

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Sidnei Clemente Peres

**Cultura, política e identidade na Amazônia:
o associativismo indígena no Baixo Rio Negro.**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais
apresentada ao Departamento de Antropologia
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob
orientação do Prof. John Manuel Monteiro.

Este exemplar corresponde a versão final
da tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 11/08/2003.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

Prof. Dr. Robin Wright.

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho.

Prof. Dr. Márcio Silva.

Profa. Dra. Priscilla Faulhaber.

Prof. Dr. Mauro Almeida (suplente).

Profa. Dra. Vanessa Lea (suplente).

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

P415c

Peres, Sidnei Clemente.

Cultura, política e identidade na Amazônia : o associativismo indígena no Baixo Rio Negro / Sidnei Clemente Peres. – Campinas, SP : [s.n.], 2003.

Orientador : John Manuel Monteiro.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Indígenas brasileiros. 2. Identidade étnica.
3. Movimentos sociais – Amazônia. 4. Cultura – Amazônia.
4. Globalização – Aspectos políticos. 6. Políticas públicas – Brasil. I. Monteiro, John Manuel. I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

RESUMO

No Brasil após a Constituição Federal de 1988 a configuração de uma esfera pública indígena em âmbito nacional ocorreu concomitantemente ao surgimento de uma extensa rede de associações civis conectando necessidades e demandas locais a circuitos políticos globais. O Rio Negro — situado no noroeste amazônico, no estado do Amazonas — é a região onde mais se desenvolveu o fenômeno associativo. No decorrer da última década esta malha associativa cresceu aceleradamente após a sua inclusão na agenda das preocupações ambientalistas do primeiro mundo com as mudanças climáticas do planeta e com a preservação das florestas tropicais. A última zona alcançada na região pelo associativismo indígena é o Baixo Rio Negro, no município de Barcelos, cujo estudo demonstrou a coexistência de um arranjo altamente democrático, participativo e eficiente de promoção de direitos, com uma acentuada dependência das associações ao órgão federativo (a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, a FOIRN) para captar recursos e firmar parcerias seja no plano transnacional ou nacional. Por outro lado, as comunidades só adquirem visibilidade na esfera pública regional quando inseridas na estrutura associativa que culmina nas instâncias decisórias máximas da Federação. Esta situação evidenciou, portanto, um tipo de militância que remete aqui a figura do **índio cidadão**, isto é, a um ativismo etnopolítico estreitamente conectado a um desenho horizontal e descentralizado mas também hiper formalizado de ação coletiva e a uma sociedade civil transnacional em franco desenvolvimento.

ABSTRACT

Following Brazil's 1988 Federal Constitution, the configuration of an indigenous public sphere emerged alongside an extensive network of civil associations, linking local demands to global political circuits. Located in the Northwest Amazon, the Rio Negro region is where this phenomenon has developed the most. Over the last decade, this web of associations grew rapidly, especially once they became included within the scope of First-World environmentalist concerns regarding global climate change and rain forest preservation. This study examines the last zone of this region to be affected by this process, the lower Rio Negro, in the municipal district of Barcelos. Our research focuses on the local-level structures that have proven to be highly democratic, participative, and efficient in securing rights, while remaining dependent upon the regional Federation of Rio Negro Indigenous Organizations (FOIRN) for access to financial resources and for establishing partnerships whether on the nation or transnational level. At the same time, local communities only gain visibility within the regional public sphere when they become involved in the associations, in a web culminating at the highest decision making level of the Federation. As a result, this situation puts a premium on the kind of militancy protagonized by the Citizen-Indian, that is, an ethnopolitical activist engaged, on the one hand, in the type of collective action that is horizontal and decentralized but also hyper-institutionalized, while on the other is part of a broader transnational civil society that is expanding.

Para Maria de Fátima, Letícia e Sidney.

Em memória de Lourival Clemente Peres,
meu pai (30/04/1929-12/02/2001).

AGRADECIMENTOS

Essa parte da apresentação de uma tese de doutorado não é apenas o cumprimento de uma obrigação formal, mas a expressão de que o processo de produção do conhecimento depende da construção pelo pesquisador de uma rede de colaboradores sem a qual a pesquisa seria impossível. A pesquisa se compõe de fases de acentuado isolamento individual quando estamos absorvidos com leituras, processando dados, redigindo projetos, artigos, planos de investigação, relatórios, preenchendo formulários e escrevendo a tese propriamente dita. Por outro lado, esta etapa centrada na textualização e no poder de síntese e de distanciamento reflexivo do pesquisador se sustenta em operações que são fundamentalmente interativas, precisam da cooperação de várias outras pessoas que influenciarão decisivamente na configuração do material de análise tornado assim disponível e com o qual o pesquisador construíra o desenho final de todo o seu trabalho.

Sendo assim, agradeço ao apoio financeiro e institucional da CAPES que concedeu a bolsa de doutorado, durante o período de setembro de 1998 a fevereiro de 2002, no âmbito do Programa Institucional de Capacitação de Docentes (PICD) vinculado a Pró-Reitoria Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal Fluminense (PROPP-UFF), com a qual arqueei com as despesas para realizar atividades necessárias em diversos lugares do Brasil (São Paulo-SP, Manaus-AM, Barcelos-AM e São Gabriel da Cachoeira-AM). À Carminha, funcionária da PROPP-UFF, os meus agradecimentos pela forma atenciosa e gentil com que sempre me atendeu, me orientando na solução de problemas referentes ao encaminhamento burocrático de relatórios e pareceres. Aos meus colegas professores do Departamento de Sociologia e Metodologia das Ciências Sociais da UFF, onde leciono a mais de dez anos, que me concederam a licença de afastamento por quatro anos (março de 1998 a fevereiro de 2002) das minhas obrigações docentes a fim de me dedicar exclusivamente ao doutorado.

Aos professores do curso de doutorado em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP John Manuel Monteiro, Vanessa Lea, Mauro Almeida, Márcio Campos e Tom Dwyer agradeço a oportunidade e o privilégio de ter sido aluno nas brilhantes disciplinas por eles ministradas, contribuindo enormemente para minha formação profissional e recebendo seus preciosos ensinamentos e orientação acadêmica. A John Manuel Monteiro pela confiança

que sempre demonstrou na minha capacidade de levar adiante o projeto de tese, pela compreensão e tranquilidade com que sempre lidou para com as minhas limitações de ordem pessoal, e pela competente orientação do meu projeto de tese. Aos professores Robin Wright e Vanessa Lea os meus agradecimentos pelas preciosas considerações ao meu plano de tese feitas durante o meu exame de qualificação do qual integraram a banca examinadora. Não poderia deixar de apontar a importância na minha formação acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional-PPGAS/MN onde obtive o meu título de mestre e ao Projeto de Estudos sobre Terras Indígenas-PETI, coordenado pelos professores João Pacheco de Oliveira Filho e Antonio Carlos de Souza Lima, onde aprendi a fazer pesquisa. Aos funcionários da secretaria de Pós-Graduação em Ciências Sociais do IFCH-UNICAMP sou grato pelo indispensável auxílio nas questões administrativas e institucionais da pós-graduação. Aos meus colegas do doutorado com quem compartilhei na condição de aluno a experiência de aprendizado e aperfeiçoamento profissional no seio da dinâmica vida acadêmica desta prestigiosa Universidade. Nos dois anos em que permaneci em Campinas, cursando as disciplinas do doutorado, cabe uma lembrança especial aos meus três colegas Gilton Mendes, Alexandro Namem e Geraldo Andrello, pela afetuosa amizade a mim dedicada e pelas valiosas contribuições com que fui agraciado nas nossas conversas sobre os nossos respectivos planos de pesquisa.

A Geraldo Andrello, então sub-coordenador do Programa Rio Negro do ISA, devo a minha indicação para participar do Levantamento das Comunidades Indígenas do Município de Barcelos, promovido pela FOIRN e ISA, que possibilitou a minha entrada em campo. A antropóloga Ana Gita de Oliveira, que integrou a equipe do levantamento acima mencionado, pelas importantes observações sobre a situação interétnica do Rio Negro baseadas nos seus enormes e profundos conhecimentos e experiência na região. A Carlos Alberto Ricardo, coordenador do Programa Rio Negro, e ao Instituto sócio-ambiental pela acolhida na base desta organização não-governamental em São Gabriel da Cachoeira e pela colaboração ao tornarem disponível para consulta o seu acervo de documentos sobre o movimento indígena no Rio Negro. Ao Carlão, administrador, pela sua competência em providenciar as condições práticas da estadia dos pesquisadores hospedados no ISA-SG nos brindando com seu excelente bom humor e tornando mais agradável a nossa permanência. Os meus agradecimentos também aos diretores, tanto da gestão anterior quanto da atual, da

FOIRN pela enorme contribuição para minha pesquisa ao me concederem acesso aos documentos arquivados na sede da Federação e pela disposição em compartilhar comigo as suas experiências e os seus conhecimentos sobre o movimento indígena no Rio Negro. Aos funcionários da secretaria da FOIRN que muito me ajudaram na consulta ao arquivo desta organização. Sou extremamente grato aos líderes e militantes indígenas que me premiaram com narrativas riquíssimas sobre a história do movimento indígena no Rio Negro. Nesta tese tentei ao máximo demonstrar a importância das ações e decisões deles e aos significados por eles atribuídos na cadeia de eventos e processos que desaguaram na vibrante e dinâmica esfera pública regional indígena. Dedico este trabalho a eles.

À Ana Lúcia Abraham, minha conterrânea e chefe da Superintendência do IPHAN em Manaus, pela concessão de cópias de documentos, fotografias e fitas cassete referentes ao processo de criação da ASIBA e pelas relevantes informações prestadas em conversas informais e numa entrevista. A Ismael Moreira, Tariana, pela maneira amistosa com que sempre me atendeu e sua total disposição em fornecer relatos esclarecedores sobre sua participação na deflagração do associativismo no Baixo Rio Negro.

Em Barcelos, foi fundamental a contribuição de todos os moradores indígenas tanto da cidade quanto das comunidades e sítios do interior, concedendo entrevistas e depoimentos sobre aspectos das suas vidas e da situação social em que vivem e fazendo denúncias sobre suas carências e privações. Muito obrigado por terem deixado que eu vivenciasse um pouco das suas aflições, dos seus sonhos e dos seus planos. Fui recebido com imenso carinho e atenção em todas as circunstâncias e quero aproveitar a oportunidade para expressar publicamente o meu eterno agradecimento à belíssima e emocionante homenagem de despedida que fizeram para mim no último dia da III Assembléia Geral da ASIBA. Conheci pessoas dotadas de imensa generosidade, sabedoria e bondade. Falar da minha admiração e dizer que aprendi muito com elas e que me tornei uma pessoa melhor é mera redundância. Esta tese também é dedicada a todas elas. Cabe destaque para algumas pessoas. A D^a Dilsa, a Seu Dadá e a sua família a minha gratidão é infinita pela calorosa hospedagem na casa deles durante toda a minha estadia em Barcelos. O carinho e afeto que me dedicaram são indescritíveis. A contribuição do Seu Clarindo — me acompanhando nas entrevistas e visitas às casas dos moradores indígenas do bairro São Sebastião e adjacências — ao meu trabalho foi fundamental, mas partilhar um pouco do seu profundo

conhecimento dos mitos e histórias Tariana como também da realidade do Rio Negro foi uma verdadeira dádiva para mim. Sua dedicação e abnegado engajamento a associação indígena são admiráveis. D^a Cecília também me ajudou muito nas entrevistas no bairro Aparecida; a ela também ofereço a minha gratidão. A José Alberto Peres e sua família o meu muito obrigado pela hospitalidade e amizade que sempre me dedicaram. A Pedro Albajar, pesquisador da FIOCRUZ, pelo seu firme empenho em contribui para a consolidação da ASIBA. Em suma, esta tese é dedicada a todos os indígenas de Barcelos que estão lutando por uma vida melhor num lugar secularmente conhecido pelo extermínio e expulsão dos povos indígenas, antiga sede do poder colonial na Amazônia ocidental.

Dedico especialmente esta tese a Maria de Fátima, minha esposa, a Letícia e ao Sidney, meus filhos, cujo apoio e compreensão apesar das ausências freqüentes me deram as forças e o ânimo indispensável para continuar. Merece menção também a contribuição valiosa de Maria Lúcia, minha sogra, cujos cuidados com os meus filhos me deram a tranqüilidade necessária para cumprir esta árdua etapa da minha trajetória acadêmica. Aos meus pais porque sempre me incentivaram a estudar mesmo nos momentos mais difíceis de uma família numerosa. Todavia, a homenagem maior eu ofereço ao meu saudoso pai, falecido em 12/02/2001, que sempre me apoiou em tudo e sonhava ter um filho doutor. Esta tese é um presente para ele, atrasado porque a vida não pára e a morte não espera.

**CULTURA, POLÍTICA E IDENTIDADE NA AMAZÔNIA:
O ASSOCIATIVISMO INDÍGENA NO BAIXO RIO NEGRO.**

SUMÁRIO

RESUMO	III
ABSTRACT	IV
AGRADECIMENTOS	VI
LISTA DE SIGLAS	XIII
FIGURAS, GRÁFICOS E TABELAS	XVI
INTRODUÇÃO CIDADANIA, GLOBALIZAÇÃO E MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL	17
PARTE I. O CAMPO DE AÇÃO MISSIONÁRIA NO RIO NEGRO (1970-1990). DO COMBATE Á PRESERVAÇÃO DA CULTURA INDÍGENA.	
CAPÍTULO I.	
PREPARANDO BONS CRISTÃOS E HONESTOS CIDADÃOS PARA DEUS E PARA A PÁTRIA	55
CAPÍTULO II.	
OSSATURA ADMINISTRATIVA DO PODER SALESIANO NOS ANOS 70 E 80	69
CAPÍTULO III.	
EM BUSCA DAS SEMENTES DO REINO DE DEUS CONTIDAS NAS CULTURAS INDÍGENAS	79
CAPÍTULO IV.	
O CAMPO DE DISPUTAS RELIGIOSAS NO IÇANA E A NOVA PROPOSTA PASTORAL	99

**PARTE II: O MOVIMENTO INDÍGENA NO RIO NEGRO. A FOIRN E A LUTA
POR UMA CIDADANIA DIFERENCIADA.**

CAPÍTULO V.

A UCIRT, O GARIMPO E AS MINERADORAS 119

CAPÍTULO VI.

O PROJETO CALHA NORTE E A CRIAÇÃO DA FOIRN 139

CAPÍTULO VII.

**A EXPANSÃO DO ASSOCIATIVISMO CONTRA AS COLÔNIAS
INDÍGENAS (1987-1992) 155**

CAPÍTULO VIII.

**COSMOPOLITIZANDO OS PROBLEMAS LOCAIS: A ALIANÇA PELO
CLIMA E O NOVO FÔLEGO DA FOIRN (1993-1996) 169**

CAPÍTULO IX.

**DOS PEQUENOS EXPERIMENTOS DE DESENVOLVIMENTOSUSTENTÁVEL
AO GRANDE PROGRAMA DE SAÚDE INDÍGENA (1997-2000) 185**

CAPÍTULO X.

A V ASSEMBLÉIA GERAL ELETIVA DA FOIRN 217

**PARTE III: MIGRAÇÃO E ASSOCIATIVISMO INDÍGENA. INDIANIDADE E O
CAMPO SEMÂNTICO DA ETNICIDADE NO BAIXO RIO NEGRO.**

CAPÍTULO XI.

**BARCELOS: PLURALISMO ÉTNICO, MULTILOCALIDADE INDÍGENA E
CAPITALISMO VERDE 241**

CAPÍTULO XII.

**GENTIOS, TAPUIOS E CABOCLOS: MIGRAÇÃO INDÍGENA E
EXTRATIVISMO 281**

CAPÍTULO XIII.

**FIGURAS DE ALTERIDADE, MEDIADORES E ESTRATÉGIAS PARA
ENTRAR E SAIR DA INDIANIDADE E DA CIVILIZAÇÃO:
O CAMPO SEMÂNTICO DA ETNICIDADE 311**

CAPÍTULO XIV.

**“O NOSSO DIREITO”: A CRIAÇÃO DA ASIBA E A EMERGÊNCIA
DE UMA CONSCIÊNCIA REFLEXIVA DA ETNICIDADE 355**

CAPÍTULO XV.

**CALDES SOLIDÁRIA E DSEI: CONSOLIDANDO UMA ESFERA PÚBLICA
INDÍGENA LOCAL 381**

PARTE IV: CONCLUSÃO 420

DOCUMENTOS CONSULTADOS 425

BIBLIOGRAFIA 432

LISTA DE SIGLAS

- AANA – Associação de Artesãos de Novo Airão.
- ABA – Associação Brasileira de Antropologia.
- ABI – Associação Brasileira de Imprensa.
- ACEPOAM – Associação de Criadores e Exportadores de Peixes Ornamentais do Amazonas.
- ACIBRN – Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro.
- ACIMRN – Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro.
- ACIPK – Associação das Comunidades Indígenas Potira-Kapuamo.
- ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari.
- ACIRI – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari.
- ACIRI – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana.
- ACIRNE – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro.
- ACIRU – Associação Indígena do Rio Umari.
- ACIRX – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié.
- ACITRUT – Associação das Comunidades Indígenas de Taracúá, Rio Vaupés e Rio Tiquié.
- AINBAL – Associação Indígena do Balaio.
- ALIDI – Associação de Lideranças Indígenas do Distrito de Yauareté.
- AMARN – Associação de Mulheres do Alto Rio Negro.
- APPOMB – Associação dos Pescadores e Criadores de Peixes Ornamentais do Município de Barcelos.
- ASAREAJ – Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista Alto Juruá.
- ASIBA – Associação Indígena de Barcelos.
- ATRIART – Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié.
- AYRCA – Associação Yanomami do Rio Cauburis.
- BEC – Batalhão de Engenharia e Construção.
- BID – Banco Mundial.
- BIRD – Banco Interamericano de Desenvolvimento.
- BIS – Batalhão de Infantaria de Selva.
- CACIR – Conselho de Articulação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas.
- CAF – Conselho Administrativo da FOIRN.
- CAPOIB – Coordenação dos Povos Indígenas do Brasil.
- CEB – Comunidades Eclesiais de Base.
- CEDI – Conselho Ecumênico de Documentação e Informação.
- CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviços.
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário.
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário.
- CIPAC – Conselho Indígena de Pari-Cachoeira.
- CMA – Comando Militar do Amazonas.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
- COGIRC – Cooperativa de Garimpeiros Indígenas do Rio Castanho.
- COIAB – Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.
- COICA – Coordenação das Organizações Indígenas da Região Amazônica.

- COIDI – Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Yauareté.
- COIMRN – Comissão Indígena do Médio Rio Negro.
- CPI – Comissão Pró-Índio.
- CRETART – Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié.
- CRIVA – Consejo Regional Indígena del Vaupés.
- CSN – Conselho de Segurança Nacional.
- CTM – Comércio para o Terceiro Mundo.
- DEPI – Departamento de Políticas Indigenistas.
- DNER – Departamento Nacional de Estradas e Rodagens.
- DNPM – Departamento Nacional de Pesquisa Mineral.
- DNPM – Departamento Nacional de Pesquisas Minerais.
- DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena.
- DSEI-RN – Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro.
- EIT – Empresa Técnica Industrial.
- ESA – Escola Superior de Agricultura.
- FAB – Força Aérea Brasileira.
- FEBEM – Fundação Nacional de Bem-Estar do Menor.
- FIDA/CAF – Programa Regional de Apoyo a Pueblos Indígenas del Amazonas.
- FIOCRUZ – Fundação Instituto Oswaldo Cruz.
- FLONAS – Florestas Nacionais.
- FNS ou FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.
- FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
- FUA – Fundação Universidade do Amazonas.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio.
- FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.
- FUNRURAL – Fundo de Amparo ao Trabalhador Rural.
- FVA – Fundação Vitória Amazônica.
- FVA – Fundação Vitória Amazônica.
- GTI – Grupo de Trabalho Interministerial.
- GTZ – Sociedade Alemã de Cooperação Técnica.
- IBAMA – Instituto Brasileiro de Proteção ao Meio Ambiente e aos Recursos Naturais Renováveis.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- ICCO – Comitê Inter-Igrejas de Cooperação.
- ICMS – Imposto sobre Circulação de Mercadorias.
- IIZ – Instituto de Cooperação Internacional da Áustria.
- ILV – Instituto Lingüístico de Verão.
- INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
- INPA – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- IPAAM – Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- ISA – Instituto Socioambiental.
- ITERAM – Instituto de Terras do Amazonas.
- JUPAC – Juventude Unida Pelo Amor de Cristo.
- MEAF – Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários.
- MEC – Ministério da Educação.
- MINTER – Ministério do Interior.

- MIRAD – Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário.
- MNT – Missão Novas Tribos.
- MS – Ministério da Saúde.
- NDI – Núcleo de Direitos Indígenas.
- NEAC – Núcleo de Estudos Amazônicos da Catalunha.
- OCIARNE – Organização das Comunidades Indígenas do Alto Rio Negro.
- OCIDAI – Organização das Comunidades Indígenas do Distrito de Assunção do Içana.
- OAB – Ordem dos Advogados do Brasil.
- OIBI – Organização Indígena da Bacia do Içana.
- OIBIQUEVA – Organizacion Indígena Binacional del Querari y Vaupés.
- OIBV – Organização Indígena Bela Vista.
- OMT – Organização Mundial de Turismo.
- ONG – Organização Não Governamental.
- ONU – Organização das Nações Unidas.
- PC do B – Partido Comunista do Brasil.
- PCN – Projeto Calha Norte.
- PDPI – Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas.
- PGC – Programa Grande Carajás.
- PGR – Procuradoria Geral da República.
- PIB – Programa Povos Indígenas no Brasil.
- PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro.
- PP-G7 – Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras.
- PPTAL – Programa de Proteção das Florestas Tropicais da Amazônia Legal.
- PRN – Programa Rio Negro.
- PROPICA – Programa Pueblos Indígenas de la Cuenca Amazônica.
- PT – Partido dos Trabalhadores.
- SDS/RN – Sociedade Para o Desenvolvimento da Saúde Indígena do Alto Rio Negro.
- SECOYA – Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami.
- SEDUC – Secretaria Municipal de Educação e Cultura.
- SIVAM – Sistema de Vigilância da Amazônia.
- SOCITRUT – Sociedade Indígena de Taracúá, Rio Vaupés e Rio Tiquié.
- SSL – Saúde Sem Limites.
- SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia.
- UCID – União das Comunidades Indígenas de Iauareté.
- UCIDI – União das Comunidades Indígenas do Distrito de Yauareté.
- UCIRT – União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié.
- UCSAL – Universidade Católica de Salvador.
- UFAC – União Familiar Cristã.
- UFF – Universidade Federal Fluminense.
- UJS – Juventude Socialista.
- UNCED – Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento.
- UNI – União das Nações Indígenas.
- UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas.
- UNIDI – União Indígena do Distrito de Iauareté.
- UNIRT – União das Nações Indígenas do Rio Tiquié.
- UPC – Universidade Politécnica da Catalunha.

FIGURAS, GRÁFICOS E TABELAS.

FIGURAS.

1. Mapa da diocese de São Gabriel da Cachoeira	70
2. Alunos do internato salesiano de Santa Isabel	90
3. Grupos étnicos do Alto e Médio Rio Negro	138
4. Sede da FOIRN	177
5. Centro Cultural Maloca	177
6. Distrito Sanitário Especial Indígena	203
7. Mapa do município de Barcelos	242
8. Mapa da cidade de Barcelos	247
9. Esquema das comunidades do Baixo Rio Negro	257
10. I Encontro Indígena de Barcelos (comissão)	370
11. Pajés benzendo a II Assembléia Geral da ASIBA	380

GRÁFICOS.

1. Filiação étnica dos residentes indígenas da cidade de Barcelos	244
2. Famílias e moradores indígenas por bairro da cidade de Barcelos	245
3. Tempo de residência dos migrantes indígenas na cidade de Barcelos	245
4. Município de origem dos migrantes indígenas para a cidade de Barcelos	246
5. Origem municipal dos chefes de família indígena por etnia	246
6. Casamentos envolvendo indígenas na cidade de Barcelos	250
7. Casamentos envolvendo índios na cidade	250
8. Etnias nas comunidades e sítios indígenas	252
9. Casamentos envolvendo indígenas nas comunidades e sítios	252
10. Casamentos envolvendo indígenas nas comunidades e sítios	253
11. Fluxo migratório da população indígena para a cidade de Barcelos	256
12. Municípios de origem dos chefes de família indígenas da cidade de Barcelos	299
13. Município de origem dos chefes de família indígenas por etnia	299
14. Município de origem dos chefes de família indígenas por grupo étnico	304

TABELAS.

1. Associações indígenas/Projetos	183
2. Projetos de auto-sustentação e fontes de financiamento	196
3. Grupos étnicos/línguas faladas em Barcelos	244

INTRODUÇÃO.
CIDADANIA, GLOBALIZAÇÃO E O MOVIMENTO INDÍGENA
CONTEMPORÂNEO NO BRASIL.

Antes de viajar para o Rio Negro no final de abril de 2000, consultei alguns documentos no Instituto Socioambiental, em São Paulo, sobre as associações e a demarcação das terras indígenas à jusante de São Gabriel da Cachoeira. As atividades de pesquisa implementadas diretamente na região abrangeram um período não consecutivo de onze meses (maio, junho, agosto, setembro e outubro de 2000 e fevereiro, março, julho, agosto, setembro e outubro de 2001). A etnografia do associativismo indígena no Baixo Rio Negro foi realizada através de pesquisa em arquivos e observação participante. Esta — caracterizada pelo envolvimento intenso do pesquisador nas situações estudadas — foi realizada junto às populações indígenas que vivem na cidade de Barcelos, palco principal do movimento indígena local, com algumas incursões em quase todas as comunidades e sítios do interior. Neste período, foram realizadas também entrevistas para levantar dados sobre histórias de vida, migração, representações sobre o contato interétnico e sobre o movimento indígena. Na Superintendência do Amazonas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, em Manaus, tive acesso a documentos (relatórios, fotografias e fitas cassete) relativos ao contexto de criação da Associação Indígena de Barcelos/ASIBA.

Particpei da aplicação de um survey nas comunidades e sítios indígenas de Barcelos sobre distribuição populacional (por etnia, sexo e idade); movimentos migratórios; competência lingüística; atividades de subsistência (agricultura, pesca, extrativismo, caça e coleta) e comerciais; equipamentos e esquema de acesso a serviços de saúde, educação, comunicação e transporte; inserção na estrutura ocupacional da região; cargos de representação política e gestão comunitária; festas e celebrações coletivas; e conflitos de terra. Este levantamento foi realizado no mês de maio de 2000 por iniciativa da FOIRN e do ISA, como fase inicial do processo de ampliação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro/DSEI-RN. Além de mim, a equipe foi integrada pela antropóloga Ana Gita de Oliveira, por representantes da FOIRN, ACIMRN (Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro), CACIR (Conselho de Articulação das Comunidades

Indígenas e Ribeirinhas) e ASIBA (Associação Indígena de Barcelos) e pessoal de apoio (um prático, um motorista e duas cozinheiras).

Em Barcelos, levantei dados sobre a trajetória de ativistas, filiação étnica, sexo, idade, profissão, história de vida, inserção na comunidade de origem e nas relações interétnicas regionais e suas representações sobre políticas de preservação e resgate cultural. Através dos relatos sobre história de vida, indaguei também sobre as experiências dos ativistas indígenas no sistema de aviação da produção extrativista e nos internatos salesianos. Abordei, através de entrevistas com pajés e rezadores, os paradigmas de poder e conhecimento ligados às práticas de mediação com a alteridade e possíveis conexões semânticas com a militância indígena. Consultei os documentos existentes na sede da ASIBA sobre a sua criação e atuação posterior, assim como os formulários aplicados pelos seus fundadores junto à população indígena da cidade. Estes formulários atualmente são preenchidos pelos “associados” na sede da ASIBA enquanto um procedimento formal de filiação à organização e de identificação étnica. Abarcam uma parcela considerável da população indígena (mais de 50%) e trazem dados importantes sobre etnia, língua, idade, sexo, casamentos interétnicos, composição e tamanho das famílias, escolaridade dos filhos, tempo de permanência na residência atual, local de origem, lugares aonde morou, atividades econômicas, religião, etc. Baseado nessa fonte eu elaborei algumas representações quantitativas (tabelas e gráficos) da população indígena do município de Barcelos. Realizei também algumas entrevistas com famílias indígenas residentes nos bairros São Sebastião e Aparecida, principalmente, para acrescentar um verniz qualitativo àquele quadro estatístico.

Coletei informações em São Gabriel da Cachoeira, através de documentação existente na sede da FOIRN e entrevista com lideranças, sobre a história do movimento indígena no Rio Negro, sobre parcerias institucionais e assessorias contratadas, sobre fontes de financiamento, sobre a atuação recente e os projetos futuros desta organização. Preservei o anonimato dos trechos de entrevista transcritos nesta tese quando considerei que o seu conteúdo pudesse de alguma maneira trazer transtornos ou constrangimentos para o depoente. Como o leitor poderá observar houve pouca necessidade de fazer isto. Nos demais casos eu cito a fonte, pois são figuras públicas, todos foram informados sobre o objetivo da entrevista e muitos se mostraram interessados mesmo em registrar sua versão

sobre eventos e processos importantes para a história do movimento indígena no Rio Negro. A documentação sobre a atividade salesiana foi consultada no Arquivo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, na cidade de mesmo nome. Privilegiamos os documentos referentes aos internatos e práticas pastorais desenvolvidas nas comunidades e sítios do interior nos anos 1970 e 1980, devido a sua conexão com a formação da militância indígena na região.

Esta tese está dividida em três partes. As duas primeiras partes correspondentes a metade da tese apresentam o contexto mais abrangente da configuração do movimento indígena no Rio Negro fundamental para entender o fenômeno associativo em Barcelos, que constitui a outra metade do texto. Na primeira parte eu considero a mudança da perspectiva de ação pastoral dos missionários salesianos: variando do ataque violento às instituições e valores indígenas a sua defesa inveterada. Neste novo modelo o internato é substituído pela atuação mais constante nas povoados com o objetivo de aproximar mais a igreja dos seus fiéis e organiza-los para se tornarem os sujeitos da sua libertação material e espiritual. A “inculturação” pretendia incorporar elementos da cultura anteriormente reprimida na liturgia dos rituais católicos. Ao mesmo tempo os alunos indígenas nos colégios das sedes missionárias continuavam sendo proibidos, sob pena de sofrerem castigos corporais e morais, de conversar na sua própria língua com os colegas. Incentivando a participação leiga na gestão da vida e dos assuntos paroquiais os salesianos inverteram os sinais de sua política cultural (esforços deliberados de mudança ou preservação da cosmologia e organização social nativas), mas ainda preocupados com o controle eclesial do cristianismo indígena, criando espaços públicos (apesar de ainda dentro da estrutura da igreja) de discussão e reflexão em torno da cultura e da identidade. Foi assim deflagrado um processo de inversão do estigma, o qual os próprios missionários promoveram, em orgulho étnico, preparando involuntariamente o terreno para o florescimento de uma esfera independente de politização da etnicidade no idioma da cidadania diferenciada. Este é o objeto da segunda parte da tese.

Em meados dos anos 80 este movimento de construção de um projeto de autonomia indígena estava sendo absorvido segundo os objetivos estratégicos do Estado para a região (o Projeto Calha Norte) quando alguns militantes indígenas com o apoio do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e da UNI-Norte I (União das Nações Indígenas)

conseguiram reverter o fluxo dos acontecimentos no que se refere à tentativa de tutela estatal do movimento indígena. O associativismo indígena se ampliou na luta contra as colônias indígenas e o Projeto Calha Norte. No início dos anos 90, depois dos primeiros anos difíceis, a FOIRN foi se consolidando ao adentrar no mundo da cooperação internacional tendo como principal aliado o CIMI e a valorosa dedicação de Brás de Oliveira França, então na presidência da Federação. Foram feitos outros estudos de identificação nos quais foram propostas cinco terras indígenas contíguas, incluindo o Médio Rio Negro, totalizando mais de dez mil hectares. Logo após a realização da Conferência Mundial sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente (ECO/92), promovida pela ONU (Organização das Nações Unidas) no Rio de Janeiro, a FOIRN se desloca de uma rede transnacional de cunho humanitário e religioso para uma outra de perfil ambientalista, a Aliança pelo Clima, em parceria com o CEDI/Programa Povos Indígenas no Brasil (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e com a ONG austríaca IIZ (Instituto de Cooperação Internacional da Áustria). Isto propiciou a FOIRN uma base de sustentação estável para a sua consolidação e desenvolvimento posterior. O ano de 1998 marcou uma grande conquista do movimento indígena no Rio Negro: foram homologadas pelo presidente Fernando Henrique Cardoso as cinco Terras Indígenas contíguas, apesar de não ter atendido integralmente as demandas territoriais existentes na região. No período 1997-2000 teve destaque o ritmo acelerado de crescimento quantitativo das associações; a implementação de pequenos projetos de desenvolvimento sustentável e de valorização cultural de caráter experimental; e a formação de uma ampla rede interinstitucional de atenção à saúde para implementar o DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) no Rio Negro. Estes três eventos convergiram na Assembléia Geral Eletiva de outubro de 2000 quando toda a diretoria da Federação foi renovada.

Em 1999, foi criada a Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), filiada a FOIRN, no bojo dos esforços de ampliação do DSEI/RN para os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos e da execução de um projeto de resgate da memória regional, para registro e preservação como integrantes do patrimônio cultural da nação, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN. Esta microrregião desde o início da colonização recebe uma população indígena descida do Alto Rio Negro para formar os núcleos missionários e prover com mão de obra os povoados que se instalavam no processo

de ocupação dessa parte mais ocidental da Amazônia. No século XIX, a repressão à cabanagem e o recrutamento forçado para o serviço militar foram fatores de despovoamento adicionados à guerra de extermínio dos Manao e fuga dos Tarumã que subiram o rio Branco, no século XVIII. No final do século XIX o ciclo da borracha trouxe muitos imigrantes nordestinos e indígenas do Alto Rio Negro, deu um novo impulso na sociedade local e fez emergir o “caboclo sertanejo”. Os descendentes dos Tapuios, índios aldeados e “aculturados”, ou “caboclo amazônico”, desapareceram ao se fundirem com os “arigós” ou “brabos”. Foi proclamado o completo branqueamento no Baixo Rio Negro, apesar do reconhecimento difuso de traços ou vestígios de vida indígena nas habitações, nas comidas, nos artesanatos, nas técnicas agrícolas, de pesca, de caça, etc, daqueles “caboclos” nascidos da miscigenação. A migração indígena para a cidade de Barcelos — “a cidade dos brancos” — se intensificou nas duas últimas décadas e no final do penúltimo ano do século XX estes índios “destribalizados” reapareceram no cenário público local contrariando aqueles que sentenciaram a inexorável fatalidade do processo de assimilação num campesinato amazônico marginalizado e miserável. É este implacável destino que os ativistas indígenas da ASIBA estão recusando veementemente através da sua agência para retomar as rédeas do seu futuro; um futuro somente possível através de atos deliberados de reinvenção da ancestralidade em moldes associativos e que os capacitaram a enviar mensagens audíveis no mundo da cooperação internacional. É este processo de re-emergência étnica o objeto da terceira e última parte da tese.¹

As etnografias produzidas sobre a região do rio Negro privilegiaram os grupos indígenas situados à montante da cidade de São Gabriel da Cachoeira, incluindo os lados colombiano e venezuelano da fronteira. Alguns estudos sobre relações interétnicas e mudança sócio-cultural (Galvão, 1955 e 1959; Adrião, 1991; e Oliveira, 1995) foram feitos, mas a região entrou no centro do debate antropológico com as etnografias sobre organização social e cosmologia.² Elas muito contribuíram com o vertiginoso crescimento

¹ Para análise de outros processos de re-emergência étnica na Amazônia vide Faulhaber, 1997 e Baines, 1997. Para o nordeste vide Arruti, 1999; Barreto, 1999; Grünewald, 1999; e Oliveira Filho, 1999.

² Os anos 60 caracterizaram-se por monografias (de Goldman sobre os Cubeo, 1963; e Reichel-Dolmatoff sobre os Desana, em 1968) que se tornaram clássicas e consagraram a etnografia do Noroeste Amazônico nos círculos do americanismo tropical. Nesta década começa a imensa obra etnológica de Gerardo Reichel-Dolmatoff, que atravessou as décadas posteriores, e a publicação na Colômbia da sua monografia sobre os Desana. Nos anos 70, aparecem as etnografias clássicas do casal Hugh-Jones sobre os Barasana do Vaupés colombiano. Temos também, em 1972, a tese de Jean Jackson sobre os Bará e de Silverwood-Cope sobre os

da etnologia das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, a partir dos anos 70. Estas pesquisas não consideravam — a não ser superficialmente — a inserção dos povos indígenas em contextos interétnicos mais abrangentes — regionais, nacionais e mundiais. As sociedades ameríndias foram tratadas como unidades isoladas e auto-explicáveis. No máximo foram consideradas suas conexões com outros povos vizinhos. Em geral, os antropólogos escolhiam aquelas aldeias que estivessem menos atingidas pelas frentes de expansão da sociedade nacional, para estudar as culturas indígenas em estado quase originário, isto é, intocadas por forças exógenas. O Noroeste Amazônico tornou-se uma unidade cultural distinta de outras duas unidades, designadas como Guiana e Brasil Central.

Nos anos 80, este quadro alterou-se com as investigações sobre mito e história desenvolvidas por Robin Wright (1981, 1986, 1988, 1992, 1996 e 1999). Nesta abordagem, os grupos indígenas foram tratados como personagens ativos do drama histórico do contato, e não como meros espectadores de um processo assimilacionista irremediável. As interpretações nativas do contato interétnico eram fatores fundamentais para entender o modo como os Baniwa interagem com o “mundo dos brancos”. A cosmologia foi entendida como o registro simbólico no qual as mudanças históricas intensas adquiriam sentido para os sujeitos e a partir do qual formulavam suas respostas aos acontecimentos.³ Entretanto, o médio e o baixo curso do rio Negro continuam fora das pesquisas etnográficas na região. Existe, portanto, um enorme desconhecimento antropológico das comunidades indígenas que vivem à jusante de São Gabriel da Cachoeira.⁴

O Rio Negro é atualmente a região do Brasil onde os movimentos e políticas de identidade indígena mais cresceram, onde existe uma ampla rede de ONGs e agências

Maku da Colômbia. No início dos anos 80, surgiram as etnografias do Vaupés brasileiro, Dominique Buchillet (1983) para os Desana e Janet Chernella (1983) para os Wanano.

³ Outros antropólogos passaram também a abordar as relações interétnicas como as análises de Jean Jackson (1989, 1995a e 1995b) sobre os processos de invenção de tradições, e as de Chernella (1988) e Stephen Hugh-Jones (1988) sobre as representações indígenas do contato com os “brancos”. Jonathan Hill desenvolveu pesquisa nesta linha entre os Wakuenai da Venezuela (1983, 1988, 1990, 1993a e b). Aliás, um dos artigos deste autor foi publicado em coletânea dedicada a este tema (Terence Turner. *Cosmology, Value, and Inter-Ethnic Contact in South America*. Bennington: Bennington College, 1993).

⁴ No caso do Médio Rio Negro já foram produzidos dados etnográficos importantes pelos antropólogos Márcio Meira (1991 e 1994), Ana Guita de Oliveira (1994) e Jorge Pozzobon (1994), mas ainda nenhuma pesquisa sistemática e de maior fôlego. A mesma constatação é válida para o relatório produzido pelos antropólogos Ana Guita de Oliveira e Sidnei Peres, sobre o levantamento das comunidades indígenas e ribeirinhas de Barcelos, realizado por iniciativa conjunta da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) e do ISA (Instituto Socioambiental) (Oliveira & Peres, 2000).

governamentais, onde existe uma forte tendência de conquistas territoriais e que congrega uma maioria absoluta das associações indígenas existentes no Brasil. O associativismo é uma nova forma de conectar as demandas locais aos circuitos transnacionais de defesa dos direitos humanos e do meio ambiente. Verificou-se nos últimos 15 anos um intenso movimento de redefinição das fronteiras étnicas no Rio Negro; acompanhado de um processo de expansão do campo de mediação interétnico. Associações indígenas e ONGs indigenistas e ambientalistas constituem novos atores — acrescentados aos militares, missionários, antropólogos, garimpeiros e mineradoras — que atuam em um fluxo transnacional de signos, interesses e recursos. Neste contexto, demandas e conflitos locais foram traduzidos como problemas globais através do vocabulário da indianidade, alterando os esquemas cognitivos cotidianos de concepção das diferenças sociais, transformando o estigma em orgulho coletivo e reformulando identidades através das categorias contrastivas “índio” e “branco” ou “civilizado”. A projeção espacial deste processo manifestou-se nas demarcações de terras indígenas que vêm “descendo” o rio Negro.

A região do Rio Negro é integrada por uma complexa rede de relações interétnicas, (que inclui brancos e diferentes povos indígenas), formada por laços de parentesco, religiosos, econômicos e políticos que ultrapassam até as fronteiras nacionais com a Colômbia e a Venezuela. Os deslocamentos pelas distintas localidades são frequentes. As migrações indígenas para os centros urbanos regionais (como São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Novo Airão e Manaus) constituem uma alternativa às condições de vida nas aldeias. O emaranhado de associações indígenas pode ser pensado no interior desta complexa e dinâmica malha pluri-étnica. O espaço das associações, tomado como instância privilegiada de interlocução com os “brancos” e de representação da autenticidade cultural indígena, desenha as condições propícias para investimentos políticos e atos refletidos de reformulação cultural. Este é um novo contexto institucional e valorativo de inversão do estigma e, logo, de reavaliação dos registros simbólicos cotidianos de orientação do contato interétnico. Esta tese então aborda o movimento indígena na Amazônia, através do enfoque sobre o fenômeno associativo no Baixo Rio Negro. Esta escolha orientou-se pela possibilidade de fazer a etnografia de um processo de reafirmação da identidade indígena em andamento. Por outro lado, permitiu estabelecer semelhanças e diferenças com o fenômeno associativo ocorrido no Alto Rio Negro,

jogando alguma luz também sobre a diversidade dos cenários de emergência e desenvolvimento dos movimentos indígenas no Rio Negro. Antes, porém, farei algumas considerações sobre as abordagens recentes dos movimentos sociais na América Latina fazendo algumas correlações com o movimento indígena neste âmbito intercontinental. Em seguida, apresentarei um quadro sintético do processo de emergência do movimento indígena no Brasil. O objetivo é fornecer ao leitor tanto um contexto histórico quanto teórico da abordagem aqui desenvolvida sobre a dinâmica de construção social do associativismo indígena no Baixo Negro.

As pesquisas recentes sobre os movimentos sociais na América Latina destacam a contribuição deles no processo de democratização ocorrido em diversos países, a partir de meados dos anos 80, marcando o fim de períodos mais ou menos longos de governos militares ditatoriais. Opõem-se a uma linha de estudos sobre tal fenômeno que concentra a atenção na arena política formal dos Estados, partidos e sindicatos. Alguns, inclusive, negam a existência de democratização da esfera pública indicando a permanência de práticas autoritárias, clientelistas, nepotismo, fisiologismo e corrupção — com o conseqüente acirramento da crise de legitimidade ou descrédito geral — nas instâncias oficiais de representação de interesses e demandas coletivas. Entretanto, os movimentos sociais defrontam-se, na verdade, com as práticas discriminatórias e excludentes arraigadas no tecido social como um todo. Transformam os padrões existentes de percepção das privações humanas, construindo e dando visibilidade a demandas antes ausentes na esfera pública, seja a nível local, regional, nacional ou mundial (Melucci, 1994 e Offe, 1994).

Novos atores políticos e identidades coletivas reinventadas ampliam a noção de cidadania, baseada na postulação de que os direitos não se restringem àqueles que são definidos nas instâncias legais e jurídicas formais, mas são gerados nos embates cotidianos contra as desigualdades e injustiças sociais. As ações coletivas e manifestações contestatórias assumem novas modalidades organizativas, fundindo funções representativas e propositivas, e re-injetando vigor e dinamismo a institucionalidade política vigente. Portanto, pressionam as políticas públicas governamentais, assim como as arenas legais e judiciárias de regulação dos conflitos sociais no sentido da democratização, inscrevendo nelas os novos significados da noção de direito. Logo, a sociedade civil e o Estado — e

mercado também, como veremos adiante — não são termos intrinsecamente opostos e não podem situar-se em uma topografia social do “bem” e do “mal”, como pensaram alguns estudiosos do “terceiro setor”, mas designam realidades distintas e articuladas diversamente conforme a situação. “Virtudes e vícios políticos” podem ser encontrados tanto de um lado quanto de outro.

No caso da América Latina, os movimentos sociais surgiram no bojo de um campo político asfixiado por governos autoritários, ampliação do abismo entre ricos e pobres, sistemas partidário e sindical fortemente controlados, meios de comunicação censurados e escassez de canais de diálogo com o Estado. Houve, portanto, necessidade de criar novas formas de expressão do descontentamento e dos interesses coletivos, fortalecer a sociedade civil, enquanto espaço público de visibilidade das necessidades e demandas de grupos organizados (favelados, negros, mulheres, homossexuais, índios, ambientalistas, moradores, etc.) a partir da sua inserção em situações diversificadas de vulnerabilidade material e/ou moral. A heterogeneidade, fragmentação, horizontalidade destes movimentos e organizações, em contraposição ao formato unificador, vertical e centralizador do sistema de partidos e sindicatos, levou muitos sociólogos e cientistas políticos a lamentar a incapacidade deles em romper e transformar o sistema social vigente na América Latina e no mundo, proveniente do capitalismo informacional globalizado, causador do aumento da miséria e da exclusão nos países periféricos. A diversidade política, ideológica, de interesses e estratégias não exclui, porém, ações conjuntas de duração variável⁵ — baseadas em alianças e coalizões pontuais — construídas circunstancialmente em torno de objetivos, demandas e identidades comuns. Por outro lado, os **novos movimentos sociais** estruturam-se mais permanentemente em redes setoriais, e às vezes intersetoriais, que os conectam em planos trans-locais de interação, discussão e intervenção (Scherer-Warren, 1996). As novas tecnologias de comunicação — principalmente a internet e a mídia eletrônica — são utilizadas estrategicamente como meios de obter adesão moral e afetiva, costurar alianças,

⁵ Como dois exemplos podemos citar a aliança de povos indígenas com grupos extrativistas da Amazônia em torno da categoria “povos da floresta” e a Coalizão de Operários, Camponeses, e Estudantes do Istmo/COCEI na Colômbia (Rubin, 2000).

promover campanhas, fazer denúncias e contestações, difundir demandas, etc, no interior destas comunidades virtuais, eletrônicas.⁶

Ficou difícil compreender este novo contexto através de uma visão totalizante de mudança social, traduzida na idéia de revolução promovida pelo proletariado e liderada por uma vanguarda esclarecida, detentora da “ciência do materialismo histórico”. Os cientistas sociais latino-americanos reformularam conceitos e paradigmas teóricos para abordar fenômenos inéditos com os quais se depararam no complexo cenário político estabelecido após o fim das ditaduras militares. A queda do muro de Berlim e a derrocada da União Soviética também contribuíram para reforçar esta tendência em rever o instrumental teórico do marxismo ortodoxo. Os conceitos de “classe social”, “Estado” e “ideologia” foram substituídos, enquanto categorias-chave de entendimento, pelos de “movimento social”, “sociedade civil” e “hegemonia”⁷ (Dagnino, 2000). O Estado deixou de ser pensado como o palco privilegiado ou exclusivo das lutas sociais, o “político” foi ampliado para as relações de poder difusas nas instituições em geral não consideradas “políticas” e nas práticas cotidianas da vida social. Vislumbra-se a possibilidade de repensar as relações entre a “política” e a “cultura”.

A questão da identidade de classe vis a vis a identidade étnica é importante em países como o México, o Equador, a Guatemala e a Bolívia cuja população indígena corresponde a parcelas importantes do conjunto dos seus habitantes, e mesmo assim só recentemente conquistaram visibilidade perante o Estado enquanto povos ou nacionalidades diferenciadas e não como uma massa homogênea de camponeses como nos demais países latino-americanos. São situações em que os povos indígenas mobilizados para a ação coletiva podem pressionar diretamente o Estado no sentido de mudanças mais amplas, universais, e não só em prol das demandas particularistas sustentadas em políticas de identidade. Já no Brasil, com uma pequena população indígena, o destino dos índios é importante pelas terras que ocupam (11% do território nacional) em áreas protegidas e onde há maior preservação ambiental no país, apesar dos problemas existentes de invasões, áreas

⁶ O levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional/EZLN em Chiapas, México, foi encarado pelos estudiosos como um novo movimento social, entre outras coisas, porque enfatizou o uso de diversas mídias, e da internet em particular, como principal frente de batalha, instrumento de conquista da adesão e solidariedade de um público difuso e conectado às teias eletrônicas de comunicação.

⁷ Estes conceitos têm uma inspiração Gramsciana, mas serviram de base para a incorporação de outras abordagens, como as de Alan Touraine, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Cornelius Castoriadis, Jürgen Habermas, Anthony Giddens, etc.

degradadas antes da demarcação, implantação de projetos de engenharia civil patrocinados pela União (rodovias, hidrelétricas, linhas de transmissão, etc). Como a preocupação com o meio ambiente não está amplamente difundida entre os cidadãos brasileiros, a lição dada pelos índios de manejo sustentável dos recursos naturais não lhes conferiu solidariedade automática e incondicional de outros setores da sociedade nacional. Por outro lado, México, com o levante Zapatista, e Equador, com as marchas e a participação no golpe de Estado relâmpago de 2000, são duas claras ilustrações de que mesmo as manifestações contestatórias indígenas de massa se sustentam na linguagem da autodeterminação cultural e dos direitos originários ainda quando desempenhando o papel de porta voz das necessidades e privações de toda a nação. O pleito por maior participação e visibilidade dos povos indígenas nos processos de decisão dos assuntos nacionais é compreendido e apoiado pela população em geral como uma luta pela democratização. Isto faz com que aqueles mais apegados a movimentos populares unificados, homogêneos e centralizados não consigam captar a eficácia simbólica de apelos morais por dignidade e respeito, principalmente se projetados na sociedade civil global, no bojo dos quais são formuladas inclusive reivindicações materiais (Levi, 2002 e Macdonald Jr, 2002).

Vista do prisma da “ideologia”, determinada pela infra-estrutura, a cultura era encarada como “falsa consciência”, como visão deturpada da realidade, manipulada pelas classes dominantes para perpetuar as relações de produção vigentes. Em contrapartida, a cultura passou a ser abordada como a estrutura de significados subjacente às práticas sociais, mas a construção simbólica da realidade pressupõe, por seu turno, um campo de lutas e de relações de poder. Entra em cena então a capacidade dos movimentos sociais de injetar novos significados no terreno social e político. Daí a ênfase na **política cultural** deste tipo de ação coletiva como forma de intervir na **cultura política** prevalecente. Interessante como a “cultura” entra na agenda teórica e metodológica da sociologia e da ciência política latino-americana, e na agenda política desta nova “esquerda”, no momento em que os antropólogos em várias partes do mundo questionam a neutralidade científica deste conceito, acentuando a sua condição de invenção colonialista do exótico, para domesticar a alteridade conhecendo-a e atuando sobre ela. Destacam o caráter conservador da “cultura”, pois reifica relações sociais e significados construídos pelos sujeitos em condições específicas e pressupõe um consenso generalizado e estático — muitas vezes

baseado em um inconsciente impermeável às mudanças históricas —, sobre o ordenamento cognitivo da realidade, menosprezando as múltiplas interpretações subjetivas e as disputas entre os diversos atores em torno do sentido do mundo. Todavia estas críticas não impediram que muitos antropólogos não abrissem mão da “cultura”, argumentando que nada disto inviabilizava a continuidade da sua utilização como instrumento heurístico estratégico da disciplina (Sahlins, 1998). Enquanto sociólogos e cientistas políticos promoveram uma culturalização da política, os antropólogos politizam a cultura, e ambos redefinem as formas de manejo destas noções possibilitando formatações inéditas para a pesquisa.

Todavia, a “esquerda” latino-americana em alguns países continuou refratária às políticas culturais dos novos movimentos sociais. Na Guatemala, por exemplo, ativistas Maia foram acusados de incentivarem o separatismo étnico, baseados em concepções essencialistas de identidade, e assim obstruindo a possibilidade de um movimento popular unificado de mudança social e política do país. Um amplo setor da esquerda no país é resistente às discussões levantadas pelos ativistas Maia sobre revitalização cultural, direitos e autodeterminação indígena, bem como às propostas de formação de uma nação efetivamente multicultural e pluriétnica.⁸ Alguns sociólogos utilizaram até o vocabulário e a argumentação pós-modernos em prol do “hibridismo” e da “mistura”, provenientes da integração em uma cultura de consumo globalizada, apontando o caráter miscigenado da nação e qualificando a identidade Maia como invenção de uma elite intelectualizada e urbana (Warren, 2000). Na Colômbia, nos anos 90, o movimento das comunidades negras do Pacífico ao formular as suas demandas e reivindicar direitos em termos de singularidade cultural e políticas de identidade colidiu com a visão de diversos setores da esquerda sobre a necessidade de um ataque unificado contra as classes dominantes e o Estado (Grueso, Rosero & Escobar, 2000). Aqui se está operando também com a oposição entre “política” e “cultura”, categorias equacionadas a processos opostos de libertação e opressão, respectivamente. “Cultura”, enquanto ideologia, é dissimulação orquestrada pelos dominadores para deturpar uma visão realista das condições de vida dos dominados. Tal

⁸ Os líderes Maias realizam uma série de estudos sobre os seus dialetos, elaboram dicionários, tentam padronizar as suas formas escritas, a fim de produzir uma língua unificada e assim difundir todo um aparato cultural composto de periódicos, textos literários e escolares. Reivindicam a utilização da língua Maia nos tribunais e na administração pública, e também a descentralização do sistema educacional.

concepção pressupõe uma elite militante esclarecida para tirar o véu posto sobre os olhos dos oprimidos. A “cultura” não é pensada como um espaço de investimento político, de luta por significados e pelo estabelecimento de novos parâmetros de formulação do consenso e do dissenso, de uma nova formatação institucional e valorativa para a legitimidade política, de invenção e negociação de identidades que alimentam movimentos de contestação às desigualdades e injustiças sociais; assim como elo de aproximação, comunicação e diálogo entre os “ativistas” e seu público. No México a esquerda se tornou menos reticente quanto aos pleitos indígenas com o levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional/EZLN de Chiapas, em meados dos anos 90, no qual as reivindicações étnicas de autonomia cultural e territorial combinaram-se — e foram estratégicas para a produção de um sentimento globalmente difuso de solidariedade — com as aspirações de outros setores da sociedade civil pela democratização do país (Slater, 2000).

Vale destacar que, nos anos 80 e 90, a diversidade cultural - ao lado da biodiversidade - assumiu o status de valor universal, de direito humano inalienável, a ser zelosamente protegido de violações perpetradas principalmente por Estados-Nação, motivados seja pelo desejo de impor homogeneidade cultural dentro das suas fronteiras ou por interesses econômicos ligados a projetos desenvolvimentistas. O etnocídio é constituído em crime contra a humanidade, usurpação de um dos seus mais apreciados patrimônios. Esta situação é diametralmente oposta daquela onde as políticas integracionistas de Estados nacionais eram legitimadas em circuitos transnacionais de regulação do relacionamento com os povos existentes nos seus limites territoriais.⁹ Com a expansão mundial do campo político e ideológico ambientalista, o “índio” será retratado como defensor por excelência do meio ambiente. Quando a noção de desenvolvimento sustentável passou para o primeiro plano na agenda do movimento ecológico, os povos indígenas — principalmente aqueles que vivem nas florestas tropicais — ampliaram sua visibilidade pública como “heróis ecológicos”, “guardiões da biodiversidade”. Os sinais são invertidos, os grupos indígenas não figuram mais como a máxima manifestação do anti-Eu moderno — seja na sua versão religiosa como obstáculo à propagação da fé cristã, ou laica como empecilho ao progresso. O “selvagem pós-moderno” representa a manifestação mais

⁹ Convenção n° 107 da Organização Internacional do Trabalho/OIT apud Carneiro da Cunha, 1987; e Maybury-Lewis, 1985.

pura de modalidades não predatórias de uso dos recursos naturais, ele é o agente estratégico de promoção da biodiversidade. Mediadores indígenas e indigenistas incorporaram a agenda e a linguagem ambientalistas e constituíram o elo de ligação entre as demandas de conservação da natureza e as de defesa dos direitos humanos, conectando lutas locais e globais e fundindo as noções de “cultura”, “política” e “natureza” no bojo de associações inéditas entre sociedade civil, Estado e mercado.¹⁰

Mesmo assim os estudiosos dos problemas ambientais ou dos movimentos ecologistas no Brasil não se interessaram mais detidamente sobre os nexos entre conservação da biodiversidade, desenvolvimento sustentável e os povos e terras indígenas. Um amplo setor da esquerda brasileira, e dos pesquisadores dedicados aos novos movimentos sociais, não presta a devida atenção para a relevância da questão e do movimento indígenas no processo de democratização do país, ao contrário de período do regime ditatorial quando a questão indígena teve alguma visibilidade porque era um dos poucos canais de contestação relativamente liberados pelos militares. A antropologia, por sua vez, retomou uma discussão fundamental para a sua constituição¹¹, a relação entre “cultura” e “natureza”, a partir de distintos pontos de vista: antropologia ecológica, anos 60 e 70; etnobiologia e ecologia simbólica, anos 80; e perspectivismo, anos 90. Os povos indígenas vão deixando de ser percebidos como vítimas passivas de políticas assimilacionistas empreendidas pelos governos ou de processos aculturativos inerentes à expansão da sociedade nacional, para serem pensados como atores históricos e sujeitos políticos atuantes em contextos assimétricos de interlocução cultural. Os antropólogos abandonaram as previsões catastróficas concernentes ao inexorável extermínio dos grupos indígenas, seja pela via do genocídio ou do etnocídio, e redirecionaram o foco para os movimentos de resistência étnica, re-elaboração de significados e negociação de

¹⁰ Podemos citar, em meados dos anos 80, a conjugação de interesses entre os índios ecológicos paradigmáticos do momento, os Kayapó, e uma indústria estrangeira de cosméticos. Esta ligação generalizou-se em políticas públicas de gestão das terras demarcadas, orientadas pela concepção do estreito vínculo entre manejo sustentável de recursos naturais, direitos territoriais e afirmação étnica, baseadas na cooperação entre organizações indígenas, ONGs, Estado, agências financiadoras multilaterais e empresas privadas, nacionais ou estrangeiras. A expressão mais completa deste fenômeno é o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas/PDPI, projeto setorial inserido no âmbito do Programa de Proteção das Florestas Tropicais da Amazônia Legal/PPTAL. Cabe mencionar também a recente criação de um Centro de Produção e Artesanato por uma importante organização indígena amazônica, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira/COIAB.

¹¹ Foi condutor nos anos 40 e 50, dos estudos da ecologia cultural e, nos anos 50 e 60, dos estudos da etnociência.

identidades. Os estudos sobre etnicidade, principalmente a partir do re-posicionamento clássico do tema em Barth (1969), acentuaram esta tendência.

A imbricação entre política e cultura é o cerne também das pesquisas antropológicas sobre movimentos e políticas de identidade em várias partes do mundo. A chamada “teoria da invenção de tradições” explorou as contradições entre as retóricas ou ideologias étnicas — formuladas por uma elite nativa, urbana e intelectualizada — e as ontologias étnicas vivenciadas pelas pessoas comuns na vida cotidiana. As tradições não correspondem a conjuntos de valores e instituições existentes desde sempre, desde tempos remotos, imutáveis, intocados pelas dinâmicas históricas, mas construções coletivas, imaginações sociais elaboradas para lidar com questões e demandas atuais, e referentes em geral a contextos politicamente carregados. Esta abordagem não implica um modelo de ator orientado exclusivamente por uma lógica pragmática ou instrumentalista, que os sujeitos não possam acreditar sinceramente na “autenticidade” de costumes e crenças “inventadas”, mas que lhe fornecem os parâmetros normativos e comunicativos com os quais se formam suas concepções do mundo e de si mesmo. As tradições são “genuínas” exatamente na medida em que os agentes assim a consideram, ao se engajarem afetivamente com elas, constituindo sua experiência cotidiana, seus projetos de vida, suas certezas, seu senso de normalidade; e não por qualquer vínculo entre uma “cultura” e uma “coletividade”, determinado previamente pelo pesquisador. O problema reside no fato do antropólogo separar formas culturais autênticas daquelas que não são, produzindo a imagem de uma sociedade depurada de elementos exógenos e espúrios, advindos do contato com os “brancos”. Não é a causalidade que rege a relação entre os dois termos, mas sim a imanência; as fronteiras entre “nós” e “eles” é estabelecida no bojo das operações simbólicas através das quais os sujeitos (re)definem o real, em condições de circulação de significados mais ou menos intensa. Logo, são os próprios atores sociais que decidem quais os signos que expressam os limites, flexíveis e mutáveis, definidores do pertencimento coletivo.

Mas a contribuição antropológica fundamental para os estudos sobre as conexões entre “cultura” e “política” nos movimentos sociais é a análise da dinâmica comunicativa estabelecida entre os militantes e o seu público. Isto permite relativizar avaliações etnocentricas, baseadas em modelos supostamente universais de cidadania e democracia,

sobre a contradição entre os “velhos hábitos” políticos das “bases” e os “novos hábitos” propostos pelos mediadores; menosprezando a diversidade de experiências participativas dos atores sociais que tais combinações podem forjar (Rubin, 2000).¹² No caso do associativismo indígena do Rio Negro, por exemplo, merece destaque o entrelaçamento entre princípios hierárquicos e igualitários, holísticos e individualistas; clientelistas e participativos em um cenário dinâmico, contraditório e transnacional de articulação entre redes de organizações ambientalistas e indígenas, Estado, empresas privadas e agências de financiamento multilaterais.

Sociólogos e cientistas políticos priorizaram a contribuição das políticas culturais dos movimentos sociais à cultura política da sociedade como um todo; redimensionando as noções de direito, cidadania, sociedade civil e democracia. Alguns antropólogos privilegiaram as divergências entre as tradições inventadas por uma elite nativa intelectualizada e urbana, e as concepções e as maneiras de viver enraizadas nas comunidades ou aldeias do meio rural, em geral iletradas. Dependendo do autor este dualismo pode significar a localização da “verdadeira cultura” no cerne da sociabilidade regulada pelas relações interpessoais de parentesco, vizinhança e amizade, em contraste com a experiência desenraizada de jovens nativos assimilados pelo mundo moderno e que, portanto, assume uma postura distanciada e externa de “preservação” ou “resgate” de valores não mais vivenciados por eles (Jackson, 1991 e 1995; Spencer, 1991; e Rogers, 1996). Outros não operam com esta dicotomia, mostrando como as aldeias rurais, onde imperam os contatos face a face, onde a comunicação rotineira acontece predominantemente em relações marcadas pela co-presença dos interlocutores, podem se constituir também em cenário para criação de novos significados, adaptação de valores e instituições antigos a situações inusitadas, etc (Linnekin, 1983). Até porque os mais “isolados” ou “afastados” assentamentos humanos são abarcados, em algum nível, na malha globalizada de poderes e conhecimentos da (pós)modernidade contemporânea. As identidades são sempre situacionais e dinâmicas, isto é, são forjadas e negociadas na interação com outros atores sociais, se constituem reciprocamente a partir das expectativas

¹² Muitas vezes padrões autoritários, clientelistas, verticais de comportamento político das “bases” dos movimentos populares são considerados oriundos da sua situação de “pobreza”, “miséria”, em contraposição ao padrão democrático, igualitário e horizontal dos mediadores e lideranças (Scherer-Warren, 1996).

de uns sobre outros, como num jogo de espelhos. Por isso Barth (1969) fala de fronteiras e que a identidade étnica é contrastiva.

A análise dos processos de **invenção de tradições** deve buscar a compreensão do modo como as racionalizações discursivas da identidade estão imbricadas nos esquemas e disposições que orientam as experiências compartilhadas do Self e do mundo das pessoas comuns. Entender a estreita conexão entre **ideologias** e **ontologias** identitárias remete às maneiras como a abordagem reflexiva dos militantes sobre a cultura reformula e se alimenta das noções de senso comum dos seus conterrâneos leigos (Kapferer, 1989 e 1990; e Spencer, 1990). Não basta dizer que programas de ação formulados por uma intelectualidade indígena — a partir de uma linguagem importada — dirigidos para suas comunidades de origem divergem da cosmologia e organização social genuínas do grupo, mas perguntar porque são aceitos ou recusados. Como as lideranças estão inseridas nas esferas de sociabilidade da(s) coletividade(s) que pretendem representar e quais as imagens e paradigmas de poder e alteridade, ligadas a figuras de mediação com universos estranhos, forças potenciais de destruição e regeneração, que podem orientar as interpretações sobre tais negociadores secularizados de benefícios coletivos? Isto não significa pressupor um fundo cultural estático, coerente e unificado, um alicerce social e simbólico essencialista, de sustentação das ficções tradicionalistas motivadas por demandas políticas circunstanciais. Os esquemas e disposições constituintes da consciência prática da vida cotidiana não formam uma estrutura atemporal, uniforme e fechada, mas sim um universo cognitivo heterogêneo, dinâmico e aberto; permeado por consensos setoriais e mutáveis, onde coexistem múltiplas possibilidades de atribuição de sentido pelos sujeitos, que podem até entrar em conflito com alguns postulados inquestionáveis de apreensão da realidade, colocando-os em zonas reflexivas de dúvida e incerteza. Sendo assim, o **campo semântico da etnicidade** pressupõe a possibilidade de emergência de várias **políticas étnicas** e é nesta perspectiva que pretendo focar as conexões complexas entre cultura e política para entender o associativismo indígena do Baixo Rio Negro.

Sendo assim, entendo a **indianidade** no Brasil contemporâneo remetendo-o ao campo das práticas e estratégias representacionais de construção social da etnicidade indígena. Pressupõe um complexo articulado de redes transnacionais por onde circulam fluxos de significados e formas culturais. É no bojo deste aparato cognitivo que as

identidades étnicas são re-elaboradas continuamente. **Indianidade** não remete a um núcleo identitário substancial, mas a um quadro multidimensional de práticas discursivas referenciais para a formação e desenvolvimento de identidades coletivas locais (territorialmente orientadas). A **indianidade** aproxima-se mais de um princípio de dispersão e de múltiplas possibilidades de identidades do que por uma totalidade integrada de onde elas derivam mecanicamente. Porém, isto não significa ausência de relações de poder, conflitos e contradições entre os atores envolvidos no trabalho de geração das identidades, e projetos de hegemonia em torno da demarcação legítima das imagens que configuram as abordagens sobre o problema indígena.

Afirma-se assim a necessidade de uma reorientação epistemológica das etnografias clássicas. Esta perspectiva enfatiza a importância de perceber o processo de dispersão das identidades (coletivas ou individuais), que envolve uma dinâmica complexa de interação entre distintos atores sociais e múltiplos mecanismos de constituição da alteridade, referenciados a contextos espaciais configurados em diferentes escalas (Marcus, 1991). Esta abordagem sobre os fenômenos contemporâneos de produção da diversidade cultural opõe-se a uma concepção substancialista que não apreende a simultaneidade das múltiplas possibilidades disponíveis de configuração da identidade coletiva ou individual; fragmentos múltiplos e sobrepostos (contraditórios, concorrentes, convergentes, etc.) de identidade gerados nos encontros, fluxos e metamorfoses constantes que ela experimenta. Este projeto de pesquisa, portanto, filia-se a uma concepção de macro-etnologia como estudo dos processos contemporâneos de formação das identidades. Nesta perspectiva, os grupos sociais estão imersos num redemoinho de identidades e de fluxos culturais (convergentes, contraditórios, conflitantes, mutáveis, etc.), onde suas formas de sociabilidade são feitas e refeitas incessantemente.

No cenário interétnico contemporâneo o Estado não exerce mais o monopólio das práticas e representações formadoras da **indianidade**, embora ainda detenha atribuições e competências legais que condicionam esta arena política. Ampliou-se a esfera de interlocução na qual os índios elegem suas estratégias de negociação da identidade e afirmação de direitos territoriais. Neste sentido, as noções de **tutela** e **territorialização** (Oliveira Filho, 1988 e 1998) precisam ser complementadas e combinadas com as noções de **cidadania** e **etnificação**, para entendermos este novo palco, constituído pela articulação

de redes transnacionais de movimentos sociais e de organizações civis, no qual ocorrem fenômenos recentes de re-emergência étnica no Brasil. Num contexto de tutela a etnicidade indígena é construída em diálogo assimétrico com os procedimentos normativos e rotineiros de projeção espacial de poderes estatais. Em um contexto de plena capacidade civil, a indianidade é definida em um campo multisituado de forças e lutas simbólicas ancoradas em práticas de **política da cultura** (Turner, 1993)¹³, ou seja, de manipulação deliberada e calculada de traços de tradição para legitimar reivindicações coletivas. O **índio cidadão** pressupõe um espaço público não-estatal globalizado, convergente com a difusão social de disposições favoráveis à diversidade cultural, de uma vontade cultivada de convivência com a alteridade (Hannerz, 1992).¹⁴ O **índio cidadão** por excelência é o ativista indígena e se aproxima em alguns aspectos do **cosmopolita** definido por Hannerz (op. cit.), pois ele é portador de uma competência cultural, de uma capacidade cultivada de manipular conscientemente outras províncias de significado, mantendo uma atitude de distanciamento e uma adesão calculada tanto frente a sua cultura de origem quanto à cultura alienígena. Ele é uma caixa de câmbio, uma correia de transmissão, enfim, um dos canais de circulação de significados e formas culturais entre centro e periferia. Eles são ao mesmo tempo abertos aos fluxos de significado oriundos do centro e críticos frente a eles. Como eles tem maior acesso à cultura metropolitana, eles selecionam o que deve ser conhecido do mundo exterior. São os “guardiões da cultura genuína” dos grupos locais, porém a sua perspectiva da cultura nativa é diferente daquela dos seus conterrâneos. As fontes de inspiração da sua pregação ou cruzada tradicionalista são parcialmente domésticas, e parcialmente oriundas dos recentes debates culturais do centro.

¹³ Turner (1991) menciona o processo de surgimento de uma consciência reflexiva da cultura entre os Kayapo, quando o repertório de costumes, instituições e valores, que antes constituíam elementos inconscientes (no sentido Bourdiano de consciência prática) de estruturação da vida social, tornam-se instrumentos emblemáticos de manifestação da identidade étnica e das reivindicações de autonomia coletiva; esforços conscientes de produção, preservação e defesa da singularidade.

¹⁴ Esta figura do movimento indígena contemporâneo difere da categoria de **índio funcionário** formulada por Alcida Ramos (1988), cooptado pelo Estado ao inseri-lo na sua malha burocrática indigenista ou não, que privilegia seus interesses de manutenção do cargo oficial que ocupa em detrimento dos interesses da sua comunidade ou povo de origem. Um mesmo ativista indígena pode transitar entre as duas categorias durante sua carreira no movimento. A partir do início dos anos 1990 quando as relações das organizações indígenas com o Estado e com o mercado sofreram alterações a incompatibilidade entre os interesses de ocupação de cargos oficiais, seja no executivo ou no legislativo, com as demandas dos povos indígenas nem sempre é observada. Esta categoria de **índio funcionário** então deve sofrer alterações ou não deve se aplicar a muitos casos.

As diferenças nas formas de atuação dos mediadores indígenas dependem tanto do grau de inserção deles nos espaços institucionais transnacionais de produção e circulação da cultura, quanto do cenário interétnico local. Sendo assim, o discurso etnopolítico das lideranças indígenas não é uma simples reprodução das categorias de construção da **indianidade** forjadas pelas agências indigenistas, mas emerge de constantes atos de re-interpretação oriundos de um campo complexo e assimétrico de diálogo e negociação intercultural. Assim, as estratégias representacionais disponíveis e acionadas pelos mediadores indígenas dependem das modalidades de atuação possíveis nas instâncias locais e supra locais de produção da identidade. Nesta perspectiva podemos entender o processo de “etnificação da consciência social de grupos indígenas”¹⁵, isto é, de elaboração de retóricas e políticas étnicas a partir de um campo semântico da etnicidade, isto é, de um universo simbólico constituído em contextos interétnicos localizados¹⁶.

Não devemos, entretanto, separar etnicidade e cosmologia, ou relações intertribais e interétnicas, ou ainda “discursos cosmológicos sobre a auteridade e discursos étnicos sobre a identidade”, pois os fenômenos étnicos abrangem ambas as dimensões de construção dos critérios de pertencimento coletivo. A etnicidade é um processo de organização das diferenças sociais, portanto é dinâmica, situacional e relacional. Os grupos étnicos não deveriam ser reificados pelo pesquisador em “etnias” fechadas e definitivas como se fossem divisões naturais do mundo social, pois as fronteiras entre “nós” e “eles” são maleáveis e móveis, possibilitando trânsitos, comunicações e metamorfoses; ou seja, trocas de identidade. Contudo, tal definição essencialista da etnicidade pode ser acionada pelo sujeitos, sejam ou não indígenas. O que estou chamando de **etnificação** refere-se a este congelamento da identidade no âmbito de ideologias étnicas que podem inscrever-se na ossatura institucional do Estado e das redes de movimentos sociais e organizações civis, baseadas em uma consciência reflexiva da cultura e que fundamentam esforços deliberados de revitalização cultural promovidos em comunidades argumentativas em que a

¹⁵ Albert (1995) faz uma análise muito interessante da retórica política de Davi Kopenawa, líder indígena Yanomami cuja trajetória está associada às ONG’s indigenistas e ambientalistas, a partir desta perspectiva. Vide também Turner (1991) sobre o processo de **etnificação** da consciência social Kayapó.

¹⁶ Utilizo a palavra “localizado”, ao invés de “local”, para indicar relações sociais caracterizadas pela proximidade física entre os agentes, porém atravessadas por determinações e processos que transcendem a escala espacial das interações face a face.

“ancestralidade” precisa ser representada convincentemente diante de interlocutores difusos.

Os mediadores indígenas vinculam-se a projetos de mudança dirigida da posição do grupo que ele representa e se constitui em porta-voz no espaço social nacional. A sua mensagem postula uma reformulação parcial do mapa social no que se refere ao acesso a recursos simbólicos e materiais valorizados pelo grupo ao qual pertence. O movimento indígena constituiu-se então como um canal institucionalizado de recursos de mediação entre províncias de significado distintas, num contexto histórico mundial de produção generalizada de sensibilidades coletivas da diversidade cultural. Este cenário favorece o surgimento de agências associativas modernas, cujo recrutamento ocorre em bases voluntárias, orientadas para a construção e difusão de direitos de autodeterminação e resistência étnica. É neste sentido que entendo o **fenômeno associativo indígena** como um desenho participativo, horizontal e descentralizado de implementação de políticas étnicas de mobilização coletiva, mas também altamente formalizado (diretoria, conselho fiscal, assembléia) e dependente mesmo de uma base cartorial (registro no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas/CNPJ), enquanto modalidade de reconhecimento oficial, e de assessoria profissional como condições de acesso a redes de cooperação internacional. A **associação indígena** é uma forma voluntária de engajamento, com diferentes níveis de adesão, baseada na livre decisão em assumir publicamente uma ancestralidade pré-colombiana ou pré-colonial, nos esforços altamente reflexivos de gestão da tradição e da identidade étnica num campo de produção da indianidade marcado por estratégias de politização da cultura e formação de alianças nas esferas públicas não-estatais globalizadas.

Uma grande parcela da história da política indigenista brasileira caracterizou-se pela constituição do Estado enquanto principal interlocutor na negociação da **indianidade** dos grupos que pleiteavam tal status, uma peça fundamental no processo de re-elaboração da identidade étnica. O código estatal de definição dos direitos indígenas era hegemônico. O Estado monopolizava os instrumentos de percepção e produção da condição indígena, constituindo-se no espaço institucional privilegiado de consagração deste tipo de demanda coletiva. Exercia uma violência simbólica legítima sobre as ferramentas cognitivas de construção da *questão indígena*. De modo algum estaríamos aqui postulando a inexistência

de outras categorias de atores neste cenário da política indigenista brasileira (padres, jornalistas, antropólogos, etc), mas que o fluxo de significados e formas culturais que orientavam a conduta dos vários agentes envolvidos com grupos indígenas era acentuadamente influenciado pelo discurso indigenista estatal.

A prática indigenista oficial constituiu-se, neste século, no bojo do processo de absorção no aparato estatal brasileiro de um complexo ideológico ligado a setores marginalizados da oligarquia agro-exportadora: o **ruralismo**. Esta fração da burguesia latifundiária — antes representada pela Sociedade Nacional de Agricultura/SNA — só irá constituir uma rede de difusão do seu projeto político após a criação do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio/MAIC. Diversificação e mecanização agrícolas, além da formação da força de trabalho rural, eram os itens básicos da plataforma ruralista. Nesta perspectiva, o ideário nacionalista assumiu como principais tarefas a ampliação do perímetro cultivado e o aumento da produtividade agrícola do país. E o principal agente desta missão cívica era o Estado (Mendonça, 1990). Portanto, uma agência estatal especialmente dedicada ao governo (*proteção fraternal*) da população indígena nasce com a atribuição adicional de gerir os processos de ocupação fundiária: o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais/SPI/ILTN. Tal dualidade de funções impregnará a prática tutelar indigenista, durante o período de existência do SPI, constituindo-se como um elemento estrutural dos procedimentos de governamentalização dos *índios*, tornando compreensível as contradições, os paradoxos e ambigüidades que eles constantemente manifestaram.¹⁷

Antes mesmo da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ganhou relevo a idéia de “valorização do Patrimônio Indígena”, quando foi criada em 1963 uma instância específica (a Seção do Patrimônio Indígena) na ossatura burocrática do SPI dedicada a tal finalidade (Lima, 1992). A FUNAI seria desde o início de sua existência integrada à perspectiva desenvolvimentista de ação governamental instaurada após o golpe militar de 1964. Daí a sua vinculação institucional a um ministério (do Interior) completamente

¹⁷ Na minha dissertação de mestrado (Peres, 1992) procurei mostrar como agentes indigenistas do SPI (inspetores e encarregados) mobilizavam elementos do complexo ideológico e político indigenista em situações particulares de intervenção onde eles eram reinterpretados, emergindo distintas modalidades de construção social da **indianidade**. As propostas de resolução do problema indígena eram elaboradas em íntima conexão com as formas de objetivação do terceiro termo da relação triádica estabelecida a partir do trabalho de mediação indigenista: as diferentes categorias de população não-indígena (colonos, arrendatários e intrusos).

sintonizado com tal lógica de atuação. Conseqüentemente era mister regularizar a ocupação fundiária, reservando um montante de terras para o uso das populações indígenas, e estabelecendo o estoque de recursos disponíveis para os empreendimentos empresariais — públicos ou privados. Porém, foi durante a década de 70 que adquiriu impulso a normatização da ação fundiária do órgão indigenista (Lima, 1989). Até então não havia uma preocupação em estabelecer definitivamente o estoque de terras disponíveis para o mercado, pois a relação Índio/Terra não era pensada como permanente, mas provisória devido ao caráter civilizador da política indigenista.

Após a instauração da ditadura militar em 1964, a região amazônica passou a integrar projetos destinados a expansão da fronteira de recursos a partir de algumas frentes privilegiadas: colonização dirigida e implantação de grandes empreendimentos agropecuários, hidrelétricos, de transporte e de extração mineral. A ótica estatal para o incremento da ocupação da Amazônia submetia a uma lógica autoritária e concentracionista a racionalidade inerente às modalidades de apropriação do espaço dos atores locais. Porém, foi na década de 70 que os dirigentes militares implementaram medidas diretas de controle dos fluxos migratórios e de formação de uma reserva de mão de obra na região. Isto foi feito em articulação com medidas de expansão da rede viária já implantada (rodovias Belém-Brasília/1958 e Cuibá-Porto Velho/1960), ou seja, através da construção da rodovia Transamazônica, ao longo da qual seriam organizadas as unidades de assentamento de pequenos produtores rurais. Houve, contudo, uma mudança na estratégia de intervenção agrária, ao serem privilegiados os empreendimentos privados de colonização e ocupação fundiária. As grandes empresas agropecuárias receberam incentivos fiscais e creditícios do Estado, para investirem na região amazônica. Emergiram assim as condições favoráveis para uma concentração ampliada de terras, proporcionada pela transferência de um montante vultoso de capitais provenientes da região sudeste e do exterior, originalmente comprometidos com outros setores da economia (industrial e comercial).

Neste contexto de tutela da sociedade civil pela ditadura militar, de fechamento de qualquer possibilidade de diálogo democrático sobre os rumos do país, a *questão indígena* emerge como uma via de oposição ao regime político coercitivamente instalado.¹⁸ A

¹⁸ As outras opções como sabemos eram a luta armada ou a participação através do sistema bi-partidário extremamente restritivo.

situação dos povos indígenas recebe uma atenção inédita pelos órgãos de imprensa brasileiros. Conseqüentemente, se abre um flanco para as denúncias sobre violação dos direitos humanos que atingem a mídia norte-americana e européia. Neste momento, o *índio* emerge como uma figura síntese, um signo metonímico, da cidadania aviltada de todos os brasileiros. O Estatuto do Índio emergiu assim, em 1973, como uma estratégia para melhorar a imagem do regime autoritário no exterior, pois a política indigenista brasileira estava sendo muito criticada por antropólogos e por organizações indigenistas estrangeiras.¹⁹ Este ordenamento jurídico das relações do Estado brasileiro com os povos indígenas foi sagazmente elaborado em uma linguagem protecionista, mas ainda repleto de categorias e noções que possibilitavam a implementação de políticas assimilacionistas e desenvolvimentistas.²⁰ Aliás, tal capacidade das elites dirigentes do país de traduzir a retórica transnacional dos direitos indígenas segundo interesses geopolíticos do Estado pode ser verificada até recentemente, como mostraremos adiante.

Mas, por outro lado, o Estatuto do Índio forneceu também o referencial simbólico e legal a partir do qual as demandas identitárias e territoriais indígenas se constituíram nos anos 70 (Albert, 1997). Um personagem fundamental na produção de uma nova retórica baseada na etnicidade indígena foi o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972 por setores progressistas da Igreja Católica, adeptos da Teologia da Libertação²¹, como um órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Esta agência é fruto de tentativas de reavaliação da prática pastoral implementada junto aos povos indígenas. Nesta nova concepção evangelizadora, a cultura indígena não é mais

¹⁹ [...] *From 1970-72, several international organizations – including the newly formed Primitive Peoples' Fund (later, Survival International) of London, sent fact-gathering missions to Brazil to observe the conditions of the Indians. Brazilian social scientists and North-American anthropologists criticized official Brazilian policy towards the Indian, as proposed in the 1970 version of the Indian Statute. [...]* (Wright, 1988: 373).

²⁰ Para uma análise das armadilhas conceituais do Estatuto do Índio, vide: LIMA, 1999. A categoria da *imemorialidade*, por exemplo, só será superada com a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, através da idéia de *ocupação tradicional* (Santilli, 1996). A *imemorialidade* — através da alegada impossibilidade da sua comprovação — foi utilizada muitas vezes para negar as demandas territoriais indígenas.

²¹ Este segmento da Igreja Católica foi fundamental, direta ou indiretamente, na formação de vários movimentos sociais na América Latina — com pesos diferentes em cada um deles é claro — durante os períodos de vigência dos regimes ditatoriais que assolaram todo o continente. O novo modelo de militância política baseado na noção de “comunidade”, “povo” e “trabalho de base” tem fortes conotações oriundas das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) (Fernandes, 1994).

incompatível com os princípios cristãos, mas, pelo contrário, é uma das suas expressões.²² O índio é objetivado como oprimido, que deve tornar-se sujeito da sua libertação, organizando-se autonomamente. A mística da reunião é um componente básico deste tipo de ação coletiva, pois é através da conversação e dos encontros face a face, da identificação através do ato de compartilhar os sofrimentos alheios, que geram a conscientização da própria condição. As assembleias tornam-se um ritual secularizado, uma celebração da cidadania usurpada pelos aparelhos de Estado, uma esfera comunicativa igualitária onde a força da palavra e a livre troca de idéias criam a verdadeira comunhão entre os interlocutores. É claro que tal simetria deve ser relativizada, pois tal comunidade argumentativa era dirigida e patrocinada pelo CIMI.

Este modelo de organização política foi a base do movimento indígena dos anos 70 e a chave da atuação indigenista do CIMI.²³ Esta agência contribuiu consideravelmente na configuração do campo discursivo da indianidade no Brasil, nos último trinta anos. Investiu na formação de lideranças e foi um ator fundamental no processo de imaginação de uma comunidade indígena trans-local. Propunha um projeto uniforme de confrontação, baseado em duas grandes categorias étnicas: “índios” e “brancos”. Na verdade, as assembleias indígenas, ao transferirem o modelo das reuniões para um nível supra-local, foram pensadas como mecanismo de criação de atores na arena política nacional a partir de uma modalidade particular de identidade étnica. O resultado foi a emergência de uma elite, uma intelectualidade, uma vanguarda nativa; comprometida mais com a “causa indígena” enquanto uma plataforma política abrangente, tecida a partir do (re)conhecimento mútuo das privações ou infortúnios de cada *povo* específico.²⁴ As narrativas sobre as experiências interétnicas singulares de cada participante serviam para montar a imagem contrastiva do *índio* frente ao *branco* e ao mesmo tempo vivenciar as suas diferenças culturais. Mas a diversidade étnica não é mera coadjuvante neste drama intercultural, pois é constitutiva do próprio discurso da indianidade. A ação destes militantes será doravante informada por este jogo de espelhos onde a unidade é refletida e confirmada na multiplicidade e vice-versa.

²² Para uma análise mais detalhada desta nova perspectiva pastoral, vide: Matos, 1997.

²³ Foram organizadas 53 assembleias indígenas no período de 1974-84.

²⁴ O CIMI patrocinou também viagens de lideranças a eventos indígenas no exterior.

Uma não é a negação da outra, mas a condição de existência da outra.²⁵ Assim como as missões, as assembléias também pretendiam inculcar um certo *habitus civis* (Fígoli, 1982), mas em torno da noção de indianidade e não em torno da noção de civilização.

Além de propiciar as condições para a mobilização política unificada dos índios no Brasil, o CIMI pretendia promover a solidariedade de todos os povos indígenas da América Latina e com os demais movimentos populares (a união de todos os *oprimidos e marginalizados*), visando a concretização de um mega-projeto de mudança social em escala transnacional (Matos, op.cit.). A reformulação da prática missionária católica frente aos povos indígenas foi influenciada pela redefinição análoga das atitudes dos antropólogos — ou pelo menos de um significativo segmento da comunidade antropológica mundial — no sentido de embutir na sua prática profissional uma forte conotação ética de apoio às lutas indígenas, no final dos anos 60 e início dos anos 70 (Wright, 1988 e Albert, 1995). Surgiu uma corrente de reflexão crítica sobre os laços existentes entre as condições de nascimento e desenvolvimento da antropologia e o colonialismo.²⁶ Este foi um período de aparecimento de várias ONG's indigenistas norte-americanas e européias, como também de organizações e eventos indígenas transnacionais. Os povos indígenas foram concebidos como “Quarto Mundo”, ou seja, como um núcleo de resistência cultural e política às instituições e valores opressores do Primeiro Mundo capitalista e colonialista.²⁷ Era a partir dessas sociedades que se poderia vislumbrar um processo civilizatório alternativo e um projeto revolucionário para a humanidade. Atribuiu-se ao movimento indígena emergente em vários países — e principalmente nos países da América Latina com grandes populações indígenas — uma tarefa de redenção e regeneração global do “Mundo Civilizado” em perigo de degradação e/ou destruição moral.

²⁵ Preferimos falar de etnicidade multisituada, e não de índio genérico, identidade supra-étnica ou pan-indígena, mas de e de um campo discursivo onde proliferam enunciados sobre o *índio*. O conceito de transfiguração étnica de Darcy Ribeiro pressupõe um laço necessário entre indianidade e homogeneidade cultural, e se sustenta em uma concepção reificada de cultura e grupos étnicos.

²⁶ Uma das inovações epistemológicas importantes ocorridas na antropologia neste período foram os estudos sobre etnicidade; compreendida como um fenômeno historicamente construído em oposição à cultura dominante e fruto de ideologias nativas de resistência ou movimentos utópicos indígenas.

²⁷ As categorias de *situação colonial* e *colonialismo interno* caracterizam a relação entre povos indígenas e o Estado na América Latina em termos análogos a relação de dominação, exploração e dependência nas quais estes mesmos Estados estão submetidos frente às grandes potências imperialistas do 1º Mundo (Wright, op.cit. e Albert, op. cit.).

A Declaração de Barbados foi o resultado de um Simpósio sobre Contato Interétnico na América do Sul, organizado por antropólogos da Universidade de Berna, em 1971, convidados pelo Conselho Mundial de Igrejas. Neste evento as práticas dos Estados, dos missionários e dos antropólogos foram duramente criticadas. Os antropólogos foram convocados a engajarem-se nas lutas dos povos indígenas por autodeterminação e a colaborarem enquanto consultores técnicos e não como dirigentes de movimentos de libertação que deveriam ser conduzidos pelas próprias lideranças nativas (Wright, op. cit.). No Brasil, em meados dos anos 70²⁸, alguns antropólogos que procuravam aliar ao seu trabalho acadêmico as preocupações com a situação e destino dos povos estudados optaram por participar e coordenar os projetos de desenvolvimento comunitário, propostos pela FUNAI. Estes programas pretendiam romper com os esquemas tutelares e assimilacionistas inerentes à atuação da FUNAI, promovendo formas de controle indígena sobre a situação de contato. Os resultados estiveram muito aquém do esperado pelos seus coordenadores, devido a problemas viscerais da FUNAI (orçamentários, disputas entre funcionários e antropólogos, etc.) e ao regime político ditatorial vigente no País. O Estado — através da agência indigenista oficial — era uma das poucas instâncias nas quais era possível ao antropólogo executar atividade de assessoria, com a finalidade de realizar alguma ação positiva no sentido de atender às demandas de educação, saúde, capacitação técnica e política, gestão territorial, etc. O universo das ONG's indigenistas era ainda muito restrito no Brasil.

Neste momento ainda não se falava em etnodesenvolvimento ou em projetos de desenvolvimento sustentável em terras indígenas. Se no início dos anos 70, os pronunciamentos e investigações dos antropólogos giravam em torno das noções de colonialismo interno e etnicidade, na segunda metade desta década as análises voltaram-se para o impacto das políticas desenvolvimentistas sobre as minorias étnicas. No início dos anos 80, o campo transnacional de produção da indianidade (ONG's de apoio, planos de intervenção, eventos e propaganda militante, pesquisas antropológicas, etc.) desloca-se da crítica para a reflexão sobre os modelos alternativos e sustentáveis de desenvolvimento. Proteger as *tradições nativas* passa a ser também respeitar as suas formas específicas de manejo de recursos naturais, cuja racionalidade ecológica será enfatizada em contraposição

²⁸ Gestão do General Ismarth Araújo de Oliveira (1974-1979) na presidência da FUNAI.

à transposição de modalidades de desenvolvimento inadequadas e degradantes dos ecossistemas locais.²⁹ Já podemos verificar uma primeira tradução da retórica indigenista segundo a gramática ambientalista de contestação ao capitalismo e à modernização imposta globalmente.

Dois eventos foram emblemáticos de uma nova fase de institucionalização do campo interétnico em escala mundial: o Quarto Tribunal Russell sobre Direito dos Índios das Américas, realizado em Rotterdam/Holanda, em 1980; e a Conferência sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento, da UNESCO, em San José/Costa Rica. Completa-se um ciclo no processo de emergência de um circuito transnacional de defesa dos direitos indígenas: o “índio” passa da condição de “herói revolucionário” e vítima do neocolonialismo imperialista, depositário das esperanças de mudança social global do capitalismo, à condição de sujeito de direitos humanos universais, “cidadão do mundo”. Logo, o etnocídio (junto com o genocídio) assume o caráter de crime contra a humanidade, usurpação de um dos seus patrimônios mais prezados: a diferença cultural. Neste novo contexto semântico da indianidade a noção de desenvolvimento transforma-se — de objetivo estratégico de políticas etnocidas — em uma demanda, um direito fundamental, um fator de fortalecimento da *cultura* quando implementado com a plena participação do grupo étnico e segundo seus próprios valores e crenças.³⁰

No Brasil, foram as manifestações de entidades da sociedade civil contra o Decreto de Emancipação, em 1978, que deflagraram o processo de multiplicação das ONG’s de

²⁹ Na segunda metade dos anos 70, surge uma série de estudos sobre a racionalidade ecológica dos costumes aparentemente exóticos e absurdos (tabus alimentares, infanticídio, guerra, xamanismo, etc.) de grupos indígenas amazônicos. Esta linha de investigações foi designada como antropologia ecológica e significou uma tentativa radical de importação de categorias e noções da ecologia humana – de naturalização da cultura – para a antropologia (Gross, 1975; McDonald, 1977; e Ross, 1978). Esta corrente teórica originou-se nos EUA e seus fundadores foram os antropólogos Andrew Vayda e Roy Rappaport (Orlove, 1980).

³⁰ Para uma das formulações antropológicas mais conhecidas sobre etnodesenvolvimento, vide: Stavagen, 1984. Darrel Posey publicou muitos textos na década de 80 (1984, 1987a, 1987b, e 1987c, por exemplo), onde formulou a sustentabilidade das práticas de manejo de recursos dos Kayapó do Brasil Central. Não se tratava mais de representar os ameríndios como personagens passivos que acionariam mecanismos adaptativos diante de enormes fatores limitativos, mas sim como atores ativos que manipulariam os recursos naturais, criando micro-habitats e impulsionando a biodiversidade. O *índio* não era mais concebido apenas como alguém que, para sobreviver, elaborava respostas adequadas ao cenário ecológico no qual estava inserido, conservando o meio ambiente. Ele emerge dos estudos de etnoecologia (ou etnobiologia) modificando criativamente a natureza a seu favor, alterando a configuração dos fatores limitativos e, além de não degradá-lo, aperfeiçoando-o e promovendo o bem-estar social.

apoio.³¹ Esta foi mais uma tentativa dos governantes militares de abafar o ativismo indígena, retirando a tutela do Estado e os direitos específicos correspondentes de lideranças e grupos ameaçadores à *segurança nacional*, imputando-lhes a condição de integrados, além de retirar os empecilhos legais para a liberação de terras para os empreendimentos desenvolvimentistas estatais ou particulares. Por mais paradoxal que pareça, a tutela era o a espinha dorsal de uma ossatura institucional que permitia a garantia de direitos aos índios — mesmo que várias vezes violados por quem deveria respeitá-los e protegê-los. Tal ato angariou a oposição de várias associações civis (OAB, ABI, ABA, CIMI, etc.) e trouxe uma ampla visibilidade pública para as reivindicações indígenas, de tal modo que o governo foi obrigado a recuar.³² Obviamente que, posteriormente, outros expedientes mais sutis foram utilizados para minar as demandas territoriais indígenas.

Dois anos depois, em 1980, ocorreram duas tentativas rivais de centralização do movimento indígena, baseadas no modelo hierárquico e verticalizado das Federações Indígenas de outros países sul-americanos. As formações tanto da UNI quanto da UNIND orientaram-se pelo paradigma ocidental expresso no sistema político representativo e na organização jurídico-territorial do Estado-Nação. As duas atribuíam-se o papel de porta-voz legítimo dos índios frente às autoridades governamentais brasileiras. No ano seguinte, em uma reunião em São Paulo, convocada pela Comissão Pró-Índio (CPI/SP) para discutir as propostas governamentais de mudança no Estatuto do Índio, as duas organizações fundiram-se, mantendo a sigla UNI. Fica evidente a inspiração na proposta do CIMI de elaboração de um movimento unificado, aglutinador e dirigente das demandas locais e específicas como instrumento eficaz para negociar com os agentes do *mundo dos brancos*.³³ Apesar de todos os problemas gerados por este formato de ação coletiva (como a disputa por cargos e prestígio, distanciamento dos movimentos locais, etc.), a sua importância reside na demonstração da necessidade de construção de uma estrutura autônoma — independente do Estado, mas também da Igreja e de outros personagens do cenário

³¹ Os anos 70, foram marcados no Brasil – e na América Latina – por um crescimento do associativismo civil (associações de moradores, sindicatos, movimento feminista, negro, etc.) enquanto um novo desenho de participação política e ação coletiva, ou seja, um movimento difuso de democratização da esfera pública, de reconstrução da cidadania, em um período de governos autoritários (Fernandes, 1994).

³² Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Associação Brasileira de Imprensa de Imprensa (ABI) e Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

³³ Aconteceram outras tentativas de unificação do movimento indígena, como a criação do Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (CAPOIB), apoiada pelo CIMI, em 1992.

indigenista como advogados, jornalistas, antropólogos, etc. — de mobilização política da identidade étnica, na qual a *assembléia* constituiu-se em espaço privilegiado de representação (no sentido goffmaniano de dramatização) da indianidade.

O início da década de 80 representou também uma nova fase nas práticas de governamentalização dos processos de expansão da fronteira na Amazônia. Com a instauração dos Grandes Projetos Econômicos (GPEs), institucionalizaram-se circuitos autônomos de exercício de poder diretamente subordinados a centralidade governamental sediada em Brasília. Amplia-se a rede de unidades territoriais federais, justapondo-se aos (e restringindo os) domínios estaduais e municipais de organização do território. Os GPEs caracterizam-se fundamentalmente por uma mobilização de capital, mão-de-obra e extensões territoriais em grande escala; assim como pela sua imposição autoritária — centralização/monopólio das decisões em instâncias superiores do aparato estatal — sobre as forças sociais locais. O Projeto Grande Carajás (PGC) inaugurou um programa de exploração dos recursos minerais, articulado a ampliação das malhas viária (ferrovia Carajás conectada às hidrovias da bacia dos rios Tocantins e Araguaia), urbana e de fontes de energia (hidrelétrica de Tucuruí) (Becker, 1988, 1990a e 1990b; Vainer, 1990 e Vainer & Araújo, 1992).

Toda esta imensa operação de constituição de espaços periféricos subordinados aos centros de acumulação do capital no país (localizados principalmente nas regiões sul e sudeste), ou fora dele, proporcionou muitos conflitos envolvendo os atores sociais locais. Até a década de 80, estes confrontos não foram incorporados pelas estratégias territoriais destes mega-projetos desenvolvimentistas. Foram criadas então instâncias decisórias (o GETAT e o GEBAM), onde foram formulados os planos de regularização fundiária, que criaram territórios diretamente subordinados ao centro de poder hegemônico do aparelho estatal (Almeida, 1990). O esquadramento da Amazônia em “pontos críticos e pólos de desenvolvimento” — inseridos num conjunto articulado de ações estratégicas pertinentes ao Plano de Integração Nacional — prosseguiu com a edição do Projeto Calha Norte (PCN), após a instauração da “Nova República”. O PCN congregava uma série de medidas de cunho desenvolvimentista (expansão das malhas viária, hidrelétrica, urbana e empresarial) com preocupações geopolíticas de defesa das fronteiras internacionais (construção de quartéis, aeroportos e embarcações fluviais) (Oliveira, 1990).

Foi neste contexto de re-estruturação global do espaço amazônico, de integração multisetorial do país nos circuitos transnacionais de acumulação do capital, sob forte orientação do Estado, que se constituiu uma rede de organizações associativas indígenas e de entidades de apoio às suas demandas, a partir de meados da década de 80. As associações indígenas estabeleceram os canais de mediação (planejamento e execução) entre as fontes financiadoras de projetos de desenvolvimento (ONG's e governos norte-americanos e europeus) e as comunidades locais. Articulam-se em estruturas horizontais e fragmentadas, cuja ação conjunta é esporádica — não implicando a necessidade de qualquer instância permanente de unificação —, estabelecida em torno de tópicos e em contextos específicos. Continuam existindo algumas organizações que procuram coordenar as ações das várias associações em uma escala regional, porém atuam mais como ONGs prestadoras de serviços públicos do que como um órgão central de representação de interesses e mobilização de uma totalidade coletiva rigidamente formulada.

Cabe destacar a importância da Constituição de 1988 como um fator de propulsão do associativismo indígena e do aumento de demarcações dos anos 90. O fim do regime tutelar e a autonomia para se fazer representar diretamente na arena judiciária através dos seus próprios meios de mobilização coletiva foram vitórias importantes neste período. A possibilidade de recorrer, através das associações, a outros poderes da república — como o Ministério Público — em situações em que o Estado viola ou deixa de cumprir seu dever de garantir os direitos constitucionais dos povos indígenas foi fundamental para a ampliação das suas conquistas territoriais. Por outro lado, a própria dinâmica de produção dos relatórios de identificação e delimitação torna-se mais democrática, na medida em que a participação dos índios na decisão sobre os limites das suas terras e no acompanhamento das atividades de levantamento de dados emergiu como ingredientes essenciais deste procedimento administrativo.³⁴

É significativo que a maioria absoluta destas agências de mediação direta estejam sediadas e construam seu espaço de intervenção em localidades ou regiões da Amazônia. Cabe destacar a importância que a Amazônia assumiu neste último quartel de século como fronteira tecno(eco)lógica (Becker, 1990b). A Amazônia é considerada o maior reservatório

³⁴ Para uma análise da feição autoritária dos Grupos de Trabalhos (GTs) num momento anterior, vide: Oliveira Filho & Almeida, 1989.

de biodiversidade do planeta, tornando-se assim uma região estratégica para o desenvolvimento da engenharia genética e da biotecnologia. Nos últimos anos uma profusão discursiva vem re-atualizando a antiga imagem da região como um *Eldorado*, uma gigantesca fonte de investimentos capitalistas multisetoriais. Uma complexa rede de agentes e agências (instituições científicas, mídia, agências ambientalistas transnacionais, etc) e de organismos financeiros multilaterais tomaram a Amazônia como problema central para a operacionalização de seus objetivos estratégicos (Brigagão, 1991; Gray, 1995; e Silva, 1994). O campo ideológico e político transnacional ambientalista se ampliou interferindo nos processos decisórios de Estados, bancos mundiais e instituições políticas supra-nacionais quanto a implementação de programas desenvolvimentistas, ambientalistas e indigenistas. Nos últimos 15 anos, houve uma pressão das organizações ambientalistas não-governamentais sobre os órgãos financeiros multilaterais — como o Banco Mundial, por exemplo — que municiavam o orçamento dos Grandes Projetos. Em consequência, os gestores destes mega-investimentos passaram a incorporar estudos sobre impacto sócio-ambiental (Brigagão, Op. cit. e Vainer & Araújo, 1992).

A partir de meados dos anos 80, o indigenismo assumiu novas feições concomitantemente ao processo de expansão transnacional da rede ambientalista (Ribeiro, 1991 e Viola & Leis, 1991). Neste cenário, as práticas e estratégias representacionais que compõem as imagens da **indianidade** no Brasil ficaram estreitamente conectadas ao sistema semico que estrutura o movimento ecológico. Organizações e lideranças indígenas assumem categorias e problemas do discurso ecologista como forma de legitimar demandas de afirmação da identidade étnica. Constituem assim, um circuito onde a **indianidade** é construída em íntima conexão com questões globais ligadas aos destinos do planeta e da humanidade (Fisher, 1994; Conklin & Graham, 1995; Conklin, 1997; Albert, 1995 e 1997). As novas condições de existência social dos povos nativos em escala supra local, isto é, o reconhecimento dos seus direitos específicos na esfera pública depende do modo como são redefinidos os seus interesses atualmente em circuitos transnacionais (regionais, continentais ou planetários) de defesa da cidadania. Os modelos cosmopolitas de ativismo político, principalmente aqueles fornecidos pelos movimentos ambientalistas, apresentam o “índio” como o agente ecológico por excelência, o protetor natural do planeta, o “guardião

da biodiversidade”. Ele portaria espontaneamente a consciência ecológica por causa do seu modo de vida, da sua cultura, das suas formas auto-sustentadas de lidar com a terra.

A regularização das terras indígenas e a proteção ao meio ambiente constituíram-se então em condições fundamentais exigidas pelos organismos multilaterais de fomento para o financiamento de projetos desenvolvimentistas.³⁵ O Estado brasileiro, então, conferiu uma roupagem ambientalista às suas estratégias desenvolvimentistas e assimilacionistas de regularização fundiária das terras indígenas. Desde o início dos anos 80, ocorreu um maior controle das demandas territoriais indígenas pelos generais instalados na cúpula de poder do Estado através de uma completa subordinação do processo de criação desta modalidade de terras públicas pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN) — bem como a gestão dos conflitos agrários e a regularização fundiária nos Vales do Araguaia e Tocantins e no Vale do Baixo Amazonas. A decisão sobre demarcação foi deslocada da alçada do Presidente da FUNAI para o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI); um degrau administrativo adicional antes de chegar aos ministros responsáveis. No governo do General João Batista de Figueiredo, isto ocorria através da participação de um representante do Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários (MEAF) — órgão sob o comando dos militares do CSN — no GTI³⁶, que emitia o parecer sobre a proposta de identificação e delimitação encaminhada pelo Presidente da FUNAI. No governo do primeiro presidente civil depois do Golpe de 64, José Sarney, a ingerência do CSN era direta, pois um representante deste órgão integrava o GTI, juntamente com um representante do Ministério do Interior (MINTER), um representante do Ministério de Reforma Agrária e do Desenvolvimento (MIRAD) e o Presidente da FUNAI (Oliveira Filho, 1993). Em 1991, o grupão foi eliminado pelo Decreto 22 e apenas o Ministro da Justiça ficou encarregado de emitir portaria declaratória, apesar dele poder solicitar informações de outros órgãos públicos.

³⁵ É claro que o governo brasileiro tentou ao máximo não cumprir as metas dos programas de preservação ambiental e proteção às comunidades indígenas e ao mesmo tempo convencer a opinião pública internacional de que estes mega-projetos de desenvolvimento e integração nacional eram verdadeiras “vitrines de ambientalismo e indigenismo”. Entretanto, a capacidade de pressão das organizações indigenistas e indígenas aumentou consideravelmente neste espaço de negociação no qual o Estado não era mais o único interlocutor relevante, pois passava a ser monitorado por agências supra-nacionais que detinham um poder (econômico) efetivo sobre ele. Vide Aquino, (1991) e Aquino & Iglesias (1996) para o caso do PMACI/BR-364 no Acre e Sul do Amazonas; Ferraz (1991) para o caso do PGC no Sudeste do Pará; Mindlin & Leonel (1991) para o caso do Polonoroeste em Rondônia e Norte do Mato Grosso e Seilert (1996) para o caso do PRODEAGRO no Mato Grosso.

³⁶ Os outros integrantes do GTI ou o famigerado “Grupão” eram o representante do Ministério do Interior (MINTER) e o Presidente da FUNAI.

As terras indígenas afetadas pelo Projeto Calha Norte/PCN foram agraciadas com propostas de fragmentação em pequenas ilhas territoriais, classificadas como colônias indígenas e circundadas por Florestas Nacionais (FLONAS). A “colônia indígena” era uma modalidade político-administrativa destinada aos “índios aculturados” e as FLONAS eram reservatórios de recursos naturais abertos ao uso “racional” por não índios. Em outros termos, eram projeções espaciais de uma lógica de expropriação fundiária dissimulada sob uma linguagem ambientalista.³⁷ Tais tentativas de insulamento ocorreram também em regiões não abrangidas pelo PCN, como no Acre e Sul do Amazonas (Aquino, 1991 e Aquino & Iglesias, 1996). Estava sendo gerado um padrão de criação de terras indígenas para todo o Brasil. Aliás, isto foi feito em franca contradição com a Constituição de 1988, na qual não consta qualquer classificação dos índios através de graus de aculturação e não restringiu a definição das terras indígenas às áreas de ocupação permanente — ou seja, às aldeias consideradas como unidades isoladas — mas como aquelas necessárias para sua reprodução física e cultural e à conservação do meio ambiente. Exemplo mais recente de criação de uma sistemática de procedimentos administrativos de reconhecimento legal das terras indígenas — ao arripio da Carta Magna de 1988 — condizente com os interesses anti-indígenas é o Decreto 1775/96, elaborado pelo então Ministro da Justiça, Nelson Jobim, do governo de Fernando Henrique Cardoso.³⁸

A conciliação entre crescimento econômico e preservação da natureza, sintetizada na noção de desenvolvimento sustentável, constituiu-se no eixo da ação ecologista nos anos 90, principalmente após a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento/UNCED, em 1992, no Rio de Janeiro. Nesta década proliferaram as ONGs ambientalistas, que se profissionalizaram e consolidaram laços com as mega-agências de defesa ecológica do primeiro mundo e com organismos e programas multilaterais de financiamento. Formaram parcerias com órgãos governamentais municipais, estaduais e federais e se transformaram em peças da engrenagem estatal de formulação das políticas ambientais (Viola, 1992). No âmbito do Estado foram criados vários mecanismos administrativos, legais e jurídicos de regularização sobre as formas de uso do meio ambiente. Outros movimentos sociais (feminista, moradores, trabalhadores

³⁷ Vide Ricardo (1991) e Buchillet (1991) para o Alto Rio Negro/AM; Albert (1991) para os Yanomami, em Roraima; Gallois (1991), para os Waiãpi, no Amapá.

³⁸ Para uma análise detalhada do Decreto 1775/96 e da era Jobim, vide Ricardo & Santilli, 1997.

rurais sem terra, seringueiros, indígenas, atingidos por barragens) articularam a questão ambiental com as suas demandas e agendas específicas. Os organismos multilaterais de fomento exigiram maior participação da sociedade civil nas decisões sobre as políticas governamentais por eles patrocinadas. A importância da Amazônia para a crise ecológica global, desde meados dos anos 80, adquire ampla visibilidade mundial devido ao vínculo entre o desmatamento e as queimadas com o efeito estufa. A luta dos seringueiros no Acre em defesa da sua atividade extrativista, ligando-a a preservação da floresta, e sua aliança com os povos indígenas, sob a categoria de “Povos da Floresta”, teve repercussão mundial e possibilitou a formulação inédita de um novo instrumento legal de garantia de direitos territoriais para populações tradicionais; as reservas extrativistas (Scherer-Warren, 1996).

Nos anos 90, as ONGs indigenistas constituídas nos anos 70 e 80 se transformaram em canais imprescindíveis de interlocução nos programas governamentais de cunho desenvolvimentista financiados pelos organismos transnacionais. O desenvolvimento sustentável tornou-se um tema paradigmático em torno do qual as ONGs passaram a elaborar seus objetivos estratégicos e as respectivas modalidades de operacionalização, e o caminho das pedras para chegar aos recursos oferecidos pelas agências de fomento.³⁹ Em suma, se o discurso ecológico fornece hoje os principais paradigmas de construção da cidadania, o *índio* seria o espelho no qual todo ecologista deveria mirar-se. Se antes os povos indígenas constituíam entraves para a civilização, para o desenvolvimento das zonas de expansão das fronteiras econômicas das sociedades modernas, agora eles representam o principal modelo para experiências “pós-modernas” de geração de riquezas sem degradação ambiental. Não se trata de um simples resgate de modalidades pretéritas de uso da terra, e sim de processos e mecanismos de reconstrução social da territorialidade indígena, cujo principal referencial não é mais o Estado-Nação, mas uma rede transnacional de redes ambientalistas e de defesa dos direitos humanos.

Nos governos de Fernando Collor e Itamar Franco — uma época de cortes no orçamento da União — foram estabelecidos convênios e parcerias entre FUNAI e ONGs para viabilizar a demarcação de áreas indígenas (Oliveira, 1993 e ISA, 1996: 67).⁴⁰

³⁹ Algumas ONGs indigenistas antigas e outras novas incorporaram a temática ambiental na sua linha programática de intervenção (Albert, 1995).

⁴⁰ A UNCED (Reunião de Cúpula das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento), a ECO-92, realizada no Rio de Janeiro, repercutiu no ímpeto demarcatório do governo Collor. Este ex-presidente

Ocorreram muitas manifestações de entidades de apoio e de organizações indígenas pelo cumprimento do prazo constitucional para a demarcação de todas as terras indígenas. Formou-se inclusive um Comitê Europeu para Demarcação das Terras Indígenas Brasileiras — integrado por 70 organizações de todo o mundo dedicadas à defesa dos direitos humanos — que tinha a intenção de fazer uma campanha no exterior para angariar fundos para a finalidade definidora da sua existência.

É ilustrativo que concomitantemente às mobilizações em torno da resolução do problema das demarcações tenha surgido um programa destinado aos índios da Amazônia, inserindo-os no bojo das preocupações dos sete países ricos (EUA, Canadá, Inglaterra, França, Alemanha, Itália e Japão) com a preservação e o desenvolvimento sustentável das florestas tropicais. O Projeto Integrado de Proteção de Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), componente do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras (PP-G7) é financiado por um banco estatal alemão (o KFW, com uma participação muito maior), o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BIRD) e o governo brasileiro. Todavia, as verbas só começaram a ser liberadas em 1995 pelo BIRD e pelo KFW (ISA, 1996). O PPTAL é um plano de investimentos vultosos na área indigenista subordinado a um mega-projeto ambientalista, diversamente daqueles submetidos aos interesses e estratégias geopolíticos dos grandes programas. Em contrapartida, o PCN caminhava em marcha lenta — apesar das tentativas no Congresso Nacional e no Poder Executivo para ressuscitá-lo — e o Sistema de Vigilância da Amazônia (SIVAM) enfrentava uma série de percalços e atropelos para sua implementação por causa de irregularidades administrativas na contratação da empresa executora (ISA, 1996).

Sinal dos tempos! O Decreto 1775/96 foi, portanto, mais uma artimanha do governo brasileiro para atender aos interesses anti-indígenas frente a um novo cenário institucional e semântico da indianidade. Devido às manifestações contrárias ao Decreto de ativistas ligados a ONGs de apoio, nacionais e estrangeiras, o torpedo jogado pelo ministro Jobim (inclusive contra a imagem do governo FHC no exterior) não fez o estrago temido (revisão e redução territorial das terras indígenas demarcadas e homologadas e paralisação do

homologou várias demarcações com o intuito de melhorar a imagem do governo no exterior um pouco antes da Rio-92. Collor determinou que fossem priorizadas as áreas passíveis de maior repercussão internacional. Cabe lembrar ainda a homologação de uma extensa área contínua para os Yanomami, que naquele momento tinha maior visibilidade na mídia internacional, mandando dinamitar pistas de pouso de garimpeiros e revogando o Decreto anterior que a reduzia e fragmentava (ISA, 1996: 68).

processo de regularização das outras)⁴¹. Por outro lado, o Projeto Calha Norte foi revigorado na Cabeça do Cachorro⁴², concomitantemente ao vultoso investimento do governo norte-americano para coibir a produção e o tráfico de drogas na Colômbia (o Plano Colômbia), e o SIVAM superou os atropelos iniciais e já se encontra em operação.

Nos últimos anos vários grupos indígenas, através de suas associações, participam de projetos (contando com a colaboração de assessores de ONGs, órgãos governamentais municipais, estaduais e federais, bancos nacionais, estrangeiros e multilaterais, empresas, etc.) para obter fontes alternativas de renda para as comunidades.⁴³ Tais empreendimentos visam fundamentalmente o fortalecimento da identidade étnica, valorização das tradições e o desenvolvimento sustentável. As condições de comercialização dos produtos são mais favoráveis aos índios. Estamos diante de novas relações econômicas entre índios e brancos, baseadas no consumo de bens exóticos, naturais ou culturais, e no fascínio secular exercido pela Amazônia nos cidadãos do primeiro mundo; mas principalmente na idéia mundialmente propagada sobre a possibilidade de usar os recursos naturais, e até lucrar com eles, sem degradar o meio ambiente e violentar os direitos e o modo de vida dos “povos da floresta”. Acrescente-se que com o avanço significativo da regularização das terras indígenas na Amazônia durante o governo Fernando Henrique Cardoso (1994-2002), a palavra de ordem agora é a gestão territorial, através da fiscalização e implementação de projetos de desenvolvimento sustentável (e recuperação de áreas degradadas, nos casos pertinentes) nas terras demarcadas e de valorização e resgate cultural. Para tanto foi criado em 1999 o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) no âmbito do PPTAL/PPG7.

⁴¹ Somente a Terra Indígena Potiguara de Monte-Mor, na Paraíba, recebeu um despacho ministerial (do então ministro da justiça Renan Calheiros), em 1999, acatando os argumentos dos contestantes e determinando à FUNAI a elaboração de novos estudos de identificação.

⁴² Região do Noroeste Amazônico constituída pelos limites entre o município brasileiro de São Gabriel da Cachoeira e a Colômbia, e que tem o formato de uma cabeça de cachorro. Existe uma proposta de construção de uma estrada que liga um trecho (o Km 112) da estrada São Gabriel da Cachoeira/Cucuí (BR 307), na fronteira com a Colômbia, até Maturacá, onde existem aldeias Yanomami; e outra proposta de instalar um quartel numa comunidade Baniwa, no rio Içana. Os Yanomami e os Baniwa são contra tais pretensões do exército, representado na região pelo 1º Batalhão de Engenharia e Construção (1º BEC) e pelo 5º Batalhão de Infantaria de Selva (5º BIS), sediados em São Gabriel da Cachoeira.

⁴³ A exportação de guaraná em pó pelos Sateré-Maué para o mercado europeu através da rede de vendas “Comércio para o Terceiro Mundo” (CTM) (“Sateré-Maué apostam na força do guaraná”. *Amazônia Vinte Um*. Nº 8, Maio/2000. Reportagem de Rosângela Alanís e fotos de Maurício Fraboni); a venda de artesanato Baniwa através de uma parceria comercial com a Tok & Stock (FOIRN/ISA. *Arte Baniwa. Cestaria de Arumã*. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo, 2000); a venda de sementes de urucu pelos Yaminawa da Terra Indígena Rio Gregório, em Tarauacá/AC, para a empresa norte-americana de cosméticos Aveda Corporation (“Índios da Amazônia aderem à economia global”. *Gazeta Mercantil*. Nacional A-7, 28/06/2000); são apenas alguns exemplos.

Veremos mais adiante como esta dinâmica institucional da indianidade no Brasil repercutiu no Rio Negro.

PARTE I.
O CAMPO DE AÇÃO MISSIONÁRIA NO RIO NEGRO (1970-1990).
DO COMBATE A PRESERVAÇÃO DA CULTURA INDÍGENA.

CAPÍTULO I.
PREPARANDO BONS CRISTÃOS PARA DEUS
E HONESTOS CIDADÃOS PARA A PÁTRIA.

A atuação missionária no Rio Negro foi precária até o início do século XX, 1910, quando o papa Pio X concedeu a região do Vaupés brasileiro aos Salesianos. Jesuítas, Carmelitas, Capuchinhos, Franciscanos, Monfortianos e Javerianos em geral estavam associados às formas coloniais de recrutamento da mão de obra indígena (tropas de resgate ou descimentos), nos séculos XVI ao XVIII, ou às políticas nacionais de “catequese e civilização” dos povos indígenas, nos séculos XIX e XX (Jackson, 1984 e Cabalzar Filho, 1998). Na época de auge do extrativismo da borracha, diminuiu a influência missionária na região, que foi retomada nas décadas de 20 e 30 com a crise do caucho. No lado brasileiro, esta hegemonia enfraqueceu-se novamente nos anos 80 com a intensificação da presença militar, por causa do Projeto Calha Norte, e a formação de uma densa rede de organizações indígenas. Tornaram-se os principais mediadores entre os índios e o mundo dos “brancos”: “[...] Tradicionalmente han dirigido el comercio, establecido negocios, comprado los productos excedentes (sobre todo alimentos), dirigido las escuelas y, ocasionalmente, empleado a los Tukano” (Jackson, 1984: 54). Em 1953, o governo colombiano outorgou aos salesianos o pleno controle da educação em terras indígenas. Tal predomínio foi abalado nos anos 50 e 60 com a entrada de dois novos atores neste cenário religioso: a Missão Novas Tribos (MNT) e o Instituto Lingüístico de Verão (ILV).

As estratégias utilizadas pelas agências católicas e protestantes variaram. Os salesianos privilegiaram a concentração de população indígena em postos de ação, atacaram — às vezes até violentamente — algumas instituições sociais, insistiram em impor o uso da língua espanhola ou portuguesa e investiram na educação de crianças em internatos. A lógica subjacente deste último procedimento era converter e “civilizar” as crianças, formando uma geração futura de novos cristãos e um elo estratégico — uma caixa de reverberação — para convencer os mais velhos a abandonar a sua vida pecaminosa (Cabalzar Filho, 1999). Tais internatos constituíram o berço de muitas lideranças indígenas, principalmente na área da educação.

A destruição das Casas Comunais — assim como os ataques contra o xamanismo, as festividades, os adornos corporais, o casamento entre primos cruzados, a ingestão das plantas alucinógenas, etc. — era um procedimento crítico para o programa de *salvação daquelas almas*, pois, considerada como o templo do Mal, era o modelo do cosmos e o eixo do simbolismo nativo (Cabalzar Filho, 1999).¹ Para Jackson (1984), o padrão de moradia centrado na família nuclear foi amplamente aceito — e tinha como efeito inevitável a destruição da cultura indígena — devido ao fim das incursões vingativas e das lutas violentas entre parentes e afins.² Sophie Muller organizou a primeira conferência de crentes em uma aldeia situada num lugar considerado como o “centro ou umbigo do mundo” pela fratria Hohodene dos Baniwa, percebendo a sua importância mítica e elegendo-a como um ponto estratégico para uma primeira grande tentativa de conversão (Wright, 1999). Todavia, a insistência católica em destruir as grandes malocas no Rio Negro (Cabalzar Filho, 1999) — e a Casa dos Homens Bororo no Brasil Central (Novaes, 1999) — pressupunha também algum conhecimento da centralidade delas para a organização social e para a cosmologia indígena. Por outro lado, os missionários católicos revelaram-se também perspicazes etnógrafos, produzindo um acervo imenso de dados e interpretações sobre os modos de vida destes povos. Eles foram personagens importantes na constituição de uma rede etnográfica no Rio Negro, em particular, e na Amazônia, em geral (Cabalzar Filho, 1999 e Falhauber, 1997).

¹ Os Jesuítas, nos séculos XVI e XVII, elegeram o canibalismo e a vingança Tupinamba como os principais obstáculos para a conversão. O apego a estes “costumes diabólicos” era o alicerce da “alma inconstante” dos “índios”. A morte do inimigo era um fator fundamental para o fluxo da memória coletiva e um mecanismo de produção da pessoa. Era o corpo do outro, inserido neste fluxo de mortes recíprocas, que propiciava a vitalidade social e o destino póstumo do indivíduo como ser humano pleno – indissociável da humanidade da vítima, atestada pela coragem diante do seu carrasco e pela honra de acabar no estômago do inimigo (Viveiros de Castro, 1992).

² É importante olhar a relação entre conversão e conflitos “internos” ao grupo indígena não como de causa e efeito entre variáveis “objetivas”, mas como de interconexão semântica estabelecida pelos sujeitos. Os Wari, por exemplo, interpretaram a proposta missionária da MNTB de uma comunidade de “irmãos em Cristo ou pela fé” como um modelo de sociedade onde estariam ausentes as brigas entre parentes e afins. Logo, a conversão era interessante nos termos de uma utopia indígena e, conseqüentemente, de um desejo coletivo de eliminação da afinidade (relação tensa, geradora de roubos, adultério, vingança, etc.). Ao contrário dos Tupinambá, para quem a conversão estava inscrita na cosmologia, para os Wari estava na sua “sociologia”, isto é, em um modelo de sociedade onde a consangüinidade é produzida através da reciprocidade de alimentos (na comensalidade). Partilhar uma mesma dieta alimentar (“comida verdadeira”) configura um espaço de sociabilidade autêntico, de convivência plenamente humana, que delimita o universo da identidade e da alteridade. Este ideal aparece na concepção Wari do mundo póstumo onde só há consangüíneos. O “inferno” Wari é a afinidade e o deus cristão foi humanizado e afinizado. A humanidade não é concebida como um estado irreversível do ser, mas é sempre construída socialmente e pensada como uma série de englobamentos sucessivos e mutáveis (Villaça, 1996).

Jackson (1984) afirma que, apesar da proibição de certas práticas tradicionais — como beber chicha, mastigar coca, dançar e ingerir alucinógenos — pelos missionários da MNT, alguns elementos do protestantismo atraíram os Cubeo. Sem aprofundar este interessante postulado, acaba caindo na explicação mais fácil — embora limitada — para a conversão, qual seja:

Sin embargo, es probable que la principal razón de tan numerosas conversiones sea la desorganización y desmoralización que hacia esa época estaban sufriendo los pueblos de habla arawak y cubeo, tal como los indios del lado brasileño habían respondido a los cultos mesiánicos en el siglo anterior, debido a su extremo sufrimiento y dislocación [...] (Idem: 56).

Já o ILV se apresentava como uma organização eminentemente técnica: uma promotora do conhecimento científico sobre as línguas e culturas nativas. Todavia, seu objetivo principal era traduzir a bíblia para várias línguas como um expediente fundamental para difundir a fé cristã. Recebeu ajuda substancial do governo colombiano, como a construção de pistas de pouso e fornecimento de gasolina. Os missionários da MNT, por sua vez, receberam um tratamento diametralmente oposto no Brasil. Foram hostilizados pelo governo brasileiro, nos anos 50, e foram expulsos, com a participação do SPI e dos militares, sob a acusação de perturbarem a ordem social através de propaganda anticatólica e por causa da sua condição de estrangeiros vivendo em região de fronteira (Wright, 1999). A equipe do ILV era composta de duas pessoas, que passavam somente parte do seu tempo nas aldeias. Atuavam através de tradutores-lingüistas e eventualmente levavam alguns índios até a sede para que regressassem às aldeias e espalhassem a “Boa Nova” guardada nas escrituras. Por esta razão a influência dos membros do ILV foi menor em comparação com os católicos que passavam mais tempo nas aldeias e contavam com os internatos. Segundo Jackson (citando Irving Goldman) o sucesso da MNT entre os Cubeo deveu-se ao faccionalismo que ajudou a criar. Por seu turno, o ILV impressionava aos indígenas pelo seu aparato tecnológico (rádios transmissores, aviões, etc.) e fazia com que eles questionassem “[...] la validez de su estilo de vida tradicional y de su identidad como indios” (Jackson, op.cit: 65).

O principal inimigo a ser combatido pelos missionários era aquela “cultura”, que condenava aquelas “almas infelizes” à danação eterna e os impedia de ver as luzes das virtudes cristãs, concebida como sistema fechado e estático de crenças e valores, reificada como um conjunto fixo de traços, como algo que se preserva ou se abandona, se guarda ou se perde; mas também como uma força que coage o espírito humano, como uma entidade poderosa e maléfica que está além da vontade individual.³ Para desviar estes “pobres incrédulos” do caminho da perdição, somente os destemidos e abnegados “bandeirantes de cristo” (Novaes, 1999). Logo, qualquer violência cometida era para o bem daqueles seres indefesos diante do — e escravizados pelo — pecado; e, por outro lado, não se dirigia àqueles indivíduos, mas ao mal que os aprisionava em uma vida contrária às leis de Deus. Pretendia-se atingir o seu íntimo, isto é, a sua alma; despertar a razão adormecida em cada um daqueles seres embrutecidos pela servidão às necessidades da carne e às paixões inconstantes, impostas pelo ambiente inóspito da floresta. Compreende-se assim a conexão entre salvação e civilização.

É preciso, portanto, investigar também o imaginário cristão, as convicções e valores últimos através dos quais os sujeitos conferiam legitimidade e sensatez⁴ aos atos aparentemente mais absurdos e cruéis dos missionários. Não são, portanto, apenas os nativos que interpretam e definem a situação à sua maneira. Um caso exemplar é a chegada de Sophie Muller em uma aldeia quando se deparou então com um grupo de indivíduos cujos rostos estavam riscados com carvão, signo de luto. Segundo a missionária da MNT, os índios lhe contaram que aquelas eram pessoas más e que tinham nascido assim. Robin Wright (1999: 185) argumenta que: “[...] a palavra **maatchi** para ‘mau’, ‘diabo’, poderia referir-se à desventura que as pessoas sofrem com a morte de um parente, mas sua interpretação da palavra adaptava-se às suas noções preconcebidas da onipresença do diabo”. Segundo esta missionária o demônio havia fixado moradia permanente entre os índios. Há empreendimentos mútuos de tradução de noções de um universo semântico a

³ *No contexto de sua missão, Sophie via os Baniwa como literalmente nas garras de Satã, “rodeados pelos demônios”, “encaixados na bruxaria e com medo”, que ela atribuía à cultura deles. Sua tarefa era libertá-los, ou seja, destruir sua cultura [...] para que pudessem assimilar a fé evangelista* (Wright, 1996: 189).

⁴ Utilizo este termo aqui conforme a noção de senso comum de Geertz (1998), que delineou os métodos cognitivos de construção social da realidade da vida cotidiana enquanto sistemas simbólicos elaborados em contextos históricos e culturais particulares. Esta formulação é fundamental para entender as operações semânticas através das quais tanto os “índios” quanto os agentes de contato atribuíram significados a situações de mudança acentuada, que de outro modo apareceriam como eventos absurdos e imprevistos.

outro. Muller identificou a categoria mítica Baniwa referente aos espíritos dos mortos com a idéia cristã do diabo e os Baniwa, por seu turno, redefiniram o destino final das almas inimigas e de feiticeiros em oposição aos parentes cujas almas terminam a sua viagem póstuma em casas patrilineares coletivas na aldeia de *Iaperikuli*, Jesus Cristo. As figuras da alteridade Baniwa, assim como as esferas de sociabilidade verdadeira (de existência plenamente humana), foram inscritas em uma teia semântica e social de mediação interétnica, onde o simbolismo cristão do mal passou a constituir um referencial relevante de interlocução.

Estes procedimentos de demonização do estranho, portanto, defrontaram-se com as representações indígenas sobre a alteridade dos missionários, em particular, e dos "brancos", em geral. Em muitos casos os "brancos" e missionários foram identificados com espíritos maléficos, algumas vezes até canibais, e também com poderosos xamãs inimigos (Albert, 1992; Hill & Wright, 1988 e Wright, 1992). Forças perigosas e ameaçadoras, mas que poderiam ser controladas e transformadas em forças regeneradoras se domesticadas para o benefício da ordem social e simbólica indígena. O engajamento com estas figuras da alteridade (deuses, animais, afins, inimigos, estrangeiros e espíritos) pode também significar uma vontade de ultrapassar a condição humana, de ir além de Si Mesmo. A abertura — e a captura do — para o Outro pode ser um princípio vital da sociedade e do cosmos (Viveiros de Castro, 1992). Tanto a conversão quanto a resistência ao cristianismo podem ser compreendidas nestes termos. Os tukano na Colômbia situam os seringalistas em uma categoria cosmológica de alteridade absoluta, um espírito da selva e demônio canibal que usa utensílios e roupas ocidentais, chamado *Kusiró* (um neologismo nativo oriundo da palavra espanhola *cauchero*). Esta figura provoca grande temor e faz os índios se enclausurarem nas malocas ou fugirem para a selva – como acontecia quando os *caucheros* chegavam.⁵ Este ser também está associado ao rio, para onde ele chama os Tukano amedrontados diante da possibilidade de encontrá-lo. No registro mítico e ritual Tukano um sacerdote católico expulsa esta terrível criatura, obrigando-a a abandonar a região colombiana do rio Papuri.

⁵ Infelizmente, a menção a tal imaginário indígena do contato interétnico não é analisada mais detidamente por Jackson (1984) que a reduz a penetração de elementos do dogma católico [...] *en las historias que la gente cuenta sobre lo sobrenatural* [...] (p. 73).

Podemos perceber aqui o entrelaçamento complexo e dinâmico entre consciência mítica e histórica, pois os missionários colocaram-se, em diversos momentos, contra os sistemas de recrutamento compulsório da força de trabalho indígena. O auge do extrativismo da borracha é o ponto focal em várias representações indígenas sobre o contato interétnico na Amazônia. O terror e a violência praticados pelos seringalistas — assim como as mercadorias controladas pelo patrão e pelos comerciantes — eram compreendidos através das categorias míticas e do aparato ritual disponíveis nos distintos contextos históricos e sócio-culturais. Os brancos foram associados pelos Baniwa com morte, doenças, feitiçaria, destruição e com os espíritos dos trovões e das águas localizados no mundo periférico. *Kuwai*, um herói cultural ligado aos tempos primordiais de criação da humanidade, é um instrumento cognitivo empregado para atribuir sentido a figura do branco e de outros personagens; um ser intermediário entre mundos distintos (assim como o xamã), dotado de poderes extraordinários e ameaçadores, mas quando domesticados através de intervenção ritual adequada transforma-se nas forças de sustentação e regeneração da ordem social e cósmica (Wright, 1996).

Os missionários foram encarados como manifestações históricas de *Kuwai*. Os poderes excepcionais atribuídos a Sophie Muller, por exemplo, eram considerados como de origem divina e seus ensinamentos eram a chave de acesso ao conhecimento dos brancos e o desenho ritual necessário para a superação de um momento de crise. Sua pregação e suas práticas eram equiparadas ao desempenho dos especialistas rituais, cuja função era produzir jovens adultos através das palavras. A conversão era um rito de passagem histórico cujo modelo nativo era a iniciação: um período de transição mediado por proibições e restrições que marca uma separação de um estado anterior para uma nova sociedade. Na memória coletiva Baniwa há referências a movimentos coletivos baseados em esforços deliberados de mudança através do abandono de crenças e costumes. Como nos diz Wright (1996: 188): “[...] Evidentemente, na época que Sophie chegou, os Baniwa de Iarakaim estavam à espera de intermediação xamânica para resolver seus problemas”. Por outro lado, os ex-crentes e os católicos elaboraram a imagem de Sophie através de outras imagens de alteridade, mencionando as suas andanças noturnas na floresta para atestar a sua condição de bruxa e sua capacidade de transformar-se num demônio específico do imaginário Baniwa. Os crentes, por sua vez, ressaltavam a aptidão dela em falar várias línguas ou a *fala de Deus*,

transcendendo a variedade de dialetos locais, como faziam os líderes messiânicos. Temos assim possibilidades interpretativas alternativas no próprio seio da consciência mítica dos atos e feitos missionários, em consonância com duas linhas de clivagem social justapostas: a religiosa entre católicos e protestantes e aquela entre *sibs* estratificados hierarquicamente.

Neste regime de desconfiança e medo generalizados, característico do período de extração da borracha, desenvolvem-se movimentos utópicos cujo projeto é a inversão das relações assimétricas entre índios e brancos, mobilizações coletivas baseadas em previsões catastróficas do fim do mundo, sucedido por uma época de regeneração. Surgem profetas e pregadores, indígenas ou não, cuja retórica é apreendida conforme os esquemas ontológicos existentes em uma dada situação histórica. O missionário — e os signos verbais, escritos e materiais cristãos — é concebido como o grande mediador com as fontes de poder e riqueza do mundo civilizado; logo, aliado estratégico e canal privilegiado de comunicação com potências destrutivas, mas também possivelmente restauradoras. Daí o emprego indígena de elementos das cerimônias cristãs (orações, incensos, água benta, cruzeiros, etc.), mas segundo a gramática de seus próprios rituais e da sua cosmologia.

Mas também houve contestação propriamente dita à dominação dos "brancos" e à atuação missionária. Embora muitas vezes as assembléias de crentes fossem adequadas ao modelo nativo de celebração de aliança e solidariedade entre parentes e afins, esta “nova religião” era criticada por alguns Baniwa pelos seus meios precários para gerar a “felicidade”, isto é, a solidariedade social promovida pelas festas em que era consumido o caxiri, interdito pelos pastores. O fundamentalismo evangélico acentuou conflitos já existentes – antigas hostilidades, feitiçaria e assassinatos por vingança sob a roupagem de lealdades católicas e protestantes – e, ao mesmo tempo, minou alguns canais institucionais para a sua solução.⁶ Por outro lado, as campanhas dos missionários contra o xamanismo e o tabaco deixaram os Baniwa vulneráveis à feitiçaria e à bruxaria. Houve entre meados dos anos 50 e 70 um xamã poderoso e famoso no Rio Negro, chamado *Kudui*, que era identificado com a entidade mítica suprema *Iaperikuli* e também com Jesus Cristo, que defendeu as crenças e rituais Baniwa contra a ameaça dos crentes. Por este motivo, os Hohodene do alto Aiari opuseram-se às investidas dos missionários protestantes. Ex-xamãs,

⁶ No caso da conversão Wari a perspectiva de uma sociedade harmônica, isenta dos conflitos oriundos da afinidade, foi um motor tanto de conversão quanto de abandono do cristianismo (Villaça, 1996).

que abandonaram o ofício por causa das pressões dos crentes, afirmaram não terem perdido totalmente o conhecimento mítico e de cura. Esta luta pela preservação de “costumes”, agora considerados como patrimônio coletivo, recurso estratégico para a fabricação e apresentação pública de autenticidade, uma riqueza expropriada e possivelmente recuperada ou preservada, pressupõe a formação de uma consciência reflexiva da cultura.

No caso dos movimentos milenaristas do século XIX, o que estava em jogo era o controle sobre os sacramentos católicos por parte de reputados xamãs, cujo objetivo era inverter a relação de forças entre índios e brancos. Kamiko e outros líderes messiânicos, ou Venâncio Cristo, foram apreendidos como manifestações históricas de *Yaperikuli*, personagem mítico responsável pela criação e regeneração cósmica, como também com Jesus Cristo. Os feitos de Kamiko observados na história oral apresentam uma gritante homogeneidade estrutural com as façanhas de *Yaperikuli* verificados na narrativa mítica (Hill & Wright, 1988 e Wright, 1992). Podemos constatar nesta modalidade de mobilização coletiva uma consciência reflexiva da cultura como algo cuja perda conduziria a uma situação catastrófica para a ordem social e cósmica, e por outro lado, como “[...] a vitória do poder nativo contra a destruição ocidental [...]” (Wright, 1992: 216). Esta manifestação contestatória congregou vários povos do Noroeste Amazônico e parece já se constituir com base em um acentuado senso de indianidade, ou seja, de pertencimento a uma comunidade imaginada através da oposição entre grandes entidades étnicas: índios e brancos.

Como nos conta Jean Jackson (1984):

[...] los Tukano están comprensiblemente intrigados respecto de la riqueza material que ven y de la seguridad que poseen los misioneros. Algunos Tukano se precipitan a adquirir los símbolos de riqueza y poder que asocian con los misioneros [...] (p. 70)

[...] Los Tukano confían en que, al imitar a los blancos, se suavizarán algunas de las discriminación que los aquejan y adquirirán el sentido de seguridad y autoconfianza que ven, a veces equivocadamente, en los blancos [...] (p. 71)

Mas explica o “fascínio dos índios pelos bens civilizados” e a vontade de “imitar os brancos” como um mero resultado da influência missionária, como se os índios fossem

meros expectadores passivos da história e condenados a um processo inevitável de aculturação e dependência ao mercado:⁷

Al despertar en los Tukano el anhelo de bienes materiales que sólo pueden adquirirse por intermedio de las estaciones misioneras, se crea una dependencia que ayuda al logro de otros objetivos [...] (p. 70)

*[...] Com la emulaci3n de los signos externos – que los misioneros refuerzan intermitentemente – comienza un proceso de deculturaci3n que puede producir algunos de los seres humanos m3s desdichados y lamentables de la Tierra (pp. 70-71).*⁸

É claro que a atuaç3o mission3ria trouxe mudanç3s nas sociedades indÍgenas do Rio Negro, mas os Índios intervieram ativamente no curso deste processo. Um tema muito comum nas ideologias dos movimentos milenaristas na Amaz3nia, como afirma Robin Wright (1996), é a transformaç3o dos Índios em brancos e vice-versa. Muitos grupos indÍgenas nutrem grande interesse pelo mundo civilizado, principalmente pelas mercadorias provenientes das cidades e transportadas pelos rios.⁹ Tal fato, contudo, é algo a ser

⁷ O **mimetismo** indÍgena remete a modos de comunicaç3o com a alteridade acionados e redefinidos em contextos hist3ricos especÍficos. Sendo o idioma corporal o principal eixo para construç3o do Self e do Alter, usar a “roupa” — no sentido mais amplo de “imitar” — do branco é romper com as barreiras lingüísticas que impedem o di3logo e conseqüentemente controlar os poderes perigosos e destruidores que emanam do contato com tais seres estranhos (Viveiros de Castro, 1996 e Descola, 1989).

⁸ A depend3ncia dos Bororo aos bens civilizados fornecidos pelos mission3rios e outros brancos inscreve-se na linguagem ritual e mÍtica onde a mediaç3o do Outro é fundamental para a reproduç3o da ordem c3smica e social. Assim como um Bororo tem o dever de representar os espÍritos *aroe* de membros de cl3s de metades opostas e em troca tornam-se seus credores, assumem esta mesma condiç3o frente aos mission3rios e aos “brancos” ao representarem o papel de civilizados. [...] *Os Bororo podem “ser o outro”, no caso o “civilizado”, sem que por esta raz3o deixem de ser eles mesmos. Quanto mais tentam agir seguindo o modelo dos civilizados, maior a consci3ncia de sua identidade Bororo* (Novaes, 1999: 357-358).

⁹ No M3dio Solim3es, em diversas vers3es do mito do “Navio Encantado/Cobra Grande”, o rio é o mundo privilegiado de alteridades, povoado por seres espirituais antropof3gicos e, ao mesmo tempo, a via de conex3o com os agentes e objetos da civilizaç3o e do terror. As metamorfoses que envolvem artefatos, animais e espÍritos apontam para os constantes interc3mbios entre estes domÍnios ontol3gicos; possibilitados pela pajelança. O paj3, xam3 ou feiticeiro é o detentor do conhecimento dos “mist3rios do fundo” e no acesso ao “mundo dos encantados”; poderes extraordin3rios que lhe distinguem dos outros indivÍduos comuns. Os bens manufaturados controlados pelos brancos, e a viol3ncia inerente às instituiç3es do barrac3o e da dÍvida, eles est3o entrelaçados com os poderes m3gicos que criaram a sociedade de fronteira. O “fascÍnio pelas mercadorias” reside no domÍnio necess3rio de uma linguagem misteriosa de signos para sua aquisiç3o nas trocas monetarizadas do sistema de aviamto. A correlaç3o entre o barco de mercadorias e a Cobra Grande alude à dimens3o sobrenatural e aos poderes m3gicos atribuídos ao patr3o, tornando-o capaz de controlar o acesso ao mercado. Há uma identificaç3o entre os mundos dos brancos e dos mortos, o reino dos encantados composto por imagens referentes a escurid3o da noite, ao mundo submerso e subterr3neo, a profundidade das

explicado e não um dado *a priori* como se fosse o resultado de um magnetismo natural de uma cultura mais forte sobre outra mais frágil. É preciso superar a dicotomia entre assimilação e resistência cultural, ainda muito presente em muitas análises antropológicas. Para tanto se deve compreender como as fronteiras étnicas emergem, persistem e modificam-se considerando os processos e modalidades de comunicação com o Outro.¹⁰

O “consumo da modernidade” ansiosamente perseguido por povos indígenas aponta para uma vontade de absorver o poder ameaçador do Outro e convertê-lo em força restauradora dos princípios ontológicos culturalmente definidos. Parecer fisicamente com o Outro, em alguns casos até aderir à sua língua e às suas crenças religiosas, indicam estratégias comunicativas (e não só instrumentais) e não se opõe a afirmação (dinâmica e complexa) da visão de mundo nativa (Friedman, 1994).

[...] Assim, “tornar-se branco” significava que o conhecimento dos brancos deveria ser incorporado ao modelo através do qual a sociedade baniwa é reproduzida.

Isso não necessariamente significava que a estrutura e os processos do cosmos dos Baniwa fossem alterados de um modo fundamental. Foram repensados, ou seja, a importância das dimensões verticais e horizontais do cosmo e de sua dinâmica deveria ser reconceitualizada sob a nova ordem. Evidentemente, isso não ocorreria da noite para o dia, e envolvia uma negociação complexa entre o que poderia ou não poderia ser mantido ou transformado a partir do velho e o que deveria ser aprendido a partir do novo (Wright, 1999: 211).

Por isso é fundamental compreender o registro nativo do contato interétnico e da história. A conversão, portanto, não é apenas a incorporação de crenças e costumes

águas e a toda uma simbologia da morte. A lógica das metamorfoses opera tanto na aquisição de poderes mágicos para transitar no mundo dos mortos quanto para explicar o controle dos brancos sobre os meios de violência e as fontes de aquisição de mercadorias (Faulhauber, 1998).

¹⁰ No Acre, por exemplo, os Cashinawa concebem estrangeiros como fonte de bens e conhecimento necessários para a continuidade da vida social, assim como de doenças e destruição. Sendo bons para trocar são maus para casar, ficando afastados da sociabilidade real gerada pelos processos de fabricação do parentesco. Mas tal exclusão da alteridade do circuito de sociabilidade real não é absoluta, pois existe a possibilidade de deslocamento do relacionamento de troca predatória, passando pela amizade jocosa acompanhada de eventuais conotações sexuais, até chegar ao parentesco através do casamento. Os “brancos” são assim domesticados quando transformados em pais potenciais de crianças Cashinawa (McCallum, 1997).

estrangeiros pela tradição, nem mera assimilação inabalável de uma cultura dominante.

Em uma inversão da retórica culturalista missionária, setores do clero católico, sobretudo depois do Concílio Vaticano II/1962, passam a estimular — muitas vezes informados pela crítica antropológica — os índios a defenderem, preservarem e resgatarem a sua “tradição” (reconstrução das malocas, restabelecimento das cerimônias “tradicionais”, fabricação de instrumentos musicais, reutilização de adornos, etc.), que antes era reprimida e negada.¹¹ Uma nova estratégia missionária surge com a proposta de usar símbolos indígenas nas celebrações católicas e a formação de agentes pastorais indígenas, cujo objetivo é estabelecer uma melhor comunicação e assim evangelizar mais eficientemente. Um pressuposto fundamental desta atitude é a imagem do índio como um bom cristão ou da essência cristã da sua alma, da sua “cultura”; isto sem entrar em contradição com a especificidade e autenticidade dos seus “costumes e crenças” (Cabalzar Filho, 1999). Conseqüentemente, o movimento de reconstrução das malocas não se defronta com a participação nas instituições católicas, ou como Cabalzar Filho (1999: 374) sintetiza pertinentemente: “[...] O retorno da maloca está longe de significar a recusa à capela [...]”.

A maloca deixa de ser o “templo da malignidade” e torna-se o “templo da indianidade”. Isto não quer dizer que estejamos diante de um mero estratagema para satisfazer demandas e interesses políticos através da manipulação de signos de etnicidade indígena, pois o abandono da arquitetura das malocas não significa necessariamente o esquecimento coletivo do seu simbolismo cosmológico e social. Os Tuyuka que vivem no Brasil, por exemplo, ao mudarem-se para a Colômbia voltam a construir a sua maloca. Acrescente-se que os próprios povoados correspondem a um leque de novos arranjos espaciais organizados conforme os princípios semânticos subjacentes às grandes casas coletivas. Há uma dinâmica complexa entre mudança e continuidade, uma combinação entre padrões mentais e comportamentais Tuyuka e cristãos em que aspectos de ambos são alterados e modificados mutuamente. O resultado de tal processo varia nas distintas comunidades deste grupo étnico. “[...] O movimento de retomada explícita de “tradições” que os salesianos visaram extinguir [...]” (p. 392), entretanto, não é objeto de análise de

¹¹ No Brasil Central, os padres arrogam-se o papel de guardiões da “genuinidade” Bororo. Estes missionários salesianos zelam por artefatos e adornos rituais para evitar que sejam vendidos pelos próprios “índios” (Novaes, 1999).

Cabalar Filho (1999). Seria interessante investigar a ação de outros atores — como os “novos missionários”, entidades de apoio e organizações indígenas — neste processo de re-elaboração das fronteiras étnicas. Quando aborda tal assunto em uma nota, manifesta uma visão substancialista ao considerar as “malocas-museu” como uma marca de identidade a ser exibida para os de fora, deslocadas e dispensáveis na vida cotidiana. Será que inexistem conexões entre os esforços deliberados de representação da autenticidade e as esferas de sociabilidade rotineira? Esta questão deveria orientar novos desenhos de pesquisa, ao invés de ser rapidamente descartada ou simplesmente desprezada.

Segmentos da Igreja contribuíram consideravelmente para a formação de organizações indígenas em vários países da América Latina, sem mencionar a origem de muitas lideranças nos internatos implantados pelos missionários. Os missionários católicos na Colômbia mudaram suas estratégias educacionais, contratando os egressos dos internatos como professores nas escolas primárias das comunidades indígenas, implementando programas de capacitação de evangelizadores indígenas, além de advogarem o ensino bilíngüe. Este “relativismo” tem provocado novos conflitos entre católicos e integrantes do ILV e da MNT menos dispostos a aderir a tal proposta missionária, pois tal disputa religiosa já ocorria, porém com um outro perfil (Wright, 1999). Toma corpo, então, uma retórica missionária cujo núcleo é a facticidade¹² da noção de cultura, que se torna a base subjacente às auto-representações de Si Mesmo e do Outro, uma consciência reflexiva do Self e do Alter. Neste campo autônomo de intervenção deliberada, planejada e informada, a identidade adquire (re)conhecimento público através da exposição em contexto dialógico de convencimento e justificação, negociada em comunidades argumentativas, redes de interlocução e fluxos de mensagens e signos de autenticidade, permeadas por éticas específicas e competências interpelativas assimétricas.

Mas e os salesianos que atuavam no lado brasileiro da bacia hidrográfica do rio Negro, como se conduziram frente a tal contexto? Simplesmente recusaram-se a qualquer reformulação no seu discurso e na sua prática pastorais ou assumiram a perspectiva da “inculturação” integralmente, sem maiores problemas? Acredito que o processo foi mais complexo: os salesianos introduziram elementos novos sem abandonar completamente uma

¹² Ver Latour (1986) sobre a produção social dos fatos, isto é, o processo de endurecimento de enunciados através de sucessivos deslocamentos semânticos em redes de interlocução específicas.

estrutura antiga de intervenção missionária. Como ocorreu isto? É o que pretendo apresentar em linhas gerais a seguir.

CAPÍTULO II.

OSSATURA ADMINISTRATIVA DO PODER SALESIANO NOS ANOS 70 E 80.

O processo de territorialização do poder salesiano começou, em 1914/1915, com a criação da Prefeitura Apostólica (depois transformada em Prelazia) em São Gabriel da Cachoeira (Jackson, 1984). Depois o seu domínio se alargou com a fundação de várias unidades pastorais: Manaus (1922), Barcelos (1925), Taracuí (1929), Iauareté (1929) e Pari-Cachoeira (1940), Tapuruquara (1942), Içana (1950), Cauburis (1958), Cucuí (1967) e Maturacá (Vide o mapa das sedes missionárias abaixo). Em 1925 a Prefeitura Apostólica do Rio Negro foi elevada à Prelazia, subordinada à Inspeção Missionária em Manaus, e em 1981 tornou-se Diocese. A prelazia mantinha cinco hospitais fora da sede: em Barcelos, Santa Isabel, Taracuí, Pari-Cachoeira, Iauareté e um ambulatório no Içana e outro em Maturacá. Firmou convênio com o INAMPS conseguindo um médico para Barcelos, uma médica para Yauareté, um dentista itinerante para os hospitais de Taracuí, Pari-Cachoeira e Yauareté. Cada hospital possuía uma enfermeira e ajudantes que prestavam atendimento em tempo integral.

A Missão Salesiana São Gabriel situa-se à margem do rio Negro, na sede do município e da diocese, em São Gabriel da Cachoeira. A Missão é dirigida por padres Salesianos e Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora. Os meios de transporte disponíveis são: lancha motorizada, caminhões, motores de popa e caminhonete. Eles Definem, no início dos anos 70, a população abrangida pela sua atuação como Tucano, Piratapua e caboclos ou mestiços. Estes provavelmente sejam Baré. As línguas faladas são assim apresentadas: tukano, português e “tupi-guarani” (provavelmente nheengatu ou língua geral). Classificam a população indígena desta área como 80% integrados e 20% semi-integrados.

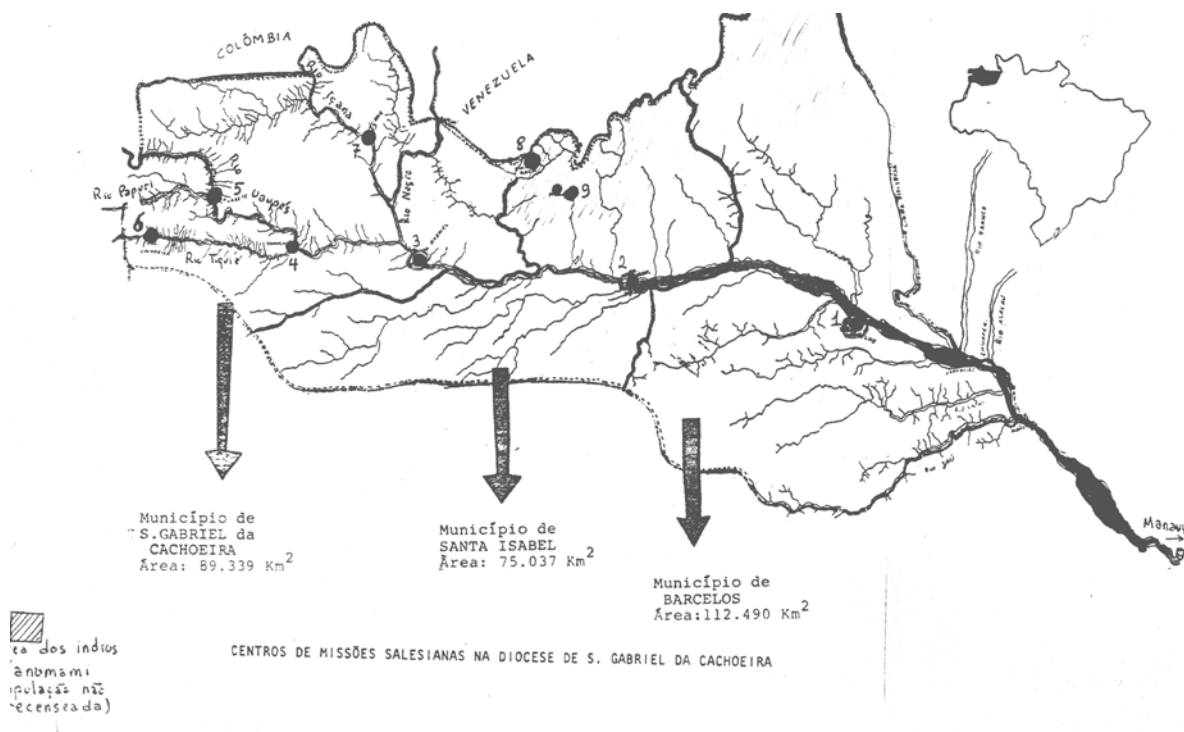


Figura 1: Mapa da Diocese de São Gabriel da Cachoeira.

Fonte: Arquivo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira.

No mapa acima as missões indicadas com um número são as seguintes: Barcelos (1), Santa Isabel do Rio Negro (2), São Gabriel da Cachoeira (3), Taracua (4), Yauareté (5), Pari-Cachoeira (6), Assunção do Içana (7), Maturacá (8) e Cauburis (9).

É interessante como os salesianos vão mudando a definição das metas estratégicas da Missão. Em um relatório de 1981 definem como seu objetivo o desenvolvimento e a evangelização. Observamos que a finalidade religiosa alia-se a outra categoria de intervenção secular; agora não mais a civilização dos indígenas. Está estruturada da seguinte forma:

1. O Centro Paroquial na sede da Diocese;
2. Duas capelas nos bairros das cidades;
3. Capelas espalhadas nas comunidades do interior, as quais são assistidas e orientadas pelo padre itinerante e duas irmãs que as visitam constantemente;

4. Colégio São Gabriel onde os alunos estudam em regime aberto e de internato. Os cursos ministrados nesta unidade escolar são os seguintes: jardim da infância, alfabetização, 1º grau (1ª a 8ª séries), educação integrada, 2º grau (magistério e contabilidade).

Segundo o depoimento de um senhor Tukano o ginásio foi criado pelo Bispo Dom Miguel Allagna em 1968. Foi a primeira unidade escolar onde os meninos estudaram junto com as meninas. No relato deste senhor este fato foi representado como uma ruptura radical com a rígida moral salesiana, que teria provocado um enorme impacto psicológico nos adolescentes indígenas que ficaram desorientados diante de tal situação inusitada.

No final de 1967 que Dom Miguel foi consagrado bispo e trouxe a notícia que em 1968 já estaria funcionando o ginásio para todos os jovens do Alto Rio Negro. Seria a escola mista: meninos e meninas. Esse foi outro problema que enfrentamos. Todo tempo a igreja separou os meninos das meninas. Na igreja tinha que ficar de palmas fechadas, olhando para a frente. Se olhasse para o lado das meninas, aquele molho de chave caía aqui. Era pecado, era incrível. Então quando o bispo disse que aqui haveria o ginásio misto, veio dentro de cada jovem aquela perturbação. Era a mesma coisa que pegasse você e tirasse do fogo de 360 graus e jogasse abaixo de zero grau. Ninguém usou psicologia, informação, esclarecimento, nada. A mesma igreja que colocou um sistema, de repente chega outro e diz que vai ser de outro jeito agora. De repente sentar perto de uma menina seria uma coisa de outro mundo, não seria a mesma coisa que se estivéssemos vivendo normalmente. Isso foi um fator psicológico muito pesado (Trecho de entrevista gravada com um Tukano, em outubro de 2001, em São Gabriel da Cachoeira).

A paróquia de São Gabriel cobre desde a comunidade de São Francisco (na foz do rio Xié, no alto rio Negro), incluindo um pequeno trecho dos rios Içana e Vaupés, até a foz do rio Marié.¹ Os padres salesianos da Missão de São Gabriel exerciam as seguintes

¹ Resumos das Estatísticas da Paróquia de São Gabriel, 1970.

funções: bispo prelado, diretor da Missão, vigário, vice-diretor da escola de 1º Grau, tesoureiro; já as irmãs de Maria Auxiliadora exerciam os cargos de diretora da Missão, cozinheira, auxiliar de tesoureiro, lavadeira, diretora da escola de 1º Grau, secretária da Unidade Educacional D. Pedro Massa, Médica no Hospital São Paulo, diretoria da Unidade Educacional D. Pedro Massa e coordenadora das escolas na prelazia. A escolarização está estreitamente ligada à tarefa civilizatória e catequética da Igreja: “As escolas distritais são o ponto de segurança para os nossos indígenas, pequeno centro luminoso a irradiar a luz da civilização cristã”. O colégio também buscava incentivar o “associacionismo” entre os jovens, organizando grupos de escoteiros, cruzada, sociedade da alegria, vocacional, mariano, esportivo.² A ampliação da rede escolar é destacada, alcançando um número maior de crianças e jovens indígenas na cidade e no interior, e a formação de 22 de professores indígenas que concluíram o curso de magistério em São Gabriel da Cachoeira. A prelazia firmou convênios com as secretarias municipais de educação de Santa Isabel e São Gabriel, a Fundação Nacional de Bem-Estar do Menor (FEBEM), Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), para manter em funcionamento os internatos e escolas distritais. A FEBEM fornecia 100 bolsas para os alunos do internato, em geral vindos do interior, enquanto a FUNAI fornecia 30 bolsas.

Em 1982 estudavam no Colégio São Gabriel 1.135 alunos enquanto as bolsas eram apenas 130. No ano seguinte diminuiu o número de alunos para 1.040 e as bolsas para os internatos permaneceram em 130. Deduz-se que a maior parte dos alunos morava na cidade. Sendo a única escola de 2º grau da região, nela estudavam jovens de todos os distritos do município, inclusive de Santa Isabel do Rio Negro. Este convívio, entretanto, entre jovens pertencentes a diferentes grupos étnicos não era pacífico. Na sede salesiana e municipal havia discriminação contra aqueles que vinham dos povoados e sítios da bacia do Vaupés e do Içana. Estes eram classificados como “índios”, enquanto aqueles que moravam na cidade de São Gabriel ou nas comunidades situadas à jusante dela, principalmente os Baré, jogavam toda ancestralidade indígena para um passado remoto e definitivamente superado, consideravam-se “caboclos” e superiores àqueles “índios” que vinham do

² Relatório das Atividades da Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira, 1982; e Relatório das Atividades do Colégio São Gabriel, 1983.

interior: “[...] Eram todos indígenas, mas os daqui se achavam superiores porque tinham uma misturazinha de caboclo, então se achavam como seres superiores” [...] (Depoimento de um senhor Tukano em outubro de 2001, São Gabriel da Cachoeira). A sede da Missão Salesiana São João Bosco localiza-se em Pari-Cachoeira, sede do distrito de mesmo nome, no alto rio Tiquié. Fundada em 1940 por Dom João Marchesi, por D. José Domitrovics, pelo Padre Antonio Giaconne e pelo irmão coadjutor Ladislau Aurer. Foram chamados pelos indígenas de Pari-Cachoeira para instalar uma Missão, a exemplo da já existente em Taracuí. Contava, em 1970, com o seguinte quadro de recursos humanos: 1 padre, 3 coadjutores, 7 irmãs (uma religiosa leiga), 7 professores (2 assistentes), 3 mestres de oficinas e 47 catequistas. Em 1983 tinha o auxílio, além das doações, das seguintes instituições: Legião Brasileira de Assistência/LBA (dinheiro), FUNAI (dinheiro), SEDUC (remuneração dos professores do ensino de 1º grau e merenda escolar), Projeto ELO (material esportivo), Projeto Casulo (gêneros alimentícios, material didático e escolar) e Projeto TSG (material para clube de mães: fazendas, tesouras, alimentos, etc.). Segundo dados de 1992, a população estava assim distribuída: 866 Tukano, 707 Maku (hupde), 479 Desana, 375 Tuyuca, 70 Miriti-Tapuias, 42 Hiepah Mahsa, 20 Bara e algumas mulheres Tariana, Piratapuia e Micura provenientes do distrito de Yauareté. O idioma falado majoritariamente é o Tukano, mas algumas famílias falam o Desano e o Tuyuca. Os Maku falam o Hupde. O português é falado por quase todos que freqüentam a escola, principalmente em situações de interação com os brancos. Segundo dados de 1980, a Missão abrangia 35 povoados (29 de grupos Tukano e 6 de grupos Maku) e 33 sítios (17 de grupos Tukano e 16 de grupos Maku). Implantou 22 capelas (todas em comunidades Tukano), 17 escolas (12 em comunidades Tucano e 5 em comunidades Macu) e 13 clube de mães (todas em comunidades tucano).

Na sede o colégio masculino se constituía de quatro salas de aula, dois dormitórios, seis quartos para salesianos sem água encanada, teatro, refeitório e oficinas (de mecânica, de alfaiataria e de carpintaria). O colégio feminino dispunha de quatro salas de aula, dois dormitórios, três quartos para as irmãs, refeitório, sala de costura e tecelagem, lavanderia, cozinha, galinheiro e casa dos coelhos. No setor da saúde a Missão possuía um ambulatório onde trabalham uma irmã enfermeira e dois ajudantes. Os meios de transportes disponíveis eram os seguintes: motor de centro de 27 HP (capacidade até oito toneladas), um motor

Jonson de 25 HP (com bote de alumínio), motores de popa de pequena potência, e tem o apoio dos vôos semanais da Força Aérea Brasileira (FAB). Conta com um campo de pouso.

A paróquia São Miguel Arcanjo, cuja sede está localizada em Yauareté, no médio Vaupés, foi fundada em 1927. Segundo a versão oficial salesiana o Padre João Machesi subiu o Vaupés em uma canoa e que escolheu Yauareté, onde existia uma antiga maloca Tariana, como o melhor local para estabelecer uma Missão. Dois anos depois este salesiano fixou residência permanente na Missão e em 1935 foi construída a igreja, inaugurada em 24 de maio de 1936. A sua área de atuação é o rio Papuri — até a última comunidade dentro de território Brasileiro, Melo Franco, na fronteira com a Colômbia — o Alto e o Médio Vaupés. O grupo étnico majoritário é Tariana, seguido pelo Tukano, que juntos equivalem a quase metade da população. Enquanto a população Tariana concentra-se no Vaupés — porém à montante de Yauareté a população Wanana é um pouco superior — os Tukano concentram-se no rio Papuri. Em 1989, a Missão contabilizou os habitantes indígenas da seguinte maneira: 1.242 Tariana (26,4%), 1.047 Tucano (22,1%), 603 Peoná³ (12,8%), 572 Piratapuaia (12,1%), 410 Wanana (8,7%), 320 Desana (6,8%), 177 Arapaço (3,7%), 173 Cubeu (3,7%), 77 Tuyuca (1,6%), 49 caboclos (1%), 21 Baniwa (0,4%), 12 Juruti (0,3%), 12 Siriano (0,3%), 7 Karapanã (0,1%), 4 Barasana (0,1%), 1 Tatuyo (0,02%) e 1 Micura (0,02%).

O prédio da Missão é constituído de residência dos salesianos e irmãs, escola (1º Grau completo e Pré-Escolar), oficinas de trabalho, dependência, igreja e ambulatório. A equipe pastoral, em 1970, era composta por 15 missionários (salesianos e irmãs), 21 professores (16 nas escolas do interior) e 46 catequistas. Uma enorme parcela (83,7%) dos 319 alunos estudavam na Missão em regime de internato. Neste mesmo ano apenas 22 povoados contavam com escola e 47 com capela, de um total de 75 povoados. Quinze anos depois havia mais 11 escolas para os 83 povoados e sítios espalhados pelo interior. No final da década de 70 a Missão conseguiu um índice de escolarização (843 estudantes) da ordem de 67% de crianças e jovens (1.266) e de 19% da população total (4.531).

A Missão de Taracuá foi fundada em 1923 no local em que havia uma antiga Missão franciscana, região tradicional dos Arapaço e próximo à cachoeira de Ipanoré, local de origem dos povos Tukano conforme contam seus mitos. O relato oficial sobre a história

³ Designação local atribuída pelos outros povos aos Maku Hupde.

desta Missão expressa o modo como muitos missionários ainda viam os povos indígenas do Rio Negro na década de 70: “Os intrépidos missionários começaram sua obra de Evangelização, ensinando a viverem como criaturas humanas, preparando-os para o trabalho que exigia muitas fadigas e virtudes, pois estes pobres nativos viviam em extrema pobreza”. Evangelizá-los era humanizá-los, tirá-los da sua condição selvagem, quase animal. Tal estado é identificado como uma situação de extrema escassez material, proporcionada pela ausência das virtudes (cristãs) necessárias que lhes seriam inculcadas pelos salesianos de modo a apreciarem o trabalho. Não se fala explicitamente de preguiça como marca inerente à condição indígena — estereótipo muito difundido no senso comum —, mas implicitamente a ausência de ânimo para as atividades produtivas é concebida como um defeito próprio da cultura nativa. Daí a ênfase na educação como principal instrumento de catequese e civilização dos índios. Muitos esforços foram concentrados na construção de uma rede de escolas ligando as comunidades do interior aos centros missionários nas sedes das missões. As “escolinhas rurais” representaram um adiamento do deslocamento para as sedes missionárias ou municipais — e conseqüente afastamento da vida comunitária — das crianças indígenas que buscavam uma formação escolar. Grande destaque era conferido nos relatórios anuais sobre a atuação missionária nas diversas paróquias à ampliação da estrutura escolar e do número de alunos. Constata-se uma forte justaposição entre ensino laico e doutrinação religiosa, pois eram considerados como inextricavelmente ligados, para cumprir a tarefa de *preparar bons cristãos e honestos cidadãos para Deus e para a pátria*. Em 1950, o diretor da Missão de Yauareté, mostrando uma percepção realista sobre a adequação dos ensinamentos ministrados para a vida dos alunos nos seus povoados e sítios de origem, assim definia os resultados da atuação salesiana no alto rio Vaupés:

[...] *O sistema de Dom Bosco produz os seus frutos em todos os climas do mundo. É pena que o que os indígenas aprendem durante seu curso na Missão de 5 ou 6 anos, em pouco tempo vai se apagando, não tendo mais o exercício lá nas suas casas e nas selvas. Mas sempre algo fica e aos poucos a civilização vai entrando*

juntamente com a religião, tornando a estes filhos das selvas, filhos de Deus e cidadãos do Brasil [grifos SCP] [...].⁴

No Içana, por exemplo, nas seis escolas rurais existentes em 1982 os professores também eram responsáveis pela formação religiosa dos alunos, pois “[...] Não estão somente para instruir as crianças, mas também para promover uma educação da fé no povoado onde está a escolinha [...]”.⁵ É importante sublinhar que nesta região era necessário congregar todos os esforços disponíveis devido à presença ameaçadora dos protestantes, porém tal fusão entre ensino laico e catequese na figura do professor também ocorreu em outras paróquias. Por outro lado, constatamos uma preocupação maior com a evangelização, pois em todas as paróquias foram implantadas mais capelas do que escolas nas comunidades. Em algumas povoações a capela e a escola eram uma só edificação durante um certo tempo. A assimilação do índio à nação brasileira, inculcando-lhe a firme disposição ao trabalho e o amor à pátria, era inseparável da sua transformação num bom cristão.

Cabe destacar a ênfase no ensino profissional agrícola para os meninos e agrícola e doméstico para as meninas. Preocupação com atividades cujo aprendizado seria provavelmente mais eficaz em suas comunidades ou sítios de origem. Isto é coerente com a antiga imagem salesiana da propensão do indígena para as tarefas agrícolas, apropriadas à sua natureza, assim como à ginástica e à música.⁶ As meninas estavam sendo formadas para serem boas donas de casa e potenciais empregadas domésticas para as famílias da elite local não indígena (comerciantes e militares).⁷ A distribuição dos alunos nos cursos profissionalizantes era condizente com a concepção de gênero dos padres e irmãs. Na

⁴ Resumo da Crônica da Missão Salesiana de Iauareté. Rio Negro – Amazonas – Brasil. Iauareté, 31 de dezembro de 1950. Pe. Luiz Pasinelli.

⁵ A Evangelização no Rio Içana. Missão Assunção do Rio Içana, 31 de julho de 1982. Padre Afonso Casasnovas.

⁶ Do total de 101 alunos internos da Missão de Taracuá 80 recebiam ensino agrícola, enquanto os outros 21 foram distribuídos nos cursos de alfaiate (9), mecânico (4), carpinteiro (3) e empalhador (5). Considerados ofícios mais complexos e, portanto, menos acessíveis aos indígenas comuns, excetuando-se uma minoria mais habilitada para tais atividades. Em 1950, o diretor da Missão de Yauareté afirmou que [...] *o selvícola* [sic] *era inconstante nos estudos e especialmente para matérias abstratas. A cabeça dele não é feita para muito raciocínio.* [...] Observou ainda que os indígenas têm inclinações especiais para a ginástica e a música (Resumo da Crônica da Missão Salesiana de Iauareté. Rio Negro. Op. Cit.).

⁷ Do total de 106 alunas 66 recebiam capacitação em agricultura e tarefas domésticas, enquanto 10 aprendiam o ofício de costureira, 10 de bordadeira e 20 de tecelagem.

Missão tinha plantações de macaxeira, arroz, feijão, batata, verduras, tomate e frutas. Eram criados bois, porcos e galinhas.

A paróquia de Santa Isabel do Rio Negro abrange desde a foz do rio Jurubaxi até a foz do rio Marié, afluentes do lado direito do rio Negro e a foz do rio Padauri até a foz do rio Cauaburi, afluentes do lado esquerdo do rio Negro. Atendia ainda quatro comunidades do município de Barcelos: Tapera, Santa Luzia, São Francisco e Acariquara. Era um antigo ponto de apoio entre as missões de São Gabriel da Cachoeira e Barcelos para os missionários. Em 1948 foi fundada pelo Pe. José Schneider, segundo a memória oficial, para proteger os indígenas que eram explorados e escravizados pelos patrões do extrativismo. Inicialmente dispunha de dois padres e dois coadjutores apenas. As freiras chegaram para desenvolver seu trabalho nas áreas de educação, saúde e catequese em 1950. Em 1970 a Missão contava com 13 agentes pastorais: dois padres, dois coadjutores, nove freiras e cinco professores. Estudavam no colégio 170 alunos internos e 150 externos, nos cursos primário e ginásial. A paróquia, em 1980, constituía-se de 50 povoados (33 deles organizados em comunidades) e vários sítios, 33 escolas rurais e 7.500 habitantes. Esta população era caracterizada pelos salesianos como uma mistura de brancos, mestiços e índios. O quadro de recursos humanos aumentou substancialmente em dez anos: 5 padres, 1 coadjutor, 8 freiras, 31 catequistas e 37 professores. Em seis anos o número de professores cresceu para 58. Lecionavam nas 2 escolas da sede paroquial 25 professores para 620 alunos da Missão e 72 da prefeitura; enquanto nas 33 escolas rurais lecionavam 33 professores para 746 alunos.⁸

A Missão salesiana de Nossa Senhora da Conceição foi criada em 1924 pelo Padre. João Balzola. Em 1930, foi concluída a construção da igreja e inaugurada por Dom Pedro Massa. O colégio para os meninos foi inaugurado em 1933 e o colégio para as meninas em 1934, quando chegaram as freiras de Nossa Senhora Auxiliadora. A paróquia coincide territorialmente com o imenso município de Barcelos, que cobre desde a margem direita do rio Jurubaxi, até a foz do rio Jaú, afluentes do lado direito do rio Negro, e no lado esquerdo deste mesmo rio, desde a foz do rio Padauri até a foz do rio Jufariz. A população atendida

⁸ Relatório das Atividades das Missões de Santa Isabel em 1970; Missão Salesiana de Santa Isabel do Rio Negro – Estatística de 1980. Pe. Alberto Brescioni. 03 de janeiro de 1980; Dados Estatísticos da Paróquia de S. Isabel do Rio Negro. Ano de Referência 1986. Pe. Bruno Bianchi. S. Isabel, 01 de abril de 1987; Histórico da Paróquia de Santa Isabel do Rio Negro; Estatística Paroquial do Ano de 1987. Paróquia de Santa Isabel. Pe. Bruno Bianchi. 28 de janeiro de 1988.

é classificada como “cabocla” e de “índios” oriundos dos rios Vaupés e Içana, dispersa em povoações e sítios e parcialmente concentrada na cidade.⁹ O quadro pastoral em 1983 estava composto por 3 padres (1 itinerante), 2 coadjutores, 7 freiras e 18 professores. A escola São Francisco de Sales é freqüentada por 701 alunos (519 do 1º grau e 182 do pré-escolar). Estudavam em regime de internato 100 alunos, todos moradores dos povoados e sítios do interior. Em 1977 existiam quatro escolas de alvenaria e oito escolas de palha onde lecionavam 24 professores.¹⁰ Na medida que se implantaram capelas e escolas as famílias espalhadas nos inúmeros sítios pelo interior, em busca de uma instrução escolar mínima para seus filhos e da assistência mais regular da paróquia, concentraram-se em torno de pequenas povoações organizadas segundo o modelo de comunidade cristã de base.

Uma grande preocupação dos salesianos, tanto em Barcelos quanto em Santa Isabel do Rio Negro, era com a extrema exploração e a submissão dos trabalhadores extrativistas (sorva, castanha, seringa, piaçava, etc.) aos patrões. Este mal que os missionários pretendiam extirpar era atribuído à ignorância e à falta de consciência crítica dos ribeirinhos. Povoados inteiros ficavam periodicamente esvaziados devido a este flagelo, trazendo prejuízos morais, sociais, políticos e econômicos. Tal situação só poderia ser superada com a substituição de uma religiosidade de fachada e das atitudes individualistas alimentadas pelo assistencialismo religioso por “comunidades cristãs vivas” onde a Palavra de Deus anima os esforços mútuos em direção ao desenvolvimento e promoção de todos. Neste sentido, a paróquia de Barcelos propôs as seguintes medidas: implantação de roças e casas de farinha comunitárias; organização de clube de mães para a produção de artesanato; e incentivo à horticultura através do fornecimento de sementes, adubos, insumos e de ferramentas.¹¹ Outro problema apontado era a disseminação do alcoolismo, muitas vezes incentivado pelos patrões para recrutar trabalhadores, fazendo da cachaça a principal

⁹ Em 1990 existiam 43 povoações e estimava-se a população total do município em torno de 15.000 habitantes: 3.000 na cidade e 12.000 no interior.

¹⁰ Relatório das Atividades da Missão de Barcelos – Ano de 1983. Ir. Edite Gonçalves Ferreira. Barcelos, 07 de dezembro de 1983; e Relatório das Escolas Rurais do Município de Barcelos. Pe. Francisco Laudato. Barcelos, 14 de janeiro de 1978.

¹¹ Projeto de Desenvolvimento Comunitário: Paróquia de Barcelos – Amazonas. Pe. José Sagüés. Barcelos, setembro de 1986. Esse projeto foi enviado ao CEBEMO e solicitava recursos (Cz \$ 3.806,00) para a montagem de 20 casas de farinha. Em uma primeira fase de execução foram escolhidas quatro comunidades: Piloto, Baturité, São Domingos e Samaúma. Para a segunda fase do projeto foram escolhidos os seguintes povoados: Canafé, Tapera, Campina, São Luís, Cauburis e Carvoeiro. Foram distribuídos nas povoações 35 fornos de farinha, 35 raladores de mandioca e 35 motores de 3 HP.

mercadoria na engrenagem do endividamento que transformava “ribeirinhos” em “fregueses”, mas também pelas festas em homenagem aos santos padroeiros dos povoados quando muitos se embriagavam, provocando brigas entre parentes e vizinhos. Os remédios indicados para curar tal chaga no organismo social e moral da paróquia eram os seguintes: formação de comunidades eclesiais de base; capacitação de agentes pastorais e valorização dos leigos; e as pastorais juvenil e familiar.¹²

¹² Pedidos de Co-Financiamento a Adveniat. Projeto 01/89: Catequese Paroquial (Formação de Catequistas). Pe. Humberto Ribeiro da Costa. Barcelos – AM, 02 de fevereiro de 1989; Relatório da Itinerância – Paróquia de Barcelos – 1981; Relatório da Missão de Barcelos – 1981.

CAPÍTULO III.

EM BUSCA DAS SEMENTES DO REINO DE DEUS CONTIDAS NAS CULTURAS INDÍGENAS.

Nos anos 1970 surgiram sérios questionamentos à prática missionária implementada no Rio Negro pelos salesianos, por eles mesmos formulados. Em um documento¹ de avaliação enviada ao Conselheiro Regional, Padre Bini — apesar de ressaltar a boa vontade e sacrifício dos trabalhos missionários — aponta as seguintes falhas dos últimos 60 anos de atuação salesiana na região:

1. Não promoveu a auto-suficiência das missões e das povoações, reforçando a dependência aos militares;
2. Ênfase demasiada em grandes construções, feitas em estilo pessoal e sem consulta e discussão sobre sua necessidade e finalidade;
3. Falta de interesse em conhecer a língua, a religião e a cultura indígenas;²
4. Falta de criatividade, fruto do cansaço e frustração;
5. Falta de orientação pastoral e missionária clara e de execução dos planos elaborados;
6. Falta de renovação no ensino e nos internatos;
7. Falta de programação nos cursos de capacitação profissional e agrícola, que resultaram na qualificação técnica de poucos indígenas, devido ao fato dos coadjutores atuarem mais como substitutos do que formadores de agentes indígenas nas áreas mencionadas.

A ignorância da “religião das tribos” do Rio Negro é duramente reprovada por implicar o pressuposto de que esses povos são tabula rasa para a conversão. Tal constatação coloca um obstáculo para a cristianização desses povos, pois a doutrina cristã pode não penetrar nas camadas profundas da religiosidade indígena apesar da aparente adesão e assimilação de elementos externos da liturgia católica.

¹ Sem data e assinatura, mas com uma observação manuscrita identificando como data provável o ano de 1982. Todavia, considero como data provável o ano de 1975, devido aos 60 anos de atividade missionária mencionados no texto.

² [...] *Creio que o máximo sinal de desprezo para com essa raça é justamente essa habitual indiferença para com a língua e o patrimônio cultural deles.*

[...] *E sobre um substrato ancestral, desconhecido e desconsiderado por nós, mas que permanece fortíssimo até nos catequistas, até nos ministros da Eucaristia, até nos nossos aspirantes indígenas, colocam-se camadas de doutrina cristã, que — receio eu — não chegam a penetrar.*

Este espesso “substrato ancestral” subjacente a uma fina camada de verniz cristão, que antes era necessário dar combate frontal, agora é necessário conhecer para identificar o verdadeiro fundamento cristão presente nestas religiões autóctones. Em ambos os casos a cultura indígena é concebida como um imponente substrato espiritual que cabe destruir, atacar, apagar ou defender, respeitar, resgatar, para a propagação da fé verdadeira. Esta segunda posição admite uma conciliação não só possível, mas essencial entre o cristianismo e as cosmologias nativas. Temos aqui implícita uma das idéias fundamentais da “inculturação”: a variedade de religiões indígenas é unificada enquanto manifestações particulares dos princípios e valores universais do cristianismo.

Não faltaram críticas às autoridades municipais como a baixa remuneração dos professores e o atraso no seu pagamento. A Diocese foi acusada de omissão frente a este problema. Por outro lado, apontou-se a inadequação dos currículos do 1º Grau que não são adaptados aos lugares e grupos humanos da região. Nem sequer existe qualquer discussão entre os responsáveis pelo ensino sobre o assunto. A criação e proliferação das escolas rurais foram elogiadas, assim como a extinção do internato, todavia tais medidas esbarravam nos equívocos acima indicados. Sugeriu-se a transformação do Centro Missionário de Taracuí em um centro de formação de líderes, que receberiam treinamento técnico (agricultura, enfermagem, mecânica de motores, etc.), e religioso (catequistas) e ao mesmo tempo serviria como palco para mobilização e organização coletiva (reuniões gerais e assembléias de tuxauas e retiros). Está implícita a intenção de tornar o suporte institucional da ação missionária um apoio efetivo para um movimento indígena ainda embrionário.

A política missionária salesiana, nos anos 70 e 80, respondeu a tais críticas reformulando seus princípios e programas. Tinha como uma das suas principais estratégias atuar na formação moral e intelectual dos povos indígenas da região, definindo sua prática como “pastoral educativa-evangelizadora”, reunindo seus agentes periodicamente na sede

em São Gabriel para avaliar seu trabalho. Dentro desta perspectiva enfatizava o “desenvolvimento comunitário” através de cursos para formação de professores, líderes locais (capitães, administradores ou presidentes, conforme a região do Rio Negro) e agentes pastorais. A palavra de ordem era organizar os povoados considerando os seguintes planos: social, escolar, sanitário, recreativo e agrícola. Tal projeto é totalizador, pois visava operar em todas as dimensões da vida social, a partir da imposição de um modelo de sociabilidade concebido como bom para indígenas e ribeirinhos. Neste kit missionário da boa vida em comunidade: “O centro social, a escola e a capela são as três pilastras que sustentam o edifício do desenvolvimento no RIO NEGRO”.³

A reformulação da prática missionária concedeu um papel relevante à capacitação de agentes pastorais leigos e catequistas; às atividades localizadas nos assentamentos indígenas (itinerâncias); e à participação dos leigos no planejamento e avaliação dos trabalhos paroquiais (conselhos paroquiais); em detrimento do internato e da limitação do raio de ação às sedes.⁴ As festas, tanto nos centros missionários como nos povoados, são consideradas, junto com o jornal paroquial, instrumentos para romper o isolamento dos povoados e para circular as informações em toda a paróquia. Temos a combinação — e não a substituição — entre um modo de atuação baseado no carisma atribuído às manifestações materiais e espaciais do poder salesiano (grandes construções, sacramentos e festas religiosas), expressão de um poder monumental ou espetacular, encenação da soberania missionária; com um outro mais regular e insidioso, cujo alvo é a consciência e o comportamento cotidiano, é uma modalidade disciplinar de poder religioso, cujo conhecimento da língua e da cultura indígenas (inseridos na linguagem litúrgica cristã) assumem um caráter estratégico para uma intensa e profunda assimilação das crenças e valores católicos. Estimula-se o associativismo, principalmente entre os jovens, seja para fins estritamente religiosos (organização e participação de eventos da agenda paroquial) ou para promover benefícios públicos (saúde, educação, sustentação econômica, política, lazer,

³ Relatório das atividades da prelazia do Rio Negro, Amazonas, 1978.

⁴ O catequista tinha as seguintes incumbências: organizam grupos de crianças para a catequese dominical; preparam para a 1ª Eucaristia; ajudam o dirigente de culto na preparação e execução do culto dominical; fazem os ensaios e iniciam os cantos nas celebrações; cuidam das crianças durante as celebrações; recolhem donativos e objetos para o leilão nas festas.

etc.).⁵ A itinerância combina a sacramentalização esporádica dos ciclos de vida individual (batizado, 1ª comunhão, crisma, casamento, extrema unção, missas pelas almas, etc.), cujos relatórios paroquiais mostram como um item da produtividade pastoral, e coletiva (festas comemorativas do calendário católico) com a implementação de um modelo de sociabilidade local centrado na escola, na capela e no centro comunitário, estabelecendo um esquema de mediação missionária (de distribuição de capital social e político) em torno das figuras do professor, do catequista e do capitão (administrador ou presidente, conforme a região do Rio Negro).

As festas, celebrações e sacramentos continuaram sendo os principais meios de encenação do pertencimento à comunidade eclesial, cuja realização passou a ser compartilhada com os agentes leigos locais, associadas à organização da vida rotineira nos assentamentos segundo uma ética associativista. Há inclusive uma nítida distribuição de responsabilidades através de uma estrutura formal de cargos, cujos ocupantes são eleitos e a duração dos mandatos é decidida pela comunidade.⁶

Ela [a comunidade] se organiza pelas reuniões e se desenvolve pela ATIVIDADE COMUNITÁRIA, combinada e aceita em comum.

Nas reuniões a Palavra de Deus ajuda a descobrir a caminhada da comunidade (a leitura da Sagrada Escritura é fundamental para as reuniões).⁷

O símbolo arquitetônico desta micro-esfera pública, cenário de uma atividade coletiva periódica de reflexão sobre a realidade, onde são discutidos os problemas e

⁵ Nos anos 80, monitores indígenas de saúde são capacitados pelos missionários e seu trabalho acompanhado nas itinerâncias. As paróquias São Miguel Arcanjo e Assunção do Içana incentivaram a criação da União das Comunidades Indígenas do Distrito de Yauareté (UCIDI) e a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI), respectivamente. No caso da ACIRI, o seu primeiro presidente, Gersen Luciano dos Santos, foi também dirigente de uma organização que promovia o associativismo religioso entre os jovens Baniwa, a JUPAC (Juventude Unida Pelo Amor de Cristo).

⁶ Coordenador, tesoureiro, secretário, dirigente de culto dominical e novenas, catequista, animador, atendente de primeiros socorros, orientador da medicina caseira, parteira leiga, professor e conselheiro (Vamos organizar a nossa comunidade? Diocese de São Gabriel da Cachoeira. Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. Barcelos – Amazonas).

⁷ As reuniões deveriam ser organizadas da seguinte forma: canto (oração); leitura da Palavra de Deus (reflexão); avaliação das atividades anteriores (corrigindo o que foi negativo); programação das próximas atividades; distribuição dos encargos nas atividades; avisos, oração e cantos (Ibdem). Porém, os usos indígenas do centro social redefiniram suas funções realizando festas de santos padroeiros, dabucuris, bailes ao som de forró e música tecno, recepcionando autoridades e visitas ilustres.

propostas as soluções, é o centro social ou sede comunitária. Neste espaço a comunidade se atualiza em forma de assembléia, núcleo de uma concepção sobre a convivência humana baseada no poder unificador, gerador de identidade e consenso, do livre diálogo, da comunicação não distorcida por qualquer tipo de coerção e alicerçada pela Palavra de Deus. Na assembléia a palavra de qualquer membro da comunidade tem o mesmo valor, a capacidade interpelativa dos interlocutores é constituída no intercâmbio de idéias e argumentos fundamentados à luz do Evangelho.

É a união de pessoas, ou de famílias, que juntos procuram solucionar os problemas que todos sentem em comum, à luz do Evangelho de Cristo, sobre o qual refletem, como a base da comunidade.

É importante a PARTICIPAÇÃO de todos os moradores e a SOLIDARIEDADE entre todos, para que haja comunidade. [...]

A comunidade busca a solução dos problemas em comum e trabalha pelo bem-estar e a salvação de todos, visando a felicidade de cada um, porque esta é a vontade de Deus.⁸

A comunidade é pensada como uma unidade autônoma, homogênea, harmônica e cooperativa, como uma fraternidade de iguais, e tudo que contradiz tal concepção (brigas, interesses divergentes, clivagens internas, assassinatos, feitiçaria, alcoolismo, etc.) deve ser combatido.⁹ Há a preferência por atividades que envolvam a ampla colaboração de todo um povoado e a permanência das famílias no assentamento, como as roças ou as criações comunitárias, em detrimento de atividades que se afastam deste modelo, como as extrativistas por exemplo. Na paróquia de Barcelos, como já vimos atrás, um dos problemas que os projetos elaborados pelos salesianos procuravam resolver era o esvaziamento dos povoados causados pela subordinação das famílias ao sistema de aviação nos sorvais, seringais e piaçabais. Na área de abrangência da Missão São João Bosco, em meados dos anos 80, os projetos implementados nos povoados visavam: restringir o uso do timbó na

⁸ Ibidem.

⁹ Atividades comunitárias: culto dominical, catequese, escola, roças comunitárias, feiras de trocas, horta comunitária, time de futebol, clube de mães, farmácia comunitária, limpeza das ruas e portos, construção, cooperativa, transporte comunitário, artesanato, colheitas, pescaria comunitária, recreação, festas, grupos de dança ou de teatro, novenas, etc. (Ibidem).

pesca; desenvolver roças comunitárias e individuais, mas feitas comunitariamente; construção de casas de farinha; criação comunitária de gado e peixes; fornecimento de energia elétrica e sementes. A paróquia São Miguel Arcanjo desenvolveu (1985-6) um programa para introduzir a criação de gado. Três técnicos agrícolas indígenas visitavam os povoados, junto com a equipe de itinerância, e orientavam sobre os cuidados necessários com os animais. Um dos técnicos, Pedro Garcia, se tornaria pouco tempo depois membro da primeira diretoria da federação indígena recém criada, e em 1996 seu presidente.¹⁰ No início dos anos 80, os salesianos também incentivaram a criação de gado em seis povoados na Paróquia do Sagrado Coração de Jesus, por causa da precariedade da terra para a agricultura e para introduzir a carne e o leite na dieta alimentar indígena. Além disso, estimularam também o cultivo de seringueiras.¹¹

A inculturação era o componente mais polêmico da nova proposta pastoral entre os próprios índios. Havia uma variedade de posições sobre a necessidade do aprendizado pelo missionário da língua indígena e sobre a introdução de elementos das tradições indígenas (objetos, instrumentos musicais, danças, cantos, etc.) na liturgia católica. Vejamos abaixo um quadro dos principais argumentos apresentados na I^a Assembléia Paroquial de Yauareté, 24 a 28/05/1987¹², a favor e contra:

¹⁰ Of. N° 1. De Responsable per la Itinerância Y Coordinador del Programa “Agropecuária” A Campanha Contra El Hambre. Finalidade: Pedido de Uma Ayuda Econômica. Iauareté, 21.02.86. Padre Miguel Angel Garcia; Programa dos Técnicos em Agropecuária. Iauareté, 21/02/1986. Geraldo Veloso Ferreira, Pedro Garcia e Padre Miguel Angel Garcia; Relatório Final de Assistência e Acompanhamento aos Gados dos Técnicos em Agropecuária, 1985. Pedro Garcia, Arlindo Maia e Geraldo Veloso Ferreira.

¹¹ Projeto: Iniciar a Criação de Gado em 6 Povoados da Região de Taracúá, no Rio Tiquié e Vaupés; e Relatório das Atividades Pastorais – 1982.

¹² Primeira Assembléia Paroquial. Missão Salesiana “Distrito de Yauareté”. Neste evento foram discutidos vários temas importantes para a ação missionária no Rio Negro: ministério, família, jovens, vocações e catequese. Os 76 participantes se dividiram em grupos para discutir estes temas, apresentar suas conclusões e colocá-las em debate no plenário. Também foram enviados antecipadamente questionários aos povoados sobre os seguintes assuntos: caminhos de inculturação, dimensão profética e reveladora, ecumenismo, catequese e escola. As respostas foram comentadas pelos salesianos e irmãs à luz de documentos da Igreja. Os delegados dos povoados foram divididos em onze grupos de povoados: Centro (5), São Francisco (3), Marabitana (2), Loiro (3), Vila Nova (5), Alto Papuri (5), Pato (4), Baixo Papuri (4), Alto Vaupés (4), Caruru (4) e Rio Vaupés de Cima – Abaixo (4). Cabe assinalar as participações de Clarindo Campos, futuro presidente da ASIBA, representando o povoado de Marabitanas, e de José Maria de Lima, futuro diretor da FOIRN, convidado como Ministro da Eucaristia do povoado São Francisco. Ficou resolvida a criação da equipes pastoral familiar, juvenil, vocacional, de evangelização e catequese (na qual o tema da inculturação ficou incluído) e social (terra, saúde e meios de comunicação social). Deu-se prioridade a formação da equipe de pastoral familiar. A organização da assembléia estava sob a responsabilidade do Conselho Paroquial. Deste modo, os salesianos coletam um conjunto fundamental de informações sobre a receptividade das suas políticas pastorais, orientam lideranças leigas frente aos problemas detectados e estimulam a contribuição dos

indígenas, através de representantes dos povoados, no planejamento e avaliação do programa missionário implantado na paróquia.

Aprendizado pelo missionário das línguas indígenas.	
Favoráveis	Contrários
<ol style="list-style-type: none"> 1. O missionário terá mais facilidade de conviver com todas as tribos que encontramos povoados. 2. Para o missionário anunciar a Boa Nova e porque os antigos não falam a língua nacional. 3. É importante, mas sem exageros. 4. Conhecer também os costumes regionais das tribos. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Os agentes pastorais e catequistas já evangelizam na língua indígena e os missionários sabendo a língua inventariam muitas coisas. 2. Os missionários podem anunciar a Boa Nova de Cristo com as suas próprias palavras.

Os salesianos perguntam sobre as práticas de piedade não oficiais, isto é, alternativas às celebrações católicas, existentes. As respostas mencionam os benzimentos¹³ para curar as doenças, para viajar, para derrubar uma roça, para ajudar no parto, o dabucuri. Conforme o modo como a pergunta foi formulada os índios traduzem as práticas que envolvem o sistema da pajelança nos termos católicos, ou seja, classificadas sob o rótulo “práticas de piedade”: “tudo isso nos dá umas práticas da nossa origem”. Quanto aos traços das tradições indígenas que poderiam ser incorporados na liturgia católica, as opiniões também divergiram. Vejamos o quadro abaixo:

Introdução de elementos da cultura indígena nos cultos e sacramentos católicos.	
Favoráveis	Contrários
<ol style="list-style-type: none"> 1. Os instrumentos musicais indígenas (mavaco, japurutu, cariço e outros) podem ser utilizados na liturgia desde que seja explicado ao povo para evitar mal entendidos. 2. Tradução de cantos da missa para as línguas indígenas. 3. O dabucuri sim, porque é oferta para pessoas estimadas e queridas.¹⁴ 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Falar das culturas em Yauareté é ser atrasado, por isso muitos receiam combinar a tradição com a liturgia católica. 2. Preferem que a liturgia continue como está. 3. Nada mais resta da nossa cultura e os velhos também não sabem mais. 4. A liturgia iria parecer brincadeira. 5. Será nossa destruição como povo e como igreja. 6. O que Cristo nos deixou já está tudo feito. Se quiserem uma Igreja mundana a fé se perderá.

¹³ Prefiro utilizar nesta tese o termo local “benzimento” e não o termo consagrado na língua culta portuguesa “benzedura”.

¹⁴ Em Taracúá “as coisas que simbolizam a cultura” sugeridas para integrar os rituais católicos foram: tradução do Evangelho, dos cantos, orações e catequese na língua Tukano; durante a missa, constituir o ofertório com os produtos do trabalho indígena (beiju, farinha, peixe, aturá, maniva, remo, caniço, machado, vasos de cerâmica, terçado, etc.). Propuseram a introdução de “elementos da cultura que os nossos antigos usavam e agora estão extintos na celebração dos casamentos”, como o Karayurú e o cigarro benzidos pelo

Constatamos uma forte resistência em aceitar este aspecto da inculturação. Mesmo aqueles que a admitem apresentam ressalvas. Os argumentos contrários se dividem basicamente entre aqueles que afirmam a inexistência de qualquer elemento da cultura tradicional e aqueles que consideram tais inovações um desrespeito aos cultos e sacramentos, e até à fé católica. Tal combinação destas formas mais reificadas de cultura lhes parece estranha. Cabe assinalar também a menção a uma concepção entre os moradores indígenas da sede missionária que contrapunha as tradições indígenas ao progresso.¹⁵ Há muitos anos os salesianos estavam tentando estimular uma atitude de valorização de um patrimônio cultural ameaçado, enquanto os militares do Projeto Calha Norte vão explorar tal associação entre a ancestralidade étnica e o atraso, a selvageria, a miséria. Trava-se um embate em torno da memória pública legítima dos povos do Rio Negro, no qual os salesianos procuram redefinir a sua própria memória e a sua imagem institucionais assim como suas relações com os índios e com o Estado. É no bojo deste imaginário interétnico complexo, constituído de representações divergentes e até contraditórias sobre o passado e o presente, sobre Si Mesmo e o Outro, que surge a FOIRN. Por outro lado, a recusa em resgatar costumes antigos não exclui a existência de uma identidade positivamente formulada com base nos mesmos.

Os missionários católicos estimularam um diálogo e uma reflexão com os índios sobre sua própria cultura, e sobre a situação interétnica, diante de dúvidas sobre como implementar uma evangelização inculturada.¹⁶ Percebem que tais tentativas de adaptação

pajé. Além disso, o padre abençoaria os noivos na igreja e o pajé com suas cerimônias faria o mesmo (Respostas do Levantamento Comunitário – Assembléia – 1991 – Taracuí; e Assembléia Paroquial de Taracuí. 03 a 05 de outubro de 1993). Aqui temos uma demanda implícita de reconhecimento de uma autoridade paralela ao sacerdote católico. Do ponto de vista missionário tal possibilidade de conciliação deve-se à minimização, ou até ignorância das diferenças existentes entre as concepções cristãs e xamânicas dos mundos espiritual e material, das suas relações e formas de comunicação.

¹⁵ Em 1980, lideranças indígenas de Iauareté fizeram uma denúncia ao inspetor salesiano contra a maneira autoritária e arrogante pela qual o diretor da Missão pretendia valorizar as suas tradições ancestrais. Consideravam um desrespeito com os antepassados tentar resgatar costumes antigos que eles não conheciam mais, deturpando-os para satisfazer os delírios de padres aventureiros. Repudiavam veementemente tal atitude de regresso ao passado, identificado à uma condição de miséria, pois dificultava o desejo e os esforços do povo de Iauareté rumo ao progresso: *A partir de hoje olhamos para frente. Queremos levar a nossa comunidade cada vez Iauareté melhor e progressivo tanto como material e espiritual. [...] Este diretor espera que sejamos reduzidos na miséria, como éramos antigamente, deixando-nos nus. [...] Os que preferiram da dança não precisarão sal, sabão e nem fósforo, tampouco as roupas para vestirem, porque os nossos antepassados nunca precisaram destes objetos.* Carta enviada pela diretoria de capitães ao Padre Inspetor. 07 de dezembro de 1980. Este documento não tem assinatura.

¹⁶ Buscam saber quais as coisas boas e ruins dos seus costumes. Os indígenas presentes na Assembléia Paroquial mencionaram como aspectos positivos de sua cultura tudo que proporciona uma convivência

litúrgica não podem ser impostas através de ações subjetivas e isoladas, mas devem emergir em processos de diálogo nos quais missionários e indígenas se conscientizarão da sua necessidade. É claro que tal interlocução é proposta segundo a agenda, os valores e os interesses salesianos. Apesar da relevância conferida à “religiosidade popular”, enquanto manifestação autêntica da criatividade do povo e das culturas na religião, ela também é encarada como fruto do subdesenvolvimento e, portanto deve ser objeto da prática libertadora cristã. Não conseguem detectar nem sinais do processo de manipulação indígena do imaginário cristão, na qual símbolos católicos são inseridos e reinterpretados segundo o código do xamanismo. Em lugar de termos um programa de inculturação da cultura indígena, cujas premissas foram construídas de cima para baixo, nós temos uma deturpação semântica de elementos da tradição católica inscritos na prática de pajés e rezadores.

Todavia, este era um período em que o olhar crítico dos salesianos sobre si mesmos buscava superar os limites impostos pelos seus pressupostos irrefletidos: [...] “Há muitas coisas que acontecem na base e que não vemos, porque fomos deformados institucionalmente” [...].¹⁷ Alguns duvidavam que a inculturação tivesse o status de uma política missionária e estivesse reduzida a sugestões ou orientações esparsas a serem implementadas segundo a disposição e capacidade subjetivas do mediador religioso. Num relatório pastoral da Missão de Taracúá chamou-se a atenção para a ambigüidade de uma ação pastoral nas sedes missionárias baseada no conservadorismo da organização eclesial (estruturas ministeriais, dogmas, símbolos, sacramentos, práticas de piedade, liturgia, textos, cantos, orações), enquanto nos povoados se prega o respeito e a incorporação da língua e da linguagem da religiosidade popular como condição da evangelização libertadora. Portanto, teríamos a coexistência de duas tendências missionárias no Rio

harmoniosa entre as pessoas: danças de cariço, dabucuris, trabalhos comunitários, cooperação mútua entre as famílias em certas atividades econômicas, acolher bem os visitantes, benzer os doentes, transmitir a sabedoria dos antigos. Como pontos negativos dos seus costumes: perda de cultura, brigas, intrigas, alcoolismo, separações das famílias ou da tribo, omissão nos trabalhos e na vida comunitária, malefícios, envenenamento. Incentivaram uma reflexão sobre as relações com os “brancos” pedindo que indicassem os aspectos positivos e os negativos deste contato. Os efeitos nocivos foram mais destacados, como: alcoolismo, principalmente entre as mulheres, adultério, prostituição, aborto, divórcio, tabagismo, consumo de drogas, desrespeito dos jovens pelos mais velhos, anticoncepcionais, assassinatos, porte de armas, namoro público, exploração com mercadorias e entre os próprios indígenas. Esta identificação entre degradação cultural e moral, ambas geradas pelo contato com os brancos, também é partilhada pelos salesianos, pois segundo a perspectiva da inculturação, em todas as culturas autênticas podem ser encontradas as “sementes do Verbo”, ofuscadas pelo materialismo predominante na civilização ocidental.

¹⁷ Relatório Pastoral de Taracúá. Encontro dos missionários e missionárias. São Gabriel da Cachoeira, 19 a 22 de julho de 1988.

Negro: uma colonialista ou pré-Concílio e outra revolucionária ou pós-Concílio (Vaticano II). Os internatos impunham uma rígida disciplina às atividades diárias dos internos, além de proibir e castigar os alunos indígenas que eram surpreendidos falando a sua língua. Vejamos como era a organizada a rotina nesta instituição total.

De segunda-feira ao sábado:

- Das 7:30 às 11:45 – aulas.
- Às 12:00 – almoço; recreação com atividades diversas: jogo de futebol de salão e de campo, voleibol, handebol, dominó, domas e ping-pong.
- Às 13:30 – banho e estudo.
- Às 15:00 – merenda e trabalho em várias atividades, tais como: técnicas agrícolas (horticultura e fruticultura), agro-pecuária (bovinocultura, guinocultura e cumicultura), curso de avicultura (apiário e apicultura), práticas de comércio e industriais (aprendizagem de fabricação de vassouras, chapéus e objetos com material regional).
- Às 17:15 – banho, jantar, recreio com corrida de esquetes, jogos de futebol de salão, dominó, dama, ping-pong, cânticos recreativos e instrutivos.
- Às 19:30 – missa com palestra e aulas de religião.
- Às 20:15 – estudo.
- Às 21:30 – repouso.

Feriados e dias santos:

- atividades para todos os alunos: campeonatos de futebol de campo e de salão, e voleibol.

Além disso, havia a preparação para as festas religiosas e celebrações em homenagem a santos católicos. As comemorações cívicas, nas quais procurava-se inculcar o sentimento de nacionalidade, ocupava uma parte importante do tempo. A bandeira brasileira era hasteada semanalmente diante dos alunos e professores e havia ensaios de desfiles, cantos patrióticos, poesias e outras manifestações de amor à pátria. O folclore nacional também não era esquecido, como as festas juninas, quando eram montadas as barraquinhas, tinha o concurso para rainha do milho e eram apresentadas danças típicas (quadrilha, tipiti, cacetinho, tangará, dança do coco, gambá, dança dos índios e chimarrita). No dia do índio a exibição das danças, comidas, artesanato e objetos específicos dos povos

rio negrinos era concebida como “folclore regional”, isto é, como celebração de um passado morto e distante, e não como memória viva, integrada na identidade coletiva e na visão de mundo do presente.¹⁸ Pedro Garcia, ex-presidente da FOIRN (1996-2000), comparou o internato a um quartel:

Na missão em Iauareté era o sistema de internato, que era cópia do quartel. Para cada coisa tinha os horários definidos: para tomar banho, para brincar, estudar, para dormir e acordar... Recebia punições de acordo com as falhas, com os erros de cada um. Para cada coisa que agente ia fazer tinha um assistente [supervisor], como os patrões usavam com os capatazes, o capataz para cuidar dos trabalhadores, o sistema do internato era mais ou menos isso. Como no quartel tem o cabo do dia que observa tudo. [...]

[...] Para tudo era hora de rezar: para tomar banho tinha que rezar, para sair da água tinha que rezar, antes de dormir tinha que rezar, para levantar tinha que rezar, antes de comer, depois de comer, antes de ir para o campo, para voltar tinha que rezar, antes e depois do estudo, entrou em sala de aula, saiu de sala de aula tinha que rezar... toda hora. A oração era mais que tudo (Pedro Garcia, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 08/10/2001).

A constante afirmação da religiosidade católica, através das rezas, conferia a este conjunto de tarefas diárias intensamente cronometradas um certo teor ascético. A passagem de uma atividade a outra era sempre mediada por múltiplos atos de comunicação com Deus e elevação espiritual. Não há registro nos documentos das Missões, referente aos anos 70 e 80, dos castigos e da proibição de falar qualquer língua indígena. Esta é a parte sombria e oculta da memória oficial dos internatos, porém esta censura não opera na memória dos ex-internos, pelo menos daqueles que atualmente estão engajados no movimento indígena. Cabe observar que ao se referir às punições Pedro Garcia faz uma analogia com o sistema de exploração dos extrativistas subordinados ao regime de aviação, aproxima os “assistentes” aos capatazes dos patrões que vigiavam os trabalhadores. Quando os alunos

¹⁸ Relatório das Atividades dos Alunos Internos e Externos da Escola de Santa Izabel do Rio Negro – Ano de 1983.

não conseguiam dormir e ficavam se mexendo na rede, o assistente batia pensando que estavam brincando ou conversando. Mesmo não tendo sono tinham que ficar quietos.



Figura 2: Alunos do Internato Salesiano de Santa Isabel do Rio Negro.

Fonte: Arquivo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira.

No internato de Iauareté, quem fosse surpreendido falando na sua própria língua era obrigado a ficar com um chaveiro pendurado no pescoço. Este por sua vez tinha que surpreender alguém falando, ou forçá-lo a falar, em tukano ou outra língua indígena da região para passar o chaveiro e assim por diante. Era um sistema de violência simbólica no qual o próprio transgressor era investido do papel de delator, ou seja, de produção de novos culpados, participava ativamente do esquema de repressão. Como em toda instituição total os internos aproveitavam as brechas do sistema para manipular as regras, tornando-o mais suportável. Os alunos mais velhos ajudavam os mais novos, que quase não falavam o português, a encontrar alguém para por o chaveiro ou eles mesmos ficavam com o chaveiro pois sabiam se livrar dele mais rapidamente. Quando terminava uma atividade (trabalho no

campo, recreação, etc.) o assistente — que em geral era indígena também — passava pelas turmas das diferentes séries e perguntava quem estava com o chaveiro. O aluno levantava o braço e ele anotava o nome do infrator. Aqueles que fossem flagrados três vezes durante a semana com o chaveiro pendurado no pescoço ficavam impedidos de passear ou assistir os filmes que os padres passavam. Pedro Garcia vislumbrou um aspecto positivo nesses castigos, pois o aluno ficava trancado na sala para estudar e aproveitava para cumprir suas obrigações escolares. Outras vezes a punição era ler um livro todo sobre a vida de um santo enquanto os outros estavam dormindo. Só podia dormir quando terminasse a leitura. Alguns não agüentavam e adormeciam. Nesses casos, o assistente ficava ouvindo a leitura em voz alta com a porta do dormitório aberta. Nesta época não existiam castigos corporais. Em Pari-Cachoeira e em São Gabriel da Cachoeira era retirada a carne do almoço daqueles que eram descobertos falando a língua indígena.¹⁹ No início dos anos 80 não havia mais castigos, mas o uso exclusivo da língua portuguesa ainda era obrigatório. Em Taracuí, os alunos eram verbalmente repreendidos de maneira ríspida pelos assistentes se fossem surpreendidos falando sua própria língua. As punições então existentes eram expulsão e não passear no fim de semana por causa de brigas ou notas ruins.²⁰

Desde a criação do ginásio na Missão de São Gabriel como já vimos, no final dos anos 60, a extrema separação entre meninos e meninas foi atenuada. Em sala de aula já ficavam juntos e nos finais de semana os meninos podiam assistir os jogos das meninas e vice-versa. Na igreja ficava um de cada lado, mas um jovem olhar para uma jovem ainda era pecado e passível de punição. Tinha a hora de lazer: meia hora depois do almoço e meia hora depois do jantar. O esporte era obrigatório: futebol, voleibol, atletismo... Só não participava quem estava doente ou tinha um trabalho muito urgente para fazer. Um grupo de alunos selecionados pelos padres para os cursos profissionalizantes (marcenaria, carpintaria, alfaiataria...), dedicava-se no período da recreação a trabalhos remunerados (vassouras, banquinhos, armários, cadeiras, etc.), independentes das outras atividades concernentes ao aprendizado deles. A grande maioria dos alunos ficava na roça plantando mandioca, arroz, feijão, milho, batata, cará, hortaliças. O trabalho era dividido em grupos: um ficava encarregado do pasto para a criação de gado bovino e suíno; e os outros

¹⁹ Entrevista gravada com Pedro Machado, em 18/10/2001, em São Gabriel da Cachoeira.

²⁰ Depoimento de Bonifácio José, Baniwa, ex-secretário da FOIRN (1996-2000), em 31/10/2001, em Manaus.

cuidavam da plantação de cada produto agrícola. Esta era uma base importante de sustentação do internato — como pode ser observado também nos relatórios anuais das paróquias —, além das doações recebidas de organizações religiosas internacionais. Segundo Pedro Garcia, os alunos eram obrigados a trabalhar na roça, sob a vigilância dos assistentes: [...] *Então na verdade agente era aluno quando estava na sala de aula e escravo quando ia para o campo. Era um trabalho braçal mesmo.* [...]. Mencionou uma conversa recente entre ele e um ex-assistente em Yauareté na qual identifica o trabalho na roça empreendido pelos alunos com o regime de exploração dominado pelos patrões no extrativismo:

[...] *Quando eu era aluno aqui no internato você me mandava trabalhar. Eu sempre pensei que você tinha uma formação, que estava com a vida ganha. Foi quando entendi que ninguém era superior a ninguém, mas nós éramos dominados com o sistema que foi montado. Então você para mim era patrão, você mandava eu trabalhar. Na época em nenhum momento vocês nos defendiam, porque nós éramos escravos, trabalhávamos sem ganhar nada para poder pagar o prato de cada dia, embora esse prato fosse doado, trabalhando duro de manhã ou à tarde, dependendo do tempo que agente fosse para a sala de aula.*[...] (Pedro Garcia, Tariana, Entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 08/10/2001).

Cabe assinalar também que após a denúncia apresentada por Álvaro Sampaio Tukano no Tribunal Russel, em 1980, contra os salesianos²¹ sua família sofreu represálias. Seus irmãos foram impedidos de estudar no internato em Pari-Cachoeira e seu pai até

²¹ Lideranças da União Familiar Cristã (UFAC) escreveram uma carta de apoio aos salesianos e solicitaram a permanência deles em Pari-Cachoeira. Frisaram que os missionários foram chamados pelos antigos tuxauas e capitães — mencionaram os nomes de Júlio e Manoel Machado — para protegerem os índios da escravização imposta pelos comerciantes, que levavam seus filhos para trabalhar nos seringais e piaçabais onde morriam por causa dos maus tratos sofridos e das doenças contraídas (Histórico Geral dos Primeiros Missionários do Rio Tiquié. Presidente da Ufac, enviada para Dom Miguel Allagna. Pari-Cachoeira, 06 de abril de 1980). Este documento não tem assinatura, mas na sua margem inferior existe uma observação manuscrita dizendo que o autor da carta é Henrique Castro, presidente da Ufac. Um senhor Tukano me disse que a denúncia no Tribunal Russel foi uma iniciativa isolada de Álvaro Tukano, não era fruto de uma decisão das lideranças e comunidades de Pari-Cachoeira: [...] *ele fez as coisas sozinho, agente só veio a saber quando estourou o negócio* [...]. Ele ficou impossibilitado de voltar para São Gabriel da Cachoeira pois seu acesso aos aviões da Força Aérea Brasileira (FAB) — não existiam empresas aéreas comerciais operando na região — foi proibido.

pensou em migrar para Barcelos, onde não tinha parentes e não conhecia ninguém, mas foi convencido de fixar residência em São Gabriel da Cachoeira por Pedro Machado. Algum tempo depois, o pai de Álvaro aceitou a sugestão da cunhada Desana de Pedro Machado, esposa de Germano Machado, de irem para o Balaio, às margens da estrada que liga São Gabriel a Cucuí. Algumas famílias Desana, parentes da cunhada de Pedro Machado, provenientes do distrito de Taracuí já tinham se estabelecido devido à fartura de peixes do local. Os parentes de Álvaro foram passar uma temporada, acabaram gostando do lugar e ficaram. De todo modo, em 1983 Álvaro Sampaio continuava a fazer acusações públicas contra os salesianos no Rio Negro. Em uma carta endereçada a Dom Paulo Evaristo Arns, Cardeal Arcebispo de São Paulo, classifica os missionários como inimigos que usam a Palavra de Deus para castrar o espírito dos índios através de uma educação alienante que os obriga a abandonar e desprezar a sua cultura. Acusou os padres e freiras de receberem muitos recursos e construírem obras faraônicas na sua região para empreender uma evangelização “domesticadora e reformista”.²²

Os salesianos, por seu turno, pretendiam entrar em sintonia com as mudanças ocorridas na Igreja católica a nível mundial, continental e nacional, expressa de maneira sintética na famosa “opção preferencial pelos pobres”, fio condutor de uma política evangelizadora renovada. Nesta perspectiva a ação pastoral deve entender a realidade na qual está inserida e posicionar-se diante dela. A salvação não tem uma dimensão exclusivamente espiritual, mas também social, política e econômica, pois a realização do Reino de Deus deve ser antecipada, mesmo que parcialmente, neste mundo através da conscientização, mobilização e luta contra todas as formas de discriminação, injustiça e

²² Diante disso apresentou propostas para regular as relações entre a Igreja e os povos indígenas no Brasil: os missionários não utilizassem a religião como instrumento ideológico para dividir as aldeias e tribos indígenas; informassem sobre os convênios que firmam com o Estado, pois recebem muito dinheiro em nome dos índios desperdiçados em obras que não redundam em benefícios concretos para estes povos; entendessem melhor a problemática sócio-cultural indígena para orientar a ação pastoral no respeito mútuo; incentivassem a participação indígena nos planos e programas elaborados; apoiassem as organizações indígenas e sua luta pela garantia da terra; abandonem sua atitude paternalista na qual os índios são vistos como incapazes; não explorem a imagem do índio em publicações (revistas, cartões postais, folhetos, etc.) com fins lucrativos; e, finalmente, não ataquem as organizações indígenas qualificando-as como subversivas e comunistas, levando confusão e discórdia para as aldeias (Carta enviada por Álvaro Fernandes Sampaio, Tukano, para Dom Paulo Evaristo Arns, Cardeal Arcebispo de São Paulo. São Paulo, 12 de abril de 1983. C/C Dom Tomás Balduino, Dom José Gomes, Dom Miguel Alagna, Dom Ivo Lorscheiter, Dom Aloísio Lorscheiter, Dom Luciano Mendes, Dom Helder Câmara e Dom Avelar Brandão).

desigualdade.²³ Temos um ascetismo politicamente engajado, no qual se combinam duas formas de militância: o combate contra as privações seculares assume uma legitimidade espiritual e a guerra contra os malefícios que afligem a alma dão o ânimo e os meios necessários para os esforços direcionados à promoção humana. As lutas sociais se enquadram em uma linguagem religiosa, enquanto as demandas religiosas se enquadram no código do ativismo em defesa dos direitos universais do homem. Nesta configuração simbólica emerge uma ética da contestação que será, com a formação do movimento indígena, despida de qualquer roupagem religiosa, isenta de qualquer referência a um estado de perfeição supramundano, e reformulada em uma linguagem política de afirmação de uma cidadania etnicamente diferenciada.

A evangelização é dirigida a todos os homens mas o mesmo Jesus Cristo mostrou a predileção pelos pobres assumindo a condição de pobre e a partir da pobreza promovendo a conversão de todos. A opção evangélica parte da encarnação do mundo dos pobres. Todo o povo indígena vive numa situação de pobreza, insegurança e ameaças por causa dos grandes projetos que se precipitam sobre a Amazônia. O posicionamento da paróquia e dos missionários em particular será ao lado dos índios, e entre eles daqueles que querendo preservar a própria identidade são vítimas de pressões de toda índole [grifos SCP].

A salvação de Jesus Cristo não se reduz ao plano espiritual, mas atinge a pessoa na sua totalidade incluindo as dimensões social, política e econômica. A

²³ *O Reino de Deus já está sendo realizado aqui na terra, embora a sua realização não seja plena por causa do pecado. Por isso a paróquia, como comunidade cristã, quer ser um sinal daquilo que se realiza de forma plena no Reino definitivo que nós só temos condições de ver através de sinais. [...] A vida cristã não pode ser uma forma de colonização espiritual, que facilmente se converteria em colonialismo econômico e social. [...] A libertação integral do homem leva à construção de uma sociedade sem classes sociais, onde todos possam viver como irmãos, e onde cada um ponha as suas qualidades a serviço da transformação do mundo. Esse tipo de sociedade vai contra a corrente formada pelas forças dominantes na cultura que está em expansão por todo o mundo ocidental. Ao mesmo tempo a paróquia está pronta a colaborar com todas as forças civis e religiosas que visam esta sociedade embora não estejam em plena comunhão eclesial (Projeto Pastoral da Paróquia de São Miguel Arcanjo de Iauareté. Iauareté, 23/07/1989). A noção de pecado é reformulada sob o prisma de um discurso sociologizante, ele tem um sentido coletivo enquanto ferida aberta na convivência entre os homens pelo capitalismo, baseado na ânsia de lucro e no materialismo. Para uma análise do caráter anticapitalista da Teologia da Libertação: Löwy (2000). Por isso a Igreja católica — aqueles imbuídos desta perspectiva pastoral, é claro — propõe uma aliança ampla com os segmentos da sociedade, independentemente de sua filiação religiosa, dispostos a erradicar os obstáculos que impedem a redenção total do homem, cuja essência é espiritual. Neste sentido a opção evangelizadora pelos pobres também se pretende universalizante, como não poderia deixar de ser qualquer teologia cristã, pois os opressores e exploradores também são libertados dos pecados que exercem.*

*ação dos missionários desde o início da sua presença no rio Vaupés caracterizou-se pela preocupação com a educação, a saúde e o desenvolvimento do povo. Nas mudanças que estão acontecendo, a Paróquia deverá prestar atenção para que as novidades que se introduzem nesta sociedade não levem o povo da região a uma escravidão que possa terminar com a aniquilação desses povos e culturas.*²⁴

Os povos indígenas são incluídos na medida em que se encontram em uma situação comum aos demais setores marginalizados: a pobreza iguala a todos e os qualifica como protagonistas de um mundo espiritual e materialmente melhor. Assim como Cristo encarnou em Si Mesmo a humanidade para tornar a sua mensagem de salvação mais compreensível, os missionários devem salvar os povos indígenas encarnando em si mesmos — inculcando — a indianidade. Daí a opção preferencial por aqueles que querem manter a sua identidade, pois eles são mais atingidos pelos processos vigentes de violação de direitos. É uma declaração firme de apoio ao movimento indígena emergente e de julgamento diante da polarização de opiniões existente entre os índios sobre o Projeto Calha Norte. Por isso reprovam a conduta daquelas lideranças que buscam uma promoção individual, negando sua identidade, obtendo vantagens pessoais e falando em nome do seu povo, cujos interesses prejudicam com tal atitude. Verifica-se a tentativa de traçar uma linha de continuidade entre a atuação missionária passada e presente no Rio Negro à luz das novas orientações pastorais. Confere-se grande relevância ao conhecimento das mudanças em curso na Amazônia, no Rio Negro e nas paróquias em particular para formular um juízo de valor que fundamente posturas críticas diante das possíveis conseqüências futuras.²⁵

O problema da garantia legal das terras indígenas torna-se um item importante da ação pastoral em meados dos anos 80: “[...] Nosso trabalho será traduzir-lhes o “sinal dos

²⁴ Ibidem.

²⁵ No caso do Alto Vaupés/Papuri os problemas apontados foram os seguintes: mudança no estilo de vida indígena causada pela chegada de estranhos (comerciantes, militares, funcionários de órgãos governamentais) e crescimento de Yauareté; abandono do modo de vida tradicional e conseqüente dependência de empregos recentemente introduzidos na região; contatos com costumes dos brancos, trazidos pela ampliação do acesso à televisão, afetando a família, os jovens e provocando o consumismo; procura desenfreada ao garimpo como meio de prover demandas provenientes do consumismo; desprezo dos brancos para com a religião, exercendo má influência sobre os jovens; protestantismo começa a rivalizar com o catolicismo e romper com a situação anterior de unidade religiosa; precário conhecimento do povo sobre a situação vigente provoca confusão e desunião (Ibidem).

tempos”. Orientá-los e Conscientizá-los, sem Manipulá-los [...]”²⁶. Os missionários consideram imprescindível “formar uma consciência crítica” e organizam reuniões nos povoados para falar da demarcação da terra, dos direitos indígenas estabelecidos no Estatuto do Índio, do cenário político nacional (principalmente da Constituinte), da política indigenista dominada pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN), das enormes transformações sociais e econômicas por que passava a região com a implantação de grandes projetos e da interferência nociva de grandes interesses capitalistas nacionais e estrangeiros, da saúde e da educação. Partem da premissa de que junto com o progresso material vem a aceitação ingênua da ideologia desenvolvimentista que cobra o alto preço do abandono da identidade e dos valores culturais nativos. A fé verdadeira também é prejudicada pois nesta situação impera uma total secularização da vida, um desprezo generalizado pela religião, empurrando os jovens assim desorientados para o abismo moral e social (delinqüência, drogas, alcoolismo, etc.). Tal processo incapacita os jovens moradores dos povoados de ver a sua situação real, estimulando-os a deixar seu modo de vida tradicional e a migrar para a cidade em busca de emprego e de prazeres fúteis (festas, brincadeiras, televisão, drogas, e prostituição) e ilusórios. Daí todas as ações deveriam ser coordenadas e coerentes (pastorais familiar, juvenil, vocacional, de evangelização e catequese e social), pois a política missionária tem como objeto a alma humana, ou seja, a libertação, a salvação do homem na sua integridade, do homem completo, total.²⁷

Em 1989, os ventos da teologia da libertação continuavam soprando em direção ao Rio Negro. Em outro documento de avaliação da ação missionária na região — provavelmente oriundo da Inspeção Salesiana em Manaus²⁸ — as críticas vão mais no sentido da redefinição dos princípios pastorais mais gerais de orientação da atuação evangelizadora e estão dirigidas a um passado mais distante. O texto está dividido em termos

²⁶ Pari-Cachoeira. Planejamento – 1985. No planejamento da Missão São João Bosco de 1985 o momento foi considerado oportuno para implementar esforços pela demarcação da terra, pois haveria mais união entre os índios na região por causa do garimpo e por causa da ocupação do posto de presidente da república por um homem “experiente, humano e cristão”, Tancredo Neves. Menciona a realização de reuniões de lideranças em Pari-Cachoeira para discutir a questão e a disposição dos salesianos para dar-lhes assessoria técnica e jurídica e a ida de representantes à Brasília para conversar com autoridades sobre o assunto, onde teriam a orientação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

²⁷ Relatório Pastoral de Taracá. Encontro dos missionários e missionárias. São Gabriel da Cachoeira, 19 a 22 de julho de 1988.

²⁸ Carta a Respeito da Situação Missionária do Rio Negro. Manaus, 15 de Setembro de 1989. Ir. Maria de Lourdes Barreto e Padre Benjamim Morando.

temporais, diagnosticando situações passadas e presentes e apresentando propostas para o futuro. Apesar de sublinhar a abnegação e heroísmo dos salesianos no passado, condenou a identificação entre evangelização e aculturação que caracterizou sua ação frente aos povos indígenas. Relativiza o julgamento inserindo-o em uma perspectiva histórica, pois atuaram com a mentalidade e com a teologia e pastoral da sua época. Todavia, a referência do veredito é a valores universais, portanto atemporais, combinando um vocabulário cristão ao vocabulário dos direitos à autodeterminação cultural: definiram a “agressão cultural” como pecado e elevaram o “respeito à cultura e à originalidade de cada povo” ao status de princípio da verdadeira evangelização. Apontaram como consequência de uma prática missionária distorcida: desinteresse em aprender as línguas indígenas; ausência do clero e igreja autóctones; e liturgia alheia às culturas indígenas.

No quadro sombrio elaborado sobre o presente cabe destacar a preocupação com a expropriação das terras indígenas e com o seu não reconhecimento jurídico. Outros itens apresentados da situação atual foram os seguintes: os programas desenvolvimentistas contrários aos interesses indígenas, falta de leis que garantam seus direitos, projetos educativos alienantes. No aspecto religioso admite a ação dominadora da Igreja por participar de sociedades que implementam projetos contrários aos povos indígenas. Constata a existência na Igreja de uma corrente que ainda legitima esta dominação e de outra que a critica. Faz uma referência implícita ao Projeto Calha Norte ao postular que a antiga aliança entre Igreja, Exército e FUNAI, respondia a uma mentalidade de cristandade, mas atualmente não poderia ser preservada para perpetrar as violações aos direitos indígenas. Lista ainda como graves problemas da região: a febre do ouro, o alcoolismo e a prostituição. Aplauda a diminuição ou fechamento dos internatos, mas lastima a ausência de um serviço pastoral mais adequado às necessidades locais.

A proposta de uma nova evangelização no Rio Negro confronta-se com os objetivos governamentais traçados para a região, pois pretendia: resgatar as culturas indígenas; contribuir com os índios para a elaboração de uma educação condizente com os seus interesses culturais, sociais e de intercâmbio com o país; apoiar a luta pela afirmação da identidade étnica, estreitamente ligada a posse da terra; apoiar a unidade do movimento e das organizações indígenas; estimular a atualização dos missionários e agentes pastorais; rejeitar e denunciar políticas indigenistas etnocidas que pregam “a utilização racional da

terra” (colônias indígenas), a segurança nacional (Projeto Calha Norte) e a integração à comunhão nacional (educação alienante). Temos aqui explicitado e sistematizado o conjunto articulado de novas orientações e princípios pelos quais os salesianos e as filhas de Maria Auxiliadora deveriam pautar sua atuação frente à nova situação vigente no Rio Negro.²⁹

²⁹ Não devemos esquecer que nestes quatorze anos que separam os dois documentos temos a denúncia aos salesianos feita por Álvaro Sampaio no tribunal Russell e a carta que o mesmo enviou para D. Paulo Evaristo Arns em São Paulo.

CAPÍTULO IV.
O CAMPO DE DISPUTAS RELIGIOSAS NO IÇANA
E A NOVA PROPOSTA PASTORAL.

A atuação salesiana nesta região vale uma atenção especial porque constituiu uma situação em que sua política missionária encontrava-se em posição desfavorável frente a uma alternativa religiosa concorrente. O quadro seria incompleto se não abordássemos como a nova proposta pastoral católica foi pensada para resolver os problemas específicos de combate à “heresia protestante”.

A paróquia de Assunção do Içana tem uma extensão de 25.000 km², que abrange uma população Baniwa e Curripaco, que vivem no rio Içana e seus afluentes Cubaté, Aiari e Cuiari, cuja expressiva maioria é protestante.¹ A população é em sua absoluta maioria protestante. A atuação salesiana foi esporádica no rio Içana até a fundação da missão, em 11 de fevereiro de 1951, pelo Padre José Schneider, que dominava a língua nheengatu. Esta Missão localizou-se no limite dos assentamentos Baniwa que falam o nheengatu e daqueles que falam o baniwa. O estabelecimento deste centro missionário ocorreu principalmente por causa da preocupação com as atividades de Sophia Muller — designada como uma “invasão protestante” —, cujas estratégias de conversão religiosa foram consideradas pelas autoridades salesianas muito eficientes.

Em uma reunião de diretores das missões do Rio Negro realizada em 1955 a expansão protestante no Içana foi o tema mais discutido. Decidiu-se então a formação de uma comitiva para verificar a situação e responder se a construção de uma escola resolveria os problemas. Tal delegação foi composta pelos padres: João Marchesi, vigário geral da Prelazia do Rio Negro; Carlos Galli, substituto do Padre José Schneider; e Luiz Pasinelli, diretor da Missão de São Gabriel da Cachoeira. Segundo o Padre João Marchesi estavam todos os índios da bacia do Içana “contaminados pela seita batista”.² A difusão do

¹ Dados provenientes de censos salesianos apontam uma proporção de 70% (1987) a 72% (1989) de protestantes. Os dados do censo de 1987, entretanto, referem-se ao ano de 1980. Um relatório paroquial de 1974 apresenta uma particularidade, pois aponta uma proporção bem menor de protestantes (55% para 26% de católicos). Isto ocorreu porque apresenta uma outra categoria censitária: os religiosamente indiferentes (19%). Como veremos adiante, estes são aqueles que *retomaram seu antigo modo de vida* (rituais, festas, danças, etc.) após trabalharem por um período nos piaçabais da Colômbia e da Venezuela.

² Correspondência enviada pelo Padre João Marchesi para Dom Pedro Massa. Vaupés, 01 de março de 1955. Documento manuscrito.

protestantismo é associada à imagem de uma epidemia, de uma doença que se alastra. No alto Içana a maioria absoluta dos povoados tornara-se crente. No baixo Içana somente três povoados conservavam a capela — sinal de que ainda se mantinham católicos. A comissão constatou que até mesmo no seu próprio quartel general em Assunção do Içana os muitos (falam de centenas) indígenas que acorriam para lá eram motivados apenas pelas suas necessidades (acesso a mercadorias). Muitos deles realizavam os cultos protestantes secretamente, até mesmo nas dependências da Missão. Apenas no rio Aiari a hegemonia salesiana estava preservada. O discurso salesiano aqui se apresenta com tonalidades fortemente militares, no qual os povoados indígenas são equiparados a territórios conquistados, conservados ou perdidos pela fé católica. Aponta como uma importante explicação para tal situação a localização inadequada da Missão onde existiam poucos moradores e longe do foco de irradiação do protestantismo. Sugere a localização de uma nova Missão na boca do Cuiari, acima da cachoeira de Tunuí, onde havia um acampamento da Comissão de Limites e o Coronel Themistocles Brazil aconselhara a instalação de uma Missão.³ Vemos aqui mais uma demonstração da convergência das preocupações com a segurança das fronteiras nacionais do Estado brasileiro e das fronteiras religiosas da Ordem Salesiana no Alto Rio Negro. Esta “parceria” — para usarmos um termo em voga atualmente — entre soberania estatal e eclesiástica será uma das condições da atuação missionária Salesiana até a implantação do Projeto Calha Norte. A “terceirização” da ação indigenista é um elemento básico do campo de mediação interétnico nesta região do Noroeste Amazônico.

O perfil do sacerdote e a estratégia adotada para realizar tal eminente tarefa demonstram a percepção então vigente sobre a eficácia da atuação missionária protestante, cujo modelo deveria ser seguido: deveria dominar a língua geral e a língua Baniwa, nas quais faria as suas pregações e prepararia o catecismo; e atuar mais freqüente e permanentemente nos sítios e povoados. Estas seriam as bases de uma verdadeira e profunda conversão, isto é, que consolidaria a presença católica no Içana, tão precária naquele momento. Os sólidos e duradouros resultados desta perspectiva pastoral eram nítidos no fervoroso e pleno compromisso religioso dos Baniwa crentes:

³ Assunção do Içana, onde existiam edificações para a residência dos padres e freiras, serviria como um

[...] *Vimos muitos templos de culto onde se recolhem diariamente e permanecem horas a fio lendo trechos da Bíblia e cantando hinos, traduzidos num dialeto baniwa e até alguns em língua geral. Se mostram convencidos e fazem este atos de culto com muita seriedade.* [...] (Ibidem).

Outra evidência de bons frutos desta linha de intervenção era o poder de mobilização e persuasão dos líderes protestantes. O Padre Marchesi mencionou uma ocasião (15/02/1955) em que um pastor reuniu em Tunuí 680 adultos e realizou 60 batizados (rito de iniciação, consagração, plena aceitação na comunidade de crentes). Ele sugere a Dom Pedro Massa que intervenha junto ao Padre Inspetor que indique o Padre Galli — por preencher aqueles requisitos mencionados acima — ao Içana, em vez do Padre Guilherme Galibinelli, que seria indicado para São Gabriel da Cachoeira. Propôs-se a acompanhar a construção da nova Missão, que deveria iniciar suas atividades em 1956, na boca do rio Cuiari. Este centro missionário na foz do rio Cuiari nunca foi implantado, apesar de ter sido proposto por uma comissão de respeitáveis salesianos atuantes no Rio Negro. Muitos anos depois o Padre Carlos Galli, integrante da comissão, atribuiu à interferência do funcionário do SPI, Atayde Cardoso, o insucesso da proposta de implantação desta nova unidade missionária devido aos seus interesses comerciais junto aos protestantes. A solução então considerada inadequada, a construção da escola, acabou prevalecendo: “[...] o internato, oficina maravilhosa, transformadora da mentalidade e dos costumes”⁴. Em seguida, o Padre Galli afirma que a Missão era sinônimo de internato e que mais recentemente o itinerante levou a Missão às famílias católicas do alto Içana, demonstrando assim a limitação do raio da ação evangelizadora representada pelo internato.

Mesmo nos anos 70 em que a idéia da inculturação já era moeda corrente no discurso salesiano o internato ainda era objeto de veneração como uma espantosa e quase mágica força de transformação moral, promotora de uma verdadeira conversão religiosa e de uma sólida postura civilizada, inerentes à vida urbana e opostos aos nocivos costumes inculcados pelo protestantismo:

entrepasto para o descanso das constantes viagens aos sítios e povoados realizadas pelos salesianos.

⁴ Crônica Resumida da Missão de Assunção do Rio Içana – 1974. Padre Carlos Galli.

[...] *O elemento feminino é cuidado esmeradamente, constata-se mesmo uma transformação moral – adesão moral a tudo quanto é da missão. É uma alegria comunicativa, uma expansão que encanta – boas maneiras – asseadas – limpas – respeitosas – parecem moças educadas na cidade – é bem o revés da medalha do ambiente protestante – acanhados – tristes – inseguros – sombrios – sujos – fétidos – esfarrapados – nunca se atrevem a enfrentar alguém fixando os olhos (Ibidem).*

Civilizar aqui é desenvolver a capacidade de se relacionar com os outros, expandir a civilidade, a boa convivência, o respeito mútuo em contraposição à hostilidade e imundice incentivadas tanto pela cultura indígena quanto pela protestante. É interessante observar o papel atribuído aos hábitos de higiene na formação desta civilidade católica. Padre Galli descreve o estado de “ignorância religiosa” que grassava no Rio Negro antes da viagem do Monsenhor Lourenço Giordano — que ao constatar a “deplorável situação moral e intelectual dos índios” sugeriu a ação missionária salesiana na região — identificando as antigas festas indígenas a verdadeiras orgias, quando centenas de índios seminus, incluindo mulheres e crianças, se aglomeravam na maloca durante dias e consumiam bebidas e drogas, dançando e cantando num ambiente infectado pela fumaça e pelo mau cheiro.⁵ O modo como os salesianos representam as Conferências protestantes é também bastante sombrio: aglomeração desordenada, favorecendo a propagação de doenças, brigas e assassinatos por envenenamento. Ao mesmo tempo o Padre Galli lastima o retorno das “antigas orgias”, as quais se entregavam os crentes indígenas que abandonavam o protestantismo. Prefere também as “festas dos caboclos” que, apesar de apresentar muitos abusos, é uma oportunidade para a demonstração de devoção e fé religiosas.

⁵ Vejamos a descrição do primeiro encontro do Monsenhor Giordano com os indígenas — provavelmente Arapaço — de Taracua, durante a viagem ao Rio Negro, que durou três anos, em 1916: [...] *lá chegaram pela tardinha — existia então uma única maloca, de proporções enormes [...] ao chegar à única porta, viu lá dentro mais de 400 pessoas — só de coeio — homens — mulheres — crianças — uns deitados — outros cantando, acolá gargalhando — mais além chorando — todos caracterizados: uma fumaceira enorme, dos múltiplos fogos — uma catinga insuportável, ofendia as narinas. Imediatamente veio o Tuchaua — todo enfeitado, com os maiores, nas mesmas condições, pedindo que entrasse, para passar a noite com eles. [...] Do terceiro dia em diante a bebida e todas as drogas eram fortes e à vontade. Nestas reuniões decidiam tudo quanto se relacionava à tribo. Então homens, mulheres — mulheres — moços — moças — e até crianças, todo mundo entregava-se à bebedeira — à dança desenfreada — à devassidão — já muitos não podiam mais se aguentar de pé, já não saiam mais da maloca, nem para as primeiras necessidades — tudo era despejado aí mesmo. [...]*

Em 1957, foi inaugurado o internato feminino, no qual se inscreveram 50 meninas. Cinco anos mais tarde, 1962, implantou-se o internato masculino, com 29 alunos inscritos. Todavia a transferência das irmãs para a missão recém criada em Cucuí (1967), ocasionou o fim do internato. As irmãs retornaram em 1976, porém o internato não foi reativado. Os alunos do Içana que completavam a 4ª série eram encaminhados para o internato de Taracúá (Cf. caso do Bonifácio que estudou neste internato), onde a absoluta maioria de alunos era de grupos tukano. O Bispo Dom Pedro Massa acatou a alternativa que mantinha o modo tradicional de ação missionária, que também não deu certo, em detrimento daquela que pressupunha uma autocrítica, formulada a partir da comparação com as estratégias protestantes de conversão.⁶ O Içana era o laboratório onde a eficácia da prática pastoral salesiana estava sendo testada pela existência de um campo de disputa religiosa, onde não havia um monopólio católico patrocinado pelo Estado brasileiro. Dom José Domitrovics qualificou como doloroso, vergonhoso e humilhante o quadro religioso daquela região para os salesianos.⁷ Delineou com traços fortes a inoperância da estrutura missionária recém estabelecida naquelas paragens. Contrasta a profunda religiosidade dos indígenas protestantes, contrariando a opinião então vigente entre os salesianos, ao envolvimento superficial e aparente dos indígenas católicos. Mencionou a existência de 40 casas de oração, “[...] que se enchem todos os dias para o culto, sem nenhum elemento estrangeiro no meio deles [...]”, não se importam com o bem estar material⁸ e fogem para a roça ou

⁶ Então, qual a importância em reportar fatos que não tiveram consequência histórica? Por várias razões: em primeiro lugar, para não silenciar agentes, atos, representações e projetos que foram silenciados mas que poderiam ter modificado uma cadeia de eventos posterior ou toda uma lógica institucional; em segundo lugar, para mostrar os conflitos internos e espaços (limitados) de manipulação de significados capazes de gerar mudanças, manifestados conforme os meios convencionais de expressão e os consensos básicos (as certezas inabaláveis da consciência prática) vigentes, censurados pela história oficial; em terceiro lugar, porque a compreensão dos “fatos” consumados inclui a pergunta sobre os outros cursos de ação possíveis (possibilidade objetiva e causalidade adequada, Max Weber), pois o que é passado para nós era tão indeterminado para aqueles que nele viveram como o presente e o futuro nos são agora.

⁷ Correspondência enviada por Dom José Domitrovics ao Exmo. Senhor Bispo Dom Pedro Massa. Vaupés, 02 de março de 1955. Encaminha em anexo o “Relatório sobre o Içana”, datilografado, do Padre João Marchesi. Este relatório datilografado é um pouco diferente do manuscrito, mas a essência da proposta de criação de uma nova Missão na foz do Cuiari permanece. Tanto o documento manuscrito quanto a sua versão datilografada são assinados apenas pelo Padre João Marchesi e não pelos dois outros padres integrantes da comissão. Dom José Domitrovics acrescenta no final do documento uma observação sobre a necessidade de autorização de Dom Pedro Massa, mas não encontramos nenhum documento sobre a resposta do bispo à proposta de implantação de um outro centro missionário no Içana.

⁸ Este aspecto do relatório datilografado do Padre João Marchesi — inexistente no relatório manuscrito — no qual descreve o precário estado material dos assentamentos, devido à intensa vida religiosa dos crentes, denota a diferença com relação à prática pastoral salesiana, vinculada à civilização do indígena através do trabalho, à formação de *bons cidadãos para a pátria* transformando-os em trabalhadores. [...] *Não fumam,*

para o mato quando avistam a chegada dos padres. Ou seja, a fé teria sido tão firmemente arraigada no espírito e na vida cotidiana dos índios, repletos de vícios e pecados no passado, que eliminaria a necessidade da presença constante de qualquer agente externo de evangelização para mantê-los no “caminho reto e seguro das virtudes cristãs e da salvação eterna”.⁹

Temos uma certa autonomização no nível discursivo entre os interesses geopolíticos do Estado e os interesses da política missionária. Neste sentido, relativiza argumentos que buscavam apoio do Estado para eliminar a “invasão protestante” equiparando-a a uma ameaça estrangeira à integridade territorial do país. A perplexidade deste sacerdote carrega uma velada crítica aos métodos dispendiosos e improdutivos, que mobiliza uma ampla engrenagem institucional, se comparados aos resultados obtidos pela ação isolada de uma pessoa, Sophie Muller, munida de poucos recursos financeiros, materiais e humanos.

[...] *Este mistério torna-se ainda mais tétrico, quando a gente toma em consideração que os índios do Içana eram os mais viciados em embriagues, roubos e desordens. Os dabucuris do Içana eram famosos até ao baixo Rio Negro. Tudo isso fez uma mulher que não deu aos índios uma agulha sequer. Ora, nós também trabalhamos no Içana há bem seis anos, já gastamos centenas de contos, e agora a comissão que mandei para lá constatou que os homens da mais íntima confiança e confidência do Padre, que trabalharam meses e até anos com ele, são corifeus protestantes, que faziam escondidamente o culto protestante nos barracões da*

não bebem, não trabalham, só tem uma roça para alimentação da família; o resto do tempo estão lendo e cantarolando. Os povoados e as casas são descuidados, serrados e sujos, a não ser o quarto de dormir. [...] Deste modo, o crente aproxima-se mais da figura do renunciador, de uma atitude de acentuado afastamento dos assuntos mundanos, do que o católico.

⁹ No final dos anos 60 a Missão do Içana volta a ser o principal foco de críticas ao modelo pastoral salesiano, baseadas na comparação com a eficaz ação missionária protestante. O diagnóstico apresentado, em termos resumidos, é o seguinte: ação limitada à sede, enquanto o pastor percorre os assentamentos indígenas organizando-os em pequenos núcleos populacionais e formando agentes pastorais indígenas para evangelizar na língua nativa, ministrar ensinamentos sanitários e agrícolas; a Missão recebe vastos recursos governamentais e de organizações internacionais, só beneficiando, contudo os índios que se dirigem à sede; desperdício de remédios pois não são distribuídos nos sítios pelo interior; os rituais e costumes condenados tanto pelo padre quanto pelo pastor persistem entre os indígenas católicos; a conversão protestante é sincera e profunda enquanto a católica é interessada e superficial. Este documento é uma transcrição de um relatório original sobre as Missões, não consta a autoria e a data (janeiro de 1968) foi acrescentada à margem do texto. Parece que é um documento mais extenso, uma avaliação interna, sobre a atividade missionária no Rio Negro, tendo sido transcrita a parte relativa à Missão do Içana.

Missão, enquanto o Padre celebrava a Missa na capela. Quem compreende tudo isso? [...] (Ibidem).

Todavia, não devemos exagerar tal suspensão das certezas salesianas, pois a necessidade da nova Missão justifica-se para “[...] impedir que aquela gente se envenene, continuando a beber as águas pútridas dos erros protestantes” (Ibidem). A metodologia missionária rival tinha seus méritos, mas os fins últimos aos quais servia continuavam condenáveis e ainda motivavam o infatigável combate por parte dos sacerdotes católicos. Um setor do arsenal de certezas inabaláveis desta ordem eclesiástica foi posto em dúvida, transformado em objeto de debate em uma comunidade de argumentação restrita, formada pelos dirigentes das Missões. No ano seguinte, porém, 1956, o diretor da Missão de Assunção do Içana, Padre José Leão Schneider, investe pesadamente contra os “abusos e desordens cometidos pela seita americana”.¹⁰ A simbiose entre Catequese e Nacionalidade, Estado e Igreja, eixo da estrutura missionária hegemônica no Rio Negro, é acionada para reconquistar um território perdido pelo poder salesiano no Içana. As condições materiais precárias definidas um ano antes pelo Padre Domitrovics como desapego ao bem estar material, indício de uma vida completamente dedicada ao bem estar espiritual, torna-se fruto do fanatismo, concebido como deturpação mental, inoculado pelos pastores americanos¹¹, produzindo nos Baniwa uma aversão ao trabalho, contrária tanto à sua condição indígena quanto à sua genuína brasilidade.

Os “Banivas” [sic, aspas do autor] são índios inteligentes e conhecidos como intrépidos trabalhadores na agricultura, abastecendo, nos anos passados, todo o comércio do alto rio Negro e os numerosos internatos das Missões

¹⁰ Graves desordens nas fronteiras do Brasil. Padre José Leão Schneider. Assunção do Içana, 27 de janeiro de 1956.

¹¹ Este associação entre miséria e fanatismo é recorrente nos documentos em que aparecem juízos depreciativos sobre as más conseqüências da conversão ao protestantismo no rio Içana e seus afluentes. Outro evento freqüentemente citado é a profanação de símbolos católicos, principalmente o ato de pendurar medalhas com a imagem de santos em cães e gatos. Estes “fatos” presentes em vários relatos nos faz perguntar se foram testemunhados diretamente por todos os narradores ou foram transcritos de um imaginário católico do terror protestante. Isto não significa que não tenham ocorrido e tenham sido comunicados por alguém, mas sua facticidade foi sendo produzida pela enunciação repetida por autoridades católicas (salesianos) e governamentais (Relatório do Agente do SPI, Lino Alves de Oliveira, encaminhado ao Chefe da 1ª I.R. do SPI, Alípio Edmundo Lage. Manaus, 05 de janeiro de 1954. Não está assinado.), cujas descrições são auto-evidentes, pois inseridas em discursos dotados de intocável credibilidade.

Salesianas, com a farinha de mandioca, grandes peritos na extração de produtos, na indústria caseira de tecidos de arumã e de “Tucum”. Uma grande parte destes genuínos brasileiros, batizados na religião católica, ficaram vítimas de uma pernicioso seita protestante, americana, que transtornou a mentalidade dos mesmos, inoculando-lhes um louco fanatismo religioso, alheio a toda a brasilidade, afastando-os do trabalho produtivo e progressista [...] (Ibidem)

Se os índios antes eram conhecidos pelos seus vícios (embriagues, roubos e desordens), extirpados pela ação benigna de uma heróica missionária, agora os índios são descritos como ardorosos trabalhadores, valorosos colaboradores com o progresso econômico regional e a sustentação material das Missões. Sua contribuição como habilidosos extrativistas e produtores de farinha — fundamental para o comércio no Rio Negro — não é associada ao sistema do aviamento, cruel regime de submissão da força de trabalho baseado no endividamento, mecanismo de troca que perpassa toda uma rede hierarquizada de relações entre patrões e fregueses. Violentados pela influência maligna de uma “seita estrangeira”, são destituídos das virtudes características das suas tradições (simbolizadas aqui pelos seus dons artesanais) autóctones e da sua autêntica brasilidade, reforçadas pela catequese católica. A atuação missionária é concebida como um instrumento para estimular e desenvolver o espírito cívico, existente em estado embrionário na cultura indígena. Os pastores estrangeiros¹² estariam minando o sucesso desta tarefa patriótica ao disseminar o “ódio e o desprezo à religião oficial do país”, trazendo caos social (inclusive propagando doenças como a tuberculose através das suas Conferências, onde se planejava o assassinato dos padres e se formava “um exército revolucionário de índios americanizados” para expulsar definitivamente os salesianos do rio Içana), profanando símbolos católicos e desrespeitando as autoridades nacionais, ameaçando assim a soberania nacional nestas longínquas fronteiras do território brasileiro.¹³

¹² E muitos padres salesianos que atuavam no Rio Negro não eram estrangeiros, principalmente italianos?

¹³ *Em Tunuí encontrei a bela imagem de Santo Antônio, padroeiro daquela povoação e do exército brasileiro, coberto de imundices e de barro; mais acima desta povoação, no rio Cuiari, andavam os cachorros com colares de medalhas de Nossa Senhora no pescoço, fatos que não só encheram o coração dos missionários católicos de profunda mágoa e tristeza, mas revoltaram a alma íntima de qualquer Brasileiro. [...] Os índios seguidores desta seita se chamam, não brasileiros, mas americanos, tendo em pouca consideração as nossas autoridades [...] (Ibidem).*

Em suma, é transferido ao Estado brasileiro, através de suas autoridades civis e militares, a tarefa de remediar o duro golpe aplicado à hegemonia salesiana no Rio Negro pela expansão protestante no rio Içana.¹⁴ Dom Pedro Massa alguns meses depois, em correspondência enviada ao Ministro das Relações Exteriores¹⁵, chega a afirmar não se tratar mais de uma questão religiosa, mas de soberania nacional. Alguns anos depois, 1960, o bispo solicita a expulsão dos “inimigos do Brasil” ao Conselho de Segurança Nacional, denunciando: os conflitos gerados entre católicos e crentes, as ameaças de invasão dos centros missionários e de assassinato dos padres, a queima da bandeira nacional e um plano de anexação de toda a região do Rio Negro, desde as suas cabeceiras, à América do Norte.¹⁶ Medidas de repressão foram executadas em virtude de tão graves denúncias. Em uma Conferência no povoado Pupunha-Rupitá, em dezembro de 1960, por exemplo, pastores americanos foram presos por uma patrulha do Pelotão de Fronteira de Cucuí e levados à Manaus para responder às acusações feitas contra eles. Entretanto, oito meses depois o processo judicial foi arquivado e os pastores envolvidos retornaram ao alto Içana, passando a agir de forma mais cautelosa e discreta.

Nos anos 60, segundo o Padre Galli, ocorreu uma certa decadência da Missão devido a migração de vários indígenas, tanto católicos como protestantes, para trabalhar nos piaçabais da Colômbia e da Venezuela. No caso dos católicos tal fato teria ocorrido por causa da mudança de atitude pastoral salesiana, supostamente inspirada no Concílio Vaticano II, que buscava uma *unidade imediata* com os protestantes e reprimia aqueles atos (embriagues, o fumo e as danças) antes tolerados. Por outro lado, como a Missão recusava-se a fornecer as mercadorias aos indígenas, eles foram buscar outra fonte: os patrões colombianos e venezuelanos. Quando retornavam aos seus sítios já tinham retomado seu antigo modo de vida, renovando estas *tristes antiguidades, pervertendo-se às antigas práticas pagãs*, convivendo católicos e protestantes neste *estado primitivo de pecado*.

¹⁴ Tal apelo não era inédito, pois Sophia Muller alguns anos antes recebeu ordem de prisão das autoridades locais, por solicitação do Inspetor do SPI, refugiando-se na Colômbia e Venezuela, de onde continuou a atuar através de seus seguidores mais próximos e dedicados da povoação Curripaco de Seringa-Ruptá, no alto Içana. Ela começou a pregar na região em 1945.

¹⁵ Correspondência enviada pelo Bispo Prelado do Rio Negro, Dom Pedro Massa, ao Ministro das Relações Exteriores, Embaixador Macedo Soares. Rio de Janeiro, 19 de março de 1956. Este documento apresenta uma indicação manuscrita de outros dois destinatários deste apelo do Bispo salesiano: para o Ministro da Guerra, Marechal Henrique Teixeira; e para o Ministro da Justiça e Negócios Interiores, Dr. Nereu Ramos.

Comenta com uma certa reprovação a má fama adquirida pelos *Içaneiros* nos piaçabais venezuelanos e colombianos por fugirem sem pagar as dívidas contraídas sob o regime de aviamento. Neste período, a Missão contava com apenas um padre residente, um externato e um ambulatório na sede, seis capelas e seis escolas no interior (Iaucanã e Assunção, no baixo Içana; Tapira-Ponta, no alto Içana; Loiro, Camarão, Uapuí e Jerusalém, no Aiari). O total de alunos destas unidades escolares era de 197. A partir de 1974, um coadjutor e duas freiras, residentes em São Gabriel da Cachoeira, visitavam periodicamente os assentamentos indígenas. Completavam o quadro de recursos humanos disponíveis: duas enfermeiras, dez professores e oito catequistas. Disponha ainda de dois motores de popa (25 HP) e um de centro.

Apesar da precariedade de recursos materiais e humanos, o Padre Galli estava otimista, principalmente com os métodos da itinerância que, devido ao amplo conhecimento dos povoados, das línguas e costumes indígenas, possibilitava ao missionário “enxertar o Evangelho nas crenças básicas conservadas pelos Baniwa”. Todavia, a diferença das línguas faladas no Içana (o baniwa e o nheengatu) dificulta a promoção de uma ação pastoral e litúrgica unificada. Apesar do propalado respeito às culturas dos povos como eixo da renovação missionária a heterogeneidade cultural e étnica ainda é pensada como um obstáculo à intervenção eclesiástica. O discurso do Padre Carlos Galli é recheado de noções e categorias contraditórias do ponto de vista de uma concepção oficial de inculturação, mas que ele articula em um relato logicamente coerente na sua Crônica. Eu diria que tal procedimento é básico também da prática salesiana nestes conturbados anos 70 e 80 no Rio Negro, quando setores da Igreja católica procuram reformular seus postulados elementares de ação frente a um contexto amazônico em ritmo acelerado de transformação.

Tal ambigüidade encontra-se presente no modo como o Padre Afonso Casanovas, então diretor da Missão, representa o estado do campo religioso no Içana nos anos 80. Sua preocupação principal é com a troca de religião e o abandono do cristianismo. Poderíamos esperar uma reedição da tese jesuíta sobre a “alma inconstante do selvagem”, entretanto ele compreende tais fenômenos sublinhando a “profunda religiosidade dos Baniwa”, que seria

¹⁶ Correspondência enviada pelo Bispo Prelado do Rio Negro, Dom Pedro Massa, ao Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional, General Nelson de Melo. Dom Pedro Massa. Rio de Janeiro, 24 de outubro de 1960.

incompatível com a idéia do pluralismo religioso, dificultando assim a coexistência entre os adeptos de credos diferentes.

[...] O Baniva [sic] é profundamente religioso, tudo o que faz tem um sentido religioso; ele não tem a dicotomia dos brancos: profano – religioso. Por isso no começo da pregação protestante houve vários casos de morte por envenenamento. Como conviver no mesmo povoado, e pior ainda, na mesma família, índios de religião diferente.

Esta mesma incapacidade de conviver com a diferença explica as constantes mudanças de filiação religiosa observadas entre os Baniwa. Louvável tentativa em entender as respostas dos Baniwa à situação missionária vigente no Içana nos termos culturais deles. A hipótese da não dicotomia entre os planos profano e religioso é interessante, porém está mal fundamentada. A religião está inserida nos assuntos práticos da vida cotidiana. A consequência é que eles não concebem a religião como um campo social relativamente autônomo, cujo eixo é a adesão voluntária e consciente a um sistema de crenças. A conversão é encarada pelos missionários como um ato solitário e definitivo — mesmo quando abrange muitas pessoas é considerado um agregado de decisões isoladas — de escolha e avaliação diante de mensagens transmitidas por porta-vozes autorizados da palavra de Deus.

[...] Houve algum povoado que devido às discussões religiosas, se separaram e foram viver bem longe, no rio Negro, no sítio chamado Ipadú. Ali os encontrei no ambiente de caboclos, porém falando a sua língua baniva e desfeitos religiosamente: nem “crentes”, nem católicos, lembrando e querendo reviver a religião dos antigos.

Ainda há uma relativa freqüência de troca de religião; as causas são várias, mas a principal é o casamento. O rapaz casa com uma moça de religião diferente e a leva a viver no seu povoado, onde são todos da religião do marido. Ipso facto a moça vira da religião do seu marido da sua nova comunidade. Às vezes os católicos vão visitar seus parentes “crentes” e ficam vários meses no meio deles. Ali fazem

culto todos os dias, repetindo sempre as mesmas coisas: os “crentes” somos melhores que os católicos porque não bebemos, não fumamos nem dançamos, nós já estamos salvos; e assim vão fazendo um lavado cerebral até que o católico se batiza pelo ancião (chefe religioso), seu parente [grifos SCP]. Há também vários “crentes” que viraram católicos ou ficaram sem nenhuma religião por discussões que costumam fazer nas suas reuniões: conferencias, santa ceia; ficam com medo de envenenamento e abandonam povoado e religião [aspas do autor].

Esta perspectiva implica também a possibilidade de alguém ser vítima de “propaganda enganosa”, ou seja, ser influenciado pela habilidade oratória, pela competência retórica de “falsos profetas”. Neste caso, a deliberação não é orientada pelo uso da razão, que permite detectar as verdades imanentes à pregação autenticamente cristã, à genuína evangelização, pois a consciência é confundida com argumentos falaciosos, elaborados com o objetivo de levar ao erro, ao engano.¹⁷ Na interpretação salesiana acima apresentada, apesar de oferecer alguns indícios das teia de relações sociais nas quais ocorrem as mudanças de religião ou abandono do cristianismo, o foco se dirige para o uso de supostas técnicas de manipulação mental (da consciência e da vontade) baseadas na repetição intensa dos mesmos enunciados que vão minando gradativamente a capacidade reflexiva do indivíduo e criando automatismos de conduta e de pensamento. O que o próprio relato do salesiano aponta, entretanto, é que a “profunda religiosidade Baniwa” está estritamente conectada às redes sociais relevantes (como aquelas formadas pelo parentesco — exogamia e patrilocalidade), com sua dinâmica e estruturas simbólicas inerentes (como o xamanismo), cuja lógica preside as tomadas de decisão frente aos cristianismos disponíveis na região. Os padrões de relacionamento que sustentam a sociabilidade não podem ser ameaçados por divergências religiosas agudas, quando isto acontece a comunidade se desfaz, pois quando os conflitos são acirrados a possibilidade de envenenamentos e feitiços se acentuam.

Diante desta complexa situação, qualificada através da freqüente troca de religião, os salesianos decidem incentivar uma convivência pacífica com os protestantes, em vez de convertê-los estimular a vivência autêntica da religião entre os católicos. Buscavam,

portanto, intensificar sua ação pastoral entre os próprios católicos em lugar de ampliar sua área de atuação em direção aos crentes. Seria mais adequado criar meios de impedir a transferência de católicos para o protestantismo e esperar que o fluxo de protestantes para o catolicismo seguisse o curso “normal” ou esperado, característico do quadro acima delineado de determinação da religiosidade local. Deste modo, a avaliação de uma situação específica do campo religioso no Içana tornava ainda mais necessário e urgente implementar a nova orientação pastoral preconizada para o Rio Negro como um todo: a inculturação.

A dificuldade que sentimos é como apresentar a mensagem libertadora da Boa Nova para que possam entendê-la e eles mesmos confrontar seus valores através do prisma da mensagem de Cristo. Eles têm direito a receber a Palavra em suas categorias mentais para que possam viver comunitariamente a fé em seus próprios contextos culturais, por isso sentimos a necessidade do leigo índio na evangelização.

Estamos sempre estudando a sua cultura através da língua, das lendas, da mitologia, do contato pessoal. Acreditamos que são eles, os banivas, que nos vão dar a sua liturgia e o modo de transmitir e viver a mensagem libertadora do Cristo que vive encarnado na sua cultura.

Se os valores universais do cristianismo estão presentes em todas as culturas, é preciso entender as categorias através da qual cada povo confere um conteúdo particular a esses valores e assim descobrir os meios mais adequados de fazê-los vivenciar a fé verdadeira nos seus próprios termos. Neste sentido o Evangelho não está preso nem a serviço de qualquer cultura ou civilização, por isso opõe-se a qualquer projeto de dominação cultural, a qualquer política etnocida. “O fermento do Evangelho, penetrando na cultura, não a destrói, mas a purifica, a eleva”, pois o pecado também existe em qualquer cultura. Esse novo missionário deve ter a capacidade de perceber (contemplar, escutar, sentir) a forma singular em que Deus se faz presente em uma determinada sociedade. Em vez de privilegiar a fala, transmitindo mensagens em uma linguagem imposta, deve estar

¹⁷ Isto vale também, guardadas as devidas diferenças, para uma interpretação equivocada dos processos de

aberto para novas possibilidades de tradução da Boa Nova aprendendo os códigos nativos de apreensão do mundo. Para tanto confere valor estratégico à capacitação de agentes pastorais indígenas, os catequistas, enquanto elemento que permite esse canal de diálogo entre os mundos cristão e indígena; peça indispensável desta nova engrenagem missionária. O Padre Afonso Casanovas atribui mais importância aos cursos de formação de catequistas do que aos Conselhos Paroquias (reunião em que são programadas e avaliadas as atividades da paróquia) e as Itinerâncias (visitas dos padres e irmãs aos povoados para ministrar os sacramentos e estimular o associativismo para realizar atividades religiosas e comunitárias) como meios de aumentar a participação dos leigos na vida paroquial e resolver os problemas de evangelização.

Os salesianos estabeleceram um campo de mediação cujas repercussões foram profundas nos processos de construção social e simbólica da etnicidade no Rio Negro. Um fluxo constante de mensagens e imagens atravessou as interações entre índios e missionários, e neste trânsito significados foram elaborados e re-elaborados. A “cultura” tornou-se objeto de intervenção calculada, de esforços deliberados e planejados de ação religiosa. Do ponto de vista católico, durante muitas décadas deste século, ela é concebida como um substrato espiritual maligno, um instrumento diabólico para escravizar a alma indígena ao reino do pecado, assim como seu corpo ao reino da escassez e da miséria. Com a razão assim embaçada a única chance de libertação dos “silvícolas” é através da prática educativa-evangelizadora cristã, porém primeiro é necessário eliminar este terrível obstáculo. Tal reificação da cultura relaciona-se à utilização da estratégia multissecular na América Latina de combate às imagens pagãs, a ofensiva iconoclasta aos “ídeos nativos”, às formas materiais (objetos, edificações, etc.) de adoração de divindades oriundas das artimanhas demoníacas para levar a uma falsa concepção do sagrado.¹⁸ As “idolatrias” mais difíceis de confrontar como as imagens imateriais subjacentes aos sonhos, mitos, visões provocadas pela ingestão de plantas alucinógenas, ao mundo dos encantados e espíritos da floresta, enfim, da prática da pajelança, ficaram ao abrigo de tais ataques católicos. É claro que o imaginário indígena rio negrino foi alterado, pois o principal cenário de sua reprodução social foi eliminado, a maloca, mas os símbolos, personagens e mensagens

decisão e modalidades de participação vigentes nas assembléias indígenas.

¹⁸ Kruzinski, 1988, 1992 e 2000.

católicos sofreram deslizamentos semânticos ao serem reinterpretados segundo os códigos das cosmologias rio negrinas.¹⁹

No Rio Negro uma incisiva e violenta política civilizatória foi acompanhada de uma conotação e eloquência religiosa que não podem ser desprezadas para o seu entendimento. Junto com o sistema de subordinação da força de trabalho extrativista através do aviamento a ação missionária salesiana constituiu uma força importante na formação social interétnica regional. A imposição de uma identidade e territorialidade indígenas baseava-se na tutela de povos em vias de extinção física ou cultural — destino irreversível, inevitável cuja ocorrência cabe ao Estado gerir para torná-lo menos traumático — provocado pelo advento do progresso e expansão da sociedade nacional. A missão salesiana era outra: retirar os índios das garras de satanás e conseqüentemente do estado de atraso civilizacional no qual encontravam-se presos, afastando-os da comunhão nacional; “transformar aqueles filhos da selva em filhos de Deus e da Pátria”. Formar bons cristãos para Deus e bons cidadãos para a Pátria eram duas faces de uma tarefa de conversão tanto religiosa quanto cívica. Poderíamos falar de uma tutela eclesiástica, em comparação a uma tutela estatal, devido ao seu caráter autoritário e paternalista, cuja singularidade estaria no seu repertório articulado de valores, traduzido em uma determinada ossatura político-administrativa, cujo pilar principal era o internato.

O lado negativo foi quando os padres chegaram condenando tudo que era tradição, festas indígenas; o dabucuri, as danças tradicionais, as festas, o folclore como um todo. Eles condenaram dizendo: “Isto aí é coisa do demônio, coisa de satanás”. Teve alguns padres que chegaram lá quebrando os potes de caxiri, quebrando os instrumentos musicais... Tentaram transformar o índio da noite para o dia em um ser branco, em um cristão santo. Que na realidade nem o próprio padre que estava chegando era santo. Os índios ficaram com medo, automaticamente subalternos, em todos os sentidos, e começaram a fazer tudo que o padre determinava. De repente o padre chega lá invade não só o território, como a vida da integridade da tradição e dos costumes dos índios. Então, o que o padre

¹⁹ Taussig (1993) mostra as incorporações de símbolos cristãos — ou do imaginário colonial —, e seus novos significados, nas visões provocadas nas seções de cura xamânica nos Andes colombianos e também no processo histórico de construção da identidade étnica ligado ao culto de santos católicos.

falava era lei. Até hoje tem muitos que o padre falou, amém. Ainda bem que hoje isto está já sendo superado. No início foi isso: a igreja destruiu nós todos, destruiu as tradições indígena. (Pedro Machado, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 18/10/2001).²⁰

Em primeiro lugar, na tutela estatal o progresso é encarado de uma perspectiva moralmente neutra: fato irremediável, baseado em uma lógica universal e abstrata, ao qual se deve controlar, aproveitando os efeitos benéficos e reduzindo os nocivos. No universo simbólico do indigenismo tutelar de Estado tal imparcialidade valorativa pode oscilar para uma aprovação ou recusa do progresso, mas sempre a partir de uma ótica na qual a modernidade é vista como um fenômeno homogêneo, unilinear e unívoco. Na tutela eclesiástica o *progresso* é visto positivamente como um destino concomitante à preparação da entrada no Paraíso, convergindo os objetivos estratégicos de ampliação das fronteiras da nacionalidade brasileira e da cristandade católica. O progresso não é inevitável nem irreversível, deve ser construído heróica e corajosamente, através dos recursos cristãos de salvação da alma, para romper as fortes amarras malignas que submetem os índios ao reino do pecado e do atraso civilizatório. A indianidade é um obstáculo tanto para a elevação espiritual quanto para a promoção humana. Em tal consciência reflexiva da cultura a ancestralidade indígena é concebida como uma condição relegada a um passado irrecuperável e superado definitivamente, identificado com atraso, selvageria e miséria; enfim, um estigma a ser apagado, uma carga da qual todos querem se livrar. Nós vimos como esta concepção gerou resistência ou uma adesão hesitante, relativamente distanciada, às iniciativas dos padres no sentido de implementar a inculturação. Os salesianos foram acusados de tentar jogá-los novamente em uma situação de precariedade material, impedindo-os de usufruir os benefícios trazidos pelo progresso, e desrespeitarem as tradições dos antigos deturpando-as e transformando-as em brincadeira.

O campo de mediação missionária no Rio Negro não ficou incólume às transformações da Igreja católica latino-americana após o Concílio Vaticano II. O progresso passou a ser identificado com um imenso obstáculo à busca do Reino de Deus,

²⁰ Pedro Machado foi um dos fundadores da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (UCIRT) e foi um personagem importante no processo de surgimento da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

estimulando o materialismo e o egoísmo, gerando miséria e exclusão social. Tais feridas abertas na convivência humana pelo capitalismo se traduziam no Rio Negro pela predominância dos interesses do capital estrangeiro e nos projetos desenvolvimentistas implantados ou projetados pelo Estado brasileiro. Tal situação levou os índios a menosprezarem suas autênticas tradições, portadora de princípios cristãos universais, e a assimilar ingenuamente crenças e comportamentos externos. Caberia, portanto, descortinar a realidade encoberta pela ideologia desenvolvimentista. O discurso missionário incorpora a retórica de defesa dos direitos humanos, situando os povos indígenas na categoria dos oprimidos. O etnocídio foi definido simultaneamente como crime contra a humanidade, um atentado ao direito internacional, e como pecado, uma ofensa às leis e à vontade divina. Indianidade e cristianismo aliam-se para promover a libertação integral (social, cultural, política, econômica e religiosa) do homem neste recanto amazônico. A adoção destas novas bases teológicas implicou um esforço de reformulação na estrutura organizacional da prática pastoral: itinerâncias, assembléias e conselhos paroquiais, criação de diversas categorias de agentes pastorais, implantação de escolas e capelas nos povoados, clube de mães, comunidade eclesiais de base, projetos de desenvolvimento, etc. Todavia, isto não significou o desaparecimento total da mentalidade pastoral anterior, pois os internatos continuaram sendo considerados “uma fábrica maravilhosa de bons costumes e de virtudes cristãs”, onde o uso das línguas indígenas era proibido aos alunos.²¹ Vimos também como estas mudanças foram entendidas para solucionar os problemas específicos da bacia do Içana, onde os salesianos não detinham o monopólio do controle dos bens de salvação. Segundo o ponto de vista dos sacerdotes católicos a profunda religiosidade dos Baniwa explicava as suas constantes trocas e abandonos de religião. A nova metodologia pastoral conteria o fluxo de católicos para o protestantismo e seria favorecida pelo fluxo em direção inversa, dispensando assim tentativas inócuas de conversão dos *crentes*. Mesmo antes do Concílio Vaticano II, alguns salesianos da Missão de Assunção do Içana fizeram algumas autocríticas diante do sucesso maior dos pastores protestantes em vez de simplesmente

²¹ Tal experiência, por outro lado, foi marcante na vida de vários militantes indígenas e o conhecimento adquirido nos internatos, principalmente o aprendizado da língua portuguesa, é reconhecido como elemento importante para sua capacitação como líderes, para o exercício da mediação entre universos simbólicos diferentes.

pedirem a intervenção do Estado brasileiro, alardeando uma temível ameaça à segurança nacional, para reprimir a atuação deles.

A mudança nos rumos da ação missionária visava também um maior controle eclesiástico do catolicismo indígena. Daí toda a concentração das atenções para a educação e formação religiosa dos leigos, agora não mais só na sede da missão, mas em toda a paróquia. Esta nova proposta teológica, cujo eixo é a inculturação, pretende fazer convergir mais os interesses e práticas religiosas do clero e dos indígenas, diminuir os ruídos na comunicação entre eles e a tensão constitutiva da própria tutela eclesiástica.²² Os salesianos admitiram a necessidade de conhecerem a cosmologia indígena para intervir melhor no modo como o catolicismo era compreendido e atualizado pelos índios, gerando novos conflitos. Proclamaram a autenticidade da “religião popular”, depositária da criatividade do povo, mas discriminaram nela aspectos positivos e negativos, pois é fruto do subdesenvolvimento e como toda cultura é portadora do bem e do mal, do pecado e da virtude. Sendo assim, não hesitaram em propor modelos de vida religiosa e comunitária enquanto “prática libertadora cristã”. Se muitos ingredientes desta receita não perduraram até hoje (catequistas, clubes de mães, ministros de eucaristia, etc.), o desenho formal de organização dos assentamentos indígenas em comunidades — cujo eixo é a capela, a escola e o centro social — persistiu.

Passamos de uma atitude iconoclasta para uma postura iconosófica, de defesa das imagens indígenas e sua introdução na liturgia católica. A inculturação focalizava principalmente a dimensão mais tangível do imaginário nativo (peças artesanais, instrumentos musicais, cantos, danças, língua, etc.), isolados do contexto histórico e do campo semântico complexo de significação de objetos e comportamentos, selecionados para servir como ícones de ancestralidade e alteridade. Os índios foram conclamados pelos salesianos a participarem da elaboração destes signos de autenticidade étnica em espaços católicos de interlocução (assembléias paroquiais, encontros e cursos de lideranças pastorais leigas, etc.). Elementos da memória inscrita na consciência prática (mítica e

²² Esta tensão, ou complementaridade contraditória para Maués (1999), entre sacerdotes e leigos, é constitutiva da própria essência do catolicismo. Este é o paradoxo da tutela eclesiástica, para se reproduzir ela oscila entre uma intervenção reformadora, muitas vezes violenta e repressora, da conduta religiosa dos leigos (baseada na devoção aos santos, no lúdico e na troca, qualificada algumas vezes pela cúpula eclesiástica católica como *idolatria*), e uma postura mais tolerante. A teologia da libertação pode ser compreendida nesta

histórica), como o xamanismo e as festas em homenagem aos santos padroeiros dos povoados, foram relegados para uma zona de penumbra religiosa ou tornaram-se objetos de ataque pastoral. A cultura indígena a ser resgatada e preservada situa-se dentro da agenda e da linguagem missionárias e não remete a um programa autônomo e secular de reinvenção de tradições, a um conjunto relativamente articulado de políticas étnicas, mas vai conduzir a ele em uma determinada conjuntura histórica.²³ Em um primeiro momento, se formou um contexto de fortes pressões sobre os recursos naturais e acesso a terra no Alto Rio Negro, monitorado e estimulado pelo Estado brasileiro através da militarização do espaço social e geográfico, em conjunção à inserção da região na agenda de um movimento indígena a nível nacional ainda bastante marcado por uma orientação verticalizada e centralizadora. Num segundo momento, a Constituição Federal de 1988 — que forneceu um quadro jurídico-legal favorável para a organização do movimento indígena em bases mais horizontais e descentralizadas — ao lado da visibilidade nas esferas públicas transnacionais alcançada pelas demandas e direitos indígenas principalmente a partir do seu vínculo às preocupações com a crise ecológica planetária — forneceram o quadro propício para a proliferação do associativismo indígena no Rio Negro. Temos assim a confluência de processos que remetem a diversas escalas espaço-temporais.

A relação entre as missões salesianas e o movimento indígena no Rio Negro não é a de uma causalidade conscientemente planejada pelos agentes religiosos, mas de convergência imprevista pelos sujeitos entre o esforço de reforma pastoral e o surgimento de uma consciência reflexiva da etnicidade. Mudanças ocorridas na Igreja católica nos planos mundial, continental e nacional (Concílio Vaticano II, Puebla e Teologia da Libertação, criação do CIMI), rumo a uma evangelização politicamente engajada em favor dos excluídos e marginalizados, sintetizada pelo termo “opção pelos pobres”, (que pressupunha um modelo de mobilização social para promoção humana), deu nova orientação para estímulos religiosos já existentes que colocavam a cultura como objeto de

lógica de reprodução social do catolicismo que assimila religiosidades desviantes da ortodoxia em comparação a uma maior inflexibilidade do protestantismo, mais propício à segmentação.

²³ Os milenarismos indígenas ocorridos no Rio Negro durante o século XIX constituíram-se como movimentos contrários ao controle dos sacerdotes sobre os instrumentos de salvação católicos, implicaram o uso e redefinição dos significados do imaginário cristão e uma consciência reflexiva da etnicidade baseada na inversão do poder colonial dos brancos e na defesa das tradições. O contexto histórico ao qual nos referimos, entre outras diferenças, remete à iniciativa dos sacerdotes católicos — com as suas ambigüidades e lacunas já mencionadas — no sentido da reformulação do controle eclesiástico sobre o catolicismo indígena.

política missionária, chamando os indígenas a participarem do debate público sobre sua própria cultura e sobre as relações interétnicas nas quais estavam inseridos.

PARTE II.
O MOVIMENTO INDÍGENA NO RIO NEGRO:
A FOIRN E A LUTA POR UMA CIDADANIA DIFERENCIADA.

CAPÍTULO V.
A UCIRT, O GARIMPO E AS MINERADORAS.

O Alto Rio Negro é delimitado a oeste e norte pelas fronteiras com a Colômbia e Venezuela, à leste pelo curso superior do rio Negro e ao sul pelo rio Curicuriari. É habitada por vários grupos indígenas pertencentes às famílias lingüísticas. Aruak, Tukano e Maku, quais sejam: Tukano, Bará, Tuyuka, Desana, Arapaço, Kubeo, Pira-tapuia, Barasana, Werekena, Miriti-Tapuia, Wanana, Karapanã, Baniwa, Baré, Tariana, kuripaco, Maku-Hupda, Maku-Yuhupde (ISA, 1996). Totalizam mais de 30.000 indivíduos, distribuídos em 433 povoados (comunidades e sítios) e na cidade de São Gabriel da Cachoeira, sede do município de mesmo nome. Há 66 comunidades, localizadas na margem esquerda do alto rio Negro, que estão fora da Terra Indígena Alto Rio Negro, homologada em 1998.

Os povos falantes de línguas Tukano Oriental concentram-se nas bacias hidrográficas dos rios Vaupés (ou Caiari), Tiquié e Papuri¹; enquanto os falantes de línguas Aruak (Baniwa, Kuripako, Werekena e Baré) localizam-se nas bacias dos rios Içana, Xié, Aiari², Cubate e alto rio Negro³; com exceção dos Tariana. Estes residem predominantemente em comunidades e sítios no médio Vaupés, baixo Papuri e algumas famílias no alto Aiari. A população indígena da bacia do Vaupés (incluindo os rios Tiquié e Papuri, seus afluentes, e demais igarapés), distribuída em 200 povoados, é majoritariamente Tukano, cuja língua, junto com o português, é a mais falada. Alguns grupos étnicos não falam mais a sua língua de origem ou apenas algumas famílias ainda a preservam, enquanto que outros usam o tukano apenas como língua franca, como os Hupda, por exemplo. São predominantemente Baniwa e Kuripaco os 93 povoados dos rios Içana, Aiari e Cubate. Os assentamentos no rio Xié e no alto rio Negro são majoritariamente Werekena e Baré,

¹ No interflúvio destes rios encontram-se os Hupda e Yuhupde, povos da família lingüística Maku.

² No alto Aiari encontram-se também alguns Kubeo, povo da família lingüística Tukano. Entretanto, assim como os povos Aruak, a exogamia ocorre entre os conjuntos de sibs ou fratrias e não com outros grupos lingüísticos.

³ Utilizo letras maiúsculas para designar a região, que inclui as bacias hidrográficas dos principais afluentes, o Vaupés e o Içana, e letras minúsculas para designar apenas o alto curso do rio, à montante de São Gabriel da Cachoeira. Isto vale também para o “Rio Negro” como a região da bacia hidrográfica e “rio Negro” como o rio que cruza o noroeste Amazônico. Vide no final do capítulo o mapa do Alto e Médio Rio Negro.

respectivamente, e totalizam 140 povoados. Algumas famílias Tukano e Desana, unidas por laços matrimoniais, fixaram-se nas margens da rodovia que liga São Gabriel da Cachoeira a Cucuí, na Terra Indígena Balaio, ainda em fase de demarcação. No Içana e no Aiari fala-se tanto o baniwa quanto o nheengatu ou língua geral, no Xié falam-se o werequena e o nheengatu, e no alto rio Negro fala-se proponderantemente o nheengatu. Em todos esses rios o português também é falado. Os Baré abandonaram sua língua de origem e atualmente falam o nheengatu e o português (Cabalzar Filho & Ricardo, 1998).

O Médio Rio Negro localiza-se à jusante da cidade de São Gabriel da Cachoeira, passando pela cidade de Santa Isabel do Rio Negro/AM, abrangendo os dois municípios de mesmo nome, até as bocas dos rios Jurubaxi e Padauri, na margem esquerda e direita do rio Negro, respectivamente. Os grupos indígenas que habitam esta região pertencem a quatro famílias lingüísticas: Aruak, Tucano, Maku e Yanomami⁴. Quase a totalidade da população é indígena, e está distribuída em 299 povoados e na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, sede municipal do município de mesmo nome. Um contingente expressivo desta população é oriundo do Alto Rio Negro (rios Içana, Vaupés e Xié). Segundo a antropóloga Ana Gita de Oliveira (1995), esta migração teria ocorrido para fugirem dos comerciantes brancos (colombianos e brasileiros) e dos missionários; por causa de disputas territoriais entre os povos Aruak e Tukano, e porque procuravam terras mais férteis e águas mais piscosas. As línguas mais faladas são o tukano, o nheengatu ou língua geral⁵ e o português. Os grupos étnicos majoritários são os Tukano, Baré e Baniwa. Os Maku constituem uma parcela mínima da população indígena e só existe um único grupo linguístico no Médio Rio Negro, os Dâw. Em 1998 foram homologadas as T.I. Rio Apaporis, T.I. Rio Téa, T.I. Médio Rio Negro I e T.I. Médio Rio Negro II. A extensão total delas é de 26.110 km² ou 2.611.157 ha, que abrange uma população de 2.860 indígenas. Entretanto, não foram atendidas as demandas territoriais de muitas comunidades e sítios indígenas localizados nas circunvizinhanças da cidade de Santa Isabel.

Os povos Aruak e Tukano vivem nas margens dos grandes rios ou afluentes, em assentamentos permanentes que vão desde sítios familiares até comunidades compostas de

⁴ Os Yanomami vivem em aldeias na T.I. Yanomami, homologada em 1992. Uma parte desta terra indígena situa-se ao norte dos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. A outra parte da sua extensão territorial está no estado de Roraima.

⁵ Forma adaptada do tupi-guarani, gramatizada e difundida pelos missionários para lidar com uma diversidade linguística constituída por vários dialetos indígenas existentes no Rio Negro.

várias famílias. A atividade econômica principal destes povos é a agricultura, complementada pela pesca, a caça e a coleta. Os Maku habitam nas florestas interfluviais, em pequenos assentamentos temporários, e são caçadores e coletores seminômades. Os padrões de descendência, casamento e residência dos Tukano e Aruak baseiam-se na patrilinearidade, na exogamia e na patrilocalidade, respectivamente. Contudo, a organização social Tukano estrutura-se pela exogamia entre grupos lingüísticos, enquanto entre os Aruak a exogamia regula as trocas entre as fratrias, conjuntos de sibs classificados como irmãos. Grupos lingüísticos e fratrias dividem-se em sibs, classificados hierarquicamente segundo a ordem de emergência dos seus ancestrais míticos. Já as sociedades Maku caracterizam-se pela endogamia (os cônjuges pertencem ao mesmo grupo lingüístico), associada à residência uxorilocal e à descendência colateral. Os Hupda e os Yuhupde, na bacia do Vaupés, desenvolvem relações de troca com os povos da família lingüística Tukano Oriental⁶, que os consideram “irmãos menores”, categoria que pressupõe obrigações de obediência e prestação de serviços.

O processo de ocupação do Rio Negro é marcado, desde fins do século XVII até meados do XVIII, pela transferência forçada de populações indígenas para perto dos centros coloniais (como Belém e São Luís) através das tropas de resgate, das guerras justas e dos descimentos. Militares e missionários (jesuítas e carmelitas) atuavam em prol dos interesses dos colonos em obter força de trabalho através da escravização indígena. O decréscimo do contingente populacional indígena decorreu não só por causa da escravização, mas também das epidemias trazidas pelos brancos. Durante a segunda metade do século XVIII intensificaram-se os descimentos e foram estabelecidos assentamentos coloniais às margens do rio Negro, que foram defendidos por fortalezas, onde eram formados os antigos aldeamentos missionários; como Airão, Moura, Carvoeiro, Tomar, Barcelos, São Gabriel da Cachoeira, Marabitanas, Cucuí. No século XIX, muitas comunidades dos rios Uaupés, Içana, e Xié foram despovoadas. A prática de captura de índios no alto rio Negro para explorar a sua força de trabalho nos seringais localizados à jusante contou com a colaboração dos missionários capuchinhos, carmelitas e franciscanos. O governo imperial apoiou a atuação missionária também para conter os movimentos

⁶ Caçam e trabalham nas suas roças para adquirir produtos cultivados e beneficiados, especialmente derivados de mandioca (farinha, beiju, tapioca, etc.), assim como bens “civilizados” (fumo, fósforo, roupas, rede, etc.).

milenaristas indígenas freqüentes no Alto Rio Negro, durante a segunda metade do século XIX.⁷ No século XX este retrato não mudou muito. Além da continuidade do deslocamento forçado de população indígena do alto rio Negro, os regatões trouxeram a violência do trabalho compulsório aos seringais, piaçabais e balatais do “Baixo Rio Negro”, através do sistema de aviação (Meira, 1991).

Todavia, a agência de contato mais importante na primeira metade do século XX foi a Missão Salesiana.⁸ A ação indigenista direta do Estado na região foi muito limitada frente à poderosa concorrência missionária. Nos anos 20 deste século, o Serviço de Proteção aos Índios foi instalado a partir dos objetivos geopolíticos de integração nacional desta área de fronteira. Suas tarefas eram controlar o tráfico de mão de obra indígena, os conflitos envolvendo as atividades de comerciantes colombianos no Brasil e monitoramento das atividades catequéticas. Por isso o foco de atuação escolhido foi o Vaupés e seu afluente Papuri. Os salesianos também incorporaram o discurso estatal de “civilização ou nacionalização das fronteiras” para legitimar a sua presença. Sendo assim, eles atribuíam para si as seguintes tarefas: saneamento rural, ensino elementar e agrícola, assim como melhorar as possibilidades de comunicação com o país. Nos anos 1930 e 1940 os funcionários do SPI denunciaram os missionários de serem cúmplices dos comerciantes colombianos ou de explorarem diretamente os índios. Nos anos 50, período do segundo ciclo da borracha, a ajudância de Yauaretê foi transferida para o Vaupés, o SPI assumiu o controle da produção indígena e toda a área ocupada pelos índios foi considerada limite internacional (Oliveira, 1995). Porém, os Salesianos confirmaram o seu monopólio de atuação indigenista, quando em meados desta década a estrutura indigenista oficial é consideravelmente reduzida.

Nos anos 60, mais especificamente após o Golpe Militar de 64, o Estado Brasileiro acionou uma outra estratégia de territorialização da soberania nacional no Rio Negro: cria a Reserva Florestal do Rio Negro, que cobria toda a extensão do município de São Gabriel da Cachoeira e constituía um enorme reservatório de recursos naturais para futura exploração econômica. Este expediente será reeditado e adaptado em outro contexto histórico: aquele de implantação do PCN e redução de áreas indígenas, nos anos 80. Ainda não era o tempo

⁷ Para uma análise antropológica do profetismo indígena no Alto Rio Negro neste período, vide: Wright, 1986; Wright & Hill, 1988 e Wright, 1992.

⁸ Vide o capítulo anterior.

dos movimentos de identidade indígena, baseados na conquista e defesa de demandas territoriais particularistas, a partir de uma linguagem universalista de direitos, ou seja, modelados pela noção de cidadania global. Este campo discursivo começou a se formar no fim dos anos 60, a nível mundial, e em meados dos anos 80, no Rio Negro, com o aumento das pressões sobre a terra e seus recursos naturais e com a autonomização e secularização do projeto etnopolítico indígena frente à tutela salesiana.

A construção da Perimetral Norte (BR-307), que atravessaria a reserva florestal, intensificou a presença de agências estatais e do contingente militar no Alto Rio Negro. A rede indigenista oficial recebeu um novo impulso com a reativação dos postos indígenas do antigo SPI pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁹. A possibilidade de trabalhar na construção da rodovia e adquirir um lote a ser distribuído pelo INCRA ao longo da BR-307, ocasionou um enorme fluxo de migrantes nordestinos (oriundos do Ceará e Maranhão). Os deslocamentos populacionais no Rio Negro também incluíram os índios, principalmente rumo a São Gabriel da Cachoeira, que se tornou um ponto regional de convergência das atividades econômicas e das possibilidades de acesso a serviços públicos.¹⁰

[...] Em junho de 1973 chegaram aqui as empresas para construir a grande rodovia Perimetral Norte. Chegaram aqui as empresas... O 1º Batalhão de Engenharia e Construção veio carregando todo o pessoal, militares e civis, Queiroz Galvão, uma empresa construtora, Empresa Técnica Industrial/EIT, DNER, LASA, e outras empresas, aqui encheu de gente, principalmente de homens. São Gabriel não suportou, estufou. A região enfrentou e viu a mudança no comportamento social. Então as meninas daqui não queriam nada com os jovens indígenas, só com os de fora. Foi horrível! Foi quando as jovens começaram a engravidar pra cá e pra lá. [...] (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.).

⁹ Substituiu o SPI, quando este foi extinto em 1967.

¹⁰ A migração de famílias indígenas das comunidades e sítios para a sede municipal ocorreu também por causa do fechamento dos internatos salesianos a partir do final dos anos 70. Estabelecer moradia em São Gabriel tornou-se necessário a fim de viabilizar a continuidade dos estudos para os filhos.

A construção de uma estrada envolvia a implantação de toda uma infra-estrutura na qual estavam estreitamente ligados órgãos governamentais e empresas privadas de construção, além de unidades técnicas (engenharia) das forças armadas, e programas de colonização agrária. Este tipo de intervenção caracteriza-se por um alto grau de autoritarismo, pois ignora as necessidades e demandas das populações locais. Ao ser planejado segundo objetivos estranhos e concepções arbitrárias sobre os benefícios gerados, não considera os possíveis efeitos nocivos provocados. Era uma grande operação de ocupação que unia as preocupações com o desenvolvimento e a segurança nacional, características dos projetos da ditadura militar para a Amazônia. Este foi um primeiro momento de militarização do Alto Rio Negro, isto é, de imposição de um controle direto do Estado sobre o espaço social e geográfico regional, concorrente ao controle eclesiástico ainda predominante. Não alcançou o sucesso esperado, a rodovia não foi concluída, mas proporcionou algumas novas oportunidades de emprego e geração de renda. Tais ocupações não remetem a atividades que produzam benefícios para as comunidades indígenas, mas a uma inserção individualizada nos fluxos materiais e simbólicos da modernidade.

Lembremos que a tutela eclesiástica equiparou a ancestralidade indígena como um estágio humano a ultrapassar (como atraso, selvageria e miséria) e no qual os índios estavam encarcerados devido à sua cultura inerentemente pecaminosa. De certa maneira os salesianos incentivaram a demanda de bens materiais e simbólicos da modernidade, dificultando como já vimos a sua proposta pastoral posterior baseada na idéia de inculturação. Cabe salientar no depoimento acima o destaque à chegada maciça de estranhos, principalmente do sexo masculino, na cidade, provocando escassez na oferta de potenciais parceiras conjugais devido a mudanças no “comportamento social” vigente. Enquanto para os homens indígenas a perspectiva de ascensão social naquele contexto interétnico estava no aumento da oferta de possibilidades de obtenção de renda monetária para as mulheres era o aumento na oferta de futuros cônjuges, surgimento de um novo grupo de afins potenciais. São duas estratégias distintas de inserção no mundo civilizado. Para as mulheres o casamento sempre significou a entrada em um universo de alteridade (relativa) devido à combinação entre exogamia e patrilocalidade.

A biografia de personagens importantes da história do movimento indígena no Rio Negro remete a tais deslocamentos em busca de ascensão social ou de uma qualidade

melhor de vida, associada às condições mais favoráveis de acesso à modernidade (mercadorias, moradia, equipamentos e serviços públicos).¹¹ Brás França, ex-presidente da FOIRN (1990-1996), trabalhou entre 1974 e 1978 na construção da Perimetral Norte. Ele já tinha experiência no ramo da construção civil, pois participou da construção da estrada Manaus-Caracarái, que atravessa as terras dos Waimiri-Atroari, atualmente já regularizada. Era uma obra também incluída nos planos governamentais de integração nacional da Amazônia e executada pelo 6º Batalhão de Engenharia e Construção (BEC). Eram os anos do governo Médici e do milagre econômico no qual a FUNAI, subordinada ao Ministério do Interior, estava encarregada de liberar terras para a implantação dos projetos desenvolvimentistas. Os povos indígenas representavam um empecilho à “marcha inexorável do progresso naqueles confins atrasados do país”. Logo, o cenário interétnico constituído em torno da implantação desta rodovia no Baixo Rio Negro era extremamente conflituoso.

[...] Aí eu fui para a linha de frente, fui anotar a produção na linha de frente onde os tratores começam a derrubar paus para a fotografia entrar e planejar a estrada. Por que era quente, nós estávamos muito próximos da região dos [Waimiri] Atroari, no quilômetro 140, faltava 60 Km para a serra dos índios lá. Ninguém queria ir para lá porque os índios estavam ameaçando [...] [grifos SCP] (Brás de Oliveira França, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 30/10/2000).

Migrou no final dos anos 60 para Manaus, onde se dedicou a ocupações mal remuneradas até conseguir o emprego no 6º BEC. Seu grau de escolaridade (ginásio incompleto) constituiu um recurso que o colocou em situação vantajosa no processo de recrutamento de trabalhadores. O cargo ao qual foi admitido (anotador de campo) exigia um certo grau de instrução. Aprendeu a dirigir trator e a função de operador de máquinas. Em 1974 pediu demissão e retornou a São Gabriel da Cachoeira, trabalhando na construção da Perimetral Norte. Em 1978, Brás França decidiu continuar sua aventura como operário anônimo das grandes obras de engenharia patrocinadas pelo Estado brasileiro.

¹¹ Como veremos adiante, no caso da migração para Barcelos, a cidade como principal ícone da modernidade será re-significada no imaginário indígena através de uma linguagem mítica, vinculando-a ao mundo dos encantados e ao universo do xamanismo.

Até o seu definitivo regresso para o Alto Rio Negro em 1982, passou por várias empresas de construção civil, grandes e pequenas, trabalhou na edificação da hidrelétrica Itaipu Binacional no Paraná e da estrada Manaus-Porto Velho em Rondônia, entre outras obras. Ao perceber que não conseguia a autonomia tão desejada, continuava *empregado dos outros, sendo mandado*, voltou para sua comunidade no rio Curicuriari, afluente do rio Negro. O jovem Brás saiu da sua região para fugir da dependência pessoal aos patrões, na qual estavam presos os extrativistas da seringa, piaçava, cipó, sorva... sob o regime de aviamento. Seu pai operava como intermediário (um pequeno patrão) entre o patrão e os extrativistas, arregimentando a mão de obra necessária para a “empresa”.¹²

Pedro Machado também migrou ainda jovem de Pari-Cachoeira para a cidade de São Gabriel da Cachoeira nesta época com o intuito de mudar de vida, não agüentava mais a rotina extenuante de trabalho na roça, pescando, fazendo farinha e beiju. Considerava limitada a perspectiva de futuro daquele modo de existência identificado como indígena. Pegava seu facão, pegava sua farinha para merendar no trabalho, e saía bem cedo, para longe de casa, depois do aeroporto. Levava seu irmão pequeno, Carlos, que mora atualmente no Rio de Janeiro, para acompanhá-lo. Roçava, roçava... cansado, suado, sentava-se e pensava:

Esta vai ser sua vida, Pedro, se você não estudar. O resto da sua vida vai pegar facão, machado, pegar linha de pesca para poder pegar peixe para comer, e trabalhar para poder ter farinha e beiju. Que a vida do índio é isso mesmo. Será que eu vou agüentar? Aí veio na minha cabeça: não, eu vou estudar, eu tenho que estudar, custe o que custar [grifos SCP] (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.).

Este jovem Tukano escolheu o estudo como o melhor meio de enfrentar o contexto interétnico em mudança no Alto Rio Negro. Conhecer o “mundo dos brancos” para melhor

¹² Brás França nasceu em 1948 na comunidade Curicuriari, no rio Curicuriari. Seu pai é Baré e sua mãe é Desana. Seu bisavô era natural de Marabitanas, alto rio Negro, e desceu para o rio Curicuriari. Brás já faz parte da terceira geração que mora no rio Curicuriari. Seu pai poderia ser enquadrado na categoria do “empreiteiro”, que é aquele que recruta mão de obra tomando crédito em mercadorias de um patrão tanto para si, que também é extrator, quanto para aqueles que trabalham com ele. O empreiteiro arregimenta trabalhadores no povoado onde mora e em povoados próximos, dentro do seu círculo de parentes e vizinhos (Oliveira, 1981). Adélia de Oliveira (1981) o inclui no patamar mais baixo da cadeia vertical de patrões, mas cabe salientar que é um patrão singular, pois também é trabalhador e serve como intermediário entre o aviador e os aviados.

atuar nele. A escolarização é considerada um processo no qual se adquirem os recursos simbólicos e sociais indispensáveis para se conduzir neste universo estranho. De tal modo que, apesar de muitas ativistas indígenas denunciarem a política missionária etnocida posta em prática pelos salesianos, reconhecem também a importância do ensino recebido — com destaque para o aprendizado da língua portuguesa — nas suas trajetórias e formação como lideranças. Em 1960, Pedro Machado ingressou com oito anos de idade no internato salesiano. Não sabia falar o português, não sabia nem se era índio. Só falava tukano, para ele todo mundo era tukano, todo mundo era igual a ele, o mundo era simples como o que ele vivia. Quando viu o padre... padre era diferente, falava língua diferente, comia comida diferente, aí começou a verificar que também ele era diferente. Entrava em um universo completamente estranho, no qual começava a ter consciência — ainda não reflexiva — das fronteiras étnicas que delimitam a indianidade através de dois modos fundamentais de comunicação e reciprocidade (o código lingüístico e o alimentar). Esta foi sua primeira experiência em que suas certezas básicas foram abaladas de uma maneira imediata. Depois elas seriam através da mediação do ensino salesiano, temperado com atos de violação e repressão culturais. Concluiu o primário no internato de Pari-Cachoeira em 1965. Na época este era o mais alto nível de escolarização a ser atingido.

[...] Por isso que foi esse atraso todo, porque o governo deixou nas mãos da igreja. O indígena estudava até a 5ª série e depois voltava para a sua aldeia, para fazer o quê? Para pescar, caçar, fazer sua roça... [...] Então nesse ponto a igreja destruiu, não ajudou a destruir, destruiu; os padres brancos [...] (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.).

A perspectiva de continuar os estudos era tornar-se padre. No final de 1965 Pedro Machado foi escolhido pelos salesianos e viajou para Manaus com este objetivo: “[...] Pela primeira vez eu estava indo para longe, porque Manaus é longe, estava indo para a aspirantada, São Domingos Sávio [...]” Não foi aprovado no processo de admissão e voltou a Pari-Cachoeira em dezembro de 1966. Se não fosse a matemática talvez tivesse se tornado padre. Todavia, não foi só isso, pois poderia ter retornado para fazer a recuperação, mas Pedro não era suficientemente submisso às autoridades eclesiásticas, angariando

antipatias: “[...] *Para ser padre, salesiano, tinha que ser calado, subalterno, e eu não era comportado. O padre-diretor então mudou o tratamento dispensado a mim [...]*” (Pedro Machado, op. cit.).

Em 1968 foi para a cidade de São Gabriel da Cachoeira estudar no ginásio recém criado pelo bispo Dom Miguel Allagna. Trabalhava como alfaiate — ofício que estava aprendendo — no internato. Não foi fácil para este jovem indígena conseguir a vaga. Pedro se apresentou como candidato quando o diretor do internato de Pari-Cachoeira estava escolhendo aqueles que iriam estudar no ginásio em São Gabriel. O diretor disse que não tinha mais vagas, porque ele não estava entre os dez escolhidos por ele. Pedro respondeu que só queria o transporte para São Gabriel, não iria atrapalhar os dez que já estavam escolhidos. Ele queria a passagem, e se o diretor do colégio em São Gabriel dissesse que não o queria, ele se conformaria. Se não fosse, perguntaria ao bispo se ele não tinha direito. O diretor de Pari-Cachoeira concedeu-lhe então uma vaga, mas recomendou que ele se comportasse. Pedro concluiu seu ginásio em 1972.

Lecionou durante o ano de 1973 em Pari-Cachoeira e em 1974 estabeleceu residência definitivamente em São Gabriel da Cachoeira. Morava na casa de amigos, pois não tinha parentes na cidade. São Gabriel era uma vila ainda. Ao mesmo tempo em que cursava o 2º grau trabalhava no 1º BEC. Ganhava um bom salário, mas decidiu mudar de emprego e foi para a RADIOBRAS onde a remuneração era menor. Estavam ampliando o sistema de rádio na Amazônia. Pedro passou em segundo lugar no concurso realizado para recrutar trabalhadores. Seu cargo era operador de áudio-transmissores. Foi para Manaus fazer um curso, durante seis meses, de aperfeiçoamento na Escola Técnica Federal do Amazonas. Quando retornou não havia mais emprego. Sua irmã comprou um automóvel (um fusquinha) para ele trabalhar como taxista. Em 1979 fez estágio em Macapá/AP e quando retornou a São Gabriel finalmente foi contratado na rádio, onde trabalhou durante quatro anos. Em 1983 foi demitido e retornou a Pari-Cachoeira. Foi então que decidiu:

— Vamos trabalhar da nossa maneira, a FUNAI está aí, o governo está aí, então vamos trabalhar.

Pedro Machado viajou para Manaus com seus dois irmãos. No início de 1984, conversaram com o prefeito de São Gabriel, Dagoberto Pinto de Albuquerque, que estava em Manaus. Ele os apresentou a um senador que lhes deu a passagem para Brasília. Seu

irmão, Benedito Fernandes Machado (mais novo que Pedro, o mais velho é o Germano), era presidente da UCIRT e foi um dos fundadores, criada no início dos anos 80. Benedito voltou de Manaus enquanto Pedro e Carlos Machado foram para Brasília para solicitar recursos para a comunidade. Quando chegaram em Brasília o presidente da FUNAI estava viajando. Só ia chegar no final da outra semana. Pedro disse ao irmão:

- Sabe de uma coisa, ninguém veio aqui para passear só não, viemos para conversar com quem tem dinheiro, com políticos, com empresários que queiram nos ajudar.

Resolveram então ir para o Rio de Janeiro. Conseguiram a passagem de ônibus para o Rio com a FUNAI. No Rio de Janeiro não conheciam ninguém e foram apenas com 25 mil cruzeiros. Hospedaram-se em um hotel no centro da cidade. Contatou com uma empresa apresentando-se como um cidadão do Amazonas, um indígena, que estava de passagem no Rio e queria conversar com empresários que tivessem interesse em negociar com ouro. O nome da empresa era New Gold. Mandaram um empregado para São Gabriel, percorreu a região do rio Tiquié com os Machado, levou 30 gramas de ouro, para avaliação, e informações sobre a área. Depois disso os irmãos Machado não conseguiram mais fazer contato com a empresa, apesar de enviarem telegramas. A empresa pagou o retorno dos Machado para Brasília. Na FUNAI conseguiram recursos no valor de 15 milhões de cruzeiros para a comunidade. Segundo Pedro esta verba foi diretamente para a FUNAI de São Gabriel, na época apenas um núcleo do apoio subordinado à administração regional de Manaus.

Em 1985 os Machado assumiram o controle do garimpo na serra do Traíra. Pedro Machado foi trabalhar lá com seu irmão Carlos, após ter trabalhado na campanha do candidato Raimundo Quirino, então eleito prefeito de São Gabriel. Neste mesmo ano a Paranapanema e a Gold Amazon penetraram no Traíra, munidas de alvarás de pesquisa e exploração mineral concedidos pelo Departamento Nacional de Pesquisas Minerais (DNPM), ocasionando conflitos com índios e garimpeiros. Os militares do PCN apoiaram a presença de tais empresas mineradoras porque acreditaram que coibiria a invasão de garimpeiros e guerrilheiros colombianos (Buchillet, 1991). Cabe salientar também a ocupação por militares em postos de direção nestas empresas. Quem descobriu a existência

de ouro foi o Cláudio Barreto, Tukano, mas a diretoria da UCIRT deliberou da seguinte maneira:

- O garimpo é nosso, nós sempre trabalhamos em comunidade, não é só particular. Não adianta dizer que é particular, porque lá o acesso é difícil, o cara tem que ter estrutura para dizer que é dono.

Trabalhava toda a comunidade de Pari-Cachoeira e depois foi aberto aos habitantes de Taracuí, Yauareté e São Gabriel também. Um dos motivos de tal medida, em 1989, foi a preocupação com a intrusão de garimpeiros brancos, reforçando assim um senso de indianidade que englobava as diferenças étnicas:

[...] *Embora de diversos lugares, tribos diferentes, existe um forte sentido comunitário nos trabalhos, nas reuniões e até no uso das ferramentas de extração.*
[...] *O indígena tem consciência de que o garimpo é seu. Eles dizem: o nosso garimpo [...]* (Relatório da visita ao garimpo tukano. Pari-Cachoeira, Maio de 1989. Padre Genésio Savassa).

O garimpo da Serra do Traíra fora fechado para quem não era de Pari-Cachoeira (distrito) exatamente por causa dos conflitos ocorridos com garimpeiros brancos em 1984. Estes navegavam o rio Ira e depois percorriam por terra — “varavam” conforme o vocabulário local — até a Serra do Traíra. Naquele rio a “corrido do ouro” já tinha começado. Maximiliano Menezes, Tukano, ex-secretário da FOIRN (1993-2000), integrara uma das equipes pioneiras, que foi chefiada por José Augusto Fonseca, Arapaço, que procurava ouro naquela localidade.¹³ Em 1983, quando Maximiliano cumpria o serviço militar, ouvia comentários sobre a existência de grande quantidade de ouro no rio Cauburis, médio rio Negro. Ele saiu do exército e em 1984 o José Augusto Fonseca, Arapaço, chegou

¹³ Maximiliano tem 40 anos, nasceu na comunidade de Ananás, rio Vaupés, distrito de Taracuí. Sua mãe é Tariana. Ela fala Tukano e algumas palavras de Tariana (nomes de alguns tipos de peixes, de frutas, etc.). Seus filhos falam tukano. A esposa de Max é Desana. Ela fala tukano e desana também. Os Desana da região do Umari e do Papuri ainda falam a língua desana. Os Desana do médio Vaupés, do médio Tiquié já não falam mais, só tukano. Maximiliano estudou durante oito anos (desde a alfabetização até a 8ª série) no internato salesiano de Taracuí. José Augusto Fonseca foi o primeiro presidente da Comissão Indígena do Médio Rio Negro/COIMRN, organização indígena com sede na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, criada em 1994. Em 1997 passou a chamar-se Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro/ACIMRN.

na sua comunidade e o convidou para ir à serra do Taquari, no médio Vaupés, em busca de ouro. Foram para Ipanoré.

[...] lá começou a aparecer alguns fagulhinhos de ouro, enquanto isso o Zé Antenor de Taracuá entrou para a região do Ira, abriu uma picada até certa altura. Aí começa a aparecer várias equipes. Tinha a equipe do Zé Antenor e a equipe do Zé Augusto [da qual Max fazia parte]. Em julho de 1984 a equipe de Zé Augusto encontrou em Taracuá com a equipe do Zé Antenor, que estavam regressando do mato também. Promoveu uma grande reunião, disse que tinha encontrado ouro; uma mentira absurda, não era ouro, era um metal. Parece que alguém do Tiquié mesmo entregou a ele, que tirou lá do Castanho para ver se era ouro. Todo mundo se animou e o Zé Antenor chamou a equipe do Zé Augusto (eram quatro pessoas), o único que conhecia bem era o Zé Augusto que lhe disse que aquilo não era ouro. A equipe do Zé Antenor tinha feito o caminho só até o pé da serra do Ira. Em setembro de 1984 a equipe do Zé Augusto partiu para a serra do Ira. Chegaram onde Zé Antenor tinha cavado e não tinha nada mesmo, seguiram mais cinco dias de distância e encontraram uma rica grotá. Voltaram para comprar rancho em São Gabriel e retornaram para o Ira no final de outubro de 1984; era para fazer uma experiência de trabalho, depois iam dizer se dava para ir várias pessoas. Passaram uma semana, mas cada qual só tinha uma batéia, e ninguém sabia bateiar bem. Conseguimos 200 e poucos gramas cada um. Venderam para o Ernesto Tavares, que na época ninguém encontrava ouro, ninguém falava de ouro. Mandou para Manaus e passou quase uma semana para chegar o dinheiro. [...] (Maximiliano Menezes, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 04/04/2001)

Quando retornaram para a Serra do Ira já encontraram muita gente: indígenas de Yauareté, do Içana, Pari-Cachoeira, de São Gabriel, garimpeiros vindos de fora. Maximiliano ficou lá uma semana e voltou para sua comunidade, onde lecionava na escola. Os garimpeiros que foram para o Ira aprenderam a trabalhar com o ouro e começaram a explorar no Içana, principalmente em Panapanã e Tunuí. Os moradores de Pari-Cachoeira aprenderam a trabalhar no Ira e foram para a região do Traíra. Nesse período a Gold

Amazon instalou-se no Içana e a Paranapanema na Serra do Traíra, para onde Maximiliano se encaminhou, mesmo sabendo que a entrada estava restrita aos indígenas de Pari-Cachoeira. Logo que chegou no porto o administrador do garimpo mandou-o trabalhar na Paranapanema. Não queria trabalhar como segurança da empresa, queria trabalhar como operador de moto-serra para ajudar a construir a pista de pouso. Foi para lá e depois de 90 dias voltou para o garimpo do Traíra. Ficou trabalhando lá em 1985 e 1986. Maximiliano afirma que foi então que descobriu que houve uma negociação com os Machado que do igarapé Abiu para cima, afluente situado na metade do rio Castanho, seria dos índios e daí para baixo da Paranapanema: [...] *Esse foi o acordo feito verbalmente, só que no mapa era tudo da Paranapanema. Aí esta empresa coloca um deles lá para comprar o ouro, para não sair para outros cantos.* [...] (Maximiliano Menezes, entrevista. Op. cit.).

Henrique Castro, Tukano, ex-presidente da antiga UFAC, afirmou que os indígenas concordaram com a permanência da Paranapanema devido às suas promessas de demarcar as terras. Foi então que propuseram um acordo no qual se comprometeram a defendê-los dos invasores brancos. A contrapartida indígena seria a cessão da área só para pesquisar e não para explorar:

[...] *Então a comunidade abriu mão outra vez e disse: ‘tá bom, abrimos outra vez prá vocês pesquisarem, não para trabalhar. Quando vocês acabarem de pesquisar a gente vai se encontrar outra vez, aí a gente vai ver a possibilidade de fazer por cento, aí a gente vai entender, partir metade-metade, se você não concordar com isso então cai fora. Você tem que fazer conforme pedir a comunidade.* [...].¹⁴

Dirigentes da UCIRT fizeram contato com o escritório da Paranapanema em Manaus para discutir normas de convivência e obtiveram a promessa da empresa de facilitar suas viagens a Brasília para negociarem com autoridades federais benefícios no

¹⁴ “Os Colonos são Vocês”, disse o Coronel. Depoimento de Henrique Castro concedido a Carlos Alberto Ricardo, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI, em maio de 1987, apud CEDI, 1991, pp. 116-117.

âmbito do Programa Calha Norte.¹⁵ Em abril de 1987, foi formalizado o acordo no qual a mineradora assegurava livre circulação dos indígenas nas áreas de pesquisa e extração mineral; comprometia-se com o desenvolvimento de projetos agropecuários e de extração mineral e vegetal; apoiar a exploração manual ou com equipamentos simples; colaborar financeiramente ou com serviços em projetos comunitários. Todos estes benefícios não se aplicavam às áreas onde existissem atividades de construção ou industriais da empresa. Em documento complementar a este a UCIRT decide explorar os recursos minerais existentes nas terras indígenas autorizando empresa nacional privada a realizar pesquisas para a consecução de tal finalidade; firmar contrato para concessão de lavra e garantir a percepção de taxa sobre a produção.¹⁶ A Constituição Federal de 1988 colocará impedimentos legais às pretensões expressas neste contrato. A exploração do subsolo em terras indígenas passou a depender de autorização do Congresso Nacional.

A direção da UCIRT coordenava quem entrava, quem saía, e cobrava uma taxa do garimpeiro sobre a sua produção. Esta organização foi criada em 1984, e seu primeiro presidente foi Benedito Fernandes Machado. Até o início dos anos 90 os irmãos Machado ocuparam a presidência da organização, quando foram suspensas as suas atividades, posteriormente restabelecidas com um novo nome, CIPAC (Conselho Indígena de Pari-Cachoeira). Pedro Machado recorre ao argumento da tradição, acionando o princípio hierárquico que rege a cosmologia e a organização social dos povos rio negrinos, para legitimar a liderança atribuída à sua família, cujo questionamento implica um desrespeito à própria cultura indígena genuína:

[...] O nome indígena [do indivíduo] refere-se ao nível de hierarquia familiar. Isto é muito importante na comunidade indígena, porque é daí que se vê quem são os chefes, as cabeças. Para o índio não existe eleição de novo líder como vocês fazem. Para eles é o líder tradicional, é aquele que vai ser igual ao império, de pai para o filho, e vai indo. A hierarquia superior vem por aí. Hoje não. Hoje já está muito atrapalhado, porque a sociedade envolvente colocou na cabeça do índio

¹⁵ “Canal direto com o CSN e com a Paranapanema” (PIB/CEDI) e “Acordo de honra divide a Serra do Traíra” (PIB/CEDI, 16/08/86) apud CEDI, 1991, p. 118.

¹⁶ “Paranapanema e UCIRT assinam acordo para viabilizar pesquisa e exploração mineral na Serra do Traíra”. (PIB/CEDI, 12/04/1987) apud CEDI, 1991, p. 120.

que ele tem que mudar o sistema, então hoje em dia alguns que não entendem muito já não levam muito a sério esse lado. Mas os que entendem e levam a sério o lado cultural indígena, ainda eles respeitam muito neste sentido da hierarquia tradicional: quem são os líderes tradicionais, o que eles pensam. Até hoje, por mais que eu não moro em Pari-Cachoeira, o pessoal sempre procura a gente. Nós somos quatro irmãos e uma irmã. O Germano Machado é o mais velho, depois vem eu, depois de mim vem o Benedito Machado, e vem o mais novo que é o Carlos que está no Rio [de Janeiro]. Esta é a família tradicional hierarquicamente superior. Depois de nós vem os outros, aí vai descendo. Então essa linha no passado que determinava a política, econômica, tudo. Hoje infelizmente as coisas mudaram, os tempos mudaram e nós respeitamos... temos que conviver com o tempo presente também. Não podemos dizer que tem que ser assim desde que a pessoa saiba o que está fazendo. Logicamente quando a gente está vendo que a comunidade indígena, a tribo nossa, o nosso pessoal, está chegando a um limite que nós não vamos suportar o que está acontecendo então a gente entra, a gente entra para dizer que não é por aí. [grifos SCP] (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.).

Quando foi criada a UCIRT sofreu a oposição dos salesianos que apoiaram a antiga UFAC (União Familiar Animadora Cristã), fundada no início dos anos 70 e extinta em 1984 após divergências entre lideranças de Pari-Cachoeira por causa das denúncias de Álvaro Tukano no Tribunal Russell em 1980 contra a atuação dos missionários católicos no Rio Negro (Ricardo, 1991). “[...] De um lado os Salesianos começaram a criar seus líderes indígenas. Achavam que os Machado queriam mandar sozinhos. Então tinham alguns que não gostavam do nosso trabalho” [...] (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.). Vimos no capítulo anterior que os dirigentes da UFAC manifestaram-se publicamente contra a iniciativa de Álvaro Sampaio e que os salesianos, inspirados pela nova orientação do Concílio Vaticano II, estavam investindo na formação de agentes pastorais indígenas e aproximando-se mais das comunidades através das itinerâncias, implementando diversos instrumentos de participação leiga nos destinos da paróquia — como os conselhos e assembleias paroquiais. No seu novo programa missionário incluíram a conscientização sobre as mudanças em curso na região, a defesa da cultura indígena e a demarcação das

terras. Atribuíram a si mesmos o papel de agentes da mobilização indígena contra o Programa Calha Norte e a proposta de criação de colônias indígenas e florestas nacionais.

O garimpo foi uma expressão local das transformações profundas pelas quais a Amazônia estava passando e por isso a itinerância estendeu-se a ele e constituiu-se uma pastoral específica para a igreja lidar com tal situação. Seguiu a orientação do Encontro dos Bispos da Amazônia em Santarém/PA, em 1972, na qual a evangelização deveria adequar-se às novas realidades paroquiais criadas pelo acelerado processo de mudanças econômicas e sociais pela qual passava a região. A igreja deveria tornar-se mais presente nas diversas frentes pioneiras de integração e desenvolvimento como as minerações, garimpos, fazendas agropecuárias, olarias, usinas de açúcar e pau-rosa, núcleos de colonização, etc. O objetivo era promover uma espiritualidade comprometida e em sintonia com a realidade e uma evangelização libertadora, proclamando o dever da igreja de se pronunciar contra tudo que agrida a dignidade e liberdade humana (Documento de Santarém/1972, apud Oliveira & Guidotti, 2000). A viagem do Padre Genésio Savassa, em abril de 1989, a Serra do Traíra era imperiosa, pois “[...] é preciso visitar com mais frequência o garimpo, pois é lá que vive atualmente a maior parte dos nossos paroquianos [...]” (Relatório da visita ao garimpo tukano. Pari-Cachoeira, Maio de 1989. Padre Genésio Savassa). Era mister plantar as sementes de uma consciência crítica, para que saibam discernir os benefícios e os malefícios trazidos pela aquisição do ouro, entre aquela gente “mais animada nas coisas da religião”, pois como estão vivendo “[...] nas alturas das montanhas, lugares sacros dos antigos, parece que a gente está mais perto de Deus” (Ibidem). Parece que a animosidade entre salesianos e os dirigentes da UCIRT tinha arrefecido, pois o padre participou da assembléia, promovida por Carlos Eugênio Machado e Miguel Pena, em que um dos itens da pauta era a eleição da nova diretoria. É claro que permanecia uma certa tensão, tanto que corriam boatos sobre um apoio dos padres a algum candidato. Possibilidade negada pelo itinerante. Neste ano Benedito Machado foi novamente eleito presidente da UCIRT.

Em 1989, cada garimpo tinha uma equipe administrativa indígena composta de um chefe, dois auxiliares e um segurança, que controlava a chegada e saída dos garimpeiros, organizava os trabalhos comunitários, promovia reuniões, resolvia os problemas e prestavam contas à diretoria da UCIRT. Existiam dois garimpos: um tukano e outro colombiano. Neste os indígenas adquiriam mercadorias e se endividavam com os

comerciantes colombianos. Todos os garimpeiros eram brancos e os indígenas trabalhavam como carregadores e pescadores. As principais inquietações apresentadas nas assembléias eram a dívida com os colombianos, a necessidade de assessoria técnica, as difíceis condições de acesso, insegurança quanto à invasão dos brancos e esgotamento das reservas de ouro. Temiam a saída da Paranapanema, com sua milícia privada, pois tal fato acarretaria o aumento do clima de insegurança vigente na área, além de reivindicarem o seu auxílio em termos de transporte e de apoio técnico. Esta mineradora abandonou a sua área porque o ouro encontrado (duas toneladas a 300 m de profundidade) não era vantajoso do ponto de vista empresarial.

O meio de troca utilizado exclusivamente para todas as mercadorias industrializadas e para a produção local (carne, farinha, peixes, etc.) era o ouro, inflacionando os preços. Surgiram assim pequenos comerciantes indígenas cuja atividade se apresentava como mais promissora do que o próprio garimpo, pois acabavam gastando mais do que produziam.¹⁷ Entretanto, os preços dos produtos regionais não acompanharam a elevação dos preços das mercadorias industrializadas. Deste modo os comerciantes que possuíam capital para se abastecer em Pari-Cachoeira ou São Gabriel e transportar à serra do Traíra eram os mais beneficiados. O grande fluxo de pessoas em direção ao garimpo em busca de uma alternativa mais promissora de renda foi altíssimo, provocando o esvaziamento temporário de muitas comunidades. A ausência de homens adultos e jovens alterava a organização cotidiana das tarefas de subsistência e mesmo quando eles estavam presentes a força de trabalho familiar era ocupada demasiadamente com os preparativos da viagem ao garimpo. Este tomou a forma de uma comunidade, que ficou com o nome de Vila José Mormes, com 45 casas, hortas, uma palhoça, uma cantina, doze famílias residindo permanentemente perfazendo 80 habitantes estáveis. A exploração manual, sem a utilização de dragas, no início era compensadora, mas depois se mostrou inadequada. No início dos anos 90, após a demarcação da área indígena Pari-Cachoeira III, os garimpeiros indígenas formaram uma cooperativa (Cooperativa de Garimpeiros Indígenas do Rio Castanho – COGIRC) que passou a administrar o garimpo “tukano” junto com outras associações recém criadas no alto Tiquié.¹⁸ O garimpo “colombiano” ficou sob o controle dos irmãos Carlos e Benedito

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (CRETIART), Associação Indígena do Rio Umari (ACIRU) e União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT).

Machado, então funcionários da FUNAI, após operação empreendida pelo exército brasileiro para expulsar os colombianos (Cabalzar, 1996; Grunberg, 1995 apud Calbalzar, 1996; e OESP, 03/02/91, apud Socioambiental, 1996).

Desde os anos 70 que em Pari-Cachoeira os povos indígenas reivindicam uma área única e não a fragmentação de suas terras tradicionais. Depoimentos de militantes indígenas e documentos salesianos referentes as itinerâncias e às assembleias paroquiais destacam a relação entre a formação desta demanda e a nova orientação pastoral implementada no Rio Negro nas décadas de 70 e 80. Havia uma militância indígena, materializada institucionalmente na UFAC, como já vimos; uma sensibilidade difusa e explicitamente formulada de direitos ligados à afirmação da etnicidade indígena. Havia também respostas institucionais da FUNAI a tal contexto: o envio de um grupo de trabalho (GT) de identificação, em 1976, que formulou uma primeira proposta de área. Esta seguiu o modelo de territorialização do poder salesiano, propondo a demarcação de três unidades distintas e contíguas: Pari-Cachoeira (1.020.000 ha), Iauareté (990.000 ha) e Içana-Aiari (896.000 ha). Em 1978, a UFAC convocou as lideranças de Taracuá, Içana, Iauareté e Pari-Cachoeira para produzirem uma proposta de território único para todo o Alto Rio Negro. Esta iniciativa não deu certo devido a disputas entre as lideranças, evidenciadas nas negociações com a FUNAI, e aos conflitos com os salesianos depois das denúncias no Tribunal Russell. Os líderes de Pari-Cachoeira resolveram então lutar separadamente pela demarcação de uma área específica.

Em 1985, outro GT propôs a inclusão das jazidas da Serra do Traíra na A. I. Pari-Cachoeira (cuja extensão aumentaria para 1.418.000 ha). No ano seguinte, uma nova proposta da FUNAI ampliou ainda mais os limites desta terra indígena (para 2.069.000 ha). Continuou englobando a Serra do Traíra, reconhecida como território tradicional dos Maku. Em 1986 líderes da UCIRT viajaram a Manaus para obter informações junto ao administrador regional da FUNAI sobre o PCN. Em uma reunião com o Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional, o general Bayma Denis — na qual estavam presentes o Ministro do Interior, Ronaldo Costa Couto, e o presidente da FUNAI, Romero Jucá Filho —, em Brasília, foram pressionados a aceitar a proposta de demarcação em “colônias indígenas” e “florestas nacionais”.

[...] *Nós vimos que o governo não ia demarcar nunca, nem em colônias nem em terra contínua. Nós queríamos, sempre sonhávamos com terra contínua, não terra esquadrejada, mas o governo não queria. Eles alegaram que 150 Km da fronteira para cá não poderia haver área indígena. A condição imposta para a demarcação era a colônia agrícola indígena. Então pega e tira a palavra agrícola.* [...] (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.).

Neste mesmo ano aconteceu uma assembléia em Pari-Cachoeira na qual decidiram manter a reivindicação de um território contínuo. A UCIRT firmou acordo com a Paranapanema e cedeu as jazidas da Serra do Traíra. Tal negociação envolvia a promessa de implantação de uma infra-estrutura de prestação de serviços, de desenvolvimento econômico e, obviamente, de garantia da terra, mesmo que reduzida.

ALTO E MÉDIO RIO NEGRO: ETNIAS

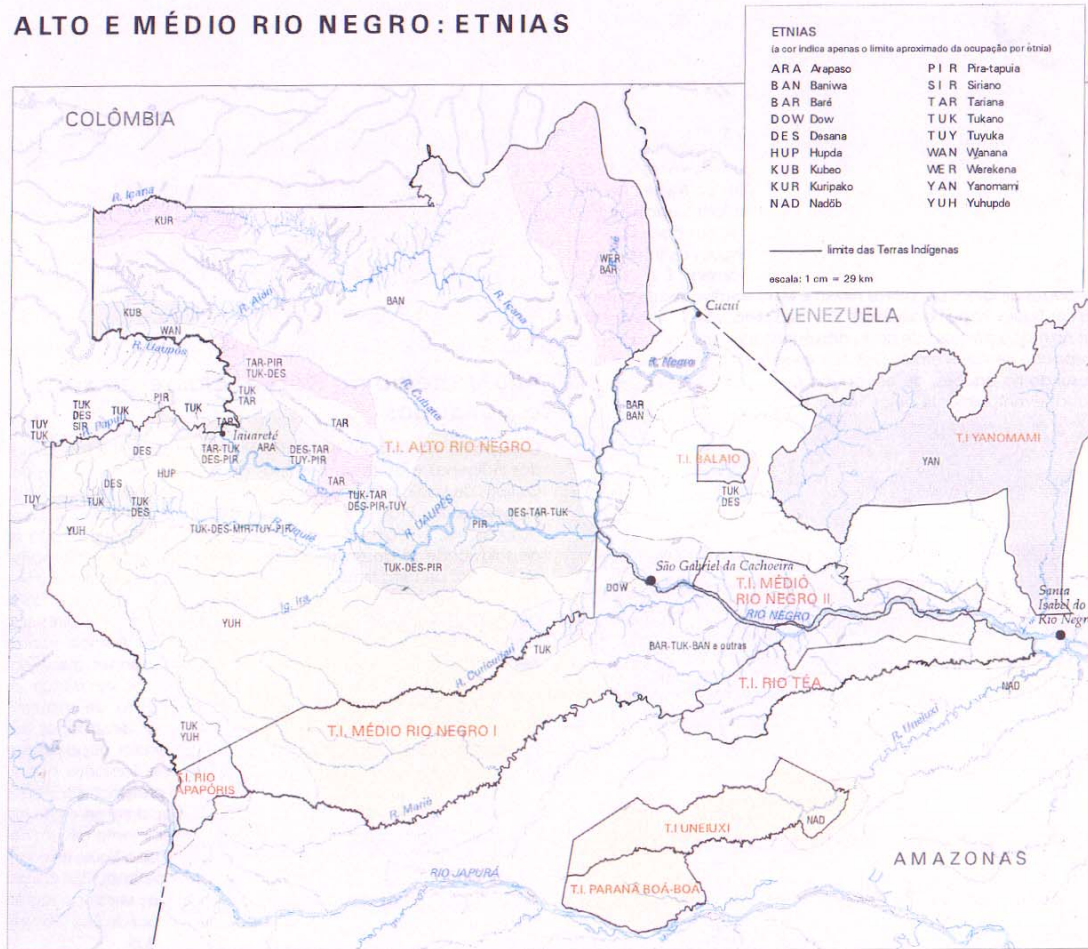


Figura 3: Grupos Étnicos do Alto e Médio Rio Negro.

Fonte: Cabalzar & Ricardo, 1998.

CAPÍTULO VI. O PROJETO CALHA NORTE E A CRIAÇÃO DA FOIRN.

No início dos anos 80 vários personagens importantes na história do movimento indígena no Rio Negro estavam retornando para suas comunidades de origem, após um período de experiências em Manaus ou outros lugares distantes. Pedro Garcia depois de três anos (1979, 1980 e 1981) estudando na Escola Agrotécnica de Manaus retornou para casa de seus pais em Yauareté. Lá permaneceu durante dois anos (1982 e 1983) trabalhando na roça com a família.¹ Ao concluir o ginásio comunicou ao diretor da missão de Yauareté que queria continuar os estudos, porém não queria ser padre. O diretor fez contato com o diretor da Escola Agrotécnica de Manaus conseguindo que o jovem Tariana fizesse o concurso de seleção para aquela instituição de ensino. Apesar de alguns problemas com a matemática, como obteve bom desempenho em outras matérias, conseguiu ingressar neste curso profissionalizante. Resolveu então aplicar seus conhecimentos agrotécnicos para orientar as comunidades a criar o gado que fora distribuído pelos padres.

Durante três anos (1984, 1985 e 1986) atenderam as comunidades da paróquia de Yauareté, aproveitando as visitas de itinerância. Estas atividades foram subsidiadas durante os anos de 1985 e 1986 por recursos destinados a projetos de desenvolvimento e promoção

¹ Pedro Garcia é Tariana, integrou a primeira diretoria da FOIRN logo que foi criada em 1987 e foi presidente da mesma organização de 1997 a 2000. Nasceu no distrito de Taracuá, na comunidade Uriri, mas passou sua infância e adolescência em Yauareté, porque seus pais moravam lá. Quando nasceu seu pai estava visitando uma irmã que tinha casado com um morador do Uriri. Seu pai é Tariana e sua mãe é Piratapuia. Tem 39 anos (40 incompletos) e fala tukano, piratapuia e wanano. Da língua tariana entende algumas coisas, como nomenclatura de peixes, por exemplo. Estudou o primário e o ginásio no internato salesiano de Yauareté. Os pais de Pedro continuaram trabalhando na extração da seringa para os patrões colombianos mesmo depois da fundação da missão de Yauareté. Eles passavam um ano, às vezes dois anos, na colômbia e depois voltavam. Ia toda a família para Miraflores. O sistema era o aviamento, adiantava mercadorias em troca do produto. [...] *Dava para pagar as dívidas, dependendo do esforço de cada um e da produção que obtinha diariamente. Dependia muito também da quantidade de mercadoria que o trabalhador pegava em adiantamento. Tinha pessoas que pegava mercadorias para pagar durante um ano. Não conseguia e ficava mais outro ano para pagar. Em vez de pagar em um ano, pagava as mercadorias em dois anos. Meu pai conta que ele preferia pegar bem pouco para poder pagar logo. [...] Muitas vezes meu pai trabalhou como capataz com os patrões colombianos. Ele cuidava da turma que ele levava. No canteiro de trabalho deles meu pai era chefe deles lá. Ele conseguiu organizar a turma dele. Eles trabalhavam de segunda a sexta e sábados e domingos eles não trabalhavam; iam caçar, pescar ou descansar. Às vezes, o patrão subia junto com o meu pai e ia recolhendo junto [recrutando trabalhadores]. [...] Muita gente fugia quando via que não ia pagar. Enquanto estivesse endividado o patrão não deixava ir embora. Aqueles que fugissem o patrão não podia encontrar mais, porque corriam risco de vida. Tinha que procurar outro lugar onde o patrão não pudesse vê-lo, senão o patrão mandava matar; o cara tinha que sumir mesmo. [...]* (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.).

social oriundos de instituições eclesiásticas estrangeiras.² No início Pedro Garcia e mais dois colegas que estudaram com ele na Escola Agrotécnica acompanhavam o padre intinerante como prático³. Não existiam ainda organizações indígenas consolidadas para proporcionar uma estrutura autônoma de sustentação de ações nos povoados. A ALIDI (Associação de Lideranças Indígenas do Distrito de Yauareté) criada nos anos 70, quando as demandas pela garantia da terra já estavam aparecendo, era um grupo de pessoas dispersas, não se reuniam regularmente — nem entre si, nem com a *base* — para discutir os problemas e elaborar um plano de intervenção minimamente consensual. Mesmo nestas condições Pedro Garcia pretendia fazer um trabalho independente do esquema pastoral salesiano.

[...] Os padres tinham suas viagens de itinerância, de visitas nas comunidades. Então a gente para poder chegar nas comunidades a gente embarcava na voadeira do padre como marinheiro, como prático. Além de ser marinheiro, a gente tinha um objetivo na nossa viagem. Chegava na comunidade o padre fazia a reunião e depois a gente chamava a turma e começava a conversar como a gente queria, o que a comunidade achava daquele trabalho que a gente estava pensando fazer. [...]

[...] A equipe dizia que se as pessoas das comunidades concordassem a gente ia organizar melhor o trabalho, a gente não ia viajar mais com os padres, ia dar um jeito de viajar por nossa conta mesmo, nem que fosse a remo de comunidade em comunidade. A gente pensou no jeito que a Sofia chegou no Içana, um pessoal de uma comunidade nos levasse e deixasse na outra comunidade, a gente passaria o tempo que fosse necessário trabalhando com eles. De fato a gente fez isso. Os padres notaram que o nosso esforço era grande, mas não tínhamos condições. Além de conversar com os padres, a gente conversava com a FUNAI também. Muitas vezes os padres não nos arranjavam o motor, a gente pedia um motorista da FUNAI, um servidor da FUNAI para nos levar para as comunidades. Todas as comunidades do distrito de Yauareté. Aproximadamente quarenta ou um

² Ver capítulo anterior.

³ Termo local para designar aquele que guia a embarcação, conhece os rios, lagos e igarapés, os caminhos fluviais e suas condições de navegação conforme os períodos de *verão* (vazante) ou *inverno* (cheia).

pouquinho mais. A gente parava em todas elas. O mínimo que passávamos em uma comunidade era uma semana. Dependia muito do trabalho e do planejamento da comunidade, se tinha muita coisa para fazer, o que eles queriam fazer. Onde tinha gado bovino, por exemplo, eles trabalhavam muito na limpeza do pasto, orientar como fazer os primeiros socorros nos animais, como domar o animal, como fazer um curral para tratar os animais, como tratar da bicheira, como tratar da mamite, como assistir o parto de um animal... Eram as primeiras noções que a gente dava para a comunidade. Aplicar um vermífugo, vitamina, acompanhava o tratamento. A gente trabalhava muito com a roça da escolinha, organizar, a gente mostrava como plantar, como adubar... Essa foi a época que Yauareté produziu melhor. [...] Nós começamos a trabalhar com 120 cabeças, depois de três anos estávamos com 420 animais. Eram 15 ou 25 comunidades que tinham gado bovino e havia grande mortalidade de bezerros; somente dois bezerros que nasciam em um ano sobreviviam. A gente conseguiu reverter esse quadro. Tinha muitas matrizes, mas faltava muito cuidado. (Pedro Garcia, entrevista. Op. cit.).

No final de abril de 1987, Pedro Garcia foi indicado pela sua delegação para compor a primeira diretoria da FOIRN. Ele teve que deixar sua atividade de assessoria agropecuária nas comunidades, mas seus dois colegas continuaram o trabalho.

Em 1986 Orlando Melgueiro⁴ concluía seus estudos na Universidade Católica de Salvador e fazia propedêutica em Filosofia. No final de 1979, quando terminou a oitava série, conversou com o Bispo Miguel Allagna, que lhe sugeriu fazer uma experiência vocacional para ser padre salesiano, neste caso ele teria lugar para se hospedar, fora disso não. Orlando foi para São Gabriel e ficou morando durante um ano na Diocese. No segundo

⁴ É Baré e nasceu em Cucuí, em 22/07/1961. Fala a língua geral (nheengatu), seus pais são Baré, nascidos em Cucuí. Orlando estudou no internato salesiano em Taracuí, porque em Cucuí não tinha de quinta a oitava série. Passou o ano de 1979 em Taracuí. Estudou da 1ª a 4ª séries em Cucuí, ia de remo porque mesmo tendo casa lá moravam no sítio, acima de Cucuí próximo à fronteira. Estudou da 5ª a 7ª séries em Manaus e a oitava série em Taracuí. Ele foi interno também em Manaus no CMM (colégio militar). [...] *Que era outra situação complicada, difícil, o período de adaptação cruel, um sofrimento. Você acaba com as raízes e tenta se adaptar noutra lugar, em um regime cruel, militar, e entrei em outro, o missionário. Esse meu período de formação foi bastante controlado. Quando voltávamos nas férias... eu não perdi a língua geral, a minha forma de trabalhar na roça, etc. E eu só estudava. Na verdade eu queria estudar, mas tinha que me submeter a uma linha, a uma ideologia também. E voltava para Cucuí, pro sítio, e não mudava nada, eu me adaptava normalmente. [...]* (Orlando Melgueiro, entrevista. Op. cit.).

ano se afastou da Diocese, mas continuou estudando. No terceiro ano do segundo grau, magistério, voltou e disse que queria continuar e fazer uma experiência vocacional. No ano seguinte o bispo disse para Orlando que ele e o José Maria de Lima, Piratapuia e membro (tesoureiro) da atual diretoria da FOIRN, iriam para a Bahia, estudar lá. José Maria de Lima ficou até maio de 1983 e voltou alegando que não estava se adaptando bem. Orlando ficou.

[...] Olha já passei pelo inferno da doutrina militar pesada, fui interno nas missões, então com certeza não teria dificuldade mais de permanecer na Bahia, no Instituto de Teologia da Universidade Católica de Salvador/UCSAL. Lá também sofri preconceito, discriminação, “porque índio aqui não entra”, sofri muito lá, mas fui persistente [...] (Orlando Melgueiro, Baré, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 21/10/2001).

Em fins de 1983 prestou o exame vestibular e passou. Estudou durante dois anos (1984 e 1985), em 1986 retornou para São Gabriel da Cachoeira. Fez filosofia e depois fez teologia na UCSAL. Voltou por falta de apoio financeiro, pois era uma universidade particular e o bispo achou que ele estava dando muita despesa. A Diocese de São Gabriel pagava uma parte e outra parte era o próprio Orlando, que trabalhava para se sustentar. Foi quando entrou no movimento estudantil, conheceu um grupo da UJS (juventude socialista), conheceu o pessoal do PC do B. “[...] Eu me identifiquei muito com os movimentos populares da Bahia [...]”. No final do ano trancou a matrícula em Salvador e retornou para São Gabriel, mas sua intenção era voltar para lá quando se integrou ao movimento indígena, já em fins de 1986 e início de 1987.

Retornando para São Gabriel em novembro de 1986 soube do Projeto Calha Norte. De passagem por São Gabriel, conversando com os salesianos, o bispo, etc., lhe informaram que o presidente Sarney estava realmente com este projeto para a região. Em março de 1987, já retornando para Manaus, a sua intenção era terminar os estudos. Passando por Manaus encontrou com um grupo de colegas, no aeroporto Ponta Pelada, que lhe disseram:

— São Gabriel vai se desenvolver, vai receber projetos de governo.

Passou a integrar este grupo, do qual faziam parte Ismael Moreira, Álvaro Sampaio, Manuel Moura, entre outros.

[...] Sentamos nesta mesma tarde, no centro de Manaus, talvez em um restaurante e levantamos essa preocupação com este grupo. [...] Então sentamos com esse grupo e levantou uma proposta de fazer uma assembléia, seria a segunda assembléia, já tinha acontecido a primeira, e não me lembro quem... conhecemos um colega que viajou para os Estados Unidos e ia levar uma proposta de projeto para esta assembléia. Esta pessoa nunca mais voltou, não tiveram mais notícias dele. A única maneira de trazer o povo para São Gabriel... é muito difícil, tem que ter recursos, tem que ter grana, tem que ter combustível, e alimentar esse povo. Isso foi início de março, no final de março de 1987, o Álvaro retornando de Brasília disse que tinha conseguido os recursos para a assembléia [...] (Orlando Melgueiro, entrevista. Op. cit.).

No mês de abril foram para São Gabriel e encaminharam junto à FUNAI o projeto para a assembléia. Pedro Machado já ocupava o cargo de administrador regional da FUNAI em São Gabriel da Cachoeira. Em agosto de 1986 Benedito Machado foi contratado como assessor na administração regional da FUNAI em Manaus, que na época transformou-se em 5ª Superintendência, e em São Gabriel da Cachoeira o núcleo de apoio transformou-se em uma administração regional. A realização de uma assembléia indígena foi o ato inaugural de um processo de democratização, com todos as suas contradições e ambigüidades, da esfera pública local. “[...] O âmago da questão era o Projeto Calha Norte, mas a nossa intenção era mobilizar a sociedade, o povo indígena, para criar um movimento. Então houve um pouco uma costura ali. [...]” (Orlando Melgueiro, *ibidem*). O eixo foi um movimento de forte politização da identidade étnica no qual foram formuladas as demandas de participação nas decisões sobre os destinos do Alto Rio Negro, ampliando o campo social de visibilidade trazendo para o cenário local o debate sobre um plano geopolítico e desenvolvimentista do Estado brasileiro elaborado sigilosamente nos bastidores da cúpula governamental.

[...] *Quando veio o Calha Norte todos falavam em construção de quartéis nas fronteiras, aqui em São Gabriel. Falavam de índios (a igreja, o exército...), mas ninguém perguntava do índio a sua opinião. Já que ninguém quer nos perguntar vamos perguntar do governo. Quando eu era administrador da FUNAI e meu irmão era assessor, fizemos este preparo para a assembléia. Vamos ter que fazer um encontro, vamos querer ouvir do governo o que tem na estrutura real do Projeto Calha Norte, o que nos trará de bom e de ruim na prática. Por que desenvolvimento infelizmente sempre traz também a parte destrutiva; tem que tirar alguma coisa boa para colocar outra. Fizemos o orçamento financeiro de quanto iria precisar e chegamos à conclusão de que precisaríamos de um milhão de cruzados na época. Mandamos para a UCIRT, Pari-Cachoeira, para o governo dizendo que precisaríamos de uma assembléia que se chamaria a 2ª Assembléia Indígena do Alto Rio Negro. O governo aceitou e deu a resposta através da FUNAI e aprovou o orçamento financeiro. Esse recurso de um milhão era para manter os convidados, manter o transporte aéreo dos convidados, porque vinham todos os índios do Alto Rio Negro, as autoridades estaduais, federais e imprensa falada e escrita, como a Rede Amazônica. Veio a Rede Globo, a Bandeirantes, até essa internacional [não soube dizer o nome]. [...]* (Pedro Machado, entrevista. Op. cit.).

Se de um lado a perspectiva era negociar recursos e o reconhecimento legal das terras indígenas, enfim as próprias condições de implantação do PCN; de outro era redirecionar uma estrutura estatal que estava sendo implantada para a consecução de objetivos não previstos nela: a organização do movimento indígena segundo um modelo federativo, vertical e centralizado.

[...] *A idéia de criar a FOIRN foi de nós mesmos, porque estávamos fazendo um encontro grande, aquele encontro poderia ser útil, mas muito pelo contrário seria o começo de uma nova fase para muitas coisas. [...]* Pensamos em fundar uma coisa mais ampla, uma coisa mais centralizadora da política indígena do Alto Rio Negro. [...] (Pedro Machado, ibidem).

A Federação seria o elo de ligação entre governo, comunidades e movimento indígena. A autoria da idéia de criação da FOIRN é disputada pelo “grupo do CIMI”, aqui representado pelo testemunho de Orlando Melgueiro, para quem a proposta de formar uma organização para “articular os vários povos, os vários rios”, por isso deveria chamar-se Federação, foi formulada em Manaus e levada para a Assembléia onde foi aprovada.

O contexto era difícil mesmo entre os próprios indígenas, pois a ancestralidade indígena era fator de descrédito social nos contextos urbanos do Alto Rio Negro, ou seja, nas antigas sedes das Missões salesianas. Volto a lembrar a resistência — ou no mínimo a estranheza, a perplexidade — com que foi encarado por muitos indígenas o esforço missionário em valorizar as antigas tradições nativas no âmbito da própria liturgia católica. Quando a UCIRT organizou a I Assembléia Indígena do Rio Negro, em Taracúá, a indianidade era predominantemente um estigma ligado às noções de atraso, selvageria e miséria.

[...] Nesse primeiro encontro foram muito discriminados, todos riam de nós. Convidamos o prefeito, o comandante do quartel, as igrejas católicas e evangélicas, as lideranças indígenas, algumas não vieram. Em Taracúá disseram: “O pessoal de Pari-Cachoeira quer fazer encontro de índios, querem ser índios eternamente. Ninguém é mais índio aqui não”. O prefeito, o exército, falaram que iriam ajudar, mas não tinha aquele peso. [...] (Pedro Machado, *ibidem*).

As concepções rotineiras sobre a indianidade ainda estavam carregadas com a noção de um estágio humano inferior que não era possível nem desejável recuperar. Este era o grande obstáculo simbólico para a reformulação da arena política local a partir de um discurso de valorização da tradição como eixo para as demandas coletivas de redistribuição dos benefícios gerados pela modernidade.

Esse encontro [a II Assembléia dos Povos Indígenas do Rio Negro] foi realizado entre 28 e 30 de abril de 1987. Onde o filho de São Gabriel só porque tinha um traçosinho diferente se achava superior àquele que vinha lá de Taracúá, de Pari-Cachoeira, de Yauareté, Içana, Maturacá. Eles chamavam índios aqueles

que vêm lá de cima. Daqui de São Gabriel não são índios; são filhos de brancos, descendentes de portugueses, espanhóis, ou é descendente de cearense, maranhense. Quem falava língua geral era superior àqueles lá de cima. E eles tinham moradias piores do que a minha lá de Pari-Cachoeira. Eu não entendia em que eles eram superiores. Então nesse encontro (a 2ª Assembléia) que nós fizemos derrubar a parede discriminativa e da vergonha que os índios tinham de si mesmos (Pedro Machado, ibidem).

[...] Foi nesse momento que começou a discutir a questão de demarcação de terras indígenas, principalmente no Rio Negro. Da Ilha das Flores para cima era conhecido como indígenas, como índios, e quem já pertencia para baixo já não queria ser indígena. Quando a FOIRN foi criada havia muita discriminação, a gente ainda tinha até medo de falar nossa própria língua, nessas ruas aqui, o próprio parente tinha que falar o português porque se falasse a língua indígena era discriminado: ‘Olha só o índio aí que come tapuru’. Então era uma coisa assim que muita gente tinha vergonha, então muita gente tinha medo de assumir sua identidade cultural. Tapuru são larvas, em língua geral chama-se mochila, normalmente extraídas da buritizeira, das palmeiras em geral. (Maximiliano Menezes, entrevista. Op. cit.).

Os próprios militares tentaram restringir a demarcação para as terras à montante da Ilha das Flores, situada um pouco acima da cidade de São Gabriel da Cachoeira, com argumentos baseados nesta topografia imaginária da indianidade. O segmento liderado pelos irmãos Machado pensava a assembléia indígena como um espaço de negociação com os “brancos”, no qual eles representavam suas agências governamentais e no qual a assimetria do contexto de interlocução só seria reduzida com a apropriação indígena dos signos de poder do mundo civilizado, neste caso o vestuário típico do mundo empresarial, o terno e a gravata.⁵

⁵ Para uma discussão antropológica sobre as relações interétnicas enquanto comunidades de comunicação na qual os interlocutores se encontram em posições assimétricas que determinam capacidades interpelativas desiguais no jogo intercultural vide Oliveira, 1996.

Para esse encontro foram convidados todos os órgãos do governo: IBAMA, DNPM, polícia federal, a igreja, o exército, pessoal do Calha Norte, comerciantes, políticos, todo mundo. Vieram da FUNAI de Brasília, repórteres... Foi um encontro que marcou. Fizemos uma abertura grande. Nos vestimos como executivos. Eu concordo que o índio mostre como ele é, como ele vivia, tanguinha aqui, penazinha ali, tudo bem, eu respeito. Mas nosso encontro era de índios políticos, de índios que queriam mudanças, que queriam se atualizar, então tínhamos que estar à altura. Então nós nos vestimos como brancos, porque íamos tratar de terras, de negócios. Por que eu não vou chegar com arco e flecha e o cara vem com metralhadora, e o que eu vou fazer? Então tem que ir com arma de potência. Então nós fomos a rigor, eu, meus irmãos. Falávamos o português não fluente, mas quase fluente, para que possam entender, para mostrar que somos índios capazes, para que vejam que somos índios preparados, para que vejam que nós temos inteligência desenvolvida. Não como a lei diz que o índio é uma criança eterna; não é. O índio é um ser humano como qualquer outro, que tem sentimento, tem seu plano de vida; pode não ser muito grande, mas tem. [grifos SCP] (Pedro Machado, ibidem).

Deste ângulo a assembléia é o cenário da apropriação indígena dos emblemas da modernidade para conquistar direitos territoriais originários, legitimados pelo recurso a uma ancestralidade indígena cuja encenação constitui demonstração de fragilidade e não de força. Ao contrário das concepções predominantes posteriormente em que a assembléia será um palco privilegiado de representação da tradição, principalmente através do uso dos idiomas nativos, à língua portuguesa é conferida a propriedade de equilibrar a correlação de forças de tal cenário comunicativo. O domínio, mesmo precário, da linguagem do Outro relevante (nos seus planos diversos: língua, vestuário, tecnologias, conhecimentos, etc.) é uma demonstração da capacidade e da inteligência indígenas para gerir seus próprios assuntos e determinar seu destino em um mundo irremediavelmente transformado pela civilização. Ato de re-interpretação reflexiva, invertendo alguns sinais e deixando outros intactos, do imaginário interétnico local no qual a indianidade e a modernidade são reconciliadas. Este elemento da retórica étnica no Rio Negro atravessará as clivagens

políticas aqui sintetizadas através da oposição entre o “grupo do CIMI” e os “irmãos Machado”.

A cultura política na qual os sujeitos estavam engajados nos seus relacionamentos interétnicos será confrontada com movimentos e políticas culturais que possibilitem a expansão de uma consciência discursiva de cunho emancipatório ou contestatório sobre as diferenças étnicas.⁶ O desafio era gerar um sentimento difuso de auto-estima baseado no orgulho étnico para fundamentar exigências de uma cidadania diferenciada, cujos princípios éticos são forjados em diversas escalas (local, regional, nacional e mundial) e cujas imagens e mensagens são heterogêneas e até contraditórias. As assembleias e associações, e no nível regional maior a própria Federação, constituirão o espaço institucional propício para o fortalecimento da capacidade interpelativa da retórica étnica e para a etnificação do campo político no Alto Rio Negro. Isto será concomitante à projeção na região de uma sociedade civil global, principalmente do setor dedicado à preservação ambiental. É no interior deste circuito relativamente autônomo e globalizado de práticas e representações da indianidade que considero a formação de lideranças indígenas como intelectuais, como mediadores interculturais, agentes dos esforços deliberados de localização, tradução segundo esquemas locais de significação, destas práticas e representações.

Os militares se dispuseram a colocar aviões à disposição, barcos, tudo. Os aviões da força aérea transportaram as lideranças das sedes distritais para a sede municipal. Foram enviados convites para vários distritos: Yauareté, Pari-Cachoeira, Taracua, Assunção do Içana, Cucuí. Orlando Melgueiro viajou uns quinze dias antes pelo alto rio Negro, informando sobre a assembleia, porque não havia acesso a rádio, era tudo muito difícil.

⁶ Como vimos na primeira parte, a nova orientação missionária implantada pelos salesianos nos anos 70 e 80 contribuiu, apesar de suas limitações e ambigüidades próprias do campo religioso, para a formação desta consciência reflexiva da cultura de caráter emancipatório, que estimulam atitudes de afirmação e ativismo étnicos. Vimos também que durante a primeira metade do século XX os salesianos investiram na formação de uma consciência reflexiva da cultura de caráter não emancipatório, que incentivam uma atitude de negação e submissão étnicas, que interferiu consideravelmente nas concepções cotidianas do Self e do mundo. Para formulações teóricas sobre esta complexa relação entre ideologias e ontologias étnicas vide (Kapferer, 1989 e Friedman, 1994 e 1996), abordada na introdução desta tese. Para a discussão sobre o caráter emancipatório ou opressor de movimentos e políticas de identidade (ou multiculturais) vide Souza Santos, 2003. Para uma análise de política de produção de identidade implementada pela FUNAI, no bojo da Frente de Atração Waimiri-Atroari, vide Baines, 1997. Para a discussão mais geral dos movimentos sociais em termos de cultura política e política cultural, também sintetizados na introdução desta tese, vide ALVAREZ, Sonia; Dagnino, Evelino & Escobar, Arturo, 2000.

Pegou uma carona no barco da prefeitura, quando o prefeito era o Raimundo Quirino. O barco foi até Cucuí e na volta já foi pegando o pessoal. Conseguiram trazer umas 60 a 70 pessoas do rio Negro. Álvaro Sampaio viajou para o rio Tiquié, Ismael Moreira viajou para Yauareté. A proposta de pauta foi elaborada em Manaus. A II Assembléia dos Povos Indígenas do Rio Negro foi realizada entre 28 e 30 de abril de 1987. A importância do Alto Rio Negro para a consecução dos objetivos governamentais para a região pode ser avaliada pela presença do Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional, o General Bayma Denis, ao evento. Estavam presentes representantes de vários órgãos governamentais (MIRAD, INCRA, FUNAI, CSN, exército), de organizações indígenas e entidades de apoio (UNI, CIMI e CEDI), das mineradoras (Paranapanema e Gold Amazon) assim como comerciantes e políticos locais. A mesa fazia a proposta de pauta e os representantes da FUNAI faziam alterações. Compareceram aproximadamente 300 líderes indígenas, predominando as delegações dos rios Vaupés e Tiquié.

No primeiro dia as delegações de Pari-Cachoeira, Taracúá, Yauareté, Içana, Maturacá, Balaio, rio Negro e da cidade de São Gabriel da Cachoeira apresentaram os problemas e reivindicações das suas comunidades. No segundo dia o ginásio lotou, porque além das pessoas que estavam chegando do interior vieram os moradores da cidade: curiosos, professores, missionários, muitos nem sabiam exatamente o que estava acontecendo. O segundo dia foi dedicado para discutir o Projeto Calha Norte. No final do terceiro dia elegeram-se a diretoria da Federação, cujo mandato seria de três anos (até 1989), que ficou assim constituída: Edgar Fernandes (Baré); presidente; Orlando Melgueiro (Baré), vice-presidente; e Pedro Garcia (Tariano), secretário e Edna Trindade, tesoureira. Nenhum representante de Pari-Cachoeira aceitou a indicação de sua delegação alegando que tinham experiência de organização que lhes proporcionava muitos inimigos. Os irmãos Machado por sua vez eram funcionários da FUNAI. Antes de terminar a Assembléia o General Bayma Denis declarou que iria ajudar a Federação recém criada e apoiar a demarcação da terra indígena.

Em seguida a FUNAI financiou a viagem de Edgar Fernandes⁷ a Brasília para apoiar a mineração em terras indígenas durante a Assembléia Nacional Constituinte. Ele

⁷ Tem 38 anos de idade, fala língua geral, nasceu na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Seu pai é Baré, nasceu no sítio Cachimal, em frente à cidade, na outra margem do rio Negro. Sua mãe é Piratapuia e nasceu em um sítio no médio Tiquié, perto da comunidade Bela Vista e de Pari-Cachoeira. Seu pai trabalhava na

concordou com a proposta das colônias indígenas e da exploração mineral em área indígena desde que tivesse o consentimento da comunidade envolvida. Ele achava que este seria o único meio de trazer investimentos para a região, que estava abandonada, não existiam alternativas não-governamentais de acesso a recursos. Os demais membros da diretoria não concordaram e resolveram fazer uma assembléia extraordinária para discutir o assunto. Orlando Melgueiro e Pedro Garcia viajaram para São Paulo, buscaram assessoria através da UNI e obtiveram apoio do CIMI e do CEDI. Organizaram a reunião que ocorreu em setembro de 1987 no ginásio do colégio salesiano. Ao mesmo tempo o prefeito Quirino fez outra assembléia na Escola Agrotécnica para a qual convidou militares de Brasília.

[...] Houve um fracasso da assembléia, porque muita gente ia para a assembléia da escola agrotécnica e quando voltavam já chegavam no ginásio com ódio de nós. Nos acusavam de querermos voltar para trás, que éramos contra o progresso, esse pessoal da FOIRN são antiprogresso e não podemos aderir. [...] (Orlando Melgueiro, entrevista. Op. cit.).

Decidiram então sair do ginásio e foram para o Clube Rio Negro, onde participaram em torno de 200 pessoas. Ocorreram manifestações contrárias ao presidente da FOIRN e ele renunciou. Ele mesmo declarou-se na ocasião sem condições de conduzir a organização naquele clima conflituoso. Em recente depoimento concedido a mim Edgar Fernandes declarou que foi pressionado tanto pelo “grupo do CIMI” quanto pelo “grupo dos Machado”, os “tukanos”, que queriam centralizar todas as decisões. Na sua opinião seu ato contribuiu para uma maior democratização do movimento indígena no Alto Rio Negro.

[...] Eu fiquei chateado... já para ter uma reunião extraordinária e eu renunciar, que eu estava vendo que eu estava criando um conflito lá dentro. Tinha

antiga SUCAM, atual FUNASA. Edgar estudou em regime de semi-internato, de manhã estudava e de tarde voltava para casa e trabalhava com seu pai na roça, no sítio. Formou-se no magistério em 1981 e estudou no colégio salesiano de São Gabriel da Cachoeira desde a primeira série. Nunca lecionou, logo que se formou foi servir o exército, passando três anos lá. Trabalhou como civil no exército, na época em que foi implantado o BEC (Batalhão de Engenharia e Construção) que construiu a estrada para Cucuí. Trabalhou durante um ano como civil e dois anos como militar. Foi cabo e saiu em 1984 como 3º Sargento da Reserva. Trabalhou na prefeitura em 1985, gestão do Raimundo Quirino, como secretário de administração. No colégio São Gabriel ele estudava no curso de magistério de manhã e à noite contabilidade. Depois de sua renúncia à presidência da FOIRN afastou-se definitivamente do movimento indígena.

pressão da igreja progressista e do CIMI, pressionaram muito já para eu renunciar. E também os tukanos disseram que iam centrar muito o movimento indígena na mão deles. O meu objetivo era democratizar o movimento, sabe como todo o começo é difícil, mas eles (os Tukano) queriam centralizar tudo, tipo assim um regime autoritário, só eles mandarem, eu renunciei. Foi bom ter renunciado porque deu maior abertura para o movimento indígena. A turma do Gersen, o Orlando Baré, eram da minha chapa, mas ficaram revoltados comigo. [...] O vice-presidente, Orlando Baré, começou a articular a minha saída, a minha renúncia. Para não ter muito atrito, muita briga, eu renunciei. Os tukanos queriam que eu ficasse, com o apoio do governo, davam todo o apoio para mim, mas só que eu renunciei por causa disso, para dar mais abertura para a FOIRN. [...] (Edgar Fernandes, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 22/10/2001).

Nas áreas de implementação do Projeto Calha Norte o órgão indigenista recebeu uma certa injeção de recursos e estava nomeando funcionários. A estrutura administrativa em São Gabriel era pequena, era um núcleo de apoio subordinado a superintendência regional de Manaus. Em 1988 tornou-se administração regional. Em junho de 1987, Edgar Fernandes foi contratado pela FUNAI como técnico de contabilidade, cargo que ainda ocupa atualmente. Este foi mais um elemento na sua decisão de renunciar à presidência da FOIRN, pois como funcionário público não teria mais tempo para dedicar ao movimento indígena. Por outro lado, a estrutura da Federação ainda era muito precária, recebia um pequeno apoio da FUNAI e dos salesianos, não tinha sede e a diretoria não era remunerada.

Álvaro Sampaio teve um desempenho ambíguo devido à sua dupla ligação com o movimento indígena à nível nacional e com os irmãos Machado, ligados à cúpula militar do governo José Sarney, o Conselho de Segurança Nacional.⁸ Álvaro Sampaio representou a UNI-Amazonas e estava acompanhado do presidente da UNI, Ailton Krenak. Há militantes indígenas que qualificam esta sua maleabilidade política como diplomacia, busca do

⁸ O próprio Pedro Machado declarou para mim, em entrevista concedida em São Gabriel da Cachoeira, que quando ia a Brasília tinha contato direto com o General Bayma Denis. Deu a entender que sua demissão da FUNAI em 1990, injusta do seu ponto de vista, só ocorreu *quando o Bayma não estava mais no poder*, no governo Collor. Seu irmão Benedito ainda é funcionário da FUNAI.

diálogo e da conciliação entre posições opostas. Sua importância é atribuída a sua experiência, circulação e contatos com organizações indígenas e entidades civis de apoio.

O Álvaro foi uma figura-chave neste processo porque antes de 1986 ele já viajava, só ele tinha conhecimentos fora daqui, de liderança indígena. Ele trazia informações e conhecia alguns canais; ele já conhecia o CEDI e o CIMI. E ele já era membro da UNI de São Paulo, ele foi um dos diretores. Depois disso ele preferiu que a FOIRN, a UNI-Amazonas, que então existia que estava com o Manoel Moura, caminhasse sem ele, mas ele foi um dos que orientou em parte. Álvaro na época foi a favor do Calha Norte e das colônias agrícolas, mas ele foi a favor mas muito diplomático, diferente de outros Tukano que eram muito radicais. Os outros Tukano chegaram a brigar fisicamente: “Você não concorda, então caia fora daqui”. Álvaro não, ele costurava, conversava, dialogava. Teve uma época que ele foi pressionado pelos outros Tukano: “Como você é Tukano, então vai defender a bandeira dos Tukano”. Aí houve o afastamento dele do nosso grupo. Antes disso ele fez uma denúncia contra a igreja lá na Holanda, e mesmo tendo feito isso ele manteve boas relações com o CIMI, e segundo informações teve pessoas do CIMI que o orientou no caso da viagem dele para a Holanda. Houve um afastamento de Álvaro com o CIMI depois [da denúncia] na imprensa das articulações dos Tukano com o Calha Norte. [...] (Depoimento de um militante que participou do processo de criação da FOIRN, entrevista).

Outros o classificam como oportunista, o acusam de buscar vantagens pessoais e não se comprometer sinceramente com a luta do seu povo. Um dos entrevistados me disse que ele falava em tukano, na II Assembléia, contra os militares e em português defendia o Projeto Calha Norte. É uma figura polêmica, que destoa do modelo de liderança que discute os problemas e soluções em assembléias e defende as decisões geradas nestes espaços em que a combinação entre democracia representativa e participativa depende da escala de ocorrência deste tipo de organização do debate público.⁹ Pretende exercer uma liderança na

⁹ Não estou idealizando os comportamentos e atitudes dos ativistas indígenas, que nem sempre seguem tal modelo, mas referindo-me a uma idealização da conduta vigente no campo social da indianidade correspondente a um dos elementos da ética que preside a organização e mobilização da identidade étnica nos

qual se assume como a personificação dos verdadeiros interesses dos povos indígenas, seu porta-voz permanente e inquestionável. Estamos falando na verdade de um momento em que ainda não está plenamente instituído — tanto no Rio Negro quanto no Brasil — o **índio cidadão**, aquele tipo de militante indígena estreitamente vinculado ao associativismo globalizado, isto é inserido numa esfera pública não-estatal e transnacional, a partir de estruturas altamente reflexivas e formalizadas de mobilização e formulação de políticas étnicas. Um mês após a realização da II Assembléia Álvaro Sampaio renunciou ao cargo de coordenador da UNI, que ocupava desde 1984, e investiu em uma campanha de convencimento no Alto Rio Negro, pela demarcação em colônias indígenas e florestas nacionais (A Crítica, 28/05/87, apud CEDI, 1991).

moldes do associativismo. Esta ética pode entrar em conflito ou combinar-se com esquemas locais de liderança baseados em hierarquias prevaletentes fora do modo associativo de estruturação das decisões coletivas. Existem reivindicações de reconhecimento da condição de líder recorrendo a princípios tradicionais de hierarquia social, cuja negação remeteria a influência da sociedade envolvente. Cabe lembrar, entretanto, que alguns ativistas reconhecem não viver mais como “índio”, ou seja, “tradição” e “modernidade” não são categorias tão rigidamente delimitadas e equivalentes a “passado” e “presente”. O fato de morar na cidade, “viver como branco”, não se opõe às demandas de legitimidade, fundadas nos “costumes nativos autênticos”, da sua liderança. Podemos remeter a estilos diferentes de liderança, como o estilo aguerrido e heróico, mais voltado para atos de encenação da tradição e que tem um apelo midiático maior, vigente no Brasil Central (cujos exemplos mais impressionantes vem dos Xavante e dos Kayapó), e o estilo discursivo e reflexivo, mais voltado para a conciliação entre indianidade e modernidade e menos espetacular, vigente no Noroeste Amazônico.

CAPÍTULO VII.

EXPANSÃO DO ASSOCIATIVISMO X COLÔNIAS INDÍGENAS (1987-1992).

No início de 1988, foram criadas três colônias indígenas (Pari-Cachoeira I, II e III) e duas florestas nacionais. No ano seguinte, o quadro se completa com o reconhecimento oficial no Alto Rio Negro de duas áreas indígenas, nove colônias indígenas e nove florestas nacionais. Em 1990, as colônias indígenas foram homologadas como áreas indígenas, rodeadas pelas florestas nacionais. Neste percurso político-administrativo, desapareceu tanto a necessidade de autorização das comunidades indígenas (através de contratos de exploração celebrados entre as empresas, associação indígena, FUNAI e CSN) para o uso econômico destas reservas de recursos naturais por não índios quanto a sua destinação para a execução de projetos de desenvolvimento e assistência às comunidades indígenas (Buchillet, 1991).

Lideranças indígenas, sob os auspícios da FUNAI, foram a Brasília apoiar a mineração em terras indígenas durante o processo parlamentar de elaboração da Constituição Federal e a fragmentação do território indígena. Os dirigentes da FOIRN foram acusados de ser contra o progresso e de fazer campanha contra o governo e o PCN. Este momento foi marcado pelo confronto entre as lideranças da FOIRN, que até foram proibidas de embarcar nos aviões da Força Aérea Brasileira, com representantes locais do Estado (exército e FUNAI). Uma rede permanente e consolidada de alianças e parcerias ainda não existia. A Federação recebia apenas algum apoio da UNI, de onde vinham os recursos para viagens para outros estados do país, da UNI-Amazonas e do CIMI-Norte I. Pedro Garcia assim caracterizou este período heróico: “[...] O movimento indígena começou assim com muita miséria e muita dificuldade; com muita coragem de levar o trabalho para frente [...]” (Pedro Garcia, entrevista. Op. cit.). O CIMI assessorava também as assembléias de algumas associações — como as da ACITRUT e da UNIDI — contrárias às mineradoras, ao PCN e ao insulamento de suas terras. Os dirigentes da UCIRT, da SOCITRU¹ e da UCIDI aceitaram as colônias indígenas em vista das promessas de projetos de desenvolvimento acenadas pelos militares e pela FUNAI.

¹ Esta organização foi substituída pela ACITRUT em 1990 que passou a opor-se às colônias indígenas.

Orlando Melgueiro (Baré) foi eleito presidente na Assembléia Extraordinária de setembro de 1987, em substituição a Edgar Fernandes. Pedro Garcia (Tariana) ocupou o cargo de secretário e Sebastião Maia (Tukano) o de tesoureiro. Em 1989 Orlando Melgueiro e Pedro Garcia, acatando a sugestão de Ailton Krenak, então presidente da UNI, foram estudar direito na Universidade Católica de Goiânia/GO. Não permaneceram nem um ano e retornaram. Orlando ficou em Manaus até 1992, integrando a diretoria da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), criada em 1989, e Pedro Garcia retornou a São Gabriel da Cachoeira, mas só reassumiu seu cargo de secretário em agosto de 1991². Juscelino Gonçalves (Baré)³ permaneceu no cargo de presidente da FOIRN em 1989, mas logo se afastou para candidatar-se à vice-prefeito, tendo sido eleito. Orlando Melgueiro em 1992 foi para Brasília integrar a diretoria da também recém criada Coordenação dos Povos Indígenas do Brasil (CAPOIB).

Em 1982, Brás França voltara para sua terra natal, o rio Curicuriari, encerrando suas andanças pelas obras de engenharia civil implantadas em diversos lugares na Amazônia. Esteve presente na II assembléia, mas não como convidado nem como delegado, sua motivação foi apenas a curiosidade. Até aquele instante ele ignorava a FOIRN. Na época só existiam duas associações indígenas: a UCIRT e a SOCITRU (Sociedade das Comunidades Indígenas de Taracuí-Rio Uapés). Havia uma delegação de comunidades do Médio Rio Negro (Cayuri, Jupati, Curicuriari, Tancredo Neves, Camanaus e Tapojós) na assembléia (II Assembléia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro apud CEDI, 1991: 128-134). Como esta comissão apresentou-se com uma identificação étnica mais restrita (Comunidades Indígenas da Tribo Tukano do Baixo Rio Negro), Brás França, por ser Baré, não a integrou. Sua comunidade, Curicuriari, foi representada por Napoleão Garcia. Destaque-se que um ano depois foi criada a ACIBRN e seu primeiro presidente foi Brás França. O vice-presidente era Alberto Garcia, Tukano, o secretário era Gregório Maia⁴, Tukano, e o tesoureiro era o Casemiro Fonseca, Arapaço. Em 1989, a mesma diretoria foi reeleita.

A criação da FOIRN, os processos novos e conflituosos de ocupação e uso dos recursos naturais no Alto e Médio Rio Negro e o reconhecimento pela Constituição Federal

² Relatório Geral das Atividades da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, no período de março de 1990 a setembro de 1992.

³ Alguns líderes indígenas negam a sua ascendência Baré.

⁴ Pai de Miguel Maia, que posteriormente tornou-se membro da diretoria (tesoureiro) da FOIRN (1997-2000), e principal articulador da sua candidatura na Assembléia Geral Eletiva de 1996.

de 1988 do direito dos povos indígenas e suas organizações de se fazerem representar diretamente nos tribunais e perante o Estado brasileiro, deflagraram a expansão do associativismo como forma privilegiada de mobilização e organização política da etnicidade.

[...] O problema que realmente despertou a revolta da população do médio rio Negro foi quando a Paranapanema entrou, invadiu para lá, no Traíra, tudo, eles colocaram também uma equipe de seguranças lá dentro do Curicuriari e do Marié. Ninguém podia entrar lá para pescar, tirar material de casa... era sempre empatado pela segurança. Isto foi um impacto muito grande aí para a sociedade. Foi quando a gente reforçou realmente a criação da ACIBRN, para a gente lutar contra isso aí, defender nossos direitos. Foi o nosso objetivo de criar a associação: combater esta situação que estava aí na nossa calha. [...] (Brás França, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 30/10/2001)

De 1985 a 1988 as mineradoras Gold Amazon e Paranapema operavam nos rios Curicuriari e Marié, restringindo a livre circulação e uso das riquezas da floresta pelos moradores indígenas das comunidades e sítios devido ao estabelecimento de um esquema privado de segurança na região. Garimpeiros vindos de Roraima e expulsos do território Yanomami, em busca das reservas minerais da Serra do Traíra, dirigiam-se para as cabeceiras do Curicuriari e Marié, perturbando a vida rotineira nos povoados indígenas. Como não bastasse o presidente da república José Sarney criou uma gleba militar nesta zona interfluvial, satisfazendo as demandas do sólido e amplo setor militar da cúpula governamental em Brasília de controle dos processos de distribuição dos recursos na Amazônia. Acrescente-se a tudo isto o antigo problema da exploração extrema da força de trabalho extrativista sob o regime de aviamento (Meira, 1991).

Na assembléia extraordinária de março de 1990 a ACIBRN solicitou ao Ministério Público a realização de um levantamento antropológico no Médio Rio Negro. Os militares, os funcionários da FUNAI, os salesianos, os garimpeiros e os comerciantes não consideravam a existência de população indígena à jusante da Ilha das Flores, excetuando os grupos Maku, logo o aparecimento da ACIBRN no cenário interétnico do Rio Negro

expressou a culminância de um fenômeno de transformação do estigma da ancestralidade nativa em orgulho étnico, de recuperação moral da etnicidade indígena como elemento positivo de construção social do Self individual e coletivo no Médio Rio Negro. Os esforços deliberados e reflexivos de redefinição das fronteiras étnicas são gerados em um espaço discursivo emergente e relativamente autônomo, não mais ligado exclusivamente ao campo semântico da ação missionária salesiana e das suas novas e sutis estratégias de controle eclesiástico. A diminuição da importância da nova embalagem assumida pelos bens de salvação da alma e afirmação da dignidade humana, dentre os quais o resgate e valorização da tradição foram enfatizados, foi dissociando as figuras do agente pastoral leigo — especialmente o catequista — e do ativista indígena. A lealdade e o compromisso com a preservação de um patrimônio cultural genuíno foram despidos dos signos da religiosidade católica.⁵

O associativismo pós Constituição Federal de 1988, cujo eixo é a noção de reconhecimento universal de uma cidadania diferenciada, substituiu o cristianismo pós Concílio Vaticano II de 1962, cujo princípio central é a opção preferencial pelos pobres. Novos aliados surgem: as ONGs, no lugar das Missões; e um novo mediador não indígena: o antropólogo-assessor (principal autoridade acadêmica em povos indígenas, mas que não exclui a contribuição de outros peritos como advogados, médicos, agrônomos, jornalistas, educadores... em geral sob orientação ou inspiração antropológica), no lugar do padre itinerante; e um novo tipo de ação: a colaboração científica ou técnica no lugar da pregação religiosa, mas ambas politicamente engajadas.

Sendo assim, o levantamento antropológico coordenado pelo antropólogo Márcio Meira, indicado pela Procuradoria Geral da República (PGR) após consulta à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e a assembléia indígena da ACIBRN, na comunidade Curicuriari, realizados em 1990, constituíram palcos privilegiados para a demonstração de autenticidade cultural (uso de línguas indígenas, apresentação de danças, cantos, rituais como o dabucuri e referência a mitos para articular e legitimar um discurso em defesa de direitos baseados na etnicidade indígena) diante de interlocutores, “autoridades”, relevantes

⁵ No caso das paróquias de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos principalmente a ausência ou escassez de registros nos documentos salesianos sobre a implementação de uma pastoral baseada na inculturação, apesar do reconhecimento da existência de comunidades formadas por migrantes indígenas provenientes dos rios Vaupés e Içana, sugere uma percepção diferente das necessidades e privações — como a exploração pelos patrões do extrativismo — de populações *caboclas* ou de *índios aculturados*.

do mundo dos brancos. Neste contexto caracterizado por prementes demandas de direitos territoriais as visitas do antropólogo aos povoados também se depararam com procedimentos explícitos de representação da tradição. Elementos do universo cristão — como as festas em homenagem aos santos padroeiros dos povoados — foram mobilizados pelos Baré para estabelecer fronteiras simbólicas com outros grupos étnicos — indígenas ou não.⁶

Emerge uma esfera pública em torno da indianidade, uma incipiente sociedade civil local e indígena pressiona os agentes governamentais a dialogar. Estes por sua vez, diante desta demanda de participação, estrategicamente recrutaram líderes para o seu quadro de funcionários e tentaram direcionar o movimento indígena emergente para os seus objetivos geopolíticos. Manipularam categorias do imaginário interétnico regional interpretando-os segundo os conceitos oficiais então vigentes de “índio isolado ou arredio” e “índio integrado ou aculturado”. Neste contexto desenvolvimento e garantia plena de direitos territoriais apresentavam-se para muitos como incompatíveis; a tradição e a modernidade não poderiam ser conciliadas. “[...] Para mim o pessoal de Yauareté dizia que eu era contra o progresso, que eu ia fazer uma maloca e viver nu dentro dela [...]” (Pedro Garcia, entrevista. Op. cit.).

No período entre 1987 e 1992 surgiram doze novas associações⁷ em um clima de agudo conflito entre a população indígena em torno das propostas alternativas de demarcação em colônias indígenas ou território contínuo. O critério aglutinador era geográfico (um conjunto de povoados localizados em um trecho de rio, em um ou mais rios, ou em um distrito), e sua composição era etnicamente diversificada. Isto demonstra que a atual distribuição dos grupos étnicos ao longo dos rios, a interdependência existente entre eles (cujo eixo é o princípio da exogamia) e os problemas comuns de um conjunto de comunidades estabelecidas em uma determinada localidade configuram o modelo associativo de mobilização política da etnicidade no Rio Negro. Algumas motivações mais imediatas podem ser identificadas: dissidência a alguma associação já existente, demanda de representação e mobilização políticas de um grupo de comunidades ainda não integradas

⁶ Para a análise de outro contexto onde signos cristãos são utilizados como fontes carismáticas que conferem vitalidade e visibilidade à indianidade, vide: Taussig, 1996.

⁷ Organizações Indígenas do Rio Negro apud ISA, 2000: 267-268. Quatro destas associações surgiram nas calhas do Içana/Xie, quatro na calha do rio Negro, três no Baixo Vaupés/Tiquié e uma no Alto Vaupés/Papuri. Não estou considerando a CIPAC (1989) porque ela é o resultado de uma reformulação da antiga UCIRT.

na estrutura associativa emergente ou inseridas em uma associação onde não tem visibilidade própria (ACIRU) e expressão de interesses setoriais (gênero, ocupacionais, etc.).

[...] A luta principal nos primeiros momentos foi a demarcação, nos encontros, nas reuniões, aqui na sede do município, nas bases, tudo rolava em torno de demarcação. Era uma bandeira principal que a gente levantou. A gente dizia “nós vamos conseguir a demarcação”. No meio desse discurso algumas lideranças viajaram para Brasília e negociaram o tipo de demarcação que foi feito aqui para a região: colônias indígenas (1988/9). O nosso discurso lá da base era pela terra contínua. [...].

[...] Criaram treze ilhas [áreas indígenas] aqui na região e a gente ficou meio dividido. Nós dissemos não, não queremos este tipo de demarcação, e começou a luta de novo, e a luta foi muito maior quanto teve essa demarcação. O pessoal da minha comunidade arrancou os marcos que foram colocados na beira do Vaupés, inclusive na área do Capauari, afluente do Curicuriari, área tradicional de pesca do pessoal de Ananás, e lá tinha um marco e nós pegamos e jogamos fora, pelo menos para dizer que estávamos contra este tipo de demarcação. Tiramos várias lideranças que estavam coordenando algumas associações de base e que foram cooptados também pelas autoridades e colocamos o nosso pessoal que estava na luta, na mesma caminhada. [...] (Maximiliano Menezes, entrevista. Op. cit.).

Em março de 1990 ocorreu uma assembléia extraordinária, convocada por alguns membros da diretoria provisória, que teve o apoio da UNI-Amazonas cujo coordenador era Manoel Moura (Tukano), na qual Brás França foi indicado para a presidência da FOIRN. Estavam presentes dois Procuradores da República. Encaminhou-se um documento para o Ministério Público reivindicando a demarcação do Alto Rio Negro como território contínuo, em contraposição a insulamento oficial das suas terras, rodeadas por florestas nacionais. Os coordenadores do evento perguntaram às lideranças presentes quem estava disposto a assumir provisoriamente a presidência da FOIRN. Ninguém se apresentou, exceto Brás França que recebeu a aprovação da assembléia. Gersen Luciano (Baniwa) foi

indicado como tesoureiro. As condições físicas e logísticas (sede, equipamentos de administração, comunicação, transporte, etc.) da FOIRN eram extremamente precárias: só uma casinha (onde hoje é o almoxarifado), uma mesa e uma máquina de escrever manual emprestada. Até então só havia um mimeógrafo a álcool. A nível local só quem apoiava a organização era a igreja católica de São Gabriel. Eles forneciam o material necessário para as atividades rotineiras da diretoria. Brás França morava próximo da sede e no final de semana ia para o seu sítio, onde ele tinha roça, criação de animais, fruteiras, etc. Quando retornava à cidade vendia a produção do sítio (bananas, ovos, etc.) obtendo assim uma renda monetária razoável para sua subsistência e para comprar algum material de escritório para a Federação.

A nova diretoria fez imediatamente um diagnóstico do movimento indígena no Rio Negro até aquele momento e elaborou um planejamento bi-anual (1990/1991). Contaram com a assessoria da seção Norte I do CIMI. Tal plano de trabalho, divulgado junto às entidades de apoio, obteve o auxílio financeiro de uma agência belga de fomento, a Broederlijk Delen, no valor de U\$ 30.000,00.⁸

[...] Elaboramos um projeto de quinze mil dólares, para dois anos, encaminhamos e devolveram solicitando que procurássemos um assessor para detalhar mais o projeto. Fui para Manaus duas vezes detalhar esse projeto, em março e abril, eu fora convocado para criar a COIAB. Depois em final de junho descii novamente para dar os últimos detalhes em Manaus e em setembro este projeto foi aprovado. Em novembro veio o cheque de dezenove mil dólares. Foi quando a gente começou a trabalhar: montar uma agenda de trabalho, permanecer com o escritório aberto, já começou a ficar a mais claro. [...] Então deu para trabalhar mais um pouco a partir do final de 1990 quando vieram os primeiros recursos. O projeto era para dois anos: dezenove num ano e dezesseis [mil dólares] no outro ano. Já estávamos mais ou menos com os recursos garantidos, nós só

⁸ Correspondência da FOIRN para a CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviços). São Gabriel da Cachoeira, 01 de Fevereiro de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente; e Carta nº 018/92. Da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro para a Fundação Nacional do Índio. Assunto: comunicação e esclarecimento. São Gabriel da Cachoeira, 19 de Fevereiro de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente. A aproximação da FOIRN às entidades de apoio estrangeiras começava a ser alvo de acusações de entreguismo e internacionalização da Amazônia, o que motivou a prestação de esclarecimentos à FUNAI sobre o assunto.

tínhamos que priorizar algumas atividades para que os recursos fossem suficientes. O projeto era para fazer articulação política: fazer reuniões, conscientização política, um pouco assim de administração (compra de material)... Nem máquina de escrever não tínhamos, não tínhamos nada, só tínhamos a casinha da sede. [...] (Bráz França, entrevista. Op. cit.).

A FOIRN começava a fincar os pés no terreno da cooperação internacional. Este era apenas o primeiro passo da estratégia maior para ampliar o leque de conexões e buscar parcerias mais duradouras com organizações indígenas e entidades de apoio em múltiplas escalas (regional, nacional e mundial). A consulta de correspondências da diretoria da FOIRN neste período⁹ causa a impressão de que esta organização belga era considerada a principal fonte financiadora, pois para ela eram enviados relatórios gerais sobre as atividades da Federação e ela era o objeto de táticas de aproximação (convite de visitas ao Rio Negro e envio do informativo AYURI) cuja finalidade era consolidar tal parceria institucional. Dois objetivos foram privilegiados neste momento: montar uma infraestrutura administrativa (fax, telefone, mimeógrafo, máquina de escrever, material de escritório... enfim, organização da sede) e estreitar os laços entre a Federação, as comunidades e associações em formação (edição e divulgação do informativo periódico AYURI, viagens pelo interior e participação, às vezes até buscando recursos para sua realização, nas assembleias das organizações locais). Esta última finalidade era urgente por causa das circunstâncias: a campanha empreendida pelos candidatos a cargos do executivo e legislativo municipal durante as eleições de 1989 com o objetivo de desacreditar a FOIRN. Outros projetos menos urgentes eram encaminhados para outras organizações.

Marcar presença diretamente nas comunidades e associações foi considerado imprescindível. No final da gestão 1990-1992 só faltava visitar o Alto Içana e o Baixo Rio Negro. As viagens para estas áreas foram consideradas como prioritárias para o planejamento do ano de 1992 e foram feitos esforços junto a entidades de apoio (CESE e

⁹ Correspondência da FOIRN para Broerdelijrk Delem. São Gabriel da Cachoeira, 13 de Junho de 1991. Assinam: Brás de Oliveira França, presidente; Gersen dos Santos, tesoureiro; e Mirian Ambrósio de Sousa, secretária; e Correspondência da FOIRN para Broerdelijrk Delem. São Gabriel da Cachoeira, 13 de Junho de 1991. Assinam: Brás de Oliveira França, presidente e Gersen dos Santos, tesoureiro.

FAFO-Internacional) para atingir tal intento.¹⁰ Cabe destaque para as reuniões convocadas pela diretoria com os dirigentes das associações locais para avaliar a situação do movimento indígena, levantar prioridades e propor encaminhamentos futuros.¹¹ Podemos ver nestes eventos o prenúncio do Conselho Administrativo que será criado na Assembléia Geral Eletiva de dezembro de 1992.

Em fins de 1991 a FOIRN encontrava-se novamente na situação de incerteza institucional, tendo de sair à cata de aliados na rede transnacional de apoio ao movimento indígena. O esquema de prioridades naturalmente foi um pouco alterado. Os quatro principais eixos de atuação eram os seguintes: comunicação, centro de cultura indígena (US\$ 57.000,00), reforma e estrutura do escritório (US\$ 13. 721,00) e assembléia geral de 1992 (US\$ 9.352,00).¹² O orçamento total ia além dos US\$ 80.000,00. A montagem de uma boa estrutura administrativa persistiu. O primeiro e o quarto item programático remetem a alterações na maneira de intensificar contatos com as comunidades e organizações locais, através da implantação de uma malha radiofônica no interior e do grande encontro periódico da Federação na sede municipal. E o terceiro item corresponde a uma nova demanda: resgate e valorização das tradições indígenas. Alguns mediadores foram selecionados (como o Ailton Krenak, por sua experiência e prestígio neste campo, por exemplo) para conseguir o acesso a fontes de financiamento nacionais ou estrangeiros. Em meados de 1992 a Broerdelijk Delem continuava sendo considerada a principal parceira, pois a diretoria da FOIRN solicitou-lhe em maio deste ano os recursos financeiros mais volumosos (US\$ 74.911,00) para cobrir os gastos com as atividades regulares. Os projetos mais específicos (infra-estrutura, centro de cultura, comunicação, transporte, assembléias) eram encaminhados a outras organizações: CESE¹³, ADVENIAT¹⁴, CEBEMO, CARITAS

¹⁰ Correspondência da FOIRN para o CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviços). São Gabriel da Cachoeira, 01 de Fevereiro de 1992; e Correspondência da FOIRN para FAFO-Internacional. São Gabriel da Cachoeira, 02 de Fevereiro de 1992.

¹¹ Relatório de Atividades da FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Março/1990 a Junho/1991. São Gabriel da Cachoeira, 15 de Junho de 1991. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente e Gersen José dos Santos, tesoureiro.

¹² O orçamento do projeto de comunicação não foi mencionado (Correspondência de Brás França para Ailton Krenak. São Gabriel da Cachoeira, 22 de Outubro de 1991).

¹³ Esta entidade financiou em meados de 1991 o Encontro de Líderes Indígenas do Rio Negro e as viagens da diretoria para o Alto Içana e para o Baixo Rio Negro em 1992 (Carta Nº 19/06/91. São Gabriel da Cachoeira, 19 de Junho de 1991. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente, e Mirian Ambrósio de Sousa, secretária; e Correspondência de Gersen Luciano para Paulo Maldos. São Gabriel da Cachoeira, 08 de Setembro de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro).

(Suíça)¹⁵, OXFAM¹⁶ (EUA), FAFO-Internacional (Noruega), Pão Para o Mundo (Alemanha)¹⁷, Manos Unidas (Espanha), ICCO (Holanda), IIZ (Áustria), etc.¹⁸ O CEDI assessorou o projeto de aquisição de barcos junto à ICCO, que prontificou-se a apreciá-lo e a intervir junto a outras organizações para apoiar o projeto de aquisição dos equipamentos de radiofonia. A obtenção de verba para a realização da III Assembléia Geral Eletiva foi uma preocupação constante durante todo o ano de 1992, e não deve ter sido fácil, pois o evento foi adiado em um mês (de 08 a 11/11 para 09 a 11/12/1992). A Aliança Pelo Clima exigiu a mediação da COICA para apreciar o pedido de auxílio. A diretoria da FOIRN recorreu ao CIMI-Nacional para encaminhar o projeto da assembléia junto a entidades de apoio.¹⁹

A III Assembléia Geral ocorreu nos dias 09, 10 e 11 de dezembro, contou com a participação de 276 delegados das 16 associações indígenas filiadas, além de representantes da COIAB, CIMI-Norte, CIMI-Nacional, NDI (Núcleo de Direitos Indígenas) e CEDI. Houve uma reformulação das instâncias de participação e tomada de decisões da

¹⁴ Esta entidade financiou a III Assembléia Geral da ACIBRN (Correspondência da FOIRN para Alberto Padilha Garcia, presidente da ACIBRN. São Gabriel da Cachoeira, 10 de Agosto de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente).

¹⁵ À CEBEMO e a CARITAS foi encaminhado o projeto do Censo Indígena. Foram indicados os antropólogos Márcio Silva (Universidade Estadual de Campinas) e Márcio Meira (Museu Emílio Goeldi) para assessorar a sua execução, que começou em agosto de 1992 e contou com a colaboração das associações locais (Correspondência da FOIRN para CERIS. São Gabriel da Cachoeira, 06 de Maio de 1992. Não tem assinaturas e o documento é um manuscrito; e Relatório Geral das Atividades da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, no período de março de 1990 a setembro de 1992).

¹⁶ Esta entidade financiou assembléias indígenas no Rio Negro em 1991 (Correspondência da FOIRN para OXFAM-América. São Gabriel da Cachoeira, 18 de Fevereiro de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente).

¹⁷ Esta entidade financiou o I Encontro de Professores Indígenas do Rio Negro (US\$ 15.000,00) (Correspondência da FOIRN para Pão Para o Mundo. São Gabriel da Cachoeira, 25 de Junho de 1992).

¹⁸ O Centro de Cultura, cujo orçamento estava dividido em três parcelas, totalizava em torno de US\$ 22.500,00 e só a primeira parcela de US\$ 9.000,00 (construção da sede) estava garantida pela ONG alemã Pão Para o Mundo. A aquisição de um barco comunitário para a ACIRX (US\$ 20.237,00) foi encaminhada a Manos Unidas da Espanha que naquele momento ainda não tinha respondido. A assembléia geral da FOIRN ainda estava sem financiamento e seu projeto fora encaminhada apenas a COICA (Coordenação das Organizações Indígenas da Região Amazônica). O projeto de comunicação ainda estava sem apoio e o de transporte foi encaminhado à Holanda (ICCO), estava em estudo e sem orçamento definido (Correspondência da Diretoria da FOIRN para a Aliança Pelo Clima). Este documento não tem as assinaturas dos diretores nem data. Deduz-se a data aproximada em meados de 1992 pela referência no texto a UNCED.

¹⁹ Carta Circular. Assunto: apoio financeiro para a III Assembléia Geral da FOIRN. São Gabriel da Cachoeira, 24 de Junho de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro; Correspondência da FOIRN para a COICA. São Gabriel da Cachoeira, 03 de Junho de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro; Correspondência da FOIRN para Marta Azevedo, Setor de Documentação do CIMI-Nacional. São Gabriel da Cachoeira, 28 de Junho de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente; e Correspondência de Gersen Luciano para Paulo Maldos. São Gabriel da Cachoeira, 08 de Setembro de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro.

Federação. Foi criado o Conselho Administrativo, aumentado para quatro anos o mandato da diretoria que ficou constituído por mais um cargo (vice-presidente²⁰) e ficou estipulada a realização da assembléia geral a cada dois anos. O Conselho Administrativo foi formado por um representante de cada associação filiada (16 membros), por elas mesmas indicados, e ficou incumbido de reunir-se duas vezes por ano com o objetivo de avaliar, fiscalizar o trabalho da diretoria e apontar caminhos para o aperfeiçoamento administrativo da FOIRN. Os fóruns de discussão, planejamento e execução da política indígena no Rio Negro ficaram assim hierarquizados: assembléia geral, conselho administrativo e diretoria executiva. Os quatro dirigentes eleitos foram os seguintes: Bráz França (Baré/ACIBRN), presidente²¹; Gersen dos Santos Luciano (Baniwa/ACIRI), vice-presidente (57 votos); Maximiliano Menezes (Tukano/ACITRUT)²², secretário (55 votos); e Flávio Carvalho (Desana/UNIDI), tesoureiro (67 votos). A votação foi organizada em três momentos distintos: primeiro para presidente e vice-presidente, em seguida para secretário e depois para tesoureiro. Concorreram 16 candidatos, um de cada organização local; Pedro Garcia estava entre eles.²³ Apesar de não haver ainda representação obrigatória de cada calha de rio na diretoria, que será criada quatro anos depois, cada diretor era oriundo de uma calha diferente.

Podemos observar também que, ao contrário dos anos anteriores, a boa gestão de Bráz França e Gersen Luciano, e as perspectivas promissoras abertas para o futuro, transformou os cargos diretivos da Federação em objeto de disputa, em meio de ascensão

²⁰ Este cargo foi extinto na assembléia geral de 1989.

²¹ Não temos informação sobre a votação obtida por Bráz França.

²² Maximiliano Menezes trabalhava na escolinha da sua comunidade em 1988, 1989 e 1990, após retornar da sua experiência no garimpo. Em Ananás o catequista Pedro Meireles, Tukano, tinha contatos com o CIMI e recebia várias informações sobre o movimento indígena nos outros estados, como também sobre o próprio movimento indígena no Rio Negro, e repassava no domingo, depois da reza da manhã. Foi quando surgiu a ACITRUT (Associação das Comunidades Indígenas de Taracua, Rio Vaupés e Tiquié). Maximiliano participava desta organização, mas nunca integrou a sua diretoria. Em uma das assembléias regionais promovidas pela FOIRN foi indicado como delegado para a assembléia extraordinária em 1989. Maximiliano foi convidado a escrever sobre o que acontecia nas comunidades no informativo AYURI da FOIRN, que ainda existe atualmente. Não houve continuidade porque o presidente eleito naquela assembléia, o Jorge Pereira, não assumiu. Em janeiro de 1992 Maximiliano foi convidado pela diretoria provisória eleita em 1990 para fazer parte como colaborador nas viagens de articulação e ajudar na elaboração e divulgação do AYURI, o jornal da federação.

²³ Carta Circular Nº 15/12/92. Assunto: III Assembléia Geral da FOIRN. São Gabriel da Cachoeira, 15 de Dezembro de 1992. Assinam: Bráz de Oliveira França (presidente) e Maximiliano Corrêa Menezes (secretário); e Relatório da III Assembléia Geral da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 09 a 11/12/92. O orçamento total da assembléia ficou em US\$ 16.856,35 (Projeto Financeiro de Apoio à Realização da III Assembléia Geral da FOIRN).

política no campo social da indianidade. Durante os três primeiros anos (1987-1989) houve uma grande instabilidade no quadro dirigente da organização, poucos desejavam assumir o leme de uma embarcação cuja estrutura era frágil para navegar em mar revolto. Em 1992, se o processo eleitoral foi tranquilo porque todos queriam a “continuidade do trabalho”, traduzido na boa votação obtida pelos eleitos (20 a 25% dos votos), a apresentação de 16 candidatos demonstra a existência de alguma concorrência.²⁴ Infelizmente, não sabemos se a apresentação de candidatos por cada associação foi obrigatória e a votação dos demais concorrentes para avaliar melhor, mas podemos inferir pelo menos que estava longe de existir qualquer unanimidade em torno dos nomes escolhidos para comandar o movimento indígena no Rio Negro. Portanto, se havia uma parcela significativa de ativistas que *queriam ver o crescimento do movimento*, havia outra parcela também considerável que, apesar de aprovar no geral a gestão 1990/2, expressou um conjunto de demandas ainda não satisfeitas.²⁵ Muitas delas serão alvo da atenção da diretoria nos próximos quatro anos, cujos esforços para concretizar tais expectativas apresentarão resultados positivos.

O planejamento para o quadriênio 1993-1996 elaborado no último dia do evento ressaltou os seguintes pontos: demarcação das terras do Alto Rio Negro em território contínuo; efetivação do Centro de Cultura para promover e resgatar a cultura indígena (línguas, danças, costumes, etc.); elaboração de projetos específicos de auto-sustentação para cada sub-região; na área de saúde e educação as reivindicações apontaram para uma discussão ainda emergente sobre políticas mais democráticas e culturalmente diferenciadas de prestação destes serviços públicos.²⁶ Como objetivos imediatos, além do encaminhamento das demandas territoriais no Alto e Médio Rio Negro, destaco o reconhecimento da urgência em providenciar uma assessoria qualificada. Isto decorre da

²⁴ [...] *A segunda eleição foi muito pouco disputada, o pessoal estava mais interessado em ver o crescimento do movimento e fomos reeleitos tranquilamente, sem nenhuma polêmica, foi rápida.* [...] (Bráz França, entrevista. Op. cit.).

²⁵ Maior pressão sobre o governo para demarcar as terras, mais apoio às assembleias e projetos das organizações locais, maior atenção aos problemas de saúde e educação, mais apoio à participação de líderes locais a eventos fora do Rio Negro, maior divulgação de informações nas bases e maior participação das associações na administração da federação (Relatório da III Assembleia Geral da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 09 a 11/12/92).

²⁶ Cursos de formação de agentes de saúde, remuneração dos agentes de saúde, barco hospital administrados pelos índios, bolsas de estudos para formar médicos e outros profissionais indígenas de saúde, o incentivo à medicina tradicional e dos pajés, implantação de escolas de 1º grau no Alto Içana, apoio a uma educação bilíngüe e intercultural nas escolas rurais, elaboração de currículos e regimentos das escolas indígenas condizentes com as realidades locais, melhoria do salário do professor.

percepção da alta complexidade do contexto interétnico contemporâneo que exige estratégias discursivas sofisticadas para fortalecer a capacidade interpelativa das demandas e políticas de identidade étnica.

Com a ampliação da rede associativa indígena as demandas de acesso a benefícios públicos ficaram estreitamente ligadas a atos reflexivos de preservação do “patrimônio cultural e natural” dos povos rio negrinos. A cosmo-politização de suas demandas locais entrou em sintonia com a preocupação mundial em torno da crise ecológica planetária e dos destinos da Amazônia conectando a FOIRN a esferas públicas transnacionais, ampliando sua visibilidade, sua capacidade interpelativa e seu leque de alianças em vários fóruns políticos, conferindo ao movimento indígena no Rio Negro um novo fôlego. No bojo deste processo a agenda das lutas indígenas ampliou-se substancialmente abarcando os temas de transporte e de comunicação, de educação e de saúde, de valorização cultural e de alternativas econômicas.

CAPÍTULO VIII.
COSMO-POLITIZANDO OS PROBLEMAS LOCAIS,
A ALIANÇA PELO CLIMA E O NOVO FÔLEGO DA FOIRN (1993-1996).

Em 1992 Pedro Garcia retornou a Yauareté para assessorar a UNIDI, pois estavam ocorrendo muitos conflitos entre os próprios indígenas por causa da demarcação em áreas reduzidas e cercadas por florestas nacionais. Até 1995, dividia o seu tempo lecionando e colaborando com as associações do distrito. A FOIRN começou a ter visibilidade em alguns países europeus com a visita, em 1988, da neta do antropólogo alemão Theodor Kosch-Grunberg ao Rio Negro com o objetivo de refazer o itinerário percorrido pelo seu avô e comparar a situação dos povos indígenas descrita por ele no início do século XX com a aquela vista por ela. Pedro Garcia e sua esposa a conduziram durante 25 dias no rio Içana até Tunuí, no rio Vaupés até Yauareté, e no rio Tiquié até São Domingos, acima de Pari-Cachoeira, com todas as despesas pagas por aquela senhora. Ela ficou impressionada com a forte presença militar, era o auge da implantação do PCN, e com a preocupação dos militares diante da sua presença. Ao retornar para a Suíça ela fez um relatório sobre a viagem e divulgou na Europa.

[...] Logo depois da viagem da neta do Kosch-Grunberg chegou uma outra... Clarita Goltemberg, se não me engano, uma alemã, professora da Universidade de Kas. Então essa idéia de aliança pelo clima, vamos defender o ar e tal, essa idéia começou da Alemanha. Então os países europeus quase todos: a Áustria... Ela chegou para conhecer o Amazonas: o desmatamento, como viviam os povos indígenas... Falou da Aliança pelo Clima, tinha interesse em trabalhar junto com os povos nativos, já trabalhava em outras regiões do mundo, e grande parte era a preservação das matas, das florestas, dos rios, dos lagos... Aí negociamos com ela. Fiz uma viagem com ela, até Tunuí e depois até Ipanoré, depois até Pari-Cachoeira, Taracuí. Mostrei para ela qual era o alimento básico, o que a gente plantava, as dimensões do nosso roçado, a forma de utilização, quanto tempo. Ela gostou e eu falei que se a gente tivesse financiamento, alguma ajuda, poderíamos melhorar o regime alimentar mesmo sem acabar com a natureza, com a mata,

seguindo a nossa tradição, a nossa forma de uso do solo. Desde milhares e milhares de anos que sempre estivemos aqui e nunca conseguimos acabar com a mata, ao contrário, sempre preservamos. E que ultimamente com essa idéia de criação de gado tinha aumentado o desmatamento para o plantio de pastos, mas a comunidade já viu que não dava certo, acabaram com isso, e continuavam pensando em outras coisas (criação de peixes e outros animais menores, ou até espécies silvestres mesmo). [...] (Pedro Garcia, entrevista. Op. cit.).

A conexão dos problemas locais dos povos indígenas do Rio Negro com os interesses dos cidadãos do primeiro mundo pela preservação das florestas tropicais forneceu a FOIRN o capital simbólico que foi convertido em parcerias institucionais com organizações ambientalistas estrangeiras.

[...] A partir daí ela conseguiu fazer uma campanha na Alemanha e quem comprou foi a Áustria, a Aliança pelo Clima da Áustria ganhou a parada. Na época foram apresentadas propostas de projetos. Foi quando o Brás foi fazer a primeira viagem como presidente da FOIRN para a Áustria [1993], fazer a campanha, e com isto depois da viagem dela aqui e a do Brás consolidou. A gente vendeu algumas propostas de projetos e lá eles fizeram o projeto, e o Brás foi lá fazer a campanha em cima do projeto. Conseguiu recursos e a partir daí a FOIRN despencou, cresceu de forma muito rápida, muitos compromissos... [...] (Pedro Garcia, entrevista. Op. cit.)

[...] Então resolvemos fazer um mega-projeto, mesmo sem assessoria, sem nada, vamos escrever o que a gente pensa. Esse projeto acabou rolando pelas agências internacionais de direitos indígenas, inclusive naquele mesmo período estava sendo criada a Aliança pelo Clima [...] Como a FOIRN estava sediada em plena selva amazônica tinha tudo para participar desta aliança, só que teríamos que ter o aval da COICA. Foi por isso que o nosso projeto foi bater lá na Aliança pelo Clima e veio uma senhora chamada Clarita, representando a Aliança, para conversar com a gente. Andou pela região. Ela veio duas vezes e orientou como

deveria fazer. Sugeriu que deveríamos ter mais ligação com a COICA para poder analisar melhor os nossos projetos, que foram parar lá na Aliança pelo Clima na Áustria. Foi quando eles começaram a ter uma ligação com os programas que tínhamos elaborado mesmo sem muita técnica. [...] (Bráz França, entrevista. Op. cit.)

No final de 1992 foi aprovado pela Broerdelijk Delem o plano trienal de atividades (1993/1994/1995) apresentado pela FOIRN no início deste mesmo ano, cujo orçamento total era de U\$ 47.000,00, liberados em três parcelas anuais de U\$ 19.000,00 (1º ano), U\$ 16.000,00 (2º ano) e U\$ 12.000,00 (3º ano). Tais recursos destinavam-se a um núcleo de ações e condições consideradas essenciais: manutenção do escritório, despesas com pessoal, viagens às sub-regiões e cursos de capacitação. O plano voltado para a infraestrutura foi enviado para a COICA a fim de conseguir o aval institucional necessário para ter acesso aos fundos dos municípios europeus envolvidos na Aliança Pelo Clima.¹ Uma comissão do Instituto de Cooperação Intenacional da Áustria/IIZ fez uma excursão pelo Rio Negro em maio de 1993 junto de representantes do CEDI e da FOIRN, cujo resultado foi a assinatura de um protocolo de cooperação entre as três entidades para planejar e executar projetos no âmbito da rede ambientalista “Aliança Pelo Clima”, incluindo também fundos do governo austríaco.² Alguns meses depois Bráz França visitou os municípios europeus envolvidos na campanha da Aliança Pelo Clima, sacramentando a inserção do movimento indígena do Rio Negro na campanha europeia em defesa do equilíbrio ecológico do planeta.³ O eixo da estrutura de apoio (política, administrativa, financeira, logística, científica, técnica, etc.) da FOIRN deixou então de ser o CIMI/Broederlijk Delen e passou a ser o CEDI/IIZ. CEDI e IIZ assumiram de forma mais regular e permanente a assessoria e

¹ Correspondência da Diretoria da FOIRN para a Aliança Pelo Clima. Documento sem assinaturas e data.

² *O Protocolo de Cooperação FOIRN/IIZ/CEDI expressa os termos básicos de referência para a cooperação entre as três entidades para 1993 e 1994, como resultante do diagnóstico da situação atual e projetos de futuro da própria FOIRN e das associações locais a ela filiadas. Em termos gerais, dentro do programa, cabe à FOIRN e associações apresentar e executar projetos de acordo com seus objetivos fundantes, cabe à IIZ avaliar esses projetos nos marcos de referência da “Aliança Pelo Clima”, repassar e prestar assessoria técnica à realização dos trabalhos e, finalmente ao CEDI, prestar serviços de assessoria técnica nas áreas de sua competência.* (Relatório Narrativo de Atividades da FOIRN em 1993. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente).

³ No qual a conservação das florestas tropicais e em particular da Amazônia é considerada estratégica (por sua alta capacidade de absorção de CO₂ e de emissão de Oxigênio) para a redução do efeito estufa (aquecimento global) provocado pela poluição da atmosfera.

financiamento de amplos setores de atividades do movimento indígena no Rio Negro. Ampliando-se e consolidando-se o quadro de sustentação financeira da Federação redefine-se o núcleo de ações e condições para o fortalecimento institucional da FOIRN, comparado ao plano aprovado pela Broederlijk Delen, incluindo-se outras frentes de ação antes consideradas como projetos específicos.⁴ Todavia, nem sempre o IIZ conseguia captar integralmente os recursos solicitados ou aprovava todos os itens dos planos anuais apresentados pela FOIRN e por isso foi preciso preservar ou restabelecer contato com aliados antigos (CESE, PROPICA, Misereor, Manos Unidas, Pão Para o Mundo) e atrair novos (Amigos da Terra, SSL, Universidade Federal do Amazonas) para suprir os enormes compromissos que se apresentavam.⁵ O leque de parceiros tornou-se então mais diversificado, englobando agências religiosas, órgãos governamentais, ONGs nacionais e estrangeiras e centros universitários de pesquisa e ensino.⁶

Cabe destaque neste período para a criação do Instituto Socioambiental em 22/04/1994, pois esta ONG constituirá o sistema perito essencial para a permanência da FOIRN na agenda do ambientalismo globalizado. O ISA originou-se num duplo movimento tanto de autonomia do Programa Povos Indígenas no Brasil/PIB do CEDI/SP, coordenado por Carlos Alberto Ricardo, como de fusão com o Núcleo de Direitos Indígenas/NDI, coordenado por Márcio Santilli, de Brasília. Resultou da iniciativa de vários profissionais e militantes dotados de larga experiência nas arenas indigenista e ecologista. É uma ONG de porte considerável, considerando o volume de recursos materiais, humanos e financeiros que mobiliza. Sua capacidade de captação de recursos (no país e no exterior, públicos e privados) vem aumentando cada vez mais desde a sua

⁴ Assim além da manutenção do escritório, gastos com pessoal, articulação e formação foram incluídos transporte e comunicação, censo populacional indígena autônomo do Rio Negro, visita à Federação Shuar, construção da sede e do centro cultural, apoio básico às associações filiadas e estudo de mercado.

⁵ Correspondência de FOIRN para CESE. São Gabriel da Cachoeira, 17 de Agosto de 1995. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.

⁶ Veja a lista de parceiros da FOIRN em 1995: Amigos da Terra – FOE, Rio de Janeiro; Broederlijk Delen, Bruxelas; Comitê de Apoio Rio Negro, Zurich; Conselho Indigenista Missionário – CIMI Norte I, Manaus; Comitê Inter-Igrejas para a Cooperação – ICCO, Zeist; Coordenadora Ecumênica de Serviço – CESE, Salvador; Diocese de São Gabriel da Cachoeira; Fundação da Universidade do Amazonas – FUA, Manaus; Fundação Nacional de Saúde – FNS, Brasília; Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Brasília; Instituto Socioambiental – ISA, São Paulo e São Gabriel da Cachoeira; Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, Manaus; Instituto para a Cooperação Internacional – IIZ/Aliança para o Clima, Viena; Ministério da Educação – MEC, Brasília; Programa Regional de Apoyo a Pueblos Indígenas del Amazonas – FIDA/CAF, La Paz; Saúde Sem Limites – SSL, São Paulo (Relatório Geral das Atividades da FOIRN no Ano de 1995. São Gabriel da Cachoeira, 25 de Março de 1996. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente, e Maximiliano Menezes, secretário).

fundação. A sua receita total cresceu em mais de 500% desde a sua criação. Sua fonte financeira principal compõe-se de doações externas, cujos recursos cresceram num ritmo muito maior (mais de 600%) do que a receita proveniente de outras fontes; como as doações nacionais (mais de 300%), aplicações financeiras (9,3% negativos); só perdendo para as vendas de produtos e serviços que cresceram mais de 1.000%.⁷ Nos seus poucos anos de existência (1994-2001) o ISA montou um leque amplo e diversificado de colaboradores e financiadores, composto por 70 entidades; congregou aproximadamente 150 especialistas, mais ou menos permanentes, de áreas diversas⁸ em torno de mais de 80 projetos⁹.

Sua sede localiza-se em São Paulo, onde se concentra quase todo o seu pessoal administrativo (19), mas possui também duas outras unidades de apoio; uma em Brasília/DF e outra em São Gabriel da Cachoeira/AM, onde trabalham duas pequenas equipes administrativas compostas por quatro e por três funcionários respectivamente. Suas áreas de atuação são as seguintes: produção e divulgação (em suportes áudio visuais, impressos e digitais) de dados sobre a temática sócio-ambiental, incluindo a produção e difusão de informações cartográficas e desenvolvimento de sistemas de informação geográfica; elaboração de diagnósticos sócio-ambientais para subsidiar propostas de desenvolvimento sustentável regional; monitoramento sobre as áreas protegidas (Terras Indígenas, Unidades de Conservação e outros tipos de terras públicas) do Brasil; monitoramento, análise e intervenção sobre legislação e políticas públicas que interferem de algum modo em direitos coletivos e difusos sobre o meio ambiente; monitoramento, análise e intervenção sobre formas de uso dos recursos naturais na Mata Atlântica; promoção de projetos de desenvolvimento sustentável e afirmação cultural junto a

⁷ Aproximadamente 80% das receitas do ISA provêm da cooperação internacional: 40,1% de ONGs estrangeiras; 15% de órgãos públicos estrangeiros; 13,8% de instituições multilaterais e 11,5% de fundações estrangeiras. As participações das fontes nacionais de receita são as seguintes: 7,4% de fundos públicos administrados pelo governo federal; 3,8% de empresas privadas; 2,0% da venda de produtos; 1,9% ONGs; 1,8% de fundos públicos administrados pelo governo estadual; 1,2% recuperação de despesas; 0,9% instituições de pesquisa; 0,5% de rendimentos de aplicações financeiras; 0,05% de sócios contribuintes; 0,01 venda de serviços (Instituto Socioambiental. Relatório Financeiro 2001. Plano Trienal 1999-2001. Encarte do Relatório de Atividades 2001).

⁸ Administradores, contabilistas, produtores gráficos, jornalistas, documentalistas, programadores, administradores de rede, técnicos de suporte, geógrafos, advogados, biólogos, arquitetos, engenheiros florestais, engenheiros de pesca, agrônomos, antropólogos, sociólogos, pedagogos, ecólogos, botânicos, geneticista, demógrafos, historiadores, físicos, linguistas, matemáticos, compositores musicais, pintores, fotógrafos e enfermeiros.

⁹ Instituto Socioambiental. Relatório Anual de Atividades 2001. Abril de 2002.

populações tradicionais e povos indígenas; fortalecimento institucional de organizações indígenas; formulação de sistemas de fiscalização e vigilância de terras indígenas.¹⁰ Para cumprir esta agenda o ISA se estrutura em setores de serviços permanentes, ou seja, que constituem a sua base de sustentação administrativa, financeira e logística (administração, comunicação, informática, desenvolvimento institucional e geoprocessamento), e de programas (ações de âmbito nacional e regional), projetos (ações de âmbito local e de consolidação institucional do ISA), grupos de trabalho (participação em fóruns de debate e redes de cooperação e de intercâmbio de informações com outras agências da esfera sócio-ambiental), temas (compilação, sistematização e divulgação de dados sobre questões específicas), e campanhas (produção e análise de dados sobre uma realidade sócio-ambiental para subsidiar propostas de intervenção).¹¹

O Programa Rio Negro (PRN), coordenado por Carlos Alberto Ricardo, é uma das plataformas de ação mais importantes do ISA em termos do contingente profissional que mobiliza e do volume dos recursos financeiros alocados. O PRN visa proporcionar as condições para a formulação de um Projeto Regional de Desenvolvimento Sustentável Indígena no Rio Negro, costurado a partir de um conjunto de pequenos projetos demonstrativos. Seus componentes são: pesquisa, documentação e mapeamento (formas de uso dos recursos e de ocupação da terra, condições sanitárias, nutrição, demografia, doenças, etc.); experiências de manejo sustentável dos recursos naturais; educação, valorização cultural e afirmação étnica; e consolidação institucional da FOIRN e associações filiadas. Dentro desta linha de atuação estão: a Estação experimental de piscicultura no alto Tiquié; as escolas indígenas Baniwa/Curipaco no alto Içana, Tuyuca no alto Tiquié e o centro cultural Tariana no alto Vaupés; e a produção e comercialização de cestaria de arumã Baniwa no alto Içana. Está envolvido na consecução das metas do PRN o maior contingente de profissionais (40), aproximadamente 25% de todos os especialistas envolvidos em todas as atividades do ISA. A maior parcela do orçamento do Instituto é

¹⁰ Vide também o site: www.sociambiental.org, acesso em 03/05/2003.

¹¹ Os programas são os seguintes: Brasil Socioambiental, Direito Socioambiental, Mata Atlântica, Rio Negro e Parque Indígena do Xingu. Os projetos são: Panará, Xikrin, Capacitação em Gestão para Organizações Parceiras Locais, Rede de Cooperação Alternativa e Avaliação Institucional. Os grupos de trabalho: Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade da Amazônia Brasileira; e Rede Amazônica de Informações Socioambientais Georreferenciadas. Os temas: Povos Indígenas no Brasil e Biodiversidade. A campanha e a seguinte: Diagnóstico Socioambiental da Bacia do Xingu.

destinada ao Rio Negro (quase 20%). Este percentual é ainda maior (26,6%) se excluirmos os gastos com as condições de sustentação institucional do ISA, isto é, se considerarmos somente a distribuição de despesas nas atividades fim (programas, projetos, temas, campanhas e grupos de trabalho).¹²

A estrutura administrativa da FOIRN cresceu devido ao novo contexto de gestão de montantes cada vez maiores de recursos financeiros e materiais e à necessidade de registrar, arquivar e processar informações referentes ao planejamento, execução, avaliação e divulgação de um conjunto crescente e complexo de tarefas e demandas. Também se investiu na logística de transporte e comunicação (embarcações e motores, sistema de radiofonia) requerida para vencer os obstáculos geográficos que dificultam a aproximação e sintonização políticas da Federação com as associações filiadas e comunidades indígenas.¹³ Outras agências de fomento (Misereor da Alemanha e Manos Unidas da Espanha) colaboraram para suprir algumas organizações locais com meios de transporte para desenvolverem tanto suas atividades políticas nas comunidades e sítios quanto para a melhoria das condições de comercialização da produção local (farinha, piaçava, artesanato, etc.). O sistema de radiofonias também foi ampliado com o apoio de outros parceiros como da organização Amigos da Terra.

A construção da nova sede e do centro cultural também recebeu uma injeção maior de recursos oriundos do Protocolo de Cooperação. Além da primeira parcela recebida da

¹² O orçamento do Programa Rio Negro em 2001 chegou muito perto de um milhão e meio de reais (R\$ 1.499.490,91). Instituto Socioambiental. Relatório Financeiro 2001. Plano Trienal 1999-2001. Encarte do Relatório de Atividades 2001.

¹³ Em janeiro de 1997 o patrimônio da FOIRN alcançava a cifra de R\$ 978.409,00, computados tanto os bens móveis e imóveis lotados na sede (R\$ 739.639,00) quanto os equipamentos (de escritório, transporte e comunicação) destinados para as associações filiadas (R\$ 238.770,00). Uma grande parte deste valor (R\$ 692.000,00) correspondia ao investimento nos dois imóveis onde se situa a sede da organização: um terreno de 27 metros de frente por 54 de fundo, no qual foram construídos um prédio de alvenaria com três pisos (no primeiro piso: cozinha, dois banheiros, sala de artesanatos; no segundo piso: uma loja de artesanato, seis salas de serviços e arquivo, uma sala de reunião, copa e banheiro; no terceiro piso: dois apartamentos, duas salas de serviços e sala para alojamentos) e uma maloca de 17 x 24 metros, e outro terreno de 24 x 30. Em móveis e equipamentos a sede estava bem provida de três aparelhos telefônicos, um de fax, uma copiadora xerox, dois micro-computadores, duas máquinas de escrever (uma manual e uma elétrica), um aparelho de radiofonia, escrivatinhas, armários de aço, cadeiras, ventiladores, estantes de madeira, etc. A FOIRN tinha então sete funcionários: um no setor de finanças, um na secretaria, um encarregado de serviços gerais, dois vigias noturnos e um operador de rádio. A sede contava com uma pequena frota composta por quatro motores de popa (três de 25 hp e um de 40 hp) e três botes de alumínio (dois de 8,40 m e um de 6,40 m). Distribuídos para as associações locais foram: oito barcos com motor de centro, oito motores de popa, um motor rabeta e quatro botes de alumínio (Relatório Geral de Atividades. Período de 01 de Janeiro a 31 de Dezembro de 1996).

entidade alemã Pão Para o Mundo para a compra do terreno onde se localizava o escritório foi possível comprar o terreno contíguo para a viabilização do projeto de edificação do complexo formado pela sede e pelo centro cultural, que além de um local para as atividades de secretaria, administração e documentação serviria também para a realização de encontros, conferências, cursos, assembléias, biblioteca, exposições, artesanatos, eventos culturais, etc. Outros objetivos estratégicos eram imprimir no espaço físico da cidade de São Gabriel da Cachoeira a marca da presença e da força dos povos indígenas e da sua luta em defesa de seus direitos constitucionais assim como a autonomia do movimento indígena frente à estrutura material, institucional e valorativa salesiana.¹⁴ O CEDI encarregou-se da assessoria de um arquiteto enquanto as associações em contrapartida incumbiram-se de fornecer materiais e mão de obra para a construção. Foram solicitados recursos ao FIDA/CAF/PROPICA para o transporte de materiais (madeira e palhas) das comunidades para São Gabriel e para alimentação durante os trabalhos de mutirão.¹⁵ No caso das malocas indígenas do alto Tiquié contribuíram com seu conhecimento sobre a arquitetura e a simbologia das antigas casas comunais. Algumas comunidades do alto Tiquié e alto Vaupés se animaram com este movimento de reinvenção de tradições e construíram nos povoados antigos as antigas casas comunais, às quais foram atribuídas novas funções como realização de assembléias, dabucuris, festas, apresentação de danças, etc. A sede e o centro cultural/maloca foram inaugurados em abril de 1995 junto às comemorações do dia do índio.¹⁶

¹⁴ *Com o aumento considerável das atividades da FOIRN, e considerando que o problema de infra-estrutura sempre foi o grande desafio do movimento indígena do Alto Rio Negro por sempre depender das estruturas da Igreja Católica ao longo de sua trajetória passada para realizar seus encontros, assembléias e cursos ou outros eventos, desde os anos anteriores veio se discutindo alternativas para o problema. Não que a igreja esteja negando atualmente o apoio neste sentido, mas a necessidade de ter ambientes para desenvolver livremente suas programações coletivas na cidade que é o centro irradiador e cultural da luta indígena que foi sempre um sonho de todos, ter este espaço na cidade de São Gabriel da Cachoeira. [...]* (Relatório Narrativo de Atividades da FOIRN em 1993. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente). Sabemos que os salesianos simbolizaram a supremacia e grandeza do seu poder no Rio Negro através da edificação dos grandes monumentos arquitetônicos das sedes missionárias.

¹⁵ Correspondência da FOIRN para Jorge da Silva Terena, FIDA/CAF/PROPICA. São Gabriel da Cachoeira, 10 de Dezembro de 1993. Bráz de Oliveira França, presidente, Gersen Luciano, vice-presidente, e Maximiliano Menezes, secretário; e Correspondência da FOIRN para Jorge da Silva Terena, FIDA/CAF/TCA. São Gabriel da Cachoeira, 07 de Fevereiro de 1994. Bráz de Oliveira França, presidente.

¹⁶ Relatório Geral das Atividades da FOIRN do Período de Maio a Setembro de 1995. São Gabriel da Cachoeira, 17 de Outubro de 1995. Bráz de Oliveira França, presidente; e Relatório Geral das Atividades da FOIRN no Ano de 1995. São Gabriel da Cachoeira, 25 de Março de 1996. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente, e Maximiliano Menezes, secretário.



Figura 4: Sede da FOIRN.



Figura 5: Centro Cultural Maloca.

No campo da cooperação e solidariedade com as organizações indígenas locais, regionais, nacionais e estrangeiras também ocorreram esforços significativos: viagens às sub-regiões, apoio (financiamento e assessoria) às assembleias das associações filiadas, cursos de formação (política ou técnica) de líderes, promoção de eventos sobre assuntos específicos (encontro de professores e de agentes de saúde) de interesse de profissionais indígenas, apoio à participação em fóruns regionais e nacionais de debate público (conferências e reuniões de educação e saúde indígenas), contatos com organizações indígenas da Amazônia Consejo Regional Indígena del Vaupés/CRIVA não brasileira (Federação Shuar no Equador, e Organizacion Indígena Binacional del Querari y Vaupés/OIBIQUEVA). Enfim, a FOIRN procurou intensificar sua visibilidade nos vários níveis e esferas da multifacetada e dinâmica arena institucional da cidadania indígena. Na escala local a frente de expansão do movimento indígena no Rio Negro deslocava-se para zonas pioneiras como o rio Papuri, o Alto Içana/Aiari, o Alto Tiquié e as áreas mais distantes do Médio Rio Negro (mais próximas da cidade de Santa Isabel do Rio Negro) onde algumas associações estavam sendo criadas. O problema da invasão de enormes contingentes de garimpeiros no Alto Içana e no rio Cauaburis, no médio rio Negro, aumentou a preocupação com a demarcação das terras indígenas do Alto e do Médio Rio Negro e impulsionou a criação de associações indígenas seja como fenômenos de divisão de associações que tinham um escopo de representação mais abrangente (OIBI e ACIRA frente a ACIRI) ou ampliação do circuito associativo para novas áreas (CACIR e COIMRN). Neste contexto os dirigentes da FOIRN investiram no Médio Rio Negro como uma das áreas prioritárias de intervenção.

Na área de visitas, no ano de 93, foi priorizada a região do Médio Rio Negro, por razões específicas das invasões de garimpeiros na área e pela grande e urgente necessidade de apoiar e incentivar o surgimento de uma forte organização das comunidades indígenas daquela região em defesa de seus direitos, como único instrumento capaz de evitar novas tragédias ecológicas e sociais na região.¹⁷

¹⁷ Relatório Narrativo de Atividades da FOIRN em 1993. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.

Além dos incentivos à consolidação institucional da CACIR (criada em 1992) colaborou decisivamente para a criação da Comissão das Organizações Indígenas do Médio Rio Negro, sediada na Cidade de Santa Isabel do Rio Negro.

A ACIMRN surgiu através de algum interesse da nossa parte. A gente teve conhecimento que a FOIRN tinha sido instalada aqui em São Gabriel e o Brás na época era o presidente. Eu conheci o Brás quando ele não estava ainda neste movimento, mas em outros trabalhos aqui na região de São Gabriel. Aí vim para cá. Conversei com ele na FOIRN. Disse para ele: “Bom Braz, você é o presidente, nosso trabalho é lutar pela causa indígena. Você sabe que o nosso trabalho é até em Barcelos. É justamente nisso que eu vim me informar, porque em Santa Isabel a gente tem também uma grande etnia indígena lá e nós precisamos do seu apoio lá. Inclusive, dava para você dar uma volta por lá, uma circulada por lá. A partir daquele momento ficou aberto ele dar uma viagem por lá. Ele foi, deu uma volta por lá, e quando viu que realmente tinha povos indígenas lá, viu que realmente desceram daqui para lá... Todos que estão por aí vieram... desceram daqui. Daqui do Vaupés, Tiquié, Xié... Tem muito Baniwa por aí. Então primeiro encontro, primeira assembléia, foi no dia 04, 05 de abril de 1994. Primeiro Encontro de Povos Indígenas de Santa Isabel do Rio Negro, com o apoio da FOIRN, do ISA [CEDI], dos salesianos na época, tivemos apoio do Padre Carlos, diretor lá da paróquia. (José Augusto Fonseca, Entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 30/10/2000).

No I Encontro de Povos Indígenas de Santa Isabel foi criada uma comissão provisória, composta por dez membros, encarregada de mobilizar as comunidades do interior no prazo de um ano. Cada um ficaria responsável por um conjunto de comunidades: “[...] reunir o povo e contar o que significava o movimento indígena, a política indígena aqui no estado. [...]” (José Augusto Fonseca, entrevista. Op. cit.). Tal estratégia não deu certo por falta de recursos para visitar os assentamentos indígenas. Além disso, apesar dos militantes indígenas receberem o apoio dos salesianos sofreram a intransigente oposição do prefeito, conhecido como Brigadeiro, e dos vereadores. Outra dificuldade referia-se ao

campo semântico da etnicidade — caracterizado pela disjunção entre identidade étnica e indígena — ainda pouco permeável aos esforços de constituição de uma consciência discursiva das relações interétnicas. A oposição entre o passado indígena e o presente civilizado, baseado na submersão no fluxo da modernidade, era o núcleo de uma cultura política refratária a implementação de políticas culturais fundamentadas na ancestralidade nativa enquanto capital simbólico estratégico na luta por direitos.

[...] *A gente chegava o povo não sabia o que era o movimento indígena, ser índio. “Ah, índio nós já fomos lá, aquele negócio já ficou para lá, hoje nós já não somos mais, hoje nós falamos [a língua portuguesa], usamos roupa, usamos relógio, hoje nós somos brancos”. Era tudo isso que a gente via lá. E nossos parentes lá... era assim. E para completar sofriamos pressão do poder público que era da prefeitura. O prefeito era o Brigadeiro Sérgio. [...]* (José Augusto Fonseca, *ibidem*).

De todo modo, aconteceu em 1995 a I Assembléia Geral Eletiva, no ginásio esportivo da missão, na qual foi eleita uma diretoria provisória formada por José Augusto Fonsêca (Arapaço), presidente; Orlando José de Oliveira (Baré), vice-presidente; Ana Cecília, secretária; e Rosilene Fonseca (Piratapuia), tesoureira. Esta diretoria era formada basicamente por professores residentes na cidade de Santa Isabel, ligados por estreitos laços de parentesco. O mandato foi estabelecido em dois anos, mas ainda não havia estatuto. A COIMRN conseguiu dois aparelhos de radiofonia através do projeto de comunicação que estava sendo implantado pela FOIRN. Um deles ficou na sede municipal e outro seria instalado em uma comunidade no rio Preto. Receberam também um bote de alumínio (seis metros) e um motor de popa (15 hp) através do projeto de transporte financiado pelo IIZ. Quase todas as associações foram equipadas com motores, botes de alumínio, barcos, aparelhos de radiofonia, materiais de escritório e auxílio para realização de assembléias. Algumas associações foram contempladas com projetos auto-sustentação econômica. No Médio Rio Negro a ACIBRN recebeu o apoio da PROPICA para um projeto de incentivo agrícola. Para José Augusto Fonseca a COIMRN teve apoio substancial da FOIRN durante a gestão de Bráz França.

E hoje a gente está com esse problema aí de que... a ACIMRN já teve uma articulação na... 32 comunidades que congregam ela. Ela esteve na época viajando, porque logo no começo a gente fazia planejamento e o Brás investia certos recursos justamente para articulação nas comunidades. Aí pegava a voadeira, comprava combustível e ia embora. Fazia reunião, entrar em contato com eles, marcar alguns encontros, fazer mini-assembléias, nos povoados, reunia quatro ou cinco comunidades a gente fazia palestra (José Augusto Fonseca, ibidem).

Em março de 1997 foi eleita uma diretoria permanente com mandato de quatro anos, foi aprovado o estatuto da organização que passou a se chamar Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro (ACIMRN). O presidente eleito foi Orlando José de Oliveira.

A divisão do trabalho político de representação da etnicidade indígena foi reconfigurada por dinâmicas que às vezes escapavam à capacidade de monitoração altamente reflexiva do movimento indígena e do contexto interétnico regional pela FOIRN, apesar do crescimento acelerado dos instrumentos disponíveis para tal acompanhamento.¹⁸ O fenômeno associativo estava em marcha e suscitou expectativas crescentes de participação e demandas de visibilidade na rede em formação de agências de construção social da cidadania indígena. Por outro lado, uma outra modalidade de representação de interesses — baseada em categorias ocupacionais como professores e agentes de saúde — começou a subir ao palco das políticas étnicas no Rio Negro. Todavia, neste período a garantia jurídica do usufruto exclusivo e pleno dos recursos naturais expressa na Constituição Federal de 1988 — como um direito coletivo inalienável e imprescritível dos povos indígenas, violado pela demarcação de 1989 — era o tema central que jogava os dirigentes da FOIRN no debate nacional sobre a Reforma Constitucional, o Novo Estatuto do Índio, o Decreto

¹⁸ *Até o final de 1992 a FOIRN congregava 15 associações indígenas. Com a intensificação das atividades de articulação através de visitas, encontros e cursos, esse número aumentou para 18 associações atualmente. As três últimas associações criadas nas áreas mais distantes e de difícil acesso da região, onde a FOIRN ainda [não] tinha alcançado até então, como o rio Papuri, o Alto Tiquié e a região do Médio Rio Negro. O surgimento dessas associações são espontâneas [sic], levadas pelas necessidades sentidas e pelo exemplo de outras comunidades que vão alcançando conquistas importantes ao longo de suas lutas organizadas. Além dessas articulações formais, a FOIRN conseguiu também sensibilizar alguns setores das comunidades como os professores e agentes indígenas de saúde. [...] (Relatório Narrativo de Atividades da FOIRN em 1993. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente).*

1775/96 e regional sobre a criação do Território Federal do Alto Rio Negro e do município de Yauareté.

Com a perspectiva de um quadro mais positivo, em 1996, quanto à garantia oficial das terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro¹⁹ a criação de alternativas econômicas começou a receber maior atenção através da elaboração de projetos-piloto²⁰: incentivo agrícola, pesca e comercialização de piabas (peixes ornamentais), piscicultura, mineração, comercialização de artesanato, ecoturismo (Veja o quadro abaixo). A principal agência de fomento neste caso foi o Instituto Inter-Igrejas de Cooperação Internacional (ICCO), complementado por outros organismos de cooperação como o Programa Pueblos Indígenas de la Cuenca Amazônica (PROPICA) que financiou algumas iniciativas de desenvolvimento agrícola.²¹ Foram priorizados no ano de 1996 os projetos de piscicultura no alto Tiquié e mineração no alto Içana, que receberam apoio técnico da Universidade Federal do Amazonas, no âmbito de um convênio firmado com a FOIRN em 10 de janeiro de 1996. Na área de saúde foram assinados convênios com a Fundação Nacional de Saúde (FNS), órgão subordinado ao Ministério da Saúde, e com a ONG Saúde Sem Limites já vislumbrando a implantação de um Distrito Sanitário Especial Indígena no Rio Negro.

¹⁹ Delimitação (emissão de portaria ministerial) das T.I. Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Apapóris e Téa.

²⁰ [...] *A FOIRN agora tem plenas condições com a garantia da terra (fechando o mapa desejado pelos índios) de perseguir o seu segundo grande objetivo que é autonomia dos povos indígenas que passa pela autosustentabilidade econômica dos povos indígenas sem desarticular o universo cultural que distingue esses povos entre si e com a sociedade.* [...] (Relatório de Atividades dos Primeiros Cinco Meses de 1996).

²¹ Relatório Geral de Atividades. Período de 01 de Janeiro a 31 de Dezembro de 1996.

Quadro

Associação/Projetos	Agricultura	Piscicultura	Mineração	Artesanato
ACIBRN	Tem (PROPICA)	Não tem	Não tem	Não tem
ACIRNE	Tem (ICCO)	Não tem	Não tem	Não tem
AIP	Tem (PROPICA)	Não tem	Não tem	Não tem
AINBAL	Não tem	Tem (PROPICA)	Não tem	Não tem
AIP	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
CACIR	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
COIMRN	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
CRETIART	Tem (ICCO)	Tem (FUA)	Não tem	Não tem
ACIRU	Tem (ICCO)	Não tem	Não tem	Não tem
UNIRT	Não tem	Tem (S/I)	Não tem	Não tem
ACITRUT	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
ACIRI	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
AMAI	Não tem	Não tem	Não tem	Tem (S/I)
OIBI	Tem (ICCO)	Não tem	Tem (ICCO)	Tem (FVA)
ACIRA	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
ACIRX	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
ONIARP	Tem (ICCO)	Não tem	Não tem	Não tem
UCIDI	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
ONIARP	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
ONIRVA	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
AMIDI	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem
UNIDI	Não tem	Não tem	Não tem	Não tem

OBS: As entidades que apoiam os projetos estão indicados entre parenteses. Estão sombreadas as associações que foram contempladas com projetos de auto-sustentação econômica.

Durante V Assembléia Geral da FOIRN (11 a 14 de Dezembro de 1996), realizada na maloca localizada na sede, foi eleita a nova diretoria para o quadriênio 1997-2000. Poderíamos supor que face ao grande fortalecimento institucional da Federação a diretoria seria “naturalmente” reeleita, porém devemos considerar que exatamente por isso aumentou a disputa pelos cargos de direção da organização. Dos quatro diretores somente um foi mantido, Maximiliano Menezes, que de secretário passou a vice-presidente. Gersen Luciano não concorreu, pois foi eleito coordenador geral da COIAB em maio de 1996. Flávio Carvalho também não porque foi eleito vereador. Braz França concorreu aos postos de direção do movimento indígena no Rio Negro, mas não foi eleito.

O processo eleitoral foi regulamentado da seguinte maneira: as delegações de cada calha de rio (Alto Vaupés/Papuri, Baixo Vaupés/Tiquié, Içana/Aiari/Xié e Rio Negro) indicaram os seus candidatos; em seguida ocorreu uma primeira votação na qual foram eleitos os quatro membros titulares e suplentes da diretoria, sem determinação dos respectivos cargos; depois em uma segunda votação foram definidas as posições (presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro) dos quatro mais votados de cada região na primeira eleição; as votações foram secretas e os delegados eram chamados nominalmente para votar. O objetivo foi garantir a presença de um representante de cada calha de rio na diretoria. Os membros da diretoria foram considerados delegados naturais e foram apontados como requisitos para os candidatos saber ler, escrever e fazer contas, formalizando a necessidade de um certo nível de escolarização para desempenhar as funções exigidas pelos cargos diretivos da Federação. Apresentaram-se dezesseis candidatos: seis da calha do Rio Negro, quatro do Baixo Vaupés/Tiquié, três do Içana/Xié e três do Alto Vaupés/Papuri. Na primeira votação foram eleitos os seguintes candidatos: Pedro Garcia (Tariana), com 89 votos; Maximiliano Menezes (Tukano), com 62 votos; Bonifácio José (Baniwa), com 52 votos; e Miguel Maia (Tukano), com 43 votos. Na segunda votação Pedro Garcia conquistou a presidência com 113 votos, Maximiliano Menezes a vice-presidência com 77 votos, Bonifácio José a secretaria com 68 votos e Miguel Maia a tesouraria com 58 votos.

Os candidatos não podiam prometer nada, pois se eleitos eles devem cumprir o planejamento proposto pela sua delegação. Isto não implica que não ocorreram conversações para influenciar a intenção de voto dos eleitores. Miguel Maia, um jovem ainda novato no movimento indígena do Rio Negro, venceu por apenas um voto de diferença do experiente Bráz França. Os votos dos delegados de outras calhas de rio são importantes para eleger candidatos de uma calha específica. Sendo assim, a campanha empreendida por Gregório Maia em favor de seu filho, Miguel Maia, pedindo votos aos seus “parentes” do rio Papuri, sua terra natal, e da região de Yauareté pode ter sido o fiel da balança.

CAPÍTULO IX.

DOS PEQUENOS EXPERIMENTOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AO GRANDE PROGRAMA DE SAÚDE INDÍGENA (1997-2000).

Miguel Maia é Tukano e nasceu na comunidade Cajuri, no médio rio Negro. Ele não fala a língua tukano, mas a entende. Seu pai, Gregório Correa Maia, nasceu no rio Papuri, comunidade Melo Franco. Sua mãe, Carapanã, nasceu no rio Curicuriari, onde hoje é Tumbira, mas seus pais vieram do rio Vaupés. A família dela se estabeleceu lá, onde ainda permanecem. Migraram na década de 60. Gregório Maia estudou no internato salesiano em Yauareté, algumas irmãs em São Gabriel da Cachoeira e outras em Santa Isabel do Rio Negro. Uma vez por ano seu pai os visitava. Havia um posto da FUNAI em Melo Franco, então tudo o que eles produziam eles tentavam vender no posto. Decidiram então vender em Manaus. Fizeram uma canoa grande e desceram o rio Vaupés, desceram o rio Negro e chegaram em Manaus a remo. Foram mais de trinta dias viajando. Foi uma viagem lenta, pescando, coletando castanha, cipó, seringa, sorva. Venderam toda a produção, ficaram animados e voltaram. Pararam em frente do lugar onde atualmente é a comunidade Cajuri, na outra margem do rio Negro. Roçaram um pedaço de terra, pensando em queimar e plantar depois de três meses quando estivesse descendo novamente para Manaus. Fizeram isso: voltaram, queimaram a roça, ficaram lá uns quinze dias, já trouxeram mandioca e formaram um pequeno sítio. Durante três ou quatro anos moravam lá por algum tempo quando iam para Manaus uma vez por ano. Resolveram então fixar residência definitiva no local porque era mais farto, tinha mais peixe do que em Melo Franco, tinha menos cachoeiras... Atravessaram o rio, vistoriaram a área. Encontraram uma terra boa para fazer roça e que poderia futuramente tornar-se uma comunidade. Era um antigo sítio. Era uma capoeira bem na beira do rio. Atravessaram, fizeram um roçado, construíram uma casa...

[...] Na época meu pai já era capitão tradicional, meu avô era capitão né, meu pai era vice, era uma tradição assim de liderança. Meu avô também desceu, todo mundo veio embora. Ele era um líder tradicional de peso, chamado de Kumu, um benzedor. Pelo benzimento eles levam toda força política de benzimento, então quando o pessoal percebeu que ele estava vindo disseram que ele estava indo de

vez. Então quando o pessoal se assentou lá, se assentaram com toda aquela questão tradicional, com benzimento, estabeleceu a comunidade e tal. Por isso que a comunidade em dez anos cresceu, ficou bem grande, chegaram muitas famílias, chegou um tempo que tinha mais de 150 alunos. Chegou a até quase vinte famílias. Nesse processo a escolarização ia aumentando. São Gabriel ia crescendo, as pessoas iam terminando a quarta série e iam para lá, porque era mais perto do que Santa Isabel (São Gabriel são duas horas de viagem a motor e um dia e meio de canoa, remando direto). Na região nós conseguimos fazer magistério antes das outras comunidades. Talvez Camanaus... outra comunidade que teve professores locais. A gente que fez magistério bem antecipado, com professores da própria comunidade, desde de 1977 a minha tia já estava lá, a outra minha tia, em 1980 meu irmão já estava dando aula como... a minha prima estava dando aula como magistério, ela tinha magistério, depois o meu irmão. Foi uma das escolas que... parece que na época eram professores qualificados, que as outras ainda estavam com professores leigos. [...] (Miguel Maia, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 24/10/2001).

Temos aqui os três alicerces de uma comunidade, agências de mediação com alteridades estratégicas para a domesticação de forças potencialmente destrutivas: o benzedor (ou o pajé ou o rezador), o professor e o catequista. Gregório Maia era catequista, então todo domingo ele reunia a família e celebrava o culto dominical, católico. O seu sítio tornou-se o ponto de atração de muitas famílias, núcleo de tão intensa sociabilidade religiosa que estimulou o padre João Marquesi, diretor da paróquia de São Gabriel, a fundar a comunidade com uma missa solene. A partir daí começou a funcionar uma escola, na década de 70, e despontou como comunidade: “[...] Desde 1977 mais ou menos, a nossa família começou já a produzir professores [...]” (Miguel Maia, entrevista. Op. cit.). Seu pai e seu avô só trabalharam para patrão depois de se estabelecerem no rio Negro.

[...] Era difícil ter uma grande produção... não tinha esse comércio direto com Manaus... Na época veio um grande comerciante chamado Gonçalo Leite, de Manaus, tinha um grande barco e tal. Meus tios já estavam casados, se

estabeleceram, já tinham família. Pensaram em adquirir um barco, mas para isso tinham que trabalhar, e aí foram para o rio Marié na extração da piaçava. No início a gente nem entrou, porque tinha a escola e ele [seu pai] era capitão, não podia deixar o colégio abandonado. Meu avô não trabalhou na empresa de extrativismo, quem trabalhou foi a partir do meu pai, os meus tios, os moradores da comunidade, eles acabaram entrando. Conseguiram comprar um barco, mas não conseguiram comprar o motor. O patrão acabou indo embora. Era esquema de aviamento. Chegava na comunidade era terçado, panela... fazia uma conta enorme, marcava um período e o patrão levava lá para dentro. Ficava sempre devendo. Chegava lá produzia, às vezes a produção não era boa, tinha que voltar, ficava sempre devendo alguma coisa. Alguns tiravam o chamado saldo, aí o cara botava de novo outras mercadorias. Eles ficavam por um período (por exemplo, dois meses) produzindo no rio Marié e depois voltavam para a comunidade. Eles nunca [seus tios] foram dominados mesmo, porque tinha gente que ficava lá direto. Eles tinham um objetivo (comprar um material de cozinha, por exemplo), compravam, pagavam e saíam. Aí ficavam na comunidade, tinha que cuidar da comunidade, tinha trabalho comunitário. E quanto achavam que tinham que ir de novo, iam com o patrão e pediam um aviamento, aí sumiam dois ou três meses, depois de um tempo voltavam. [...] (Miguel Maia, ibidem).

O relato acima destaca a existência de um espaço de manipulação do sistema de aviamento que permite a flexibilização da dominação ao patrão, na qual os fregueses são forçados a permanecer durante longos e ininterruptos períodos de tempo nos piaçabais. Em várias narrativas sobre o trabalho nos piaçabais há esse esforço em se diferenciar através desta relativa autonomia frente ao patrão em contraposição à situação de extrema exploração e subordinação sofrida pelos outros fregueses. Em geral não se admite a supressão da sua humanidade pela perda total do controle sobre si mesmo e a inserção idealizada no regime de aviamento é aquela na qual o acesso a bens industrializados — uma forma de integração na sociedade da afluência — não implica uma completa anulação da subjetividade do trabalhador, ou seja, dos seus projetos e interesses. Miguel Maia nesta época tinha uns seis ou sete anos e nunca trabalhou na extração de piaçava. Estudou da

primeira a terceira série na sua comunidade. Na quarta série, em 1979, foi para o internato em São Gabriel, onde um irmão e uma irmã, no internato de meninas, já estudavam. Este foi o último ano deste regime de ensino. Quando terminaram o internato, Miguel, sua irmã e seu irmão, moraram com sua tia que tinha uma casa em São Gabriel. Seu irmão terminou o magistério e retornou para a comunidade, enquanto Miguel e sua irmã continuaram a estudar. Sua tia comprou um terreno e construiu uma casa, em São Gabriel, onde passou a morar. Em 1988 terminou o magistério. Em 1989 e 1990 exerceu várias atividades na cidade: frentista, em escritório de posto de gasolina, em bares... Durante os anos 1991 e 1992, prestou o serviço militar no Batalhão de Engenharia e Construção/BEC. No início de 1993 saiu do exército.

Seu pai foi um dos fundadores da ACIBRN e integrou sua primeira diretoria como secretário. Miguel não se interessava pelos assuntos da associação. Seu pai comentava com ele, mas não buscava um maior entendimento das discussões. Quando voltou para a comunidade em 1993, começou a ajudar sua irmã, que lecionava na escolinha, a organizar os eventos. Seu pai sempre realizava encontros, reunia várias comunidades, conhecia moradores da cidade, onde também “articulava”. No final de 1993 e início de 1994, a associação já tinha um barco que viajava pelo Médio Rio Negro. Miguel começou a acompanhar as visitas às comunidades, quando foi convidado para uma reunião da ACIBRN e nem sabia ainda o que era o movimento indígena. As reuniões geralmente eram no Curicuriari, na sede da organização. Começou a conhecer mais, conversou com o presidente da ACIBRN, na época era o Alberto Padilha, de Curicuriari, ele perguntou quais eram as discussões e deu sugestões. Participou de uma assembléia em 1996 no Curicuriari familiarizando-se cada vez mais com as questões em pauta. Em setembro/outubro de 1996 estavam discutindo a participação da delegação da ACIBRN na assembléia geral da FOIRN. Miguel pouco sabia sobre a FOIRN ainda. Conversaram com ele sobre a indicação de pessoas para concorrer à diretoria da Federação, para representar a ACIBRN, propor projetos de apoio para a região. Fizeram um documento e indicaram o seu nome e o de Josué, da comunidade Livramento. Seu pai não queria ser indicado e fez todo o trabalho de convencimento para a eleição de Miguel Maia a diretoria da FOIRN.

[...] *O único novo que entrou sem experiência de associação de base fui eu. Era um membro da associação. O meu trabalho era passar pela associação, ia ser eleito em alguma parte da diretoria, de lá ia articular para ir para a FOIRN. Mas vim como membro da diretoria, isso deu um reflexo muito grande no meu trabalho, no meu entendimento. Em três meses de trabalho a gente conseguiu entender e acompanhar as demandas que existiam aqui, porque aqui a coisa é muito maior do que se pensa quando se está na base: articulação interna com as comunidades, articulação externa, políticas públicas, a política indígena... Então tudo isso tem que entender e responder a estas demandas. Já existia a sede, já estava estruturada, estava começando a funcionar, e quando a gente chegou, a gente implementou. A gente chegou com vários projetos já encaminhados, já existia a maloca. O nosso trabalho foi estruturar com equipamentos: foi tudo informatizado, telefones... Era só uma secretária e um contabilista. Contratamos mais pessoas porque aumentou a demanda, vários projetos: de educação, demarcação de terras, motores, carga, artesanato... [...]* (Miguel Maia, ibidem).

O outro novo integrante da diretoria, Bonifácio José, tinha mais experiência acumulada no movimento indígena. Nasceu na comunidade Tucumã, em 1969, no alto Içana. Pertence a fratria Waripeledakina, cunhados dos Dsauinai e dos Hohodene. Sua esposa é Dsauinai. Sua mãe é Hohodene. Fala baniwa, curripaco, nheengatu, português, espanhol. Só entende o tukano, mas não fala. Tem um irmão mais velho, outro mais novo e mais três irmãs mais novas. Quando tinha dois anos seu pai trabalhou no extrativismo de piaçava para os colombianos que vinham para o Içana em busca de mão de obra indígena. Toda família acompanhava seu pai, eles subiam o alto curso do rio Negro e cruzavam a fronteira com a Colômbia. Nas cabeceiras deste rio tem muitos piaçabais. Os patrões colombianos não prendiam ninguém lá se não tivesse dívida. “[...] Por questão cultural dos Baniwa, é difícil ver um Baniwa amarrado num patrão. Ele tira, paga, ou trabalha antes para ter coisa. [...]” (Bonifácio José, entrevista. Manaus, 31/10/2001). A afirmação da autonomia frente ao patrão é concebida como um marcador das fronteiras étnicas com outros grupos. O avô de Bonifácio morreu quando o seu pai era criança e por isso ele se afeiçoou muito ao homem que se tornou depois seu sogro. Quando sua avó paterna morreu

seu pai foi morar com este senhor, pois não tinha irmão mais velho para cuidar dele. O sogro desceu o rio Içana e fixou moradia no alto rio Negro, na comunidade Ipadu. Seu pai quando foi visitar o sogro acabou ficando durante doze anos neste povoado. Por isso Bonifácio fala o nheengatu. Foi criado ali com os vizinhos Baré, mas ao mesmo tempo falando o baniwa porque sua comunidade era toda Baniwa. No Ipadu trabalhavam na roça, artesanato... e também retornavam para a Colômbia para trabalhar com piaçava. Visitavam regularmente os parentes no Içana.

Estudou o primário em uma comunidade Baré, chamada Tarcira Ponta. A maioria é Baré, mas também moram lá alguns Desana, todos falantes da língua geral. Seu pai decidiu ir para o Vaupés para os filhos estudarem no internato de Taracúá por incentivo dos salesianos. Em taracúá tinha o curso ginásial. Por este motivo que ele entende a língua tukano. Em São Gabriel da Cachoeira tinha que ter casa para morar, porque já tinha acabado o internato. Só foram Bonifácio e seu irmão mais velho. Havia os Baniwa que falavam nheengatu, provenientes de Assunção do Içana. Bonifácio e seu irmão eram considerados como se fossem do rio Negro, porque foram do rio Negro para lá. Ficou só um ano em Taracúá, em 1981. Nas férias retornaram para o rio Negro e de lá para o Içana. Permaneceram em 1982 e 1983 no Içana quando soube que existiam vagas destinadas aos indígenas, pela FUNAI, para estudar em Manaus. A FUNAI dava passagem e bolsa de estudos. Bonifácio e seu irmão mais velho foram para Manaus, entretanto, com apoio da Missão Novas Tribos, protestante, que atuava no Içana. Eles levavam até Manaus e lá deixavam sob a responsabilidade da FUNAI. Seus pais eram protestantes no Içana, depois quando foram para o rio Negro tornaram-se católicos e depois ao retornarem para o Içana tornaram-se protestantes novamente. Em Manaus ingressou em uma escola agrícola. De lá ele e seu irmão acompanhavam as notícias pelos jornais e pelas cartas da família sobre a invasão dos garimpeiros no Içana.

[...] E já no ano 1975, na minha adolescência a gente já escutava a luta do pessoal do rio Vaupés, que são os Tucano, que são os cunhados dos Baniwa. Então meu tio e meu pai envolviam-se muito com Bene Tukano, com Pedro Machado, o Carlos Machado que era muito forte na época, na liderança. Teve vários

movimentos, reunião grande que teve em São Gabriel, antes da fundação da FOIRN. [...] (Bonifácio José, entrevista. Manaus, 31/10/2001).

Havia muitos indígenas na escola, provenientes do Rio Negro, do Solimões, do Madeira, do Baixo Amazonas. Nesta ocasião começou a acompanhar e entender as leis que existem na Constituição Federal sobre os direitos indígenas e a observar como os políticos falavam dos índios. Isso foi aguçando o seu interesse em participar das lutas do seu povo: “[...] A gente já escutava muito os velhos discutirem isso na região. [...]” (Bonifácio José, informação verbal). Quando Bonifácio voltou ao Içana em 1987/88 havia uma cisão entre aqueles que apoiavam o Projeto Calha Norte e aqueles que não apoiavam. Bonifácio voltou de Manaus para sua região no ano em que a FOIRN foi fundada, como também a primeira associação do Içana (a ACIRI), presidida por Gersen Luciano. Seu pai participou da ACIRI como membro, não na direção.

[...] Os estudantes que estudavam na escola agrotécnica, na escola de mineração... as pessoas que criaram a FOIRN, outras organizações ao nível da Amazônia, criaram a COIAB logo em seguida (em 1989). Quando eu voltei em 1987 tinha os colegas nossos que tinham desistido da FOIRN, que faziam parte da diretoria, então a gente participava como amigo mesmo. [...] Então a gente participava mais talvez pela amizade mesmo, não pela associação, porque tinha a diretoria da associação (ACIRI). Foi quando houve o primeiro curso de capacitação de lideranças na área de administração, aí foi o incentivo para aumentar o número de associações. A gente entrou na luta quando o Calha Norte junto com a FUNAI dividiu as terras do Rio Negro em ilhas, colônias. A gente entrou para defender independente da associação, com a comunidade mesmo, fazendo reuniões, fazendo cartas, para encaminhar. (Bonifácio José, entrevista. Op. cit.).

No início seu compromisso com o movimento indígena era mais informal, motivado pela amizade com seus ex-colegas da escola agrotécnica e da escola de mineração em Manaus, que contribuíram para a criação da FOIRN, da COIAB e de várias organizações na Amazônia. Não atuava em posições de direção da ACIRI, mas participou das manifestações

contrárias à demarcação em colônias indígenas na sua região, quando havia profundas discordâncias sobre as comunidades do alto e do baixo Içana sobre o assunto. Os dirigentes da ACIRI e as comunidades do Baixo Içana eram contra o Projeto Calha Norte e as mineradoras, em sintonia política com a FOIRN, enquanto no alto Içana havia uma maior divergência de opiniões.

Lá no Içana tinha gente a favor do Calha Norte, outros contra e outros ainda a favor das empresas de mineração (Paranapanema, Taboca). Então dividiu três grupos. Antes da criação da ACIRI os Baniwa tinham um representante tipo um tuchaua geral, mas lá a gente não chama assim, é um líder Baniwa, um cara bastante considerado [...]. Esse velho sentiu que estava cansado e que tinha muitos que estavam entrando: empresas, Calha Norte. Quem falava pelo Calha Norte parecia que era um programa fantástico, que vinha muita coisa, então por isso muita gente se colocou pro lado. E tinha empresas de mineração que puxou muita gente pra lá. Esse velho fez uma assembléia grande para escolher o sucessor dele. Aí uma pessoa jovem foi escolhida que caiu na mão da empresa (mineradora), comprado. O velho líder era contra o Calha Norte e as mineradoras. Esse Baniwa se vendeu totalmente. Viajou para Manaus, Brasília, acompanhou o Calha Norte, assinou documentos. [...] Aí, com a criação da ACIRI, dividiu os Baniwa em três blocos, pessoal de baixo, pessoal que ficava a favor dos garimpeiros e nós que ficávamos pra cima sem bem dizer pra onde nós éramos. O pessoal do baixo estava na ACIRI que apoiava a FOIRN, então eles estavam... Só que tinha metade da nossa região (alto Içana) que estava a favor dos garimpeiros. Lá para cima estava dividido, a favor do Calha Norte e a maioria contra. A diretoria da ACIRI era contra o Calha Norte, a mineração, chegamos até a brigar fisicamente contra os garimpeiros, ainda pelo ACIRI.[...].

Em 1989, no estouro do Calha Norte, quando estava chegando bem, um pastor achava que a gente tinha que aproveitar o Calha Norte. Então, nós... um grupo de Baniwa entrou com um projeto, através da FUNAI, para ter escola, posto de saúde, e também foi construído uma pista de pouso. Então isso nossos parentes brigaram com a gente. Só que nosso entendimento não era ser a favor do Calha

Norte, mas aproveitar do benefício que eles tinham. Não deu certo, praticamente foi cortado este projeto. Dois anos depois, em 1992, quando foi mobilizado o alto para criar a OIBI... eu fui o primeiro presidente da OIBI. Mesmo com o racha, a briga que teve, dois anos depois eu assumi a presidência da OIBI, que trabalha com 56 comunidades. Passei então quatro anos dentro da OIBI (1992/6). Aí sim eu começo a participar como associação junto a FOIRN em vários eventos. [...] (Bonifácio José, ibidem).

A Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) surgiu em 1992 da necessidade de uma associação para representar os interesses específicos dessa região e Bonifácio foi seu primeiro presidente. Posteriormente foram criadas outras associações no Alto Içana a partir desta mesma demanda por maior visibilidade para as necessidades e reivindicações de comunidades situadas em um determinado rio ou trecho de rio — como a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari (ACIRA), por exemplo. Por outro lado, esta crescente descentralização da representatividade etnopolítica correspondia tanto à busca de maior participação nos projetos de mudança do cenário interétnico do Rio Negro quanto ao aprofundamento de disputas por recursos (materiais, simbólicos e sociais) cujo acesso era definido nas instâncias decisórias da Federação. Entre 1993 e 1996 Bonifácio atuou junto à Fundação Vitória Amazônica (FVA) na promoção de melhores condições de comercialização do artesanato Baniwa. Em meados de 1996, com a eleição de Gersen Luciano para a coordenação da COIAB, Bonifácio o substituiu, mas não como vice-presidente. Maximiliano Menezes assumiu o cargo de vice e Bonifácio o de secretário. Na assembléia geral eletiva de 1996 ambos foram confirmados nas respectivas posições dirigentes da federação.

Na gestão do Brás, de 1993 para cá, entrou o IIZ e o ISA [CEDI] também entrou em parceria, aí começou mais a discussão dos projetos. Praticamente inicia no final do mandato deles, quando a gente entra de 1996 para 2000. A gente entrou numa época que era mais de execução, desenvolvimento destes projetos. Ainda a gente continuava estes projetos que hoje são desenvolvidos. A saúde, por exemplo, a gente continuava discutindo muito a saúde, mas não tinha nenhum projeto. Eles

assinaram e deixaram o convênio para a gente, o primeiro convênio que a gente teve com a FUNASA. Discutiram o projeto de alternativa econômica apoiado pelo ICCO, também assinaram e deixaram o segundo ano do projeto para a gente implantar vários projetinhos piloto que teve. O próprio IIZ que apoiou mais, primeiramente na área de infra-estrutura (transporte, comunicação, radiofonia). Os projetinhos bem iniciais. Na nossa época as discussões já estavam um pouco maduras. A gente conseguiu dar continuidade a estes projetos, concretizar estes projetos, que hoje estão mais maduros inclusive, não realizado ainda, não chegaram no objetivo que se pretende chegar, mas já está bastante encaminhado. Conseguimos dar procedimento, não só no nível do Rio Negro, como também no nível de discussão política, no nível da região, no nível do estado como da COIAB, e em nível nacional, como também em nível internacional que a gente teve bastante ação. (Bonifácio José, ibidem).

O primeiro ano de atividades da nova diretoria privilegiou a demarcação física das cinco Terras Indígenas, delimitadas no ano anterior.¹ Esta atividade estendeu-se durante o

¹ Em 1991, as associações indígenas do Alto Rio Negro recorreram ao Ministério Público pleiteando uma área contínua (8.150.000 ha) através de ação declaratória contra a União, a FUNAI e o IBAMA. A FUNAI determinou a elaboração de outro estudo de identificação, cuja proposta de delimitação unificou as 14 áreas indígenas e as 11 florestas nacionais em uma única área indígena, que foi aprovado pelo Presidente da FUNAI, Sidney Possuelo, em 1993 (Andrello, 1996). Ainda ficaram excluídos os Maku do rio Apáporis, o Médio e o Baixo Rio Negro. Em 1990, a diretoria da ACIBRN, por intermédio da FOIRN, acionou o Ministério Público a fim de obter a demarcação de uma área contínua no Médio Rio Negro e a revogação do Decreto que instituiu uma gleba militar dentro do território pretendido. A elaboração de um laudo técnico sobre o “Baixo Rio Negro” foi solicitada em uma assembléia extraordinária da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira, onde se discutia o processo judicial iminente para a demarcação da AI Alto Rio Negro. O relatório antropológico reconheceu a existência de índios e propôs a identificação da área (Meira, 1991 e 1996; e Oliveira et alli, 1994). A ação declaratória pleiteou a supressão da gleba militar, qualificando-a como um ato inconstitucional, pois feria os direitos de uso exclusivo das terras tradicionalmente ocupadas por grupos indígenas.¹ A FUNAI, antes mesmo da ação declaratória impetrada contra a União Federal, já havia incluído desde 1991 o Médio e Baixo Rio Negro na sua programação de estudos de identificação a serem realizados no ano de 1992. Entretanto, o grupo de trabalho para o cumprimento de tal tarefa só foi formado em 1993. A equipe foi composta por dez membros e efetuou o trabalho em janeiro de 1994. Três antropólogos com vasta experiência de pesquisa na região assumiram a coordenação, quais sejam: Márcio Meira, Ana Gita de Oliveira e Jorge Pozzobon. O grupo de trabalho propôs a demarcação das A. I. Médio Rio Negro I e II, Rio Apáporis e Rio Têa. As duas últimas áreas indígenas foram excluídas da área contínua do Alto Rio Negro e se compõem de terras ocupadas pelos Yuhup, Yepá Mahsã, Nadöb, Desana, Tukano, Tuyuka, Piratapuya, Baré (Meira, 1996 e Oliveira et alli, 1994). Em 1994 a T.I. Alto Rio Negro foi objeto de contestação judicial pelo governo do Estado do Amazonas, através de mandado de segurança. O Superior Tribunal de Justiça (STJ) inicialmente acatou a ação, mas depois julgou improcedente o pedido do governo amazonense. A prefeitura de Santa Isabel do Rio Negro contestou a identificação da T.I. Médio Rio Negro I, com base no Decreto 1.775/96, mas o Ministro da Justiça não considerou pertinentes os argumentos apresentados (Ricardo, 2000). Em fins de 1995

ano de 1998, incluindo a avaliação técnica da demarcação, palestras proferidas fora da região sobre o tema e viagens a Brasília para tratar da transferência de equipamentos para a FOIRN. A FUNAI renunciou à administração da demarcação que ficou com o Instituto Socioambiental. Os recursos financeiros foram providos pelo PPTAL e a fiscalização técnica ficou sob a responsabilidade do GTZ (Sociedade Alemã de Cooperação Técnica). FOIRN e ISA mobilizaram seus arsenais administrativos, técnicos e logísticos para o cumprimento da tarefa. A participação indígena foi constante em todas as fases dos trabalhos, desde a coordenação geral (formada pelos diretores da FOIRN e uma equipe do ISA) e operacional (integrada por indígenas escolhidos nas instâncias de decisão da Federação) até as atividades de campo (abertura de picadas, plaqueamento, etc.). Vários pesquisadores associados ao ISA percorreram mais de 300 comunidades e sítios, junto com lideranças indígenas, fazendo reuniões e distribuindo informações. Aplicaram um questionário para coletar dados sobre o perfil socioeconômico da região e montar um banco de dados georeferenciados que serviu para elaborar um Plano de Proteção e Fiscalização das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro, aprovado em assembléia da FOIRN, enquanto um dos componentes de um Projeto Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável.² Este plano foi entregue à FUNAI para avaliação e inclui a criação de um fundo de pequenos projetos comunitários (educação, saúde, transporte, comunicação, segurança alimentar, geração de renda e valorização cultural) além da ampliação (para dez)

e início de 1996 estes territórios indígenas foram delimitados, em 1997 aconteceu a demarcação física deles e em 1998 foram homologados pelo presidente da república Fernando Henrique Cardoso, totalizando uma extensão de 10.610.538 ha. Todavia, ainda faltam obter pleno reconhecimento oficial as terras situadas na margem esquerda do alto rio Negro, onde existem comunidades indígenas ou são ocupadas por roças de moradores do lado direito do rio Negro, já demarcado e homologado; as comunidades do Balaio, situada nas margens da estrada São Gabriel-Cucuí; e as terras ocupadas por povoados e sítios indígenas no Médio — que ainda não foram demarcadas — e no Baixo Rio Negro. Estas áreas estão em fase de identificação ou delimitação, exceto no município de Barcelos onde, apesar da ASIBA (Associação Indígena de Barcelos) ter encaminhado uma solicitação para providenciar a identificação das terras indígenas lá existentes, foi feito apenas uma verificação preliminar por um antropólogo da FUNAI. Existem também várias sobreposições das terras indígenas com unidades de conservação: o Parque Nacional Pico da Neblina, a Reserva Biológica Estadual Seis Lagos e as onze Florestas Nacionais que não foram revogadas depois da homologação da T.I. Alto Rio Negro.

² Este Projeto foi entregue ao então presidente da FUNAI Carlos Frederico Marés, sócio-fundador do ISA, em dezembro de 1999, que se comprometeu em apresentar um orçamento para a implementação do mesmo em uma semana (“Programa de Desenvolvimento Indígena Sustentável”. ISA, 15/12/1999 apud ISA, 2000). Alguns meses depois, em abril de 2000, pediu demissão do cargo em razão da sua firme oposição à repressão militar autorizada pelo Presidente da República contra os manifestantes indígenas em Porto Seguro/BA que marchavam para o local das comemorações oficiais dos 500 anos do descobrimento do Brasil.

da quantidade de projetos demonstrativos já existentes, cobrindo as diferentes calhas da bacia do Rio Negro (Ricardo, 2000).

O atendimento ao restante do amplo leque de demandas (demarcação, alternativas econômicas, educação, saúde, transporte, comunicação, valorização cultural, e acompanhamento político às entidades de base) foi prejudicado, porém não interrompido. O quadro de assessores e parceiros diminuiu: ISA, SSL, UA e IIZ (Áustria) ICCO (Holanda), Broederlijk Delem (Bélgica), MISEREOR (Alemanha), Rainforest (Noruega) e FNS (Brasil). O convênio com o IIZ foi renovado para o período de 1997-1998. A estratégia para a área de auto-sustentação das comunidades foi claramente definida no sentido de selecionar algumas delas para o desenvolvimento de experiências (piscicultura, agricultura, avicultura, mineração, artesanato e ecoturismo) que seriam difundidas caso fossem bem sucedidas — os projetos pilotos. Estes foram financiados principalmente pela agência holandesa ICCO e tiveram a assessoria técnica do ISA e da Universidade do Amazonas. Veja o quadro abaixo.

**Projetos de auto-sustentação desenvolvidos pelas associações
e fontes financiadoras em 1997.**

Associação	Projeto	Financiamento
CRETIART e UNIRT	Piscicultura	ICCO/IIZ
AIP e ACIBRN	Agricultura	FIDA
OIBI e ACIRNE	Agricultura	ICCO
OIBI, UNIARP e ACIRI	Agricultura	ICCO/IIZ
OIBI e UNIRT	Minério	ICCO
FOIRN, OIBI e AMAI	Artesanato	ICCO/IIZ
CRETIART	Ecoturismo	-----

As iniciativas que foram consideradas como laboratórios para futuras propostas de um macro-programa de desenvolvimento sustentável regional foram as de piscicultura no

alto Tiquié³, artesanato no alto Içana e educação no alto Içana e no alto Tiquié. Outras iniciativas continuaram recebendo financiamento, principalmente através do ICCO, porém montou-se uma estrutura permanente de apoio técnico, logístico e financeiro, que concentrou os investimentos mais intensivos e sistemáticos da parceria FOIRN/ISA/IIZ em algumas poucas áreas selecionadas.⁴ O projeto de piscicultura no Alto Tiquié assumiu um alto valor demonstrativo a ponto de constituir um componente específico, intitulado “Projeto de Manejo Sustentável dos Recursos Naturais nas Terras Indígenas do Alto Rio Negro”, do Programa Rio Negro. Trata-se de um conjunto articulado e extremamente complexo de ações de monitoramento das práticas de manejo de recursos pesqueiros e agrícolas, sustentado pelo intercâmbio de tecnologias e conhecimentos científicos e indígenas — que geram novos conhecimentos e tecnologias — que circulam em fluxos transnacionais de informação entre as aldeias, as agências de cooperação⁵ e o universo acadêmico.⁶ Devido aos bons resultados obtidos com esta experiência cogitou-se a sua

³ O projeto de piscicultura começou a partir de iniciativas autônomas de algumas comunidades no Alto Tiquié, desde 1992, sem nenhum apoio técnico ou financeiro, para melhorar as condições de alimentação diante da escassez de peixes existente nesta região. Posteriormente receberam a assessoria de um professor da Universidade do Amazonas, que ministrou cursos sobre criação de peixes em cativeiro e construção de viveiros.

⁴ Em contrapartida foram incluídos os seguintes itens programáticos: a criação de um fundo para incentivar os pequenos projetos das comunidades e a capacitação dos militantes indígenas em gestão de associações e formulação, execução e administração de projetos (Convênio para execução do projeto de cooperação entre o Instituto para Cooperação Internacional da Áustria/IIZ e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN. São Gabriel, 14 de outubro de 1997. Assinam: Brunhilde Hass de Saneux, coordenadora de projetos da Aliança Pelo Clima/Áustria e Pedro Garcia, presidente da FOIRN; e Programa Rio Negro. Relatório de Atividades 1998. Versão de 21/02/99).

⁵ Um dos resultados esperados da cooperação entre a FOIRN e o IIZ é fomentar o conhecimento dos membros da Aliança pelo Clima sobre o processo de destruição da floresta tropical, o modo de vida e a situação sócio-política dos povos indígenas da Amazônia. O objetivo é difundir as experiências da seção austríaca tanto na colaboração com os povos indígenas do Rio Negro quanto com a proteção do clima a nível local a fim de serem aproveitadas a nível europeu para ampliar a plataforma global (Convênio para execução do projeto de cooperação entre o Instituto para Cooperação Internacional da Áustria/IIZ e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN. São Gabriel, 14 de outubro de 1997. Assinam: Brunhilde Hass de Saneux, coordenadora de projetos da Aliança Pelo Clima/Áustria e Pedro Garcia, presidente da FOIRN).

⁶ O projeto estabeleceu como local principal de execução a comunidade Caruru-Cachoeira, onde foi instalado em 1999 um centro de experimentação e pesquisa (a Estação Caruru) na reprodução de peixes em cativeiro. Em outros seis povoados foram construídos viveiros comunitários. A expectativa é num futuro próximo construir viveiros familiares. Novas técnicas foram testadas com razoável sucesso. Como a experiência anterior, assessorada por um professor da Universidade do Amazonas, baseada na importação de alevinos (tambaqui) oriundos de Pirassununga/SP, assim como de ração proveniente de Recife/PE, fracassou porque implicava em despesas muito altas com transporte, optou-se por utilizar duas espécies de aracu existentes no Alto Tiquié. Pescadores indígenas colaboraram com seu conhecimento sobre o alimento dos peixes para a combinação da piscicultura com sistemas agro-florestais ictioforrageiros, para os quais a criação de aves é fundamental ao fornecimento de adubos orgânicos. As saúvas constituíram um grande obstáculo para o bom desenvolvimento das plantações de árvores frutíferas de igapó. Uma alternativa foi buscar sementes de milho

ampliação para outras áreas críticas em termos de disponibilidade de peixes⁷: o alto Vaupés, cujo levantamento sobre iniciativas comunitárias já existentes em piscicultura e sobre a viabilidade de tal empreendimento começou a ser realizado em 2000, o alto Içana e o entorno da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Algumas pautas de discussão adquirem maior destaque, como aquelas referentes ao manejo sustentável dos recursos naturais, à proteção da biodiversidade e dos conhecimentos indígenas sobre o meio ambiente; assim como à preservação, recuperação e registro escrito das línguas e demais tradições nativas.

Surgiram então novas possibilidades de articulação entre o mercado, o Estado, as entidades civis de apoio e a sociedade indígena organizada em moldes associativos. O projeto de artesanato no alto Içana constituiu um outro componente fundamental do

na Colômbia, pois no Alto Tiquié o milho não é mais cultivado, para resgatar esta plantação cuja vantagem é sua pouca demora em produzir. Pensou-se em implantar um sistema de captação de água por gravidade, pois as condições topográficas favorecem, para contornar o problema de abastecimento. Apesar das dificuldades a produção de alevinos foi razoável — uma parcela serviu até para repovoar os rios e igarapés —, considerando o ineditismo desta experiência em piscicultura — tanto em termos das técnicas empregadas quanto em termos da espécie que foi objeto desta tentativa de manejo sustentável de recursos aquáticos. Logo, a importância da Estação Caruru pode ser vista também pela sua contribuição científica. Monitores indígenas locais foram capacitados tanto para dominar as técnicas utilizadas quanto para administrar o projeto. Foi feito também um levantamento dos nomes indígenas dos peixes a fim de elaborar um catálogo bilíngüe da ictiofauna da região e um inventário das práticas tradicionais de pesca cujo impacto ao meio ambiente é menor. Esta atividade remete ao temas da educação e da valorização moderna das tradições nativas, pois gera materiais para reformulação de currículos e de instrumentos didáticos. Outros componentes foram agregados ao projeto de piscicultura por solicitação dos índios, ou seja, não estavam inicialmente previstos e não constituíam atividades necessárias aos seus objetivos específicos: manejo sustentável de plantas úteis (arumã, caranã, madeiras, etc.) para fabricação de objetos caseiros e construção de canoas, expansão da área cultivada e diversificação de plantações — introduzindo o cultivo de pomares para a melhoria da merenda escolar (Programa Rio Negro. Projeto Manejo Sustentável de Recursos Naturais nas Terras Indígenas do Alto Rio Negro. Relatório de Atividades. Período Ano 2000. Parceria ISA/FOIRN. Maio de 2001; Programa Rio Negro. Relatório de Atividades 1998. Versão de 21/02/99; e Relatório de Atividades 2000. Versão de 25/08/01).

⁷ O rio Negro, seus afluentes e subafluentes (maior bacia de águas pretas do mundo) não são ricos em biodiversidade e são pobres em biomassa, porém abrigam espécies vegetais e animais de alto valor genético por representarem exemplos de adaptação ecológica em condições adversas. Suas águas têm as seguintes características: temperatura elevada, baixos teores de oxigênio dissolvido, são pobres em nutrientes, e são muito ácidas, o que provoca escassez de material orgânico e população relativamente baixa de peixes. A maior parte das terras demarcadas é composta de campinaranas (tipo de vegetação também chamada de caatinga), cujos solos são arenosos, ácidos e pobres em nutrientes. Em algumas sub-regiões, como o Alto Tiquié, a situação é mais problemática por causa da ausência de igapós (trecho de floresta situado em terreno menos elevado que fica alagado durante o período de “inverno”), onde os peixes buscam alimento (insetos e frutas) durante as cheias dos rios. Por isso muitos povoados concentram-se nos pequenos pedaços de terra firme onde o solo é propício à agricultura. Mesmo assim os grupos indígenas manejavam seus recursos aquáticos de modo sustentável. Este tipo de ocupação foi reforçado pelos missionários que incentivaram a formação de assentamentos mais habitados, ocasionando uma pressão antrópica acima da capacidade de suporte da ictiofauna local. O uso de instrumentos modernos e predatórios de pesca (malhadeiras) pelos índios foi outro fator agravante (Programa Rio Negro. Projeto Manejo Sustentável de Recursos Naturais nas Terras Indígenas do Alto Rio Negro. Relatório de Atividades. Período Ano 2000. Parceria ISA/FOIRN. Maio de 2001).

Programa Rio Negro e estava assim constituído: transporte para articular as comunidades envolvidas e melhorar as condições de comercialização, construção de uma casa de artesanato na sede da ACIRA, pesquisa de mercado para comércio justo de cestaria Baniwa, manejo sustentável da fibra de arumã, campanhas de venda em grandes feiras e eventos realizados em Manaus e São Paulo e oficinas de artesanato para levantamento de viabilidade econômica e de desenhos tradicionais. Esta atividade está diretamente ligada ao resgate e valorização da identidade étnica e não só à geração de fontes alternativas de renda.⁸ “Arte Baniwa” foi registrada como uma marca empresarial, ou seja, a OIBI e os artesãos do Alto Içana detêm direitos de exclusividade (propriedade) sobre sua utilização para fins comerciais e publicitários. A OIBI e a FOIRN firmaram um contrato, nos termos do **comércio justo**⁹, de fornecimento para a loja de objetos de decoração doméstica TOK & STOCK de São Paulo. A FOIRN montou também uma loja de artesanato na sede para facilitar o escoamento da produção proveniente das comunidades e da cidade de São Gabriel. As peças eram enviadas para serem vendidas na feira de artesanato indígena em Manaus, sob os cuidados da COIAB ou da AMARN (Associação de Mulheres do Alto Rio Negro). Na área da educação escolar indígena os projetos-piloto localizaram-se no Alto Içana (Escola Baniwa/Curipaco) e no Alto Tiquié (Escola Tuyuka), além da criação de um centro cultural Tariana em Yauareté, no Alto Vaupés, para resgatar a língua Tariana a partir de algumas famílias que ainda falam o seu próprio idioma. Começou em 1999 e

⁸ Este projeto se insere em articulações da sociedade civil global em busca de uma **outra economia**, ou seja, em trocas de bens e serviços baseadas na solidariedade entre produtores, comerciantes e consumidores, em vez de orientadas pela disputa de vantagens concorrentes e pela reprodução do capital. Nesta perspectiva os atos de compra e venda estão imersos em laços sociais (de cooperação) mais amplos e duradouros, baseado no respeito mútuo aos valores e interesses dos agentes envolvidos, em compromissos éticos ligados a plataformas políticas orientadas para um outro tipo de regulação do mercado, cujo eixo seria a promoção da justiça social, do reconhecimento das diferenças e da preservação ambiental. Ao pressupor canais de comunicação e diálogo entre distintos modos de vida e visões de mundo, benefícios (materiais e/ou simbólicos) recíprocos e relações simétricas entre as partes engajadas esta proposta confronta-se com uma concepção assimétrica, autoritária e paternalista da cooperação internacional na qual os doadores impõem modelos de desenvolvimento estranhos aos receptores, no bojo de políticas de eliminação da pobreza, como condição para o acesso aos recursos disponibilizados (Sachs, 2000). Consumidores adquirem produtos de maior qualidade — e satisfazem suas demandas de colaboração e sua simpatia com grupos explorados, excluídos ou marginalizados do mercado capitalista — e com certificação sócio-ambiental, enquanto os produtores obtêm um preço maior pelos seus produtos devido aos valores culturais, ecológicos e éticos neles agregados. Esta concepção oscila entre aqueles que lhe atribuem um caráter substitutivo ou antagonístico e aqueles que lhe conferem um caráter alternativo ou conciliatório, ou seja, o comércio justo seria ou não compatível com os fluxos econômicos hegemônicos do sistema capitalista. Tais posições se traduzem na admissão ou impedimento da participação de empresas que atuam segundo os paradigmas predominantes no mercado à rede do comércio justo (Cattani, 2003).

⁹ Ver nota anterior sobre este conceito.

implementou cursos de capacitação de professores; encontros pedagógicos com a comunidade; oficinas lingüísticas, etno-matemáticas, de música, canto e dança; e produção de material didático. Estas escolas oferecem formação de 5ª a 8ª série, satisfazendo uma demanda das famílias indígenas que moram no interior onde a educação escolar limita-se às quatro primeiras séries do ensino fundamental, obrigando-as a migrar para as sedes distritais ou para a sede municipal para dar continuidade aos estudos dos filhos. A política pedagógica é orientada pelos “Parâmetros Curriculares da Educação Escolar Indígena” do Ministério da Educação, elaborado com a assessoria de antropólogos e lingüistas dedicados ao tema, e pela legislação específica que resultou da luta empreendida pelas organizações de professores indígenas em âmbito nacional. Neste contexto, a elaboração de um diagnóstico sócio-ambiental da Bacia do Rio Negro, no bojo das atividades de pesquisa e documentação sob a responsabilidade do ISA, visa fornecer valiosos subsídios para a formulação de um Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável para as Terras Indígenas demarcadas e homologadas. Este passou a ser o objetivo estratégico do Programa Rio Negro, cuja elaboração definitiva ocorreria em cenários dialógicos e participativos envolvendo a FOIRN, as associações filiadas, o ISA e FUNAI.¹⁰

O contrato de cooperação celebrado entre a FOIRN e o IIZ, em 14/10/97, alocava aproximadamente 50% do orçamento total (US\$ 206.300,00) em gastos na sede (pró-labore e moradia dos diretores, loja de artesanato, pagamento de funcionários, despesas correntes, manutenção de motores e outros equipamentos, reuniões do CAF e participação em fóruns políticos estaduais, regionais e nacionais). Se somarmos o montante destinado à infraestrutura das associações filiadas (transporte, comunicação, reuniões e assembléias, cursos de capacitação, participação em fóruns políticos estaduais, regionais e nacionais), o percentual corresponde a aproximadamente 80%, ficando os restantes 20% reservados para as demais atividades (seminários, cursos e encontros, eventos políticos e culturais, publicações e alternativas econômicas). Nota-se que as despesas com a montagem das condições políticas, logísticas e administrativas de funcionamento da Federação (FOIRN e associações filiadas) são muito altas, comprometendo substancialmente as verbas disponíveis no âmbito da Aliança Pelo Clima. Apesar da agência holandesa ICCO

¹⁰ Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável para as Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. Orçamento para detalhamento das linhas de ação. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Janeiro de 2000.

encarregar-se da maior parcela do apoio financeiro aos projetos de auto-sustentação econômica, o IIZ e o ISA passaram a colaborar mais incisivamente com algumas iniciativas locais, pois, como já vimos, com a demarcação das terras a gestão dos direitos territoriais garantidos constitucionalmente assumiu grande relevância. Tal estratégia deve-se a constatação de que a dispersão dos recursos fornecidos sem um acompanhamento técnico adequado e sem capacitação indígena local para gerir e executar as atividades pertinentes dificultava o pleno cumprimento das metas previstas.¹¹ Isto provocava um estado de desorientação e frustração que estimulava o desvio dos recursos para finalidades alheias aos projetos, fossem de interesse coletivo ou pessoal. Por outro lado, fortaleceu também a percepção entre os diretores da Federação de que o fluxo de recursos oriundos do circuito transnacional da ajuda humanitária não é ilimitado e não substitui a responsabilidade do Estado em promover políticas públicas mais abrangentes de desenvolvimento sustentável — assim como de educação e de saúde — na região. Neste sentido, a função representativa (contestatória e reivindicativa) da FOIRN, através da sua participação nos fóruns estaduais, regionais e nacionais de debate sobre temas relevantes para os povos indígenas, não deixa de ser combinada com a sua função proposicional (prestação de serviços públicos) em âmbito local.

A formulação e a implementação de um programa regional de saúde diferenciado para os povos indígenas no Rio Negro baseou-se em um leque diversificado de parcerias da FOIRN que envolveu uma organização religiosa (Diocese/Centro de Saúde Escola), uma entidade civil (SSL)¹², um órgão governamental municipal (secretaria municipal de saúde/SEMSA-SG) e um federal (Fundação Nacional da Saúde/FNS). A FOIRN desde 1996 firmou convênio com a FNS e depois com as entidades prestadoras de serviços de

¹¹ A crescente demanda dentro da Federação em torno da geração de alternativas econômicas se expressou na sugestão do coordenador do CAF, Estevão Barreto (Tukano), em uma reunião do conselho, de criação de um departamento de elaboração de projetos na FOIRN (Relatório da Reunião do Conselho Administrativo da FOIRN/CAF, 14 a 16 de janeiro de 1999).

¹² *A associação Saúde Sem Limites (SSL) é organização não-governamental de cooperação ao desenvolvimento sem fins lucrativos [com sede em São Paulo/SP] e parceira no Brasil da agência inglesa Health Unlimited (HU), que atua como prestadora de serviços de assistência à saúde de populações carentes em 12 países, concentrando esforços especialmente na construção de serviços de atenção primária à saúde em regiões isoladas geograficamente ou privadas de assistência em função de conflitos ou discriminação [...]* (Saúde Sem Limites. Programa Rio Negro). Atua no estado do Acre desde 1989, em parceria com a UNI-Acre e com a Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista Alto Juruá (ASAREAJ). Desde 1994 a FOIRN estabeleceu contato com a SSL para a implementação de um Sistema Local de Saúde Indígena no Rio Negro, de forma articulada a outras instituições prestadoras de serviço.

atenção à saúde citadas acima com o objetivo de implementar ações destinadas a capacitação de recursos humanos, supervisão dos agentes indígenas de saúde, mobilização comunitária, educação sanitária e incentivo à medicina tradicional. A FOIRN, o Centro de Saúde Escola, a SSL, a Associação de Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro (AAISARN) e a Associação dos Trabalhadores de Enfermagem de São Gabriel fundaram a Sociedade para o Desenvolvimento da Saúde Indígena do Alto Rio Negro (SDS/RN), formando um mutirão interinstitucional para modificar a precária situação sanitária da região.¹³ O setor saúde foi adquirindo espaço crescente na estrutura organizacional, financeira e operacional da Federação: criação do departamento de saúde, aumento do volume orçamentário destinado a tal finalidade (de R\$ 360.000,00/ano para R\$ 500.000,00/ano) e multiplicação das iniciativas voltadas para a capacitação (cursos e oficinas) e das oportunidades de participação e discussão dos líderes comunitários, dirigentes das associações e agentes indígenas de saúde (encontros, reuniões, conselhos, etc.). Neste momento os mecanismos de monitoramento da sociedade civil local sobre as políticas públicas de saúde começaram a se constituir, os conselhos locais, e a se fortalecer, como o conselho municipal de saúde. Nas assembléias das organizações filiadas e da própria FOIRN este tema adquiriu cada vez mais atenção. Este processo se acentuou e culminou nas discussões, principalmente a partir de 1999, em torno da criação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro/DSEI-RN.

¹³ [...] *O perfil epidemiológico apresentado indica como os principais agravos à saúde doenças endêmicas de natureza infecto contagiosa tais como as parasitoses intestinais, a tuberculose, a malária, DSTs, tracoma e hanseníase, bem como revela altas taxas de morbimortalidade devida à doenças agudas diarreicas e respiratórias. A cobertura vacinal na região revela baixas taxas de cobertura, principalmente em relação às vacinas que necessitam de doses sucessivas, em virtude da escassez de recursos materiais e humanos disponibilizados para esta atividade. O acesso aos serviços de saúde vêm sendo nos últimos anos, intermediado por uma rede de AIS que, até o presente momento, trabalha em condições precárias, geralmente sem supervisão e sem as demais condições de apoio necessárias para a boa execução de suas atividades, tais como meios de transporte e comunicação, fornecimento regular de insumos e medicamentos básicos. [...] os serviços de saúde operantes no alto Rio Negro sempre se caracterizaram, fundamentalmente, por privilegiar a atuação nos núcleos urbanos constituídos ou em constituição na região, gerando o vazio na grande maioria das quase 500 comunidades indígenas do Rio Negro. Em geral estes serviços tendem à valorizar ações restritas à cura e recuperação de casos emergenciais ou, regra geral, resultantes da ausência de medidas preventivas, do atraso no diagnóstico e na execução de intervenções precoces, que deveriam ser garantidas no âmbito das próprias comunidades indígenas. Os serviços de saúde ainda tendem a desconsiderar e sub-aproveitar o potencial dos AIS e demais profissionais locais, bem como dificilmente comportam modalidades de gestão participativa, o que resulta, freqüentemente, na inadequação cultural das ações de saúde e, portanto, na ineficiência, do ponto de vista da saúde pública, em relação à reversão dos indicadores epidemiológicos que caracterizam a região, geralmente mais graves que a média nacional (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. Proposta de Apoio à Implementação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira/Amazonas – 1999).*

O Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) é um programa do governo federal de atendimento diferenciado à saúde dos povos indígenas, isto é, que deve respeitar as suas culturas, as suas concepções particulares sobre o corpo, a doença e a morte. Este programa foi o resultado de muitos anos de luta dos índios no Brasil por um sistema de saúde mais digno. O DSEI foi proposto na I Conferência Nacional de Proteção à Saúde Indígena, em 1986. Em 1999, os serviços relativos à promoção da saúde dos povos indígenas passaram da FUNAI para a FUNASA, sendo transferidos todos os recursos humanos e materiais concernentes de um órgão para o outro (Pellegrini, 2000). Para a implantação deste sistema, iniciada no âmbito do Ministério da Saúde no segundo semestre de 1998, o território brasileiro foi dividido em 34 distritos; o Rio Negro é um deles. O Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro (DSEI/RN), cuja sede é em São Gabriel da Cachoeira, foi criado em 1998 e só abrangia o município de mesmo nome.

**DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA
DO ALTO RIO NEGRO - SEDE: SÃO GABRIEL DA
CACHOEIRA - AM**



Fonte: FUNASA/Ministério da Saúde.

A proposta de distrito sanitário elegeu os seguintes princípios fundamentais de orientação para o seu funcionamento: interiorização (prevenção, diagnóstico e antecipação do atendimento nas comunidades e sítios) dos serviços sanitários; capacitação de recursos humanos; condições administrativas, logísticas e financeiras adequadas; integração e

cooperação de todos os agentes e instituições envolvidos; controle social e participação dos beneficiários na gestão dos serviços; o intercâmbio entre saberes e habilidades indígenas e “modernos”; diálogo e colaboração intercultural dos profissionais de saúde com pajés e benzedores; e respeito pelas práticas tradicionais de cura, assim como pelas concepções nativas sobre a doença, a morte e o meio ambiente. Foi montado um complexo sistema perito (informado por conhecimentos científicos, mas também gerador de novos conhecimentos), um conjunto articulado e altamente reflexivo de ações de indução e gestão de mudanças no quadro sanitário vigente no Rio Negro. Trata-se de um ambicioso programa regional de desenvolvimento na área da saúde indígena, inserido em um programa maior formatado em grandes linhas de âmbito nacional, mas adequado (planejado e executado) às singularidades regionais e locais, sustentado por uma rede de parceria interinstitucional (envolvendo Estado, sociedade civil, cooperação internacional, igreja e organizações indígenas) e pela mobilização de vultosos recursos materiais, financeiros e humanos.

A FNS ficou encarregada da coordenação e as entidades colaboradoras ficaram encarregadas da execução; relacionamento formalizado através de convênios. O critério estabelecido para uma instituição integrar a rede do DSEI/RN foi o conhecimento e a experiência acumulada no campo da saúde e do meio ambiente no Rio Negro, além de não ter fins lucrativos. O distrito é uma unidade administrativa autônoma e por isso conta com um fundo e um conselho distritais. A FOIRN e as associações filiadas ficaram incumbidas do controle social e da formação dos conselhos distrital — instância de aprovação do planejamento distrital elaborado pelas entidades prestadoras de serviços — e locais. Devido à imensidão geográfica e à heterogeneidade ambiental, cultural e lingüística a região foi dividida em sub-distritos: unidades de apoio logístico às ações distritais em um conjunto delimitado de assentamentos no interior. A área dos rios Tiquié e Vaupés ficou sob a responsabilidade da SSL, o Centro de Saúde Escola ficou com o rio Negro, BR 307, Cada de Saúde do Índio e com a capacitação de agentes indígenas de saúde e a SEMSA ficou com a área dos rios Içana, Aiari, Cuiari, Xié e Papuri. Em cada um deles foram instalados pólos-base, sediados em comunidades determinadas, providos com uma edificação que inclui apartamento para moradia de um técnico de enfermagem além das instalações e equipamentos destinados ao atendimento médico e odontológico, além de aparelho de

radiofonia funcionando 24 horas/dia. Este profissional tem à sua disposição uma voadeira (embarcação movida com motor de popa) de 40 hp para, junto com o agente de saúde, dar assistência aos moradores das comunidades e sítios inseridos na sua área de abrangência. Além disso, periodicamente uma equipe composta por médicos, enfermeiros e dentistas, percorre aquele sub-distrito para prestar assistência e avaliar o desempenho dos profissionais permanentes nos pólo-base. Os Yanomami mais próximos da região do Rio Negro ficaram sob a jurisdição do DSEI/RN, em vez de ficarem no DSEI/Yanomami, enquanto que em Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos foi prevista a realização de levantamentos antropológicos e epidemiológicos para subsidiar, com informações sobre a população indígena e sua situação sanitária, uma proposta de expansão do distrito para estas áreas. Veja a figura abaixo.¹⁴

O DSEI é tanto uma conquista derivada da luta do movimento indígena por um sistema diferenciado de promoção de saúde para os povos indígenas — ampliando o canal de comunicação com o Estado e democratizando mais a formulação de políticas públicas — quanto um exemplo de terceirização das responsabilidades governamentais, ditada pela política neoliberal de ajuste estrutural implantada pelo presidente Fernando Henrique Cardoso. As linhas gerais de uma proposta de DSEI elaborada no primeiro trimestre de 1999 pelos vários atores envolvidos na promoção da saúde e do etnodesenvolvimento no Rio Negro enfatizaram a necessidade de implantar uma sólida política de recursos humanos que garanta condições dignas de trabalho (um plano de carreira, funções, salários, benefícios e estabilidade mínima) aos profissionais envolvidos, em contraposição à descontinuidade, rotatividade e incerteza até então vigentes nos convênios firmados com a FNS e FUNAI.¹⁵ Tal desestatização da prestação de serviços públicos trouxe problemas ao impor uma excessiva burocratização da FOIRN, pois com a considerável ampliação do seu departamento de saúde, a acentuada elevação do seu quadro de funcionários e do volume de recursos materiais e financeiros¹⁶ disponíveis (médicos, enfermeiros, técnicos de

¹⁴ Para uma descrição oficial da situação do DSEI/RN no ano de 2000, acompanhada das metas projetadas para o ano de 2002, ver o documento em anexo, acessado no site da FUNASA/MS em .

¹⁵ Proposta de Organização dos Serviços de Saúde na Região do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira – FEV/MAR – 1999.

¹⁶ A FOIRN propôs um orçamento de R\$ 3.886.986,09 (R\$ 3.641.986,09 oriundos do Ministério da Saúde e R\$ 245.000,00 era a contrapartida da Federação), entretanto recebeu do Ministério da Saúde R\$ 2.193.341,55 no ano de 2000.

enfermagem, dentistas, etc.), as tarefas administrativas tomaram uma dimensão monumental.

[...] Na época já tínhamos muitos funcionários, trabalhávamos com cem agentes indígenas de saúde e mais 70 profissionais. Todos os funcionários da SEMSA eram funcionários da FOIRN. Ela tinha autonomia para definir os planos de atividade (orçamento para comprar gasolina, etc.), a gente só pagava os funcionários. A FOIRN ficou com quase duzentos funcionários. Isso complicou a vida da FOIRN. Quando apresentamos a nova proposta a gente tinha certeza que se continuássemos nunca mais íamos aceitar isso, a gente mais uma vez apresentou uma proposta somente para o controle social e combustível para os agentes de saúde, como tínhamos trabalhado nos projetos pequenos. Desta forma o orçamento da FOIRN tinha reduzido bastante (em 40% aproximadamente) e não iríamos aceitar mais os funcionários, e ser mais exigente no controle, e estreitar as relações da FOIRN com o Ministério da Saúde. [...]

A gente ficou muito preso no distrito... porque na nossa gestão usamos como departamento de saúde. Demos carta branca para esse departamento, para os quatro coordenadores do departamento. Eles podiam representar a FOIRN nas discussões do Ministério da Saúde, tomar decisões, mas se fosse uma decisão que precisasse do visto da diretoria eles tinham que comunicar antecipadamente. Eles discutiam a situação financeira que o distrito estava passando, faziam seus planos e sentavam com a diretoria, que discutia com eles e dava as linhas finais. [...] (Pedro Garcia, entrevista. Op. cit.).

Concretamente a FOIRN não ficou restrita ao controle social e encarregou-se da edificação dos pólos-base, ou seja, ocupou-se de ações relativas à prestação de serviços. Em uma região em que as vias de locomoção são basicamente os rios — que são navegáveis apenas por pequenas embarcações e em alguns trechos de cachoeiras até por eles é difícil — o transporte de materiais de construção, em boa parte comprados em Manaus, para as comunidades onde as sedes dos pólos-base fora implantados é complicado e dispendioso.

[...] *A partir de 1996 o Brás tinha acabado de assinar o convênio com o Ministério da Saúde, foi o primeiro convênio com este ministério, ele assinou e quem executou fomos nós. Isto em 1997, e em 1998 a gente renovou o convênio. Em 1999, de novo o terceiro convênio, mas parcerias pequenas, era só para aquisição de medicamentos básicos e treinamento para os agentes de saúde, e pequena ajuda de custo para os agentes, um salário mínimo. Em 2000 começou o DSEI. Ai a gente teve um erro na hora definir o distrito, ou melhor, na definição do papel da FOIRN dentro do distrito. A única falha que tivemos na primeira gestão do distrito foi isso, como diretoria da FOIRN. A gente sempre dizia que o movimento indígena no Rio Negro seria um agente do controle social, mas acabamos aceitando ficar com a construção dos pólos-base, ficamos também como executor. Não tivemos condição de avaliar realmente a ação dos outros profissionais de saúde porque estávamos no mesmo nível de execução. A FOIRN em vez de fazer o controle social virou empresa de construção.*

Passamos o ano de 2000 construindo os pólos-base. Essa política do governo atrapalha muito e é muito complicada a burocracia que eles põem em cima de nós, principalmente um projeto grande como o distrito sanitário é muito mais complicado ainda. Na proposta inicial dissemos que no primeiro ano só construiríamos três pólos-base: um em cada região; no segundo ano mais três; e no terceiro ano mais um e com uma sede mais específica no centro, na sede do distrito (São Gabriel). Eles aceitaram. Começamos primeiro a equipar as equipes com transporte e tal. Consultamos os engenheiros para fazer a planta, um trabalho demorado na hora de construir, e também devido a distância e dificuldades houve muito atraso. Quando estavam iniciando as construções muda a política e o governo queria que os sete pólos fossem construídos de uma só vez, para não ficar nenhuma construção para os anos seguintes. Foi uma trapalhada total assim, em cima da hora... Quando era prazo de fechar o projeto, o ano estava terminando, eles queriam que a gente entregasse os pólos-base depois de 120 dias. Uma construção grande agente não pode... Daria certo se fosse aqui na sede, faltando material nós temos onde comprar. Tinha muita coisa que dependia de Manaus (material de construção...), fazer compra em Manaus, chegar aqui, enviar para os

locais onde os pólos estavam sendo construídos, passava assim de vinte a trinta dias até o material chegar no local da construção. Acho que esse foi o nosso erro gravíssimo em relação a isso, em vez de ficarmos só no controle social, para ver se o pessoal estava realmente trabalhando, a FOIRN virou uma empresa de construção então perdemos o ritmo do controle, a gente vinha andando certo. Nos últimos meses em vez de nos preocuparmos com o controle social, estávamos mais preocupados com as construções, com as obras. [...] [grifos SCP] (Pedro Garcia, ibidem).

Isto prejudicou o exercício da função precípua da FOIRN de acompanhar e avaliar o trabalho das entidades prestadoras de atendimento à saúde e, em contrapartida, a própria diretoria da FOIRN ficou sob a mira das críticas ao confundir-se com os agentes de execução e distanciar-se do seu papel fiscalizador.¹⁷ Por outro lado, o DSEI/RN exigiu uma atenção desproporcional frente à complexa gama de responsabilidades da diretoria.¹⁸ Esse

¹⁷ Esta situação se agravou em 2001, quando uma nova diretoria já tinha sido eleita, com a saída da secretaria municipal de saúde (SEMSA/SG) da rede de parceiros do distrito por causa de denúncias de irregularidades. A área atendida pela SEMSA/SG era Aiari, Içana, Xié e Papuri. Não deram assistência durante quatro meses. Uma equipe da FUNASA de Manaus foi a São Gabriel para verificar a situação e constatou má aplicação de recursos e superfaturamento na compra de medicamentos e equipamentos. Foi o próprio corpo técnico da SEMSA quem denunciou no início de 2001. Estava no início de vigência do convênio e a primeira parcela dos recursos foi suspensa. Houve uma manifestação dos beneficiários em prol da retirada da secretaria do convênio e solicitaram que a FOIRN assumisse. Em uma reunião com a diretoria da FOIRN, na ocasião da 1ª Conferência Municipal de Saúde em São Gabriel da Cachoeira, Ubiratan Moreira, Chefe do Departamento de Saúde Indígena da FUNASA/MS, propôs a unificação do projeto de controle social com o convênio da SEMSA/SG. Isto correspondeu a um acréscimo no orçamento gerido pela FOIRN de quatro milhões de reais, somados aos R\$ 972.000,00 alocados para o controle social. Ubiratan Moreira comprometeu-se com a liberação imediata de R\$ 400.000,00 para colocar os profissionais em campo o mais rápido possível. O orçamento ficou um pouco acima dos quatro milhões de reais porque foi introduzido um projeto de educação ambiental que foi entregue pessoalmente por Orlando Oliveira, presidente da FOIRN, a Ubiratan Moreira em Brasília. Demorou sete meses para a FUNASA em Brasília responder. Durante este período só foi possível colocar uma equipe em campo por dois meses: [...] *Todo esse tempo parado, e só bronca pra cima da FOIRN.* [...] Todos os profissionais passaram para a folha de pagamento da FOIRN, assim como os equipamentos também foram transferidos para a sua responsabilidade. Continuam fazendo parte do patrimônio da FUNASA à serviço da saúde indígena. O pagamento de encargos sociais abarca uma parcela considerável do orçamento, cujo atraso no cumprimento implica no aumento da dívida por causa dos juros, e se a FUNASA demora em repassar os recursos a FOIRN corre o risco de ser processada judicialmente. Os diretores da Federação estão pensando em passar a gestão do DSEI/RN à Sociedade para o Desenvolvimento da Saúde no Rio Negro/SDS, assim a FOIRN se limitaria novamente à fiscalização da aplicação dos recursos e da prestação dos serviços (Entrevista com Orlando José de Oliveira, Baré, presidente da FOIRN, realizada em São Gabriel da Cachoeira/AM, 08/10/2001).

¹⁸ Ao lado disso, as insatisfações quanto ao pequeno número de projetos-piloto e ao seu reduzido raio de abrangência, provocando a sensação entre vários militantes indígenas de que algumas associações estariam sendo privilegiadas pela diretoria repercutiram no processo de escolha dos novos dirigentes da Federação.

dilema entre fiscalizar ou executar foi um ponto de divergência importante sendo que alguns militantes indígenas, por outro lado, cobraram uma decisão da diretoria da FOIRN em assumir a gestão do DSEI/RN, em vez de “deixar nas mãos das ONGs”, para resolver os problemas existentes. Estou me referindo a I Reunião das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro, realizada na comunidade Tapereira, situada no médio rio Negro, nos dias 11 e 12/10/2000.¹⁹ Um funcionário indígena, Tukano, da FUNASA acusou a diretoria de ter medo de assumir a gestão do DSEI em Santa Isabel do Rio Negro e em Barcelos.

[...] A diretoria não pode restringir-se ao controle social, deve assumir a saúde realmente, entrar na área de atendimento, assistência. [...] É determinação de Brasília, Ubiratan, chefe do Departamento de Saúde Indígena da FUNASA, fazer convênios com organizações indígenas e segunda opção com prefeituras municipais. A FUNASA não está disposta a fazer convênios com ONGs não-indígenas, ONGs estrangeiras. No caso específico do Rio Negro, entretanto, a FOIRN não assumiu desde o início esta responsabilidade. [...] Talvez fique complicado a FOIRN assumir o DSEI/RN como um todo, mas se ela assumir a assistência em Santa Isabel e Barcelos e mostrar que tem competência, em 2002 poderia assumir todo o distrito. Depende da diretoria da FOIRN e das associações de base de lá apresentarem um plano de trabalho coerente para a FUNASA. O nosso ministro [da Saúde] é economista e o presidente da FUNASA é contador, auditor fiscal. O diretor executivo é outro economista, os médicos trabalham muito com dados, apesar de ser um órgão de saúde, no segundo e no terceiro escalão trabalham muito com dados numéricos, não trabalham muito com essa questão social, são bem técnicos. Ou seja, mostrem uma coisa bem enxuta e contratem um corpo administrativo bom que o convênio será de vocês e vocês é que vão administrar. É isso que a FUNASA coloca para vocês (Trecho de um

¹⁹ Estiveram presentes delegados das nove associações indígenas da calha do rio Negro: Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro (ACIBRN), Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), Associação das Comunidades Indígenas Potira-Kapuamo (ACIPK), Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro (ACIRNE), Associação Indígena do Balaio (AINBAL), Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), Associação Yanomami do Rio Cauburis (AYRCA), Conselho de Articulação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (CACIR) e Organização das Comunidades Indígenas do Alto Rio Negro (OCIARNE). Nesta ocasião foram indicados os 60 componentes da delegação da calha do rio Negro para a Assembleia Geral Eletiva da FOIRN. A ASIBA, por ser a organização mais recente, ficou com quatro delegados enquanto cada uma das outras oito organizações ficaram com sete delegados.

pronunciamento durante a I Reunião das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro, Tapereira/SGC, 11 e 12/10/2000).

É necessário caracterizar em linhas gerais o contexto de enunciação do discurso acima transcrito parcialmente para entendermos um pouco melhor o seu conteúdo. Foi decidido em reunião do Conselho Administrativo que três candidatos à direção da Federação seriam indicados por cada uma das sub-regiões em reuniões de representantes das associações existentes em cada uma delas. Logo todos os assuntos em pauta de discussão — e principalmente a saúde — nesta reunião se desenrolaram em um clima extremamente sensível posto que sua referência básica era a disputa eleitoral pelos cargos da diretoria. Estávamos a poucos dias do processo de escolha da nova diretoria da FOIRN, logo alguns pronunciamentos já carregavam um teor de campanha muito forte, seja a favor ou contra a diretoria da Federação. Miguel Maia rebateu as críticas alegando que a visão apresentada pelo funcionário da FUNASA era convergente com a política do governo federal de terceirização dos serviços públicos de assistência à saúde, transferindo responsabilidades para as ONGs e organizações indígenas. Sendo assim, defendeu a limitação da atuação da FOIRN ao controle social do DSEI/RN, deixando sua gestão aos parceiros governamentais ou não-governamentais, mas as lideranças deveriam discutir se querem ou não que a FOIRN assuma o atendimento de saúde. Carlos Nery (Piratapuia) — delegado da ACIMRN e vereador eleito em Santa Isabel — declarou que sem o apoio da próxima diretoria da FOIRN o distrito não será implantado em Santa Isabel e Barcelos.

Braz França destacou a presença da FUNAI nas reuniões da FOIRN e das associações filiadas, expressando uma mudança na direção da Administração Executiva Regional de São Gabriel (AER/SG). Fez uma exposição sobre o processo de demarcação das terras indígenas no Rio Negro e sobre a proposta de transformação dos postos indígenas em postos de vigilância e fiscalização. Braz foi indicado nas instâncias de decisão do movimento indígena para ocupar um cargo na AER/SG/FUNAI — cuja nomeação ocorreu em 08/09/1999 — para participar das atividades de instalação dos postos de vigilância e fiscalização, que ainda não tinha sido iniciadas. O objetivo da sua indicação foi ocupar espaços nos órgãos públicos através de “parentes” com larga experiência no movimento indígena para expandir o canal de diálogo com o governo federal. Expressou seu desânimo

em ocupar um cargo num órgão governamental completamente desprestigiado, desacreditado, sucateado, corroído pela ineficiência e pela corrupção. Destacou sua atitude crítica, corajosa e autônoma frente à paralisia da agencia indigenista oficial.

[...] Um parente chega na AER/SG pedindo uma ajuda e nós não podemos fazer nada porque não temos recursos. Ele pergunta então o que nós estamos fazendo lá. A gente precisa colocar isso na cabeça do presidente do órgão e eu tenho coragem para fazer isso, porque o meu papel é defender o povo. Eu fui indicado através da FOIRN, pelo movimento indígena, para um cargo na FUNAI foi para trabalhar da melhor forma possível ou pelo menos para limpar um pouco a imagem da FUNAI local. Eu não estou podendo fazer isto e por isso estou disposto a entregar meu cargo neste dia, mas dizer para ele que não venha mais nenhum presidente da FUNAI aqui fazer promessas. Diga a verdade: a FUNAI está falida, está decaída, os postos não sairão, porque não tem dinheiro. Vamos ter que questionar isto e as lideranças terão que reforçar nossa situação porque precisamos destes postos de vigilância. [...] (Brás França, pronunciamento durante a I Reunião das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro, Tapereira/SGC, 11 e 12/10/2000).

Braz França pediu que todos continuassem a discutir e pressionar porque a FUNAI viciou-se a funcionar sob pressão.

[...] Mas a FUNAI está precisando desta pressão. Temos que nos mobilizar e botar o cacete para funcionar. Eu quero caminhar junto com vocês. Quero ajudar, contribuir. Até porque a experiência que eu adquiri no movimento foi na prática mesmo e eu não quero jogar esta experiência fora, eu quero aplica-la dentro do próprio movimento, dentro da população indígena. [...] (Trecho de pronunciamento durante a I Reunião das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro, Tapereira/SGC, 11 e 12/10/2000).

O recado não poderia ser mais claro. Seu capital político é a sua experiência de seis anos dirigindo a FOIRN e o mérito de ter sido um dos principais responsáveis pela montagem de sua estrutura política, administrativa, logística, financeira e normativa. Esse era seu principal trunfo argumentativo para convencer uma parcela substantiva da plenária a indicá-lo para concorrer a uma vaga na diretoria da Federação. Fez um resumo das conquistas da sua gestão. Sublinhou a divisão de competências dos quatro diretores pelas suas sub-regiões de origem, devido à ampliação da área de atuação e, conseqüentemente, pela necessidade de estarem presentes em toda região. Foi transformado em norma o fato de cada diretor ser oriundo de uma das quatro calhas de rio e, portanto, conhecê-la mais e falar a língua predominante nela. Recorreu então ao argumento étnico, a distribuição geográfica dos diferentes grupos, para enfraquecer a posição de Miguel Maia como representante da calha do rio Negro na diretoria, eleito na eleição de 1996, quanto sua pretensão de ser reeleito.

[...] Agora a gente viu que só o rio Negro desviou um pouco desta meta. Por que, por exemplo, jamais os Baniwa lá no Içana vão indicar um Tukano ou um Baré para ser representante deles. Um Baré ou Tukano não vai entender a linguagem deles, os conhecimentos, as tradições deles lá. Então eles tem que manter: “nós queremos uma pessoa que seja nossa, daqui, da nossa região, que fala e conhece a nossa língua e conhece a nossa tradição”. A mesma coisa as outras regiões. Então esse foi o critério passado. Agora pode mudar, por causa a democracia é que vale, a discussão, etc. Então eu acredito que prevaleceu naquela época... porque fica realmente difícil... acho que o Miguel sentiu a dificuldade desta vez, porque quando se vai lá pra barra do Xié, pro alto rio Negro, eles falam muito a língua geral lá, discurso lá é língua geral mesmo. E se a gente não tem fica difícil compartilhar com a discussão, porque muitas vezes tem argumentos importantes que a gente não sabe traduzir. Então foi isso um pouco a história da questão, a gente está discutindo aqui justamente para quando vocês indicarem os candidatos para concorrer, ver também esta forma, esta possibilidade e este perfil do elemento. [...]
(Brás França, pronunciamento. I Reunião das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro, Tapereira/SGC, 11 e 12/10/2000)

Miguel Maia não podia deixar de responder. Refutou os argumentos de Brás dizendo que um dirigente da FOIRN tem que atuar em contextos políticos mais abrangentes do que o sub-regional da calha do rio Negro, ou seja, deve estar apto a participar destes fóruns mais amplos de discussão e não somente no meio do seu povo de origem. Por outro lado, a nível local definiu como requisitos de uma boa liderança a humildade e a popularidade, que se traduzem em disposição e abertura para conversar com todos, mais do que falar a língua predominante ou ter habilidades retóricas e boas idéias. E, finalmente, lembrou que na calha do rio Negro não vivem só os Baré, mas também os Tukano, Desano, Arapaço, Piratapuia... Ambos definiram uma imagem de liderança que mais se aproximava da representação que faziam de si mesmos e da sua carreira particular no movimento indígena.

[...] *Eu queria só dizer o seguinte: toda essa estrutura que se fala da FOIRN ela não se resume em votar na assembléia e só falar da FOIRN. Toda articulação, representação do trabalho no movimento, eu falo regional, no caso o rio Negro, ela tende a imaginar... vocês podem aí ver pessoas estão participando num âmbito muito mais amplo. Não se resume a essa articulação interna. Vale muito você falar a língua realmente da população da qual você participa, só que não é suficiente. [...] Temos que estar sintonizados com o contexto político muito mais amplo do que o regional. [...] Então todo esse cuidado, na hora da indicação de vocês é importante vocês verem. E colocar para vocês essas pessoas, lideranças, além de ter essa linha de defender, de propor, tem que ter humildade. [...] O discurso é muito bom realmente, mas essa linha de humildade, de conversa, de popularidade, vale muito. Eu não sei falar a língua geral, mas entendo perfeitamente. Tukano, entendo perfeitamente tukano. Vou aqui no barco, qualquer lugar ali... eu só não entendo Baniwa, mas língua geral e tukano eu entendo. Então eu tenho meio de comunicação, embora não sou Baré. E não dá para dizer na calha do rio Negro tem que ser Baré. Embora que a imemorialidade da... são os Baré, mas a calha do rio Negro basicamente é povoado pelos Tukano, Desano, Piratapuia. [...]* (Miguel

Maia, pronunciamento. I Reunião das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro, Tapereira/SGC, 11 e 12/10/2000)

Outros expressaram a opinião de que deveria haver uma renovação no movimento indígena, apostando em pessoas novas para trazer experiências novas, porque todos são capazes e ninguém é insubstituível. Outros ainda sugeriram uma solução conciliatória através da mescla de lideranças experientes, históricas, com jovens militantes que podem aprender com os mais velhos, possibilitando uma renovação gradativa. Brás França manifestou-se dizendo que não estava impondo a sua candidatura, mas fora chamado por outras lideranças para levar o movimento indígena em frente. Salientou veementemente, em tons quase messiânicos, que o momento era muito difícil, pois muita gente (brancos, políticos, ONGs, etc.) estava interessada nas eleições da FOIRN, estavam mais preocupadas até do que com as eleições municipais. Por esta razão pediu muito cuidado na escolha dos candidatos da calha do rio Negro, pois a situação exigia uma pessoa firme e corajosa para “enfrentar a batalha”. Chegou até a condicionar a sua indicação à existência de um consenso em torno do seu nome; que se existisse corresponderia a uma quase garantia de vaga na diretoria da Federação. Braz pretendia ocupar nada menos do que a presidência da organização.

[...] Mas por outro lado eu vejo... quando eu sinto que as lideranças do próprio movimento me procuraram para continuar levando o movimento em frente, eu joga a minha pessoa à disposição. Vocês me tiraram da diretoria, mas não me tiraram do movimento porque eu sou membro efetivo do movimento. Vocês querem que eu volte, depende de vocês. Se vocês quiserem que eu volte eu estou disposto a enfrentar mais essa batalha. Eu acho que isso é uma consciência de todos as organizações que me procuraram e me propuseram essa situação. Então, poxa, eu não quero atropelar, achar que eu estou impondo minha candidatura. Não, pelo contrário, eu estou aceitando o convite de várias pessoas que sugeriram meu nome, de outras organizações inclusive que não são da minha área. E hoje exatamente nós estivemos conversando justamente para apoiar a minha indicação e a minha

candidatura. (Brás França, pronunciamento. I Reunião das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro, Tapereira/SGC, 11 e 12/10/2000)

Álvaro Sampaio não estava presente, mas enviou uma carta através da delegação da AINBAL, candidatando-se para uma das três indicações da calha para a eleição da diretoria da FOIRN. Justificou seu nome pela necessidade de alguém com experiência e trânsito em Brasília — no Congresso Nacional — para defender os interesses e os direitos dos povos indígenas. Um integrante Baré da delegação da ACIPK sugeriu que fosse limitado o número de votantes por delegação para não haver favorecimento das delegações que conseguiram levar mais pessoas para a reunião.²⁰ Como tal proposta foi acatada pela plenária, foi definido o número de quatro votos por delegação, baseado no tamanho das menores delegações presentes (ASIBA e ACIMRN) com exceção da CACIR que tinha apenas dois integrantes. Cada delegação indicou um nome²¹ e os três mais votados através de eleição secreta em Tapereira foram indicados para concorrer à vaga da calha do rio Negro na diretoria da FOIRN. Os três mais votados foram: Braz França com 12 votos; Miguel Maia com 7 votos e Orlando José de Oliveira com 6 votos. Como veremos adiante os apelos étnicos, para buscar sustentação política na disputa pelos cargos executivos da Federação — como base para uma reação Baré frente a uma suposta hegemonia Tukano —, não surtiram os efeitos eleitorais esperados.

²⁰ Outra proposta por ele sugerida foi que a votação fosse dividida por grupos de associações do baixo, do médio e do alto rio Negro, de modo que cada uma destas sub-regiões ficasse com um candidato garantido para a diretoria da FOIRN. Esta sugestão não foi aprovada pela plenária.

²¹ Veja as indicações de cada associação: ACIBRN, Miguel Maia e Braz França; ASIBA, Benjamin; OCIARNE, Braz França; ACIMRN, Orlando José de Oliveira; AINBAL, Álvaro Sampaio; AYRCA, Braz França; ACIPK, Alvacy; ACIRNE, Bento; e CACIR, Orlando José de Oliveira.

CAPÍTULO X.

A V Assembléia Geral Eletiva da FOIRN.

A V Assembléia Geral Eletiva da FOIRN aconteceu nos dias 23, 24 e 25 de outubro de 2000, no ginásio coberto das Missões Salesianas, na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Estavam presentes na abertura do evento: o prefeito de São Gabriel, Hamilton Gadelha; o Bispo da Diocese do Rio Negro, Dom Walter Ivan de Azevedo; o coordenador do Programa Rio Negro/ISA, Carlos Alberto Ricardo; a coordenadora de projetos da Aliança Pelo Clima/Áustria, Brunhilde Hass de Saneux; o administrador regional da FUNAI, Henrique Veloso Vaz; o presidente da Câmara de Vereadores de São Gabriel, José Pereira dos Santos; os comandantes do 5º Batalhão de Infantaria de Selva (5º BIS), Tenente-Coronel de Infantaria Humberto Madeira, e do 1º Batalhão de Engenharia e Construção (1º BEC), Major Lúcio Batista Guaraldi Ebling; o juiz da comarca de São Gabriel, Ernesto Gomes da Silva Junior; o promotor de justiça, José Alves de Araújo; e o coordenador dos Projetos Demonstrativos para os Povos Indígenas (PDPI), Gersen Luciano dos Santos. O então presidente da FUNAI, Glênio Alvarez da Costa, chegou logo depois de desfeita a mesa de abertura dos trabalhos. O advogado Paulo Pankararu, do Instituto Socioambiental, prestou assessoria jurídica à Assembléia. A mesa que conduziu a assembléia durante os três dias foi constituída por Álvaro Sampaio, presidente; Orlando Melgueiro, vice-presidente; Amarildo Machado, secretário; e Regina Duarte, vice-secretária.¹

Em uma das suas primeiras intervenções Álvaro Sampaio fez uma crítica velada aos atuais diretores da FOIRN dizendo que os seus substitutos iriam consertar a organização em vez de ficarem no escritório apenas ocupados com as atividades administrativas rotineiras. Outro petardo jogado por ele foi proclamar o desatino de defender a ecologia sem promover condições ao desenvolvimento da região. Algumas vozes se levantaram para defender a elegibilidade de *parentes* que contribuem com o movimento indígena em instâncias fora de São Gabriel enquanto outras vozes não concordavam que “um índio que está em Brasília, longe da nossa realidade, possa ser eleito”. As pretensões daqueles que pretendiam concorrer à diretoria sem indicação das assembléias sub-regionais foram frustradas com a

¹ Relatório da V Assembléia Geral Eletiva da FOIRN.

confirmação pela plenária da regulamentação do processo eleitoral formulada pelo Conselho Administrativo. Neste primeiro dia de assembléia as discussões giraram principalmente em torno do relacionamento das agências militares implantadas na região (batalhões de fronteira e de engenharia) com as comunidades e organizações indígenas. Pedro Garcia e Braz França pronunciaram-se contra a instalação de um quartel na comunidade Baniwa de Tunuí, no alto Içana, e contra a construção de uma estrada para o povoado Yanomami de Maturacá. Ambos ressaltaram os impactos prejudiciais à cultura e à organização social destes povos proporcionados pelo maior acesso de estranhos, perturbando o curso normal da vida nas suas comunidades. Acrescentaram que tanto os Baniwa quanto os Yanomami são contrários a tais medidas. O Tenente-Coronel Madeira respondeu que tanto a estrada quanto o quartel em pauta estão sendo objeto de estudos ambientais e antropológicos e as comunidades envolvidas estão sendo consultadas e inclusive já teriam se manifestado favoravelmente. Por outro lado, tais pelotões de fronteira levariam benefícios para as comunidades, tais como: atendimento médico para os 400 soldados indígenas e familiares, maior presença de profissionais de saúde (médicos, enfermeiros, farmacêuticos e dentistas) construção de dez poços artesianos nas comunidades próximas e de uma ponte ligando os povoados Ariabú e Maturacá, disponibilidade de transporte aéreo e fluvial, construção de uma pequena hidrelétrica e criação de postos de emprego.

Álvaro Sampaio lembrou as promessas não cumpridas de desenvolvimento feitas pelos militares na época do Projeto Calha Norte e de supostos cem milhões de reais também prometidos pela FUNASA que nunca teriam chegado à região. Um representante do distrito de Yauareté falou que os militares lá não permitem aos indígenas o uso do transporte aéreo, nem para deslocamento de doentes e de mulheres grávidas. O Tenente-Coronel Madeira justificou o fato dizendo que o embarque de civis em aviões da FAB foi restringido por causa do tráfico de drogas e necessita de autorização do Comando Militar do Amazonas (CMA) em Manaus. Valdir Yanomami, presidente da AYRCA, leu um documento da sua associação no qual fizeram uma projeção dos malefícios ao meio ambiente e aos costumes e tradições Yanomami que serão causados pela construção da estrada: aumento da presença de estranhos (garimpeiros e turistas), estimulando o alcoolismo e trazendo doenças; e invasão das terras pelos “caboclos Tukano”, que fariam

suas roças nas margens da estrada engendrando a escassez de caça e pesca, prejudicando rios, lagos e igarapés através do uso do timbó. Em contrapartida, suas prioridades são as seguintes: roças comunitárias, perfuração de poços artesianos, construção de quatro pontes ligando comunidades, atendimento médico permanente, aquisição de tratores e equipamentos para transportar e facilitar cultivo nas roças, aquisição de um caminhão para transportar seus produtos e de uma casa de apoio em São Gabriel e auxílio para a AYRCA. Álvaro Sampaio não gostou da referência feita aos Tukano e disse que o seu povo não é caboclo e está ajudando os Yanomami. Condenou comerciantes Yanomami que incentivam o alcoolismo e aliam-se a garimpeiros e chefes de posto da FUNAI, declarando-se contra qualquer tipo de “timbó ideológico”.

Para Bonifácio José os povos indígenas que vivem nas fronteiras com outros países sempre defenderam a integridade territorial do Brasil muito antes da chegada dos militares e que a função constitucional das forças armadas limita-se a segurança nacional, saúde e educação são atribuições de outras instituições. Pediu mais respeito com as lideranças indígenas, eleitas em assembléias das associações filiadas e da Federação, pois os comandos militares em São Gabriel e o Comando Militar da Amazônia em Manaus têm dificultado o diálogo com os legítimos representantes dos povos indígenas no Rio Negro. Reivindicou programas para a formação de oficiais indígenas, seguindo o exemplo da igreja que já tem sacerdotes indígenas. Neste momento o volume dos ruídos de comunicação parecem ter aumentado, pois o comandante Madeira sugeriu que os diretores da FOIRN consultem suas bases garantindo que a comunidade de Tunuí concorda com a instalação do pelotão. Reafirmou a estratégia militar de negação de qualquer mediação politicamente organizada nas negociações — de um certo modo atenuada pela própria presença dos comandantes na assembléia — com os moradores das povoados para concretizar os objetivos de segurança nacional. Tunuí é um local relevante em termos geopolíticos porque é a última comunidade do rio Içana antes de chegar à fronteira que permite acesso com pequenas embarcações, onde já existe pista de pouso asfaltada, para prover apoio logístico para os habitantes e para o pelotão e controlar o rio Cuiari. Álvaro Sampaio considerou inócua a proposta de formação de oficiais indígenas, pois eles da mesma forma que os oficiais brancos estarão subordinados às rígidas disciplina e hierarquia corporativas, obrigados, portanto, a obediência irrestrita aos seus superiores. Os dois comandantes

presentes convidaram as lideranças indígenas para visitar o 1º BIS a fim de derrubarem a “mística” de que os militares são maus, pois “eles querem os mesmos benefícios para a região, remam na mesma maré e jogam no mesmo time da população local”. Incitaram a todos a refletirem sobre o fato de que o exército é a instituição federal mais presente na região e instou a quem quisesse a ir às unidades militares para tirar qualquer dúvida.

O tema de debate principal do segundo dia foi o Distrito Sanitário Especial Indígena/DSEI. Compuseram a mesa com representantes da FUNASA/SG, do Centro de Saúde Escola, da SSL e da SEMSA/SG, integrantes da rede interinstitucional de gestão e execução deste programa promoção à saúde indígena. Fizeram um relato das atividades desenvolvidas por cada organização nas suas áreas de atuação correspondentes e em seguida prestaram esclarecimentos a partir das avaliações, reclamações e reivindicações dos usuários indígenas. Membros da delegação da ACIMRN e da ASIBA se pronunciaram sobre a ampliação do DSEI para o Baixo Rio Negro. Perguntaram quem assumiria a gestão do distrito em Santa Isabel, pois as ONGs lá só trabalham com os Yanomami. Pedro Garcia atribuiu a demora na implantação do DSEI em Santa Isabel às autoridades municipais responsáveis pela saúde que só consideram os Yanomami como indígenas. Miguel Maia informou que foram feitos os levantamentos antropológico e epidemiológico em Santa Isabel, cujos relatórios foram encaminhados para a FUNASA que não deu nenhuma resposta até aquele momento. Orlando Melgueiro propôs o encaminhamento de um documento com as reivindicações da população indígena do Baixo Rio Negro ao Distrito e cobrando uma posição da FUNASA sobre os relatórios. Tal documento deveria ser enviado também para as SEMSAs e FUNASAs de Santa Isabel e de Barcelos. Orlando José de Oliveira assegurou que a ACIMRN assumiria a gestão do DSEI em Santa Isabel se contasse com parceria e assessoria técnica e lembrou que o plano distrital apresentado pela SEMSA/SI foi elaborado sem consulta às comunidades. Benjamin disse que quando foi realizado o levantamento antropológico das comunidades indígenas em Barcelos a ASIBA não recebeu apoio algum das instituições municipais, principalmente do prefeito que trabalhou contra a implantação do Distrito. A FUNASA/Barcelos não colabora com a organização indígena local. Clarindo Campos acrescentou que durante o levantamento antropológico o prefeito e a secretaria de saúde de Barcelos alegavam que o município não precisava do DSEI porque o atendimento à saúde era muito bom, mas os moradores

indígenas do interior são discriminados na cidade quando vão à busca de assistência médica.

Dois membros da delegação do Baixo Vaupés/Tiquié lançaram críticas indiretas a diretoria da FOIRN, nos seguintes termos: há muitos interesses não-indígenas sobre os recursos do governo federal enviados para os povos indígenas do Rio Negro; movimento quer dizer renovação e não continuísmo; além das ações foram terceirizadas também a burocracia e a acomodação; houve falha no controle social; as decisões tomadas nos conselhos locais e assembléias deveriam ser postas em prática; e a FOIRN necessita de pessoas mais preparadas. Um líder Yanomami pediu que a FOIRN não esquecesse seu povo, que também deveria ser beneficiado com os recursos do Distrito. Pedro Garcia respondeu salientando que a FOIRN não é apenas a diretoria e todos devem fiscalizar, pois se algo não funcionar bem a culpa não é só dos diretores. Admitiu as falhas, mas que no próximo convênio poderiam ser sanadas. Explicou que não houve esquecimento de nenhum povo, mas o orçamento é insuficiente para atender a todos. Em seguida houve uma refinada e ampla discussão sobre a educação escolar indígena, abrangendo suas variadas e complexas dimensões, tais como: definições, conceitos, discriminação e etnocídio, valorização e resgate de línguas e outras tradições, cidadania e direitos, legislação, políticas públicas e projetos demonstrativos. Ademir Ramos, professor da Universidade do Amazonas e coordenador do Departamento de Políticas Indigenistas (DEPI) do Estado do Amazonas, fez uma exposição sobre a legislação e as políticas públicas implementadas pelo governo estadual neste setor. Destacou a criação do Conselho de Educação Indígena — do qual participam três representantes do Rio Negro (Miguel Maia, João Bosco Marinho e Orlando José de Oliveira), ligado ao Conselho Estadual de Educação — e do DEPI.

Pedro Garcia iniciou então as explanações sobre os projetos-piloto considerando que eles são diferentes do programa do DSEI em termos de abrangência, pois correspondem a experiências pequenas e pontuais sobre as possibilidades de uso dos recursos naturais que gerem benefícios para as comunidades. Este tipo de atuação foi pensado depois da conquista do grande objetivo do movimento indígena no Rio Negro: a demarcação das terras. Cabe salientar a apresentação sobre o projeto de Escola Tuyuca porque sintetizou claramente uma aguda percepção política sobre a educação escolar como um instrumento de afirmação da cidadania — baseado no direito de reconhecimento das

diferenças étnicas e em demandas de justiça social — ou de reprodução social da discriminação e do etnocídio; e não como mera prestação de serviços destinados à satisfação de projetos individuais de ascensão social, coerentes com políticas estatais de integração subordinada de minorias étnicas. Sendo assim, a reivindicação por um sistema de ensino culturalmente singular, mas que propicie relacionamentos interculturais mais equilibrados. A escola, portanto, deve ser um lugar para intercâmbios positivos entre “tradição” e “modernidade”, “sabedoria e artes ancestrais” e “conhecimentos científicos e tecnologias digitais”², entre o “local” e o “global”, flexibilizando as fronteiras entre estes termos. Por outro lado, a Escola Tuyuca está inserida em uma proposta de empoderamento³ de grupos minoritários que ao viverem — e casarem — com grupos majoritários como os Tukano vêm perdendo suas línguas e tradições específicas.

Carlos Alberto Ricardo, coordenador do Programa Rio Negro do ISA, fechou o ciclo de exposições sobre os projetos demonstrativos apontando para a perspectiva de apoio a outras iniciativas, provenientes de outras sub-regiões e associações. Conversou com algumas lideranças sobre a possibilidade do ISA assessorar a implantação de projetos nas suas áreas, respondendo que depende da captação de recursos para ampliar a equipe permanente estabelecida no Rio Negro. Lastimou a inexistência de iniciativas planejadas no Médio e no Baixo Rio Negro, pois como são regiões cujo acesso é mais fácil poderiam ser implementadas experiências em eco-turismo, extrativismo de piaçava e cipó, pesca esportiva e principalmente captura e comercialização de peixes ornamentais, pois os pescadores indígenas ainda trabalham neste setor em regime de aviamento. Enfatizou que um projeto-piloto deve ser realizado com calma, cuidado e até o fim. Dá muito trabalho, pois deve ser constantemente avaliado. Considerou necessário mais dez anos de implantação de projetos-piloto para a elaboração e concretização de um programa regional de desenvolvimento sustentável indígena para o Rio Negro.

² Como a gravação de músicas indígenas em CD e registro de cantos e danças em CD-ROM. [...] *É preciso buscar meios tecnológicos para preservar a cultura dos povos indígenas. Para isso é necessário usar computador. Aos que pensavam que a criação de escolas indígenas era um retrocesso por utilizar as maneiras de pensar dos indígenas, está sendo mostrado que não é, pois em um mundo globalizado o índio precisa desenvolver coisa boa para ele.* [...] (Higino Tuyuca, pronunciamento. V Assembléia Geral Eletiva da FOIRN). Esta concepção no Rio Negro é importante porque nós vimos quanto a indianidade era — e ainda é em certa medida — identificada com atraso, miséria e selvageria.

³ Neologismo muito utilizado atualmente nos estudos sobre movimentos sociais no Brasil devido à dificuldade de traduzir a categoria “empowerment” da língua inglesa para a língua portuguesa.

A principal questão debatida no terceiro dia de assembléia se referiu a alteração do estatuto da FOIRN para a inclusão de mais um cargo na diretoria. Duas propostas foram apresentadas na última reunião do CAF e reapresentadas na assembléia. Em uma delas este quinto cargo serviria para coordenar as atividades da diretoria, atender os associados e lideranças das associações filiadas na sede da Federação, e estabelecer contatos com financiadores, ONGs, organizações indígenas e órgãos governamentais. Este diretor ficaria permanentemente na sede e se justificaria pelo enorme crescimento das demandas a serem administradas pela diretoria. A outra proposta postulava um cargo reservado para as mulheres como uma forma de incentivar a participação delas nas esferas decisórias, principalmente nos níveis superiores, da rede associativa indígena do Rio Negro. É uma reivindicação baseada na idéia de discriminação positiva para combater desigualdades de gênero⁴ na esfera pública regional da indianidade, que foi ostensivamente defendida por uma professora Piratapuaia nascida em Santa Isabel do Rio Negro, Rosilene Fonseca.⁵ Ela

⁴ Existem interpretações antropológicas divergentes sobre a posição da mulher nas sociedades indígenas patrilineares do Rio Negro. Há aqueles que destacam o fato das mulheres, por causa da exogamia lingüística, virem de fora do círculo de parentes ligados agnaticamente pelo lado paterno, tornando irreduzível em última instância seu estatuto de estrangeira. Por outro lado, recentemente existe uma linha de estudos de gênero na antropologia que enfatiza a complementaridade e interdependência entre homens e mulheres indígenas na produção do parentesco, do grupo doméstico e da própria sociabilidade em geral. A condição da mulher é ambígua, pois simultaneamente traduz alteridade e mediação necessária com o exterior para a reprodução da ordem patrilinear. Stephen Hugh-Jones enfoca as ressonâncias femininas da simbologia da grande casa comunal e o importante papel mediador das mulheres nos rituais de interação entre afins e consanguíneos. Eu constatei em relatos biográficos de migrantes indígenas em Barcelos um certo desconforto e tensão manifestada pelo marido nas suas relações com os parentes da esposa nos períodos em que viveu na comunidade de origem dela. Quero lembrar também que os povoados tornaram co-residentes membros masculinos de diferentes grupos étnicos, ampliando as oportunidades corriqueiras de convivência com estranhos entre os homens. As instâncias de militância indígena na rede associativa são espaços de interação com a alteridade por excelência. São, portanto, lugares de adaptação dos padrões de relacionamento com o outro. Daí a possibilidade de mudança dos padrões de relacionamento de gênero ao transpô-los de uma linguagem da reciprocidade (orientado pelas prestações e contra-prestações) para um idioma contratual (orientado por interesses e regras explicitamente formulados, negociados e convencionados).

⁵ Nasceu na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, que na época chamava-se Tapuruquara. Seu pai é Piratapuaia, natural da comunidade de Umari-Cachoeira, no alto Vaupés. Sua mãe é Arapaço, natural da comunidade Loiro, antigo povoado dos Arapaço, perto de Taracua. Seus avós maternos migraram para o rio Uneuixi, por causa da escassez de peixes da região onde moravam e procuraram outro rio que tivesse mais peixes e terra para plantar. Fizeram um sítio e ficaram lá. Rosilene estudou no colégio salesiano de Santa Isabel até concluir o primeiro grau. cursou o magistério no colégio salesiano de São Gabriel da Cachoeira, durante três anos (1991-1993). Em 1995 as freiras a convidaram para lecionar em um colégio em Santa Isabel. Fez um curso em Manaus, treinamento em História e Geografia do Amazonas, e quando retornou a Santa Isabel lecionou esta matéria para a sexta série durante os anos 1995 e 1996. [...] *Quando eu fui trabalhar em sala de aula eu já colocava isso. [...] Eu falava mais dessa questão cultural mesmo, de identidade, afirmação da própria identidade. Fazia com que eles contassem um pouco da história... porque da mesma forma que meus avós foram para lá [Santa Isabel do Rio Negro] os avós deles também tinham descido. Então eu queria que eles comessem a saber, a dizer... perguntar dos pais porque eles foram lá, qual o motivo que os levou, para ver se conseguia assim pensar mesmo na identidade cultural deles. Era muito difícil porque para os*

fez um trabalho de mobilização com as militantes das associações de mulheres do Alto Rio Negro.

[...] *Essas mulheres são de associações de mulheres do alto rio Negro, filiadas a FOIRN. [...] Em janeiro foi a primeira reunião que nós fizemos com elas. Como essa idéia era já antiga, desde janeiro, depois daquela assembléia, nós colocamos que queríamos que tivesse participação das mulheres. Daí eu e a Eliana conversamos com elas novamente que queríamos uma chance de colocar uma mulher na diretoria, assim para disputar junto né. Elas acharam legal a idéia. Por que o pessoal já tinha falado em colocar uma quinta pessoa na diretoria, porque os quatro viajam e não tem ninguém para responder aqui na sede, em janeiro [de 2000] ainda. Aí já vários quiseram isso para a assembléia do CAF, Conselho Administrativo da FOIRN. Eu e a Eliana reunimos as mulheres e falamos para elas que ia ter mais um diretor para responder quando os outros diretores não estivessem, ele ficava praticamente com tudo. Esse quinto diretor seria para responder tudo: convênios, projetos, tudo. [...] Eu falei para elas isso. Se vai precisar de um quinto diretor, nós vamos lutar então para que as mulheres entrem, que este quinto diretor seja uma mulher. Eu joguei para elas isso. Nesse conselho de janeiro nós levamos isso para frente, inclusive a Dona Judith foi lá e falou. Eu só fui lá e defendi. Daí fizeram uma votação também lá e surgiram várias propostas. [...]* (Rosilene Fonseca, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 27/10/2000).

Se a proposta de criação de um quinto cargo na diretoria fosse aprovada faltava ainda decidir como seria o processo de escolha deste diretor. Foram apresentadas duas propostas: em uma delas ele seria indicado pela diretoria eleita e ratificada pelo CAF e na

alunos índios eram os Yanomami. Eu falava para eles que não, que não era assim, que Yanomami era um povo, mas que existiam vários outros povos. Eles começaram a perceber que não era assim como eles pensavam. Eles me chamavam de professora Indígena, porque eu falava muito da cultura indígena, e tinha outro professor que eles chamavam de professor Burguesia, porque falava muito da burguesia quando dava aula de história. [...] (Rosilene Fonseca, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 27/10/2000). Em 1995, quando a COIMRN tornou-se ACIMRN, Rosilene Fonseca integrou a sua diretoria como tesoureira. Na Assembléia Geral Eletiva da FOIRN de 1996 foi eleita suplente do tesoureiro Miguel Maia. Em 1997 não lecionou mais porque as freiras alegaram impossibilidade de contratá-la. Voltou então para São Gabriel onde trabalhou na prefeitura, na época do prefeito Hamilton Gadelha, na comissão de organização do Festival. Em 1999 e 2000 trabalhou na secretaria da FOIRN, acompanhando os projetos de educação.

outra ele seria eleito na assembléia. Neste momento o clima ficou tenso e a maioria dos delegados defendeu a eleição em assembléia. Alguns aproveitaram a oportunidade para sugerir a redução do mandato da diretoria para dois anos e outros advogaram a supressão da possibilidade de reeleição dos diretores, mas tais mudanças no estatuto não foram aprovadas pela plenária. Neste momento, algumas mulheres manifestaram-se pela garantia da quinta vaga na diretoria para as mulheres. A cena foi impressionante: falaram nas suas próprias línguas, com grande eloquência — em contraste com o dia anterior em que a presença delas foi muito discreta e só Rosilene Fonseca se pronunciou sobre o tema —, exibindo pinturas faciais.

[...] As mulheres do Aiari estavam chegando [para a Assembléia Geral] e não tinha ninguém para receber, então nós fomos lá ajudar voluntariamente, eu e a Eliana. Foi mera coincidência, não foi porque nós queríamos pegar... Daí chegou mais o pessoal lá de Yauareté, a Dona Regina que não é de uma associação só de mulheres, ela é presidente da ACITRUT. Então conversamos: tem essa idéia aí, vamos colocar na assembléia. A Judith, a Maristela, a Dona Bibiana... são presidentes de associações de mulheres. Conversamos com as lideranças, diretoras de associações e com outras mulheres na assembléia. Nós não conseguimos na assembléia que a quinta vaga fosse exclusivamente para as mulheres, o que a gente conseguiu foi que cada calha indicasse uma pessoa. O que nós queríamos era que fosse indicado pelas bases, porque para nós seria muito assim... quer dizer, somos feministas né, mas seria muito assim antidemocrático, não sei se seria essa palavra, dizer assim que essa quinta vaga seria exclusiva da mulher. O que a gente queria era concorrer, porque teríamos possibilidade de vencer, queríamos uma presença feminina na diretoria da FOIRN. Por que só aqueles homens lá, puxa vida será que eles não percebiam isso? Não houve articulação das lideranças femininas nas calhas para a indicação de mulheres, durante a assembléia. Eu poderia ter ido lá na frente, quando o Paulinho [Pankararu] disse que podia usar o microfone, na hora de defender essa proposta, e ter dito para a assembléia o seguinte: vocês aprovam ou não aprovam que esse quinto lugar seja para as mulheres? E daí as quatro associações [calhas] iriam indicar essa pessoa. Mas eles iam pensar que ia

ficar exclusivamente. Nós estávamos querendo lutar para que alcançasse mesmo, mas que fosse votado pela assembleia, tanto pelas mulheres quanto pelos homens, porque teria muito mais respaldo do que só pelas mulheres. [...] (Rosilene Fonseca, informação verbal).

A plenária aprovou a proposta segundo a qual a escolha do quinto diretor ocorreria através de eleição em assembleia. Um dos argumentos contrários ao pleito feminino questionava a necessidade de tornar cativa uma vaga na diretoria para as mulheres, pois elas poderiam concorrer aos cargos em todas as instâncias de decisão da Federação. Esta posição foi majoritária e em compensação aprovou-se a criação de um departamento feminino. Tornou-se premente então decidir como seria a eleição do secretário executivo — assim foi designado o novo cargo de diretor depois de alguma discussão sobre suas atribuições: se através de uma nova indicação pelas delegações das quatro calhas de rio ou votando-se nos candidatos já apontados pelas assembleias sub-regionais.⁶ Quando parecia que a derrota da reivindicação feminina era certa, ocorreu uma reviravolta. Se a segunda proposta vencesse nenhuma mulher disputaria a vaga, pois em nenhuma das assembleias sub-regionais foram indicadas candidatas. Não só a primeira proposta foi amplamente vitoriosa (por 167 votos contra 46) como todas as quatro delegações escolheram mulheres para concorrer ao cargo de secretário executivo.⁷ E mais, as quatro candidatas disputaram votos em uma eleição separada dos demais treze candidatos.⁸ Não faltaram surpresas nesta assembleia da FOIRN. Nenhum dos diretores foi reeleito. Pedro Garcia recebeu apenas dois votos a menos do que o seu concorrente eleito. Os quatro candidatos eleitos conseguiram uma expressiva votação: Domingos Barreto⁹, Tukano, com 107 votos (47% dos votos

⁶ Neste último caso existiam duas alternativas: os segundos mais votados de cada calha concorreriam separadamente em outro turno eleitoral ou simplesmente o eleito seria o quinto candidato mais votado no segundo turno que define as posições dos diretores.

⁷ Alto Vaupés/Papuri indicou Judith Teixeira; o Baixo Vaupés/Tiquié, Regina Duarte; Içana/Xié, Maristela Fontes e apoio a Rosilene Fonseca; e o rio Negro, Rosilene Fonseca.

⁸ Os diretores são candidatos natos, ou seja, não precisam de indicação nas assembleias sub-regionais. Dos quatro diretores só Bonifácio José estava concorrendo nesta condição, por isso a delegação do Içana/Xié apresentou um candidato a mais (quatro) do que as outras delegações.

⁹ Mora na comunidade São Domingos, acima de Pari-Cachoeira, e tem 32 anos. Seu pai, Tukano, é natural de São Domingos também e sua mãe é Tuyuca, natural de uma comunidade da Colômbia, chamada Bela Vista. Estudou no internato dos padres em Pari-Cachoeira, entre os dez e quatorze anos. Fez o segundo grau em Manaus, onde morou durante nove anos. Ele trabalhou em Porto Velho, em Ariquenes, em Juparaná, em Belém, em São Paulo, Minas Gerais e Recife. Participava dos cursos que os padres ofereciam. Voltou para casa com 26 anos, quando foi chamado pela associação local (ATRIART) e trabalhou como assessor

válidos); Edílson Martins¹⁰, Baniwa, com 93 votos (41% dos votos válidos); José Maria de Lima¹¹, Piratapuia, com 92 votos (41% dos votos válidos); e Orlando José de Oliveira¹²,

(orientava, fazia documentos, etc.). Integrou a diretoria da ATRIART ao substituir o secretário que deixou o cargo. Não foi eleito, foi indicado. No mandato seguinte todos os diretores da associação renunciaram e Domingos assumiu o cargo de presidente. Nas eleições de 1996 Domingos foi eleito novamente presidente da ATRIART e reeleito em 1998. Terminaria o seu mandato na ATRIART em maio de 2001.

¹⁰ Nasceu em Assunção do Içana, no médio Içana, e tem 31 anos. Seus pais, Baniwa, moravam no sítio Santana, um pouco abaixo de Assunção do Içana. Estudou da primeira a quarta série em Assunção do Içana. Coursou o ginásio em Taracua, durante quatro anos em regime de internato. Depois retornou para Assunção do Içana onde lecionou na escola de lá durante um ano. Estudou na Escola Agrotécnica de Manaus, durante três anos. Ao concluir o segundo grau retornou mais uma vez para Assunção do Içana, em 1989, onde lecionou e integrou a diretoria, como vice-presidente, da ACIRI (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana), durante quatro anos. Esta associação recentemente mudou o nome para OCIDAI (Organização das Comunidades Indígenas do Distrito de Assunção do Içana). Sua esposa é Baré e também lecionava em Assunção do Içana. Com a extinção do ginásio neste antigo centro missionário tiveram que mudar para Camanaus, primeiro, e depois para São Gabriel da Cachoeira. Conseguiu um terreno no Bairro Dabaru, onde mora, e foi eleito presidente da associação de moradores de lá em 1999. Como o mandato é de dois anos entregaria o cargo em 2001. Em 1997 integrou a Comissão Operacional de Demarcação das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro, na função de vice-coordenador. Trabalhou no ISA em São Gabriel da Cachoeira como auxiliar administrativo durante o ano de 2000. Concorreu nas eleições para a diretoria da FOIRN em 1992 e 1996.

¹¹ Nasceu na comunidade de São Francisco, no rio Papuri. Fala tukano e um pouquinho de piratapuia que entende bem. Sua esposa é Tukano. Seu pai é natural do rio Papuri, comunidade Japim. Sua mãe é Tariana, da comunidade Ilha de Besouro, que tem o nome também de Japurá, na boca do rio Papuri. Estudou nos internatos salesianos de Yauareté, Taracua e São Gabriel, onde terminou o primeiro grau e em seguida voltou para sua comunidade. Foi um dos fundadores da UNIDI (União Indígena do Distrito de Yauareté) e integrou sua primeira diretoria como vice-presidente. O presidente era Flávio Carvalho, que ocupou o cargo de tesoureiro da FOIRN entre 1992 e 1996. José Maria de Lima foi presidente da UNIDI e no ano de 2000 era presidente da COIDI (Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Yauareté), uma organização que congrega as associações indígenas do alto Vaupés e rio Papuri. Concorreu nas eleições para a diretoria da FOIRN em 1992 e 1996.

¹² Nasceu no sítio Cumaru, atualmente comunidade da Ilha de Uábada, sítio Cartucho. Seu pai nasceu no rio Cauburis e sua mãe na comunidade Massarabi, no Médio Rio Negro. Na escolinha rural onde estudou antes de entrar para o internato o professor ensinava em português, mas os alunos conversavam com ele e entre si em nheengatu. Estudou no internato salesiano de 1966 a 1973 (1ª a 8ª séries). Em seguida permaneceu durante dois anos no sítio dos seus pais trabalhando na extração de sorva e seringa. Foi convidado por um padre, que foi diretor do internato de Santa Isabel durante nove anos, a aprender meteorologia para ajudá-lo neste ofício. Quando este salesiano foi para São Gabriel em 1977 chamou Orlando para acompanhá-lo, arranhou-lhe um quarto no internato de lá e um emprego de meteorologista. Orlando trabalhava e estudava, pois foi nesta época que implantaram o 2º grau no colégio de São Gabriel. Algum tempo depois fez um curso de datilografia e através da intermediação de um padre mexicano conseguiu trabalhar na secretaria do colégio. Fez curso de educação física e foi contratado pela prefeitura de São Gabriel e pelos padres como professor. Incentivado pelos padres e pelas freiras em 1980 viajou para Belém/PA onde fez um curso de licenciatura curta para o magistério. Resolveu prestar o exame vestibular e foi aprovado no curso de letras da Universidade Federal do Pará/UFPA. Apoiado por um convênio da Diocese de São Gabriel com a SUDAM e a FAB, Orlando recebeu uma bolsa de estudos e hospedou-se num quartel, em apartamento separado, mas as refeições ele fazia junto com os soldados nos fins de semana. Durante a semana alimentava-se regularmente na escola. Como retribuição foi solicitado a lecionar durante três anos no internato em Santa Isabel pelo seu diretor. Lecionou várias disciplinas nas turmas de 5ª a 8ª séries (educação física, artes industriais, agricultura, história, geografia e português) até tomar posse da presidência da FOIRN em janeiro de 2001. Foi eleito vereador, em 1982, em Santa Isabel pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB). Foi um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) em Santa Isabel, partido pelo qual candidatou-se a vereador novamente, mas não se

Baré, com 91 votos (40% dos votos válidos).¹³ As quatro posições ficaram assim definidas: Orlando José de Oliveira, presidente, com 58 votos; Domingos Barreto, vice-presidente, com 51 votos; Edilson Martins, secretário, 49 votos; José Maria de Lima, tesoureiro, com 47 votos; e Roselene Fonseca, secretária executiva, com 127 votos.¹⁴

Cabe destaque para a calha do rio Negro, posto que o candidato menos cotado venceu. Ele mesmo não esperava este resultado eleitoral, acreditava que seus rivais eram muito mais fortes. Seu desempenho no segundo turno de votação para definição dos cargos da diretoria foi ainda melhor e mais surpreendente: de quarto mais votado passou a primeiro. Na reunião das associações da calha do rio Negro, em Tapereira, a delegação da ACIMRN iria votar em Braz França, mas na última hora informaram que todas as associações deveriam apresentar um candidato, então indicaram o Orlando. Depois da votação em que ficou em terceiro lugar, Braz França o procurou e sugeriu-lhe que retirasse sua candidatura, senão os votos dos Baré ficariam divididos entre os dois, diminuindo suas chances de vitória. Já em São Gabriel, no primeiro dia da assembléia, Braz França convocou uma reunião da delegação da calha do rio Negro na casa de seu tio, à noite. Miguel Maia, obviamente, não estava presente. Edilson Martins estava presente com alguns delegados do Içana e havia a expectativa de acertar uma transferência de votos dos seus eleitores para o Braz e vice-versa no primeiro turno. Braz França clamava por uma união dos Baré e do Médio e Baixo Rio Negro para acabar com a hegemonia Tukano e do Alto Rio Negro na FOIRN. Orlando, por sua vez, manteria sua candidatura, porém os votos da ACIMRN, da CACIR e da ASIBA seriam destinados a Braz França. Ao sair da reunião

elegeu. Em 1992 candidatou-se a prefeito, mas também não foi eleito. Fez nova tentativa em 2000 como vice-presidente, fracassando mais uma vez. Foi presidente da ACIMRN entre os anos 1997 e 2001.

¹³ Foram 226 votos válidos, 6 votos nulos e 234 votantes. Dois delegados assinaram a lista de eleitores, mas seus votos não foram encontrados na urna. É bom registrar que neste primeiro turno os delegados votam em um candidato de cada calha, em quatro candidatos, portanto. Por esta razão a proporção de votos recebidos por um candidato de uma calha não exclui a parcela de votos de um candidato de outra calha. Os candidatos concorrem apenas com os outros dois candidatos da sua calha. Na votação seguinte é que os quatro mais votados concorrem uns contra os outros para definir os cargos da diretoria.

¹⁴ Foram 216 votos válidos, 2 votos nulos e 218 votantes. É bom lembrar que o número maior de votos de Roselene Fonseca refere-se a uma votação separada para o cargo de secretária executiva. Na sua reunião de agosto de 2002 o CAF transformou-se em um Conselho Diretor, cujos integrantes foram reduzidos para quatro de cada associação. O objetivo foi restringir as pretensões políticas do CAF no sentido de tornar-se um poder paralelo à diretoria. Outra decisão importante foi a divisão da calha do rio Negro em Alto e Médio, ficando cada uma destas unidades com um representante na próxima diretoria eleita. Cada calha indicará cinco candidatos e o mais votado comporá a diretoria. Os outros quatro candidatos integrarão o Conselho Diretor. Não haveria mais os cargos de vice-presidente, secretário e tesoureiro, mas só de presidente.

Orlando encontrou por acaso com Álvaro Sampaio que prometeu apoiá-lo, pois se opunha às pretensões tanto de Braz quanto de Miguel. Isto resultaria em votos do Balaio e do Alto Tiquié, que muito dificilmente votariam em Braz. Aiton, vereador e delegado da ACIPK, também empenhou sua adesão desde Tapereira. A OCIARNE e a ASIBA, que tinham votado em Braz no primeiro turno, votaram no Orlando no segundo turno.

Quais seriam as motivações de tais escolhas eleitorais? Existia uma forte convicção entre muitos delegados sobre a necessidade de renovar a diretoria da FOIRN.¹⁵ Representantes de algumas associações do Alto Tiquié principalmente expressaram essa posição em alguns momentos durante a assembléia.

Agente viu... várias lideranças conversando, a necessidade de renovação. O próprio movimento está encarando com relação a isto... então não foi idéia de uma pessoa não, mas a maior parte da região achava que precisava de mudanças. Não para tirar alguém de lá, mas foi a própria caminhada do movimento que exigiu que acontecesse isso. Eu avaliei e vi que o que eu escutava era verdade mesmo: “Tem que colocar gente nova, essas pessoas já trabalham, já tem experiência, tem que voltar para suas associações. E também por em prática o que eles aprenderam”. Foi isso que aconteceu, para mim foi uma prova disso. (Militante indígena do Alto Tiquié, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 28/10/2000).

Também houve esforços de convencimento nos bastidores da assembléia neste sentido. Uma idéia muito recorrente da retórica da renovação postulava o retorno dos militantes que ocupavam os cargos máximos da Federação às suas organizações de base, investindo nelas toda sua experiência e conhecimento acumulados. A trajetória, entretanto, de ex-dirigentes da FOIRN aponta em direção oposta, no sentido da ascensão para instâncias cada vez menos locais, seja no bojo da própria rede das organizações indígenas,

¹⁵ Acho difícil falar de uma “tradição de renovação”, como alguns observadores na ocasião postularam. Ocorreram poucas eleições de diretoria até agora para confirmar com alguma segurança tal hipótese. Nas eleições de 1992 podemos dizer que predominou a tendência de continuidade com a eleição de Braz França e de Gersen Luciano, além do mais Maximiliano Menezes já colaborava com a diretoria antes de ser eleito. Nas eleições de 1996, apesar de só um dos quatro diretores (Maximiliano Menezes) ter permanecido no cargo, dois deles (Gersen Luciano e Flávio Carvalho) não se candidataram, logo não podemos saber se seriam reeleitos ou não, e Bonifácio José eleito na ocasião substituiria Gersen Luciano um ano antes. Não estou

das ONGs de apoio ou da estrutura estatal (FUNAI, prefeitura, secretarias municipais, câmara de vereadores), ou fóruns permanentes de discussão e decisão situados nos pontos de interseção do Estado com a cooperação internacional (PPTAL, PDPI, etc.) ou com a sociedade civil (conselhos municipais, estaduais e federais de educação, saúde, meio ambiente e desenvolvimento sustentável, etc.). De modo análogo a uma outra categoria fundamental de mediação indígena, o xamã, é imprescindível ao ativista indígena transitar entre províncias de significado diferentes, mas para adquirir poder e conhecimento que devem ser domesticados em benefício das comunidades locais, e correndo sempre o risco de transformar-se definitivamente no Outro. Não pode haver relação abstrata entre benfeitor e benefício, entre a coisa e a pessoa, nos circuitos de reciprocidade entre líderes e comunidades, ambos são indissociáveis, o benfeitor e o benefício devem percorrer simultaneamente o ciclo de prestações e contra-prestações, deve tecer pessoalmente os laços de lealdade e reciprocidade na calha de rio que representa na diretoria. A presença permanente de um diretor nas comunidades e assembléias das associações filiadas renova constantemente alianças e compromissos — atentando aos pequenos problemas cotidianos de indivíduos, famílias ou povoados —, valem mais do que o pronunciamento impessoal do inventário das realizações (captação e distribuição de recursos na forma de equipamentos e/ou projetos) de uma diretoria em benefício de uma comunidade indígena regional imaginada. Nesta rede associativa os militantes indígenas vêm adquirindo visibilidade regional e nacional, porém ao custo do ostracismo local. Este fenômeno gera um fluxo constante, sepultamento e nascimento, de lideranças locais.

Apesar da representação difusa entre várias lideranças que distingue a política indígena da política partidária dos brancos a partir do pressuposto de que não se faz campanha para ser eleito, pois é o trabalho realizado que deve ser avaliado, houve conversações entre os delegados de calhas diferentes para votarem em candidatos específicos de suas respectivas calhas. Estavam em jogo as retóricas concorrentes da experiência (realizações pretéritas) e da renovação (novas idéias). Alguns achavam que deveria haver uma mescla de experiência e renovação na composição da nova diretoria. Conforme a situação indivíduos ou grupos podem utilizar uma ou outra retórica, com variações de conteúdo, para justificar seus projetos. Inclusive o argumento da experiência

considerando as mudanças na diretoria em 1987, 1989 e 1990 porque ocorreram em contextos de indefinição

foi acionado por aqueles que defendiam a renovação contra a pretensão das mulheres de ter um lugar reservado na diretoria, durante as conversações nas delegações das sub-regiões para escolher um candidato, adiando seu pleito por mais quatro anos e indicando um líder masculino mais experiente.

[...] Nesta assembléia a maioria teve esse pensamento que uma mulher deveria ocupar a função de quinta pessoa. Eu não estava tão favorável assim que nesta assembléia já surgir uma mulher na diretoria da FOIRN, mas a maioria aprovou e agente tem que apoiar. Para mim foi uma surpresa mesmo, eu não esperava. Eu estava mais preparado para apoiar essa idéia de uma mulher para fazer parte da diretoria para a próxima eleição [2004]. A idéia de que as mulheres ainda não estão preparadas correu, eu ouvi vários comentários entre eles na assembléia. [...] A calha do Baixo Vaupés/Tiquié indicou a Regina Duarte, mas não foi tão assim unanimidade não. Foi uma coisa assim tão rápida, que a maioria entendeu que tinha que ser mulher. Uma parte da nossa calha estava a favor de um homem e outra parte a favor da Regina. Ai no final desistiram pela metade: se um homem não pode ser então vocês indicam uma mulher. Custou para aceitar... o pessoal da Regina né, demorou, e mesmo assim nada: então vamos ter que sentar... então não foi assim todo mundo apoiando. (Militante indígena do Alto Tiquié, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 28/10/2000).

Outra justificativa para a renovação da diretoria teria sido o distanciamento e desatenção dos membros da diretoria para com os associados, por causa das constantes viagens e atividades exigidas de um diretor da FOIRN. Um dos requisitos de um líder é a habilidade no trato com as pessoas, facilitando ao máximo o acesso e o diálogo nas interações diretas, face a face. Nunca transferir uma iniciativa de contato para o âmbito impessoal e burocrático da organização.

[...] *Não dá para propagar também, porque quando muitas lideranças começam a falar eles respondem logo que não deve propagar porque isso não é política partidária, isso aqui é política indígena. Mas mesmo assim a gente conversa como vamos fazer, o que vamos colocar... [...] Mas atualmente eles vêm mais pelo procedimento: na viagem, no comando de trabalho... [...] então esse foi um motivo também para trocar toda a diretoria antiga. [...] devido ao modo de conversar, alegre com todo mundo, cumprimentando... Na nossa cultura quando não cumprimenta é falta de respeito. Na nossa cultura quando a gente chega em uma casa tem que cumprimentar todo mundo. Quando a pessoa engana, diz espera depois que eu venho depois. Às vezes a pessoa não gosta. É melhor dizer a verdade logo, em vez de mandar a pessoa esperar. [...]* (Militante indígena do Alto Vaupés/Papuri, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 28/10/2000).

Outra razão apresentada por vários participantes da assembléia com os quais conversei (eleitores, eleitos e não eleitos) foi o alto nível de escolarização dos diretores eleitos. Esta explicação estaria ligada a uma demanda por mais projetos de auto-sustentação e a uma visão crítica sobre uma alegada dependência excessiva da diretoria frente aos assessores. Neste sentido a opinião sobre a urgência de maior capacitação dos diretores, entendida como formação universitária, teria favorecido aqueles que apresentavam tal requisito, como Orlando de Oliveira, o único portador de um diploma universitário. Muitos outros candidatos, inclusive os membros da diretoria, possuem nível secundário de instrução escolar e são professores.

Considerações finais.

A descrição do processo de construção social do associativismo indígena no Rio Negro não poderia descartar a trajetória de alguns importantes ativistas indígenas. Sem cairmos na ilusão biográfica apontada por Pierre Bourdieu (2002) não podemos deixar de atentar para o peso dos valores, interesses e identidades que orientaram as tomadas de

decisão dos sujeitos em contextos históricos e sociais particulares.¹⁶ Sem dúvida que as experiências subjetivas são determinadas por processos dos quais os indivíduos não têm plena consciência, mas estes processos também são parcialmente monitorados conscientemente — mais ou menos reflexivamente, mediados ou não pelo discurso — e, portanto, são determinados também pelo complexo entrelaçamento de intenções dos agentes envolvidos nas interações locais. Neste momento vamos apenas traçar alguns elementos comuns nas carreiras destes militantes indígenas.

- Todos estudaram nos internatos salesianos. Vivenciaram os castigos (morais e/ou corporais) e proibições de falar suas próprias línguas, mas reconheceram também que as habilidades adquiridas no domínio da língua portuguesa (ler e escrever) foram fundamentais na sua formação como “liderança”. No caso de alguns mais jovens estas punições eram menos freqüentes e menos ostensivas, mas ainda ocorriam. No caso daqueles que só falam o português esta experiência não ocorreu.
- Todos tiveram alguma experiência, direta ou indiretamente (somente os pais ou parentes trabalharam), com o extrativismo praticado sob regime de aviamento, no Brasil ou na Colômbia. Todavia, nos relatos biográficos minimizaram a situação de exploração e subordinação ao patrão, seja porque seus pais ocupavam a posição do empreiteiro (intermediário entre o patrão e os extrativistas que recruta uma equipe de parentes e/ou vizinhos), seja porque manipulavam as regras do sistema (não adquirindo muitos bens para não ficar preso pelo endividamento contínuo). O fato de não ficar “amarrado a patrão” foi até apresentado em um dos relatos como um marcador de identidade étnica. Mesmo assim, a dependência aos padrões foi apontada em geral como a situação paradigmática de negação da autonomia almejada pelos ativistas indígenas.
- As relações com os salesianos constituíram-se em capital social — atuaram como padrinhos — para terem acesso a instituições de ensino secundário ou superior fora de São Gabriel da Cachoeira. Alguns investiram mais e outros menos no campo da educação escolar, porém quase todos exerceram a docência nas escolinhas das suas comunidades de origem ou nos internatos. O ofício de professor configurou uma

¹⁶ Na qual uma “vida”, um encadeamento de ações e eventos selecionados em referência a um indivíduo, é

oportunidade de auferir uma renda regular¹⁷ para aqueles jovens que não queriam continuar dependendo das alternativas econômicas de sustentação (agricultura, caça, pesca, coleta, extrativismo) nas comunidades e sítios.

- A ocupação de cargos na diretoria da FOIRN configurou um novo elemento no horizonte de possibilidades de ascensão social, ao possibilitar uma futura carreira no amplo e complexo universo social de construção da cidadania indígena.

Como já vimos na primeira parte desta tese, os anos 70 e 80 prepararam o processo de formação de uma consciência étnica altamente reflexiva no Rio Negro e, conseqüentemente, de um campo autônomo de políticas públicas destinadas a reformulação positiva da memória e da ancestralidade indígenas, nos anos 90. Assim como ocorreu com a Igreja, as relações dos povos indígenas, mediadas principalmente por um ativismo indígena em formação, com o Estado brasileiro, mediadas principalmente pelos comandantes dos batalhões do exército instalados na região, oscilaram entre a subordinação, a conciliação e o confronto. Os últimos anos da década de 80 do nosso século XX já terminado caracterizaram-se no Rio Negro por grandes pressões sobre os recursos naturais e por um ambicioso esforço de territorialização do poder militar ao norte das calhas dos rios Amazonas e Solimões, conhecido como Programa Calha Norte (PCN). O seu caráter explicitamente militar — elaborado para cumprir objetivos geo-estratégicos concebidos no âmbito do Conselho de Segurança Nacional — acentuava ainda mais o caráter autoritário e excludente dos outros programas de investimento de grande porte (mobilizador de montantes de recursos materiais, humanos e financeiros) destinados ao desenvolvimento da Amazônia sob os auspícios do Estado. Todavia, o cenário político nacional é marcado por uma ampla democratização da esfera pública. Devido à visibilidade mundial dos direitos indígenas e das demandas ambientalistas de preservação da Amazônia as políticas desenvolvimentistas implementadas por um governo civil sob regime de tutela militar adquiriram uma roupagem democrática e ecologista.¹⁸ Por outro lado, já existia uma rede de organizações indígenas e entidades de apoio de âmbito nacional, inseridos em uma teia

unificada e coerentemente representada por um projeto subjacente.

¹⁷ Vimos no capítulo anterior como os salesianos contribuíram para ampliar a rede escolar no Rio Negro, nos anos 70 e 80, que depois foi assumida pelas prefeituras.

¹⁸ Para uma análise da “Nova República” como um regime de tutela militar, pós-ditadura militar, vide Moraes, 2001.

já transnacionalizada de agenciamento de direitos culturais, com os quais os agentes governamentais tinham que dialogar.

Por outro lado, no Rio Negro os militares se depararam com um ativismo indígena em formação, ainda inserido na ossatura missionária renovada pelos ventos teológicos do Concílio Vaticano II. Tiveram que negociar e usar a força do argumento para legitimar a implementação do Projeto Calha Norte. Tentaram controlar o movimento indígena emergente no Rio Negro, acenaram com o desenvolvimento (traduzido como acesso ao fluxo de bens e serviços da modernidade) e com um aparente reconhecimento oficial de direitos territoriais, baseados em categorias político-administrativas inconstitucionais e condizentes com representações locais das fronteiras étnicas. No plano ordinário da consciência étnica dos grupos Aruak e Tukano os Maku são o paradigma da indianidade associada à miséria, ao atraso e à selvageria; figurados em posição de acentuada alteridade nos relatos míticos. As “colônias indígenas” destinadas aos “índios integrados” convergiam com a concepção na qual progresso e ancestralidade nativa eram termos excludentes, apesar dos esforços inerentes a um novo modelo de ação pastoral que incluiu o progresso e o etnocídio na simbologia cristã do mal. Os ativistas indígenas tiveram dificuldades não só de ordem econômica e política, mas também de ordem semântica. Nós vimos como a assembléia indígena foi concebida como espaço de apropriação dos signos de poder do “mundo civilizado” a fim de encenar uma interlocução equilibrada com os “brancos”. O Estado emergiu como o principal interlocutor político na região em detrimento da força social dos salesianos no passado. Os militantes indígenas elegeram como estratégia negociar as condições de realização dos objetivos governamentais para a região e redirecionar recursos para uma finalidade não prevista oficialmente, a formação de uma organização de mobilização e representação política de todos os povos indígenas do Rio Negro. Neste período as organizações indígenas e as entidades de apoio atuavam em franca oposição aos grandes programas governamentais de integração dos recursos naturais da Amazônia ao mercado. Em termos mais gerais não havia possibilidade de conciliação entre os valores e princípios éticos de sustentação da sociedade civil com os procedimentos normativos/coercitivos do Estado e com a lógica instrumental do mercado. Esta tendência repercutiu no Rio Negro através da reorientação da FOIRN rumo a uma obstinada resistência ao PCN e às mineradoras, aproximando-se do CIMI, da UNI e do CEDI.

Este foi um momento caracterizado pelos próprios ativistas indígenas que participaram do processo de criação da Federação como “heróico”, ou seja, marcado por embates travados em uma correlação de forças desfavorável. As condições materiais da FOIRN eram precárias, o apoio recebido dos aliados mencionados acima — incluindo os salesianos — era muito limitado e esporádico. Mesmo assim a criação da FOIRN constituiu um evento paradigmático que estimulou a difusão do associativismo como método coletivo de monitoramento reflexivo do imaginário e das relações interétnicas. A demarcação da terra foi o principal motivo de confronto com o Estado — e de conflitos entre as comunidades e associações indígenas — e de mobilização política da etnicidade. Depois de alguns anos de incerteza institucional, durante a gestão de Braz França e Gersen Luciano a FOIRN fincou pé no terreno da cooperação internacional. Foram tecidas alianças com várias agências estrangeiras, principalmente religiosas, de ajuda humanitária, cujo eixo era o CIMI e a entidade belga Broederlijk Delen. Todavia não existia ainda uma estrutura permanente de colaboração interinstitucional como base de uma fonte regular de receita. Com a entrada mais constante de um volume razoável de recursos foi possível constituir uma sólida estrutura administrativa, financeira e logística. Priorizou-se o apoio à consolidação institucional das associações filiadas e a expansão das fronteiras do movimento indígena no Rio Negro, buscando atingir áreas mais distantes da sede como o alto Içana e o baixo rio Negro. As assembléias emergem como palcos privilegiados para a representação da ancestralidade nativa — base de legitimidade de direitos originários legalmente estabelecidos e da demanda de acesso a bens e serviços da modernidade —, concebida como fator de fortalecimento da capacidade interpelativa frente aos interlocutores “brancos”. Consolidou-se então uma sociedade civil local alicerçada no campo político transnacional da indianidade. O associativismo indígena Pós-Constituição Federal de 1988, cujos valores centrais são o respeito à diversidade e a responsabilidade universal para com a justiça social e a conservação ambiental, substituiu o comunitarismo cristão baseado na conjunção entre os instrumentos de salvação da alma e de emancipação social, política e cultural de povos oprimidos. Novos agentes e agências de mediação não-indígena protagonizaram a cena: os assessores (entre os quais os antropólogos têm uma posição privilegiada) no lugar dos padres itinerantes; as ONGs no lugar das Missões

salesianas. Emerge também um novo tipo de ação: a colaboração técnica ou científica, no lugar da pregação religiosa; porém ambas politicamente engajadas.

O contrato de cooperação entre a FOIRN, o CEDI e o IIZ, no âmbito da Aliança pelo Clima, inseriu as demandas das comunidades e associações indígenas do Rio Negro na agenda do ambientalismo transnacional e da sociedade civil globalizada. CEDI e IIZ tornaram-se o núcleo de assessoria e financiamento de vastos setores de atividades da FOIRN, não se restringindo a sua sustentabilidade institucional, abarcando áreas antes reservadas a projetos específicos como comunicação e transporte, por exemplo. A criação do Instituto Sociambiental em 1994 consolida a relevância da região como importante laboratório de medidas preventivas contra o aquecimento global, empreendidas no bojo da aliança entre povos indígenas amazônicos e cidadãos do primeiro mundo cujo objetivo é proteger as florestas tropicais. O Programa Rio Negro é o principal componente da pauta de ações do Instituto. Neste novo contexto o leque de parceiros da FOIRN expandiu-se e diversificou-se e as demandas e responsabilidades também (educação, saúde, alternativas econômicas, valorização cultural). Como a garantia da terra ainda era um problema crucial o Médio Rio Negro recebeu um enfoque especial devido à invasão de garimpeiros, favorecendo a criação de associações indígenas como a CACIR e a COIMRN. Duas demandas começam a adquirir mais destaque: geração de renda e alternativas econômicas, cujas iniciativas de associações e comunidades se multiplicaram neste momento e receberam o apoio principalmente da organização holandesa de cooperação ICCO; e a saúde, cujos convênios com a FUNASA e com a SSL deflagram a discussão sobre um sistema diferenciado de prestação de serviços e inauguram uma nova relação com o Estado. A garantia legal da terra, em fase adiantada em 1996 com a autorização ministerial à demarcação física, e a perspectiva de seu usufruto exclusivo pelos índios para melhorar suas condições de vida — traduzida nas várias iniciativas espontâneas de gerar alternativas de auto-sustentação — parecem ter impulsionado o ritmo acelerado de crescimento do associativismo indígena no Rio Negro. Entre 1995 e 2000 dobrou o número de organizações locais existentes até então (de 23 para 46). Cabe lembrar que assumiu caráter normativo o papel mediador das associações entre as comunidades e a FOIRN, tanto na participação nas instâncias de decisão (diretoria executiva, assembléia e conselho

administrativo)¹⁹ quanto nos fluxos de recursos captados através do esquema de parcerias para a região. Ou seja, o associativismo é o método legítimo de conquistar visibilidade e espaço político na estrutura organizacional da Federação.²⁰

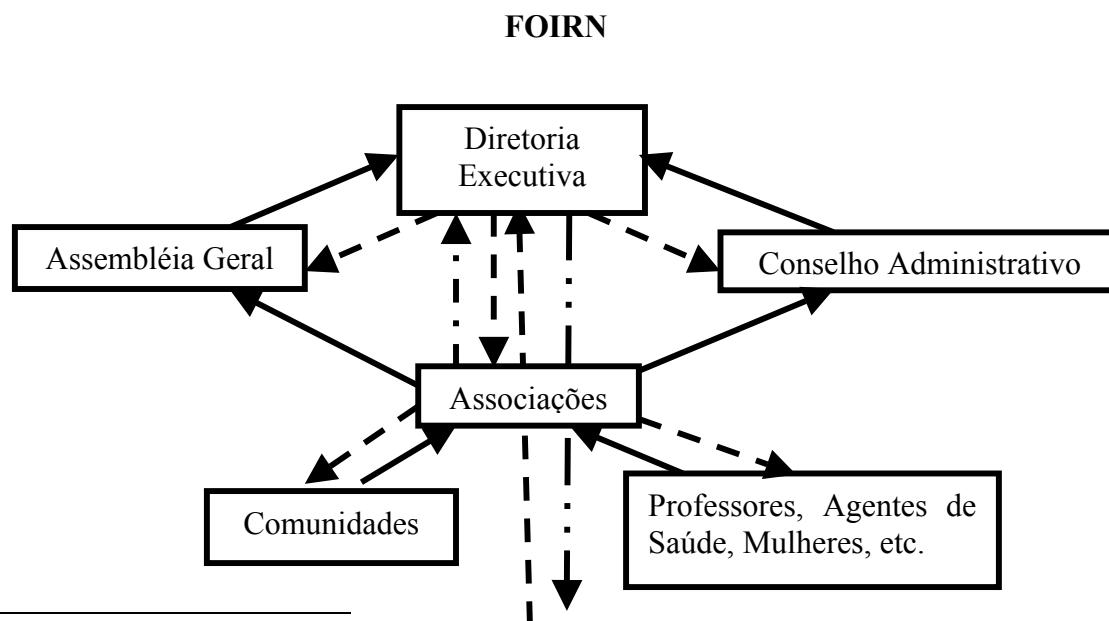
O ano de 1997 foi dedicado à demarcação física das Terras Indígenas do Alto e do Médio Rio Negro. Passa então para o primeiro plano a vigilância e gestão das terras homologadas em 1998 pelo governo federal e ganham relevo temas novos como desenvolvimento ecologicamente responsável, proteção à biodiversidade, direitos referentes ao uso dos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais sobre o meio ambiente, recuperação e registro das línguas e tradições indígenas. Das várias iniciativas de criação de alternativas econômicas algumas são selecionadas para a realização de experiências paradigmáticas de manejo sustentável dos recursos naturais e de valorização cultural, cuja função é gerar as condições práticas e cognitivas para a formulação de um Projeto Regional de Desenvolvimento Sustentável Indígena. Em torno delas foram montadas estruturas permanentes de assessoria e financiamento e todo um conjunto articulado e complexo de medidas que envolvem o intercâmbio entre conhecimentos indígenas e científicos e a circulação de informações entre as aldeias, a rede de parcerias e o mundo acadêmico. Emergem novas possibilidades de relacionamento entre organizações indígenas, o Estado e o mercado. A constituição de vínculos mais permanentes de colaboração com a SSL e a FUNASA expandiu o espaço das ações direcionadas para a saúde indígena na estrutura administrativa, logística e financeira da FOIRN que vai culminar com a implementação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro. Este complexo sistema interinstitucional de monitoramento altamente reflexivo das condições sanitárias da população indígena envolveu um volume grande de recursos materiais, humanos e financeiros acarretando uma excessiva burocratização da FOIRN. O desvio da responsabilidade fundamental com o controle social para tarefas de execução — como a construção de pólos-base — trouxe conseqüências políticas para a diretoria em ano de eleição na Federação.

A FOIRN capta recursos das fontes financiadoras e serviços das entidades de apoio e distribui entre as 46 associações filiadas, que por sua vez transfere estes recursos e

¹⁹ Vide o Estatuto Social da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN.

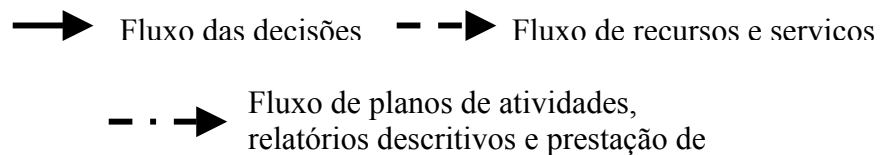
²⁰ Isto se torna mais evidente quando constatamos o caso extremo de uma associação representando apenas uma comunidade: a Organização Indígena Bela Vista (OIBV), criada em 1997, no rio Tiquié. O reconhecimento social de uma comunidade dentro da Federação depende de sua inserção na rede associativista.

serviços para as comunidades e para os setores organizados da população indígena por gênero ou ocupação, na organização de assembleias e reuniões do CAF. As associações por sua vez enviam para a diretoria planos anuais de atividades, relatórios descritivos e prestação de contas que também são elaborados pela diretoria e encaminhados para as agências financiadoras. Por outro lado, as comunidades e setores indígenas são representados por associações que constituem o canal de acesso e participação nas instâncias de decisão da Federação, assembleia e conselho administrativo, que elegem os membros da diretoria, elaboram periodicamente a programação de atividades e avaliam o desempenho da diretoria. Temos sim um belo exemplo de democracia participativa e pluriétnica que deveria ser observado com mais atenção em nos vários países na América Latina cujos governos reconheceram seu perfil multicultural e plurinacional.²¹ Todavia, isto não significa que não existam problemas. Neste esquema de fluxo de decisões, recursos, serviços e informações as associações ficam inteiramente dependentes da FOIRN, pois não desenvolvem esquemas próprios de captação de recursos e serviços, apesar de serem as bases de participação e sustentação política nas assembleias gerais, nos conselhos administrativos e da diretoria executiva. Veja a figura abaixo.



²¹ Para análises sobre a situação contemporânea, paradoxalmente nem sempre animadora, dos povos indígenas em vários países da América Latina que conquistaram um amplo espaço na cena política nacional e um elevado grau de reconhecimento social de direitos culturais vide: Maybury-Lewis, 2002; Warren & Jackson, 2002; e Langer & Muñoz, 2003.

Assessoria Técnica e Financeira (Aliança pelo Clima)



Para finalizar vamos esquematicamente caracterizar este novo cenário de negociação e mediação intercultural, inerente a um contexto altamente complexo de relações interétnicas no Rio Negro da seguinte maneira:

- cooperação internacional como um importante reservatório de recursos para suprir os altos custos (comunicação, transporte, administração, etc.) de montagem e gestão de uma estrutura permanente de ação rumo a uma cidadania diferenciada;
- domínio de procedimentos normativos de encaminhamento de demandas (projetos) que exigem acúmulo considerável de informações, reflexão sobre a situação interétnica vivenciada e competência argumentativa para firmar alianças no campo da ajuda humanitária e das preocupações ecológicas;
- múltiplas escalas (local, regional, nacional e planetária) das esferas públicas onde se desenvolve a luta pelos direitos indígenas e diversificação dos interlocutores;
- heterogeneidade e transversalidade temáticas (preservação e justiça ambientais, direitos humanos, feminismo, populações tradicionais, povos da floresta, desenvolvimento, biodiversidade, democracia, discriminação, pobreza, etc.) que perpassam o campo de construção social e simbólica da cidadania indígena;
- cosmo-politização da militância indígena: ampliação do horizonte dos deslocamentos espaciais e semânticos, capacidade de transitar por diversas províncias de significado e de processar e traduzir as mensagens geradas nestes sistemas de codificação diferenciados, atitude cultivada de distanciamento frente à própria cultura e às culturas alheias, esforços deliberados de produção e exibição da autenticidade étnica através de

políticas de reformulação (recuperação ou preservação) de um acervo selecionado de tradições considerado emblemático da ancestralidade nativa.

- estrutura descentralizada e horizontal de organização do movimento indígena, na qual o desenho associativo de politização da memória étnica torna-se predominante;
- articulação em rede com outros movimentos sociais, ONGs, organismos e fóruns multilaterais e agências governamentais, com agendas e éticas divergentes que às vezes entram em contradição e requerem uma ação deliberada de conciliação.

CAPÍTULO XI.

Barcelos: pluralismo étnico, multilocalidade indígena e capitalismo verde.

Os limites atuais do município de Barcelos são os seguintes: a leste com o estado de Roraima, a oeste com o município de Santa Isabel do Rio Negro, ao norte com a República da Venezuela e ao sul com os municípios de Maraã e Codajás e a sudeste com o município de Novo Airão. Sua extensão territorial é de 121.617 Km². Está localizado na mesorregião Norte Amazonense, e na microrregião Rio Negro, conforme definição do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Para os fins deste projeto definimos uma unidade territorial menor do que a microrregião: o Baixo Rio Negro. O Baixo Rio Negro refere-se à região localizada dentro dos limites do município de Barcelos, incluindo-se aí a bacia do rio Negro e seus afluentes: Jurubaxi, Arirahá, Quiuini, Caurés e Unini, pela margem direita, e os rios Jufaris, Aracá, Demeni, Ereré, e Padauri, pela margem esquerda.¹ A sede municipal situa-se na margem direita do rio Negro e dista da capital do estado do Amazonas (Manaus) a 390 Km em linha reta e 490 Km por via fluvial. Segundo dados da Secretaria Municipal de Saúde, referentes ao ano de 1999, moram 4.607 pessoas (848 famílias) em área urbana e 2.670 pessoas (497 famílias) na zona rural. Aproximadamente 70% da população são naturais do município, 25% veio de outras localidades do Amazonas e apenas 5% vieram de outros estados do Brasil. Os dirigentes da ASIBA estimam que a população indígena corresponde a aproximadamente 40% da população total do município.

A cidade cresceu nos últimos vinte anos, principalmente na última década, e a migração de famílias indígenas, provenientes de comunidades e sítios de São Gabriel da Cachoeira, de Santa Isabel do Rio Negro e de Barcelos contribuiu muito para este fenômeno. A população indígena do Rio Negro é extremamente móvel, ou seja, ela desloca-se constantemente por vários motivos: visitas a parentes, conflitos internos nas comunidades, acusações de feitiçaria, escassez de recursos naturais (peixes ou terrenos agricultáveis), proximidade de escolas e hospitais, busca de emprego; enfim, buscam aquilo

¹ Esta caracterização é relativa aos objetivos deste trabalho, pois o Baixo Rio Negro abarca a extensão do rio Negro desde os limites entre os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos até a sua foz no rio Amazonas, quando se encontra com o rio Solimões nas proximidades de Manaus/AM. O rio Negro atravessa

que consideram uma melhor condição de vida. Geralmente são os centros urbanos regionais (sedes dos municípios) os principais alvos destes deslocamentos. Entretanto, muitas famílias antes de chegarem às cidades do Rio Negro residiram em várias comunidades e sítios do interior. O município de Barcelos e a sua sede tem atraído uma parcela significativa da migração indígena no Rio Negro, nos últimos vinte anos. Este processo forneceu as condições sociais para o surgimento de um movimento indígena na cidade que se alastra pelo interior; ao contrário do que ocorreu no Alto Rio Negro.²



Figura 7: Mapa do Município de Barcelos.

quatro municípios do estado do Amazonas, quais sejam: São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Novo Airão.

² No Médio Rio Negro existe uma associação indígena (a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro/ACIMRN) cuja sede é na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, mas representa comunidades que são muito próximas da cidade. Já em Barcelos uma grande parcela das comunidades indígenas e ribeirinhas fica longe da sede municipal.

O grosso dos moradores indígenas da sede municipal chegou há menos de vinte anos e uma grande parcela há menos de dez anos. A maioria destes adventícios nasceu no município de Santa Isabel do Rio Negro com predominância para os Baré. Entre aqueles que se deslocaram do interior para a sede do município de Barcelos estão mais os Baniwa. Entre os que nasceram no município de São Gabriel da Cachoeira existe uma ligeira predominância de Tukano, acompanhados logo a seguir de Baniwa (gráficos abaixo). A população indígena residente na cidade encontra-se distribuída nos bairros da Aparecida, São Sebastião, São Lázaro, São Francisco ou Sororocal, Nazaré, Mariuá e Centro. Os moradores indígenas estão concentrados principalmente nos bairros da Aparecida, São Sebastião e São Francisco (gráfico abaixo). No centro a ampla maioria de moradores indígenas é Baré. A atual área do bairro São Sebastião pertenceu à Prelazia do Rio Negro, que vendeu lotes pagos com paneiros de farinha. Os índios fazem suas roças ao lado da estrada Barcelos/Caurés, em terras próximas à cidade ou em sítios localizados no interior. Em geral eles não têm títulos de propriedade destes terrenos nem daqueles onde constroem suas casas. Depois de obterem a autorização da ocupação com o prefeito solicitam ao Departamento Municipal de Terras a medição e delimitação do terreno. Quando estes lotes são vendidos aos comerciantes locais, os indígenas têm que procurar outro lugar para estabelecerem suas roças. A agricultura é a principal atividade econômica, mas alguns também se dedicam ao extrativismo da piaçava e a pesca de peixes ornamentais — em ambos os casos subordinados ao regime de aviamento³. Na cidade os peixes são comprados no mercado municipal, entre 4:00 e 6:00 da manhã. Quando os pescadores não conseguem vender todo o peixe no mercado, eles percorrem as ruas de bicicleta com tal objetivo. Esses pescadores moram nas comunidades próximas (Marará e Santo Antônio) e na cidade. Os moradores das comunidades trazem farinha, derivados de mandioca, frutas, hortaliças, etc., para vender na feira, aos sábados. Carnes de frango e de gado são oriundos de Manaus e vendidos nos açougues e estabelecimentos de estivas.

Encontram-se morando na cidade famílias pertencentes às seguintes etnias: Tukano, Baniwa, Baré, Desana, Piratapuaia, Tariana, Arapaço, Cabarí, Yanomami, Canamar, Lanaua e Cubeu. Os Baré, Baniwa e Tukano constituem os grupos étnicos majoritários (gráfico abaixo). Uma ampla proporção é católica e dedica-se a agricultura como atividade

³ Veja mais adiante a definição deste termo.

econômica principal. O nheengatu é a língua indígena predominante. As línguas indígenas faladas pelas etnias numericamente mais importantes são as seguintes:

Etnia	Línguas indígenas mais faladas
Baré	Nheengatu (língua geral)
Baniwa	Baniwa e/ou Nheengatu (língua geral)
Tukano	Tukano e/ou Nheengatu (língua geral)
Tariana	Tukano e/ou Nheengatu (língua geral)
Desana	Tukano e/ou Nheengatu (língua geral)
Tuyuca	Tukano e/ou Nheengatu (língua geral)
Arapaço	Tukano e/ou Nheengatu (língua geral)
Piratapuaia	Tukano e/ou o Nheengatu (língua geral)
Cubeu	Tukano e/ou o Nheengatu (língua geral)

Obs: Alguns falam também a língua da sua mãe. Por exemplo, um Tariano que fala a língua Tucano e a Piratapuaia, porque sua mãe falava este idioma. Os mais jovens falam somente a língua portuguesa, mas muitos deles entendem a(s) língua(s) indígena(s) falada(s) pelos pais. Outras línguas faladas são as seguintes: Curripaco, Desana, Piratapuaia, Werekwena, Lanaua e Canamari.

Tabela 3: Línguas Indígenas Faladas em Barcelos.

Filiação Étnica dos Residentes Indígenas da Cidade de Barcelos

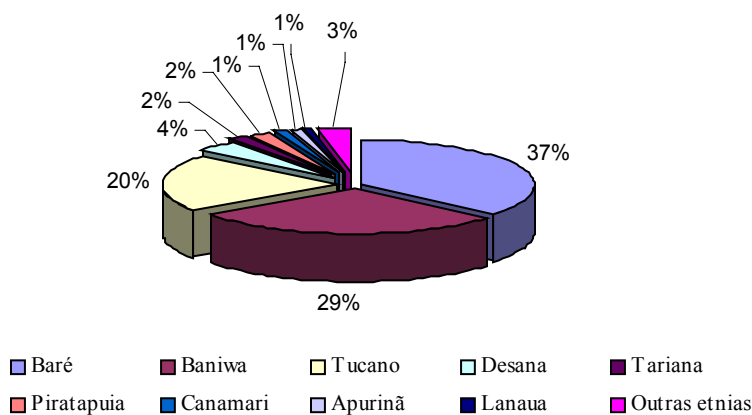


Gráfico 1.

Famílias e moradores indígenas por bairro da cidade de Barcelos.

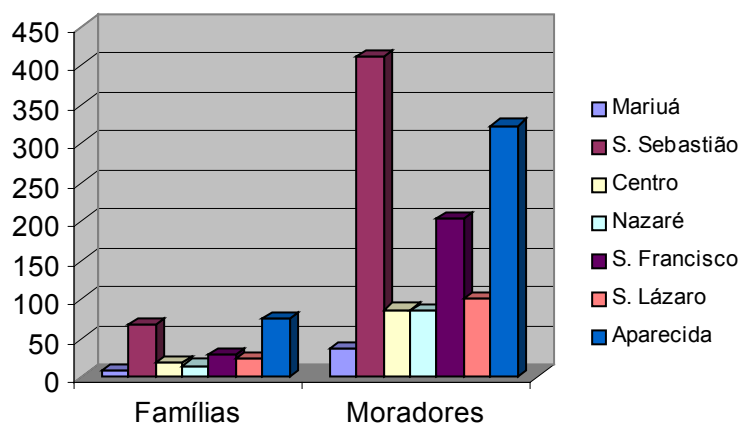


Gráfico 2.

Tempo de residência dos migrantes indígenas na cidade de Barcelos.

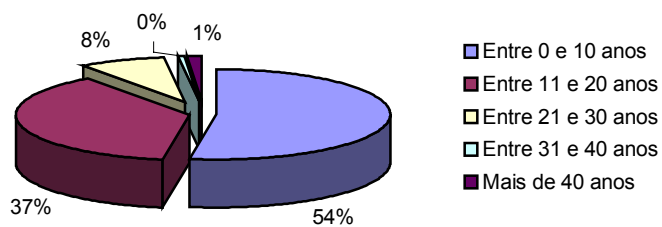


Gráfico 3.

Município de Origem dos Migrantes Indígenas para a cidade de Barcelos.

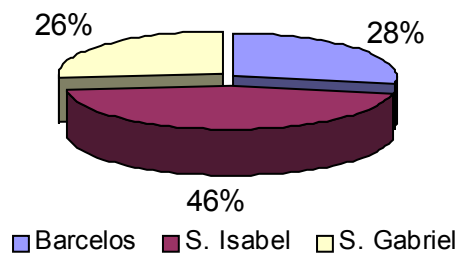


Gráfico 4.

Origem municipal dos chefes de família indígena por etnia.

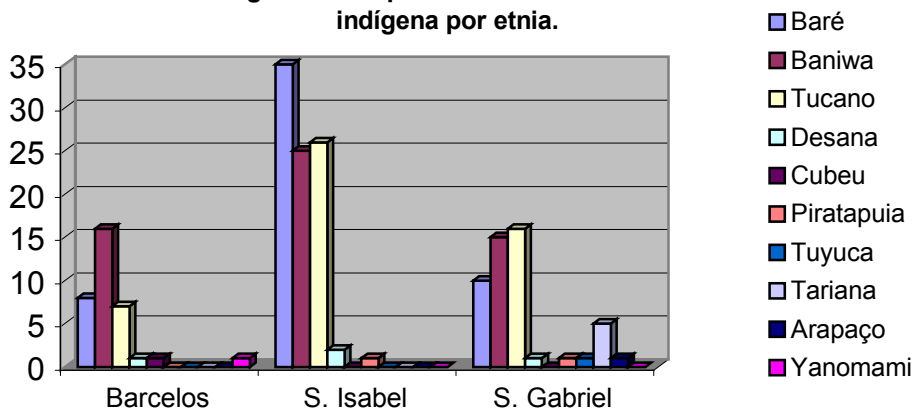
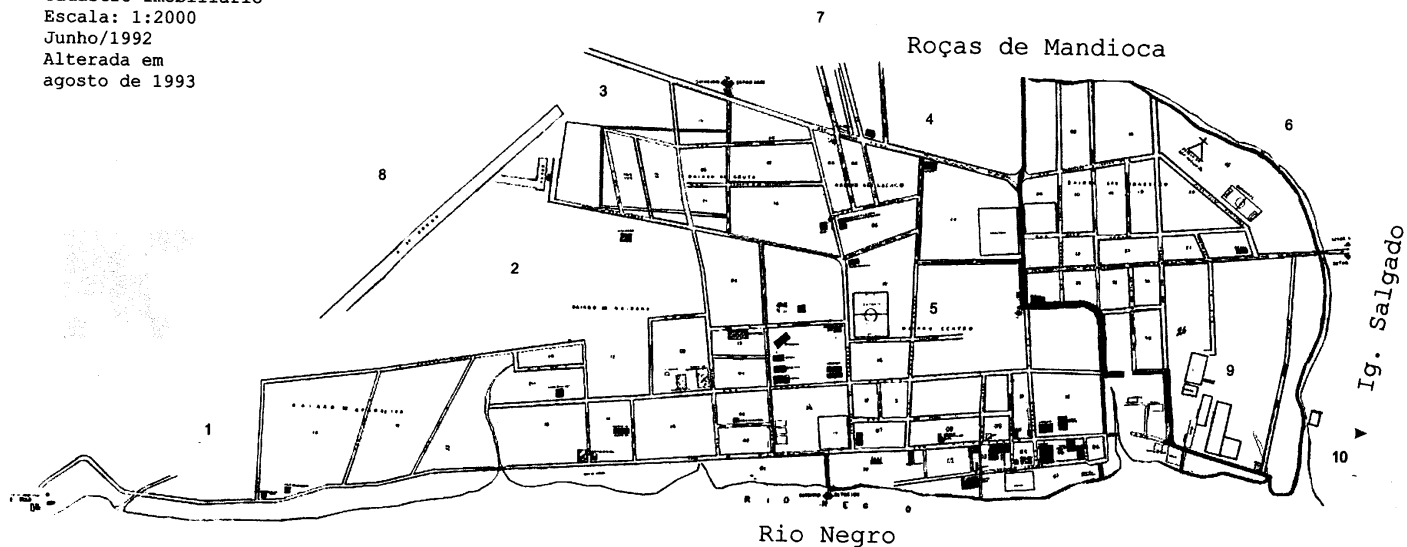


Gráfico 5.

Baseado na planta
SEPLAN
ICOTI
Município Barcelos
Planta esquemática do
cadastro Imobiliário
Escala: 1:2000
Junho/1992
Alterada em
agosto de 1993



LEGENDA:

- | | | |
|-------------------------------------|--|---------|
| 1. Bairro Aparecida | 6. Bairro São Sebastião | ▨ SIVAM |
| 2. Bairro Nazaré | 7. Estrada até o Rio Caurés - 32Km | |
| 3. Bairro Sororocal ou S. Francisco | 8. Aeroporto | |
| 4. Bairro São Lázaro | 9. Campo da Prelazia, Igreja e colégio | |
| 5. Bairro Centro | 10. "Bairro" Mariuá | |

Fonte: Oliveira & Peres, 2000.

Figura 8: Mapa da Cidade de Barcelos.

Mais de dois terços dos casamentos envolvendo indígenas (126) da cidade ocorreram dentro de um mesmo grupo indígena ou entre grupos diferentes e um pouco mais de um terço (49) com brancos. Em 5% dos matrimônios (9) não foi possível obter informação sobre a filiação étnica de um dos cônjuges (gráficos abaixo). Apesar de ocorrer um maior número de casamentos entre os Baré e os brancos, a percentagem de casamentos em que um dos cônjuges é branco para cada um dos três maiores grupos indígenas é muito próxima (para os Baré, 24%; para os Tukano, 22%; e para os Baniwa, 20%). Não estou postulando nenhuma relação necessária entre casamento com brancos e perda ou degradação da cultura tradicional, pois os casamentos entre os membros de um mesmo grupo étnico (Tucano/Tucano, Tariana/Tariana, por exemplo) ou entre etnias que se consideram “primo-irmãos” (Tariana/Desana, Tariana/Tuyuca), por exemplo, são considerados mais eloqüentemente como símbolos do enfraquecimento dos costumes e valores ancestrais, principalmente por aqueles que vieram da bacia do Vaupés.⁴ Por outro lado, a percepção subjetiva sobre a mudança entre alguns indígenas toma como uma referência importante o desrespeito generalizado das regras de exogamia. Os dados apresentados abaixo mostram, contudo, que este “desprezo pela tradição” não tem a dimensão que os sujeitos lhe atribuem. Isto aponta para o parentesco como uma esfera social importante de representação das transformações vivenciadas subjetivamente nesta situação urbana.⁵

Observando os dois gráficos abaixo percebemos que os grupos étnicos majoritários (Baré, Baniwa, Tucano e brancos) casam-se entre si com mais frequência, pois oferecem maior contingente de futuros parceiros. Não é só a proporcionalidade populacional entre as etnias que parece contar nas escolhas matrimoniais, pois do contrário seria maior a parcela de casamentos com brancos, amplamente mais numerosos do que todos os outros grupos. O estigma ligado à categoria “índio” pode contribuir para esta taxa menos elevada. Os Baré

⁴ Alguns moradores indígenas de Barcelos não deslocaram-se do Alto Rio Negro, mas descendem daqueles que migraram (pais ou avós).

⁵ Tal representação sobre a mudança não é recente, pois era compartilhada pelos Tariana da comunidade Santa Maria, Distrito de Yauareté, município de São Gabriel da Cachoeira, no final dos anos 70 (Oliveira, 1981). Ana Gita afirma que devido às mudanças lingüísticas no Vaupés, onde a língua Tucano tornou-se a língua franca, a exogamia é determinada pelos princípios da patrilinearidade e da hierarquia de status. Berta Ribeiro (1995) questionou a validade da exogamia lingüística ao constatar que os grupos étnicos que os Desana classificavam como “primos-cunhados” (Siriana, Tukano, Bará, Tuyuca) e aqueles que entravam na categoria de “primos-irmãos” (Tariana, Baniwa, Arapaço, Baré, Cubeu, Micura, Makiritare, Yahuana, Iebahana), com os quais evitava-se o casamento e que ela chamou de “fratrias”, não seguiam critérios de proximidade ou distância lingüística. Tanto os grupos da família Tucano quanto os da família Aruak, Karib e até Maku integravam a mesma fratria dos Desana.

casam-se mais entre si mesmos (28), depois casam com os Tucano (20), com os brancos (16) e com os Baniwa (15). Os Baniwa também se casam mais com os membros de sua própria etnia (19), depois com os Baré (15), com os brancos (11) e com os Tucano (10). Já os Tucano casaram-se mais com os Baré (20), depois com os brancos (13) e com os Baniwa (10).

É importante destacar a peculiaridade dos Tucano. Se por um lado vemos confirmado o princípio exogâmico no fato de casarem-se menos com membros do próprio grupo (7), por outro lado verificamos na mesma medida poucas uniões (7) com seus “tradicionais” cunhados, os Desana. A distribuição populacional, isto é a abundância ou escassez de cônjuges potenciais dos diversos grupos étnicos, explica muitas alianças matrimoniais incomuns na bacia do Vaupés (com os Baré, os Brancos e os Baniwa), porém, apesar da oferta de jovens Tucano solteiros não ser pequena, parece haver uma certa disposição dos Tucano em preservar o princípio da exogamia, mantendo como interdição ao estabelecimento de vínculos matrimoniais os parentes paternos e alguns grupos reconhecidos como primos-irmão, porém alargando o círculo de afinidade. Condicionamentos demográficos combinam-se com fatores culturais (memória de alianças permitidas e proibidas), adequação da exogamia ao contexto urbano de Barcelos, gerando um entrelaçamento dinâmico entre continuidade e descontinuidade no quadro da composição étnica dos casais indígenas residente na cidade de Barcelos. Os Baniwa casaram predominantemente entre si mesmos e com os Baré, com os quais muitos Baniwa compartilham a língua geral; entretanto, também ampliaram o leque de alianças possíveis ao incluir os Tucano e os brancos.

Cabe aqui destacar que uma parcela considerável das uniões matrimoniais formou-se antes da migração para a cidade, constituídas assim nos contextos demográficos diferentes do Alto e do Médio Rio Negro. Um outro aspecto relevante a verificar refere-se aos arranjos conjugais na geração anterior, isto é, dos pais de ambos parceiros. Também não estou considerando os laços matrimoniais anteriores, mas só os laços atuais. Os dados disponíveis são muito precários ainda, começaram a ser levantados pela organização indígena local recentemente e quem estava processando estas informações era eu. Eles ainda estão coletando estes dados, mas com a minha saída do campo foi interrompida a sistematização deles. Quanto às uniões conjugais dos pais dos migrantes indígenas

podemos constatar, mas sem afirmar nada em definitivo, uma configuração mais próxima das uniões matrimoniais observadas entre os residentes indígenas das comunidades. O perfil dos casamentos entre os moradores indígenas do interior do município pode evidenciar algumas diferenças com relação ao meio urbano.

Casamentos envolvendo indígenas na Cidade de Barcelos

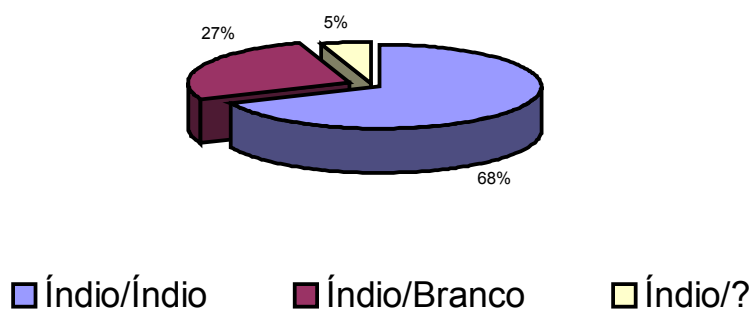


Gráfico 6.

Casamentos Envolvendo Índios na Cidade.

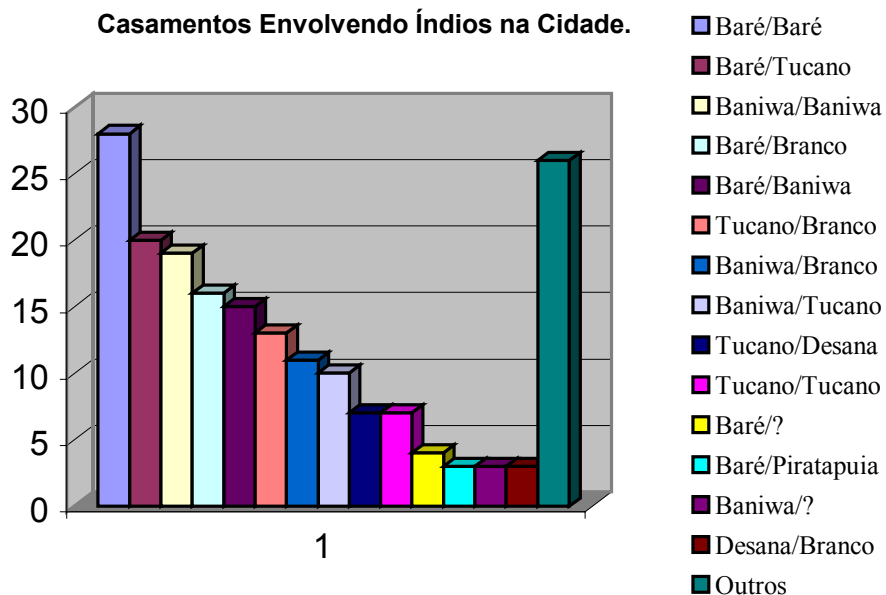


Gráfico 7.

No interior (comunidades e sítios) há menos casamentos com brancos (6%) do que na cidade. Uma enorme parcela dos casamentos interétnicos (82%) ocorre entre os membros de um mesmo grupo indígena ou de grupos diferentes (gráficos abaixo). Em 12% dos matrimônios não foi possível saber a filiação étnica de um dos cônjuges. É provável que exista maior concentração de brancos na sede municipal, logo uma escassez maior de futuros cônjuges brancos no interior. Não existem dados censitários dos órgãos governamentais (federais, estaduais ou municipais) distinguindo a população indígena e a não-indígena. A ASIBA recentemente fez um recenseamento no interior cujo resultado possibilitará a formulação de representações quantitativas sobre as famílias indígenas e não indígenas no interior. No momento posso dizer que existem comunidades onde o contingente de moradores é predominantemente ou completamente indígena (Bacuquara, Acuquaia, Tapereira, Santa Luzia, Santa Rita, Canafé, Baturité, Cumaru, Elesbão, Samaúma, Bacuquara, etc.), outras em que uma ampla maioria das famílias não é indígena (Tomar, São Luíz, Pedro II, Moura), e outras em que há uma distribuição mais equilibrada entre as duas populações (Floresta, Marará, Santo Antônio, Piloto, Carvoeiro).

A proporção de Baré frente aos Baniwa e Tucano é maior no interior e constitui o principal grupo fornecedor de maridos e esposas (gráfico abaixo). Os casamentos entre os Baré ou deles com membros de outros grupos étnicos são amplamente majoritários. Os Baré casaram mais entre si mesmos (41), como na cidade, depois com os Baniwa (13), com os Tucano (12), e com os brancos (4). Os Baniwa casaram mais entre si (14), depois com os Baré (13), com os Tucano (5) e depois com os brancos (2). Já os Tucano casaram mais com os Baré (12), depois com os Desana (7), e com os Baniwa (5). O casamento dos Tucano com seus “primos-cunhados tradicionais”, os Desana, está em segundo lugar nas suas escolhas de parceiros em outros grupos étnicos, apesar de numericamente igual à mesma categoria de casamento interétnico na sede municipal. Diferentemente da cidade, nas comunidades e sítios não há muitas uniões matrimoniais entre os Tucano e os brancos (3), porém este grupo indígena é o que apresenta um índice um pouco maior de uniões com brancos (9%) em relação aos Baré (5%) e aos Baniwa (5%). O princípio da exogamia parece estar mais preservado, pois há poucos casamentos entre os membros deste grupo étnico (3). Aqui também os Tucano ampliaram seu círculo de afins incluindo os Baré principalmente. Já entre os Baniwa a ampliação da esfera de afinidade não foi significativa.

Etnias nas comunidades e sítios indígenas.

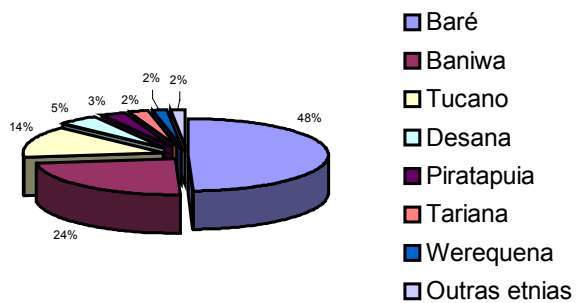


Gráfico 8.

Casamentos Envolvendo Indígenas nas Comunidades e Sítios

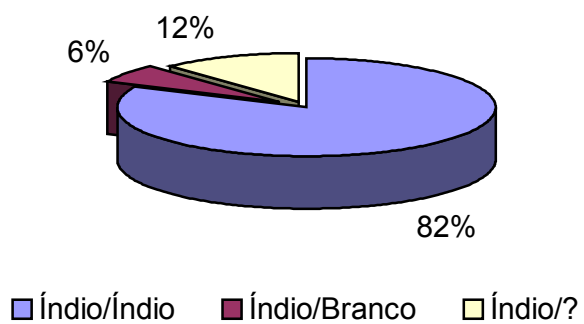


Gráfico 9.

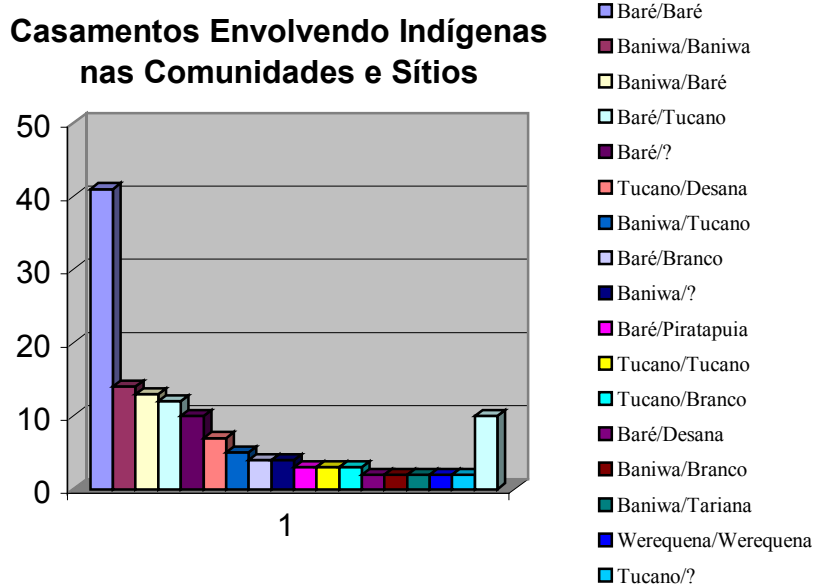


Gráfico 10.

A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) executa o Programa de Combate à Malária incluindo diagnóstico, tratamento, levantamento clínico-epidemiológico entomológico continuado e controle com borrifação e ações informativas e educativas. Existe um hospital da SUSAM com 20 leitos, um laboratório, uma sala de odontologia, uma sala de vacinas e um ambulatório. A Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA) contava, no ano de 2000, com dois postos de saúde urbanos (localizados nos bairros Aparecida e São Sebastião) e 38 rurais. Gerencia também o PACS-PSF com o médico do município, uma enfermeira e 50 agentes comunitários de saúde/ACS (38 rurais e 12 urbanos). Dispõe de um bote-ambulância fluvial com motor de popa de 115 HP e um barco regional com 18 metros de comprimento e motor MWM114. A incidência de malária no município durante o ano 2000 foi de 42/1000 habitantes. Estudos feitos por equipes do Departamento de Medicina Tropical do Instituto Oswaldo Cruz/FIOCRUZ constataram uma freqüência extremamente elevada de parasitoses intestinais predominando aquelas de transmissão hídrica e/ou por alimentos mal lavados e/ou por higiene inadequada de mãos e

unhas.⁶ A prevalência da doença de chagas constatadas em estudos realizados em 1991, 1993, 1997 e 1999 foi de aproximadamente 13%. Quando passaram a utilizar uma técnica mais sensível e específica a prevalência encontrada ficou entre 3 e 5%.⁷ De acordo com os profissionais de saúde da SEMSA/Barcelos os principais motivos de consultas médicas são: diarreias, insuficiências respiratórias (IRAs), malária, dermatomicoses, intercorrências da gravidez e do parto. Não existem dados epidemiológicos sobre mortalidade, assim como de morbidade, no município, mas os profissionais de saúde mencionam como principais causas de morte os acidentes traumáticos, afogamentos, doenças infecciosas graves e complicações de parto.⁸ Os fatores mais citados de risco à saúde foram os hábitos higiênicos e de alimentação (açúcar e outros produtos industrializados que substituíram a dieta alimentar regional), suplementos alimentícios ou substituição do leite materno no período de amamentação, ausência ou deterioração das condições de saneamento básico; e inundação de algumas comunidades na época de cheia dos rios (Plano de Saúde 2002. População Indígena de Barcelos – AM).

Nas comunidades o atendimento médico é precário. Há um agente comunitário de saúde, responsável por uma caixa de remédios que, na maioria dos casos, é inadequada ou insuficiente para a satisfação das necessidades locais. A busca por atendimento médico constitui outro fator que impulsiona o deslocamento de famílias para a cidade. Durante o ano de 2000, existiam dois médicos, uma enfermeira e um dentista no hospital de Barcelos.

⁶ Uma equipe de pesquisado da FIOCRUZ fez um estudo, no ano de 2000, na creche municipal de Barcelos examinando 233 crianças e 45 funcionários. O resultado foi calamitoso: 85% das crianças estavam infectadas e 52% delas estavam infectadas por dois ou mais parasitos. Dentre os funcionários examinados 84,4% estavam parasitados. A principal causa apontada por um dos pesquisadores da FIOCRUZ (o médico Pedro Albajar) foi o deficiente sistema de água e esgoto da cidade que devido a rachaduras permite o contato entre os fluxos de água potável e o de detritos orgânicos.

⁷ Foi observado um forte vínculo entre os infectados e as condições de trabalho nos piaçabais, pois o inseto transmissor da doença de chagas (o “barbeiro”, conhecido localmente como “piolho da piaçava”) encontra um abrigo natural no meio desta palmeira, juntamente com outros animais como escorpiões, cobras, aranhas, etc. Diferentemente de outras regiões do Brasil, no Baixo Rio Negro apenas uma minoria de infectados com a doença de chagas apresenta os sintomas respectivos (Pedro Albajar, médico e pesquisador do Departamento de Medicina Tropical da FIOCRUZ, informação verbal).

⁸ A maioria dos nascimentos acontece em casa, com a ajuda de parteiros(as) e rezadores(as) que às vezes são a mesma pessoa. É importante destacar que, conforme as concepções de senso comum sobre o corpo e a doença, o parto é um momento muito delicado para a mulher e para a criança, pois ambos estão extremamente vulneráveis ao ataque de encantados ou de feitiçaria. Requer então procedimentos de proteção providenciados através de rezas e benzimentos menosprezados no ambiente hospitalar devido a uma incapacidade institucional de dialogar com práticas terapêuticas alternativas. Por outro lado, a predominância de uma atitude negligente dos profissionais de saúde diante dos pacientes indígenas contribui para a relutância generalizada em procurar os serviços públicos que deveriam ser prestados no hospital.

De modo geral, os agentes de saúde estão insatisfeitos com os serviços prestados pelas instituições responsáveis no município. O barco da SEMSA fazia poucas visitas pelo interior. Nos casos mais graves, os moradores do interior têm que se deslocar para receber os cuidados médicos no hospital. Em vários casos, viajam muitas horas para chegar à cidade e freqüentemente não são atendidos no mesmo dia. Aqueles que não tem lugar (casa de parentes) para ficar na cidade e nem dinheiro para alimentar-se voltam para o interior sem receber atendimento. Em suma, não há nenhum programa sério de saúde pública. A perspectiva de expansão do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro/DSEI-RN, no ano de 2001, para Barcelos melhorou um pouco a situação com a entrada de mais recursos para a secretaria municipal de saúde, mas o desconhecimento da secretaria sobre as discussões, a legislação e o aparato governamental das políticas de saúde indígena, aliado a uma atitude meramente oportunista frente a possibilidades de acesso a verbas públicas, impediu melhorias mais significativas na situação sanitária da população indígena.⁹

As escolas atendem as crianças da própria comunidade e dos sítios mais próximos, da alfabetização à quarta série do 1º grau. O professor mora no povoado durante o período letivo, devido a distancia da sede municipal, e retorna para a cidade de Barcelos durante as férias onde geralmente reside. A continuidade do ensino formal ocorre na cidade de Barcelos, o que leva famílias a se estabelecerem, temporariamente ou definitivamente, na sede municipal. Algumas famílias instalam-se provisoriamente na cidade¹⁰ durante os quatro últimos anos (5ª a 8ª série) de formação escolar dos filhos e depois retornam a viver nas comunidades ou sítios quando os jovens são reincorporados nas tarefas rotineiras e sazonais de reprodução do grupo doméstico. Muitas famílias resolvem se estabelecer em definitivo na cidade. As “escolinhas rurais” resultaram do esforço dos salesianos em difundir entre a população dispersa nos assentamentos mais distantes sua ação pastoral e pedagógica antes centralizada nos internatos e nas sedes missionárias. Depois estas escolas passaram para a gestão da secretaria municipal de educação. A aceleração do fluxo migratório para a cidade de Barcelos foi maior nos anos 1980-1989¹¹, logo após o fim do

⁹ O processo de implementação do DSEI em Barcelos é descrito e analisado mais adiante.

¹⁰ Durante as férias escolares retomam sua vida nas comunidades e sítios onde deixam as suas casas e roças.

¹¹ Na década seguinte (1990-1999) o fluxo migratório cresceu, porém num ritmo menos acelerado em comparação com a década anterior.

internato e a implantação e difusão de escolas nas comunidades nos anos 1970-1980 ampliando a demanda por instrução escolar (gráfico abaixo).

**Fluxo Migratório da População Indígena
para a Cidade de Barcelos.**

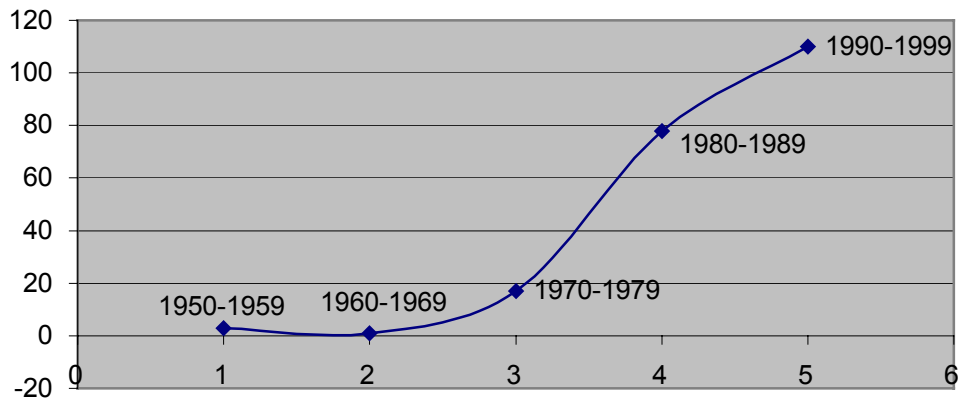


Gráfico 11.

O atrativo das demandas urbanas (hospitais e escolas) gera um aparente esvaziamento nas comunidades e sítios, aumentando o adensamento humano na sede municipal. Por outro lado, as relações sociais ordenadoras das comunidades e o uso econômico das terras favorecem um movimento de dispersão populacional ao longo do rio Negro e seus afluentes, formando novos assentamentos no interior. Essa dinâmica mantém uma circulação constante de indivíduos pela região, produzindo uma população flutuante nas comunidades. Outros fatores contribuem para isso: a escassez de áreas de terra firme, adequadas para moradia e uso agrícola; além das atividades sazonais de extrativismo. Por outro lado, muitas famílias que moram na cidade mantêm fortes laços econômicos e sociais com as comunidades e sítios, produzindo uma sólida conexão entre cidade e interior na vida de indígenas e ribeirinhos. Conseqüentemente, novos bairros surgiram e, outros, mais antigos, adensaram-se, além da incorporação de comunidades próximas à cidade, como é o caso de Mariuá.

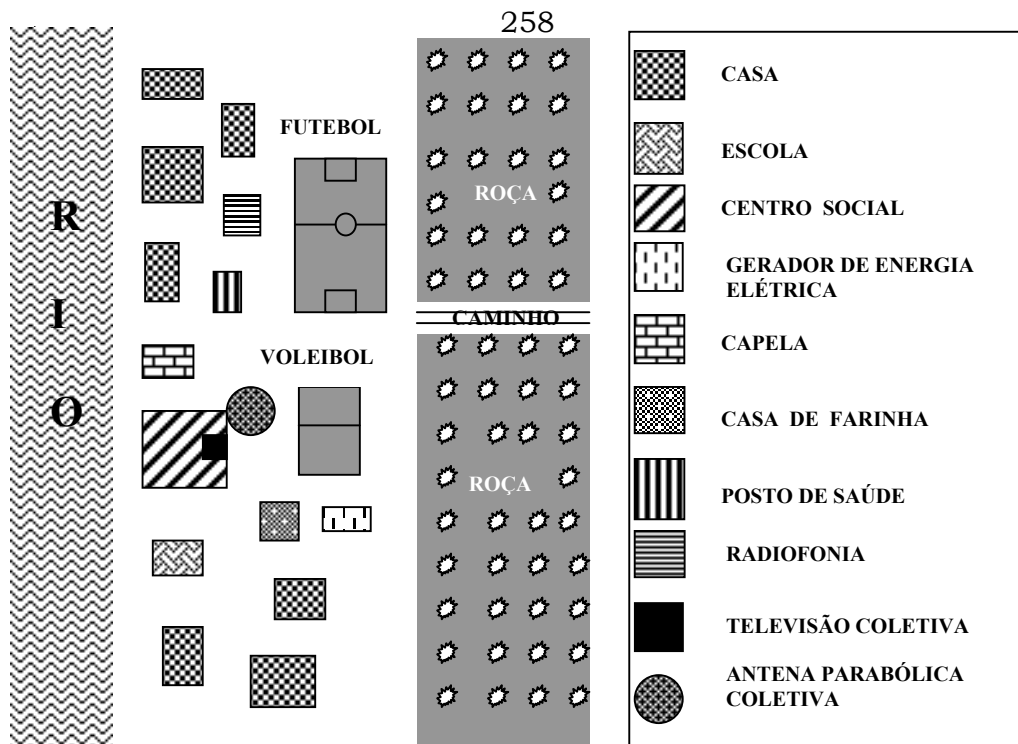


Figura 9: Esquema das Comunidades do Baixo Rio Negro.

Atualmente as comunidades do Marará e Santo Antônio estão muito próximas à sede municipal, utilizando-se da sua infra-estrutura urbana. Mariuá é considerado um bairro da cidade, pois está separado dela apenas pelo igarapé do Salgado. Diferentemente das comunidades, está organizado em lotes, regularizados através de licenças de ocupação concedidas pelo Instituto de Terras do Amazonas (ITERAM), que a transformou na Gleba Santa Inês, desde meados da década de 1980. Conta atualmente com 98 edificações. A prefeitura está construindo uma estrada que ligará o bairro de São Sebastião até a comunidade de Piloto. As comunidades são unidades residenciais situadas fora das sedes municipais; a distâncias variadas, mas em geral ficam longe dos núcleos urbanos. Possuem escola, posto de saúde, capela (católica ou evangélica), centro comunitário (também chamado de sede), campo de futebol e voleibol. A maioria possui radiofonia, instalada pela paróquia de Barcelos há uns seis anos atrás. Congregam várias famílias. Já os sítios reúnem um pequeno número de famílias que acessam aos serviços de educação, religião e saúde nas comunidades. Os habitantes das comunidades e sítios se afiliam às seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tucano, Piratapuaia, Desana, Tariana, Arapaço, Tuyuca e Werequena. Existem comunidades onde toda a população é indígena — sejam os moradores identificados com

uma ou várias etnias — e outras onde a população indígena convive com não-indígenas; às vezes desenvolvendo laços de parentesco entre si. Existem 44 comunidades e 52 sítios espalhados pelo rio Negro e seus afluentes.¹²

A figura acima mostra apenas um modelo dos assentamentos que concretamente variam em diversos aspectos. Nem todas as comunidades têm todos os elementos apresentados e em algumas tem radiofonia ou gerador de energia elétrica, mas não funcionam. Os prefeitos doam estes equipamentos em período de campanha eleitoral, mas não provêem as condições para a sua manutenção permanente. Os moradores em geral não têm recursos para manter o gerador em operação durante todo o dia e todos os dias. Pode existir mais de uma casa de farinha no povoado. Como já foi dito, o “posto de saúde” — pequena construção de madeira — em geral é desprovido ou tem muito poucos remédios e medicamentos. A quantidade — e a disposição espacial — das casas varia conforme o número de famílias, em geral aparentadas. É difícil encontrar alguma comunidade com mais de 15 famílias. As roças podem situam-se em distâncias variáveis dependendo da disponibilidade de solo fértil e de terra firme para a agricultura. Em alguns assentamentos, como Santa Rita do Ereré, por exemplo, o solo é arenoso e por isso é utilizado apenas para as plantações de mandioca e abacaxi. Em alguns poucos povoados a escola é de alvenaria, como D. Pedro II, por exemplo, mas freqüentemente é uma construção de madeira com teto de brasilit, como a maioria das outras edificações. Em algumas delas o teto é de palha.

Este esquema geral que orienta a formação dos povoados é oriundo de uma intensa atividade dos missionários salesianos nos anos 70 e 80 no Rio Negro no sentido de organizar indígenas e ribeirinhos em Comunidades Eclesiais (ou Cristãs) de Base. Inspirados em uma nova orientação pastoral baseada na famosa *opção pelos pobres*, as

¹² Apesar de haver alterações na composição destas unidades residenciais (algumas desaparecem e outras são criadas), o seu montante não muda significativamente, a curto prazo. Só para citar alguns exemplos, recentemente o sítio do Romão, localizado no rio Aracá e onde morava apenas uma família, tornou-se uma comunidade, constituída por sete famílias de piaçabeiros. A comunidade de São Lázaro, localizada no rio Unini, foi desmantelada por causa da morte misteriosa de quatro crianças no ano passado. Uma equipe da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) foi ao local, mas não puderam determinar a causa das mortes, pois as crianças já tinham sido enterradas, impossibilitando exames nos cadáveres. Hoje está instalado no local da comunidade um campo de pouso de um hotel de selva construído na mesma época no rio Preto, afluente do rio Unini. Algumas famílias indígenas residentes em Carvoeiro pretendem fundar uma nova comunidade, separada dos moradores não indígenas, em terreno vizinho. Há alguns anos atrás, a comunidade São Domingos, situada na margem direita do rio Negro, acabou por causa de desavenças entre os seus moradores. Era composta preponderantemente por Baniwa e Tucano. A maior parte deles agora mora no bairro São Sebastião, na cidade de Barcelos.

CEBs deveriam ser a unidade básica de uma vida verdadeiramente cristã e da conscientização do *povo de Deus* sobre seus problemas como o caminho para a sua salvação, autonomia e promoção social. Os pilares da organização comunitária estavam fundamentados num tripé: a capela, a escola e o centro social. Estas três instâncias de modelagem do convívio coletivo são imprescindíveis, eram as expressões arquitetônicas das três posições de autoridade também essenciais personificadas nas figuras do presidente, do professor e do catequista. Este último perdeu sua importância nos últimos anos devido à diminuição do ímpeto da atuação missionária nos povoados.

Um povoado começa quando uma família ou um grupo de famílias ligadas pelo parentesco encontra um local com um bom pedaço de terra firme (onde o solo é fértil para a agricultura) e com abundância de peixes, faz uma roça e começa a construir uma moradia. Depois, mais parentes vão chegando e o sítio vai aumentando. Nós vimos atrás que as rezas e benzimentos estabelecem as bases sólidas de um assentamento com vistas à futuramente se tornar uma comunidade. Isto somente acontece quando são fixados os outros dois pilares que sustentam a prosperidade e a sociabilidade de um povoado: a capela e a escola. Juntam-se ao benzimento inaugural as orações católicas e o conhecimento civilizado, portanto a relação com poderes e conhecimentos “externos” é fundamental para a noção de sociedade e de pessoa no Baixo Rio Negro (Gow, 1992). As itinerâncias (administrando sacramentos católicos e promovendo a “organização” do povoado) configuravam situações cíclicas de restauração da comunidade (de efervescência social no sentido Durkheimiano) impregnando-a com a força da civilização e da modernidade, através do contato com estes saberes e poderes estranhos. As festas anuais em homenagem ao santo padroeiro do povoado constituem os momentos de renovação ritual deste ato de domesticação/humanização de um nicho da floresta. Algumas comunidades se instalaram onde eram antigas vilas (como Tomar, por exemplo) que decaíram no século XIX e depois se transformaram em fazendas de comerciantes ligados ao extrativismo e depois foram abandonados novamente. Os rezadores se apropriaram dos poderes de regeneração (as preces católicas) dos padres inserindo-os no código do xamanismo e os benzedores e pajés constituem, por outro lado, instrumentos essenciais para forjar e preservar pessoas etnicamente diferenciadas alimentando-as com as forças da “ancestralidade”, da ordenação primordial da vida narrada nos mitos de origem: os “caboclos” (Tukano, Desana, Arapaço,

Piratapuia, Baniwa...) ou “índios civilizados”. Neste caso o uso da “gíria” (uma língua indígena) é um instrumento fundamental de comunicação com o “tempo dos antigos” e de afirmação da esfera humana. Como veremos, “ancestralidade” e “civilização” não são termos excludentes seja na consciência histórica seja na consciência mítica dos migrantes indígenas. A autonomia almejada é construída neste jogo com alteridades (e “autoridades”, as “nossas autoridades” como eles dizem), que implica em habilidades no manejo das interações estabelecidas com estranhos (“**caríuas**”), saberes sobre como “amansar” prefeitos, vereadores, funcionários da FUNAI, padres, antropólogos, médicos... em benefício da própria comunidade. O presidente do povoado é formalmente encarregado de exercer tal função. Nesta gramática de construção da boa sociedade autonomia não é sinônimo de isolamento e de ruptura de relacionamentos com os Outros, mas muito pelo contrário.¹³

Nunca ninguém chegou por aqui para orientar, para perguntar como é, como tem que fazer. Aqui nós estamos quase assim tapados. E a gente não procura sair. Eu não tenho educação de nada, só de casa mesmo. Quando eu me entendi no mundo nunca tive essa escola aí em Barcelos, nem essa escolinha. Então meu pai nunca procurou me educar, nem eu nem o resto da minha família. O que meu pai fez comigo: ele ensinou trabalhar só o serviço do mato: cortar castanha, trabalhar em roça, cortar seringa, alguma sorvazinha pelo meio. [...] [grifos SCP] (Moradora Baniwa da comunidade Santa Rita, informação verbal).

Este depoimento revela a representação de um passado no qual não existiam as escolas nos povoados, e o horizonte de entendimento das pessoas estava restrito ao “serviço do mato”, assim como a sensação atualmente difusa de decadência e abandono das comunidades. No Baixo Rio Negro o líder da comunidade, escolhido pelos habitantes do povoado, é chamado de presidente enquanto no Médio e no Alto Rio Negro ele é chamado de administrador e de capitão respectivamente. Foi um dos poucos cargos formais que restaram do amplo conjunto proposto pelo modelo salesiano das CEBs para organizar e

¹³ Mais adiante veremos como esta noção central ao entendimento das representações sobre o contato interétnico aparece no registro simbólico que define as figuras dos pajés e dos rezadores/benedores como agentes de mediação na convivência com forças supra-humanas.

desenvolver os assentamentos. Nós vimos em capítulo anterior que no Médio e Baixo Rio Negro, nos anos 1970 e 1980, uma grande preocupação dos salesianos era com a dependência dos “caboclos” aos padrões do extrativismo e com o “esvaziamento” decorrente dos povoados.¹⁴ O incentivo à criação de gado, combinada à agricultura, foi pensado como uma alternativa econômica para “fixar” os “ribeirinhos” a terra instituindo as condições materiais para uma “vida estável e verdadeiramente comunitária”. Não era só o padrão, mas o “seminomadismo” inerente ao extrativismo era considerado um sério obstáculo ao projeto cristão de vida coletiva e dificultava a ação pastoral desenvolvida nas “itinerâncias”. Era a multilocalidade (na qual combinam-se mobilidade espacial e aproveitamento das possibilidades plurais existentes diante das limitações do ecossistema local) enquanto modo de ocupação da terra e manejo dos recursos naturais que estava sendo posta em cheque ao serem desprivilegiadas alternativas econômicas importantes para as relações sociais de sustentação do grupo doméstico, a partir de uma visão idealizada e restrita da terra como solo agrícola. Todavia, a comunidade foi englobada pela multilocalidade nos processos atuais de construção social do espaço.¹⁵

Dependendo da qualidade do solo os produtos plantados podem ser: mandioca, abacaxi, cará, cana, melancia, macaxeira, banana, batata. Fazem as roças em capoeiras, apesar do mato primário ser melhor, porque é mais fácil e mais rápido para derrubar com machado. Outra razão pode ser a escassez de terra firme, elevada, que não inunda no

¹⁴ As festas de santo também se constituíram num grande motivo de inquietação missionária devido ao alcoolismo supostamente fomentado nestas ocasiões, provocando brigas e desavenças contrárias a uma concepção cristã de vida comunitária. As festas de santo atualmente continuam sendo bastante prestigiadas inclusive pelos jovens porque foram modernizadas com bailes de músicas “tecno”, forró e brega. Veremos mais adiante que no senso comum e no imaginário interétnico vigentes no Baixo Rio Negro a harmonia e o controle de si constituem elementos essenciais das concepções do Self e da sociabilidade vigentes no mundo da vida cotidiana onde a autonomia da vontade e a conduta normativa se contrapõem aos estados de alienação subjetiva e agressividade inerentes à embriagues, às vítimas dos ataques antropofágicos dos curupiras e encantados e à excessiva submissão dos fregueses aos “maus patrões”. Liberdade individual e conformidade coletiva não se excluem nesta perspectiva da agência humana, mas são mutuamente imanentes, pois a precária ordem social e cósmica pode ser abalada por decisões e atos subjetivos. Por outro lado, as sanções (doenças) àqueles que se afastam da esfera da sociabilidade são implementadas por poderes supra-humanos através de reações violentas motivadas pela vingança e pela raiva.

¹⁵ Agradeço ao antropólogo Carlos Alberto Ricardo, coordenador do Programa Rio Negro do ISA, por ter me chamado à atenção para esta idéia que eu procuro desenvolver e analisar suas repercussões para a compreensão das relações interétnicas no Baixo Rio Negro. Bruce Albert (2000) também menciona esta noção no seu breve e excelente artigo sobre movimento indígena e desenvolvimento sustentável na Amazônia sem maiores aprofundamentos interpretativos e analíticos. É claro que a delimitação conceitual desta noção e sua aplicação, com suas possíveis falhas, ao contexto social do Baixo Rio Negro são da minha inteira responsabilidade.

inverno.¹⁶ Outra alternativa é derrubar a mata virgem nos terrenos elevados mais distantes da comunidade. Trabalham dois anos consecutivos no máximo com uma roça e depois deixam crescer uns cinco anos e então derrubam novamente, todavia nem sempre esperam todo esse tempo para roçar outra vez. Nos meses de agosto e setembro deve-se roçar para plantar no início do verão. O dono de uma roça convida outros moradores do povoado para ajudar na consecução de algumas tarefas agrícolas mais pesadas como derrubar e capinar em troca oferece o almoço ou alguma refeição aos participantes da “adjunta” (termo local pelo qual eles também designam este tipo de mutirão). *Planta todo mundo, aí cava e outras pessoas plantam, depois a gente toma um chibé e come um pouco, de tarde vai terminar o trabalho* (Morador de Acucu, rio Padauri, informação verbal). Cada família tem sua roça independente e não existem roças comunitárias.¹⁷ Cada comunidade tem uma ou duas casas de farinha, cuja produção é familiar e destinada em geral ao consumo doméstico.

A coleta da castanha é uma atividade que determina a mobilidade espacial de indivíduos e famílias na região, constituindo-se em fonte de renda eventual. No período da chuva a castanha é o principal produto coletado. Parte da castanha é conduzida à cidade para comercialização e outra parte é utilizada para consumo doméstico. Existem intermediários nas comunidades que compram a castanha para revendê-la na cidade. Em Barcelos, uma caixa de castanha (equivalente a duas latas de vinte litros), custa R\$ 15,00.¹⁸ Outros produtos de coleta (tucumã, açaí, patauá, bacaba, piquiá, pupunha, etc.) são utilizados para consumo doméstico, sendo sua comercialização eventual. Frutas (laranja, limão, cupuaçú, ingá, etc.) são cultivadas nos quintais das casas ou nas roças, mas não constituem fonte de renda para as famílias. As atividades de caça e de pesca são, essencialmente, de subsistência. Para quase toda a população os animais — como paca, cotia, veado, porco do mato, anta, inambu, mutum, quelônios ou “bichos de casco” (tartaruga, tracajá, cabeçudo, irapuca) — constituem fonte de proteína complementar, além de peixes diversos (tucanaré, pirarucu, aracu, pacu, piranha, mandubé, surubim, acará-

¹⁶ Outro fator de limitação da agricultura é a disponibilidade de solos férteis. Na comunidade Santa Rita, no rio Ereré, por exemplo, a terra é arenosa e por isso eles só cultivam a mandioca e o abacaxi. Há 25 anos eles moravam no alto curso do rio Ereré, onde o solo era mais fértil, mas resolveram morar mais próximo da foz do rio porque estavam muito isolados, muito distantes, de outros povoados e dos núcleos urbanos regionais.

¹⁷ Nos anos 70 e 80 os salesianos tentaram incentivar este tipo de trabalho comunitário, no bojo da proposta de organização das Comunidades Cristãs de Base, mas não teve efeitos duradouros.

¹⁸ Em Barcelos, uma lata de castanha - 20 litros - custa entre R\$ 6,00 e R\$ 8,00. Em São Gabriel da Cachoeira a mesma lata custa R\$ 15,00 e a caixa custa R\$ 30,00.

peneira, acará-bicudo, acará-baru, azulão, jacundá, traíra, jandiá). A criação de animais domésticos (cães, gatos, galinhas, porcos, patos, papagaios, etc.) é destinada ao consumo da família ou servem como bens de estimação (Oliveira & Peres, 2000).

As atividades sazonais do extrativismo são outros fatores condicionantes da mobilidade e da multilocalidade dos padrões de ocupação da terra e de assentamento vigentes na região, uma vez que deslocam das comunidades e da sede municipal os homens adultos e/ou famílias inteiras, para os locais onde estas atividades se desenvolvem.¹⁹ Alguns nasceram, cresceram e casaram nos piaçabais sem nunca, ou apenas em épocas eleitorais conduzidos pelo patrão, terem visitado as cidades de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Os agentes intermediários entre o local de extração e o local de comercialização do produto são conhecidos na região como “patrões”. Eles organizam a empreitada trazendo os homens adultos das comunidades e sítios (e também da cidade de Barcelos) para os piaçabais — localidades onde se encontram as piaçabeiras —, onde são subordinados ao **regime de aviamento**.²⁰ As colocações localizam-se, principalmente, nas

¹⁹ Nas comunidades localizadas nos rios onde estão os piaçabais, como Acuquaia e Acuacu no rio Padauri, alguns moradores declararam a sua preferência em viver apenas da agricultura, fazendo e vendendo farinha em Barcelos, abandonando a extração de piaçava se tivessem condições. Em Acuquaia alegaram como impedimento a falta de um barco para comercializar a produção de farinha da comunidade, o baixo preço pago pelo saco de farinha em Barcelos e o fato da demanda deste produto ser muito limitada lá. Cabe assinalar que muitos moradores da cidade produzem sua própria farinha para consumo doméstico e os comerciantes vendem farinha, proveniente de Manaus, mais barato do que a farinha produzida na região. Em Acuacu apontaram como o principal obstáculo a falta de uma moto-serra para roçarem maiores extensões de terra e plantarem mandioca com mais rapidez e menor esforço. Com uma produção maior de farinha seria rentável vender em Barcelos e em outras cidades como Novo Airão e Santa Isabel do Rio Negro, pois a venda de maior quantidade compensaria os baixos preços. Mencionaram o caso das comunidades do rio Unini que produzem 600 a 700 sacas de farinha e vendem para Barcelos 300 ou 400 sacos. [...] *Vão para Novo Airão e vendem o restante. Não tem dificuldade de vender. Eles põem, usando moto-serra, 3 ou 4 quadras por família, eles vão roçando e atrás vão derrubando com 3 ou 4 moto-serras* [...] (Morador de Acuacu, informação verbal). No ano de 2000 o prefeito doou um barco para os habitantes de Acuacu, e Acuquaia. A terceira comunidade do rio Padauri, Tapreira, tem um barco próprio.

²⁰ O **aviamento** é uma forma de recrutamento da força de trabalho extrativista através do fornecimento de mercadorias (alimentação, roupas, combustível, etc.), em adiantamento, para o sustento do trabalhador enquanto está em atividade. A relação entre os preços das mercadorias e os produtos da floresta trocados com os extrativistas é sempre excessivamente prejudicial para os últimos. Estes, portanto, estão sempre endividados. Este comércio desigual e injusto é o principal instrumento de subordinação da mão de obra aos “patrões”, comerciantes locais ou seus intermediários nas colocações ou barracões (onde ficam armazenadas as mercadorias). Em Acuquaia, no rio Padauri, quase todos os moradores estavam com dívidas que variavam entre R\$ 450,00 e R\$ 5.000,00. Esta rede de aviamentos estende-se até Manaus, pois as casas comerciais desta capital amazônica fornecem adiantamentos em mercadoria aos comerciantes locais encarregados de organizar a produção extrativista no interior do estado. Os patrões que atuam no rio Preto são Marat Mendonça, Mesquita, Valdeci Moraes, Tônico Lacerda (o “Saracura”) e o Carlos Leite (também conhecido como “carioca”, pois é natural do Rio de Janeiro). No rio Padauri tem o Ivo Militão e o Tônico Lacerda, considerado como um patrão que paga melhor pelo produto. No rio Aracá atuam o Marinho e o Tião (aviado

cabeceiras dos rios Aracá, Ereré, Padaurí, Preto e Curudurí, na margem esquerda do rio Negro.²¹ Existe um acordo tácito entre os patrões sobre a distribuição das áreas exploradas por cada um. Um patrão afirmou ter autorização do IBAMA e da prefeitura, cuja taxa é uma quantia irrisória, para explorar seus piaçabais. Mencionou também um intermediário proveniente do Rio de Janeiro que atua como um “regatão”, ou seja, não tem fregueses, ele compra a produção de quem quiser lhe vender por preços melhores do que os pagos em mercadoria na região, quebrando o monopólio comercial dos patrões e conseqüentemente minando o esquema do aviamento. Na época eu ouvi boatos em Barcelos sobre a insatisfação dos patrões com a atuação deste “carioca”.

O que existe aqui, vamos supor, quem tem seus igarapé, porque tem o rio, mas tem os afluentes, como eu tenho, o Seu Mará, o Tônico Lacerda tem, Seu Raimundo Rodrigues tem, o Seu Mocinho tem, então cada qual tem o seu igarapé para trabalhar. Só que esse igarapé agente paga ele ao IBAMA em Manaus. Todo ano vem a... uma taxa que a gente paga no valor de R\$ 4,00. É uma taxa fixa e não por produto. É anual e agora passou para R\$ 7,00. Eu tenho minha firma. Eu tenho licença da prefeitura para trabalhar também. Tenho meu igarapé também, registrado no IBAMA tudo direitinho. Cada pessoa tem seu igarapé para trabalhar. Podemos navegar 500 patrões aqui, mas no momento cada qual tem seu igarapé. Quando não vai comprando dos outros. Como tem um carioca, rapaz agora que é

do “Barão do Aracá”; não consegui saber o nome deste patrão). No rio Ereré atuam o Carlos e o Betinho (Alberto Monteiro). Existem outros mas são patrões pequenos, aviados destes que foram mencionados.

²¹Há ocorrência de piaçabais também nos rios Téia, Marié, Iá, Curicuriari (todos no Médio Rio Negro) e no rio Xié (no Alto Rio Negro). A única região do Brasil onde existem piaçabais nativos é no Rio Negro, em áreas de vegetação do tipo campinarana (ou campina ou caatinga amazônica), caracterizada por florestas baixas, arbustivas (variando entre 6 e 20 metros) que crescem em solos arenosos e inundáveis no período das chuvas. Os outros dois tipos principais de vegetação no Rio Negro são: a floresta densa (ou de terra firme) e o igapó (ou área de refúgio) (Cabalar & Ricardo, 1998). Segundo um ex-piaçabeiro Baré a fibra de piaçava cultivada na Bahia é de qualidade inferior, mais rígida, e é misturada à piaçava amazônica na fabricação das vassouras. A maior parte da produção nacional do produto é proveniente do nordeste. As fibras de piaçava constituíram matéria-prima para a confecção de cordas para as embarcações que trafegavam na bacia amazônica desde o período colonial. Nos anos 1960 foram substituídas pelas cordas fabricadas com nylon. Na fabricação de vassouras a piaçava continua sendo utilizada apesar da crescente utilização a partir dos anos 1950 e 1960 de materiais sintéticos nesta indústria. As palmeiras novas têm até dez anos e são mais rentáveis comercialmente. Depois de explorada é necessário um intervalo de dez anos para as fibras atingirem um tamanho economicamente interessante. Nem sempre se espera todo esse tempo para sua reutilização, apesar da produtividade ser menor. A extração da piaçava não elimina a planta matriz, sendo assim uma atividade econômica sustentável, porém pode se tornar predatória na medida em que não respeite o tempo de recuperação total da palmeira (Meira, 1993).

comprador de piaçava do Rio de Janeiro. Ele compra de um, compra de outro, comerciante né. Tipo regatão, quem chegar ele compra. Ele é comprador, ele vem do Rio de Janeiro para comprar. Não tem esse negócio de você vai para lá, eu vou para cá não. Só não pode trabalhar no meu igarapé. O meu é meu, o seu é seu. Isso daí agente respeita, todos os patrões respeitam. (Patrão que atua no rio Preto, informação verbal).

Nas comunidades dos rios Padauri e Ereré (Acuquaia, Acuacu, Tapera e Santa Rita) somente os homens adultos cortam piaçava, as mulheres e as crianças ficam nas comunidades cuidando da roça e dos afazeres domésticos.²² Em Acuquaia, no rio Paudairi, por exemplo, alguns moradores permanecem durante duas semanas cortando piaçava e retornam para a comunidade. Passam dois ou três dias na comunidade e voltam ao piaçabal.²³ Produzem um pacote de piaçaba por dia (30 a 40 kg) e doze pacotes em duas semanas.²⁴ O patrão passa a cada dois ou três meses para pegar a piaçava. Em Tapera, no mesmo rio, os moradores ficam em média três meses consecutivos por ano no piaçabal, no inverno ou no verão conforme a preferência do extrativista. A extração da piaçava ocorre durante todo o ano, porém existem vantagens e desvantagens no desempenho desta atividade no inverno (abril/setembro) e no verão (outubro/março). No inverno o acesso aos piaçabais é mais fácil porque os igarapés estão cheios e se pode chegar até eles em pequenas embarcações, enquanto no verão o caminho é por terra, se perde mais tempo e o esforço é maior até chegar ao local de trabalho. Em compensação no verão chove menos, a

²² Esta associação entre extrativismo, comércio, floresta, exterior e masculinidade em contraposição a agricultura, consumo, comunidade, interior e feminilidade não é recorrente em outras comunidades ou mesmo na cidade onde constatei o deslocamento de famílias inteiras para os piaçabais. Todavia, o trabalho das mulheres e das crianças é referido como “ajuda” e as mulheres muitas vezes acompanham para fazer os serviços domésticos nas barracas construídas para moradia. Cuidar das hortas é tarefa feminina enquanto a caça é uma atividade masculina e a coleta é desempenhada por ambos. Na agricultura os homens roçam e limpam enquanto as mulheres plantam. Nem sempre existe uma clara divisão baseada em identidades de gênero das tarefas de reprodução do grupo doméstico, pois encontramos homens fazendo farinha e mulheres pescando. Em uma comunidade afirmaram que as mulheres são “marupiara” (são boas, tem sorte) na pesca enquanto os homens são “panema” (são ruins, tem azar).

²³ Em Santa Rita, no rio Ereré, os moradores preferem cortar piaçava no inverno porque no verão eles se dedicam a pesca de “piabas” (peixes ornamentais), também sob o regime de aviamento.

²⁴ Para uma descrição pormenorizada do processo de produção, das relações sociais e das condições ecológicas dos piaçabais, tomando como objeto de análise as colocações do rio Xié, no Alto Rio Negro, cujos fregueses são predominantemente Werequena: Meira, 1993. Estou abordando apenas os aspectos do regime de aviamento vigente no extrativismo da piaçaba mais diretamente ligados ao padrão multilocal de

produção é maior porque poucos dias são perdidos e o preço da piaçava é melhor porque a oferta é menor por causa da dificuldade de transportá-la.

No inverno é mais fácil devido ao transporte, mas no verão também se corta piaçaba. [...] A piaçaba no verão é bom de trabalhar porque é seco, não tem chuva né. O preço não é maior porque ela fica presa. Durante os cinco meses de verão eu vou comprar umas três ou quatro aviações e vou trabalhar. Quando chega o inverno a gente vai fazer o transporte do produto para tirar as contas. Às vezes a pessoa tira um saldo e desce pra cidade. [...] No verão produz mais piaçaba porque todo dia trabalha, não tem problema de atrapalho de chuva. Eu gosto de trabalhar no verão. No verão dá mais porque o tempo é limpo e o mato é enxuto e o camarada todo dia vai lá. No inverno a canoa encosta no porto e no verão é por terra, tem que andar mais com bagagem nas costas, o esforço é maior. [...] (Morador Baniwa da comunidade Acuquaia, informação verbal).

Nas colocações do rio Ereré e do rio Padauri o quilo da piaçava era vendido por R\$ 0,50 em julho de 2001. No rio Aracá o quilo é vendido por R\$ 0,40 e o preço das mercadorias adquiridas pelo freguês é mais alto. Um trabalhador produz sozinho entre 500 e 800 quilos por mês. Os patrões pesam o produto nos barracões e descontam a “tara” — termo regional para designar a parte da produção não paga ao piaçabeiro. Esta é mais uma forma de exploração da força de trabalho nos piaçabais. A tara é um desconto de 10% no peso da piaçava se ela estiver seca, se estiver molhada equivale a 20% pois ela estaria mais pesada.²⁵ Se o freguês conseguiu obter algum saldo — o que geralmente não acontece — ele está liberado, se continuou endividado (sua produção é menor do o valor das mercadorias consumidas) ele terá que trabalhar para aquele patrão até a sanar. O piaçabeiro não pode vender a sua produção para nenhum outro patrão e um patrão pode transferir um freguês seu para outro patrão se este pagar a dívida do extrativista ou se um patrão comprar do outro o direito de explorar seus piaçabais. Parte dos patrões são comerciantes residentes

assentamento e manejo dos recursos naturais inerentes às estratégias e cálculos de reprodução dos grupos domésticos.

²⁵ Segundo um ex-piaçabeiro Baré o patrão aumenta ainda mais o seu ganho vendendo a piaçava molhada porque assim é mais fácil de penteá-la. Além do mais não lhe é cobrada a tara.

na cidade de Barcelos²⁶, ou são parentes deles. A piaçava é comercializada em Barcelos, de onde segue para Manaus — capital do estado do Amazonas. Existem padrões menores que agenciam trabalhadores através do aviamento, os leva aos locais de extração, transporta o produto até Barcelos e entregam a padrões maiores dos quais são fregueses. Esses padrões grandes ou comerciantes é que transportam a piaçava para Manaus onde eles têm depósitos e vendem às indústrias de vassouras da capital do Amazonas. Alguns têm contato com compradores no Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e outros estados do país; e outros até mesmo possuem depósitos nestas cidades.²⁷ No rio Unini os padrões são “regatões” que mantêm o endividamento através da venda de mercadorias levadas em barcos às comunidades e sítios. Entre os produtos negociados estão o cipó e as piabas — termo regional para os peixes ornamentais. No rio Unini há intensa extração de cipó com fins comerciais. De modo geral, o cipó é vendido para “regatões” de Novo Airão e/ou comerciantes de Manaus, variando seu preço entre R\$ 1,00 e R\$ 1,20/kg. As comunidades do rio Unini, além daquelas situadas próximo à sua foz no rio Negro, têm contato mais intenso com o município de Novo Airão, devido a sua proximidade. Grande parte dos padrões que atuam neste rio é comerciante da cidade de Novo Airão.

O ecoturismo é a proposta mais recente de inserção da amazônia no mercado mundial. Em 1998, esta atividade movimentou US\$ 4.000.000.000,00 (quatro trilhões de dólares) em todo o mundo. Em abril deste ano foi realizado um congresso mundial sobre ecoturismo, o World Ecotur 2000, em Salvador/BA.²⁸ Segundo a Organização Mundial de Turismo (OMT), o ecoturismo movimentou, em 1996, mais de R\$ 475 bilhões, cerca de 20% da cifra total com turismo no mundo. No Brasil, no mesmo ano, o ecoturismo representou 3% dos R\$ 2,5 bilhões gastos por turistas, sendo o Amazonas e o Pantanal os lugares preferidos pelos visitantes. O estado do Amazonas recebe 160 mil turistas por ano;

²⁶ Na cidade predominam os estabelecimentos dedicados ao comércio de estivas (alimentos e produtos de higiene) e de bebidas alcoólicas (bares); mercadorias estratégicas para a reprodução do regime de aviamento.

²⁷ Um padrão me relatou que geralmente só manda a piaçava para Manaus se não encontrar comprador em Barcelos, pois as despesas com o frete do recreio (embarcação de grande porte que transporta cargas e passageiros entre Manaus e as cidades do Rio Negro) desestimulam tal iniciativa mesmo que venda o produto mais caro. Enviar para o Rio de Janeiro também não vale a pena, as despesas são maiores, além do frete do recreio tem a estiva e o frete do caminhão (R\$ 5.000,00 em agosto de 2001). Este investimento só é economicamente viável se envolver grandes quantidades de piaçava (80 a 100 toneladas). Ele negocia geralmente de 15 a 20 toneladas.

²⁸ “Congresso discutiu ecoturismo brasileiro. Estados da Amazônia mostraram diversidade em atrativos turísticos”. *Amazônia Vinte Um*. Nº 8, Maio/2000, pp. 24-27. Reportagem de Luiza Elayne Azevedo e fotos de Luiz Diogo.

50 mil são estrangeiros. Investimentos previstos para o turismo, oriundos do governo estadual, chegam aos US\$ 250 milhões.²⁹ Maior reserva de água doce do mundo, a pesca esportiva é um fator importante de expansão do turismo na região e apresenta uma taxa média de crescimento anual equivalente a 30%.³⁰ O município de Barcelos é reconhecido como uma das áreas mais promissoras para a prática deste esporte. O tucunaré é altamente apreciado pelos pescadores esportivos e Barcelos tem um dos maiores reservatórios do mundo desta espécie de peixe.³¹

Aproveitando este fluxo de capitais destinados ao turismo de natureza, a prefeitura de Barcelos apresentou um projeto para a implantação de um complexo ecoturístico a SUFRAMA, orçado em R\$ 1,1 milhão; que prevê a construção de um museu temático, um ancoradouro, treinamento de pessoal e organização das empresas turísticas instaladas no município. O projeto prevê também a elaboração do Plano Diretor de Turismo para implementar ações municipais e da iniciativa privada, infra-estrutura de apoio e recepção de turistas e o plano de gestão do arquipélago fluvial de Mariuá. Barcelos foi incluído como área piloto no Amazonas do Programa Nacional de Municipalização do Turismo, do governo federal.³² Há dois programas de implantação do ecoturismo e da pesca esportiva. Um deles, o PROECOTUR, é financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BIRD). O total de recursos para os governos estaduais (Amazonas, Pará, Acre, Rondônia, Roraima, Amapá, Mato Grosso e Tocantins) repassarem às prefeituras que compõem os pólos ecoturísticos atingem a cifra de US\$ 11.000.000,00 (onze milhões de dólares), em uma primeira fase de pré-investimentos. Serão destinados para Barcelos a quantia de US\$ 60.000,00 (sessenta mil dólares), que serão aplicados na criação de infra-estrutura composta de um centro de atendimento ao turista, um porto fluvial e sinalização turística. O outro programa refere-se ao convênio de cooperação técnica estabelecido entre a Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do estado do Amazonas, o Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas (IPAAM), o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e a prefeitura de Barcelos, para organizar a pesca esportiva no

²⁹ “Desenvolvimento via ecoturismo”. *Gazeta Mercantil*, 26/11/1998.

³⁰ No Brasil este setor movimentava aproximadamente US\$ 2 bilhões. Ver: “A aposta do Amazonas na pesca”. *Gazeta Mercantil*, 04/07/2000.

³¹ “Operadores ampliam investimento em pesca esportiva no Amazonas”. *Gazeta Mercantil*, RG/Amazonas, 14/06/2000.

município. Atualmente, estão sendo feitos estudos para definir áreas destinadas a prática da pesca esportiva, no âmbito deste convênio. Todavia, estes projetos não estão sendo discutidos, em todas as suas fases de implementação, com os grupos indígenas e ribeirinhos envolvidos e suas entidades de representação porventura existentes, correndo-se o risco deles tornarem-se meros canais para captação de verbas pelas elites políticas regionais e municipais, que reverterá para a sua perpetuação no poder em detrimento dos direitos de uso coletivo da terra de populações tradicionais amazônicas.

A infra-estrutura turística do município é muito precária. Na cidade existem apenas dois pequenos hotéis que não oferecem muito conforto, três restaurantes pequenos e simples e nove lanchonetes também pequenas. Está sendo construído mais um hotel, um pouco maior do que os outros. Existe um hotel de selva chamado “Rio Negro Lodge”, localizado na margem direita do rio Negro, entre as comunidades Baturité e Cumaru. Este alojamento dispõe de restaurante e chalés (suítes) muito confortáveis. Este complexo turístico conta também com o barco “Amazon Queen” (com oito quartos e um restaurante), uma frota de 30 lanchas (motor de 90 Hp), que conduz os turistas estrangeiros para praticar a pesca esportiva, principalmente do tucunaré. Entretanto, indígenas e ribeirinhos que moram nas comunidades e sítios reclamam que estas lanchas afugentam os peixes, prejudicando a pesca artesanal e de subsistência. O proprietário do hotel, Phillippe Marsteller, representante da empresa “Amazon Tours” no Brasil, proibiu os moradores dos sítios vizinhos de caçar, ameaçando-os de chamar a polícia e tomar as suas espingardas. Ele expulsou uma família indígena Werequena do seu sítio e lá construiu uma escola, além de pressionar outras famílias indígenas a abandonarem os seus sítios. Já ocorreram vários conflitos entre ele e os moradores da comunidade Cumaru — que é composta por índios Tucano, Desana, Baniwa e Baré. O atual prefeito José Ribamar Fontes Beleza³³ (reeleito em 01/10/2000), ao ser solicitado por comunitários e sítiantes a tomar providências sobre o assunto, afirmou que o hotel estaria em área fora de sua alçada. Por outro lado Phillippe Marsteller doou uma lancha, cujo combustível também é fornecido por ele, para a secretaria municipal de meio ambiente; ou seja, o órgão responsável para fiscalizar empreendimentos

³² “Prefeitura de Barcelos quer construir complexo ecoturístico”. Gazeta Mercantil, RG/Amazonas, 25/11/1999.

como o dele. Cabe assinalar ainda que a campanha do candidato a prefeito José Beleza contou com o avião e as lanchas do hotel de selva para visitar os eleitores residentes nas comunidades mais distantes da sede municipal. Mais dois alojamentos turísticos de selva foram implantados recentemente: um no rio Unini, o Unini Park Hotel; e outro no rio Aracá, o Aracá River Camp.

Os peixes ornamentais (piabas), principalmente o cardinal e o acará-disco, constituem outra fonte alternativa de renda para uma parcela substancial (em torno de 1.000 pessoas diretamente envolvidas na atividade) da população indígena e ribeirinha; assim como o suporte econômico mais importante, responsável por 60% da renda municipal, de Barcelos (Prang, 1999).³⁴ Esta atividade é a maior fonte municipal de arrecadação de impostos (Imposto sobre Circulação de Mercadorias/ICMS) para o estado do Amazonas. Cabe observar que uma parcela considerável destes produtos (piaba e piaçava) não é registrada na coletoria estadual de Barcelos; deixando assim de pagar os impostos devidos. Existem aproximadamente 700 espécies de peixes na região; incluindo comestíveis e ornamentais. Anualmente são comercializados em torno de 200 milhões de peixes ornamentais e o Amazonas contribui com 10% (20 milhões de unidades) deste setor de exportação. Este é o 14º produto de exportação do Estado do Amazonas num ranking composto por 32 produtos (Fonseca, 1999). Gerou uma receita em 1997 de US\$ 2.654, 92 enquanto que a exportação anual total do estado do Amazonas atingiu US\$ 138.000.000,00. Dos 34 países importadores os maiores são: Estados Unidos (25%), Alemanha (19%) e Japão (17%). Os estabelecimentos de exportação ativos no ano de 1999 em Barcelos são os seguintes: Aqua Amazon, Aquarium Corydoras Tetra, Prestige Aquarium, Talismã Aquarium, Turkey's Aquarium e Wild Amazon. Estas empresas estão sediadas em Manaus e tem autorização do IBAMA para comercializar animais aquáticos vivos.³⁵ O risco envolvido neste empreendimento é grande devido aos cuidados necessários para manter viva a maior quantidade possível de animais durante o transporte de Barcelos até Manaus. Este é um ramo de negócios que requer para ser bem sucedido um considerável

³³ Beleza fornecia autorizações ilegais para garimpeiros exercerem a sua atividade, quando foi prefeito de Santa Isabel do Rio Negro (1989-1992) e perdeu uma fazenda com a demarcação da Terra Indígena Médio Rio Negro I, em 1998.

³⁴ Os restantes 40% estão divididos com a extração de piaçava (20%), a coleta da castanha, a pesca comestível, a produção de farinha destinado ao mercado local e atividades comerciais.

investimento científico para criar tecnologias de manejo sustentável deste recurso aquático no seu próprio ambiente natural ou de reprodução em cativeiro.

Os peixes ficam aprisionados em locais conhecidos como “depósitos de piabas”, espécie de currais aquáticos, instalados nos rios e igapós³⁶. O milheiro de peixes ornamentais é comercializado na cidade ou nas comunidades entre R\$ 8,00 e R\$ 10,00 de onde seguem para Manaus para serem revendidos, inclusive para o exterior. Os piabeiros que moram na cidade permanecem meses nos locais de pesca (rios Téa, Jurubaxi, Caurés, Unini e seus afluentes), às vezes acompanhados dos filhos maiores, enquanto a esposa fica com os filhos menores sustentando, precariamente, a família através da venda de doces, picolés ensacados (“dindins”), pães, etc, feitos em casa.³⁷ A temporada de pesca é começa no final da estação chuvosa e termina no final da estação seca. Esta atividade é organizada também sob o regime de aviamento. Os extratores residem num povoado ou num sítio próximo de áreas de pesca, residem nas cidades de Barcelos ou de Santa Isabel do Rio Negro se deslocando para as áreas de pesca nos períodos determinados ou residem em povoados e sítios e deslocam-se para as áreas de pesca do patrão.³⁸ O direito de explorar estas áreas é reconhecido e respeitado por todos os patrões sob a forma de um acordo tácito. Os patrões são compradores locais ou representantes das casas exportadores de Manaus para as quais vendem o produto. Os piabeiros são muito explorados pelos patrões que cobram uma produção enorme de piabas em troca das mercadorias (cujos preços são muito inferiores quando compradas nos estabelecimentos comerciais em Barcelos) fornecidas em adiantamento. Se obtiver saldo o pescador pode recebe-lo em dinheiro e procurar outro patrão que pague melhor ou adquirir mais bens manufaturados novamente se comprometendo com uma próxima empreitada.

Na Amazônia o Médio e Baixo Rio Negro constituem grandes reservatórios naturais de peixes ornamentais: 90% dos peixes comercializados são capturados entre a foz do rio Branco e a cidade de Santa Isabel do Rio Negro; o cardinal corresponde a 70% de toda a

³⁵ Existe uma lista do IBAMA de espécies de peixes ornamentais que podem ser capturados, comercializados e exportados (Chao, 1999).

³⁶ São terrenos planos e baixos, próximos dos rios, que alagam na época da cheia. Os peixes aproveitam para se alimentarem de frutas e insetos que caem dos galhos das árvores nessas áreas.

³⁷ Acontece o mesmo com a família dos piaçabeiros que permanecem por longos períodos nos piaçabais.

³⁸ Isto vale também para a extração da piaçava.

exportação.³⁹ Esta atividade no Rio Negro remonta à iniciativa pioneira de um comerciante norte-americano, Herbert Axelrod⁴⁰, que transportou pela primeira vez 10 milheiros de cardinais aos Estados Unidos, em 1956. O sucesso do seu empreendimento foi tão grande que ele contratou 50 pescadores, principalmente em Barcelos, e associou-se a um grande empresário do mercado mundial de animais silvestres, Willi Schwartz. Eles pagaram em dinheiro pelo produto, não reproduzindo assim as relações tradicionais de aviamento nem assumindo a posição de patrão. O Médio e o Baixo Rio Negro estavam entrando no processo de valorização capitalista do exotismo amazônico, no qual a mercadoria é um valor de uso eminentemente simbólico destinado a prestação de um serviço estético e afetivo através de um consumo intangível. Por isso, como afirma Prang (1999) o peixe ornamental ao contrário do peixe comestível é valioso vivo. Neste momento o cardinal ingressou na comunidade científica sendo reconhecido como uma nova espécie de peixe e numa rede de agentes e instituições acadêmicas, exportadoras e hobbystas. Axelrod ficou famoso como o descobridor de centenas de espécies de peixes ornamentais impulsionando ainda mais este setor empresarial. Apesar de atribuir o mérito ao saber dos “índios” e “caboclos” poderíamos verificar aqui um dos primeiros registros na região de apropriação dos conhecimentos locais segundo a lógica do mercado sem beneficiar os seus depositários. Nos anos 1960 esta atividade se tornou tão importante, sendo comercializados outras

³⁹ O então prefeito de Barcelos Valdeci Raposo (1993-1996), considerando a importância econômica deste tipo de extrativismo animal para a região, criou o Festival do Peixe Ornamental de Barcelos (FESPOB), para atrair turistas ao município, realizado anualmente na última semana do mês de janeiro. Inspirados no festival do Boi-Bumbá de Parintins se formaram dois grupos de dança cujos nomes remetem às duas principais espécies de peixe ornamental do Rio Negro: o cardinal e o acará-disco. Foi construído um “piabódromo” (designação referente ao sambódromo do Rio de Janeiro/RJ e ao bumbódromo de Parintins/AM), um estádio para apresentação dos “grupos de peixes”. Nos últimos anos esta festa municipal entrou em decadência devido ao menor incentivo dado pelo prefeito José Beleza (1997-2000) ao evento. A secretária municipal de turismo, Josely Macedo Bezerra, considera o festival, organizado com recursos públicos da prefeitura, um empreendimento público deficitário, pois é freqüentado na sua maioria por turistas “mochileiros”, provenientes dos municípios vizinhos, são pobres, consomem pouco, dormem nos barcos, se embriagam, brigam e depredam a cidade. Os “peixes” recebem verbas da prefeitura e não podem receber financiamento do MEC porque não desenvolvem nenhum projeto social. A secretária pretendia redirecionar o turismo periódico baseado em eventos para um turismo mais regular baseado na memória histórica e cultural barcelense. Neste sentido, ela pensou em construir com recursos da prefeitura um museu indígena e pediu a contribuição da ASIBA para executar tal intento. Mais adiante voltaremos a esse assunto quando falarmos da reversão do estigma étnico ligado à condição indígena proporcionada com o aparecimento da ASIBA. É mister salientar que o prefeito Beleza disputava a prefeitura com o ex-prefeito Valdeci Raposo nas eleições municipais de 2000 e por isso a sua negligência diante do festival foi interpretada principalmente pelos seus adversários políticos como um expediente para desprestigiar a grande realização alardeada pelo candidato concorrente. Os dirigentes destas associações de entretenimento cerraram fileiras com os candidatos de oposição ao prefeito Beleza vislumbrando dias melhores com a vitória do pai do FESPOB.

espécies além do cardinal, que Anildo Macedo⁴¹ mandou construir uma pequena pista de pouso, onde se localiza atualmente o aeroporto da cidade, para facilitar o transporte dos peixes ornamentais. Nas duas últimas décadas a economia extrativista dos peixes ornamentais cresceu gradativamente com a queda dos preços de outros produtos da floresta como a balata, a sorva e a seringa, superando atualmente inclusive o corte de piaçava.

Estamos diante de uma modalidade de inserção da Amazônia nos circuitos globais de acumulação capitalista na qual o desenvolvimento sustentável não é apenas uma bandeira de luta motivada pelo idealismo ecológico, mas uma estratégia de sobrevivência econômica. Neste contexto a combinação entre mercado, produção de conhecimento, preservação ambiental e sistema de aviação que sustenta o extrativismo de peixes ornamentais no Rio Negro — fundindo o global e o local, o moderno e o tradicional, o ético e o útil — é motivo de preocupação entre exportadores e pesquisadores. Não foi casual a criação de um núcleo de pesquisas (o Projeto Piaba) em Barcelos cuja principal tarefa era investigar e propor as condições para um sistema economicamente e ecologicamente sustentável de pesca ornamental.⁴² Para cumprir tal tarefa se deve atuar em três frentes estreitamente ligadas:

1. o estudo da diversidade ictiológica e suas condições ecológicas de manutenção e incremento;

⁴⁰ Este homem se tornou o maior exportador de cardinais do mundo.

⁴¹ Membro de uma família tradicional de Barcelos, foi representante de um exportador italiano de peixes ornamentais em Barcelos nos anos 1960 e depois montou o seu próprio empreendimento independente de exportação (Prang, 1999).

⁴² O Laboratório de Ictiologia da Universidade do Amazonas, coordenado por Ning Labbish Chao, foi criado em 1989. Durante a gestão do prefeito Valdeci Raposo o Projeto Piaba (como foi denominado posteriormente) recebeu apoio da prefeitura através da cessão de local e instalações. Obteve auxílio do CNPq, da Fundação Universidade do Amazonas, do IBAMA, da Bio-Amazônia Conservation, da Associação de Criadores e Exportadores de Peixes Ornamentais do Amazonas (ACEPOAM) e de outras instituições. Atualmente o Projeto tem sua sede no prédio do antigo hospital da Missão Salesiana de Barcelos, que funcionou entre as décadas de 1930 e 1970. Ocupa três salas onde fica a sala de exposição permanente, contendo mais de trinta aquários com várias espécies da região; o almoxarifado onde são guardados material de pesca e pesquisa, comidas artificiais de fabricação estrangeira e outros instrumentos; e a sala de educação ambiental onde podem ser encontradas muitas espécies conservadas em formol (Fonseca, 1999). O projeto serviu como intermediário entre os piabeiros e o Estado, intervindo no campo das classificações oficiais de uma categoria ocupacional e na regulamentação do acesso e uso a recursos naturais da floresta tropical ao cadastrar e expedir carteiras de pescadores junto ao IBAMA. Os pescadores gostaram desta atuação, pois implicou a distribuição de direitos profissionais garantidos legalmente.

2. campanhas de educação ambiental para divulgar aspectos deste conhecimento junto à população em geral do município e aos piabeiros⁴³ no sentido de gerar um consenso sobre a necessidade de preservar esta fauna aquática;
3. propor medidas mais eficientes para diminuir a taxa de mortalidade das espécies quando são capturadas e durante seu transporte entre os locais de pesca, Barcelos e Manaus.⁴⁴
4. administrar cursos e treinamentos sobre criação de peixes ornamentais em cativeiro.

Podemos entender então porque durante o I FEPOB no ano de 1994 o pioneiro exportador norte-americano Herbert Axelrod anunciou a doação de dez mil dólares ao Projeto Piaba dizendo “ganhei muito dinheiro com os peixes ornamentais de Barcelos. Gostaria de devolver um pouco à população” (Fonseca, 1999). A insatisfação do grupo dos padrões/intermediários com o não cumprimento do terceiro objetivo estratégico do Projeto e sua concentração apenas na pesquisa científica revela a íntima associação, não realizada ainda neste caso, entre ciência e lucro nesta versão de capitalismo verde.

[...] Na minha opinião o “Projeto” não contribuiu em nada, nem na melhoria do comércio, da pesca ou do transporte. A mortalidade ainda é grande e, para combater-la uso um antibiótico conhecido por tetraciclina. Eu acho o que o projeto já deveria ter descoberto outro remédio melhor para ser usado, principalmente durante o transporte. Sei que o projeto faz pesquisas, mas não tem chegado ao meu conhecimento nenhum resultado dessas pesquisas (Patrão de piaba apud Fonseca, 1999).

Compradores não estavam apenas preocupados com a mortalidade como também com a criação de peixes ornamentais no Sudeste Asiático. Para solucionar o problema pensou-se em esterilizar os animais exportados para impedir sua reprodução em cativeiro

⁴³ Apesar da ambigüidade do termo piabeiro — remetendo tanto ao coletor quanto ao intermediário que nem sempre se encaixam nas categorias de patrão e freguês de outros sistemas extrativistas respectivamente — mencionada por Gregory Prang (1999) eu mantenho esta designação para o extrator em contraposição ao patrão ou representante de uma casa exportadora em Barcelos. Sendo assim não precisarei evitar o termo ou explicar a quem ele se refere sempre que usa-lo.

⁴⁴ Foram identificadas três causas para a mortalidade dos peixes durante o transporte: o “stress” provocado nos peixes durante a viagem; a quantidade excessiva de unidades colocadas nas bacias, provocando a

fora do Brasil a partir de matrizes amazônicas. Traçando um paralelo com a decadência da extração da borracha provocada pela plantação de seringueiras na Ásia, intermediários e exportadores expressam seu desejo de ver os piabeiros criando as piabas em vez de pescando-as. Seria ainda sob o regime de aviamento? Outro filão de investimento capitalista do ambiente aquático combinado com a pesquisa científica seria o ecoturismo, explorado através da montagem de um grande aquário público no qual estariam expostas as diversas espécies da fauna ictiológica regional. Em alguns documentos do Projeto aparece a intenção de melhorar a qualidade de vida e entender as relações sociais nas quais está inserido o piabeiro, mas ignora o regime de aviamento como um obstáculo para a consecução de tal finalidade. O resultado desta visão é a formulação de metas que visam agradar a piabeiros e compradores/exportadores como se fossem categorias portadoras de interesses convergentes, parceiros complementarmente beneficiados neste sistema extrativista. Em março de 2001, foi criada uma associação de piabeiros⁴⁵, independente da Associação de Pescadores que reunia os pescadores de peixes comestíveis e de peixes ornamentais. Todavia, esta organização civil já nasceu subordinada aos patrões e exportadores que manipularam a assembléia na qual ela foi fundada. Nenhum dos membros do Conselho Fiscal é piabeiro.

Gregory Prang, antropólogo integrante do Projeto Piaba, reconhece as enormes desigualdades na distribuição dos rendimentos auferidos, mas a considera como remuneração proporcional aos custos diferenciados assumidos e conseqüentemente ao volume e risco dos investimentos aplicados pelos diferentes agentes envolvidos nas etapas do empreendimento.⁴⁶ Não há dúvida que tentar diminuir a distância entre o extrator e o consumidor final é extremamente difícil, porém isto não implica justificar tal estado de coisas minimizando — ou até negando — a sua face injusta, geradora de privações.

contaminação da água acúmulo de fezes depositadas; e falta de oxigenação e variação da temperatura da água (Fonseca, 1999).

⁴⁵ Associação dos Pescadores e Criadores de Peixes Ornamentais do Município de Barcelos (APPOMB). Não existem criadores de peixes ornamentais em Barcelos.

⁴⁶ A diferença do preço pago pelo peixe ornamental ao revendedor varejista (US\$ 2.000,00/milheiro ou US\$ 2,00/peixe) nos Estados Unidos e ao piabeiro (US\$ 5,00/milheiro ou US\$ 0,005/peixe) no Rio Negro/Amazonas é de 40.000% (Prang, 1999). Entre as duas pontas da cadeia econômica de valorização capitalista do peixe ornamental existem mais quatro categorias de intermediação: o comprador (patrão/representante), exportador (estabelecimento comercial localizado em Manaus), importador (estabelecimento comercial localizado nos países importadores) e o atacadista (estabelecimento comercial que compra grandes quantidades de peixes e vendem para outros estabelecimentos comerciais que revendem a varejo).

Considera o patrão como imprescindível na estrutura socioeconômica do extrativismo do peixe ornamental, sendo inclusive um fator essencial para o desenvolvimento sustentável (economicamente viável e ecologicamente responsável) desta atividade.⁴⁷ Constrói uma imagem idealizada do patrão como aquele que promove o bem estar dos fregueses satisfazendo as demandas por bens e informações do “mundo lá fora” para populações isoladas no meio da floresta. Sem este mediador político, social, econômico e cultural o fluxo migratório para os centros urbanos seria muito maior. A ausência de uma estrutura de prestação de serviços públicos básicos (educação, saúde, transporte, comunicação, justiça e

⁴⁷ Segundo seus cálculos o piabeiro auferir uma renda mensal um pouco superior a um salário mínimo. Estaria em melhores condições do que muitos outros brasileiros desempregados que moram em condições precárias nas grandes e médias cidades brasileiras. Desta constatação conclui que o fim desta importantíssima fonte alternativa de renda teria efeitos sociais e ambientais nocivos, aumentando a migração para Manaus e a pressão antrópica sobre outros recursos naturais mais vulneráveis de forma predatória. Este esforço em mostrar a contribuição social e ambiental do extrativismo da piaba é provável, mas não pode ser exagerado. Ainda não existem estudos conclusivos sobre o impacto ambiental da retirada de peixes ornamentais em grande quantidade, inclusive sobre o próprio ciclo reprodutivo das espécies e sobre possíveis mudanças nos ecossistemas aquáticos. Em segundo lugar existem outras fontes de subsistência — como a própria extração da piaçava — e renda para onde os atuais pescadores poderiam recorrer, inclusive algumas que são alternadamente aproveitadas por eles. Logo, a superestimação de um determinado setor da economia local subestima a versatilidade existente para transitar nas diferentes oportunidades disponíveis de sustentação aos grupos domésticos, diversificando as bases de composição da receita familiar. O fato dos pescadores/agricultores usufruírem uma condição levemente superior a da grande massa de brasileiros desempregados não pode encobrir ou ofuscar a precária capacidade remunerativa nas camadas mais baixas da atual estrutura piramidal da exportação de peixes ornamentais que opera no Rio Negro. Iniciativas voltadas para a implementação de **comércio justo** (sobre este conceito vide o capítulo IX desta tese) entre produtores locais do terceiro mundo e consumidores residentes nas metrópoles do primeiro mundo — como a comercialização de artesanato Baniwa no rio Içana e a exportação de guaraná Sateré-Maué para a Europa, por exemplo — demonstram que é possível diminuir os intermediários e aumentar a remuneração na base produtiva do empreendimento (agregando valor ecológico, social e cultural ao produto), de modo a converter os ganhos auferidos em benefício às comunidades locais envolvidas. Tudo isso obviamente não é fácil, depende da reestruturação e reorientação da trama social, cultural, política e econômica do extrativismo da piaba através da formação de uma rede transnacional de cooperação na qual a Associação Indígena de Barcelos poderia ser o eixo institucional local de coordenação e articulação de apoio financeiro, assessoria profissional e participação ampla em todas as instâncias decisórias dos grupos e coletividades engajadas. Gregory Prang admite parcialmente, nos seus próprios termos, a necessidade destas condições para a melhoria da situação dos piabeiros. O Projeto Piaba poderia direcionar suas conexões nacionais e internacionais com instituições de fomento e de desenvolvimento de pesquisa científica, exportadores, hobbyistas e fundações privadas para junto com a ASIBA e seus parceiros (FVA, IPHAN, Núcleo de Apoio da FUNAI, FIOCRUZ, Caldes Solidaria, Núcleo de Estudos Amazônicos da Catalunha/NEAC e Universidade de Barcelona) colaborar no planejamento e execução de experiências de desenvolvimento sustentável junto aos extratores de peixes ornamentais. Para isso o Projeto Piaba deveria rever ou renegociar algumas de suas alianças, que seus representantes insistem em negar qualquer conotação política enfatizando apenas sua férrea racionalidade prática em prol da sustentabilidade do extrativismo e comercialização dos peixes ornamentais, principalmente com patrões e intermediários locais e talvez com alguns exportadores recalcitrantes diante desta nova proposta recrutando outros exportadores de menor porte que ainda não operam no Rio Negro e teriam todo interesse de penetrar neste mercado. Para tanto o Projeto Piaba teria que superar constrangimentos e determinações transestêmicos que orientam a sua prática de produção do conhecimento, subjacente a retórica das intenções proclamadas e a imagem pública projetada dentro e fora da comunidade acadêmica.

desenvolvimento) e a incapacidade das redes tradicionais de parentesco e dos laços de co-residência nos povoados e sítios para proporcionar segurança e mobilidade sociais torna legítima a figura do patrão e o aviamento enquanto formas locais de resolução destas carências. Deste modo o escambo é mais adequado do que o pagamento em dinheiro, ou de salário, pois onde ele seria gasto em lugares tão afastados das praças comerciais? Há uma contradição no argumento deste antropólogo, pois ele enfatiza a singularidade do extrativismo de peixes ornamentais precisamente pelo seu grau de monetarização descaracterizando o clássico sistema amazônico de aviamento baseado no recrutamento e retenção compulsória da força de trabalho pelo mecanismo do endividamento e, portanto, de flexibilidade e abertura nas relações entre patrão e cliente não encontrados em outras atividades extrativistas. Além disso, a “modernização” do extrativismo estaria ligada às novas tecnologias de comunicação e transporte, ampliando a autonomia dos moradores dos assentamentos mais afastados da cidade diante da circulação de informações e bens industrializados, enfraquecendo a função mediadora do patrão. Não seria então exatamente esta possibilidade de receber o saldo em dinheiro e de transitar entre padrões diferentes conforme a vontade do freguês o atrativo deste setor da economia micro-regional?⁴⁸

Um elemento essencial da economia moral do aviamento não foi considerado por Prang, qual seja: a utopia da auto-suficiência do extrator subjacente a sua mobilidade espacial e a sua transversalidade ocupacional (componentes da multilocalidade), sua disposição de estabelecer múltiplos laços — de interagir com estranhos redefinindo fronteiras e identidades sociais — mantendo um espaço considerável de manobra em todos eles. Nesta perspectiva se compreende o significado conferido às instalações nas comunidades de televisores e antenas parabólicas coletivas, equipamentos de radiofonia, motores de geração de energia elétrica e redes de transmissão, a escola, a capela e o “posto de saúde”: são ícones próximos de autonomia e meios materiais e simbólicos de aproximação e comunicação entre povoado e cidade, que são inseridos no esquema político-eleitoral local, paternalista e clientelista, cuja dinâmica é controlada pelos padrões e

⁴⁸ Também no extrativismo da piaçava observamos mudanças no regime clássico de aviamento no sentido de um maior espaço de manobra para os fregueses, principalmente os que moram na cidade de Barcelos, que passam a encarar o trabalho nos piaçabais como um “emprego” temporário para adquirir algum bem industrializado específico ou mesmo um motor de embarcação. O cativo da dívida é flexibilizado apesar do patrão ainda relutar em liberar este tipo de trabalhador, ainda operar na base da permuta de produtos

comerciantes. As embarcações constituem um imponente instrumento de prestígio e poder e uma demanda também relacionada às aspirações de autonomia dos povoados. Constitui também uma aspiração de autonomia individual (predominantemente familiar), expressão de ascensão social, que paradoxalmente motiva muita gente a entrar nos regimes de aviamento da piaçaba ou da piaba, às vezes nos dois.⁴⁹ O prefeito Beleza doou barcos para alguns povoados, todavia sem as condições de manutenção e funcionamento (consertos, troca de peças, operação adequada e combustível) eles ficam muitas vezes encostados no porto sem utilidade. Este item pode, cabe sublinhar, ser realmente um fator de autonomia se for inserido em projetos diferenciados de desenvolvimento sustentável das comunidades. Com seus próprios meios de locomoção fluvial, encurtando a distância até Barcelos, as comunidades ficariam menos dependentes do patrão para terem acesso a mercadorias e por outro lado poderiam receber pagamentos em dinheiro pelo seu trabalho extrativista.

Prang não acredita na viabilidade de uma cooperativa de piabeiros para substituir os patrões porque seus dirigentes necessitariam de capacitação e de assessoria técnica (um nível mínimo de escolaridade) com conhecimentos sobre as condições ambientais, sociais e culturais do extrativismo e sobre o mercado mundial de peixes ornamentais. No final das contas, a cooperativa seria estrangida a atuar como um patrão. Por outro lado o patrão está imerso na vida sócio-cultural dos piabeiros através de laços de compadrio, participação em rituais e festas, auxiliando, prestando favores e provendo segurança em tempos difíceis, etc; detendo por isso o respeito e a confiança deles, forjando assim compromissos permanentes e duradouros fundamentais ao engajamento dos extratores no empreendimento. Concordo parcialmente com esta descrição das relações entre patrões e fregueses, porém ela carrega muita tinta — ou dígitos — na cumplicidade, cooperação e

manufaturados por produtos florestais e travar com ele algum tipo de relacionamento pessoal ou mesmo de compadrio (Próximo capítulo).

⁴⁹ Algumas famílias possuem motores de baixa potência (designadas como “rabetas”), mais baratos, que são acoplados na popa de canoas de madeira fabricadas artesanalmente. O preço de uma rabeta “comprada” nos piaçabais em setembro de 2000 equivalia a R\$ 1.900,00 (4 HP) e R\$ 2.500,00 (5 HP). Estas embarcações se deslocam lentamente, mas reduzem enormemente o esforço físico da navegação a remo. Mesmo demorando horas ou dias, dependendo da distância do povoado até a cidade, indígenas e ribeirinhos durante o percurso param nos povoados para pernoitarem e colocarem a conversa em dia com vizinhos mais longínquos. Cabe mencionar a ostentação de poder, riqueza e o prestígio assim angariado pelo empresário norte-americano Fellipe Mastteler cujo investimento no turismo de selva conta com trinta lanchas superpotentes (90 HP), um barco requintado para transportar e hospedar confortavelmente turistas estrangeiros para se dedicarem à pesca esportiva, sem contar um avião utilizado para o mesmo fim.

aliança descurando do conflito, da exploração e da dominação que mostram a outra face e a ambigüidade desta relação.⁵⁰

O patrão detém e controla as condições objetivas (principalmente, os meios de transporte fluvial) e subjetivas (conhecimento sobre o fluxo das mercadorias e domínio sobre uma rede de extratores dispersa pela sede municipal, comunidades e sítios) locais de acesso ao mercado mundial do peixe ornamental; e isto lhe confere poder e prestígio no contexto social local. Alguns patrões acumularam um capital suficiente e se tornaram proprietários de estabelecimentos comerciais e de imóveis (casas e fazendas) na cidade de Barcelos. O padrão de vida de alguns deles é muito superior ao dos seus fregueses. Gregory Prang (1999) não aborda os conflitos e tensões da relação entre patrões e fregueses, a sua ambigüidade e a utopia da autodeterminação do extrator. Ele não menciona a tara, cobrada também em outros setores do extrativismo, justificada pelos patrões como uma compensação antecipada pelos peixes mortos durante o transporte para Manaus. Mas porque os riscos referentes à falta de tecnologias de preservação dos animais ou até à negligência dos patrões (tratamento da água, quantidade adequada de unidades por bacia, etc) numa fase na qual o produto não está mais sob a responsabilidade do freguês devem ser pagos por ele? Existem custos e riscos (entre eles a morte de peixes até a entrega ao patrão, doenças ou acidentes) com os quais eles lidam durante o trabalho de coleta que não são cobertos pelo patrão. E aqueles que são cobertos como sabemos são pagos pelo extrator com a sua produção a preços absurdos.

⁵⁰ Da mesma forma são equivocadas as interpretações restritas ao plano instrumental da disputa por recursos materiais e dos interesses antagônicos respectivos. No próximo capítulo me dedicarei mais a este dualismo do sistema de aviamento no qual o plano comunicativo, o normativo e o instrumental estão entrelaçados. As reflexões de Prang são válidas também para não se deixar atrair por atitudes de cidadania heróica e autoritária (orientada por uma visão romântica baseada em uma vocação pessoal — uma missão concebida num idioma político e secular, um chamado interior, da consciência — de defesa incondicional dos “fracos” e “oprimidos”) próprias de um ativismo etnocêntrico, apressado e acusatório desprovido de uma análise mais cuidadosa das conseqüências desastrosas da mera denúncia do sistema de aviamento sem referência à visão dos sujeitos envolvidos, à complexidade dos relacionamentos em foco e sem a proposição de alternativas à situação existente.

CAPÍTULO XII:

Gentios, Tapuios e Caboclos. Migração Indígena e Extrativismo no Baixo Rio Negro.

Como os povos indígenas foram extintos ao longo de toda a margem direita do baixo rio Negro, onde se localizam Airão e Tauapessassu, e como poucas viagens realizadas nesse período posterior à crise da borracha foram feitas por antropólogos e funcionários do Serviço de Proteção ao Índio, é compreensível que sejam raros os documentos escritos sobre o baixo curso e mais freqüentes sobre o alto curso do rio Negro e seus afluentes Vaupés e Içana, onde até hoje vivem vários povos indígenas — Tukano, Maku, Baré e outros.¹

O Tratado de Tordesilhas, 1494, pretendeu limitar as pretensões expansionistas de outros reinos europeus no continente recém conquistado traçando uma linha vertical cuja referência no continente americano acabou sendo a foz do rio Amazonas, portanto excluindo todas as terras da sua enorme bacia fluvial do domínio português. No entanto, permaneceu como uma zona de disputa não apenas entre portugueses e espanhóis, como também envolveu as pretensões holandesas, francesas e inglesas. Com a unificação ibérica nas primeiras décadas do século XVII a Coroa espanhola preocupou-se em garantir suas possessões nos Andes, enquanto os portugueses efetivamente estenderam seu domínio até a Amazônia ocidental. O Tratado de Madrid, firmado em 1750, selou a conquista lusitana de grande parte da Amazônia. Isto não implicou, entretanto, o fim das disputas entre as duas potências nas calhas dos rios Solimões e Negro, resultando na criação da Capitania de São José do Rio Negro, em 1757, cuja capital foi estabelecida no antigo aldeamento indígena denominado Mariuá, transformado em Vila de Barcelos.

A política de consolidação da ocupação colonial portuguesa da Bacia Amazônica frente aos interesses ingleses, franceses, holandeses e espanhóis começou no início do século XVII com o estabelecimento de uma fortificação próxima ao seu estuário, em 1616, denominado Presépio, atual cidade de Belém, capital do estado do Pará. A afirmação do

¹ Leonardi, 1999: p. 199.

poderio português se iniciou com a vitória sobre holandeses, ingleses e franceses no litoral amazônico para depois se internar rumo a oeste para confrontar-se com as ambições territoriais espanholas no rio Negro e no Solimões. As principais modalidades de imposição da soberania lusitana foram: as tropas de resgate, as fortificações e as missões religiosas², que originaram várias cidades espalhadas pelo grande rio e seus afluentes. Foram organizadas expedições que subiram o rio Amazonas em busca das “drogas do sertão” (cacau, baunilha, canela, cravo, salsaparrilha, raízes, cascas amargas, etc.), madeiras e de escravos indígenas. O seu contingente era constituído por alguns soldados, uns poucos sacerdotes e grande número de índios “flecheiros”, guias, “línguas” e remadores.³ Em meados do século XVII foram formadas as primeiras tropas de resgate que adentraram o rio Negro.⁴

Nos séculos XVII e XVIII a coroa portuguesa disseminou fortificações pela bacia amazônica, junto aos quais foram fundados povoados e missões, demonstrando um claro objetivo de povoar a colônia até os seus confins mais distantes. Em 1669 foi construída a primeira fortaleza na boca do rio Negro, em local que ficou conhecido como Barra do Rio Negro, atual cidade de Manaus. Durante o século XVIII foram edificadas várias fortalezas em todo o curso do rio Negro. A conquista das almas era a outra face — às vezes confundindo-se com ela — da subordinação militar, política e econômica dos povos e terras da Amazônia. Os índios descidos para os aldeamentos missionários e para os assentamentos coloniais ficavam sob a administração dos sacerdotes, que disputaram com os colonos o

² A classificação dos índios como *aliados* ou *inimigos*, ou seja, entre aqueles que contribuíam e aqueles que dificultavam a imposição da soberania da Coroa portuguesa, orientou a política e a legislação coloniais frente aos povos indígenas, apesar de todas as suas variações de conteúdo. Os primeiros eram os índios aldeados nas missões, recrutados através de *descimentos*, para convertê-los ao cristianismo e transformá-los em súditos do rei lusitano. Constituíam a base do sistema de defesa militar e de sustentação econômica da colônia. Era garantida a liberdade aos índios aldeados, porém foram criados vários artifícios legais para favorecer formas compulsórias de utilização da mão de obra indígena em benefício dos colonos ou em serviços e nas obras públicas do Estado. Os *descimentos* eram deslocamentos de contingentes indígenas de suas aldeias assentando-os próximos de povoados e fortificações coloniais. Os *inimigos* eram os povos que não estavam inseridos nos projetos da colonização, vivendo nas suas aldeias de origem segundo suas crenças e costumes, isto é, que eram avessos aos modos cristãos e civilizados de existência. Estes *gentios bravos* eram passíveis de escravização através de dois procedimentos básicos de conquista: o *resgate* e a *guerra justa*. Esta se aplicava aos grupos indígenas que se recusavam à conversão ao cristianismo, impediam a propagação da Fé ou hostilizavam os súditos ou aliados da Coroa lusitana. O *resgate* justificava a escravidão de índios capturados em guerra com tribos inimigas. O cativo neste caso seria uma compensação pela salvação de uma vida, teria um tempo determinado e os colonos portugueses estavam obrigados a catequizar, civilizar e tratar bem os índios resgatados (Perrone-Moisés, 1992).

³ Monteiro, 2000.

⁴ Só entre 1651 e 1657 foram descidos cinco mil índios do rio Negro para Belém (Freire, 1993/1994).

controle da mão de obra indígena. Em 1757 os missionários perderam o poder temporal sobre os índios aldeados com a criação do Diretório.⁵ No final do século XVII o trabalho missionário na Bacia Amazônica foi dividido, por decisão do rei de Portugal, do seguinte modo: os jesuítas ficaram com a enorme área dos afluentes da margem direita do rio Amazonas (Xingu, Tocantins, Tapajós, Madeira) e as outras ordens ficaram com a margem esquerda. No rio Negro atuaram os mercedários e os carmelitas. Fundaram vários aldeamentos como: Santo Elias do Jaú, Aracari, Cumaru, Mariuá, São Caetano, Cabuquena, Bararuá e Dari. No início do século XVIII, o aldeamento dos índios Tarumã era o posto mais avançado da colonização portuguesa no rio Negro. Em 1759, a aldeia Santo Eliás do Jaú foi elevada à categoria de vila, com o nome de Ayrão. Mas o século XVIII foi também o século de guerras prolongadas contra alguns povos indígenas insubmissos; entre eles estavam os Manao que, junto com os Tarumã e os Baré, constituía parte da população indígena do baixo rio Negro.⁶ Muitos Baré emigraram para o alto rio Negro, fugindo dessas guerras. Os Tarumã ainda não aldeados, e talvez mesmo aqueles que viviam na missão carmelita de Santo Elias do Jaú, subiram o rio Branco e se refugiaram na Guiana. Alguns Manao resistiram por algum tempo nas imediações de Barcelos, mas foram massacrados e os sobreviventes foram aldeados em Airão, Moura e Barcelos (Leonardi, 1999). Ocorreu uma violenta batalha entre os Manao e os portugueses em Carvoeiro. A derrota dos Manao frente às tropas portuguesas — a “guerra justa” foi declarada por Dom João V, rei de

⁵ Durante quase todo o período colonial a legislação oscilou seja em favor dos missionários, principalmente dos jesuítas, seja em favor dos colonos, atribuindo a uns ou a outros a administração secular dos aldeamentos — e assim o controle sobre o acesso a força de trabalho indígena (Perrone-Moisés, 1992). No final do período colonial, fins do século XVIII, com o Diretório pombalino, o poder temporal sobre os índios aldeados foi retirado definitivamente dos missionários instituindo a figura do diretor de índios, os aldeamentos foram transformados em vilas e receberam denominações de cidades existentes na metrópole, incentivou-se o intercassamento entre colonos e índios, o uso e ensino da língua portuguesa tornou-se obrigatório e foi proibida a escravização indígena. O objetivo era eliminar todas as barreiras existentes para a imediata transformação dos índios aldeados em súditos da coroa portuguesa.

⁶ *Estes povos que habitavam a região do rio Negro pertenciam, em sua grande maioria, ao tronco [sic] lingüístico Aruak. [...] Os Manáo constituíam o grupo étnico mais importante da área, habitando as duas margens do baixo rio Negro, desde a foz do rio Branco até a ilha Timoni. No momento da invasão colonial pareciam estar em pleno processo de expansão territorial em direção a Oeste, espalhando-se pela região do rio Japurá. Sua população foi estimada, já decrescida após os violentos choques armados com os portugueses no século XVIII, em mais de 10 mil almas. Os Tarumã, visitados em 1657 pelos jesuítas Francisco Veloso e Manoel Pires na primeira entrada histórica do vale do rio Negro, constituíam uma tribo pequena, assentada nas proximidades da atual cidade de Manaus, nos rios Tarumã e Ajurim, ambos afluentes esquerdos do baixo rio Negro. Eram conhecidos pelos ralos de mandioca que fabricavam. Os Baré dominavam a parte superior do rio Negro e ocupavam ainda uma área vizinha aos Manáo, situando-se mais acima da cidade de Moura, num território extenso que “abarcava grande população”. Produziam bebidas fermentadas e em suas festas dançavam com o corpo pintado de genipapo* (Freire, 1993/1994).

Portugal em 1728 — marcou a memória da população indígena no Baixo Rio Negro e contribui muito, ao lado das epidemias e do comércio de escravos, para o despovoamento nesta região. Viajantes e naturalistas registraram a crença milenarista dos índios aldeados na volta de Ajuricaba.

Em 1728 foi fundada a aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Mariuá, pelo Frei Carmelita Matias São Boa Ventura. O local chegou a ter uma população estimada em 2.000 pessoas, de diversas origens étnicas, tais como: Werekena, Baniwa, Baré e Passé. Em 06 de maio de 1758 foi elevada à Vila e recebeu o nome de Barcelos, tornando-se sede da Capitânia de São José do Rio Negro. O noroeste amazônico era uma fronteira colonial preocupante para a coroa portuguesa devido às atividades missionárias ligadas ao reino espanhol e às negociações dos limites territoriais entre as duas colônias. Por outro lado, desde o início do século XVIII, o circuito comercial no qual estavam engajados holandeses e grupos indígenas no alto rio Branco estendia-se até o baixo rio Negro através das mercadorias trazidas por aqueles indígenas aos povoados desta região. Por este motivo implantou-se uma sólida estrutura governamental, ou seja, a presença maior do Estado colonial português através da criação da capitania. Barcelos recebeu melhoramentos urbanos e incentivos econômicos, pois também foi escolhida como local do encontro das comissões portuguesa e espanhola de demarcação de fronteiras, instalando por dois anos o próprio governador da capitania do Grão Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado — irmão do Marquês de Pombal —, que presidia a delegação lusitana. Outras aldeias que se transformaram em vilas — como Carvoeiro, Moura, Moreira, Tomar e Airão —, serviram como pontos estratégicos na conquista e ocupação da Amazônia pelos colonizadores portugueses. Tomar, por exemplo, era a antiga aldeia de Bararoá e tornou-se vila em 1758. Em 1757 eclodiu ali uma revolta indígena contra a presença missionária. Os revoltosos invadiram e destruíram a casa do missionário, destruíram a capela e incendiaram toda a povoação. Juntaram-se a esses outros índios, conhecidos como Poiares, que invadiram Moreira, matando um missionário carmelita e ateando fogo à igreja. Os relatos dos viajantes desta época mencionam constantes fugas de índios das povoações, devido ao trabalho escravo a que estavam submetidos. Este foi um período em que ocorreram várias revoltas de índios aldeados, definidos então como “aliados”. Os Waimiri-Atroari, “gentios bravos”, também constituíram um duro obstáculo à colonização à jusante de Barcelos,

atacando durante três séculos (XVII, XVIII e XIX) as povoações de Carvoeiro, de Moura e de Airão. Em contrapartida foram alvos de expedições militares que deixaram um rastro de muitas mortes neste povo.

Ao estudar o processo de estagnação da antiga vila de Airão o historiador Victor Leonardi apresentou um retrato precioso da lógica autofágica da colonização e do processo histórico de construção social do caboclo amazônico no Baixo Rio Negro. Os descimentos continuaram acontecendo durante a passagem do século XVIII ao XIX. Os aldeamentos do Baixo Rio Negro reuniam contingentes indígenas de várias etnias, inclusive oriundos de outras bacias hidrográficas. O recrutamento de índios vindos de lugares distantes era uma estratégia dos colonos para dificultar as fugas para suas terras de origem. Entretanto, o recrutamento forçado de índios para lutar na Guerra do Paraguai motivou o esvaziamento de vários povoados seja por causa dos jovens que não mais regressariam ou por causa do clima de terror instalado que incentivou a fuga de muitos moradores. Muitos se embrenhavam nas matas ou subiam o curso dos rios menores e igarapés, em busca de uma vida autônoma e livre (plantando, pescando, caçando e extraindo os produtos da floresta). Fugiam também da pesada carga de exploração da força de trabalho indígena pelos colonos, imposta mais brutalmente com o fim dos aldeamentos missionários e a criação do Diretório. No final do século XVIII, o fim do Diretório não significou uma melhor situação para a população indígena que era recrutada à força nos povoados e nos assentamentos mais afastados nos rios menores e igarapés para trabalhar nos serviços e obras públicas, nas empresas extrativistas dos comerciantes ou nas fazendas dos colonos. Este tipo coercitivo de mobilização da força de trabalho, no bojo do qual eram praticados castigos corporais aos trabalhadores indígenas, ficaram conhecidos localmente como *agarrações* e tiveram a cumplicidade dos diretores. A proibição de autoridades coloniais de nada adiantou para impedir esta retirada compulsória de homens e mulheres indígenas dos cuidados com as suas próprias roças e famílias. Estavam dadas as condições propícias para o engajamento de muitos moradores indígenas dos núcleos coloniais do Baixo Rio Negro na revolta dos cabanos.

A decadência das principais vilas (Airão, Moura, Carvoeiro, Barcelos, Moreira e Tomar) — mesmo daquelas não envolvidas diretamente no evento —, reduzidas a algumas casas de taipa e a igrejas em ruínas, deve-se também a Cabanagem, pois este movimento

político prejudicou o comércio, a navegação, o extrativismo, a produção de alimentos e o abastecimento. Em meados do século XIX desapareceram onze povoados em todo o curso do rio Negro: Poiares, Lamalonga, Boa Vista, Nossa Senhora de Loreto, São José, Castanheiro Velho, Nossa Senhora de Nazaré de Curiana, São Miguel, São Jerônimo, São João Batista do Mabé e São Marcelino. Os povoados e vilas remanescentes foram os seguintes: Barra do Rio Negro, Airão, Moura, Carvoeiro, Barcelos, Moreira, Tomar, Santa Isabel, Castanheiro, Santa Bárbara, Santa Ana, São Joaquim de Coani, São Felipe, Senhora da Guia e São João de Marabitanas. Totalizavam uma população de 7.650 habitantes, dos quais 450 eram escravos. A implacável repressão aos cabanos após a derrota do movimento atingiu muitos *caboclos tapuias*⁷ que se envolveram no conflito, provocando o abandono de muitos povoados e vilas. Um viajante considerou a existência de apenas duas únicas vilas no rio Negro, Barra do Rio Negro⁸ e Barcelos, e ambas apresentavam condições extremamente precárias conforme os padrões de vida urbana vigentes na época. Transcrevo um trecho do testemunho deste viajante, citado pelo historiador Victor Leonardi, pelo quadro desolador por ele descrito da antiga capital da capitania do Rio Negro, qual seja:

*Uma pequena igreja construída de madeira já desmoronada; uma casa velha que servia de residência ao pároco; uma outra semelhante que serve para os trabalhos da Câmara Municipal; outra que tal em que reside e dá aula o professor de primeiras letras, que, além de ser provido definitivamente desamparou a cadeira e retirou para esta cidade [Manaus], e algumas mais muito ordinárias, pertencentes aos moradores daquele distrito, que me disse o respectivo vigário, o reverendo Padre Felipe de Santiago Pinto, estarem a maior parte do ano desocupadas, porque seus donos apenas se recolhiam à vila nos dias festivos do ano.*⁹

⁷ Designação genérica conferida neste período aos descendentes dos antigos índios aldeados.

⁸ Em 1850, o Amazonas tornou-se província, separando-se do Pará. Em 1856 a antiga vila da Barra do Rio Negro recebeu o nome definitivo de Manaus. Neste ano contava com uma população de quatro mil habitantes e 243 casas, das quais a metade era construída de taipa e coberta de palha, uma praça e 16 ruas (Freire, 1993/1994).

⁹ José Henrique de Matos. Relatório do estado de decadência em que se encontra o Alto Amazonas. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1979, n° 325, p. 147, apud Leonardi, 1999.

Em cinqüenta e dois anos (1790-1842) a quantidade de habitações (*fogos*) em Barcelos caiu de 640 para 74. As *agarranças*, além da repressão aos cabanos, constituíram um importante fator de deslocamento de populações no rio Negro. Entre 1806 e 1818, o Capitão de Mar e Guerra José Joaquim Victoria da Costa, governador da capitania do Rio Negro, levou à força um enorme contingente indígena para trabalhar nas suas propriedades em Manaus. Foi no seu governo, em 1808, que a sede da capitania foi transferida definitivamente de Barcelos para Barra do Rio Negro. Atribui-se a esta medida um grande peso para a decadência de Barcelos.¹⁰ Este mesmo governador mandou o seu genro demolir as edificações públicas existentes em Barcelos, em 1818, exceto o palácio, a igreja e a provedoria. Na segunda metade do século XIX, porém, apareceu uma nova possibilidade de reabilitação dos precários núcleos urbanos do Baixo Rio Negro devido à introdução da navegação a vapor na Amazônia em 1854. A implantação de uma linha de transporte regular de mercadorias e pessoas de Manaus até Santa Isabel do Rio Negro impulsionou o extrativismo da piaçava, do breu, da estopa, do peixe seco e da salsa. Outras atividades econômicas também foram beneficiadas como a fabricação de óleo e de manteiga de tartaruga e a produção de lenha para as embarcações movidas a vapor, assim como a extração do breu e da estopa estava estreitamente relacionada com a navegação fluvial e a industrial naval. Num primeiro momento só havia uma embarcação a cada dois meses transportando cargas e passageiros. Em 1885 transitavam mensalmente pelo rio Negro cinco vapores. Com o incremento da extração e comercialização da borracha o número de embarcações movidas a vapor aumentou ainda mais. No início do século XX o tráfego fluvial neste rio se tornou mais intenso com a Amazon River e a firma J. G. Araújo colocaram seus barcos em operação.

Só no final do século XIX, com o ciclo da borracha, que a elite social e política do Baixo Rio Negro vislumbrou uma possível recuperação econômica e demográfica na região. O auge desta nova frente de expansão econômica no Baixo Rio Negro foi retardado porque ela se localizou algumas décadas atrás nos rios onde era maior a quantidade desta espécie de árvores: a *Hevea brasiliensis*. Os seringais no rio Negro nunca produziram tanto quanto os seringais de outros rios amazônicos (Xingu, Tapajós, Madeira, Juruá, Purus e o

¹⁰ Em 1791, a sede da capitania já tinha sido transferida para Barra do Rio Negro, mas retornara para Barcelos em 1799. Estes dois atos foram realizados no governo de Manuel da Gama Lobo D'Almada.

Javari), mas foram capazes de redefinir as relações sociais, políticas, econômicas e culturais em toda a sua extensão e ofuscar todos os outros empreendimentos extrativistas, exceto a produção de lenha devido à intensificação da navegação fluvial. A composição populacional mudou drasticamente com a intensa imigração de nordestinos (cearenses, paraibanos, etc.) que fugindo das secas calamitosas de 1877 e de 1888 forneceram a mão de obra necessária — assim como os pequenos comerciantes — para suprir de matéria prima às casas exportadoras e ao capital financeiro inglês, ambos situados em Manaus, enfim ao mercado mundial da borracha e à incipiente indústria automobilística na Europa e nos Estados Unidos. Foi nesta época que se implantou a rede de aviação ligando as grandes lojas comerciais de Manaus, os comerciantes dos pequenos núcleos urbanos no rio Negro, os comerciantes menores situados nas embocaduras de afluentes e igarapés e os extrativistas. As novas condições de transporte fluvial foram fundamentais para a organização social deste tipo especial de comércio em que bens industrializados circulam em uma direção (sobem o rio Negro até as colocações no meio da mata) e os produtos da floresta circulam em outra direção (descem o rio Negro até o mercado nacional e/ou mundial) seguindo uma dupla trajetória traçada em uma escala vertical de posições de poder, de autoridade e de prestígio. As novas tecnologias de navegação (principalmente as máquinas de propulsão, os motores) aumentam a velocidade dos deslocamentos de cargas e passageiros. O controle do fluxo de mercadorias conecta a propriedade dos barcos ao comércio através de um leque variado de tipos de embarcações, de possibilidades e saberes de navegação estreitamente ligados a posições no relacionamento entre os patrões e os fregueses. Peculiaridades ecológicas (distância dos locais de extração; nível dos rios, lagos e igarapés; e ciclo produtivo) dos produtos da floresta (borracha e piaçava, por exemplo) se traduzem em diferentes relações de aviação e em funcionalidades diversas à propriedade e uso de embarcações distintas em capacidade de carga e velocidade de deslocamento.¹¹

¹¹ Para uma análise sobre a importância das vias fluviais na organização social do espaço na Amazônia e suas modalidades de reprodução das relações sociais, vide: Nogueira, 1999. Enfocar os rios e as tecnologias de navegação e transporte fluvial não implica em determinismos ecológicos ou tecnológicos, mas sim apreender as formas sociais de apropriação do espaço e da tecnologia. Cabe destacar a questão da singularidade e das diversas modalidades de valorização capitalista do meio aquático, de uma “renda da água”, que ainda não é objeto de propriedade individual como a terra, cujos direitos de acesso aos recursos ainda são difusos e coletivos, e sua confluência ou divergência com outras formas sociais de uso dos rios, lagos e igarapés.

A casa de aviação J. G. de Araújo estendeu por vários rios Amazônicos uma ampla malha de interdependência comercial e política.¹² No rio Negro foi o principal agenciador da produção e circulação do látex, ao fornecer o volume de mercadorias imprescindível para o funcionamento do regime de aviação. Seu monopólio das trocas de mercadorias por produtos da floresta incluía comerciantes da Venezuela; como um tal Rafael Calderon, de San Carlos del Rio Negro, que negociava com piaçava. Muitas casas comerciais se instalaram nos principais aglomerados urbanos do Baixo Rio Negro, introduzindo novos integrantes para a elite local assim como um novo estilo de vida no qual o consumo de bens conspícuos (batons, vinhos, xícaras de porcelana, pentes de marfim, tecidos, instrumentos musicais, fogos de artifício, espingardas e munições, etc.), vindos da capital (Manaus) dava um tom de refinamento e superioridade que marcava a distância social entre patrões e fregueses, entre civilização e atraso. Estes sim ficavam restritos ao consumo de bens indispensáveis à sobrevivência na selva (sal, açúcar, tabaco, café, querosene, etc.), adquiridos por altíssimos preços “pagos” em produtos, atolando o trabalhador em dívidas infundáveis. *Caboclos* e *nordestinos* — não se fala mais em *Tapuias*, presumivelmente diluídos entre os imigrantes — não tinham mais tempo para fazer roças, pescar, caçar ou exercer outras atividades extrativas, devido à pesada carga da extração do látex regido pelo endividamento e subordinado às demandas do mercado internacional. Já os donos das casas comerciais de Airão, de Carvoeiro, de Moura, de Barcelos, de Tomar, de Moreira, de Santa Isabel e de Cucuí tentavam imitar a vida faustosa da oligarquia manauense.¹³ Todavia, a categoria dos patrões ou comerciantes não era

¹² Considerando apenas os anos 1879 até 1886, a firma Araújo Rozas & Irmãos, constituída em 1877 e pertencente aos irmãos José Gonçalves de Araújo Rozas e Joaquim Gonçalves de Araújo além de mais dois sócios menores, tinha negócios em 16 localidades no rio Negro, 15 no rio Solimões, 6 no rio Branco, 4 no rio Madeira, 4 no rio Purus, uma no rio Maués-Açu e duas na Venezuela. Em 1904 foi extinta a firma Araújo Rozas & Cia., antiga firma Araújo Rosas & Irmãos, e formada a J. G. Araújo, com a saída da sociedade de José Rozas e ficando como principal sócio Joaquim Gonçalves de Araújo, que agregou ao empreendimento outros parentes portugueses. Joaquim Gonçalves de Araújo era membro de uma família de comerciantes portugueses e foi tecendo seus contatos comerciais pelo interior desde 1871, quando fez uma viagem pelo alto rio Negro e tinha apenas quinze anos de idade. Os Gonçalves Araújo, desde a chegada de seu primeiro membro em Manaus no ano de 1863, ampliaram seus empreendimentos comerciais aumentando substancialmente seu patrimônio e expandindo suas atividades através da incorporação de empresas, compra de imóveis, navegação fluvial, exportação de produtos da floresta (castanha, borracha fina, pirarucu e sarnambi) e importação de mercadorias provenientes dos Estados Unidos (New York) e da Europa (Manchester, Liverpool, Hamburgo, Paris, Lisboa, Porto, Gênova, etc.) (Carvalho Junior, 1993/1994; e Alves, 1993/1994).

¹³ A população de Manaus em 37 anos cresceu extraordinariamente, passando de cinco mil habitantes em 1870 para sessenta mil habitantes em 1907. Neste período a cidade recebeu vultosos investimentos em urbanização

homogênea, como atestam as diferenças no volume e no tipo de mercadorias solicitadas por eles às casas aviadoras de Manaus, na quantidade de borracha remetida, no grau de instrução e também no contingente de fregueses a eles submetidos.

Os intermediários locais espalhados pelos diversos rios estavam integrados em uma teia de relacionamentos personalistas, por onde circulava obrigações e favores mútuos, cujo centro era a firma deste imigrante português. Joaquim Gonçalves de Araújo era solicitado para cuidar de filhos de seus prepostos no interior que iam estudar na capital, enquanto estes prepostos denunciavam aqueles que negociavam seus produtos com outras firmas comerciais de Manaus. Estes compromissos de lealdade não eram apenas econômicos e J. G. Araújo controlava assim uma importante clientela política, arregimentando os *coronéis de barranco* em torno de seus objetivos eleitorais, que lhe permitiu estabelecer alianças com segmentos oligárquicos da província do Amazonas. Com a queda progressiva dos preços da borracha no mercado internacional, a partir de 1914, e a concorrência da produção gumífera do sudeste asiático muitos nordestinos retornaram para suas terras de origem despovoando os seringais do Baixo Rio Negro. A navegação fluvial se retraiu consideravelmente e outras alternativas econômicas, antes abandonadas ou relegadas a um segundo plano, foram retomadas, como a extração de castanha e de piaçava.¹⁴ Conforme o censo demográfico de 1950 Barcelos era um dos menos populosos municípios do Amazonas (4.911 habitantes), sendo o mais extenso município amazonense e talvez de todo o Brasil.¹⁵ Moravam na sede municipal menos de mil pessoas (970 habitantes). A piaçava se tornou o principal produto extrativo, estimulando o recrutamento de mão de obra nas

(rede de serviços e edifícios públicos). A oligarquia regional construiu esplendorosos palacetes, instalaram-se estabelecimentos bancários, lojas, restaurantes, bares, cabarés e hotéis. Entretanto, Manaus não era um paraíso urbano para todos, mas apenas para uma elite. Menos da metade das casas eram de alvenaria, o restante era composto de casebres, barracões, estâncias e casas de taipa ou de madeira. Mais de 60% das casas eram de taipa nua, com cobertura de zinco ou de palha, pequenas, de chão batido e socado, localizadas próximo a charcos, igarapés, rios e alagadiços, sem qualquer urbanização, sem esgoto, periodicamente invadidas pelas águas (Freire, 1993/1994).

¹⁴ As atividades econômicas mais importantes de Barcelos, em 1956, em termos do valor da produção foram a castanha, a piaçava e a borracha; com 46%, 29% e 20% do valor total da produção proveniente do extrativismo vegetal, respectivamente. Percebe-se que a borracha continuava sendo uma atividade econômica importante, porém suplantada pela extração da castanha e da piaçava (Enciclopédia dos Municípios: 114).

¹⁵ A cidade de Barcelos contava com 17 logradouros públicos, mas apenas dois são pavimentados, arborizados e ajardinados e cinco parcialmente pavimentados. Contava também com 139 prédios e fornecimento de energia elétrica, que apenas atingia 16 domicílios, um templo católico, três colégios e um hospital (Enciclopédia dos Municípios: 113 e 114). A maioria desta população foi classificada como *parado* (4.297 ou 87%), o que nos faz acreditar que uma parcela substantiva daqueles que assim se identificaram

comunidades indígenas do Alto Rio Negro para as colocações dos rios Aracá, Padauri e Preto, devido à escassez de trabalhadores provocada pela decadência da extração da borracha.¹⁶ Nos anos 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, a extração da seringa readquiriu um novo fôlego com a chegada dos “soldados da borracha” oriundos do Rio de Janeiro e do Nordeste.

O mecanismo do endividamento se constituiu no pilar de todas as outras atividades extrativistas, inclusive a captura de peixes ornamentais que surgiu recentemente. No caso da extração da piaçava, devido a peculiaridades ecológicas desta atividade, o regime de aviamento foi ainda mais cruel.¹⁷ Este amplo circuito de trocas e de dádivas, de dívidas e de generosidades, de favores e obrigações, de coerções e negociações, frustrações e esperanças, violência e proteção, exploração e doação, desprezo e consideração, estrutura-se em relações hierárquicas fundadas em duas categorias básicas: o patrão e o freguês. Não estou atenuando a assimetria, a violência e a exploração (a sua explícita gramática da predação) do sistema de aviamento, porém se não olharmos para a simetria, a proteção e a doação como o seu reverso (a sua gramática da dádiva subjacente), não se percebe a perspectiva dual em operação, que não se trata apenas de mercado e de interesses, mas também de reciprocidade e de alianças. É um comércio que se sustenta em princípios alheios à lógica do mercado, em laços e compromissos duradouros e pessoais, numa economia moral que define o “bom” e o “mau” patrão assim como o “bom” e o “mau” freguês. O endividamento permanente, assim como o crédito e o risco envolvido nele, não pode ser entendido num código puramente econômico, pois é símbolo e base de

fossem indígenas. Para uma análise das categorias censitárias de identificação da população indígena, vide: Oliveira Filho.

¹⁶ Eduardo Galvão constatou, em meados do século XX, a preferência dos fregueses pela extração da piaçava por ser mais rentável apesar do alto preço das mercadorias aviadas pelos patrões. Mencionou também a vigência de um regime cruel de exploração da força de trabalho sublinhando os castigos corporais impostos aos fregueses, como a utilização da chibata (Galvão, 1959).

¹⁷ Diferentemente dos outros produtos, como a seringa e a castanha cujos locais de extração se localizam nas margens dos grandes rios, os piaçabais mais produtivos situam-se nas cabeceiras dos afluentes e igarapés muito distantes dos núcleos de povoamento (povoados e cidades). A extração da piaçava pode perdurar durante todo o ano enquanto outros produtos só podem ser coletados durante o verão quando os igapós estão secos (seringa) ou durante o inverno (castanha). Sendo assim, os fregueses podem retornar para seus locais de moradia quando termina o período de coleta da seringa e da castanha, enquanto os piaçabeiros permanecem nas colocações cortando piaçava onde estabelecem residência definitiva devido à precariedade das condições de acesso ao transporte fluvial. A dependência ao patrão é muito maior como também a exploração e a violência vigentes nas relações de trabalho. O freguês aproveita a época das chuvas para transportar em pequenas canoas as piraibas até o barracão, localizado na boca do igarapé, aonde o patrão periodicamente chega para pegar o produto e suprir os trabalhadores com mercadorias.

manutenção de uma aliança entre o freguês laborioso e o patrão generoso. Voltaremos a esta discussão mais adiante.

Aos *caboclos tapuias* e sertanejos amazônicos vieram juntar-se estes nordestinos, e alguns comerciantes de outras nacionalidades (portugueses, chineses, libaneses, etc.) para selar o desaparecimento tão alardeado dos povos indígenas no Baixo Rio Negro. A partir deste momento o nheengatu que era a língua franca, falada não só pelos Tapuias, começou a ser substituído pelo português como meio de comunicação nas interações cotidianas.¹⁸ Entretanto, Eduardo Galvão em meados do século XX assinala ainda a forte predominância da língua geral entre “caboclos” e “índios descidos” (Galvão, 1959). Carlos Araújo de Moreira Neto (1988), renomado historiador da Amazônia, anunciou a transformação, num período de cem anos (1750 a 1850), da população indígena de maioria em uma minoria de grupos tribais isolados na floresta e afastados dos centros de “civilização”. Victor Leonardi (1999) inseriu sua abordagem sobre a decadência da antiga vila de Airão nesta perspectiva da dizimação ou expulsão de povos autóctones deflagrada pelos sistemas coloniais predatórios de recrutamento e exploração da força de trabalho indígena.

[...] *Contudo esses povos foram exterminados (Manao), ou expulsos (Tarumã) da margem direita do baixo rio Negro, ou, então, passaram por profundos processos de deculturação (Tucum, Baré), dando como resultado os tapuios, destribalizados, e, logo depois, os caboclos regionais, os quais, apesar de semelhantes aos índios, na aparência, não pertencem mais às culturas indígenas.* [...]. (Leonardi, 1999: 197).

Este longo processo histórico de construção social do *caboclo* no Baixo Rio Negro, constituído de uma série de violências materiais e simbólicas contra os povos indígenas, resultou na diluição dos *tapuias* (índios genéricos descendentes dos índios aldeados nas

¹⁸ O nheengatu, ou língua geral como é conhecida na região do Rio Negro, é uma língua inventada pelos missionários jesuítas para comunicar-se mais eficientemente com os indígenas e lidar com o multilinguismo vigente. O rei de Portugal oficializou, em 1689, o nheengatu na Amazônia e determinou o seu ensino pelos missionários, inclusive para os filhos dos colonos. Com a implantação do Diretório em 1755 foi proibido o uso da língua geral e tornou-se obrigatório o ensino do português (Adrião, 1991).

missões antes da criação do Diretório)¹⁹ no seio da população amazônica miscigenada com os migrantes nordestinos. A mistura de elementos das tradições do *caboclo tapuia*, do sertanejo amazônico e do imigrante nordestino resultou em um novo tipo de caboclo amazônico, eliminando quaisquer expressões culturais tangíveis de diferenciação cultural. Mesmo quando se distinguem pela aparência física do restante da população local, não são considerados “verdadeiramente indígenas”. Excetuando-se os Waimiri-Atroari e os Yanomami, “enclaves de autêntica cultura ameríndia”, não existiriam mais povos indígenas no Baixo Rio Negro, conforme uma visão substancialista.²⁰ Seria possível para estes “caboclos” tornarem-se novamente “índios”? Não de um ponto de vista evolucionista e aculturativo.²¹ Ocorreu um processo recente de reindigenização no Baixo Rio Negro, no qual a memória e o imaginário interétnicos são reformulados no bojo de um movimento de construção social de demandas por cidadania amparadas em políticas de identidade, contrariando o suposto caminho inexorável que conduz as sociedades tribais, passando por índios genéricos (aldeados, destribalizados ou tapuias), aos caboclos plenamente integrados

¹⁹ *O tapuio pode ser definido como membro de um grupo indígena que perdeu socialmente o domínio instrumental e normativo de sua cultura aborígine, substituindo-a por elementos de uma ou várias outras tradições culturais, que se misturam aos traços residuais da língua e da cultura originais.* (Moreira Neto, 1988: 79).

²⁰ Não foi por mero acaso que os antropólogos e os funcionários do SPI que viajaram pelo Rio Negro deixaram poucos registros sobre o seu curso inferior, dedicando-se a relatar exclusivamente a situação existente no seu curso superior, onde “realmente” existem povos indígenas em vez de “caboclos”. Poderíamos mencionar como exceção os trabalhos da antropóloga Adélia Engrácia de Oliveira sobre um povoado Baniwa do Médio Rio Negro, porém eles dependeram de circunstâncias casuais que a impossibilitaram de prosseguir sua viagem ao Alto Rio Negro, seu destino original.

²¹ Para a análise das políticas etnocidas empreendidas pelos governos coloniais, imperiais e nacionais no nordeste e do processo regional de emergência étnica vide Arruti, 1995. A formulação de homologias estruturais, que preservam as singularidades históricas, com os processos de emergência étnica no nordeste pode ser bastante esclarecedora dos mesmos fenômenos no Baixo Rio Negro. A homologia estrutural é um instrumento de ordenamento lógico de uma realidade empírica, serve para inseri-la num contexto de significado mais amplo para torná-la inteligível sociologicamente. O método de análise comparativo é fundamental neste procedimento interpretativo. Não pressupõe regularidades baseadas em nenhuma lógica universal, muito menos se refere a regras de variação dos fenômenos postuladas sobre estruturas mentais, sociais ou culturais inconscientes e a-históricas. Não implica também em vinculações históricas entre as situações comparadas. Aproxima-se da construção Weberiana de tipos ideais, pois é o resultado de operações conceituais, derivadas de escolhas teóricas e que devem ser constantemente refinadas, nos quais as semelhanças e diferenças com outros casos incluídos sob um ponto de vista abrangente iluminam a compreensão do objeto (construído) em estudo. Logo, estamos longe de uma concepção empiricista de conhecimento, baseado em uma correspondência absoluta com a realidade (seja qual for o modo como ela é representada), mas como um construto do pensamento formulado com base em princípios de racionalidade científica, vigentes e transmitidos em uma comunidade específica de pesquisadores (Bourdieu, 1989).

nos setores marginalizados e “atrasados” da sociedade nacional como camponeses excluídos dos principais fluxos políticos e econômicos do país.²²

A.C. tem 77 anos de idade, ele mora no bairro de São Francisco, na cidade de Barcelos, nasceu em Manacapuru/AM, é casado com L.C., rezadora.²³ Ela é Baré e fala nheengatu e português. A história deste casal retrata com grande riqueza o período posterior à decadência do extrativismo da borracha e a diversificação deste setor, as relações entre patrão e freguês e os casamentos entre “arigós” e “caboclos”. A.C. afirma que sua avó era *cabocla* e seu avô era cearense. Quando tinha quinze anos de idade um parente da sua mãe, que vendia frutas nas cidades situadas às margens do rio Solimões, para levá-lo a Manaus. Lá resolveu subir o rio Negro para coletar castanha, pois a comercialização deste produto era rentável, carregando consigo o menino. Prometeu ao rapaz que logo voltariam para casa. Eles se ligaram a um patrão chamado Augusto Lacerda, homem poderoso no rio Negro, tinha muitos fregueses, que os recrutou para trabalharem no rio Aracá. O parente de A.C. foi a Manaus para trazer *rancho* (mantimentos para o sustento dos trabalhadores), mas não retornou mais. O patrão impediu que o jovem A.C. fosse embora, pois seu “pai” deixou dívidas que ele deveria pagar.

Ao saírem do rio Aracá foram para a fazenda do patrão, São Joaquim. O coronel Lacerda criou o menino como um “verdadeiro pai”, conforme o relato de A.C., que o chamava de “arigózinho”. Desde jovem trabalhou nos piaçabais: “essa foi a minha vida. E eu não sabia quanto ganhava. Só tinha o café, almoço e a janta”. Como ele era obediente conquistou a confiança do coronel, circulava livremente na sua casa. Na fazenda havia muitos *caboclos*, tanto gente de fora como do rio Negro. Na sua maioria falavam a língua geral: “falavam atrasados”. Estes não entravam na casa, só em horários determinados: para tomar café, almoçar e jantar. “Eu tomei liberdade. Entrava e saía como filho. E essa foi minha salvação”, exclamou A.C.. Em uma ocasião o patrão mandou que fizesse a sua nota,

²² Esta abordagem predomina na linha de estudos da mudança cultural, no Rio Negro, proposta por Eduardo Galvão em meados do século XX, apesar dele admitir que o processo de assimilação e destribalização nunca é completo, pois as “identidades tribais” persistem seja por simples inércia cultural (incapacidade de adaptação às novas condições e apego emocional aos costumes ancestrais) ou pela consciência de prerrogativas legais referentes ao status jurídico de “índio” que causam a discriminação no seio da sociedade regional dominante. Todavia, o destino fatal é a aculturação — provocada principalmente por fatores demográficos — concebida como a perda de instituições e valores autênticos, ou seja, imaculados pelas influências do contato intercultural com a sociedade nacional (Galvão, 1959).

²³ Estou preservando o anonimato do casal neste caso porque utilizo muitos aspectos privados da vida deles, além do que não se trata aqui de personalidades públicas na região.

a sua lista de mercadorias, para ir ao um castanhal no rio Ararihá. O seu rancho tinha os seguintes itens: 2 kg de açúcar, meia barra de sabão, 1 kg de farinha, 2 kg de sal, anzol e linha de pescar e munição. Seu patrão o acompanhou, e depois foram mais vinte ou trinta fregueses. O chefe da equipe era cearense e criava um menino Yanomami que fora raptado em uma aldeia. Era freqüente o ataque às aldeias Yanomami para pegar crianças indígenas que eram adotadas por fregueses e até mesmo por patrões. A.C. pegou malária, quando coletava castanha no rio Arirahá. Foi quando conheceu o pai de sua atual esposa, o rezador João da Silva, um “caboclo civilizado”, segundo as palavras de A.C.. Ele era Venezuelano, falava castelhano e morava no Chibaru. Ele o tratou *pela parte de Deus*: “eles preparam uma poção e dão para beber com água morna até provocar [vomitar]”. João da Silva o levou para Cucuí, no alto rio Negro, fronteira com a Venezuela, mas Augusto Lacerda exigiu o seu retorno e “a palavra do patrão era lei”. A.C. resolveu então casar com uma filha adotiva do patrão, ela era a cozinheira da casa. Era uma “cabocla do Içana”, provavelmente era Baniwa, “era bem civilizada”. Eles tiveram dois filhos. Ela morreu devido a uma doença por ele ignorada. Após dois anos ele se casou novamente. Esta sua segunda esposa morreu subitamente, o que o fez acreditar que tenha sido *envenenada*, isto é, enfeitiçada. Com trinta anos de idade casou-se com L.C., sua atual esposa, rezadora Baré do bairro de São Lázaro. Ela tinha quinze anos de idade e era maltratada pela cunhada, a mulher do seu irmão. A.C. a pediu em casamento ao irmão dela. O patrão foi o padrinho do primeiro filho deles.

A.C. trabalhou durante muitos anos para Augusto Lacerda, cortando piaçava, coletando castanha, sorva, cipó e borracha. A seringa era colhida nas margens do rio Negro e a piaçava nos rios Aracá, Demeni, Padauri e Preto. O coronel Augusto Lacerda era um dos intermediários de J. G. Araújo.

[...] *A seringa definitivamente direto nas margens do rio Negro. Piaçava cortava dentro do Aracá. Seringa era em Vista Alegre, propriedade do chefe do rio Negro, J. G. Araújo, lá em cima. Ele era grande empresário do rio Negro, governava todo o rio Negro; comerciante. Aquela casa era muito forte, aviava o rio Negro todinho. Levava mercadoria de Manaus e despachava lá [em Santa Isabel]. Dos aviados passava para a mão dos fregueses. Agora, o patrão media cada com a*

sua parte[igarapé], piaçava. [...] Da costa de Vista Alegre pra cá [para baixo], tanto de um lado como de outro, tudo era do coronel, que era propriedade de J. G. de Araújo, grande homem do rio Negro. Ele aviava o rio Negro inteiro. Essa área era do coronel Augusto Lacerda. Ele mandava tudinho. Mandava aqui em Barcelos. Era tempo que mandava na cidade. Tinha o coronel Albino Pereira, Antonio Silva, eles que mandavam.

A maioria do povo desses homens era caboclo. Só o coronel Augusto Lacerda que trabalhava com uns 60 a 70 homens de fora (cearenses, paraibanos, pernambucanos...). Mas a parte maior era do Alto Rio Negro, caboclos de lá. Do Içana, Caiari... Eles iam diretamente buscar esse povo lá. Falavam lá com os tuxaua deles, traziam 40, 50 pessoas. Botavam pra dentro dos piaçabais junto com os “arigó”, como chamavam agente, “brabos”. Os caboclos falavam língua geral e aprenderam o português para falar com os “arigó”. E estes aprenderam a língua geral (Entrevista com A.C.).²⁴

As categorias de “caboclo” e de “arigó” ou “brabos” estabelecem uma nítida linha de demarcação entre os fregueses oriundos do Alto Rio Negro e imigrantes nordestinos ou amazônicos. Muito provavelmente estes fregueses do Içana e do Caiari (rio Vaupés) aprenderam não só o português, mas também a língua geral neste contato com “gente de fora” e com os Baré. A oligarquia local era formada por estes *coronéis* que organizavam a produção extrativista na base do regime de aviamento que os conectava com as casas comerciais de Manaus. Confirmamos no relato acima o monopólio de J. G. de Araújo no rio Negro. Neste período, anos 1930 e 1940, os produtos negociados eram mais diversificados. A força de trabalho era parcialmente constituída de imigrantes (nordestinos ou de outros lugares da Amazônia), mas era na sua maioria constituída de *caboclos* do Alto Rio Negro. Os patrões iam pessoalmente negociar o recrutamento destes fregueses nas aldeias. Com a 2ª Guerra Mundial a borracha readquiriu a importância que tinha algumas décadas atrás na

²⁴ Um senhor Tuyuca, morador da comunidade Samaúma, no rio Demeni, foi trazido pelo patrão Ludovico, junto com mais quinze “parentes” (Tukano e Desana), de Pari-Cachoeira para trabalhar no extrativismo (piaçava, sorva, seringa, castanha) no Baixo Rio Negro. Eles cortavam piaçava no igarapé Peixe-Boi, ficavam lá expostos a doenças e sem remédios. Aqueles que morriam eram enterrados enrolados em redes. O patrão prometeu que os levaria de volta para o Alto Rio Negro, mas não cumpriu. Alguns conseguiram retornar por sua própria conta e outros não. Este senhor fala as línguas tuyuca, tukano, barasana, miranha e nheengatu.

economia do Baixo Rio Negro. Foi em 1942 que A.C. começou a cortar seringa. Não sabia trabalhar, se esforçava muito e produzia pouco. Cortava 400 seringueiras para tirar um galão (cinco litros) de látex. Um *compadre caboclo* lhe ensinou e ele passou a coletar 80 kg de borracha e 70 kg de sernambi.

Entre 1945 e 1947 o patrão passou a exigir mais dos fregueses, dizia que tinham que aumentar a produção, pois não podiam perder nenhum dia da semana, eram os “soldados da borracha”. Eram obrigados a cortar no mínimo 300 *madeiras* (seringueiras) por dia, para tirar três ou quatro galões (16 litros ou uma lata), considerando que algumas seringueiras rendem e outras menos. Trabalhavam das 4 horas da manhã até às 18 horas quando acabavam de defumar. Interrompiam o trabalho às 11 horas para almoçar. A.C. produzia 1.200 a 1.500 kg de borracha em seis meses. Seus dois filhos pequenos já o ajudavam. Ele e seus filhos cortavam uma estrada de 400 a 500 árvores por dia, tirava uma lata e meia do produto. Entre duas e três horas da tarde cortavam madeira para fazer a fumaça e defumar. Trabalhavam a semana toda e no segundo domingo deveriam estar na casa do patrão entregando o látex. A família de A.C. levava 15, 20, 22 latas na embarcação a remo. Quem produzisse pouco (4 ou 5 latas) era acusado de vender o produto para outros, rompendo o monopólio do patrão. A partir de 1945 a concorrência aumentou com a entrada dos regatões. Eles vinham de Manaus. Antes era só a casa de J. G. Araújo. No regatão se pagava em dinheiro ou em mercadorias, conforme a vontade do freguês. A.C. era leal ao coronel Augusto Lacerda: “não gostava de ouvir grito”. Esta lealdade estava misturada com o medo de ser envergonhado, humilhado pelo patrão. A sua honra estava em jogo: “[...] Por outro lado doutor, o patrão ajudava o caboclo a viver. Mas não sabia o que era dinheiro. Sabia o que era mercadoria [...]” (A.C., entrevista). Seus filhos cresceram coletando seringa e quando ficaram rapazes queriam ser pagos em dinheiro, pois desejavam ir para festas, comprar perfumes, roupas, passear, se divertir. A.C. relutou no início, a fidelidade ao patrão falava mais forte na sua consciência, e ele advertia os filhos:

— Mas o homem não dá dinheiro, meu filho. Pra que tu quer dinheiro, rapaz. Tem tudo aqui. O que falta aqui? A lojona está aí de cima a baixo.

A.C. acabou cedendo aos apelos dos filhos e autorizou que eles vendessem uma pequena parte da produção aos regatões. Os tempos eram outros, os regatões representavam

uma brecha no rígido controle sobre a produção extrativista, e os pais começavam a ver na escolarização uma outra perspectiva de futuro para os seus filhos.

Aí que o povo foi mantendo outro sistema de viver. Ficando mais liberto. Também todo mundo já sabia estudar. Meus filhos pelo menos já eram rapazes, já sabiam ler e escrever. [...].

Com todo a minha pobreza eu jogava eles pro internato. (A.C., entrevista).

Os filhos em idade escolar ingressaram no internato salesiano em Santa Isabel do Rio Negro. Sua esposa L.C. morou durante oito anos com o filho e a filha caçulas em Santa Isabel para eles continuarem seus estudos. Depois A.C. foi morar com sua família no sítio Januari, a duas horas de distância de Santa Isabel, onde viveram durante trinta anos. Mudaram de residência para a cidade de Barcelos por causa de uma enfermidade de L.C. e do assassinato de um dos seus filhos em Santa Isabel. A.C. aposentou-se pelo FUNRURAL (Fundo de Amparo ao Trabalhador Rural) em Santa Isabel, por invalidez. Conseguiu uma outra aposentadoria como “soldado da borracha” em Barcelos, na época em que o prefeito era Valdeci Raposo (1992-1996).

A maioria absoluta (74%) dos chefes de família indígenas²⁵ da cidade de Barcelos é descendente (filhos ou netos) daqueles *caboclos* do Alto Rio Negro (rios Vaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e alto rio Negro) que foram recrutados pelos patrões para trabalhar no extrativismo sob o regime de aviamento (Vide os gráficos abaixo). Suas histórias de vida são marcadas por constantes deslocamentos por colocações, sítios, povoados e cidades do rio Negro, evidenciando uma memória biográfica cujas referências são as experiências vivenciadas no sistema extrativista regional. Antigos patrões subiam o rio Negro e traziam jovens solteiros ou casados, acompanhados ou não das suas famílias e parentes mais próximos, para trabalhar nos seringais, castanhais, piaçabais, sorvais, balatais, etc. Depois de trabalharem por um período, dependendo da “boa vontade” do patrão, retornavam para suas comunidades ou sítios no Alto Rio Negro até serem recrutados novamente para outra empreitada. Nessas constantes idas e vindas alguns se estabeleceram definitivamente no

²⁵ Estou considerando como chefe de família indígena o homem ou mulher que preencheu o formulário de associado da ASIBA.

Médio ou no Baixo Rio Negro, para ficar mais próximo dos locais de extração, na medida em que esta atividade constituiu-se em principal, ou até exclusiva, atividade econômica de sustentação da família. Outros padrões impuseram coercitivamente a permanência definitiva do extrativista através do mecanismo do endividamento, assim como o monopólio da comercialização dos produtos da floresta: “[...] Só que naquele ano conta não acabava não. Não acabava de jeito nenhum. Podia trabalhar o ano inteiro, dois anos, conta ficava” (Morador Baniwa do bairro da Aparecida, entrevista).

Município de Origem dos Chefes de Família Indígenas da cidade de Barcelos.

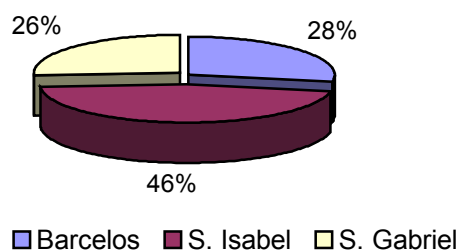


Gráfico 12.

Município de Origem dos Chefes de Família Indígenas por Etnia.

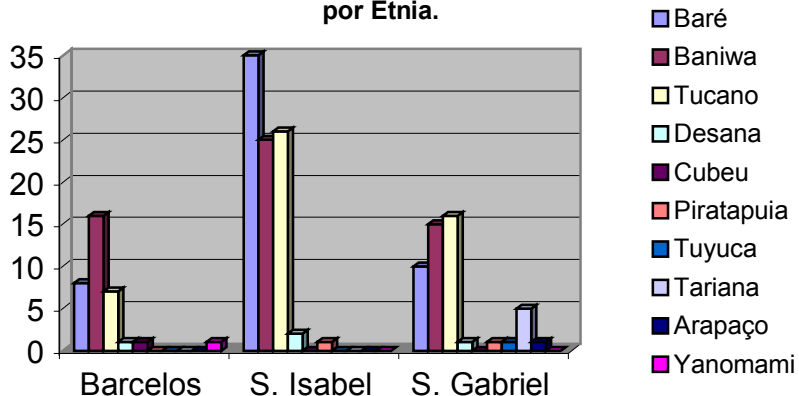


Gráfico 13

Vários moradores indígenas do bairro da Aparecida²⁶, na cidade de Barcelos, me disseram que seus pais ou avós deixaram suas moradias nos rios Içana, Vaupés, Tiquié, Papuri e alto rio Negro; e vieram cortar piaçava, coletar sorva, borracha e castanha nas *empresas* dos patrões Joaquim Ugarte, Hamilton Ugarte, Antonio da Silva, Augusto Lacerda, Isack, o velho Marat, Adolfo Padrão, João da Lapa, etc. Alguns destes moradores Baniwa nasceram em sítios próximos de colocações situadas nos igarapés do rio Preto. Quando um patrão vendia as suas colocações a outro patrão ele transferia também o seu contingente de fregueses a ele submetido. Hamilton Ugarte, depois que seu pai Joaquim Ugarte morreu, vendeu suas colocações no rio Malalahá para o velho Marat. Os fregueses de Hamilton passaram a dever a Marat e trabalhar para ele. Os filhos herdavam as dívidas dos pais quando estes morriam, ou seja, os laços e compromissos de subordinação entre patrão e freguês atravessavam gerações. Um senhor Baniwa, de 54 anos de idade, que nasceu na comunidade de Camissa, um pouco abaixo da boca do rio Xié, no alto rio Negro, quando tinha 15 anos de idade foi obrigado a assumir a dívida (vinte contos de réis) contraída pelo seu falecido pai com o patrão Adolfo Padrão. Foi então coletar sorva, seringa e castanha no rio Jurubaxi. Se o freguês não atendesse as expectativas do patrão recebia veementes advertências e punições, inclusive castigos corporais. Uma senhora relatou que quando seu marido coletava seringa para Hamilton Ugarte foi grosseiramente advertido por ele (“ralhava com ele”) porque vendia sernambi aos regatões. Um patrão tomava as mercadorias mais apreciadas (rádio, motor, etc) de um freguês e dava para outro. “O velho Marat tinha dez arigó só para dar surra, até de terçado, em quem não quisesse trabalhar” (Morador Baniwa do bairro Aparecida, entrevista). Podemos observar aqui a base empírica da identificação entre as categorias de “arigó” e de “brabo”. Joaquim Ugarte e o velho Marat não permitiam a seus fregueses retornarem aos seus locais de origem enquanto não pagassem suas dívidas. Pela lógica do aviamento era muito difícil adquirir um *saldo*, mas nem todos os patrões agiam da mesma maneira neste aspecto e nem todos os fregueses eram tratados igualmente.

²⁶ Alguns falam as línguas nheengatu e baniwa, outros falam o nheengatu e só entendem o baniwa e outros só entendem o nheengatu e o baniwa. Quanto aos filhos em geral só entendem o nheengatu, e alguns poucos falam também esta língua. Alguns não lembravam em qual lugar no rio Içana seus pais tinham nascido, ou porque saíram de lá com pouca idade ou porque já nasceram no Médio ou no Baixo Rio Negro.

Trabalhei com o finado Joaquim [Ugarte], sempre tirava algum saldinho na mão dele. Daí fui embora com Francisco Carvalho, patrão bom. Aí passei para o finado [Antonio] Morais. Também não era ruim não, só se o cara não trabalhasse. Agora, Marat não, pode trabalhar como for, mas... (Morador Baniwa do bairro da Aparecida, entrevista).

De forma que o produto não pode combinar com... a mercadoria é mais cara que o produto. A gente pode trabalhar o ano todo e nunca paga a conta. É porque a gente não tem condição de pagar a conta. O patrão não ajuda. Ao invés de ajudar acaba com o freguês. (Morador Baniwa do bairro da Aparecida, entrevista).

O “mau patrão”, portanto, é aquele que “nunca deixa acabar a conta, nunca faz saldo com ele”, “berra muito com o freguês”, como também aquele que fornece poucas mercadorias para o freguês, “sempre deixa ficar sem farinha, sabão, sal, sem tudo”.²⁷ O “bom freguês” é aquele que produz muito e consome pouco, não é preguiçoso, também é aquele que respeita o monopólio comercial exercido pelo patrão.

Tinha muita gente com dívida porque não sabia regular, não sabia economizar. O que o patrão levava eles iam né. Passavam bem porque o patrão levava de tudo. Não faziam roça, o patrão levava farinha. Pescavam para comer, mas não caçavam (Morador Tukano do bairro da Aparecida, entrevista).

Depende muito do freguês. Tem freguês que vai para pagar a conta e tirar saldo e tem freguês que vai só para comer e dormir, aí é difícil ele pagar a conta dele. Você avia um freguês geralmente para um mês... Tem freguês como esse rapaz aqui ele bate quatro, cinco toneladas por mês com a família dele. Qual a tendência dele? É pagar a conta e tirar saldo. Mas tem uns que compram uma tonelada de piaçaba, que é o rancho dele, ele come aquilo e passa o mês todo trabalhando e

²⁷ Adélia Engrácia de Oliveira (1979) apresenta vários depoimentos de moradores Baniwa da comunidade São João, no Médio Rio Negro, nos quais se destacam suas experiências no extrativismo, que confirmam tais representações sobre o aviamento e a ética que lhe é subjacente.

entrega 200, 300 Kg. Acaba o rancho, ele já quer outro rancho. A tendência a conta é só... ela nunca diminui, só aumenta (Patrão que atua no rio Preto, entrevista).

As expectativas das duas categorias básicas de agentes do regime de aviamento são antagônicas. O “mau patrão” rompe com um modelo de reciprocidade idealizado pelo freguês indígena em que ele seria o provedor de bens industrializados em abundância, mas ao mesmo tempo coerente com uma ética na qual o freguês deve retribuir com grandes quantidades de produtos da floresta. O patrão ao enfatizar a unilateralidade da dívida nega a possibilidade de transformar o aviamento em um ciclo de prestações e contra-prestações (baseado nos atos ao mesmo tempo voluntários e obrigatórios de dar, receber e retribuir), pois a dívida como um elemento imanente da dádiva agonística (que garante sua continuidade) torna as posições de credor e devedor constantemente intercambiáveis entre os parceiros envolvidos.²⁸ O saldo neste modelo não retira o freguês da relação, mas ao contrário o insere nela segundo a lógica arriscada da dádiva, sem as garantias oferecidas pela lógica do interesse e da obrigação. O caráter paradoxal do regime de aviamento — no qual laços de lealdade e dependência pessoal são selados no idioma impessoal das trocas comerciais e as interações entre as pessoas estão embebidas no fluxo de objetos — pode ser compreendido melhor nesta tensão estrutural entre lógicas distintas de ação que coexistem: a instrumental, a normativa e a comunicativa. É claro que há uma sobre-determinação da primeira e da segunda sobre a terceira. A ambigüidade da figura do patrão — que oscila entre o **aliado** e o **inimigo**, o **parente** e o **estranho**, a **família** e o **mercado**, a **proteção** e a **predação**, a **doação** e a **exploração**, a **generosidade** e o **terror**, a **comunhão** e o **contrato**²⁹ — e o complexo simbolismo³⁰ expresso nas representações dos atores

²⁸ Esta interpretação sobre a lógica dual do aviamento está baseada na abordagem sobre o paradigma da dádiva desenvolvida por Allain Caillé e por J.T. Godbout (Caillé, 1998 e Godbout, 1998). Eles compreendem a dádiva como um modelo universal de sociabilidade, contraposto aos modelos orientados pelo interesse (mercado) e pela coerção (Estado), que pode assim ser encontrado sob formas modernas (nas quais se amplia acentuadamente a esfera de aproximação, de lealdade e de engajamento com estranhos), tais como a doação de órgãos ou a circulação de bens e serviços nas redes transnacionais de solidariedade e de ajuda humanitárias. A dádiva é considerada também como uma alternativa ao individualismo e ao holismo metodológicos vigentes nas ciências sociais.

²⁹ Estas noções não se referem a oposições complementares que contribuiriam para a reprodução de uma totalidade, ao modo de um funcionalismo durkheimiano ou de um estruturalismo levi-straussiano, mas a oscilação entre polaridades semânticas, formuladas para conferir um ordenamento lógico a um conjunto paradoxal e dinâmico de práticas e representações.

envolvidos não podem ser adequadamente interpretados senão como uma modalidade muito especial de (i)mobilização da força de trabalho, na qual a acumulação capitalista se articula com a economia moral do extrativismo no bojo da qual há negociações e disputas sobre as fronteiras do humano (Taussig, 1993).³¹

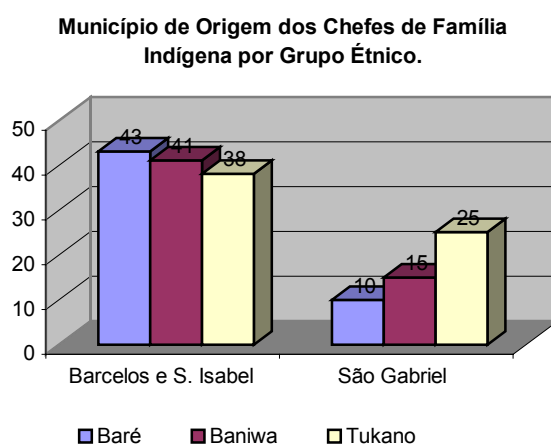
Um outro tipo de migrantes indígenas (26%) (Gráfico 1) é constituído por aqueles que vieram de comunidades e sítios do Alto Rio Negro, em geral residindo durante algum tempo em São Gabriel da Cachoeira e algumas vezes até em outras cidades amazônicas, seja para morar em comunidades e sítios do Baixo Rio Negro e depois se estabelecendo na cidade de Barcelos. Este grupo é formado por imigrantes de primeira geração oriundos predominantemente (50%) do rio Vaupés, do rio Papuri e do rio Tiquié, ou seja, pertencentes a etnias de fala Tukano (Tukano, Desana, Tariana, Piratapuaia, Apaço e Tuyuca) (Gráfico abaixo). Alguns migraram há mais tempo e outros mais recentemente. Obviamente existem casos que não se encaixam nestes dois tipos acima mencionados (os outros 50%), como o de uma moradora Tukano do bairro da Aparecida, casada com um branco, que fala o nheengatu e não o tukano, cujos pais moravam no rio Papuri e se fixaram no Médio Rio Negro para extrair piaçava no rio Preto, subordinados ao patrão Policarpo Braga. Depois seus pais retornaram para o rio Papuri, mas o patrão os recrutou novamente e eles se tornaram fregueses de outro patrão, o Isack. A principal motivação alegada para migração dos pais é a escassez de alimentos: “[...] As pessoas comiam lá no Papuri maniudara, saúva, até mesmo essas lagartas do pau. Então ele não quis os filhos comendo aquelas coisas [...]” (Moradora Tukano do bairro Aparecida, entrevista).³² Cabe mencionar também algumas famílias Baniwa que migraram para o Baixo Rio Negro mais

³⁰ As operações e dinâmicas simbólicas do regime de aviamento não podem remeter, pelas mesmas razões, ao conceito de ideologia que pressupõe a idéia de falsa consciência, seja na sua versão instrumentalista ou normativa, logo um dualismo entre representação e realidade. Trata-se de um campo semântico no qual as relações sociais constitutivas do aviamento se fundam e no qual ocorrem as lutas e disputas pela definição do real.

³¹ Vide no próximo capítulo as conexões simbólicas do “patrão” e do “branco” com outras figuras de alteridade como o curupira e os encantados.

³² Como já vimos em capítulos anteriores, concepções sobre a construção social e corporal da pessoa através da dieta alimentar — “comida de gente” — podem mudar numa situação interétnica onde a indianidade é associada às noções de selvageria, atraso e miséria. Como veremos no próximo capítulo a ingestão destas espécies de formigas é considerada, em uma narrativa mítica sobre o Dono do Alimento (Barbosa & Garcia, 2000), uma chancela de humanidade. Um morador Tariana do bairro São Sebastião, entretanto, descreveu a coleta de maniudaras como uma tarefa eminentemente feminina — um componente na formação das identidades de gênero — ligada a situações em que a mulher não dispõe de homens para pescar, seja por causa de viuvez ou viagem do marido.

recentemente. Eles falam as línguas Baniwa e Curripaco e são estigmatizados como “içaneiros”, situados em um patamar elevado de alteridade, considerados perigosos e detentores de poderes extraordinários, como os matis ou maquiritares, ou como pajés que “estragam”, que jogam “malefícios”. Em geral, são mais retraídos, lacônicos e desconfiados diante de estranhos, o que muito provavelmente reforça a imagem formada em torno deles.³³ Alguns membros dessas famílias pertencem ao clã Hohodene e são provenientes da comunidade Pupunha-Rupitá, rio Içana.



Obs: A categoria Tukano engloba outras etnias provenientes da bacia do rio Vaupés.

Gráfico 14.

São, portanto, dois fluxos de deslocamento sustentados por motivações e contextos históricos diferentes: num deles o eixo é o extrativismo diversificado posterior ao período áureo da borracha e no outro é a busca pelo acesso a equipamentos e serviços urbanos (saúde, educação, emprego, sistema de água e esgoto, fornecimento de energia elétrica, transporte, comunicação, etc) durante as últimas décadas. Estas duas correntes migratórias correspondem a experiências coletivas distintas de contato interétnico, sobrepostas às diferentes experiências individuais. Alguns destes migrantes de primeira geração também adentraram no regime de aviação do extrativismo, porém no Alto Rio Negro e na

³³ A antropóloga Adélia de Oliveira também observou este temperamento entre os Baniwa residentes na comunidade de Nazaré, rio Içana (Oliveira, 1979).

Colômbia durante a infância ou adolescência, que não durou por toda a vida, ou mesmo já nas colocações do Baixo Rio Negro. Para os migrantes de segunda ou terceira geração morar na cidade de Barcelos significou libertar-se do cativeiro da dívida.

A mudança de residência para a cidade de Barcelos significou uma libertação do cativeiro da dívida, passando a ter como principais atividades econômicas de reprodução do grupo doméstico a agricultura e o artesanato, algumas vezes complementada com pequenos rendimentos provenientes de aposentarias adquiridas junto ao FUNRURAL ou à FUNAI.³⁴ Estabeleceram suas roças nas margens da estrada que liga Barcelos ao rio Caurés ou em sítios, onde estão situadas suas casas de farinha, próximos a cidade. Deslocam-se para os seus sítios em canoas movidas a remo ou por motores de popa de baixa potência (“rabetinhas” de 4, 5 ou 6 hp). Os produtos agrícolas (mandioca, milho, cana, banana, abacaxi) são destinados predominantemente ao consumo doméstico, sendo algum excedente de farinha de mandioca comercializado para auferir alguma renda familiar. Uma outra alternativa de renda é a fabricação de peças artesanais (balaio, peneira, tupé, abano, tipiti...) que são vendidas para a Associação de Artesãos de Novo Airão (AANA), além da produção para uso doméstico. Mesmo nos casos em que não houve completa ruptura, as relações do freguês com o patrão se modificaram, tornando o extrativismo uma alternativa econômica adicional às outras fontes de sustentação acima mencionadas. Nesta situação o espaço de manobra do trabalhador quanto às condições de entrada e saída do sistema se amplia, inclusive considerando a possibilidade de denunciar privações e injustiças junto a instituições oficiais ou civis (Promotoria Pública, FUNAI e ASIBA mais recentemente). Um morador Baré do bairro da Aparecida (60 anos de idade) obteve a permissão do patrão Rui Macedo (genro de Adolfo Padrão), em 1985, para estabelecer uma roça no seu terreno situado no lugar chamado Tocandira, próximo da cidade de Barcelos, e como pagamento foi coletar sorva no rio Quiuini para ele. Quando a sorva tornou-se um produto inviável comercialmente foi cortar piaçava no alto rio Aracá, pois contraíra uma dívida de R\$ 1.500,00 juntamente com seu irmão, referente ao uso agrícola de uma parte do terreno do patrão. Ficou sete meses no rio Aracá cortando piaçava e conseguiu pagar a dívida e ainda

³⁴ A demarcação da T.I. Yanomami, em 1992, contribuiu para o abandono de muitos indígenas do extrativismo, pois impossibilitou a extração de piaçava no alto rio Padauri. Os patrões impedidos de atuarem naquela parcela do território indígena deslocaram suas atividades para outros rios e igarapés ou simplesmente abandonaram a “empresa”.

tirar um saldo de R\$ 276,00. Rui Macedo não lhe pagou, entretanto, dizendo-lhe que ele ainda estava em débito e não poderia sair do piaçabal sem pagar a conta. Esta é uma prática muito comum deste patrão: não paga o saldo aos seus fregueses. De todo modo, este senhor Baré há dois anos não corta mais piaçava e está pagando a sua roça com farinha, que o patrão avia aos seus fregueses, além de cuidarem do terreno de Rui Macedo.

Merece destaque um outro caso no qual moradores indígenas da cidade recorrem ao sistema de aviamento para adquirir bens industrializados (eletrodomésticos) para a casa e um motor de popa para melhorar os meios de navegação fluvial da família. Um senhor Baniwa de 54 anos de idade, morador do bairro da Aparecida³⁵, não cortava piaçava há trinta anos quando um dos seus filhos, no inverno de 2000, lhe comunicou:

— Papai, o meu padrinho deu um fogão para eu dar para minha mãe. Eu vou pagar na piaçava.

Seu pai respondeu:

— Ah, meu filho, tu não conhece nem piaçabeiro. Nunca você trabalhou. Vai ficar muito difícil.

Este senhor resolveu então ajudar o seu filho, que tem 20 anos de idade, acompanhando-o ao piaçabal de Rui Macedo, no igarapé Cabeçudo, no rio Aracá para lhe ensinar a trabalhar. Sua esposa decidiu ir junto. Chegando lá seguiram para o barracão do patrão. Ele despachou os outros fregueses. Na última viagem o patrão falou que não tinha mais gasolina e mandou que aquele senhor Baniwa ficasse na “corda” (nome de uma colocação), pois havia muita piaçava lá. Só encontraram algumas piaçabeiras depois de dois

³⁵ Os seus pais desceram o rio Içana — ele não soube dizer o nome dos locais de origem deles — para extrair seringa, sorva, castanha no rio Jurubaxi, no Médio Rio Negro. O patrão era Adolfo Padrão que os estabeleceu no lugar chamado Camissa, no alto rio Negro. Ele os trazia e levava de volta ao alto rio Negro, até que resolveram fixar-se no Jurubaxi e fizeram um sítio. Este morador indígena do bairro da Aparecida trabalhou muitos anos para este patrão, assim como seus pais, e quando Adolfo Padrão morreu tornou-se freguês do seu genro, Rui Macedo, para quem cortava piaçava nos rios Marie, Darahá, Preto e Aracá. No rio Anauá coletou castanha e balata. Ele não fala a língua baniwa, só entende, mas fala a língua nheengatu. Sua esposa é Baré, fala o nheengatu, e seus filhos também falam esta língua. Este senhor Baniwa deixou o rio Jurubaxi, onde morava, e transferiu sua residência para uma fazenda de Rui Macedo chamada Tocandira. Durante dez anos ele plantou mandioca e fez farinha para abastecer o barracão do patrão: *Chegava da empresa e mandava o motor ir lá pegar a farinha. Levava para o pessoal dele [os fregueses].* Moravam várias famílias nesta fazenda, mas atualmente não mora mais ninguém, só o zelador. Resolveu morar na cidade de Barcelos, onde tem vários parentes, por causa do estudo dos filhos. Conseguiu o terreno da sua casa com o presidente do bairro da Aparecida, irmão da atual secretária municipal de educação, mas a propriedade é da COMARA. O forno de torrar farinha foi doado pelo prefeito José Beleza, mas a produção é só para o consumo doméstico, não comercializa. A base de sustentação da sua família é a agricultura e sua roça está localiza em um igarapé a mais de uma hora de canoa.

dias de caminhada. Cortaram 240 Kg de piaçava, nove pacotes em nove dias. Entregaram aquela pequena produção e se aviaram mais um pouco. De lá foram para a “tristeza”, outra colocação. Trabalharam durante quinze dias e extraíram 44 pacotes, mas perderam nove cabeças (pacotes) quando a embarcação em que estavam afundou. Entregaram 35 pacotes ou 330 Kg de piaçava somente. Resolveu trabalhar por mais algum tempo para comprar uma televisão. Seus dois filhos ficaram com ele e decidiram encomendar ao patrão um motor de popa Yamaha de 8 hp. O patrão prometeu um motor melhor, de 15 hp. Subiram o igarapé no motor (15 hp) de Rui Macedo. Fizeram uma barraquinha. Cortaram 40 pacotes de piaçava. O chefe da equipe sugeriu que fosse para o igarapé Grande, onde tinha mais peixe para se alimentarem. Produziram 60 pacotes (uma tonelada e 60 Kg). O patrão chegou então para pegar a produção. Eles ficaram com o chefe. Subiram o igarapé mais um pouco, até chegarem em outra barraca, e encontraram “uma ponta de piaçava bonita”. Esta colocação foi uma descoberta deles, não pertencia ao patrão. Produziram mais 34 pacotes, completando 94 pacotes de piaçava. Desceram para o barracão e perguntaram a Rui Macedo pelo motor prometido por ele.

— Poxa, meu compadre, ainda não deu para comprar o motor. Sabe que eu tenho conta para pagar. Respondeu o patrão.

Aquele senhor Baniwa e seus dois filhos discutiram com Rui Macedo. Já tinham transcorrido seis meses desde que saíram de casa. Voltaram então para a cidade de Barcelos. O patrão ficou furioso quando soube que eles foram embora, disse que eles “ainda tinham conta [dívida] grande”. Em Barcelos, Rui Macedo apresentou o peso da produção destes fregueses, 90 pacotes ou 2.020 Kg, todavia o montante verdadeiro da produção em seis meses foi cinco toneladas. O freguês Baniwa ficou devendo ainda R\$ 400,00. O débito foi reduzido para R\$ 350,00 devido a um saldo anterior ainda não pago a ele. Ao ser solicitado a entregar a “conta” (o registro escrito da contabilidade referente aos valores da piaçava entregue e das mercadorias adquiridas) Rui Macedo relutou, mas cedeu e reduziu a dívida para R\$ 245,00. O seu “compadre indígena” queria mostrar a “conta” para seus filhos conferirem, pois eles sabiam ler e escrever. Fica claro aqui um dos motivos por que os indígenas valorizam tanto a instrução escolar dos seus filhos. A aquisição de um fogão deflagrou uma cadeia de ações e tomadas de decisão que lançou novamente toda uma família nas relações sociais do endividamento, evidenciando algumas estratégias de

manipulação dos sonhos de consumo dos extrativistas acionadas pelo patrão para arregimentar um contingente de trabalhadores, inserindo-os esporadicamente ao regime de aviamento. O idioma da afinidade (compadrio) utilizada nesta relação situa o patrão na posição liminar entre o aliado e o inimigo, o próximo e o distante, o parente e o estranho, o protetor e o predador. O vínculo de dependência pessoal entre patrão e freguês transcende o mero plano econômico do extrativismo, pressupõe a possibilidade de sua contínua reatualização sob modalidades distintas, inclusive no espaço social urbano.³⁶

Para aqueles que residem na cidade, onde a escassez de emprego é crônica, o extrativismo é encarado como uma alternativa de “renda”, ou seja, como uma das poucas modalidades disponíveis de aquisição de bens industrializados, destinados ao uso individual ou familiar. Um morador Desana do bairro da Aparecida, tem 67 anos de idade e é casado com uma senhora Tukano, comprou os utensílios, móveis e eletrodomésticos da sua casa com a ajuda dos filhos que cortam piaçava no rio Aracá.

Esse que trabalha aqui [na cidade] não dá pra ele comprar as coisas, só dá pra ele comprar comida. Agora até que nós já recebemos dinheiro. Dava pra gente viver a vida. [...] Eles não acostumam mais viver aqui [os filhos piaçabeiros], diz que tem demais carapanã, tem que comprar comida, aqui não tem emprego. Pra lá não. Mata, caça porco e anta, a gente come. Eles não gostam de morar aqui. Eles gostam mais do piaçabal. Pra lá diz que é mais fácil pra comer: a gente mata, caça, come. Aqui só com dinheiro, a gente compra pra comer [Morador Desana do bairro da Aparecida, Barcelos, entrevista].

Este senhor Desana nasceu em Taracuí, no rio Vaupés, Alto Rio Negro, e “baixou” para trabalhar na extração da piaçava. Morava em uma ilha em frente à comunidade de Tapereira, no Médio Rio Negro, onde ainda tem roça. É rezador e mora a oito anos na cidade de Barcelos. Ele e sua esposa são aposentados pela FUNAI e pelo FUNRURAL respectivamente. Tem roça no igarapé Taiana, à uma hora a remo no “inverno” e mais de duas horas no “verão”: “o sítio fica lá pro centro”. Um dos seus filhos leciona na escola da

³⁶ Nesta perspectiva podemos entender melhor a permanência deste “sistema de penhora de pessoas” no Baixo Rio Negro em novas atividades extrativistas como a captura e comercialização de peixes ornamentais.

comunidade Baturité, outro trabalha na olaria em Barcelos e outros três filhos cortam piaçava. Eles moram no igarapé, no rio Aracá, próximo dos piaçabais. Vão à cidade uma vez por ano, permanecendo um mês em visita aos pais. Não cultivam nada, o patrão leva a farinha além de outros itens de alimentação, higiene, vestuário... que são aviados. Como vimos no depoimento transcrito acima, eles preferem a dependência ao patrão no meio da floresta à dependência do dinheiro para viver na cidade. Neste caso, o extrativismo sob o sistema de aviamento é apreendido pelos fregueses como uma “opção de emprego”: não recebem salário nem há contrato formal de trabalho, a exploração da força de trabalho ainda é acentuada, mas há uma relativa autonomia e maior margem de negociação face aos laços tradicionais de sujeição ao patrão. A percepção desta diferença na economia moral do aviamento foi expressa em termos temporais, confrontando um passado de sujeição a um presente de autonomia: “Naquele tempo a gente só subia [retornava para o Alto Rio Negro] quando o patrão quisesse. Não é como hoje em dia, a gente já mais ou menos procura o caminho da gente do patrão” (Morador Baniwa do bairro Aparecida, entrevista).

Cabe destacar alguns elementos no caso descrito acima que auxiliam no entendimento desta nova situação: jovens indígenas que ingressam voluntariamente e tardiamente no aviamento (não faz parte de suas experiências de vida desde o nascimento); possuem algum nível de escolarização (estudaram da 1ª a 4ª série nas escolas das comunidades, nem sempre concluindo esta fase elementar, sabem ler e escrever pelo menos), podendo, portanto, conferir as notas apresentadas pelo patrão e controlar despesas; a residência dos pais ou de outros parentes na cidade como uma base de apoio no caso do freguês abandonar as colocações mesmo sem a permissão do patrão e a existência de instituições para reclamar contra privações, violências e injustiças. Para ilustrar com mais um exemplo menciono o caso de um morador Baniwa do bairro da Aparecida que abandonou a “empresa” de piaçava de Edson Marat no Malalahá (rio Araçá), considerado um dos patrões mais tiranos e agressivos da região, deixando toda a sua produção no barracão, aproveitando um convite da irmã para passear na cidade de Barcelos e se estabelecendo definitivamente na casa dela. Edson Marat quando soube que ele havia “baixado” com sua família sem sua autorização mandou prende-lo, juntamente com seu irmão. João Mineiro, funcionário do núcleo local da FUNAI, intercedeu a seu favor advertindo o patrão que o “caboclo” não voltaria mais ao piaçabal porque ele não tinha

mais dívida. É importante notar, contudo, que a dívida como uma forma de retenção compulsória da força de trabalho não foi questionada. De todo modo, este senhor Baniwa foi obrigado a retornar duas vezes — trabalhando durante um mês na primeira ocasião e por dois meses na segunda — com toda a família ao Malalahá para pagar a “conta” que o patrão alegava ainda existir. Desde que foi morar na cidade de Barcelos, há dez anos, não corta mais piaçava, passando o sustento da família a depender principalmente da agricultura. No início, morou com sua família na casa da irmã que depois cedeu parte do seu terreno para ele construir sua casa. Tem uma roça no igarapé Taiana, onde sua irmã também tem roça, subindo o seu curso, o terreno não tem dono. Utiliza o forno da irmã para fazer farinha e tapioca, cujo excedente vende. Fabrica peças de artesanato somente para o consumo doméstico.

Antes de morar em Barcelos este senhor Baniwa não conhecia esta cidade nem Santa Isabel do Rio Negro, pois os fregueses eram proibidos de “passear” na cidade, se fossem eram presos. Ainda tem parentes, todos Baniwa, trabalhando para Edson Marat: “Eles têm medo do patrão, dele mandar prender ou dar surra neles. Ele manda pegar o cara pra ele bater, manda os fregueses dele mesmo” [Morador Baniwa de Barcelos, entrevista]. Muitos extrativistas ainda vivem e trabalham nestas condições nos altos cursos dos rios e igarapés onde se localizam as colocações de piaçava. Muitos não têm carteira de identidade, nem certidão de nascimento, apenas o título de eleitor. Em períodos de eleições “descem para Barcelos ou Santa Isabel” junto com o patrão para votar nos candidatos por ele indicados. Durante as entrevista que eu fiz com moradores do bairro da Aparecida relataram-me um caso em que dois irmãos Baniwa foram presos porque “fugiram” das colocações de piaçava de Edson Marat. O patrão teve a colaboração de policiais militares e a anuência do delegado de Barcelos. Os dois fregueses adquiriram uma “rabetinha” (por R\$ 160,00), trabalharam durante vários meses e não conseguiram quitar a dívida. Edson Marat confiscou a rabeta e mandou prender os dois. Depois de liberados foram obrigados a voltar ao piaçabal. Um deles estava doente e morreu no meio do caminho. É mais precária, portanto, a situação daqueles fregueses que moram em sítios próximos das colocações e constituem uma reserva de mão de obra permanente e cativa ao regime de aviamento por estreitos laços de dependência e subordinação ao patrão. A dedicação de famílias inteiras ao extrativismo é exclusiva e total; não há comunidades, nem geradores de energia elétrica,

nem equipamentos de radiofonia, nem antenas parabólicas e tvs coletivas, nem escolas e nem sequer atendimento médico. Paradoxalmente o regime de aviamento é uma porta de entrada ao mundo civilizado (representado emblematicamente pela afluência de bens industrializados) que afasta os homens de outros símbolos próximos de modernidade e joga-os no universo perigoso da selva. Tais forças potencialmente maléficas, porém, podem ser domesticadas assim como a própria voracidade do patrão por produtos da floresta.

CAPÍTULO XIII.

Figuras de alteridade, mediadores e estratégias para entrar e sair da indianidade e da civilização: o campo semântico da etnicidade no Baixo Rio Negro.

Nós podemos considerar o Baixo Rio Negro como uma zona fronteira, no sentido atribuído por Ulf Hannerz (1997), como um lugar entre lugares, formado pela sobreposição de fluxos de significados e formas culturais, por diferentes províncias de sentido, múltiplos referenciais simbólicos à disposição dos sujeitos nas operações cognitivas cotidianas de apreensão do mundo. “Cidade” e “interior”, “civilizado” e “indígena”, “moderno” e “tradicional”, “global” e “local” são categorias que se mesclam de modo a tornar estéril qualquer tentativa de estabelecer fronteiras rígidas e nítidas entre os universos de ação e atribuição de identidades.¹ Com a ampliação do uso de novos meios de transporte e comunicação se tornou mais intensa a circulação de pessoas, objetos e signos. É claro que isto ocorreu em toda a região do rio Negro, mas este processo acentuou a vocação do “baixo” como ponto de encontro de movimentos migratórios oriundos de diversas localidades amazônicas — e até de outras regiões do Brasil. Eduardo Galvão (1959) expressou espacialmente o processo de aculturação dos povos ameríndios do seguinte modo: o mundo indígena representado pelas aldeias do Alto Rio Negro e o civilizado representado pela vida urbana de Manaus. E no meio do caminho...

[...] Entre a cidade de Manaus e as malocas do alto Rio Negro, vive uma sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos. As comunidades tribais que no século XVII ocupavam toda a extensão do rio, foram, em grande parte, dizimadas ou absorvidas pelos colonizadores. Os remanescentes de várias tribos, antes

¹ Esta abordagem difere, portanto, da definição do Rio Negro como uma região de fronteira apresentada por Eduardo Galvão no sentido de [...] *uma área onde ainda se processa um encontro de culturas, e a emergência de uma nova sociedade mestiça e campesina* (Galvão, 1959: 7), formando um “ethos regional” caracterizado pela combinação de elementos culturais indígenas e modernos definidos previamente, em vez de construídos e reformulados pelos sujeitos em processos de identificação social. Esta perspectiva pode ser encontrada em análises posteriores sobre a realidade interétnica do Rio Negro, como nos trabalhos de Oliveira (1979) e de Adrião (1991), por exemplo. Quero deixar claro que isto não implica em diminuir o valor de suas contribuições para a compreensão da complexa realidade do Rio Negro. Tanto Engrácia de Oliveira quanto Denise Adrião fizeram as primeiras etnografias sobre os “caboclos” indígenas do Médio e do Baixo Rio Negro respectivamente, constituindo-os como objetos dignos de investigação antropológica. Talvez tenha sido Adrião quem chamou a atenção pela primeira vez para o processo de reemergência étnica na Amazônia, quando os trabalhos sobre o tema também estavam se desenvolvendo no nordeste onde se consolidaram.

numerosas, somam hoje pouco mais de três mil índios, localizados em sua maioria nos rios Içana e Uaupés, ou para o interior das margens do Negro, a montante do rio Branco. Essa população indígena, pela convivência e pela mesclagem com o colono, imprimiu sua marca na moderna sociedade cabocla (Galvão, 1959: 4).

Temos uma realidade mais difícil de enquadrar pelas classificações do senso comum, “uma sociedade mestiça e campesina”, definida negativamente pelo cruzamento entre o que ela deixou de ser e pelo que ainda não é. Na topografia imaginária das relações interétnicas no “alto” a cultura, as tradições, estão mais preservadas — a partir da referência a elementos emblemáticos de autenticidade como o caxiri e o dabucuri — e lá é o ponto focal da memória (histórica e mítica) coletiva. O “alto” é o centro carismático da indianidade rio negra; lá está concentrado o campo de mediação indigenista e indígena (órgãos governamentais, entidades de apoio, ONGs ambientalistas, sanitárias, organizações indígenas e terras demarcadas, etc.), como também o missionário. Quanto mais se desce o “rio mar” menor é a institucionalização de direitos baseados em movimentos e políticas de identidade étnica conectados em circuitos políticos transnacionais, menos a “tradição” e a “ancestralidade” são modernamente defendidas na esfera pública local. Se num extremo temos a tenacidade cultural e a resistência étnica, no outro temos a perda das tradições autênticas e genuínas, a assimilação passiva ao mundo civilizado. Durante muito tempo — e até muito recentemente — tais dicotomias formaram os pressupostos implícitos das ações e representações de diversas categorias de agentes do campo interétnico local. A emergência étnica no Baixo Rio Negro subverteu tal esquema de classificação do real.

Mas o “alto” também é definido localmente como um lugar de escassez de peixes, terras férteis e mulheres; em contraposição à imagem de fartura do “baixo”. Esta é a motivação simbólica e material dos deslocamentos populacionais à jusante do principal eixo fluvial. Por outro lado, a cidade de Barcelos é atualmente o principal paradigma da vontade indígena de acesso à “civilização”, aos confortos e vantagens da vida urbana, à sociedade da afluência, ao consumo de ícones próximos de modernidade, de contato e comunicação com a alteridade. Mas é também o cenário de um forte impulso coletivo de reafirmação étnica; incentivado e gerido através de formas associativas de organização de demandas coletivas (culturais, políticas, econômicas, sanitárias, educacionais, etc.), de

reconstrução de laços de parentesco, de aliança e vizinhança, de uma sociabilidade pluriétnica; enfim, de criação de um modo específico de inserção no tecido social citadino. Quanto mais se urbaniza, mais a cidade torna-se “indígena”; isto é, mais esta sociabilidade adquire visibilidade pública, sai da penumbra a que estava relegada — inclusive através de tentativas de cooptação pela elite política local. No baixo rio Negro as relações sociais são forjadas sob o signo da ambigüidade e da mistura — o que fez com que a categoria de “caboclo” oscilasse entre a “indianidade” e a “civilidade”, ou até fundisse as duas quando equivalente à noção de “índio civilizado” —, abrindo um amplo leque de possibilidades para a inovação cultural. Um dos melhores exemplos deste fenômeno é proporcionado pela rede de pajés e rezadores, através da qual uma complexa economia simbólica da alteridade permeia a periferia dos espaços urbanos e “modernos” rio negrinos.

Já existem alguns estudos sobre a importância dos pajés e dos rezadores enquanto elemento de um universo terapêutico alternativo à medicina ocidental na cidade de São Gabriel da Cachoeira (Souza Santos, 1991 e Menezes Bastos, 1991). Também se apontou a relevância das acusações de feitiçaria e dos conflitos internos às comunidades como fatores de motivação, entre outros, dos deslocamentos tanto pelo interior quanto para as cidades (Brandhuber, 1999). O meu objetivo é abordar a pajelança (ou o xamanismo, se quisermos utilizar um termo mais recorrente na antropologia) como o eixo da ontologia étnica no bojo da qual os sujeitos concebem e interagem com as categorias de Outros relevantes, definindo assim círculos — cujos limites são circunstancialmente estabelecidos — de inclusão e exclusão sociais. Cabe lembrar que estamos tratando de esquemas e disposições mentais incorporados nos processos cotidianos de socialização, de uma consciência prática do Self e do mundo; em contraposição às práticas e estratégias representacionais de construção do Self e do mundo vinculados a uma atitude cultivada e reflexiva de diálogo com diferentes províncias de significado, de políticas de identidade inseridas em contextos de interlocução cultural assimétricos (Kapferer, 1989; Hannerz, 1992). Neste sentido, a pajelança coloca em foco o registro simbólico do contato interétnico no âmbito dos procedimentos de fabricação social do corpo e de relacionamento com outras figuras de alteridade, além dos “brancos” (Albert, 1992).

Nesta abordagem fenômenos étnicos não se restringem a práticas conscientes de construção de identidades em contextos de demanda por direitos ou bens materiais; e, por

outro lado, não se limitam à análise das relações com o “mundo dos brancos”, muitas vezes enfatizando a artificialidade dos conjuntos identitários assim estabelecidos. Esta é uma nova versão da dicotomia estabelecida entre “relações intertribais” e “interétnicas”, entre um domínio onde impera a lógica comunicativa ou normativa da “cultura” e outro onde predomina a lógica instrumental ou pragmática da “política”. De um lado temos práticas e representações consideradas autênticas, verdadeiras expressões inconscientes do ethos de um povo, da sua essência, em contraposição àquelas concebidas como artificiais, como manipulações conscientes de sujeitos movidos por interesses e demandas materiais. A etnicidade opera tanto na esfera ontológica quanto ideológica de construção social e simbólica das experiências do Self e do Alter; é um fenômeno tanto cultural como político de comunicação com diversas categorias de Outros. O xamã é um personagem estratégico na confecção de alianças com agentes supra-humanos, na tarefa de domesticação de poderes potencialmente destrutivos. Por isso deve dominar os esquemas de convivência com forças cósmicas perigosas, para tecer novamente as condições de uma sociabilidade rompida entre humanos e não-humanos. As formas cotidianas de vida e de organização social são periodicamente “reinventadas” no bojo destas engrenagens miméticas de negociação da realidade com subjetividades outras que são os rituais e os tabus alimentares e sexuais.² O ativista indígena, por seu turno, transita entre universos semânticos concebidos como distintos; e o associativismo e as assembléias indígenas podem ser vistos como cenários onde operam mecanismos de comunicação e domesticação/localização de forças globais oriundas do “mundo dos brancos”. A identidade é ao mesmo tempo aproximação e distanciamento, mistura e separação (tanto simbólica como material), diante de Outros significativos.³

² O caráter mimético dos rituais remete a uma poética (*poíesis*, um fazer, um poder criativo), enquanto mobilização de uma essência comum, e das possibilidades que ela encerra (Turner, 1993). Os procedimentos simbólicos, constituídos de encenações de dramas cujos personagens são animais, não podem ser compreendidos como meras representações de um passado mítico inacessível e periodicamente trazido à memória, mas como técnicas de comunicação com um mundo intersubjetivo primordial de seres que viabilizam assumir o ponto de vista de outras corporalidades objetivas. É no campo de uma economia simbólica da alteridade (cujo protótipo são os grandes animais predadores) que a linha demarcatória entre humanos e não-humanos se retrai e se expande circunstancialmente e relacionalmente, evidenciando um sério problema existencial, qual seja: a necessidade da comunicação com o Outro para a constituição de Si Mesmo frente à possibilidade de ser plenamente absorvido por Ele.

³ O “consumo da modernidade” ansiosamente perseguido por povos indígenas aponta para uma vontade de absorver o poder ameaçador do Outro e convertê-lo em força restauradora dos princípios ontológicos culturalmente definidos. Parecer fisicamente com o Outro, em alguns casos até aderir à sua língua e às suas

Os xamãs são abordados como especialistas na arte da metamorfose, em transitar pelas fronteiras das diversas configurações do ser, reformulando o imaginário do contato, articulando significados multireferenciados através de inusitadas combinações. Não cabe distinguir previamente nesta visão os elementos “indígenas” dos “católicos”, os “tradicionais” dos “modernos”, os “internos” dos “externos”, os “genuínos” dos “deturpados”, os “originais” dos “assimilados”.⁴ O xamã (pajés e rezadores) é **cosmopolita** no nível ontológico do campo semântico da etnicidade, enquanto o ativista indígena é **cosmopolita** no nível ideológico. Ambas as figuras são tradutores, estão abertas para outros horizontes (corporais e mentais) de compreensão do mundo (Carneiro da Cunha, 1998). A tarefa de ambos é intervir nestes espaços intersubjetivos, repletos de perigo e de forças potencialmente destrutivas, em benefício da sua coletividade de origem. Daí provém a credibilidade, o reconhecimento social, dos dois. No exercício do seu ofício de conectar o local com forças globais ou cósmicas, ambos correm o risco extremo de transformar-se definitivamente no Outro (“brancos” ou “encantados” e outros espíritos maléficos da floresta). Estas duas esferas de poder e conhecimento imbricam-se em determinados contextos.

Em torno dos “encantados”, “matis”, “maquiritares”, “curupiras” e “brancos”, forças perigosas e potencialmente destrutivas com as quais os humanos interagem, emergem representações sobre o passado e o presente, sobre “tradição” e “modernidade”, “indianidade” e “civilização”, cuja dinâmica de articulação configura as categorias espaciais interdependentes de “floresta”, “aldeia ou maloca”, “povoado ou comunidade” e “cidade” no imaginário interétnico regional. Em sociedades complexas, como definida por Barth (1989), os fluxos de significados e processos sociais nos quais os sujeitos fabricam simbolicamente a realidade geram combinações imprevistas, inovadoras, variadas e até contraditórias de elementos concebidos como oriundos de tradições distintas. A coerência das representações é elaborada pelos próprios sujeitos, condicionados pelos seus pertencimentos coletivos e pelas suas trajetórias biográficas, nos seus empreendimentos cognitivos para dar sentido às situações específicas de interação. Pajés e rezadores são

crenças religiosas, indicam estratégias comunicativas (e não só instrumentais) e não se opõe a afirmação (dinâmica e complexa) da visão de mundo nativa (Friedman, 1994).

⁴ Estas divisões são teoricamente relevantes na medida em que são as ferramentas cognitivas dos próprios agentes para mapear os cenários de interação no qual estão engajados e não como instrumentos do pesquisador para impor uma interpretação da realidade sem um mínimo de relativização das suas noções.

especialistas na arte da metamorfose (Viveiros de Castro, 1996), cultivam habilidades para transitar pelas fronteiras das diversas configurações do ser, reformulando o imaginário do contato, articulando significados multi-referenciados através de inusitadas combinações. Não cabe distinguir previamente nesta visão os elementos “indígenas” dos “católicos”, os “tradicionais” dos “modernos”, os “internos” dos “externos”, os “genuínos” dos “deturpados”, os “originais” dos “assimilados”.⁵ Pajés, rezadores —eu diria também os ativistas indígenas — são tradutores, estão abertos para outros horizontes (corporais e mentais) de apreensão do mundo (Carneiro da Cunha, 1998 e Brunelli, 1996). A tarefa de ambos é intervir nestes espaços intersubjetivos, repletos de perigo e de forças potencialmente destrutivas, em benefício da sua coletividade de origem⁶. Daí provém o reconhecimento social de tais mediadores.

No imaginário interétnico regional — compartilhado inclusive por não-indígenas — a mata, os rios, os lagos e os igarapés são habitados por forças malfazejas (curupiras, espíritos dos mortos e encantados) e humanos dotados de poderes sobrenaturais e ameaçadores (matis e maquiritares), tornando necessária uma série de cuidados especiais no manejo dos recursos “naturais” e no trato com os viventes. O homem precisa controlar os meios adequados de comunicação e relacionamento com estes seres potencialmente predadores, causadores de doenças e morte. As rezas e os benzimentos são mecanismos de proteção que servem para domesticar, acalmar, entabular um diálogo com os senhores das matas, dos rios e dos lagos, a fim de transformar poderes ameaçadores em benefícios para os humanos.

Nós sabemos também que conforme as nossas tradições, nós sabemos que a natureza tem suas leis, a água tem suas leis, o ar tem suas leis, o mato tem suas leis, suas normas, os lagos, os rios. Muitas vezes nós abusamos essas leis e atraímos esses tipos de doenças. Por que esses espíritos donos dessas leis se aborrecem, porque abusamos estas leis. Aí dá o castigo na pessoa. Por exemplo, quando a gente vai no mato tem certas normas, certas leis que a gente deve

⁵ Estas divisões são teoricamente relevantes na medida em que são as ferramentas cognitivas dos próprios agentes para mapear os cenários de interação no qual estão engajados e não como instrumentos do pesquisador para impor uma interpretação da realidade sem um mínimo de relativização das suas noções.

⁶ Gow (1991) compreende a figura do professor indígena a partir dos paradigmas de poder e conhecimento que configuram a figura do xamã entre os Piro do Baixo Urubamba.

obedecer, e se a gente bobear ou não cumprir as normas da natureza, do mato, o espírito do mato fica brabo, ele bota doença na gente. Por exemplo, antes de ir no mato tem que manter o seu corpo assim bastante puro, não ter contatos sexuais, não procurar comer coisas frias, não esquentadas, também ter um pensamento melhor, não ir atrás de estragar as coisas, de matar animais à toa. A gente tem que pensar “estou indo no mato atrás de uma caça pra alimentar a família, é por necessidade”. Então o espírito percebe que a pessoa vai com boa intenção, não acontece nada. Agora, nós falhamos muitas vezes, queimamos muita comida, quer dizer assando, e solta aquele cheiro de queimado (suja o ambiente) e o espírito não gosta desse tipo de cheiro, aí aparece curupira, porque ele fica brabo, ele não gosta desse cheiro, é abusivo pra ele (Morador Tariana do bairro de São Sebastião, cidade de Barcelos, entrevista).

O curupira não é propriamente um guardião da floresta — pelo menos não no sentido ambientalista vulgar recorrente nos registros folclóricos deste personagem —, ele zela por um patrimônio que não é um bem da humanidade, mas sim da supra-humanidade. A moderação, o controle de si, é um valor muito recorrente em várias situações sociais de contato com alteridades. Cabe lembrar a ética do freguês que condena aqueles trabalhadores que não sabem **regular** o seu consumo, ampliando assim a dívida com o patrão. As leis que vigoram na mata não são “naturais”, são convencionadas e sancionadas por estes “espíritos encantados”. Existe todo um conjunto de condutas padronizadas, uma etiqueta, composto de ações e interdições, estratégias de aproximação ou de relativização da diferença para evitar os ataques destes seres. Em contraposição, o Outro é representado pelo excesso, pela incapacidade de conter sentimentos violentos, “ficar brabo”. Todo tipo de intervenção na floresta é um risco, pois se deve respeitar certas regras e procedimentos estabelecidos por eles para não ofender tais interlocutores invisíveis deixando-os brabos. Os extrativistas estabelecem relações muito delicadas, que requerem habilidades de relacionamento, com os donos dos produtos da floresta (curupiras e encantados) e de bens industrializados (os padrões), ícones locais da selvageria e da civilização, com os quais ele

deve negociar. O curupira também é chamado de “mãe da seringa”.⁷ Um senhor Baniwa relatou uma história em que encontrou um curupira quando ainda era criança e já trabalhava na extração da borracha. O curupira estava cortando seringa e ficou com pena dele ao ver a exploração a que estava submetido sob as ordens do patrão: “Ele estava com pena de mim porque viu aquele cara estava judiando de mim, mandando cortar... Ele queria conversar comigo, mas eu não tinha coragem, era criança né” (Morador Baniwa do bairro de Aparecida, entrevista). O freguês, portanto, fica sob a mira de duas perspectivas opostas, a do patrão que quer mais produtos e a dos curupiras e encantados que são ciosos dos seus pertences.⁸

⁷ Num registro simbólico diferente os Tukano, do lado colombiano do rio Papuri, situam os seringalistas em uma categoria cosmológica de alteridade absoluta, um espírito da selva e demônio canibal chamado *Kusiró* (um neologismo nativo oriundo da palavra espanhola *cauchero*), que usa utensílios e roupas ocidentais. Esta figura provoca grande temor e faz os “índios” se enclausurarem nas malocas ou fugirem para a selva – como acontecia quando os *caucheros* chegavam. Este ser também está associado ao rio, para onde ele chama os Tukano amedrontados diante da possibilidade de encontrá-lo. No registro mítico e ritual Tukano um sacerdote católico expulsa esta terrível criatura, obrigando-a a abandonar a região do rio Papuri. Podemos perceber aqui o entrelaçamento complexo e dinâmico entre consciência mítica e histórica, pois os missionários colocaram-se, em diversos momentos, contra os sistemas de recrutamento compulsório da força de trabalho indígena. O auge do extrativismo da borracha é o ponto focal em várias representações indígenas sobre o contato interétnico na Amazônia. O terror e a violência praticados pelos seringalistas (assim como as mercadorias controladas pelo patrão e pelos comerciantes) foram compreendidos através das categorias míticas e do aparato ritual disponível – e modificados – nos distintos contextos históricos e sócio-culturais (Jackson, 1984). No Médio Solimões, em diversas versões do mito do “Navio Encantado/Cobra Grande”, o rio é o mundo privilegiado de alteridades, povoado por seres espirituais antropofágicos e, ao mesmo tempo, a via de conexão com os agentes e objetos da civilização e do terror. As metamorfoses que envolvem artefatos, animais e espíritos apontam para os constantes intercâmbios entre estes domínios ontológicos; possibilitados pela pajelança. O pajé, xamã ou feiticeiro é o detentor do conhecimento dos “mistérios do fundo” e no acesso ao “mundo dos encantados”; poderes extraordinários que lhe distinguem dos outros indivíduos comuns. Os bens manufaturados controlados pelos brancos e a violência inerente às instituições do barracão e da dívida estão entrelaçados com os poderes mágicos que criaram a sociedade de fronteira. O “fascínio pelas mercadorias” reside no domínio necessário de uma linguagem misteriosa de signos para sua aquisição nas trocas monetarizadas do sistema de aviamento. A correlação entre o barco de mercadorias e a Cobra Grande alude à dimensão sobrenatural e aos poderes mágicos atribuídos ao patrão, tornando-o capaz de controlar o acesso ao mercado. Há uma identificação entre os mundos dos brancos e dos mortos, o reino dos encantados composto por imagens referentes a escuridão da noite, ao mundo submerso e subterrâneo, a profundidade das águas e a toda uma simbologia da morte. A lógica das metamorfoses opera tanto na aquisição de poderes mágicos para transitar no mundo dos mortos quanto para explicar o controle dos brancos sobre os meios de violência e as fontes de aquisição de mercadorias (Faulhauber, 1998).

⁸ Em uma história relatada por dois Tariana do clã Kabana-idakena-yanapere, registrada em um dos livros da coleção “Narradores Indígenas”, o curupira bebe o leite das seringueiras extraído pelos fregueses no lugar chamado “Lago de Prata”, à jusante da cidade de Barcelos, onde moram os curupiras. O patrão cearense desistiu de trabalhar naquele local. Outro patrão branco levou fregueses Desana do rio Papuri porque eles conheciam benzimentos. O curupira assumiu a forma do patrão e chupou as entranhas de um freguês Desana, deixando apenas “o couro e os ossos”, soprando em seguida dentro do corpo dele. O Desana voltou a sua casa, estava cambaleando como se estivesse embriagado, e acusou o seu patrão de tê-lo maltratado. O patrão explicou que não tinha feito nada e que o curupira agira tomando a sua aparência, decidindo então abandonar aquele lugar também (Barbosa & Garcia, 2000). Cabe salientar esta possibilidade de um patrão branco ser um curupira disfarçado para “sugar as entranhas dos fregueses indígenas”, explorando-os até acabar com todas as

Não é muito difícil em Barcelos coletar histórias sobre encontros com curupira, seja de alguém que presenciou pessoalmente os acontecimentos narrados ou porque ouviu de terceiros. Mesmo entre aqueles que nunca o viram não há dúvidas sobre a existência dele, inclusive muitos jovens engajados no extrativismo. O curupira é descrito como uma criatura extraordinária, inserido em uma economia simbólica da alteridade que o aproxima de outras figuras dotadas da capacidade de transitar entre formas corporais e universos cognitivos estranhos como os animais, os pajés, as almas pecadoras e os brancos. A sua aparência é a de um homem peludo e alto, cujos pés são virados para trás, “gentisção”. Um senhor Baniwa me disse que a metade do seu corpo é preta e a outra metade é branca. Existem benzimentos para se proteger dele cujo conhecimento não é monopólio dos pajés.

Um morador Tariana do bairro São Sebastião narrou uma história na qual um homem branco e alto, parecido a um “alemão”, se transforma (“veste a capa”) em curupira e é enganado por um índio, de pele escura e baixa estatura. Temos aqui os protótipos do “branco” e do “índio”, ambos definidos por categorias físicas opostas: “Porque nós indígenas, como dizem os brancos, somos pequeninhos comparando com os outros; que tem os brancos grandes, alemães, por exemplo”. O curupira capturava alguns cabeçudos (uma espécie local de quelônio) num lago quando deixou a sua roupa de espírito-animal pendurada no galho de uma árvore. O índio ao ver aquela capa a roubou e ao vesti-la transformou-se no curupira. Em seguida fez um buraco na cabeça do homem branco, o “verdadeiro curupira”, e chupou o conteúdo do corpo dele deixando-o vazio como se fosse “um couro”. Geralmente esta criatura da floresta após sugar as entranhas da vítima sopra o seu espírito dentro dela, a pessoa depois vai para a casa e quando todos estão dormindo chupa as vísceras dos seus próprios parentes. Em outras versões o curupira apenas devora a sua vítima. O índio, todavia, não soprou seu espírito de curupira para dentro do corpo do

suas energias, e inculir neles um espírito que os destitui de vontade própria, de autonomia subjetiva, tornando-os completamente submissos; um outro sinal de não-humanidade. Uma outra aproximação entre o caráter predatório destas duas figuras de alteridade, presente no registro simbólico do extrativismo, é o expediente empregado pelo patrão de incentivar o consumo de bebidas alcoólicas, iniciando ou ampliando o endividamento (um método de recrutamento e retenção de trabalhadores), e a associação entre a embriagues e o estado de alienação provocado pelo sopro do curupira dentro do corpo da sua vítima. Vale lembrar que a embriagues pode conduzir o indivíduo da alegria para a agressividade, “ele fica brabo”, o deslocando da esfera da sociabilidade (da festa) para a da alteridade (da briga) (Vide a história do Dono da Alimentação em Barbosa & Garcia, 2000).

homem branco e foi para casa da esposa do “verdadeiro curupira”, o tamanduá-bandeira.⁹ Este senhor Tariana me explicou que não existem tamanduás machos, pois esses animais são as esposas dos curupiras, racionalizando sua consciência prática das transformações na cultura indígena do Rio Negro no idioma das relações e identidades de gênero, manifestadas pela atribuição de tarefas econômicas distintas e complementares na produção do parentesco e do grupo doméstico. Merece destaque a oposição entre tradição e modernidade, passado e presente, discursivamente elaborada em termos de ruptura pelas mulheres indígenas de Barcelos com os padrões de comportamento baseados em diferenças de gênero vigentes no Alto Vaupés.

[...] *Não existia tamanduá macho, só fêmea. Isto porque tamanduá é mulher do curupira. Como curupira é homem ele caça caranguejo, camarão, nos igarapés; mete a mão nos buracos. A máscara dela é de tamanduá. Ela bota a máscara e sai atrás das maniuaras, formigas. As mulheres indígenas quando ficam viúvas, ou não tem quem pesque pra ela, ou o marido viaja, ela vê falta de comida então a mulher indígena não vai pescar. Agora, as mulheres modernas por aí pescam, aqui de Barcelos geralmente pescam. Mas lá antigamente não pescavam. Então ela parte para pegar maniuara. Ela tira uns talos de arumã e fica furando com uma varinha, fura na terra onde tem aqueles sinais de maniuara, e logo que percebe os caminhos no fundo da terra a gente cava e enfia aqueles talos de arumã naqueles caminhos. Aí puxa pra fora e vai botando as formigas nas panelas, nos aturás, nas vasilhas. E pega muito, pode pegar 20 kg, 30 kg, de maniuaras. Em casa elas são lavadas, torradas (bota no forno), depois seca no pilão, bota um pouco de sal, já tem comida pra uma semana. O tamanduá alimenta-se de maniuara, mas ela não está comendo, ela está colhendo pra levar pra casa, botando dentro da máscara. Em vez de talos*

⁹ Num outro momento desta narrativa o autor apontou o alto rio Papuri, na Colômbia, como morada dos “verdadeiros” curupiras, ou seja, são permanentemente curupiras: *Tem um lugar na cabeceira do rio Papuri que é o central dos curupiras. Parece que fica pro lado da Colômbia. [...] Esses são curupiras mesmo, todo tempo, não coloca roupa.* Neste caso, este espírito predador é destituído de seu poder de transformação. A transição de um estado do ser para outro, as metamorfoses ou mudanças de formas corporais assumindo a aparência, as capacidades e o “olhar” do Outro, é codificada sem estabelecer limites intransponíveis, precisos e estáticos entre o plano natural e o artificial (fabricado) de realidade. Em outra versão Tariana desta mesma história a casa dos curupiras foi localizada no “Lago de Prata”, à jusante da cidade de Barcelos, no Baixo Rio Negro (Barbosa & Garcia, 2000). Um rezador não indígena apresentou o tamanduá-bandeira como uma forma corporal alternativa do curupira, e não como sua esposa.

de arumã ela bota a língua dela. Tem tamanduá, mulher de curupira, braba [grifos SCP] (Morador Tariana do bairro de São Sebastião, entrevista).

Nós já vimos atrás que a ingestão desta espécie de inseto é um estigma regional ligado a indianidade, os “índios comedores de maniara do alto Vaupés” em contraposição aos “caboclos do rio Negro”, e às noções correlatas de miséria, atraso e selvageria.¹⁰ Uma mulher Tukano, residente no bairro Aparecida, alegou como principal motivação da migração dos seus pais do rio Papuri para o Médio Rio Negro a escassez de alimentos, principalmente de peixes, e a conseqüente constância de uma situação que deveria ser transitória, a ingestão de formigas. Descer o rio significa percorrer o caminho que leva para a civilização, é um deslocamento não meramente espacial, mas uma aventura em províncias de significado estrangeiras. A coleta de formigas para fins alimentares é o traço determinante da condição eminentemente feminina do tamanduá, que veste a sua roupa de animal para suprir a sua casa com alimentos em uma circunstância socialmente anormal da mulher, ou seja, quando circunstancialmente não há disponibilidade de um homem para pescar, atividade que lhe é vedada. O casal formado pelo curupira e pelo tamanduá reproduz aspectos do modelo de sociabilidade humana, o que reduz o abismo que os separam dos homens e possibilita a comunicação e, portanto, a inteligibilidade mútua entre homem e espírito canibal.

*O falso curupira teve relações sexuais com a mulher do curupira na casa dele, uma gruta de pedra. Ela antes disso estranhou que ele era pequeno e pretinho, ao contrário do marido verdadeiro que era grande e branco. Ela também era uma mulher grande e gorda. Ela sentiu o pênis dele como se fosse uma pimenta.*¹¹ *Com o marido não era assim* (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).

¹⁰ Em uma história narrada por dois senhores Tariana que moram no alto Vaupés a ingestão destes insetos é um item (juntamente com a farinha, o beiju, a tapioca) de dieta alimentar que define a humanidade, ou seja, a “comida de gente”. O dono da alimentação ensinou ao seu sogro, a sua esposa e às suas cunhadas que moravam na serra da Bela Adormecida a produzirem e preparem os alimentos de gente, pois antes só comiam frutas e tubérculos silvestres; “comida de bicho” (Barbosa & Garcia, 2000).

¹¹ Em narrativas míticas Hohodene o uso da pimenta é um meio de socialização de forças perigosas para a transformação de crianças em adultos (Wright, 1996).

Quando o índio saía da casa, a máscara de curupira, que ficava pendurada numa viga, automaticamente o vestia. Chegando no lago para pegar os cabeçudos, a máscara automaticamente saiu do corpo dele e ficou pendurada num galho de árvore. Ele mergulhou no lago e quando voltou para pegar a máscara ela se transformara em um ninho de cupins. Vemos aqui a tentativa de um índio astuto de assumir a posição deste personagem, o branco-curupira, que sintetiza dois mundos estranhos e ameaçadores e a impossibilidade de tornar-se o Outro definitivamente. A narrativa destaca a identificação entre duas figuras de alteridade, o “branco” e o “curupira”, em contraposição a condição indígena. Dois seres temíveis, mas ao mesmo tempo fundamentais para a vida indígena, pois administram o fluxo de riquezas da civilização e da floresta, respectivamente. Este ser híbrido congrega em torno de si condições existenciais díspares, porém não inconciliáveis: “é espírito, animal do mato, é gente mesmo”; e, além disso, funde as perspectivas simbólicas da proteção e da predação. Um imigrante Tariana do alto Vaupés afirmou que na sua localidade de origem “os curupiras não aparecem para os Tariana de Marabitanas, só aparecem para estranhos”, porque os seus “parentes” respeitam as regras de convivência com tais criaturas, não suscitando sua feição de inimigo/predador trazendo-os ao domínio da aliança/proteção.¹² Ele contou que seu pai, o tuxaua da comunidade na época, deu permissão para um grupo de Hüpda se estabelecerem nos arredores do povoado. Este relato evidencia, apesar da tentativa de relativização do narrador, também algumas noções de distancia social — de

¹² O pai do narrador tratava o curupira como avô. Em outro relato o tamanduá, a esposa do curupira, aparece como avó de um caçador Wanano do alto Vaupés. O índio e sua esposa se perderam na floresta e depararam-se com o sítio do curupira. Curupira estava aborrecido com o Wanano porque ele estava jogando trovões nos seus animais — dando a entender que se tratava de um pajé — e por isso devorou a esposa. Em contrapartida, o Wanano envenenou a esposa do curupira e a cortou em pedaços que foram colocados em uma panela para cozinhar. O curupira comeu a carne da sua esposa sem saber. Como o caçador Wanano colocara uma quantidade excessiva de pimenta e escondera todas as cuias de água da casa, o curupira correu para o lago a fim de beber água quando foi mortalmente ferido por flechas venenosas lançadas pelo índio. É claro que não estou descrevendo a história em todos os seus pormenores. A narrativa mostra um relacionamento aparentemente cordial entre o indígena e o curupira, regado por tratamentos de parentesco, porém carregado de artimanhas e traições, uma situação de guerra dissimulada que no final se torna explícita. Isto demonstra que mesmo trazendo o estranho para a esfera da comunicação e da afinidade (da consubstancialidade) a alteridade — assim como o clima tenso pela possibilidade do retorno da guerra — nunca é completamente eliminada. Por outro lado, podemos constatar que o índio utiliza flechas venenosas como arma de combate enquanto o curupira devora suas vítimas, é um confronto entre o guerreiro indígena e o espírito canibal. Cabe assinalar que esta história foi contada por um Tariana que considera os Wanano como cunhados e especialistas na arte de envenenar pessoas, um grupo, portanto que está situado em uma posição de alteridade relativa do ponto de vista do narrador. Numa versão Arapaço por mim registrada no bairro de São Sebastião não há menção sobre a etnia do personagem indígena que mata o curupira. Já em outra versão Tariana, publicada na coleção “Narradores Indígenas” do ISA, o personagem indígena é um Maku e a história apresenta algumas diferenças quanto a alguns detalhes, mas a estrutura do enredo é a mesma.

identidade e alteridade — diante de povos classificados hierarquicamente em posições inferiores.

[...] *Tentaram morar logo dentro do igarapé Tamanduá, pertinho. O meu pai que nunca discriminou pessoas, “você são inferiores”, não; disse: “Morem com a gente, tem lugar pra fazer casa aqui, podem fazer”. “Nosso costume [dos Hüdpa] não é morar numa comunidade, nós queremos morar separados, mas nós queremos morar com vocês, nesta região de vocês.*

Tentaram fazer uma tinguejada nos igarapés e queimaram peixe. Curupira detesta esse cheiro. Aí rapidinho escureceu o céu, começou a trovejar, a relampejar, chover. Eles correram e o curupira atirando em cima deles. Era um curupira jovem, de estatura média. Quando chegaram perto do barraco ele voltou. Então os Hüpda retornaram para onde eles vieram, lá de Santo Atanásio. Eles falam tukano, quase todos os Hüpda falam tukano (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).

Outra característica corporal do curupira que o aproxima dos brancos é a espingarda que ele carrega embutida no antebraço. A associação simbólica entre a arma de fogo e o homem branco é claramente expressa em uma versão do mito de origem dos povos rio negrinos, por mim registrado de um morador Tukano do bairro São Sebastião.

A história conta assim. Deus escolheu qual tribo ia ser superior, qual tem mais coragem pra tomar banho, escolheu. Quem vai cair nesta bacia, ninguém teve coragem, todos ficaram recuados. Então, o branco é índio que estava lá no canto. Ele saiu e mergulhou na bacia, tomou banho e virou índio. Ele era Maku. O branco foi o último a sair da cobra-grande, mas ficou na ponta da cabeça. Tinha flecha, tinha espingarda, tinha tudo, tinha motor no porto né... pro barco. Então, o Maku, o índio, que caiu na água, na bacia branca, virou branco, pegou a arma e atirou logo, foi lá no porto, puxou logo e fugiu mesmo, baixou. Depois superior dele queria flechar ele, matar ele, não conseguiu. Por isso que os brancos fazem os

maquinários, todas essas coisas [grifos SCP] (Morador Tukano do bairro São Sebastião, entrevista).¹³

O evento histórico da colonização adquire sentido ao ser inserido no registro mítico dos acontecimentos primordiais. A narrativa descreve a origem dos “brancos” no momento em que as *tribos* ou *classes* (termos locais) emergiram da cobra-canoa e se transformaram em gente, antes eram peixes. O Criador ordenou ao ancestral dos Tukano, os primeiros a saírem da cobra-canoa, que mergulhasse em uma bacia de água branca, mas foi um servo Maku quem teve coragem e mergulhou, transformando-se em “branco”. Depois, pegou a espingarda, deixando o arco e a flecha para as *tribos* do rio Negro, e embarcou em uma “voadeira” (embarcação movida com um motor de popa) estacionada no porto descendo o rio. Muito tempo depois eles subiram o rio e dominaram os povos que ficaram. Todos os “brancos” são descendentes daquele servo Maku que, originalmente situado na escala mais baixa da hierarquia assumiu o topo dela. A categoria étnica que personifica a “civilização” é indelevelmente carimbada com o estereótipo regional de “selvageria”, “inferioridade” e “infra-humanidade”. O poder e a agressividade¹⁴ do homem branco, que o aproximam da figura do curupira, são compreendidos a partir de um ato original de coragem, audácia e ambição que inaugurou o estado posterior de desordem das relações interétnicas no Rio Negro.¹⁵ A civilização emergiu da indianidade¹⁶ e ambas se contrapõem à sociabilidade do “caboclo ribeirinho” (Tukano, Desana, Arapaço...).

¹³ A narração deste mito de origem é bem mais extensa e detalhada, porém não cabe aqui reproduzi-la nem analisa-la mais detidamente, pois minha intenção é destacar seus aspectos referentes às representações sobre o contato interétnico.

¹⁴ Selvageria, descontrolo de si, ferocidade, brutalidade; enfim, características inerentes à alteridade, tanto à infra quanto à supra-humanidade. Um morador Tariana do bairro São Sebastião fez o seguinte comentário sobre o mito de origem dos povos no Rio Negro: *No começo quando saiu aquele cabeça* [o ancestral, o primeiro, o “avô”] *dos Tukano, ele era um homem muito feroz. A língua dele... saia fogo na boca dele. Ai Deus que estava acompanhando a transformação da humanidade não gostou, ele era muito feroz, então ele não gostou e pisou ele pra dentro. Ele voltou de novo. Ai ele voltou pra ficar lá no último [...]* (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista). Observamos a ferocidade como um atributo que impediu a transformação do ancestral de um clã Tukano — ao qual pertencem alguns moradores indígenas do bairro São Sebastião e que foi rebaixado para a terceira posição dos clãs deste povo —, em humano ao desagradar o Criador. Saia fogo da sua língua, da sua boca, deste veículo corporal de comunicação, de emissão de palavras e mensagens inteligíveis. Sabemos que no Rio Negro a língua (no sentido de idioma) ainda é um importante marcador de pertencimento étnico, e conseqüentemente índice de humanidade, sem desconsiderar as transformações nos processos de identificação social.

¹⁵ Para uma análise de um outro contexto no qual o poder é apreendido simbolicamente como um ato originário de usurpação por estranhos, vide: Sahlins, 1988. Este autor também mostra os esforços contínuos de domesticação do poder estrangeiro.

O senhor pode ver, chegar lá na maloca é diferente de índio, é todo furado e tal. Eram Yanomami, índio, Maku, tem de tudo, que vivem no meio da floresta. Por isso eles gostam da floresta, assim da mata [grifos SCP] [...].

Por que o índio quando fica com raiva não tem pena de ninguém, ele vai e mata. Mas caboclo não, agente fica com medo... com medo não, respeito (Morador Arapaço do bairro São Sebastião, entrevista).

Por isso que os brancos não têm juízo. Nós caboclos respeitamos as pessoas muito. Índio não, quando quer vai mesmo. Assim também os brancos, quando quer tomar a terra do índio vai matar. Porque já desde o início ele roubou a arma. Por que Deus abençoou. Era para pegar a pessoa que surgiu primeiro, que saiu da terra, Deus queria assim. Cada tribo tinha sua terra, tudo colocado, ninguém mexeu um do outro. Até hoje existe isso lá no alto [rio Negro]. Aqui [em Barcelos] não tem essa conversa. Lá pro alto, onde me criei, tem as pessoas até hoje aquela terrazinha, desde o começo do avô até hoje [grifos SCP] (Moradora Tukano do bairro São Sebastião, entrevista).

Vemos o entrelaçamento entre as consciências histórica e mítica, nas quais a dominação, a violência e a ganância dos colonizadores já estavam pré-figurados no ato inaugural de inversão da ordem primordial do mundo. Duas figuras de alteridade, situadas em pólos opostos (inferior/superior), são aproximadas para tecer um laço de continuidade entre história e mito, atribuindo sentido à experiência traumática da chegada (ou retorno, conforme a concepção mítica) dos brancos ao Rio Negro. Por outro lado, o “alto” aparece como o lugar onde esta ordem original, tomando a distribuição de terras entre as “tribos” como parâmetro, teria sido preservada. A categoria de “índio” é situacional e relacional. Quando serve para estabelecer sinais diacríticos diante de outros “tipos de gente”, de outras “raças”, dos “índios verdadeiros”, daqueles que vivem no mato e moram em aldeias e malocas e eram originalmente “empregados”, “servos”, como os Maku e os Yanomami, a categoria de “caboclo” é acionada para singularizar-se no cenário interétnico local.

¹⁶ Neste mito de origem o meio aquático é o principal ambiente de transformação.

Nós não temos aldeia não, só povoados. Na beira dos rios mesmo. Eu conheci meus pais, meus avós nunca usaram essas aldeias. É aquelas tribos derradeiras que moravam nas malocas. Pra cá que a gente veio saber que usa brejeira e desse que o nariz furado. Nossos antepassados não usavam isso não, nunca furaram a orelha. Quem usa são os Yanomami. Meus pais e meus irmãos, quando eu entendi, nunca vi eles comerem ipadu também [grifos SCP] (Moradora Tukano do bairro São Sebastião, entrevista).

O “povoado” expressa o modo de ser “caboclo” — que não exclui referências étnicas precisas, como “caboclo Tukano, Desana, Arapaço...” — que os distingue dos “índios”, mas também dos “brancos”. Estes estão classificados pelo descontrole das suas ações e emoções, que os torna violentos e os faz perseguir os seus objetivos sem consideração e respeito pelos outros. Característica que os distancia da humanidade, sem excluí-los completamente dela.¹⁷ O curupira é um espírito canibal da floresta, que tem raiva de outro grande predador (a onça), portador de diversas faces conforme as suas relações com outras figuras inerentes ao simbolismo da predação vigente no imaginário interétnico do Baixo Rio Negro. A sua origem foi atribuída também a um ato imprudente e desmedido de alguém desprovido da capacidade de controlar a si mesmo: da ambição desmesurada de um homem de se tornar pajé ou do ato inconseqüente de desobediência de uma criança de uma ordem paterna. Ele cheirou paricá em excesso, enlouquecendo e correndo para dentro do mato.¹⁸ Uma versão Piratapuia aponta o filho de um pajé como o autor de tal desatino, com a anuência da sua mãe, ao desobedecer ao pai pegando seu paricá para cheirar sem a sua permissão.

¹⁷ Para os Hohodene autocontrole e autonomia constituem elementos básicos na construção social da pessoa em contraposição a desordem e a morte atribuídas a personagens e cenários de alteridade (Wright, 1996).

¹⁸ Numa versão Tariana registrada no livro publicado pelo Instituto Socioambiental o curupira, junto com outros espíritos da floresta (o tamanduá, a onça e o diabo-abacate), se originou da desobediência das ordens do Trovão que proibiu que eles tivessem relações sexuais depois de cheirar paricá. Deveriam passar por um período de abstinência depois do qual o próprio Trovão providenciaria mulheres para eles casarem. Ou seja, deixaram seus impulsos, desejos e afetos dominarem as suas vontades, a capacidade humana de agir normativamente, transformando-os em bestas, bichos do mato. O curupira, a onça e o diabo-abacate foram condenados a viver na mata, enquanto o tamanduá foi condenado a viver nos buracos (Barbosa & Garcia, 2000).

[...] *Mas essa história eu vou contar outra, no começo do mundo o pai dele [do curupira] era pajé, mas criança é bicho danado, aí ele deixou o paricá dele pendurado, e foi embora na roça, aí começaram, “mamãe quero cheirar o paricá de papai?”. “Então bota”. Cheiraram, cheiraram, e aí que ele não agüentava mais, aí ia correndo pra cá, pra li, pra cá, que demais atacou ele, ele correu no mato, esse curupira que falam era gente ele. [...] Aí o pai dele chegou e cadê, ele tava corre, não corre, ele tinha corrido já para o mato esse curupira que eu falo, aí “puta merda criança, eu não mandei vocês cheirarem isso, eu ia dar depois, vocês já estão sabendo já, eu ia dar para vocês essa coisa, agora tudo ficou no mato. Agora o quê que tu foi fazer?” [...] (Tuyuca, residente na comunidade Samaúma, no rio Demeni, entrevista).*

A metamorfose primitiva, neste caso, ocorreu no registro do xamanismo, mas em outras versões ela é formulada incorporando elementos do campo semântico cristão, como a noção de pecado.¹⁹ É um castigo para pessoas muito perversas cujas almas, depois que elas morrem, são enviadas por Deus para a mata e viram “bichos”. Sobreposta à noção de

¹⁹ Não posso deixar de lembrar o paralelo com a idéia cristã medieval do poder estabelecida por Santo Agostinho, no século V, que aproximava os pecadores dos animais, pois após a queda (a falta universal cometida por Adão e Eva que maculou e degradou toda a humanidade) os homens tornaram-se escravos das suas paixões em detrimento do uso da razão. O Estado então se tornou necessário para conter as paixões humanas, ou seja, um poder externo ao livre-arbítrio do sujeito guiado pela razão (Bobbio, 1997). A economia simbólica cristã da alteridade durante vários séculos reforçou a animalidade das suas figuras do mal, como a própria imagem do diabo (criada no século XI) enquanto uma criatura composta de partes de vários animais diferentes e as bruxas. No Brasil a representação dos povos indígenas como bestas de carga (pecados, idolatria...) sob o jugo dos demônios é um fenômeno de mentalidade inserido na escala da longa duração, remetendo principalmente à chamada “gentilidade” resistente à colonização e à catequização (Raminelli, 1996). Os grupos indígenas do Baixo Rio Negro reformularam tal configuração simbólica da indianidade atribuindo ao “branco” — incluindo aí a figura do “patrão” — a ferocidade, a bestialidade característica, com graus e conteúdos diferenciados, de outras categorias de estranhos (curupiras, maquiritares, matis, encantados, sakakas, espíritos dos mortos e índios verdadeiros). Uma rezadora Baré, residente na comunidade Floresta, fez o seguinte comentário ao constatar o meu interesse e respeito pelos seus valores e crenças: “esse cariuá [termo nheengatu para designar o homem branco] nós estamos amansando ele”. Em contraposição a este leque de seres perigosos e sobre-humanos estão os “caboclos” ou “índios civilizados”, cuja moderação e controle de si constituem elementos básicos do modelo local de humanidade e sociabilidade, logo princípio de formulação das diferenças étnicas. O campo semântico da etnicidade assim delineado ajuda a compreender a suposta passividade dos “índios” diante das violências perpetradas pelos “brancos” (inclusive as relações entre fregueses e patrões), pois o sujeito de agressões e perversidades é que se avilta e degrada, evidenciando a sua inferioridade/alteridade, saindo ou situando-se na periferia da esfera humana, na posição do inimigo/predador. Demonstrações ostensivas de poder provocam temor nos outros, mas colocam o indivíduo nas franjas ou fora da sociabilidade verdadeira, sustentada pela reciprocidade e pelo parentesco. As estratégias interétnicas indígenas privilegiam a domesticação do Outro ao confronto aberto e manifesto; o que não significa a exclusão absoluta desta possibilidade quando ela é considerada inevitável. Para a implementação das duas estratégias (aliança ou guerra), que às vezes se confundem, existem os mediadores adequados.

culpa opera aqui a idéia de um destino póstumo no qual o espírito de uma fera encerrado anteriormente em um corpo humano retorna para a sua verdadeira casa e veste a sua roupa adequada. Estas almas desafortunadas transformam-se também em animais que estragam as plantações ou atacam animais domésticos. Devido a uma superpopulação de pessoas más, pecadoras, no mundo quando estas pessoas morrem suas almas não são aceitas nem no inferno e por isso ficam vagando na floresta. Estes espíritos de mortos sentem fome e para se alimentarem precisam assumir a forma de animais.

É que o inferno está muito cheio, então o diabo não aceita mais ninguém lá. Então eles ficam vagando por aqui nesse mundo. Chega lá no céu também Deus não aceita. Vai lá no inferno também o diabo não aceita. Então eles ficam por aqui. São esses que mesmo depois de mortos eles sentem fome, frio, mesma necessidade de comer, mas só que eles não podem ser como humanos, para poder comer eles tem que virar animais. E aí eles vão estragar a roça de vocês. É cotia, é porquinho, é todo tipo de... Aí vai ter essas pragas. Isso não é maldição de Deus. É porque está muito cheio... existem muitos pecados no mundo. Muitas pessoas estão caminhando para o mal, porque o bem não é muito bem visto [grifos SCP] (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).²⁰

²⁰ O destino póstumo da alma, segundo uma versão Tariana, é a maloca de transformação localizada no lago de leite, de onde o Criador retirou o barro para fazer a humanidade. O lago de leite está situado na Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro, local do qual partiu o navio-cobra que navegou pela costa brasileira até chegar na foz do rio Amazonas e daí subindo até chegar na cachoeira de Ipanoré, no rio Vaupés, Alto Rio Negro, desembarcando os ancestrais de todas as “tribos”, de todas as “raças de gente”, do Rio Negro. A alma do morto retorna então para esta maloca de transformação através de benzimentos (“reza no breu e incensa a casa”), depois do sepultamento, para não ficar rondando a casa, perturbando os parentes, e para não aparecer para eles em sonho e jogar neles a doença que causou o seu falecimento. Com o poder da oração, que pode ser pronunciada por qualquer um que saiba e não somente por pajés ou rezadores, o espírito do falecido é embarcado com muita regalia e festa num navio todo enfeitado. [...] *Então onde eles foram feitos, onde Deus tirou o barro, aquele criador, tirou o barro, foi o começo também da vida deles, quando eles morrem retornam para aquele mesmo lugar de origem de onde eles foram tirados, onde se chama lago de leite, se chama maloca de transformação. Lá ele retorna. Então quando uma pessoa morre, para ele não ficar rondando perto da casa, jogando umas pedras, fazendo barulho, então agente manda, bota todas as coisas dele... na oração né. Bota ferramenta dele, caniço, anzóis, roupas, tudo que ele tem... A gente reza no breu e bota naquele cobra a alma dele lá, todo enfeitado, todo direitinho, com banco, pintado, tudo direitinho. E a gente manda para aquela maloca de transformação, maloca de origem. E a gente manda e aquele navio leva ele. E aqui a gente não tem nenhum espírito que fica lá, não tem quem moleste, não tem perigo nenhum de fazer barulho, não tem nada. Aquela tranqüilidade. [...] Quando a gente não faz isso a gente começa a sonhar com o morto. Um dia então ele acaba botando tua doença e você acaba morrendo também. Ele quer te levar também. Para evitar tudo isto a gente tem que afastar o espírito, tem que rezar, defende tudo e manda ele com calma. Não é porque a gente não quer mais ele, mas assim que ele vai descansar. É isso que a gente faz.*

Alguns Tariana apontaram como um dos motivos da migração das suas comunidades de origem, no alto Vaupés, para Barcelos a inexistência destas “pragas” de bichos do mato que estragam as roças e atacam os animais domésticos. Ninguém consegue matar estes porcos do mato, nem pajé resolve com benzimentos e jogando água na terra. Eles se transformavam em pequenos macacos, faziam buracos e saíam no meio da roça: “[...] Eram espíritos dos mortos, pois tinham a inteligência de uma pessoa [...]” (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista). Já em Barcelos os porquinhos são “verdadeiros”, “criaturas de deus”, eles comem patauí, comem caroço, não comem mandioca, não saem no meio da roça. Suas comunidades também estavam sendo atacadas por onças que não eram criaturas de Deus, eram maquiritares. São pessoas que se transformam em onça utilizando uma raiz, uma “batata” chamada Piripiriaca. Alguns dizem que o modo de preparar o “remédio” é fazendo um suco e bebendo, outros dizem que é tomando um banho com ele e outros afirmam que é esfregando a planta no corpo. É uma família de onças, andam em bando; se o animal estiver sozinho é “criatura de Deus, é do mato mesmo”. A metamorfose é descrita em uma linguagem artesanal (o corpo é concebido como um artefato, uma vestimenta): “veste a camisa, vira onça”; “ele tira e ele põe o couro de onça, como se fosse um paletó, uma capa de chuva”. O homem assume a “aparência” de um dos mais temidos predadores amazônicos, um ícone vigoroso de alteridade, usando um vegetal que atua como instrumento de comunicação e possibilita entrar e sair da animalidade. No mundo humano vemos aquela pessoa como uma onça, enquanto aquele indivíduo na “pele de onça” nos vê como presa (cotia, paca, queixada, tatu, porco, etc), como alimento.²¹

Nós Tariana fazemos isso, não sei dos outros, mas nós fazemos isso. [...] É por meio de orações mesmo. Por meio de orações a gente pronuncia, a gente bota no navio, como se a gente fosse pessoalmente levando ele. A gente arruma bagulho dele e tal. É um navio bem enfeitado, um navio de festa, com bandeirinhas, tudo, com pessoas assim animando ele, conversando com ele, contando história, com rancho, bebidas, vinhos de uva, de frutas doces, de abiu. Vinhos de todo tipo, que sejam os melhores vinhos a gente porque cada um nós temos... a alma precisa de um tipo de vinho que alimenta, que dá saúde. Então agente bota com essa mesma vasilha, enche com todos aqueles tipos de vinho e manda. Então ele fica tomando lá no navio e esquece para cá, ele vai embora para lá. [...] (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista). Ao chegar no destino, ele escolhe se quer subir nas escadas de ouro, de prata e de cobre, colocadas para ele, ou se deseja permanecer na maloca.

²¹ Um morador Baniwa do bairro São Sebastião narrou a história de um menino que se transformou em maquiritare e devorou o próprio pai, quando ele voltava da roça, pensando que ele era um porco do mato. [...] *Um dia o menino viu como o pai fazia [para se transformar em onça]. Quando o pai foi arrancar mandioca,*

Existe um outro ser que também assume a forma de animais (boto, morcego, onça, cobra, coruja, borboleta, rato, etc) utilizando uma planta (chamada Tajá): ele é conhecido como mati. São pessoas más, vingativas, andam em bando para matar aqueles que eles odeiam. São pagos também para matar também. Ele fica invisível e coloca veneno na comida, na roupa ou na roça das suas vítimas. Emite um som bem agudo, como se fosse um passarinho. O veneno mata rápido, nem pajé consegue curar, pois ele “é mais ruim do que pajé, ele é mais forte do que pajé”. A planta empregada para realizar a metamorfose tem um “dono” (um espírito). Esta figura reúne em torno de si alguns atributos do universo semântico da alteridade: a vingança, o veneno, a animalidade, a raiva, o descontrole de si, a indianidade, a selvageria. O mati “tem o corpo todo pintado de urucu, tipo assim índio da aldeia mesmo”. O lugar originário dos matis apontado foi o rio Içana. A indianidade neste contexto não é uma referência moralmente positiva e abrangente de identidade étnica, é um índice de alteridade, de distância social conferida a outros grupos étnicos.²² Na cidade de Barcelos os Baniwa que imigraram recentemente do alto Içana (falam baniwa ou curripaco em vez do nheengatu) são chamados de “içaneiros” e são identificados pelos seus vizinhos de fala Tukano com os matis — inclusive por alguns Baniwa que já nasceram no Médio ou no Baixo Rio Negro²³. Um grupo de seis famílias Baniwa, formadas por membros dos clãs Hohodene e Curripaco, residentes no rio Aiari, afluente do rio Içana, foi morar na comunidade Ipadu, cujos moradores são predominantemente Baré, no alto rio Negro para ficar mais perto da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Em 1986 eles mudaram de

ele foi tirar aquela plantinha, passou nos braços, nas pernas, e pulou três vezes, e lá ele virou onça. Nessas alturas, o pai dele vinha já deixar o primeiro panelo de mandioca em casa. O velho vinha andando com o panelo de mandioca nas costas quando o filho, transformado em onça, topou com o pai dele. Lá ele matou o pai dele. Ai voltou. Quando chegou em casa a avó dele já estava e ele contou para ela que tinha matado um porco ainda agorinha no meio do caminho. Ai a avó disse: “Quer saber que esse menino já foi matar o pai dele”. Ele viu o pai dele como um porco, como caça. Não era mais ele, foi aquela capa de onça (Morador Baniwa do bairro São Sebastião, entrevista). Para uma abordagem teórica abrangente sobre o intercâmbio de perspectivas com outras figuras de alteridade nas cosmologias indígenas, vide: Viveiros de Castro, 1996.

²² Um senhor Tukano mencionou a existência de pajés na comunidade Marará, um povoado muito próximo da cidade de Barcelos, quando indaguei se existem pajés no bairro São Sebastião onde mora, porém acrescentou que eles não curavam e só jogavam malefícios, são “içaneiros”. [...] *Tem pajé, mas não cura. É içaneiro. Eles são pessoas que sabem tudo, eles são cheios de história. Sabem de tudo, tudo que presta e o que não presta. Pra matar a gente não custa nada. Eles têm veneno. É muito perigoso. Eles são cheios de tinta no corpo. [...] Não são todos os Baniwa que tem essa doença [...] (Morador Tukano do bairro São Sebastião, entrevista). Eles carregariam um estigma, manchas brancas na pele que eles transmitiriam aos visitantes de outras etnias que se recusam a compartilhar a sua comida.*

²³ [...] *Esse pessoal, esses Baniwa, têm esse remédio de virar mati, que quando usa esse remédio muda, vira, voando mesmo, andam a noite. Mati cada gente dessa tribo têm. Agora nós Tariana mesmo não têm nada. Tukano também não têm nada. É só dos Baniwa. [...] (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).*

residência novamente migrando para a cidade de Barcelos, cujo motivo teria sido o assassinato de um dos seus parentes. Chegando em Barcelos eles queriam ir para Manaus, mas como não falavam bem o português João Mineiro, funcionário do núcleo de apoio da FUNAI, e o Padre Pedro sugeriram que eles se instalassem na comunidade Samaúma, uma antiga fazenda da paróquia no rio Demeni. O agente indigenista e o sacerdote estavam adotando este procedimento de encaminhar os migrantes indígenas do Alto Rio Negro para estas comunidades no rio Demeni, pois em Samaúma já moravam algumas famílias provenientes da bacia do rio Vaupés, grupos étnicos de fala Tukano que se opuseram a conviver com os Baniwa e indicaram uma comunidade próxima, Pai Raimundo, para eles ficarem.²⁴ Depois de passarem alguns anos em Pai Raimundo mudaram-se para a cidade de Barcelos.

Existe uma história Hohodene no qual Barcelos aparece como o local onde os filhos de um ancestral guerreiro foram transformados em soldados, em brancos. Esta transformação foi sublinhada pelo ato de jogarem fora seus ornamentos cerimoniais, situando-se na periferia da sociabilidade Baniwa, na esfera do inimigo. A distância social frente aos povos do rio Vaupés foi confirmada, pois os Tariana e os Baré se aliaram aos brancos para prender os Hohodene. Portanto, Barcelos é o lócus da alteridade absoluta, mas não é um caminho sem volta como demonstra um outro episódio da narrativa no qual o chefe ancestral decide fugir e retornar ao Içana e restaurar a sociabilidade ameaçada reconstituindo suas aldeias, casas e roças. Em outro episódio seus filhos recusam o convite dos brancos de irem para o mundo caótico do Baixo Rio Negro priorizando a vida pacífica da aldeia longe dos brancos (Wright, 1996). Podemos deduzir que acompanhar os padrões rumo às colocações extrativistas no Baixo Rio Negro é uma séria decisão e uma aventura na qual existe a expectativa de retorno, mas também o risco de assumir definitivamente a condição do estranho. Aqui não se apresenta a alternativa de domesticar a esfera de convivência com os brancos, pacificar o espaço da guerra e amansar o inimigo,

²⁴ *Então quando estava nesse tempo lá chega essa turma de Baniwa. Outros migrantes. Seis famílias chegaram, justamente aqui com os padres. Os padres sempre os ampararam né. Ampararam eles e levaram pra lá com nós, pra ver o que a gente vai fazer, pra ver se a gente tinha condições de sustenta-los para morar junto conosco; a turma de baniwas. Já nós vendo que mistura nunca dá certo né... Eles são índios, mas outro padrão de índio. “Não vamos aceita-los não, deixa eles viverem separados. Eles vão viver no Pai Raimundo. Agora, o que eles precisarem, negócio da comida, farinha, deixa fazerem aqui conosco. Somente nós vamos dar para eles, mas eles vão ter que morar lá que fica melhor [...]” (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).*

possibilidade almejada pelos migrantes, pelos fregueses e pelos ativistas indígenas de outras etnias e/ou que já convivem há mais tempo no “mundo-sem-forma rio abaixo”. Talvez por esta razão as famílias Baniwa recentemente migradas do rio Içana hesitem bastante em participar do movimento indígena em Barcelos. A única possibilidade de retomar tradições, a identidade e a sociabilidade verdadeira — e não se transformar no branco — é retornando ao Içana.²⁵

Um rezador Arapaço me relatou o caso de um pajé de uma destas famílias Baniwa que “soprava” (colocou feitiço) na sua própria roça para “estragar” (provocando dores ou entortando o braço, quebrando os dentes) “o pessoal de Taracuaá” porque eles arrancavam e comiam os seus abacaxis e chupavam as suas canas.²⁶ Disse ter quebrado a força do feitiço daquele pajé e alegou que a esposa dele morreu por causa do próprio malefício por ele jogado na sua roça, razão pela qual nada pode ser feito por ela no hospital.²⁷ A esposa do pajé não sabia que seu marido havia “soprado” na roça e pisou num espinho venenoso. Esta senhora, segundo a versão de alguns dos seus vizinhos, teria contraído tétano e teria recebido no hospital um tratamento inadequado. Ela foi internada várias vezes, pois seu estado de saúde não melhorava e sua família foi proibida de visitá-la. Os profissionais que a atenderam justificam o impedimento da visita dos familiares porque eles causavam confusão e queriam retirá-la do hospital constantemente. Alguns vizinhos desta família

²⁵ O mito de Kuwai (protótipo Baniwa da alteridade), entretanto, cujo foco privilegiado é o amansamento de poderes ameaçadores em benefício da reprodução social remete à expansão dos círculos de identidade enquanto a história dos antepassados Hohodene levados como prisioneiros para Barcelos remete à redução dos círculos de identidade (Wright, 1996). Temos então duas possibilidades semânticas de interação com estranhos, lembrando que o mito de Kuwai foi central na formação do movimento milenarista em meados do século XIX no rio Içana incorporando elementos do imaginário cristão. Robin Wright apresenta uma terceira alternativa, presente nos cânticos *Kalidzamai*, referente à socialização de um poder estrangeiro e à regeneração de povos colocados em uma situação de vulnerabilidade. Talvez não seja improvável esta abertura do círculo de identidade entre os Hohodene e Curripaco fazendo com que a utopia de reconstrução da sociabilidade verdadeira em um ambiente hostil e estranho possa ser traduzida no envolvimento, mesmo que seja nos termos de uma adesão passiva, com as políticas de identidade e reinvenção de tradições promovidas no bojo do ativismo indígena local.

²⁶ Narrou uma disputa com o pajé Baniwa para verificarem quem tinha mais sabedoria e era mais forte, quando acalmou um trovão lançado por ele. A transferência desta batalha interétnica do plano do xamanismo para o plano do movimento indígena foi constatada pela declaração de um militante Baniwa ligado a ASIBA na qual justificou a não participação deste rezador Arapaço do cerimonial de benzimento da assembléia desta organização em junho de 2000 porque ele reza para fazer o mal e não se reconhece como indígena. Um filho seu teria tentado o suicídio porque tinha vergonha de ser reconhecido como indígena.

²⁷ O próprio rezador Arapaço afirmou ter tentado cura-la, mas observou que a doença lançada por um pajé somente pode ser curada quando ele morre. Um rezador Tukano, entretanto, me disse que pode curar com suas rezas malefícios jogados por um pajé, excetuando os casos em que ele já tenha morrido. Outros rezadores disseram ainda que a doença causada por um pajé só pode ser curada por ele mesmo. Temos definições concorrentes sobre as forças patogênicas e curativas de pajés e rezadores, respectivamente.

Baniwa recorreram ao funcionário do núcleo de apoio da FUNAI, João Mineiro, solicitando-lhe a sua intervenção junto à direção do hospital para acompanhar a paciente e informar aos seus parentes sobre o seu estado de saúde e sobre o tratamento que estava recebendo. A relação com os profissionais de saúde é tensa, há muitas acusações de discriminação com os indígenas, que são tratados com negligência.²⁸

O hospital e os dois postos de saúde existentes na cidade são locais evitados ao máximo, são territórios estrangeiros, pois reina um clima de desconfiança quanto à medicina ocidental e ao empenho dos profissionais para curar os doentes “pobres” (leia-se indígenas). O problema do acesso aos serviços de atenção à saúde não é apenas de escassez de recursos financeiros, materiais e humanos, mas também de despreparo dos profissionais para lidar com populações culturalmente diferenciadas e de responsabilidade dos agentes e órgãos governamentais competentes perante o interesse público. Na verdade a própria definição de interesse público está em jogo. Este quadro é agravado pela persistência de uma mentalidade colonial na qual a população indígena é considerada como mão de obra ou instrumento de manobra para a realização das aspirações políticas do segmento etnicamente dominante; e por uma elite local (formada principalmente por comerciantes, patrões do extrativismo e por seus descendentes educados em Manaus) não-indígena que trata a estrutura estatal municipal, incluindo suas conexões com os circuitos estaduais e federais de poder, como patrimônio pessoal e exclui o setor indígena — cada vez mais proeminente — da “sociedade barcelense” da esfera pública assim como da memória oficial do município. As secretárias municipais de turismo e de educação de Barcelos me explicaram e justificaram tal situação dizendo simplesmente que “os índios não tem

²⁸ Eis um caso, ocorrido em janeiro de 2001, que evidencia o desrespeito com o qual os profissionais de saúde tratam os indígenas. Uma menina Baniwa, 14 anos de idade, moradora do bairro Aparecida, morreu com suspeita de câncer no hospital de Barcelos. A necropsia, para determinar a causa da morte, foi feita sem autorização formal (por escrito) dos pais da jovem. O médico que realizou o procedimento me disse que a secretária municipal de saúde, Anita Katz Nara, lhe garantiu ter a autorização dos pais e como ele estava há pouco tempo na cidade acreditou na sua palavra. O pai da menina alegou terem-lhe dito apenas que o corpo da sua filha ficaria no hospital até que o caixão estivesse pronto. O corpo da menina foi entregue na sua casa sem roupa, sem nenhum curativo na incisão feita para a necropsia, da qual ainda jorrava sangue. O fato gerou tamanha comoção nos moradores indígenas do bairro Aparecida que eles pensaram em fazer uma manifestação pública em desagravo à secretária municipal de saúde e aos funcionários do hospital, mas foram demovidos de tal intento pelo agente da FUNAI, João Silvério Dias, mais conhecido como João Mineiro. Em compensação a ASIBA e o núcleo local da FUNAI encaminharam um documento conjunto solicitando esclarecimentos à secretária de saúde sobre o acontecido e que futuramente quando procedimentos semelhantes envolvendo indígenas forem necessários a direção do hospital entre em contato com a ASIBA e a FUNAI para acompanharem o processo de consulta aos responsáveis para concessão de autorização.

paciência”²⁹ para permanecer por muito tempo no hospital ou seguir corretamente em casa as recomendações médicas propostas. Neste contexto, o corpo, a morte e a doença tornam-se arenas importantes de manifestação das relações e dos conflitos interétnicos, evidenciando uma semântica da etnicidade onde imperam modalidades simbólicas de construção do Self vigentes nas experiências da vida cotidiana. O descrédito frente às instituições oficiais de promoção sanitária reforça ainda mais o prestígio e a autoridade, o que não significa que o inverso seja necessário, de rezadores e pajés juntamente com as correspondentes formulações sobre os agentes e processos patológicos existentes no mundo.

Observamos em Barcelos uma classificação em três categorias de mediadores entre o mundo humano e o supra-humano: o pajé, o rezador e o sakaka. Eles são identificados basicamente pela forma como atuam para curar. O pajé benze (sopra a fumaça de um cigarro) diretamente sobre o corpo do paciente ou em uma bacia com água que ele joga sobre o mesmo e chupa a doença do corpo do enfermo (retirando objetos que são a materialização do mal).³⁰ Ele tem o poder de se transformar em animais e controlar as forças da natureza (trovão, o vento, etc). Alguns pajés usam uma pedra, um espírito que o auxilia nas curas, transmitida hereditariamente ou doada por um pajé mais antigo.³¹ Alguns rezadores admitiram possuir esta(s) pedra(s) ou ter possuído no passado, não havendo nenhuma consequência danosa para a saúde ou a vida daquele que a perder em alguma eventualidade. O pajé expressa no mais alto grau um atributo elementar de humanidade já enfatizado aqui: o controle de si mesmo; pois uma condição do seu treinamento como mediador com o mundo da alteridade é uma rígida obediência a normas (interdições alimentares e sexuais). Vimos que a origem do curupira, um dos ícones mais eloqüentes de alteridade no Baixo Rio Negro, remete exatamente a incapacidade de um aprendiz de pajé

²⁹ Realmente, a paciência deles chegou a um tal grau de esgotamento que eles resolveram criar uma alternativa para superar tais privações e injustiças através de uma agência promotora de discursos e políticas de afirmação étnica: a Associação Indígena de Barcelos/ASIBA, como veremos adiante. É neste terreno simbólico das concepções e disputas em torno do corpo, da doença e da morte que podemos compreender a importância do esforço e da iniciativa da FOIRN em expandir o Distrito Sanitário Especial Indígena/DSEI para Barcelos no surgimento recente de um movimento indígena no Baixo Rio Negro.

³⁰ Um pajé Baniwa, residente na comunidade Santo Antonio, não chupa mais as doenças por causa das cáries nos seus dentes que possibilitariam a entrada da enfermidade no seu próprio corpo.

³¹ [...] *Essa pedra não é comum, é um talismã, que tem espírito, uma coisa assim sobrenatural, que tem força. As pedras que meu pai tinha ou tem quando o temporal avança, quando um relâmpago, trovões essas pedras se movem por si mesmas, se mexem, aí o trovão não cai em cima daquele local, ele se afasta, porque as pedras defendem.* [...] (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).

de controlar sua vontade, seja na versão Tukano sobre o consumo exagerado de paricá ou na versão Tariana da quebra de uma interdição ligada a sua inalação. O pajé tanto pode curar como “estragar” alguém.

[...] *Com trovão são os pajés. É diferente, pessoa que trabalha com maracá. Então eles trabalham com trovão, com vento, com sol, com cigarro. Eles sopram cigarro no sol, chamam o nome da pessoa e dá trovão e vai no local que a pessoa estiver. Pode estar aqui pra Santa Isabel, em qualquer cidade, mas se ele tiver o nome, ele chama o nome da pessoa e vai, pega o espírito da pessoa pelo vento, pelo trovão, pelo raio* (Rezadora Baré, entrevista).

O poder dos seus malefícios é considerado por alguns como insuperável, cuja possibilidade de anulação adviria da iniciativa do pajé causador da doença³² ou da sua morte, e para outros, ao contrário, a sua morte impossibilitaria a cura pelos rezadores. O rezador cura apenas com as rezas. Alguns benzedores empreendem simbolicamente procedimentos terapêuticos característicos dos pajés, como um Arapaço que mencionou “chupar a doença” com as suas rezas e não com a boca. Alguns utilizam orações católicas e usam imagens de santos e plantas. Fazem remédios com plantas medicinais e banhos com ervas. Outros benzem com cigarro ou breu na “gíria” (língua indígena dos parentes paternos). Há aqueles que misturam ambos os procedimentos: o “indígena” e o “católico” ou “civilizado”. Uma rezadora Baré, residente no bairro São Francisco, benze com cigarro e reza com a bíblia se a doença for grave. Se o enfermo for branco usa tabaco industrializado

³² Em uma das visitas em povoados indígenas do município de Barcelos, em julho de 2001, das quais participei junto com militantes da ASIBA, no bojo das atividades políticas desta organização, nos deparamos com o caso de uma senhora Siusi-Tapuia que foi enfeitada pelo próprio sogro Curripaco na comunidade de Santa Luzia, por causa de desavenças pessoais entre ambos. Este povoado se localiza em uma ilha do rio Negro, à jusante da foz do rio Jurubaxi, e a maioria dos seus moradores é Siusi-Tapuia. Ela sofria de uma grave doença, que eu não verifiquei diretamente, mas cujo sintoma mais visível foi descrito como um grande tumor na boca que não diminuía apesar de várias tentativas médicas. O rezador que estava presente na comunidade foi quem revelou a causa da doença, porém não podia fazer nada, nem mesmo quaisquer outros rezadores ou pajés e muito menos a medicina ocidental, a não ser o autor daquele “estrago”, o próprio sogro daquela senhora enferma. O seu marido Curripaco, que também é rezador, solicitou ao presidente da ASIBA para rezar na sua esposa. Clarindo Campos Tariana concordou, mas avisou que não surtiria efeito, pois deveria para ser bem sucedido usar as orações Curripaco de quem jogou o malefício. A única possibilidade de salvação daquela senhora era trazer o seu sogro de volta à comunidade para cura-la, ele estava morando na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, e por isso o presidente da ASIBA cedeu ao pedido para levarmos a filha dela para buscar o avô; dispúnhamos para a nossa locomoção fluvial de um bote de alumínio (“voadeira”) equipado com um motor de popa de 25 hp.

(Hollywood) se for indígena utiliza tabaco retirado do mato (tauari).³³ Um rezador Tucano, morador do bairro da Aparecida, só usava a “gíria”, quando a doença era muito forte e a reza católica, com santinho de Santo Antônio, não dava certo. Um rezador Tariana por outro lado, morador do bairro São Sebastião, disse-me que foi perdendo a sua força (capacidade de curar) quando passou a freqüentar a igreja católica, como se cristianismo e xamanismo fossem incompatíveis. Já o sakaka³⁴ foi caracterizado pela posse de poderes provenientes de uma aliança com o espírito de uma planta. Com esta “plantinha” o sakaka pode se transformar em animais. Este espírito cobra do curandeiro as almas dos seus parentes pelo serviço prestado, deixando-os enfermos. O sakaka oferece espíritos de animais, como se fossem dos seus parentes, para satisfazer ao seu auxiliar. Ninguém se identificou como sakaka, pois parece que tal condição deve ser mantida em segredo e é estigmatizada. Entretanto em alguns casos esta figura é pintada com tonalidades menos sombrias. Uma rezadora Baré, moradora do bairro São Lázaro, alegou que incorporava espíritos de antigos sakakas para curar, inclusive seu próprio pai falecido. Um rezador Tukano, que reside na comunidade Canafé e revelou ser neto de um sakaka, o definiu como aquele que complementa a ação terapêutica do pajé, pois ele “junta a doença para o pajé chupar”. Para ele o pajé e o sakaka se transformam em animais para descobrir onde está a “moléstia” para mata-la. Algumas pessoas detêm um conhecimento de rezas, benzeduras, plantas medicinais e tratamentos terapêuticos, mas não se consideram nem pajés, nem rezadores, mas podem ser solicitados a curar alguma enfermidade. Este é o caso, por exemplo, de Clarindo Campos, Tariana, presidente da ASIBA.

³³ As doenças mais brandas são tratadas da seguinte forma: garrafada com as plantas do mato; orações católicas em português, com o evangelho e com a fita vermelha de Santo Antonio na cabeça do doente; corta o mal com a tesoura também. Incorpora um espírito (ela chama de “vovozinha”), que só vem quando ela chama (reza). Ela coloca uma toalha e um terço com crucifixo na cabeça do doente e reza em espanhol, depois chupa a doença (fitas, pedaços de vela, ossos, etc). Dá banho de ervas e faz massagem com plantas do mato.

³⁴ Ninguém soube me dizer a origem do sakaka. Uma vez me responderam que ele não tem origem porque ele existe por meio de uma planta. Entretanto, há uma história Tariana registrada num livro da coleção “Narradores Indígenas” sobre a origem do pajé-sakaka. Um comerciante branco caminhou até a maloca da Gente-Peixe, situada à jusante de Santa Isabel do Rio Negro, e lá eles mandaram que ele pescasse traíras. As traíras da Gente-Peixe eram jacarés e por isso a mulher que levava o comerciante à maloca dos seus pais foi ao igarapé ajuda-lo. Levou uma planta da sua roça, ralou e preparou um líquido que eles beberam e com o qual se banharam também. Os dois se transformaram em onças para pegar os jacarés. O comerciante branco se casou com aquela mulher, com quem teve quatro filhos. Com o nascimento do seu último filho o seu sogro o mandou voltar para perto do seu patrão e contar-lhe tudo o que tinha acontecido. Quando já estava trabalhando com o patrão novamente foi picado por uma cobra e morreu. O seu espírito retornou para a casa do sogro, na maloca da Gente-Peixe. A planta usada atualmente para se transformar em sakaka antigamente era utilizada apenas para caçar jacarés (Barbosa & Garcia, 2000).

O encontro com os espíritos ocorre em algum momento crítico da infância do rezador, geralmente quando é acometido repentinamente por alguma doença grave, cuja causa é desconhecida.³⁵ O seu poder/conhecimento é adquirido através do encontro em sonhos com um “espírito” (ou “espíritos”, “encantados”) que o ensina a curar³⁶, apesar de alguns rezadores mencionarem seus pais e avós como rezadores e até pajés também. Esses espíritos que ensinam as rezas podem continuar a se comunicar em sonho ou são incorporados pelo rezador nas seções de cura.³⁷ A atuação de rezadores — também chamados de “benzedores” — em sua própria língua indígena (na “gíria”) se baseia em orações oriundas dos tempos de criação do mundo e remetem aos acontecimentos primordiais narrados nos mitos de origem: “[...] O caboclo aprende as rezas com livro. Caboclo é cruzado. E o índio aprende da natureza, aprende com dom, dos pais, dos avós. Já vem aquele conto já, desde os primitivos, já era natureza, vem dos antigos isso” (Morador Tukano do bairro São Sebastião, entrevista). Há uma nítida contraposição entre o “branco” ou o “caboclo” que necessita da escrita — e, acrescentaríamos, de outros suportes materiais ou meios de exteriorização das memórias oral, visual e sonora: papel, fitas cassete, filmes fotográficos e cinematográficos, cd-rooms, disquetes, etc — para preservar seus saberes mais apreciados coletivamente e a capacidade cognitiva superior do “índio” que grava no pensamento, constitui um arquivo vivo das suas tradições.³⁸ Todavia, nem todos têm essa capacidade cognitiva, esse “dom do entendimento”, essa “força na memória”, como

³⁵ Um rezador Baniwa, morador do bairro São Sebastião, foi o único que sonhou quando já era adulto (38 anos de idade). Desde então ele continua sonhando e aprendendo a curar. O espírito de um pajé tinha aparecido para ele num sonho com o objetivo de ensinar-lhe a jogar água para que ele pudesse curar adultos também, pois ele só tratava de crianças. Entretanto, recentemente um pajé do rio Demeni “fechou” o seu corpo a pedido de sua esposa e ele não consegue mais sonhar, os espíritos [...] *De lá pra cá posso dormir não sonho mais nada, não vejo mais nada também* [...] (Rezador Baniwa, entrevista).

³⁶ Existe uma história Tariana sobre o líder milenarista Baniwa Kamiko na qual encontramos esta mesma estrutura de composição da figura do rezador: doença, sonho, comunicação com um espírito, ensinamentos e poder de cura. Kamiko se tornou profeta depois de ficar doente e receber num sonho uma mensagem de Jesus Cristo que lhe ensinou as rezas para ele curar os doentes. Kamiko construiu uma capela dentro da qual tinha um altar e uma torneira de onde jorravam os remédios vindos do céu para aliviar os sofrimentos dos enfermos. Ele atraiu grande multidão proveniente dos rios Vaupés, Papuri, Tiquié, Negro, etc. Seu filho que o sucedeu após sua morte também foi um grande profeta, mas os outros eram falsos, enganavam as pessoas (Barbosa & Garcia, 2000).

³⁷ Uma rezadora Baré, moradora do bairro São Lázaro, incorpora o espírito de seu finado pai, também um rezador, e de outros rezadores falecidos. Outra rezadora Baré, moradora do bairro São Francisco, incorpora o espírito de uma velha (a “vovozinha”), que fala espanhol e se veste com uma roupa toda branca.

³⁸ Entre os Hohodene do rio Aiari, Alto Içana, há uma estreita associação entre a escrita, os brancos e os espíritos dos mortos; em contraposição à oralidade concebida como suporte da sociabilidade e da identidade (Wright, 1996).

também ela deve ser cultivada através da dedicação a treinamentos para mantê-la vigorosa. O rezador Arapaço, morador do bairro São Sebastião, acorda de madrugada e fica meditando, lembrando das rezas ensinadas pelo seu pai. Já o pajé alimenta a sua memória, revigora o seu pensamento, com a fumaça do cigarro. Enquanto ele fuma, ele lembra das rezas.³⁹

Tanto pajés como rezadores enfatizaram a memória como reservatório do conhecimento transmitido no passado e base do poder de cura: “[...] aprende no sonho, vem na pessoa mesmo, e acordou e pronto, é só na cabeça mesmo. [...] é o dom do entendimento da pessoa, aí pega o seu dom e faz o trabalho [...]” (Rezador Tukano, entrevista). Com suas orações o rezador “vê” a doença e depois reza para “matar a moléstia”. Algumas pessoas aprendem rezas em livros (como o de São Cipriano) para fazer o mal. Categorias abrangentes de demarcação das fronteiras étnicas e da autenticidade indígena são acionadas para diferenciar o poder das rezas dos benzedores verdadeiros, registradas na mente e transmitidas oralmente através das gerações desde os tempos primordiais de origem do mundo, das rezas dos “caboclos” ou “índios cruzados”, aprendidas nos livros. O aprendiz sonha com as histórias contadas por um pajé ou benzedor experiente, seja ou não um parente próximo, inscrevendo-as no seu pensamento.⁴⁰ Alguns aprenderam as rezas e benzimentos com antigos pajés; o que não implica hereditariedade nem iniciação através da inalação de substâncias alucinógenas e de proibições alimentares e sexuais. Um benzedor pode rezar numa outra pessoa para ela adquirir a capacidade de aprender a curar. No caso do pajé este conhecimento é repassado hereditariamente (para algum filho ou neto) ou

³⁹ [...] *Por que o pajé, os verdadeiros pajés têm essa capacidade de fumar o cigarro, o pensamento dele fumando. Esse cigarro nunca foi usado pra viciar, pros antigos. Eles usavam mais pra pensar, pra colocar as idéias no lugar, pra pensar as orações de reza, [...]* (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).

⁴⁰ Um benzedor Arapaço mencionou uma pesquisadora que queria aprender como ele curava e anotar tudo para escrever um livro. Ele se recusou a fornecer as informações porque ela ia ganhar muito dinheiro curando os doentes com as rezas registradas no seu livro: [...] *Então pra lá ela ia perguntar qual a doença, dor de cabeça, aí ia ver no livro e ia ganhar muito dinheiro. Se ela lê no livro, ela realiza, ela decora tudinho e depois vai rezar [...]* (Rezador Arapaço, entrevista). A transferência de um suporte imaterial, intangível (o pensamento) para um suporte material, tangível (o livro) não retiraria a força das palavras proferidas nas rezas, mas mudaria as condições de acesso e captação do poder de cura separando o agente e a ação, a fala e a mensagem. Neste caso o livro não é considerado uma fonte de poder maligno, de forças patogênicas, mas um instrumento de apropriação e exploração de conhecimentos tradicionais e de direitos cósmicos (de prerrogativas de controle sobre forças supra-humanas). Eu o tranqüilizei dizendo que não tinha vontade de ser rezador, e muito menos de ganhar dinheiro com isso, e ele respondeu que se eu quisesse ele rezaria em mim para me tornar um rezador. Eu agradeci, mas recusei a oferta. Aqueles que rezam com o auxílio de livros arriscam-se a contrair a doença que estão tentando curar se não conhecem as orações de defesa da sua própria integridade física e espiritual.

ensinado para alguém fora do círculo mais restrito de parentesco. Durante a fase de iniciação o noviço cheira paricá, faz viagens ao mundo dos espíritos durante as quais ele adquire seu poder de curar e de “estragar” e obedece a interdições alimentares e sexuais. Apenas um rezador, Tukano de Canafé, ligou sua força como curador ao impedimento de se relacionar sexualmente.⁴¹

Outra diferença mencionada entre o pajé e o rezador se refere à cobrança de pagamento pelos serviços prestados; o que seria exigido pelo primeiro, movido pelo desejo egoísta do enriquecimento, e não pelo segundo, pois este seria motivado apenas pelo sentimento altruísta da caridade. Todavia, há rezadores que cobram pelas consultas e tratamentos administrados. Algumas pessoas garantiram não existir mais pajés em Barcelos ou que os “verdadeiros” pajés, os mais poderosos, se encontram no alto rio Negro. De acordo com a topografia imaginária — mas que apresenta efeitos de realidade muito contundentes — do contato interétnico no Rio Negro, o “alto” é o *locus* dos poderes genuínos de cura dos pajés. Todavia, nenhum curandeiro utiliza qualquer vínculo com esta região para auferir credibilidade junto aos seus clientes. Vale destacar, entretanto, que os limites entre estas três figuras de mediação com a dimensão supra-humana da realidade são flexíveis, pois existem rezadores que “chupam a doença”, outros “sopram”; enfim muitas vezes os entrevistados — em alguns casos o próprio curandeiro — ficaram em dúvida ao serem solicitados a rotular um curandeiro como pajé ou rezador. Poderíamos considerar a

⁴¹ Na época que o entrevistei, 14/08/2000, ele tinha 29 anos de idade e era solteiro. Afirmou poder se casar apenas com 34 anos de idade, quando não rezará mais. Somente então poderá gerar filhos e transmitirá a eles suas orações. [...] *Mulher atrapalha as rezas, dá um grande desastre na memória. Aí não faz efeito logo, custa* [...] (Rezador Tukano, entrevista). Este foi o único rezador com quem travei conhecimento que se dedica apenas a curar pessoas, levando uma vida de renúncia às tarefas cotidianas dos homens adultos comuns (agricultura, pescaria, caça, coleta, extrativismo), referentes à reprodução de um grupo doméstico. Ele perambula pelas cidades e comunidades do Rio Negro para atender a quem precisa. Um rezador Arapaço atestou esta incompatibilidade entre as mulheres e o poder de cura dizendo que elas não podem rezar, [...] *elas não podem saber mais do que os homens.* [...] *Em Barcelos tem rezadora, mas a maioria é homem, porque desde o início tem que ser homem.* (Rezador Arapaço, entrevista). A esposa deste rezador, uma mulher Tukano, narrou um trecho de um mito de origem no qual o seu clã caiu da primeira posição para a terceira — a última antes do clã Maku de servidores — porque o seu ancestral emergiu do buraco de transformação acompanhado de sua irmã que estava mais enfeitada do que ele, demonstrando possuir mais poder do que o irmão. O Criador não gostou e pisou nos dois que saíram em outro buraco e no lugar deles saiu o ancestral de um clã no qual a mulher não estava enfeitada, por isso ele “ficou na cabeça”, na primeira posição. [...] *Nós éramos da primeira classe. Nós que éramos mais primitivos dentro da cobra, os Tukano. A mulher já tinha poder de algumas coisas, o homem ficou já segundo né. Aí Deus, Jesus, não gostou. Por isso que ele não quis, por causa da mulher ele pisou. A irmã dele se enfeitou mais do que o homem. Aí ele não gostou. Depois de três vezes que pisou, aí veio outro, era Tukano também, era de outra classe. Aí depois a mulher não usou mais enfeite e aí este clã ficou em cima, na cabeça. E nós já saímos no outro buraco já, formamos gente.* [...] (Moradora Tukano do bairro São Sebastião, entrevista).

existência de quatro categorias de especialistas espirituais se distinguirmos o benzedor do rezador ou duas categorias básicas (pajé e rezador) que se subdividem em duas outras derivadas delas (sakaka e benzedor, respectivamente). Alguns foram indicados por uns como pajé e por outros como rezador, e ninguém foi indicado como sakaka apesar de várias pessoas garantirem a existência de muitos em Barcelos, mas a designação genérica de todos como rezadores predomina. Não devemos interpretar isto como resultado de um processo de deturpação do xamanismo autêntico, mas como uma situação complexa caracterizada por entrecruzamentos de registros divergentes de construção social e simbólica da realidade. O xamanismo como esquema ontológico de interpretação do mundo é dinâmico, isto é, persiste exatamente porque muda com a incorporação de significados oriundos de outros sistemas cognitivos. Pajés e rezadores sobrepõem, de modo particular, elementos das cosmologias indígenas e do cristianismo. Os dois estão incluídos na categoria antropológica do xamã, porque estão imersos em uma concepção em que relações sociais, corpo, alma, plantas, animais e espíritos estão mutuamente referenciados em um simbolismo da predação/proteção, que define as interações entre estes elementos ora nos termos da reciprocidade ora nos termos da agressão (Cf. quadro abaixo sobre o sistema de pajelança no Baixo Rio Negro).

Tabela 1: O Sistema de Pajelança no Baixo Rio Negro.

Pajé ou Rezador	Origem	Cura	Doença	Categorias
Amílson Basílio Brazão. Tukano, 35 anos. Rezador. Mora na comunidade de Canafê, onde nasceu. Seu pai era Tukano e sua mãe é Baniwa. Solteiro. Só entende as línguas tukano, baniwa e nheengatu.	Quando criança ficou doente, apareceu o anjo Gabriel em sonho que lhe ensinou a curar. O anjo o levou a um velhinho, que usava roupas rasgadas, que o crucificou.	Orações católicas em português. Reza com plantas (molhadas em uma vasilha com água e sal) e com tesoura para cortar a doença.	Malefícios: inveja faz feitiço com velas e imagens. Encantados: espíritos em forma de animais que atacam as pessoas. Involuntário: adulto com fome quando olha para criança dá quebranto.	Sacaca: chupa a doença, transforma-se em animal e em Mati. Rezador: vê a doença e a mata com o poder da oração. Pajé: junta a doença no corpo, transforma-se em animal, sopra (joga doença).
Ivo Gomes Melgueiro. Baniwa, 49 anos. Rezador. Mora no bairro de São Sebastião, Barcelos. Fala e entende um pouco de nheengatu. Seus pais eram do rio Içana, não lembra a comunidade de origem deles.	Espíritos apareceram em sonho e o ensinaram a curar. Começou quando tinha 38 anos de idade. Um morador do Demeni fechou seu corpo e ele parou de sonhar.	Orações católicas em português. Não usa plantas para rezar. Também chupa a doença.	Involuntário: adulto com fome quando olha para criança dá quebranto. Vento forte: quebranto. Fome: “mãe do corpo” nas parturientes. Plantas medicinais: causas naturais. Encantados: ataca as pessoas.	Pajé: joga água, chupa, benze com cigarro, cura com uma pedra. Não se transforma em bicho. Rezador: poder da oração.
Feliciano Matos Lemos, Papaguara, Arapaço. Seu pai era Arapaço e sua mãe era Tukano. Fala a língua Tukano. Não fala a língua Arapaço. Sua esposa é Tukano. Define-se como rezador e mora no bairro S. Sebastião.	Herança dos pais, dos avós, vem dos antigos, desde as origens. Seu pai era benzedor. Começou a rezar com doze anos de idade. Seu pai explicava e ele sonhava.	Reza na gíria (língua tukano). Toda reza é uma história, referem-se a feitos e eventos de um tempo primordial. Reza com a mão ou coloca água onde o doente sente dores. Chupa com a reza. Sopra com cigarro no parto.	Encantados: espíritos que atacam as pessoas.	Rezador: poder da oração. Pajé: benze com cigarro, chupa a doença, joga água e usa uma pedrinha. Pajé e sacaca transformam-se em animais. Sacaca: espírito auxiliar exige a vida de parentes em troca pelas curas.
Lucimar da Silva, 61 anos, Baré. Rezadora. Mora no bairro São Lázaro. Seus pais eram Baré. Fala a língua nheengatu. Seu marido é branco.	Começou a rezar com 12 anos de idade. Ela tinha visões. Sonhava com rezadores que lhe pediram para comprar sete velas. Iam chegar canoas do interior em 15 dias e ela deveria colher ervas no mato. Estes rezadores que lhe ensinaram a curar.	Faz defumação, faz remédio, usa plantas para rezar, faz chá e faz banho com ervas medicinais. Quando reza, em português, incorpora o espírito de seu pai, grande curador, sacaca, e de outros rezadores falecidos.	Rezador que faz mal com livro de caravaca, livro de São Cipriano.	Pajé: joga água e sopra (benze) com cigarro; também faz mal e cobra em dinheiro pelo seu serviço. Sacaca: cura, reza e faz remédio com erva do mato.

Tabela 1: O Sistema de Pajelança no Baixo Rio Negro (continuação).

Pajé ou Rezador	Origem	Cura	Doença	Categorias
<p>Maria Etelvina Pessoa, 44 anos, Baré, rezadora. Moradora do bairro de São Francisco, Barcelos. Seu pai era Baré e sua mãe era Baniwa. Fala nheengatu. Nasceu na Ilha de Piracema, em Santa Isabel do Rio Negro. O marido (falecido) era branco.</p>	<p>Com sete anos adoeceu (sentia fortes dores de cabeça), quando começou a ter visões. Via uma mulher vestida de branco e às vezes vestida de azul, a “vovozinha”. Com 16 anos as crises pararam de repente.</p>	<p>Faz garrafada com as plantas do mato. Orações católicas em português. Reza com a bíblia, com o evangelho e com a fita vermelha de Santo Antonio na cabeça do doente. Corta o mal com a tesoura também. Incorpora o espírito da “vovozinha”, que só vem quando ela chama (reza). Coloca uma toalha e um terço com crucifixo na cabeça do doente. Reza em espanhol. Depois chupa a doença (fitas, pedaços de vela, ossos, etc). Também sopra com cigarro na cabeça do doente. Dá banho de ervas e massagem com plantas do mato.</p>	<p>Maldade e por vontade de Deus. Malefícios (trabalho diabólico) podem ser feitos com cabelo, com tajá (batatinha que corta), raspa e passa na roupa ou no calçado de alguém. Podem ser feitos também com casca de pau (raspado), com vela, cigarro, com oração (pelo trovão, pelo vento, com raio). Com trovão, com vento... são os pajés, que trabalham com maracá.</p>	<p>Pajé: joga água, sopra com cigarro e usa maracá. Rezador: é só com oração da igreja.</p>
<p>Ricardo Estevão Marcelino, Desana, 67 anos, rezador. Morador do bairro da Aparecida. Nasceu em Taracua. Seu pai era Desana e sua mãe era Tukano. Sua esposa é Tukano. Fala tukano e nheengatu. Define-se como benzedor.</p>	<p>Aprendeu a rezar com América Pari (de Pari-Cachoeira). Ele sonhava bem, porque tinha duas pedras que lhe foram dadas por um “macumbeiro” de Manaus. Ele não cuidou as pedras fugiram dele. Ele benzia com as pedras, sonhava o que os doentes tinham. Ensinava como curar, dizia qual era o remédio. As pedras viravam gente no sonho.</p>	<p>Reza com imagem de santo católico (São João), benze em tukano, com água para tomar e com vela. Matauariçá é benzimento de pajé em tukano com cigarro, com chá, com mingau... Reza primeiro com imagem de santo, se não der resultado reza em tukano. Estrago não sabe tirar.</p>		<p>Pajé: joga água, tira estrago; controla as forças da natureza (trovão, vento, etc); benze com cigarro, cheira paricá e usa o maracá. Paricá cobra a vida dos parentes do pajé, quanto mais morrem seus parentes mais o pajé ficar poderoso, curador. Sacaca: é igual a pajé, dono de paricá, só que ele é diferente do pajé do paricá, sabe outras coisas; usa planta para sonhar, se transforma em animal e o pajé não.</p>

Tabela 1: O Sistema de Pajelança no Baixo Rio Negro (continuação).

Pajé ou Rezador	Origem	Cura	Doença	Categorias
<p>Américo Augustinho Ferreira, Tariana, 59 anos, rezador. Residente no bairro de São Sebastião, cidade. Nasceu em Pino-Pino, rio Vaupés, São Gabriel. Fala tukano e nheengatu. Sua esposa é Tukano.</p>	<p>Tio paterno de sua esposa, que era pajé, ensinou-lhe a curar.</p>	<p>Reza com cigarro ou breu, sopra dentro de uma cuia, coloca o espírito das pessoas lá dentro para fechar o corpo dela para não doença. Fecha também corpo da casa, pra não cair o raio. A reza é em língua tukano. As rezas são da natureza, do tempo dos antigos, passa de pai para filho, ficam registradas na memória. Usa plantas também: para fazer massagem, fricção.</p>	<p>Força de oração dos pajés. Estrago não tem cura. O bicho também estraga na vez dele, todo bicho tem raiva da gente (porco, cotia, tatu, paca...), eles são encantados. Na vez dele ele também é gente. Eles têm armas (flechas, arpão, faca...), só não tem espingarda, todo veneno eles tem. Também sabem soprar, eles sopram em ferramentas até que forem deixadas no mato. Os peixes estragam também, e todos estes pássaros do rio.</p>	<p>Sacaca: macumbeiro, usa oração forte, sacaca, uma planta espírita, só é usada na lua nova. Jogam relâmpagos, trovões quando brigam.</p>
<p>Joaquim Maia, 60 anos. Nasceu na comunidade Acarabixi, Santa Isabel. Seu pai nasceu em Santa Isabel e sua mãe era colombiana. Define-se como pajé. Sua primeira esposa era Tukano. Fala nheengatu e castelhano.</p>	<p>Aprendeu com o pajé Wilson. Aprendeu com um colombiano, Luiz Peres, oração para encantado.</p>	<p>Benze com cigarro e orações católicas. Benze (com a oração adequada, vela e cigarro) para descobrir quem jogou malefício no doente. A doença volta para quem enfeitiçou.</p>	<p>Sereno: roupas no varal à noite pode pegar cobreiro. Feitiço: malefício jogado por alguém. Sonhar mau e for tomar banho no rio o piolho d'água pica. Encantado: ataca a pessoa.</p>	<p>Sacaca: chama, através da reza, encantado para estragar. Ele benze com cigarro e cura também. Também se chama macumbeiro.</p>

Tabela 1: O Sistema de Pajelança no Baixo Rio Negro (continuação).

Pajé ou Rezador	Origem	Cura	Doença	Categorias
<p>Roberto Serafim Lourenço, Baniwa, 26 anos de idade. Mora na comunidade Santo Antonio. Fala nheengatu. Seus pais vieram do rio Içana, perto da Venezuela. Sua esposa é branca.</p>	<p>Aprendeu com seu avô, durante cinco anos ficava isolado numa cabana morando com ele, afastado dos parentes. Durante esse tempo não brincava com mulheres e cheirava paricá. Não comia peixe bonito (pacu, aracu), só peixe bonito (cará).</p>	<p>Reza (benze) com cigarro (tauari e breu que tira no mato) e planta (vassourinha). Joga água: coloca umas folhas em uma bacia, reza e joga a água no doente. Reza em nheengatu, uma reza indígena. Chupava a doença, mas parou porque seus dentes estão estragados, a doença pode entrar por eles. Usa plantas medicinais (chás) para doenças como malária. Curava com pedrinhas também, mas perdeu no rio Preto. Seu avô que lhe deu.</p>	<p>Encanto: bichos (espíritos) do mato que flecham as pessoas que sonham feio (pesadelo) ou comem coisa fria. Malefício jogado por pajé.</p>	<p>Rezador só reza mesmo. Pajé: reza, joga água e benze com cigarro. Sacaca anda com maquiritare.</p>

As doenças podem se originar do descontentamento de algum encantado com o comportamento dos humanos em certos momentos do ciclo de vida (como nascimento dos filhos, parto, menstruação, etc.), ou que impliquem alguma intervenção na floresta ou nos rios e igarapés.⁴²

[...] *Na menstruação e na gravidez a mulher tem que se controlar, porque senão os encantos perseguem. Ela sente dor de cabeça e frio. Os botos a estão atingindo, pegaram o seu espírito. Ela sempre tem seus horários de comida, de trabalho, de fazer orações. Da mesma forma eles também, sentiu que tão assim, temos que manejar pra não sofrer. Evitar certos horários de andar, ficar parado, quem está menstruada. Os botos são espíritos que a gente quase não olha mesmo. Por exemplo, andando no sol que clareando, o boto da gente, o vento da gente né, a sombra, fica pra trás da pessoa. Nesses casos que eles vêm e pega a gente, os botos, os encantos. Aí pega o espírito da pessoa. Aí vai ficar com dor de cabeça, frio, febre, aí vai se agonizando. Depois que se agoniar, vão chegar pra perto dela, puxar o punho da rede, chamar o nome dela, vão ver ela já, vão perturbando e se não tiver o que afasta logo eles levam (Rezador Tukano, entrevista).*

Os encantados são seres perigosos e vingativos, entretanto os humanos podem ser atacados por eles sem motivo algum. Controlam as interações dos homens com os outros seres da natureza (animais, vegetais e minerais), assumem a forma deles — e a humana também — e são seus guardiãs e donos. Punem aqueles que exploram excessivamente as matas e os rios ou não seguem certas regras (como as proibições de comer alimento frio ou assado em demasia, de ter relações sexuais, etc). Só o pajé — e o rezador também para alguns — pode identificar quando um animal é um encantado ou uma “criatura de deus” e se uma doença foi causada pelo ataque de um deles. Estes espíritos moram em um mundo invisível que é acessível através do uso de uma planta ou por pessoas que sabem rezas e são

⁴² Os outros fatores patogênicos são os malefícios jogados por pajés por sua própria conta ou por encomenda de alguém; envenenamento por mati; e causas “naturais” (quebranto, picada de piolho d’água quando alguém sonha mal e toma banho no rio, “cobreiro”, “mãe do corpo”, “vento caído”, “rama do ar”, etc.). As motivações em geral mencionadas para “estragar” os outros foram a inveja e a vingança. As doenças provocadas pelas forças da natureza são tratadas com remédios feitos com plantas medicinais, banhos de ervas e rezas.

dotadas de habilidades mentais (concentração) específicas para esta finalidade. Este é um mundo subterrâneo, representado como uma realidade paralela onde o que nós vemos e vivenciamos como florestas, serras e rios são vistos e vivenciados como cidades (com edifícios imensos, agências bancárias, grandes avenidas, muitos automóveis, etc.), prédios e estradas pelos encantados. Nas serras (lugares sagrados e misteriosos) estão depositadas muitas riquezas em ouro ou em dinheiro que o Criador deixou quando distribuiu os bens para toda a humanidade. É interessante notar como este elemento do imaginário partilhado por vários grupos indígenas do rio Negro confere um status supra-humano e, portanto, acentuado nível de alteridade à “civilização”, caracterizada por suas manifestações no espaço (cidade) e nos objetos (mercadorias); sendo o grande centro urbano um ícone vigoroso do poder extraordinário, fantástico e monumental do “branco”. Existe um vínculo estreito entre a cidade e a floresta, a civilização e a selvageria, a doença e os encantados. Pajés e rezadores são os mediadores fundamentais neste cenário perigoso para a convivência humana.

Em tal registro simbólico talvez encontremos uma das motivações para a migração às cidades regionais (São Gabriel da Cachoeira, Barcelos e Manaus) e as atitudes dos migrantes indígenas neste novo ambiente social e geográfico. Mesmo entre aqueles que moram em comunidades ou sítios do interior existem muitos indivíduos e famílias que já viveram algum tempo no meio urbano em algum momento da sua trajetória. A viagem e a própria cidade situam-se em dois planos, o supra-humano/invisível e o humano/visível, e podem ser realizadas pela mediação com alteridades, sejam encantados ou brancos. Estas duas categorias de alteridade, inclusive, estão intimamente associadas numa variante do mito de origem dos povos indígenas do Rio Negro. Na versão Tariana os brancos não são descendentes dos Maku⁴³, eles foram transformados em gente pelos Diroás em outros

⁴³ Todavia os Maku não deixam de ser uma referência também para os Tariana quando querem atribuir alteridade a outros grupos étnicos. Um morador Tariana do bairro São Sebastião narrou uma história sobre a origem Maku de todos os Arapaço. Em síntese, os Arapaço estavam tinguijando em um lago e foram surpreendidos por uma grande inundação enquanto estavam dormindo. Sobreviveu apenas o servo Hüpda (Maku) que não dormiu porque estava cuidando do fogo e não comeu os peixes assados que seus donos Arapaço pegaram. Ele subiu em uma árvore e sobreviveu. Os Arapaço ancestrais transformaram-se em encantados e estavam fazendo festa debaixo da terra. O empregado retornou para a maloca onde estavam as duas mulheres do tuxaua Arapaço. Ele casou com as mulheres e benzeu com orações e batizou com nomes Arapaço os filhos gerados por eles. Todos os Arapaço atuais são descendentes deste servo Maku. Uma outra história Tariana registrada por mim em Barcelos conta a história da origem de um dos clãs Tukano. [...] *Eles são doidos pra ter escravos, os tukanos eram orgulhosos, eles comandavam aquele Hüpda lá, os escravos deles, os macus* [...]. O filho do tuchaua Tukano, o seu herdeiro, deste clã seria criado pelos servos Maku até

continentes enquanto na América os seres de terra (de barro) foram criados no Lago de Leite, Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro⁴⁴, que embarcaram na cobra-canoa e navegaram pela costa brasileira até chegar na foz do rio Amazonas e daí subiram até chegar em Ipanoré, onde os ancestrais desembarcaram e se transformaram em gente. No caminho entre o Lago de Leite e Ipanoré o navio-cobra passou por muitas malocas habitadas por encantados (Gente-Peixe) que entravam na embarcação para se tornarem humanos.

Nós tarianos não temos essa história de que os brancos descendem de Maku. E também esse negócio de que eles atiravam com espingarda também não existe em nossa história. Só sabemos que os Diroás, depois que eles foram elevados aos céus, eles desceram lá do outro lado do mar, criaram com terra outras personagens, mandaram pelo fundo do mar, no rio Leite, outras criaturas também feitas de terra, e mais que vieram recolhendo nos lugares encantados pra transformar também pra cá, enquanto eles estavam criando lá. Essa é a nossa história. Aqueles seres que foram criados lá, eles são de lá, e nós que nos transformamos aqui somos daqui. Foi numa mesma época. Pra nós a história nossa é essa, e até aí (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).⁴⁵

ficar adulto. Num certo dia a criança sofreu um ferimento fatal e os escravos Maku atemorizados resolveram guardar segredo sobre a morte do garoto Tukano e o substituíram por uma das suas crianças da mesma idade, estatura, peso, enfim, bem semelhante fisicamente. Ninguém percebeu a troca e a criança Maku cresceu e foi enviada para a família do chefe Tukano falecido, ele teve muitos filhos e netos, formou um “povo” muito grande. Os membros atuais deste clã não sabem desta sua descendência, isso é um segredo, nunca foi revelado para eles. [...] *É uma classe de tukanos. Um clã que é considerado quase cabeça deles [...]. Mas eles acreditam que eles são tukanos. Não é verdadeiro mesmo [...]. [...] parece como índio mesmo, de cabelo durozinho, bem fino mesmo. Os Hüpda são assim [...]* (Morador Tariana, entrevista).

⁴⁴ *Então nossa história diz que o Rio de Janeiro, Baía de Guanabara, coisa assim né, nós índios Tariana dizemos que lá é um lago de leite, um rio de leite, onde desemboca que vem lá, o rio de leite. [...] Então as pedras lá são formadas somente em aparência de seio de mulher. A gente vê nos livros que uma grande pedra, o Pão de Açúcar, nós dizemos que são os seios de mulher, que tem origem o rio de leite que vara aí [...]* (Morador Tariana, entrevista).

⁴⁵ Os Diroás decidiram criar seres de terra depois de terem criado seres de madeira e seres de pedra, que se rebelaram contra eles e foram destruídos nos cataclismos enviados pelos heróis culturais. É por esta razão que as rochas e as árvores tem espíritos, encantados; nos tempos primordiais elas eram gente, tinham inteligência e vontade, apenas sua configuração material era diferente da dos homens atuais. Compreendemos assim porque os homens devem fazer orações e benzimentos — pedindo permissão aos encantados — antes de derrubar uma roça, de caçar, de pescar e de viajar pelas serras. Esta é uma história longa e rica de detalhes até chegar na partida do navio-cobra do Lago de Leite, no Rio de Janeiro, rumo a Ipanoré, no Alto Rio Negro. Os Tariana (originalmente um povo de fala Aruak) não foram criados como os outros povos de fala Tukano. Seus ancestrais também vieram dentro da cobra-canoa, porém não emergiram dos buracos de transformação na cachoeira de Ipanoré, tornaram-se humanos através dos trovões lançados pelo Criador na cachoeira de Ayari; eles são “descendentes do trovão”. [...] *Enquanto eles encostaram lá [Ipanoré], o Criador, o chefe que foi*

Alguns encantados que perderam a oportunidade de entrar na cobra-canoa e se transformarem em humanos. Por isso eles hoje têm raiva dos humanos, pois são descendentes dos encantados antigos que entraram na cobra-canoa quando foram criados os vários grupos indígenas do Rio Negro.⁴⁶ Estes espíritos que não conseguiram tornar-se “gente” são descritos como tendo a aparência dos brancos.

Não, lá nos encantados não tem indígenas. Todos os encantados são brancos. A cobra grande, qualquer animal são brancos. [...] São brancos, eles são espíritos que não conseguiram transformar junto com a gente então ficaram lá. Porque nós também antigamente nós fomos de lá, surgimos de lá, o mundo surgiu, numa terra que dizem que a terra é pura, e para lá o mundo é mais puro do que essa terra aqui, eles queriam também passar pra cá, mas tem muitos grupos de povos que não conseguiram no momento de transformação não conseguiram sair, mas eles queriam, mas eles ficaram lá como animais. Depois desse momento de transformação, ele não tem mais condição de transformar como nós humanos, eles continuam animais, mas eles têm coração humanos, mas eles não podem mais ser gente, são um mundo invisível no mundo que as pessoas transformaram, mas esse mundo do encantado é diferente, quer dizer, no princípio a gente era desse mundo encantado. Então, esses encantados são os restos daqueles que não conseguiram

encantado das pessoas que ia transformar, que ia sair por esta parte da terra, então ele disse assim pra nós que viemos ser os tarianos, ele disse: “Olha, vocês, porque são descendentes diferentes, vocês são carne do trovão, vocês tarianos nunca serão filhos assim feitos com a terra, mas vocês são carne do trovão. E nesse caso a transformação não será compartilhada com essas outras tribos, mas vai ser diferente a transformação de vocês”. Ai ele mandou pelas nuvens [...] E na hora que eles estavam saindo daqueles buracos de transformação nós estávamos também numa noite de tempestade, de temporal, era trovão pra todo lado. Então cada trovoada era um grupo de tarianos, um clã, que aparecia. Aquela pedra, tinha uma pedra lá, uma cachoeira, Ayari, cabeceira tem uma cachoeira lá, então cada trovoada era um clã que descia, primeiro, segundo grupo... [...] (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).

⁴⁶ Temos aqui uma versão Tariana sobre a origem do curupira bastante diferente daquela narrada por moradores Tariana do Alto Vaupés (Vide a nota nº 33). Ele era um encantado que não embarcou, perdendo a oportunidade de tornar-se humano, quando passou a cobra-canoa na maloca onde morava porque estava embriagado. Por isso o curupira tem raiva de todos os humanos e prometeu devorar o primeiro que encontrasse, e todos os outros desde então. [...] *Por exemplo, o curupira ele queria se transformar também, mas só que no momento que o barco de transformação passou ele estava meio bêbado, embriagado, quando ele soube o barco já tinha passado. Então ele disse: “a primeira pessoa que se transformar eu vou comer”.* Então ele ficou inimigo da gente então ele come pessoas [...] (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista). Encontramos os mesmos elementos estruturais da formulação deste ícone da predação e da alteridade existentes em outras versões: canibalismo, descontrole de si, vingança, embriagues, encantado, brancos, espíritos, animalidade.

transformar no momento que nós nos transformamos em seres humanos, não conseguiram se transformar em seres humanos. Então quer dizer, nós éramos do mundo encantado, mas nós viemos pra cá, a gente ficou por aqui. (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).

No mundo invisível os encantados são pessoas, quando eles vêm para o mundo humano eles aparecem sob a forma de animais e quando os humanos vão para o mundo deles são vistos como animais. Não existem povos (Tukano, Tariana, Arapaço, Desana, Piratapuia, etc) no mundo dos encantados, todos são brancos. Esta categoria, portanto, remete neste contexto a uma identidade puramente negativa, é a eliminação de todas as fronteiras étnicas. O risco de tornar-se um branco, ter o seu espírito arrebatado pela “civilização”, é análogo a migrar definitivamente para o mundo dos encantados, perdendo suas referências étnicas, sua humanidade. Este re-encantamento das “pessoas indígenas” está ligado aos estados de enfermidade e morbidade.⁴⁷ Os brancos são parentes dos

⁴⁷ Este relato de uma moradora Baré da comunidade de Floresta é muito ilustrativo para entendermos a íntima conexão simbólica entre a doença, a morte, os encantados e a cidade: *Eu via pessoas diferentes, me atacou quando eu estava com 18 anos, a primeira vez que eles me atacaram, aí eu estava na beira lavando a minha mão eram seis horas da tarde, trabalhava na seringa, aí quando eu estava lavando a minha mão eu escutava uma pessoa dizer assim pra mim: “cuida-te, vai-te embora que vem um homem te pegar”. Aquilo para mim eu ouvia, mas aquilo para mim era na minha mente eu acho. Aí eu saí, o porto era apraiado, quando eu cheguei no meio da praia eu olhei para trás, aí vi aquele homem que vinha no meu rumo, eu corri, mas eu não me lembro como cheguei, eu cheguei na porta de casa assim eu caí [...] Mas eu estava desmaiada, porque parece que ele entrou sei lá no meu corpo não sei, aí quando eu acordei, quando eu me alertei eu estava na rede. Começou assim para mim. Aí depois o rezador que a mamãe mandou chamar disse que era isso que eu tinha, e não ia me atacar só aquela vez não, ia continuar, e todas as sextas feiras, quando chegava sexta-feira eles me atacavam. [...] Sempre quando vinham era com roupa branca, tipo um terno assim, bem vestido era uma pessoa normal, só que eles ficavam me aperriando todo o tempo, primeira vez só foi só um, depois eram dois, depois eram três e depois eram quatro, e esses quatro iam me matando. [...] Eles ficam me convidando para ir com eles para passear, iam me levar para passear na cidade, conhecer a cidade deles, eles ficavam me convencendo sabe. Aí foi na época que eu me casei com esse meu marido aí foi pior, aí que me tentavam mesmo. Aí nós fomos embora, ele me levou lá para o Igarapé para cortar piaçava, mas foi em vão, que eu não fazia mais nada não, aí me atacava dor de cabeça que eu gritava de dor de cabeça. Antes ainda eu fazia força com eles, eles diziam que iam me levar, aí eu tinha vontade de ir sabe, aí eu disse que ia, eu fazia força para ir e juntava um bocado de homem para me agarrar para não deixar eu escapulir mas eles quase que não conseguiam, são eles que entram no corpo da gente. Aí com o tempo um curador disse que ia tirar isso de mim, porque eles estavam me matando, eles me convidavam para eu ir, eu ia com eles por aí, andava numa cidade como se fosse Barcelos, eu andava por aí com eles, só não comia. [...] Aí diziam que se eu comesse da comida deles eu não voltava mais eu tinha que ficar com eles. Aí eu não comia não, mas só que em casa eu não comia, eu ficava só dormindo, para eles eu estava dormindo aqui nessa rede, mas eu não estava aí, meu espírito estava por aí com eles no sonho, e com essa arrumação eu ia morrendo, eu já não comia mais nada, não tinha mais prazer para nada. [grifos SCP] (Moradora Baré da comunidade Floresta, entrevista). A morte neste contexto significa tornar-se um encantado e viver na cidade deles e a comensalidade, como nas relações sociais humanas, é uma forma de extrema sociabilidade com estes espíritos, de captura/domesticação da alteridade através da consubstancialização dos parceiros engajados em*

encantados, por esta razão são mais facilmente curados pelos pajés: não existe raiva nem inveja neste relacionamento. Temos aqui a correspondência entre “indígenas” e “brancos” — os primeiros precisam de rezas para viver, de meios de defesa contra os ataques dos encantados —, “corpo” e “alma”, “diversidade” e “universalidade”. As rezas são específicas para cada etnia e sua eficácia pode depender até do conhecimento do nome tribal do enfermo. As rezas (veículos da memória mítica e da memória histórica) constituem um meio de continuar o trabalho de transformação original (humanização), alimentando o espírito com as marcas distintivas da tradição para fortalecer um corpo vulnerável ao pathos da homogeneização e do caos. Um fundo comum civilizado (alteridade) sustenta as diversas possibilidades de ser indígena (identidade). O grande desafio é o seguinte: como transitar nos planos de realidade equivalentes dos encantados e dos brancos e continuar sendo uma “pessoa indígena”? A resposta está na condição de “caboclo” ou “índio civilizado”; cujas alternativas locais de implementação são o extrativismo, o xamanismo e o associativismo.

[...] Porque nossa alma é sempre branca, lá não tem distinção, nosso corpo aqui humano se distingue em povo tariano e tal, lá no mundo dos encantados, como é invisível, no mundo dos encantados, no mundo dos espíritos nós temos uma aparência só [...] É mais fácil de curar, para nós é mais difícil, porque desde criança nós recebemos reza, a gente nasceu com a reza e a gente vive na reza. Agora vocês não, nunca tiveram essa reza, então quando fica doente tem mais facilidade. Agora quando reza para uma pessoa indígena, tem até que saber o nome tribal da pessoa (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).⁴⁸

Os encantados, aqueles que não embarcaram na cobra-canoa, também moram em malocas no fundo dos rios. Há relatos em que pessoas desapareceram em redemoinhos

uma interação. A relação sexual com algum encantado, em outros relatos, também constitui uma modalidade de consubstancialidade que confina o espírito de uma pessoa definitivamente na cidade deles.

⁴⁸ Os Hohodene associam a alma dos mortos aos brancos. As almas são purificadas no buraco de breu fumegante e ficam brancas (Wright, 1996). Temos também a conexão simbólica entre o branco e a morte, porém na narrativa Tariana aqui apresentada a “brancura” não é um destino póstumo de todos os humanos e sim uma origem prístina de toda a humanidade que deve ser evitada enquanto possibilidade de destino póstumo da alma capturada pelos encantados, situação traduzida por uma doença neste mundo. Constatamos do mesmo modo uma equivalência semântica entre a assimilação cósmica dos humanos na cidade dos encantados e a assimilação histórica das “pessoas indígenas” na cidade dos brancos.

próximos de cachoeiras no alto rio Negro, quando tentavam ultrapassá-las com suas embarcações, transformando-se assim em encantados e fadados a morar junto com eles nas suas malocas submersas.⁴⁹ O “tempo dos antigos” está presente na memória e no imaginário — nos termos de uma consciência mítica — de residentes indígenas de Barcelos e constitui modelo de vida tradicional, mas é representado também como um passado que não volta mais, que não pode ser objeto de práticas de “resgate cultural” proposta pelos missionários salesianos adeptos da “inculturação”. Este posicionamento é acompanhado de uma visão crítica da antiga prática repressiva salesiana ao antigo modo de vida indígena.

Quem acabou muito também com os antigos foram os padres. Eles não acreditavam a fé da pessoa, não acreditavam nas rezas, nas crenças, não acreditavam em nada. O que aconteceu? Os velhos ficaram tristes, aí foram... morreu. Falavam que era o diabo.

E agora os padres estão querendo renascer novamente. Agora não adianta mais. Uma vez vieram me convidar para falar isso. Eu falei: “Isso aí já acabou, muito tempo atrás. Se vocês quisessem até hoje existia isso, hoje em dia começava pela raiz. Mas agora muita gente não entende mais. Cada tribo que nasceu tinha a sua música, fazia bebida, eles dançavam, tudo isso (Rezador Arapaço, morador do bairro de São Sebastião, entrevista).

Naquele tempo estava bem organizado. Respeitavam as classes superiores. Os membros da mesma classe não podiam casar entre si, só com os de outra tribo, são irmãos. Mas agora esse tempo não tem mais esse regulamento não. Isso acabou. Tukano casava com Baniwa se o pai quisesse, se não... casava não. Casava com as primas. Tinha direito de casar com a filha da irmã [...]. Agora ninguém

⁴⁹ *Então esses que a gente vê que existem realmente no fundo das águas, esses tipos de malocas que existem ainda. Muita gente ficou, não saíram todos pra transformar. [...] Os pajés dizem que são aqueles que ficaram, que não saíram daquele buraco de transformação, que iam sair, mas ficaram. Então eles ficam olhando já quem alaga, antes de alagar alguém então ele já vê, ele começa a fazer aquela festa, porque ele já sabe a alma que vai chegar lá. Já conhece o nome, já sabe tudo lá. Eu não sei como é esse negócio, mas dizem que todas as pessoas que passaram lá foi chamado pelo nome dele lá. É nomes benzidos, nome tribal. Eles conhecem lá. E essa maloca realmente existe. Parece uma força de um ventilador que te empurra lá pra fora, aí vai como uma bala. (Morador Tariana do bairro São Sebastião, entrevista).*

conhece mais. Isso acabou. Os padres acabaram. Hoje em dia ninguém sabe mais quem é tribo. Depois que os padres surgiram acabou tudinho.

Os padres querem que volte tudo como antigo, já está tudo atrapalhado. Chegaram aqui os primeiros missionários dizendo que era tudo diabólico. “Vocês são pagãos, vocês têm que benzer como os brancos, tomar café, trabalhar, roupa, tem que aprender a falar o português, essa língua de vocês é coisa feia”. Mas os brancos também têm coisa feia, de macumba, rezas, arma de guerra. Tudo coisa que deveria jogar fora e conservar coisa boa, como benzimento, fazer bem e rezar. Padre mesmo tava falando essas coisas, pros branco não tem pecado. Porque os padres vieram dizendo que o índio tem pecado, pro índio não multiplicar, pra depois do casamento ficar só com uma mulher, pra acabar essa raça, pra o índio não multiplicar mais que o branco (Morador Tukano do bairro São Sebastião, entrevista).

As malocas não acabaram exclusivamente por causa da repressão truculenta dos missionários salesianos. Esta violência iconoclasta só foi tolerada porque os indígenas também atribuíram significados que proporcionaram sua aceitação. A grandiosidade e imponência arquitetônica dos prédios salesianos, em contraposição às malocas, constituiu um investimento simbólico fundamental na construção social do carisma e da dominação missionárias na região (Geertz,); miniatura (Levi-Strauss, 1962) e signo metonímico da “civilização” naquele momento. A maloca se tornou sinônimo de alteridade, de atraso, miséria e selvageria, ícone do modo de vida do “índio verdadeiro”; relegada a um passado definitivamente ultrapassado ou até mesmo expulsa de uma condição pretérita e transferida para outros grupos expandindo assim a distância social frente a eles. Os “padres” trouxeram a “civilização”, mas trouxeram também a desordem, o caos, “desrespeitaram o regulamento”, estabelecido quando os ancestrais das classes e das tribos se transformaram em gente. O presente é concebido como um tempo em que a vida segue sem rumo, sem lei, sem controle: acabaram as festas, as danças, as músicas, “hoje em dia ninguém sabe mais quem é tribo”, “agora está tudo atrapalhado”, “o índio já virou branco”. Esta sensação é expressa principalmente em termos de ruptura com as regras de exogamia. Nós vimos também, por outro lado, que este estado de desregramento já estava prefigurado nos tempos

primordiais; e a cidade é a sua tradução espacial e por isso lugar perigoso onde os homens estão sob constante risco de serem atacados pelos encantados. Daí a necessidade dos pajés e rezadores, pois são eles que costuram constantemente os rasgos feitos pelos homens no tecido social e cosmológico (Reichel-Dolmatoff, 1976).⁵⁰

Todavia, se o cristianismo é o mal, é a doença, pode ser também o bem, a cura: a alteridade pode ser fonte de destruição e de regeneração. Símbolos cristãos são incorporados e reinterpretados no sistema de pajelança vigente no Baixo Rio Negro. A configuração dos povoados segundo o modelo de comunidade (com o seu desenho formal de organização das relações de co-residência fundamentada em uma linguagem político-religiosa), proposta pelos salesianos no bojo de uma prática missionária renovada pelos ventos da teologia da libertação, emergiu como uma nova possibilidade de superação de um mundo desgovernado. Os moradores indígenas dos bairros periféricos da cidade de Barcelos reproduziram o modelo das comunidades no seu novo contexto urbano de vida. A memória é seletiva, implica em zonas de esquecimento coletivo geradas em distintas experiências do contato interétnico, pois um rezador Desana, morador da comunidade Carvoeiro, evidenciou a preservação da imagem da maloca como signo absoluto desta ordem violentada e cuja reconstrução acarretaria a possibilidade do seu retorno.⁵¹ Nesta perspectiva a grande casa coletiva é o símbolo máximo dos esforços de domesticação do

⁵⁰ As jovens que não ficam de resguardo, por exemplo, durante a menstruação, vão para a roça, vão tomar banho no rio, dançar, comem carne, ficam doentes, “o espírito pega o coração delas”. Terminando o resguardo o pai que souber reza, sopra com cigarro e libera aquela pessoa para desempenhar qualquer atividade. O jovem que namora moças em período de menstruação “vem o encanto e dá uma surra nele”. Quando alguém vai derrubar uma roça deve usar a oração adequada para se defender dos encantados. Fazendo isso não vai sentir nenhuma dor no corpo, parece até que nem trabalhou. Alguns rezadores alegaram “fechar os corpos” dos seus filhos, assim eles podem fazer tudo sem problema porque estão protegidos. Um rezador Tariana afirmou colocar o espírito da sua família em uma cuia, com a oração, escondendo-o dentro das árvores de modo que as enfermidades que andam procurando alguém para atacar não o encontram. A doença não encontra a alma da pessoa, ela não está sem alma, mas é como se estivesse vazia espiritualmente. Explicou o significado da cuia na manutenção da saúde se referindo ao tempo em que Deus criou o espírito de vida rezando e soprando um cigarro sobre uma cuia cheia d’água. Os benzedores utilizam, nas preces, os objetos que Deus deixou desde o início dos tempos para os índios se defenderem das doenças. Estes objetos são a cuia, o banco, o cigarro, a bengala, a tocha e o tapete. Com as rezas as forças vitais contidas na cuia são mobilizadas, “somente falando na oração com cigarro e com bebida”, para proteger o corpo das pessoas.

⁵¹ Este benzedor propôs a construção de uma maloca em Carvoeiro com a finalidade de preservar o conhecimento dos “antigos”, seria um local de formação de novos pajés e contaria com a colaboração de pajés do Alto Tiquié que seriam convidados. Por sugestão de militantes da ASIBA, com a concordância deste rezador, ficou decidida — após a discussão do assunto numa reunião da organização — a construção desta maloca na cidade de Barcelos ampliando suas funções (museu, loja de artesanato, turismo étnico, assembléias) e inserindo-a em um projeto de edificação de um Parque Indígena. Este projeto tem o suporte técnico de arquitetos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN.

espaço urbano de Barcelos, a ponto dos militantes indígenas que fundaram a ASIBA pretenderem imediatamente à criação da organização construir uma sede no estilo arquitetônico de uma maloca. Duas alternativas de reinvenção da tradição: uma, prática, implementada nos atos de cura xamânicos utilizando elementos do simbolismo cristão; e outra, reflexiva, implementada através de políticas de identidade utilizando elementos de uma ancestralidade imaginada.

A representação local do espaço urbano é assumida como modelo para a organização dos povoados indígenas. Isto implica uma viagem sem sair do lugar. A escola, a capela, a sede (ou centro social), os campos de futebol e voleibol⁵² são os signos espaciais próximos do “mundo civilizado” no Rio Negro, e são reproduzidos nos bairros da periferia da cidade de Barcelos. Nas comunidades estão impressas as marcas urbanas para a criação de nichos de sociabilidade humana na floresta, interligados pelo rio e domesticados pelo parentesco.⁵³ No mundo visível a “cidade” institui a sua presença na floresta pelas comunidades, no mundo invisível dos encantados a floresta revela a sua fisionomia urbana. Privilegiamos aqui a construção simbólica do espaço (da “cidade”, da “maloca”, do “povoado” e da “floresta”) no imaginário indígena para entender os movimentos migratórios rumo aos núcleos urbanos a partir das concepções indígenas de sociedade, poder e alteridade. Por outro lado, a necessidade de domesticar os poderes perigosos e potencialmente destrutivos do mundo urbano, tornando-o habitável, explica a proliferação de pajés e rezadores. Situação de convivência ampliada com estranhos e que impõem a expansão dos círculos de afinidade, a invenção de novos mecanismos de relativização da alteridade absoluta.⁵⁴ O movimento indígena emerge como outra possibilidade de inserção no espaço urbano através da re-elaboração das fronteiras étnicas, portanto de comunicação e negociação de valores materiais e simbólicos com alteridades imprescindíveis para a afirmação da identidade. Constitui um canal paralelo de transformação do ambiente urbano em um espaço possível de existência de uma sociabilidade pluriétnica, no qual são

⁵² Poderíamos acrescentar as radiofonias, postes de transmissão e geradores de energia elétrica, antenas parabólicas e televisões coletivas como os signos mais recentes deste modelo de assentamento indígena no Rio Negro, e que explica as relações estabelecidas com os políticos locais como canal de acesso a estes bens simbólicos e materiais.

⁵³ Peter Gow (1991) estabelece as conexões entre os assentamentos Piro, a produção do parentesco e a concepção nativa de sociedade no Baixo Urubamba, Peru, onde a escola é o elemento central da construção de uma sociabilidade sedimentada em torno da noção de civilização.

⁵⁴ Para análises da dimensão histórica dos processos sociais de produção do parentesco e que operam com a noção de “sociabilidade”, ver McCallum, 1997 e Gow, 1991.

redefinidas as regras de exogamia, o princípio da hierarquia, as relações de parentesco e as relações interétnicas de um modo geral.

CAPÍTULO XIV.
“O Nosso Direito”: a criação da ASIBA
e a emergência de uma consciência reflexiva da etnicidade.

Eu nasci em Barcelos, não era índio. Índio era aquela que vivia lá no mato, sem roupa, aquela coisa toda. Isso que eu aprendi: a não ser índio (Tukano, ex-morador da comunidade Cumarú, entrevista).

Esse encontro que teve pra mim deixou uma coisa bem clara, eles querem ser indígena, querem fazer coisa boa, eu acho que agora você também pode notar isso (Ismael Moreira, Tariana, entrevista. Manaus, 05/07/2001).

Não éramos a FUNAI, mas trabalhamos com cultura e cultura é uma coisa séria, a cultura é sempre uma bomba (Ana Lúcia Abrahim, entrevista. Manaus, 11/07/2001).

Organizados vocês conquistam os seus direitos: saúde, educação, projetos alternativos e tal (Miguel Maia, entrevista. São Gabriel da Cachoeira, 24/10/2001).

O surgimento da Associação Indígena de Barcelos/ASIBA está inserido neste movimento maior de retomada de identidade étnica, associativismo indígena¹ e conquista de direitos territoriais no Rio Negro, mas apresenta algumas particularidades. No Alto e Médio rio Negro o movimento indígena surgiu no contexto de lutas por demarcação de terra indígena e as associações originaram-se principalmente nas comunidades do interior. No baixo rio Negro o movimento indígena emergiu no seio de demandas por melhores condições de inserção no tecido social urbano, seja através da comercialização da produção artesanal e valorização de bens culturais seja através do acesso aos serviços de atendimento de saúde, e desenvolveu-se a partir de um processo de reafirmação étnica que envolveu moradores indígenas da cidade de Barcelos.²

¹ Atualmente existem aproximadamente 43 associações indígenas no rio Negro. Todas são filiadas a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), fundada em 1987, com sede na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no município de mesmo nome, no estado do Amazonas, Brasil. A ASIBA é filiada também a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), cuja sede localiza-se em Manaus, estado do Amazonas.

² No município de Barcelos não existem ainda áreas indígenas demarcadas; diferentemente dos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. Na assembléia da ASIBA, realizada em outubro de 2001 os moradores indígenas das comunidades e sítios situados à montante da cidade de Barcelos encaminharam solicitação à FUNAI, representada pelo administrador regional de Manaus, a garantia de seus

O fenômeno de re-emergência étnica em Barcelos foi deflagrado pela interseção de processos distintos. Em primeiro lugar nas duas últimas décadas do século XX a cidade cresceu com a migração de um grande contingente populacional indígena. Novos bairros foram formados na periferia do espaço urbano, cujos moradores são preponderantemente oriundos das comunidades e sítios do Alto e Médio Rio Negro. Estes migrantes dirigiram-se a Barcelos porque esta cidade amazônica é um signo vigoroso no Rio Negro de abundância de recursos naturais e urbanos, além de ser um ícone próximo de “modernidade” e “civilização”. A meio caminho entre Manaus e os “confins mais distantes do território brasileiro”, constituiu-se como ponto de convergência de fluxos migratórios oriundos de vários lugares do estado do Amazonas. Nas imagens cultivadas pelo segmento não-indígena sobre o município e a cidade são minimizadas as referências, passadas ou presentes, a realidade pluriétnica rio negrina, ao contrário de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. As condições para representação pública de uma ancestralidade indígena são extremamente desfavoráveis, devido a uma situação onde reina a discriminação contra qualquer manifestação de identidades subversivas à imagem que proclama a homogeneidade cultural branca da “sociedade barcelense”. Estes índios urbanos se esforçavam em não serem vistos entrando ou saindo do núcleo da FUNAI em tais ocasiões, para não serem identificados como “índios”. Como pôde então surgir um movimento de afirmação da etnicidade indígena?

Em 1999, foi realizado um levantamento sobre bens culturais a serem preservados em Barcelos, a partir do registro e reconhecimento como patrimônio nacional, por uma equipe da 1ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, sediada em Manaus e com jurisdição sobre os Estados do Acre, Amazonas, Rondônia e Roraima. Barcelos foi selecionada como experiência-piloto para o “Inventário Cultural da Amazônia Ocidental”. Esta atividade estava inserida no projeto “Inventário do Rio Negro: Rota Cultural de Iauaretê a Manaus” (Abraham, 2001). Ana Lúcia Abraham, Chefe da 1ª Superintendência do IPHAN, é natural do Rio de Janeiro, e

direitos territoriais proclamados na Constituição Federal de 1988. Há uma forte pressão sobre suas terras tanto por parte de empreendimentos de pesca comercial em grande escala (os *geladores*), pela expansão do turismo de natureza e da pesca esportiva, além do antigo problema do trabalho semi-escravo ao qual as famílias indígenas são submetidas no extrativismo da piaçava. Estes processos de ocupação e uso do solo estão ocorrendo sem nenhuma regulação e controle por parte dos poderes públicos (municipais, estaduais ou federais), ocasionando sérios danos ambientais e sociais às populações locais.

formada em Planejamento Urbano pela Universidade Santa Úrsula. Trabalhou no Instituto Brasileiro de Administração Municipal/IBAM no Rio de Janeiro e depois na prefeitura de Manaus onde participou dos primeiros inventários de arquitetura urbana da cidade. Sua trajetória profissional no ramo do planejamento urbano a tornou sensível à questão da memória e da paisagem como o resultado de um conjunto de representações (imagem) do passado. Considera restritivo considerar o patrimônio histórico apenas o conjunto do espaço construído excluindo a natureza na formação da memória urbana. Por isso Manaus deveria na sua opinião ser compreendida na sua íntima relação com o meio ambiente no qual está incrustada, de modo até mais radical do que o Rio de Janeiro.

Era uma casa [IBAM] de quem queria estudar na prática, porque era só para quem atuava já no planejamento. Então na verdade eu sou bem municipalista, minha formação, eu gosto de trabalhar com cidade, com essa parte de planejar a cidade, essa história. A gente acaba entrando nesse acervo antigo e acabo vindo trabalhar com essa questão da memória por causa do planejamento, por causa da imagem, porque eu venho da questão do paisagismo, do planejamento uma coisa macro. Então a metodologia que eu uso é muito do planejamento urbano. E o planejamento tem toda essa metodologia de abordagem da realidade que é uma coisa assim, você chegar e vai fazer o inventário, levantamento de dados, diagnóstico. Aí eu faço os primeiros inventários aqui, não havia nada em Manaus, quando eu me mudo pra cá eu começo a trabalhar com essa questão por causa da prefeitura, eu trabalhava na prefeitura municipal de Manaus.

[...] E aí nós começamos a fazer os primeiros inventários de arquitetura urbana, históricos urbanos. Mas eu sempre fui mais holística nessa visão do planejamento, eu já achava que tinha que ser um inventário ambiental urbano, não podia ser só urbano construído, porque Manaus ela é uma cidade engastada numa paisagem e o resto tudo é natural. É a cultura engastada na natureza, muito mais que no Rio de Janeiro, o Rio de Janeiro é também... a gente vem de uma cidade com uma natureza muito forte, isto está muito introjetado na gente, você reconhece isso aqui também (Ana Lúcia Ibrahim, entrevista. Manaus, 11/07/2002).

Esse olhar sobre a memória, o espaço urbano e a cultura lhe proporcionou uma disposição cognitiva favorável para “ver” a face indígena de Barcelos e utilizar uma nova metodologia de trabalho recentemente estabelecida no IPHAN. Ao buscarem a memória oficial da colonização pretérita encontraram a memória subterrânea da discriminação e da marginalização indígenas presente. Inicialmente o enfoque seria na preservação da memória reificada em edificações (o prédio da antiga Missão Salesiana, a igreja de Nossa Senhora da Assunção e a capela de São Caetano) que remetem a um passado histórico valorizado coletivamente. Em julho de 1999 uma equipe de arquitetos e estagiários deste órgão governamental de registro e catalogação — e, portanto, de imaginação da nacionalidade atribuindo reconhecimento oficial ao imprimir um selo de qualidade cívica a certas manifestações das “tradições populares” — da “cultura nacional” fez o levantamento arquitetônico das edificações mais antigas do município (produção de fotografias, plantas cadastrais e desenhos de situação, cobertura, plantas baixas).³ Nesta mesma ocasião foi realizado o inventário das referências culturais da cidade através de entrevistas com os seus moradores indígenas.⁴ A introdução deste último tipo de atividade se deveu a uma revelação surpreendente surgida em uma conversa entre Ana Abraham e a dona de uma loja de artesanato no último dia da visita da equipe do IPHAN, duas horas antes de embarcarem no avião para Manaus, em maio de 1999. Esta visita foi programada para gerar dados preliminares para iniciar o Inventário do Patrimônio Cultural e Edificações do Centro Histórico da Sede do Município de Barcelos, e contou com a colaboração do prefeito José Beleza e da secretária de turismo, Josely de Macedo Bezerra, que acompanhou os trabalhos dos funcionários do IPHAN.⁵ O objetivo era firmar um convênio de cooperação técnica com a prefeitura de Barcelos para treinamento de pessoal a fim de implementar uma “metodologia de inventários e futuros projetos de otimização do Complexo Histórico Arquitetônico de Barcelos”.

Cabe salientar que a secretária de turismo em nenhum momento conduziu os ilustres

³ Este processo é complementado pelo Estado com a difusão nas escolas através dos livros didáticos e nos empreendimentos editoriais privados ou estatais (revistas, álbuns de figurinhas, cd-rooms, coleções, enciclopédias, etc) dirigidos a um público infantil.

⁴ Projeto Integrado de Barcelos. Programa de Preservação do Patrimônio Cultural. S/d; e Ofício 091/99/IPHAN/1ª SR. Manaus, 09 de novembro de 1999.

⁵ Relatório de Viagem. Visita Técnica do IPHAN ao Município de Barcelos. Manaus, 04 de abril de 1999. Assassinado: Ana Lúcia Abraham, Superintendente da 1ª SR/IPHAN; e Edunyra Maria das Graças de Magalhães Asséf, Arquiteta.

visitantes para conhecer os “pobres” habitantes dos bairros predominantemente indígenas da periferia da cidade, nem sequer se referiu à existência deles, pois importava mostrar os poucos e decadentes “monumentos históricos” (antiga Missão, cemitério e capelas) e outras construções recentes (fábrica de palmitos da Sharp, piabódromo, Projeto Piaba, farmácia caseira), pretensas atrações turísticas, componentes da auto-representação oficial do município. A fisionomia indígena do contexto urbano barcelense deveria manter-se na invisibilidade para não macular a imagem acalentada pelo segmento não-indígena, política e economicamente dominante, que exclui a indianidade — procurando talvez apagar simbolicamente os estigmas do atraso, da miséria e da selvageria associadas com tal condição — para as cabeceiras distantes dos rios Aracá e Padauri onde vivem os Yanomami.

[...] *Ora, nós estávamos numa cidade, a única no Rio Negro que se considera branca, porque Manaus tem muito pouca, mas Barcelos tem um trauma de não ter sido, eu estou falando de memória agora da minha parte. Então é em cima disso que eu ia trabalhar, de provar os vestígios de batalha, memórias. Mas uma coisa é fato: eles têm muito claramente conscientizado esse trauma de não ter sido a capital, eles foram, deixaram de ser e não voltaram a ser, chegaram a tacar fogo nos prédios para que não tivesse onde...*

[...] *E eles se acham, é um dos raros municípios em que eles não dizem “eu sou do Rio Negro”, eles dizem: “eu sou Barcelense”. Isso é um indício para nós de apropriação dessa coisa, há pouquíssimos adjetivos aqui no Amazonas, você diz eu sou do Rio Juruá, do Purus, do Médio Negro, do Alto Negro, você pertence a um rio, o teu lugar é uma calha, o que te auto-denomina aqui é isso (Ana Abraham, entrevista)*

A dona da loja de artesanato com quem Ana Abraham conversou é Piratapuia, casada com o dono de um pequeno hotel da cidade. Esta senhora não expõe sua filiação étnica em situações públicas de interação.⁶ Ela compra e revende o artesanato feito pelos

⁶ Isto confirma a observação de Denise Adrião (1991) sobre a negação da origem étnica pelos indígenas mais abastados em meados dos anos 1980 e que moram no centro da cidade ou próximo dele. Todavia como

moradores indígenas da cidade. Ana Abraham identificou características das peças artesanais feitas no Alto Rio Negro e indagou como foram obtidos aqueles objetos, pois Barcelos não é um ponto de parada deste comércio, cujos produtos seguem direto de São Gabriel da Cachoeira para Manaus. Ainda perplexa com a assombrosa novidade inquiriu Josely Bezerra sobre o assunto e esta lhe confirmou a informação dada pela dona da loja acrescentando que o prefeito estava oferecendo casa em troca da transferência do título de eleitor para quem migrasse para Barcelos. Ele concedia o uso do terreno e material para a construção da moradia. Outro atrativo era a fama do município no Rio Negro pela sua abundância de alimentos, ao contrário de São Gabriel da Cachoeira. José Fontes Beleza foi prefeito de Santa Isabel do Rio Negro (1993-1996) e estava investindo na sua reeleição, que ele conseguiu com ampla margem de votos de vantagem sobre seu concorrente em outubro de 2000.⁷ Não há registro na prefeitura sobre este processo, foi tudo feito na base das relações pessoais e informais com o prefeito ou com os secretários municipais, no abrigo dos seus gabinetes: “nós acolhemos e damos”. Estavam jogando com a concepção regional sobre as funções básicas de uma cidade do interior, como Ana Abraham captou com grande perspicácia: morar, comer e votar.⁸ Através do IPHAN este processo poderia ser documentado, inserir a memória dispersa e oral desta migração nos arquivos da instituição transformando-a num bem público nacional.

Ao constatar a presença de famílias indígenas oriundas do Alto Rio Negro a superintendente do IPHAN decidiu redirecionar o levantamento para o patrimônio cultural indígena, tomando como pretexto a produção artesanal existente na cidade de Barcelos, onde a arquitetura enquanto suporte material da memória não oferecia boas condições aos esforços de registro e produção oficial do passado.⁹ Neste sentido, o trabalho se voltou para

veremos adiante o surgimento do movimento indígena vem alterando este fenômeno na medida em que alguns dos seus líderes estão nesta categoria, como alguns comerciantes e professores.

⁷ Nós já vimos nos dois capítulos anteriores que as motivações da migração indígena para a cidade de Barcelos são complexas, implicam em fatores de ordem simbólica e econômica, e anteriores a tal manipulação política com fins eleitorais. Todavia, no período da gestão Beleza (1993-2000) a estratégia por ele acionada para realizar o seu projeto de permanência por mais um período no cargo máximo do executivo municipal foi um elemento adicional de incentivo à migração para Barcelos.

⁸ O movimento indígena abalou profundamente esta concepção ampliando o escopo das demandas (saúde, educação, garantia da terra, desenvolvimento sustentável e justiça ambiental), transformando-as em direitos, e a configuração da relação com a prefeitura, através da noção de uma cidadania etnicamente referenciada.

⁹ Como já vimos no capítulo XII, na segunda metade do século XVIII quando a vila de Barcelos se tornou a sede da Capitania do Rio Negro as construções públicas erguidas foram demolidas depois que a capital foi transferida definitivamente para Barra do Rio Negro (atual Manaus), no início do século XIX. Atualmente

uma memória mais difícil de captar, para uma memória inserida e rotineiramente reproduzida no fluxo contínuo das interações cotidianas e modificada no curso dos processos sociais presentes. Tal escolha privilegiou assim a pesquisa sobre as referências culturais intangíveis e invisíveis, ou seja, não materializados no espaço físico, reconhecendo, através do registro escrito e audiovisual e conferindo-lhes o título de patrimônio nacional, as expressões da memória inscritas nos corpos, nos comportamentos, no vestuário, nos hábitos alimentares, na língua.¹⁰ Tentaram primeiro identificar de onde vieram através de perguntas sobre seus avós.¹¹

E aí ao reformular o questionário a pergunta chave era se ele conhecia o avô. Por que? Por que de alguma maneira eles sabiam que ter avô era índio que tinha. Então eles simplesmente diziam que não tinham. Perguntava: tem avô? Qual o nome do seu avô? “Não, não tenho”. E tinha, pra virar branco naquele lugar em que eles não sabiam como iam ser aceitos, se eles iam ser maltratados ou não, porque Barcelos é pequena, o prefeito é o dono da cidade, como eles iam ser tratados lá? Então eles ficaram com uma vida assim mais, como vamos dizer, uma vida discretíssima sem aparecer, como um habitante normal do município. Só que aí viemos nós e falamos: você é índio. Como fazer? Como eles iam lidar com isso de repente? Quem éramos nós? Eles no começo mentiram, esconderam, ocultaram isso, aí nós vimos que o fulano tinha avô. E aí resolvemos parar isso, não fazer, reformulamos a proposta (questionários e tal) e aí fomos pra campo com uma nova abordagem, sabendo já, mas queríamos quantificar, saber como eles viviam, do que eles viviam, e aí de uma outra maneira, com um outro tempo, você tem que trabalhar num outro time [grifos SCP] (Ana Lúcia Abrahim, entrevista).

Não tiveram êxito; brancos estranhos querendo saber sobre suas origens, qual a sua “tribo”, trazer à luz, ao centro do palco, para o meio da “rua” sua memória cuidadosamente

uma das poucas edificações remanescentes de períodos históricos pretéritos em Barcelos é o conjunto arquitetônico da antiga missão salesiana.

¹⁰ O habitus Bourdiano: história incorporada (feita corpo) e história reificada (feita coisa), inconsciente, conscientemente verbalizada ou monitorada reflexivamente.

¹¹ O uso da categoria “avô” é recorrente em situações nas quais os moradores indígenas de Barcelos expressam a sua ancestralidade étnica. No I Encontro Indígena de Barcelos, realizado em novembro de 1999, um Tariana se apresentou da seguinte maneira: “Eu sou bisneto do Trovão”.

guardada (a língua, o caxiri, a farinha, o beiju, o chibé, a quinhanpira, as rezas e benzimentos, os mitos de origem, as histórias de encantados e curupiras, de matis e maquiritares, etc) no seio do grupo doméstico, diferenciando-os do restante da população de Barcelos, contrariava uma poderosa razão deles estarem naquele lugar: “virar branco”.¹²

O escritor Tariana e militante indígena Ismael Moreira, residente há muitos anos em Manaus, foi convidado para estabelecer um clima de confiança e viabilizar o trabalho entre os moradores indígenas de Barcelos. Ele já havia publicado um dos seus livros pelo IPHAN. Seu pai é Tariana e sua mãe é Piratapuia. Ele nasceu na comunidade Japurá, próximo de Yauareté, em 1963. Estudou no internato salesiano de Yauareté, onde ele era assistente e cuidava de 200 adolescentes, e depois com 19 anos de idade entrou para o seminário em Manaus a fim de ser padre.¹³ No seminário ele ficou até os 23 anos de idade quando percebeu que não tinha vocação para seguir a carreira eclesiástica. Arranjou um emprego no distrito industrial em Manaus, na fábrica de componentes eletrônicos da CCE. Foi um dos fundadores da COIAB, quando também participava do movimento dos estudantes indígenas de Manaus. Durante o ano de 2001 estava contratado como agente de cultura indígena e trabalha no Centro de Produção e Cultura da COIAB. Ele foi integrado à equipe do IPHAN, aplicou questionários e coordenou reuniões nas casas de 131 famílias indígenas, de 27/10 a 10/11/1999¹⁴, aflorando um sentimento latente de pertencimento coletivo a partir da afirmação pública da sua origem étnica diferenciada e da experiência

¹² Eles usam termo “tribo” para designar tanto o que os antropólogos convencionaram chamar de “clã” ou “fratria” quanto para designar a “etnia”, grupos exogâmicos e patrilineares mais abrangentes (Tukano, Desana, Arapaço, Piratapuia, Baniwa, Baré...).

¹³ Sua motivação para ser padre estava na admiração que sentia pelo salesiano Antonio Scollari, que morreu afogado, devido ao seu respeito pela cultura indígena, pois ele não proibia as festas e as danças. [...] *Um pouco da minha vida, porque eu fiz um curso de primeiro grau na época do internato, os últimos internatos que eu tive estudando, porque eu tinha objetivos, eu acho que eu tinha um dos melhores padres que tinha lá, padre Antonio Scollari que morreu afogado em Yauareté, porque ele era uma pessoa que respeitava a cultura indígena. Por que eu digo isso? Por que quando eu digo que respeita a cultura indígena, porque ele fazia o seguinte: todas as festas que tinha, os povos dançavam a sua dança indígena, como Piratapuia, Tukano, Wanano, assim os tarianos dançavam sua própria dança, porque era uma diversidade, uma riqueza cultural muito grande. Então cada povo dançava a sua cultura. Mas só que para mostrar também em tariano, a outra diretora é espanhola eles também mostravam sua cultura através da dança, através da história de cada padre, então cantava e também dançavam, as irmãs também dançavam para mostrar sua cultura. Então cada povo dançava sua cultura todo tipo Tukano, dançante, cantos, todos, todos. Eu achava tão interessante e isso para mim é uma vida, é uma coisa interessante e diferente, até eu pensei em ser padre também porque eu queria fazer alguma coisa boa, porque eu via que aquele padre era muito bom, trabalhava, fazia alguma coisa de bom para o povo, reunir com todo mundo fazer esse tipo de coisa é muito bonito no meu ponto de vista. Aí um dia, porque eu assistia muito esses pequenos filmes que o padre mostrava, aí eu fui lá e falei que queria ser padre. Ele falou: “tá bom”* (Ismael Moreira, Tariana, entrevista. Manaus, 05/072001).

¹⁴ Relato – Atividades Desenvolvidas. Manaus, s/d. Assinado: Ismael Pedrosa Moreira.

comum de privações e discriminações no contexto urbano do Baixo Rio Negro. Explicava o que era uma organização indígena e qual a sua finalidade.

[...] *Quem jogou um pouco da idéia de como são as organizações indígenas foi... eu joguei, explicava para todo mundo, de casa em casa eu explicava como uma organização indígena funciona, para que vai servir, qual a finalidade, eu expliquei muito essa parte. [...] Até eu falei para os outros indígenas que quem quiser ser índio seja, não é obrigado ser, se mesmo sendo índio quer ser caboclo seja. [...] Esse encontro que teve, pra mim deixou uma coisa bem clara, eles querem ser indígena, querem fazer coisa boa, eu acho que agora você também pode notar isso* (Ismael Moreira, Tarina, entrevista. Manaus, 05/072001).

A decisão não era fácil; implicava na apresentação pública de uma identidade ligada a uma condição repleta de conotações pejorativas no cenário interétnico local e atribuída aos longínquos Yanomami das cabeceiras dos rios Aracá e Padauri, que ficavam sob os cuidados e a responsabilidade do núcleo de apoio da FUNAI quando visitavam Barcelos, e aos “índios do Alto Rio Negro” enquanto permanecem lá nas suas terras demarcadas pelo governo federal.¹⁵ Vimos também no capítulo anterior que a emergência de tal consciência reflexiva da cultura e da identidade não se encaixa completamente na consciência prática da etnicidade na qual a categoria de “caboclo” — síntese simbólica da aspiração de autonomia — serve para fixar fronteiras tanto diante dos “brancos” como diante dos “índios”, da “civilização” e da “selvageria”, ambos aproximados pela ausência de autocontrole. Foi um professor Baniwa, Benjamin de Jesus, que sugeriu a idéia de fazer uma reunião com os moradores indígenas para discutir seus problemas. Ao mesmo tempo ia ser uma ocasião de despedida da equipe do IPHAN. Benjamin estava cursando a graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas em São Gabriel da Cachoeira e já estava

¹⁵ Ismael mencionou um Tariana residente no bairro São Sebastião, tio do atual presidente da ASIBA, que expressou uma opinião contrária à organização de um movimento indígena em Barcelos: *Ele achou que era muito chato a gente fazer movimentos indígenas lá porque não tem nada a ver com os índios, porque Barcelos não era terra dos índios era de caboclo [...]* (Ismael Moreira, entrevista. Op. cit.). O funcionário da FUNAI em Barcelos, João Mineiro, declarou que antes da criação da ASIBA estes “índios urbanos” se esforçavam em não serem vistos entrando no escritório da instituição, chegavam às 7:00 horas, quando iam pedir remédios ou o encaminhamento de aposentadoria. Aliás, a agência da FUNAI restringia sua atuação a tais medidas, direcionando sua atenção predominantemente aos Yanomami. Alguns ativistas indígenas alegam que João Mineiro não os reconheceu como indígenas no início do movimento, mas ele depois se constituiu como um dos importantes apoios à organização na cidade.

entrosado com militantes da FOIRN que eram seus colegas de turma. Ismael ajudou a organizar o 1º Encontro Indígena de Barcelos.¹⁶ D^a Cecília (Tukano)¹⁷ e D^a Virgília (Baré), duas lideranças dos bairros Aparecida e São Sebastião respectivamente, já vinham conversando com Ismael sobre a possibilidade de mobilizar os “parentes” e foi D^a Virgília quem convidou o professor Benjamin de Jesus para ajudar na criação de uma associação, pois tal tarefa precisava de “alguém com mais capacidade”. Elas, junto com D^a Dilsa¹⁸ e com a professora Maria Cristina¹⁹, foram as principais articuladoras de um levantamento da população indígena da cidade proposto por um dos diretores da FOIRN, Miguel Maia, para subsidiar uma proposta de ampliação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro/DSEI-RN.

¹⁶ No próximo capítulo abordaremos a trajetória deste e de outros líderes indígenas locais para entendermos suas ações e decisões no contexto de formação do associativismo indígena no Baixo Rio Negro.

¹⁷ Nasceu no sítio Vista Alegre, em Santa Isabel do Rio Negro. Era uma antiga comunidade, onde moravam muitas famílias e um patrão de piaçava, cearense, que tinha colocações no igarapé Ia, rio Marié. Esse patrão também atuava na extração de seringa e o pai de D^a Cecília era um dos seus fregueses. Seu pai, Tukano, nasceu no rio Papuri, assim como sua mãe que era Desana. Eles migraram por falta de comida (peixes e caça) para trabalhar no corte da piaçava no rio Preto, Médio Rio Negro. Depois, resolveram mudar de patrão e de residência e se deslocaram para o rio Darahá, na ilha de Bela Vista. D^a Cecília estudou durante três anos (1960 a 1962) no internato salesiano em Santa Isabel. O marido dela não é indígena, nasceu em São Tomé, à jusante de Santa Isabel do Rio Negro. Ela fala o nheengatu ou língua geral. Mora a treze anos na cidade de Barcelos, vindos de Tapereira, no município de Santa Isabel, onde moraram por cinco anos. Mudaram para Barcelos por causa dos estudos do filho mais velho, pois em Santa Isabel não havia 2º grau na época. Atualmente sua família vive da venda de artesanato, não fazem mais roça, e ela e seu marido são filiados a Associação de Artesãos de Novo Airão.

¹⁸ D^a Virgília e D^a Dilsa são irmãs, as duas são Baré e moram no bairro São Sebastião. O pai delas, que faleceu em janeiro de 2001 com 71 anos de idade, nasceu na comunidade São Felipe no alto rio Negro perto da foz do rio Içana. Ele falava nheengatu e identificou a origem da sua esposa como “venezuelana”. D^a Dilsa nasceu no rio Jurubaxi, no município de Santa Isabel do Rio Negro. Antes de morar em Barcelos, para onde foi há cinco anos, morou durante quatro anos em Santa Isabel e morou também em Carvoeiro, no baixo rio Negro, onde era professora e tinha um sítio próximo deste povoado. D^a Dilsa entende, mas não fala o nheengatu, enquanto sua irmã Virgília entende e fala o nheengatu. O marido de D^a Dilsa é Baré e o marido de D^a Virgília é Tukano.

¹⁹ Ela nasceu em Mitu, sede do departamento do Vaupés na Colômbia. Seu pai é Desana e sua mãe é Tukano. Quando ela tinha um ano de idade mudou de residência para São Gabriel da Cachoeira, porque seu pai era pedreiro e lá ele conseguiu emprego. Permaneceram lá durante três anos até migrarem direto para a cidade de Barcelos: “descendo o rio, procurando mais recurso, mais melhoria na família”. Morou nas margens do igarapé Salgado, junto com um empregado da Missão Salesiana que cuidava do gado. Depois morou no Mariuá e viveram durante 17 anos na cidade. Resolveram então ir para o interior e aceitaram a oferta dos salesianos para tomarem conta de uma fazenda da paróquia no rio Demeni que estava abandonada. Os pais de Maria Cristina foram os primeiros moradores da atual comunidade de Samaúma. Depois outros migrantes indígenas (Tukano, Desana, Tuyuca, Piratapuia) que trabalhavam na extração da piaçava no rio Aracá e moravam na cidade em Barcelos se estabeleceram lá também à convite da sua mãe. Ela só fala o português, ao contrário de seus pais que falavam o tukano e o nheengatu. Seu marido não é indígena, nasceu em Manaus. Ela estudou durante seis anos no internato em Barcelos e dois anos em Manaus, retornando então para Barcelos onde se empregou na prefeitura. Como professora leciona em comunidades do interior do município.

Nós vimos como no capítulo IX a implementação de um sistema de atendimento diferenciado à saúde no Rio Negro se constituiu em uma forte preocupação na FOIRN, ocupando um espaço cada vez maior na sua estrutura organizacional. No plano microrregional os convênios de parceria firmados com a SSL e a FUNASA, a partir de 1996, uma aproximação maior com a associação de agentes indígenas de saúde, a proposta em 1999 e a implementação em 2000 da grande rede interinstitucional de atenção sanitária do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro culminaram no estabelecimento de um novo tipo de relacionamento com o Estado brasileiro. Pela primeira vez vultosos recursos públicos estavam sendo direcionados para a promoção da saúde indígena no Rio Negro, e no Brasil, respeitando suas diferenças culturais e com uma considerável participação e organização dos beneficiários.²⁰ Em 1998 começaram as discussões sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena/DSEI. Os encontros foram realizados em Manaus. Nessa época Bonifácio José, então secretário da FOIRN e responsável na diretoria pelas questões de saúde, estava ocupado com outras atividades e por esta razão Miguel Maia o substituiu em uma das reuniões, em setembro de 1998, cujo tema era a abrangência geográfica do programa. Estavam presentes: o Ubiratan Moreira, o pessoal do ministério da saúde, a chefe da FUNASA/SGC, as secretárias municipais de saúde. As secretárias de Santa Isabel e Barcelos não foram para a reunião. O distrito iria até acima de Santa Isabel, onde é terra demarcada. Miguel então falou da existência de populações indígenas em Santa Isabel e inclusive em Barcelos, mesmo sem conhecer este município.

Eu disse isso porque o Boni [Bonifácio José] já falava que tinha parentes Baniwa²¹, tinha Tukano... em Barcelos. A D^a Diva [esposa de Orlando Oliveira, presidente da ACIMRN na ocasião] confirmou dizendo que era discriminação, pois

²⁰ Esta afirmação não implica em ignorar os problemas existentes no planejamento e execução deste ambicioso programa proporcionado pela luta do movimento indígena e patrocinado pelo Ministério da Saúde, através da Fundação Nacional de Saúde, como a excessiva burocratização de organizações indígenas devido ao desvio da sua responsabilidade essencial com a fiscalização para a execução (capítulo IX desta tese) e convênios com prefeituras (próximo capítulo). Também não se pode negar a íntima relação entre a tendência neoliberal do governo Fernando Henrique Cardoso (implementando políticas de ajuste estrutural da economia no país propostas pelas agências financeiras multilaterais como o Fundo Monetário Internacional/FMI e o Banco Mundial) e as medidas de transferência de programas de promoção social para as ONGs e organizações de base. Isto foi observado por vários pesquisadores em vários países latino-americanos, inclusive no cenário contemporâneo de desenvolvimento do movimento indígena em contextos de transição democrática do sistema político nacional (Mayburi-Lewis, 2002).

²¹ Bonifácio José tem um tio (irmão da sua mãe) e primos que moram na cidade de Barcelos.

a maioria da população em Santa Isabel era indígena e também em Barcelos, por isso estes municípios devem ser contemplados. Fomos lá e conseguimos... articulamos com o pessoal do Rio Negro aqui... Ambrósio que era presidente da associação dos agentes [de saúde] estava discutindo de maneira direta esse assunto. Acabamos amarrando ali. Tinha missionários de Santa Isabel e Barcelos que confirmaram a existência de população indígena (Miguel Maia, entrevista. Op. cit.).

Santa Isabel e Barcelos foram incluídos na proposta final, concluída em 1999, do distrito para o Rio Negro, mas seria implementado primeiro em São Gabriel da Cachoeira onde o processo estava mais avançado e nos outros dois municípios seriam realizados levantamentos antropológicos e epidemiológicos. Em Santa Isabel já havia o levantamento antropológico, feito em 1994, pelo antropólogo Márcio Meira. Mas antes da formulação final do plano distrital, encaminhado para a FUNASA de Brasília, houve uma reunião entre representantes da FOIRN, da FUNASA com as secretárias municipais de saúde em Santa Isabel e Barcelos sobre a população indígena e a ampliação de DSEI/RN. Começou por Barcelos, em agosto de 1999, a reunião foi na creche municipal. Pela FOIRN foi o Miguel Maia e o Ambrósio, presidente da Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro (AAISARN). Estavam presentes Pedro França (FUNASA/Barcelos), Anita Katz Nara (SEMSA/Barcelos), João Mineiro (FUNAI/Barcelos), o Padre Francisco (Paróquia de Nossa Senhora da Conceição), D^a Dilsa, D^a Virgília, D^a Cecília, a professora Maria Cristina (Desana) e mais quatro ou cinco pessoas representando a população indígena. A exposição começou pela FUNASA sobre a ampliação do DSEI/RN, da necessidade de fazer a identificação da população indígena nas comunidades e sítios do interior. Anita Katz Nara falou que realmente existiam índios no município mencionando apenas os Yanomami, lá na cabeceira do rio Aracá. Miguel objetou que existem também os Tukano, os Baniwa, Desana, Arapaço..., mas a secretária de saúde negava categoricamente. O diretor da FOIRN retorquiu que depois de realizado o levantamento o resultado seria mostrada para ela.

Então eu chamei o pessoal e falei que para essa assistência chegar vocês tem que se fortalecer, se organizar, hoje existe a FOIRN que apóia esse tipo de

iniciativa, a gente pode até subsidiar uma assembléia, pagar alimentação, combustível para vocês realizarem, comecei a dar modelos de organizações, falei da COIAB, que era uma coisa bem mais ampla, mas depende... eu não posso chegar aqui e criar uma associação para vocês, posso chegar aqui e conversar, mas a iniciativa é de vocês. Organizados vocês conquistam os seus direitos: saúde, educação, projetos alternativos e tal (Miguel Maia, ibidem).

Miguel Maia se reuniu, ainda em agosto de 1999, separadamente na creche com algumas lideranças locais (D^a Dilsa, D^a Virgília, D^a Cecília, Maria Cristina) que trouxeram mais pessoas. Na sua maioria eram mulheres. Ficou combinada a realização de um levantamento da população indígena de Barcelos, utilizando formulários da FUNAI, então João Mineiro se propôs a apoiar. Miguel Maia sugeriu que eles se reunissem para ver quem estava interessado, formassem uma comissão, indicassem um responsável, fizessem o trabalho e comunicassem a FOIRN. Seguiu então para Santa Isabel com o objetivo de lá discutir a mesma temática.²² Em outubro de 1999 foram encaminhados de Barcelos 180 formulários preenchidos para a FOIRN. Aquelas mulheres responsáveis pelo levantamento fizeram várias reuniões com João Mineiro na casa de D^a Virgília. D^a Cecília explicou da seguinte maneira a razão pela qual seus vizinhos se identificavam como indígenas diante dela:

[...] Eu sou parecera deles, eu falo a língua geral, eu sento e converso e explico na língua geral. Isto eles já pensaram: “Pelo que eu entendi que ela explicou pra mim (quando eu fiz levantamento) serve pra duas coisas: em caso de justiça, em caso de pobreza, em caso de aposentadoria”. Cheguei, conversei com eles, expliquei na língua geral, aí todo mundo aceitou (D^a Cecília, Tukano, entrevista).

²² Em 1998, a prefeitura de Santa Isabel do Rio Negro encaminhou ao Ministério da Saúde um projeto que se mostrava desvinculado da realidade das comunidades indígenas existentes neste município e que não fora discutido com a associação indígena local. O projeto foi rejeitado pelo Ministério da Saúde e enviado a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Lideranças da FOIRN solicitaram a ACIMRN que formulassem um projeto mais adequado às suas necessidades.

No dia 05 de novembro de 1999, no salão paroquial de Nossa Senhora da Conceição, aconteceu a primeira grande reunião com a participação de um total de 90 pessoas de várias etnias. Essa reunião foi dirigida pelos líderes: Virgília Baré, Cecília Tucano, Benjamin Baniwa e Professor Ismael Tariano. A abertura foi dirigida pelo professor Benjamin de Jesus. Estava presente o representante da FUNAI local, João Silvério Dias; o padre Francisco, da Paróquia Nossa Senhora da Conceição; e a secretária de Turismo, Josely Macedo Bezerra. Ou seja, três importantes instâncias da estrutura de poder municipal estavam ali inseridas: o governo federal, a prefeitura e a igreja. A assembléia indígena estabelece uma esfera de dramatização do poder e da autonomia indígenas diante das “nossas autoridades” como num ritual de inversão e domesticação das relações de força ordinárias. Este aspecto estrutural da assembléia como um espaço extraordinário (no sentido de fora do cotidiano) de manifestação da soberania dos povos indígenas sobre seus assuntos e destinos foi garantido por Ismael Moreira, devido a sua experiência militante acumulada, se tornou evidente num incidente em que a secretária de turismo foi duramente repreendida por ele ao expressar seu descontentamento com as reclamações dos participantes quanto ao tratamento que recebem nos diversos órgãos da prefeitura. Ismael Moreira exigiu que ela se calasse, pois estava numa “reunião dos índios” e só poderia se manifestar quando solicitada.

Outro fato que expressou com vigor esta idéia da assembléia como um espaço dos índios, de afirmação da sua identidade e de respeito e valorização dos “costumes dos antigos” foram os discursos proferidos nas línguas indígenas construindo um espaço público regido por modos de comunicação relegada ao domínio doméstico. A ancestralidade foi uma referência recorrente neste novo cenário de visibilidade e reformulação da indianidade. Um participante Tariana apresentou orgulhosamente, fazendo menção implícita ao mito de origem do seu povo, sua singularidade étnica da seguinte maneira:

- Eu sou tariano (Kama deneh), bisneto do trovão, saí da fumaça do cigarro, vamos todos procurar a nossa origem para revitalizar a nossa cultura do passado e aprender a nossa língua materna, dança, xamanismo, pajé, costumes (alimentação, bebidas e outros). Assim nós levaremos melhor a nossa política indígena para frente formando a nossa associação, lutando para conseguir o

nosso direito de indígena (Américo Agostinho, Tariana, apud Relatório do I Encontro Indígena de Barcelos).²³

O momento foi marcado por manifestações contundentes e sinceras de apego às tradições. Não poderemos pensar, portanto, que eram apenas esforços calculados de manipulação de elementos culturais reificados para encaminhar demandas por recursos materiais e simbólicos, mas também como práticas historicamente situadas de domesticação do estranho, reformulação de identidades e de percepções cotidianas sobre autenticidade e ancestralidade étnicas. Ideologia e ontologia étnicas não são planos da consciência separados tão radicalmente, mas entrelaçados e mutuamente determinantes. O principal assunto abordado no encontro remete a necessidade dos índios se organizarem para que sejam valorizadas e preservadas a sua cultura e a sua identidade. Dois outros termos recorrentes nesta ocasião sintetizam as aspirações e expectativas ali geradas: respeito e direito.

— Nós indígenas vamos vencer de mãos unidas, se organizando uma associação [com o] objetivo de buscar o nosso direito, unido para conquistar. Assim trabalharemos e fortaleceremos a nossa sobrevivência, o pão de cada dia. Vamos buscar a nossa identidade e nós seremos respeitados e valorizados, mostrando nossa cultura como língua materna, costumes, danças e outros (Virgília Tomás, Baré, apud Relatório do I Encontro Indígena de Barcelos).

Sendo assim, reivindicaram o direito de serem indígenas e o respeito às suas diferenças. Ao mesmo tempo afirmaram uma identidade ampliada pela experiência comum de vida naquele pequeno contexto urbano amazônico, expandindo o termo de inclusão “parente” a todos os “índios da cidade”. A imagem da maloca surgiu como o ícone arquitetônico do processo de revitalização da cultura dos antigos. Outro aspecto marcante se refere à menção ao artesanato como uma atração turística e fonte de rendimentos para a sustentação das famílias indígenas. Houve consenso sobre a necessidade de que o levantamento e a articulação política da população indígena fosse estendido para as comunidades e sítios do interior do município. Foi marcada uma nova reunião para os dias 10, 11 e 12 de dezembro de 1999. Após várias discussões foi criada uma comissão

²³ Este depoimento não está destacado em itálico porque não é uma transcrição literal de uma gravação em fita cassete, mas uma citação retirada do Relatório do I Encontro Indígena de Barcelos elaborado por Ismael Moreira. Mantive a grafia do clã Tariana mencionado como está no relatório de Ismael Moreira.

provisória, constituída pelos seguintes líderes: Cecília Tucano, Virgília Baré, Claudino Baniwa, Clarindo Tariano, Romilda Baniwa, Edgard Baré, Benjamin Baniwa, Américo Tariano, Dilsa Baré e Maria Miguel Baniwa (Fotografia abaixo). Estava criada a Associação Indígena de Barcelos/ASIBA.

O trabalho de levantamento das referências culturais indígenas do município não tinha nenhuma intenção de incentivar a criação de uma organização indígena obviamente, porém como Ana Abraham sintetizou muito bem: “a cultura é uma coisa séria, a cultura sempre é uma bomba”. No contexto urbano de Barcelos permeado por conflitos e antagonismos étnicos uma agência governamental — com agenda, interesses e princípios norteadores de atuação específicos — que toma a cultura e a memória como objeto de política pública suscitou involuntariamente um movimento de reinvenção da identidade étnica, de monitoramento reflexivo da tradição e da ancestralidade indígenas. A necessidade de alterar a metodologia de ação para melhor atingir os seus objetivos motivou a integração na equipe do IPHAN de um militante do movimento indígena na Amazônia que, jogando por água abaixo a neutralidade intencionada diante dos problemas locais e “pressionado” pelas próprias demandas das famílias envolvidas, politizou a situação gerada pela realização do projeto “Inventário Cultural do Rio Negro”. Convergiu para este processo de emergência de uma esfera pública indígena local o esforço de um representante da calha do rio Negro na diretoria da FOIRN de estender os benefícios de um sistema diferenciado de atenção à saúde, uma carência fortemente sentida em Barcelos e atribuída a atitudes discriminatórias perante suas origens étnicas, para os “parentes” invisíveis e marginalizados dos circuitos governamentais e não-governamentais de afirmação e produção de direitos. Logo, foi neste momento que as condições e conexões institucionais trans-locais viabilizaram o surgimento do associativismo indígena no Baixo Rio Negro.



Figura 10: I Encontro Indígena de Barcelos (comissão provisória).

O 2º Encontro da Comissão Provisória Indígena ocorreu nos dias 10, 11 e 12 de dezembro de 1999, no salão da escola municipal Padre Clemente Salleri, no bairro Aparecida. Estavam presentes em torno de 40 participantes das seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tukano, Desana, Piratapuaia, etc. Miguel Maia e Bonifácio José não puderam comparecer ao evento e foram substituídos pelo Edílson Martins Melgueiro (Baniwa). Esta reunião contou com a colaboração de representantes da FOIRN e do ISA, Edílson Melgueiro; da COIAB, Ismael Moreira; e do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), Benedito Maciel. Cabe salientar a ausência de qualquer representante da prefeitura e a presença de representantes de organizações indígenas e entidades de apoio. Edílson Melgueiro orientou a organização do processo eleitoral e ficou decidido consensualmente que apenas os dez membros da comissão provisória seriam candidatos à diretoria da ASIBA. Formou-se uma comissão para elaborar o estatuto da ASIBA²⁴ e foi eleita a diretoria provisória, que ficou assim constituída: Clarindo Campos Tariana (Presidente), Cecília Tukano (Vice-Presidente), Benjamin Baniwa (1º Secretário), Romilda Baniwa (2ª

²⁴ Leonel Baré, Peres Baré, Edgard Baré, Flávio Baniwa, Graciliano Baré, Dilsa Baré, Romilda Baniwa, Cecília Tukano, Martinho Baré e Claudino Baniwa.

Secretária), Claudino Baniwa (1º tesoureiro) e Dilsa Baré (2ª Tesoureira). A assembléia geral do ano 2000 foi marcada para os dias 23, 24 e 25 de março.²⁵

No final do encontro todos foram conclamados a manterem e cultivarem a união para o fortalecimento da organização de modo a que ela alcance seus objetivos e foi enfatizado que a ASIBA é diferente das outras associações existentes na cidade subordinadas à prefeitura. Benjamin de Jesus apontou a construção da sede para exposição de artesanato e realização das assembléias e eventos culturais promovidos pela entidade como prioridade. Propôs o encaminhamento de solicitação para que a FOIRN incluísse a verba necessária para a consecução de tal objetivo no seu planejamento orçamentário do ano 2000. Edílson Melgueiro prontamente advertiu que a prioridade deveria ser a elaboração do estatuto a fim de implementar a regularização da associação diante do Estado brasileiro e depois deveria ser feito um documento de doação do terreno cedido pela paróquia para a edificação da sede validando assim juridicamente o ato. Só então a sede poderia ser construída.

Esta reunião foi menos carregada de demonstrações emocionadas de valorização da ancestralidade e foi mais orientada para os aspectos instrumentais de estruturação da organização. É claro que estou falando de ênfase, pois o aspecto comunicativo que engendra a unidade e a solidariedade coletivas, o senso de pertencimento e lealdade étnicos ampliados, nunca está completamente ausente em uma assembléia indígena. O espaço discursivo foi ocupado predominantemente pelos enviados dos potenciais órgãos de cooperação mais permanente ou mais esporádica. Foi encarada pelos líderes da ASIBA como uma oportunidade de aprendizado sobre os direitos e a situação jurídica dos povos indígenas no Brasil. Este evento marcou então a entrada e reconhecimento da ASIBA na rede do movimento de direitos indígenas nos âmbitos mesorregional e macrorregional. Apesar de nenhum diretor das duas organizações indígenas terem comparecido, porém sem deixarem de marcarem uma presença institucional e demonstrarem intenção de apoiar a nova associação, o emissário da FOIRN transmitiu uma mensagem de vinculação mais direta e decidida. Edílson Melgueiro destacou nas suas intervenções a importância de uma associação para ter voz em instâncias de interlocução com diversas agências e para solicitar

²⁵ Relatório do II Encontro da Associação Indígena de Barcelos. Realizado no Período de 10 a 12/12/99. Assinado: Clarindo Campos Tariano.

recursos financeiros para seus projetos, para se consolidar e crescer. Delineou a perspectiva de imersão na rede associativista da federação ao informar que depois da ASIBA formar sua diretoria, elaborar e aprovar seu estatuto e se inscrever no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ), adquirindo respaldo jurídico, ficará habilitada a encaminhar seus projetos para serem incluídos nos planos orçamentários anuais da FOIRN. Em dezembro de 1999 militantes indígenas de Barcelos já foram convidados e atenderam a um curso de capacitação de lideranças promovido pela FOIRN em São Gabriel da Cachoeira. Como já apontei na parte II desta tese, comunidades ou segmentos indígenas no Rio Negro adquirem visibilidade, direito de acesso e participação nas decisões e benefícios por ventura decorrentes, ao adentrar no esquema associativista da Federação. No caso da ASIBA este esforço inicial para se qualificar enquanto um personagem na trama do movimento indígena do Rio Negro foi empreendido com os recursos (materiais e simbólicos) disponíveis localmente. Os laços estabelecidos com a FOIRN se estreitaram mais com o levantamento das comunidades indígenas do município de Barcelos realizado em maio de 2000.

Quando retornamos da reunião em Manaus, 1998, no qual discutiu-se a abrangência geográfica do DSEI/RN, solicitamos ao ISA para auxiliar na elaboração do projeto do levantamento em Santa Isabel e Barcelos. Apresentamos uma proposta para a FUNASA de levantamento em duas etapas. Parte dele foi aprovado. Tivemos que reescrever o projeto e finalmente foi aprovado, com o orçamento em torno de sessenta mil reais, não lembro bem. Beto Ricardo e Geraldo que assessoraram a elaboração do projeto, porque tinha as questões técnicas que a gente não domina (tem que ter um antropólogo, um epidemiologista, um nutricionista...). Porque tinha duas situações: em Santa Isabel o levantamento era epidemiológico e em Barcelos era demográfico e antropológico. São etapas diferentes. Aí o pessoal organizou a equipe, fui convidado a ir para Santa Isabel, mas tinha essa outra demanda, eu preferi ir para Barcelos. A gente montou a equipe. Houve indicações. A Ana Guita eu não conhecia pessoalmente, mas já conhecia de nome. Aí você foi indicado [eu] e tal. (Miguel Maia, ibidem).

Geraldo Andreello integra a equipe permanente do Programa Rio Negro²⁶ do Instituto Socioambiental. Eu e ele somos colegas do curso de doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, em 1998 e 1999. Sabendo do meu interesse em pesquisar sobre o movimento indígena no Rio Negro, particularmente no Baixo Rio Negro, Geraldo Andreello me convidou para integrar a equipe do levantamento das comunidades indígenas do município de Barcelos. Seria uma ótima oportunidade de acesso ao campo de investigação, estabelecer contato com os líderes indígenas do Rio Negro e coletar dados preliminares, logo aceitei a oferta sem hesitar. A antropóloga Ana Guita de Oliveira também foi convidada a compor a equipe. A realidade indígena de Barcelos era uma incógnita, portanto a estratégia empregada foi a seguinte: descer o rio Negro pela sua margem direita a partir de Santa Isabel do Rio Negro e parar nas comunidades ao cruzar o limite com Barcelos, fazer o levantamento e obter informações sobre os povoados e sítios próximos. Na sede do ISA em São Paulo eu, Geraldo Andreello e Ana Gita por telefone demos os retoques finais no formulário (vide em anexo) que foi utilizado no levantamento alguns dias antes de viajarmos para Santa Isabel. Chegamos em Santa Isabel às 9:30 horas do dia 25/04/2000 e nos dirigimos para a casa de Orlando de Oliveira, então presidente da ACIMRN. Miguel Maia chegara na noite anterior para providenciar a logística do levantamento. Fomos informados que o barco da CACIR estava avariado e alugaríamos o barco dos salesianos, porém ele estava a serviço da Missão e só retornaria no dia 27/04/00 às 17:00 horas. Às 13:15 horas no dia 28/04/2000 partimos do porto de Santa Isabel rumo às comunidades e sítios de Barcelos para realizar o levantamento.

Além dos dois antropólogos, eu e Ana Gita de Oliveira, indicados pelo ISA, a equipe foi composta por um representante da FOIRN, o Tukano Miguel Maia, um da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), o Arapaço José Augusto Fonseca (prático); um do Conselho de Articulação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas de Santa Isabel (CACIR), o Tariana Rivelino de Oliveira Brasão (apoio); o Baré Justino Bruno Horácio (motorista); a Baré Eleomar Cipriano Ventura (cozinheira); a Baré Clara Cruz de Braga (cozinheira); e o Baré Sebastião Palheta Souza Filho (apoio).²⁷ O

²⁶ Sobre o Programa Rio Negro/ISA vide o capítulo VIII desta tese.

²⁷ O trabalho foi realizado em um barco com motor de centro (55 hp), alugado da Missão Salesiana em Santa Isabel, além de duas “voadeiras” e dois motores de popa (15hp e 40 hp). Para os procedimentos

trabalho de levantamento, nas duas fases, identificou 53 comunidades e sítios correspondentes a uma população de 2.662 indivíduos.²⁸ Estima-se um total de 64 comunidades para todo o Município de Barcelos (vide mapa em anexo e também Oliveira & Peres, 2000). Durante as visitas nas comunidades Miguel Maia, José Augusto Fonseca e Rivelino Brazão palestravam sobre suas associações, sobre o movimento indígena e as terras demarcadas no Rio Negro, sobre os direitos indígenas assegurados após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e sobre o DSEI/RN. Era um assunto desconhecido da maior parte das pessoas que nem sequer sabiam da existência da FOIRN. As nossas visitas também constituíram um meio para divulgar a existência da ASIBA no interior e a realização da sua assembléia geral na cidade de Barcelos. Como muitas vezes encontrávamos as comunidades esvaziadas por causa das variadas atividades extrativistas, de pesca ou mesmo a idas ou permanências na cidade durante o ano letivo por causa dos estudos dos filhos algumas entrevistas foram feitas ou com os presidentes, professores ou agentes de saúde das comunidades que em geral ficam mais tempo no povoado. Estes às vezes negavam a existência de “índios” alegando serem todos “caboclos”. Depois ficamos sabendo que existiam famílias Baniwa, Tukano, Baré, Arapaço... em várias comunidades. Às vezes no decorrer da entrevista as pessoas se identificavam com um grupo étnico.

No dia 03/05/2000 chegamos na cidade de Barcelos e no dia seguinte nos reunimos com algumas lideranças da ASIBA. Eles decidiram adiar a realização da assembléia geral por causa de problemas de organização. Alguns líderes importantes como o presidente e o secretário da ASIBA ficaram durante o mês de abril daquele ano participando da Marcha

metodológicos do trabalho em campo foram utilizados: a) questionário, abordando, para cada comunidade e sítio: informações sobre a história da Comunidade/Sítio (população, nº de famílias etc); situação da entrevista, infra-estrutura escolar; serviços de saúde; patrimônio, atividades econômicas (caça, pesca, coleta, roça, extrativismo, comércio); fonte de renda da comunidade; produção artesanal. b) Trabalho conjunto em mapa - antropólogos e moradores - para reconhecimento e localização, em carta, dos locais utilizados para caça, pesca, coleta, além dos limites percebidos pela comunidade no desenvolvimento de suas atividades cotidianas. c) Tomada de Coordenadas UTM, com GPS. d) Contatos formais com setores da Prefeitura de Barcelos tais como: Secretaria de Saúde, Secretaria de Educação, Departamento de Terras, FUNASA e FUNAI, além da Associação das Comunidades Indígenas de Barcelos – ASIBA. e) Conversas informais com moradores das comunidades e sítios, comerciantes de Barcelos e membros da ASIBA.

²⁸ Por motivo de pouco combustível disponível e devido às grandes distâncias separando as comunidades, deixaram de ser identificadas as seguintes comunidades: a) 2 no rio Jufaris (Caju e São Luis); b) 4 no rio Unini; c) 2 no rio Aracá (Bacuquara e Cachoeira); d) 1 sítio no rio Demei; e) sítios “temporários” localizados nas colocações de piaçava. Importante ressaltar que o levantamento não computou a população ausente das comunidades e sítios, por ocasião da identificação. As atividades sazonais de coleta e extrativismo, além da migração temporária (período letivo) para a cidade de Barcelos, produzem um aparente esvaziamento das unidades residenciais rurais.

dos 500, uma ampla manifestação indígena a nível nacional em homenagem aos 500 anos de resistência e contrária às comemorações oficiais do descobrimento do Brasil, atrapalhando assim o encaminhamento das providências necessárias para a viabilização do evento. Este era o segundo adiamento; prevista no II Encontro Indígena de Barcelos para o mês de março (23 a 25) de 2000 foi postergada para o início de maio (05 a 07) e finalmente para o mês de julho (09 a 11). Esta data foi decidida em uma reunião no dia 04/05/2000 da diretoria da associação — e militantes mais engajados — com a equipe do levantamento. Nesta ocasião Miguel Maia dissertou sobre a implantação do DSEI em São Gabriel da Cachoeira e das discussões nas quais ele, enquanto representante da calha do rio Negro na diretoria da FOIRN propôs a inclusão de Santa Isabel e Barcelos devido à existência de população indígena nestes municípios. Ana Gita relatou sobre o andamento do levantamento que estávamos realizando. O professor Benjamin indagou como estávamos registrando as auto-atribuições de identidade. Ana Gita respondeu que anotávamos exatamente o que nos diziam. Benjamin de Jesus replicou que se deveria reproduzir “o que elas realmente são”. Ana Gita observou que era importante retratar este momento do processo de identificação étnica. Eu apontei a importância da questão colocada pelo professor e sugeri que fizemos um comentário na introdução do relatório sobre o caráter circunstancial e provisório dos dados sobre auto-identificação a fim de que ele não seja lido como um veredicto definitivo da condição indígena ou não-indígena dos moradores das comunidades e dos sítios. Um trabalho posterior poderia demonstrar um quadro bastante diferente até devido à própria consolidação do movimento indígena em Barcelos.

Nos perguntaram também se alguém que se diz descendente de nordestinos deve ser aceito como membro da associação indígena. José Augusto advertiu sobre a inclusão de pessoas oportunistas que se dizem indígenas apenas para satisfazerem certos interesses (eleitores, por exemplo) e depois deixam de apoiar o movimento ou as necessidades dos povos indígenas. Benjamin de Jesus estabeleceu uma distinção entre ser membro da associação e da coletividade indígena. Fazendo uma analogia com o sindicato de trabalhadores rurais, disse que qualquer um pode se identificar como índio, assim como poder ser trabalhador rural ou membro de qualquer outra categoria profissional, porém só pode ser considerado membro da associação aquele que concorda com as idéias difundidas

e as ações empreendidas por ela. Tentou delimitar as esferas de afiliação prévia²⁹ das esferas de afiliação voluntária baseada na adesão consciente e refletida a valores e crenças. No caso do associativismo indígena em Barcelos e da sua política de atribuição de identidade correspondente a linha de delimitação destas duas esferas não é tão nítida.

Os ativistas presentes nesta reunião demonstraram grande preocupação e incerteza quanto à questão da identificação étnica e como a ASIBA deveria conduzir este processo. A atenção a este tema também foi objeto de reflexão no II Encontro Indígena ocorrido na cidade em dezembro de 1999. Estavam diante da tarefa de decidir sobre as demandas de identidade dos seus vizinhos, algo extremamente inédito, num cenário interétnico dinâmico e complexo. Esperavam uma resposta de supostos especialistas em definir precisamente a indianidade de alguém. É importante destacar como o processo de reformulação das fronteiras étnicas em Barcelos foi suscitado por levantamentos de dados sobre auto-identificação coletiva — empreendidos pelas lideranças utilizando formulários do órgão indigenista oficial como um requisito para obter um sistema melhor de atendimento à saúde ou por profissionais não-indígenas interessados em resgatar a memória daqueles “informantes” — instituiu tal expediente de produção social e objetivação do Self como o método de atribuição (assumindo um sentido mesmo de averiguação) por excelência da indianidade. O resultado foi um alto grau de formalização dos procedimentos de reconhecimento pela comunidade trans-étnica imaginada no contexto urbano de Barcelos no qual o preenchimento do formulário de adesão à associação, que assim exerce um certo controle sobre as demandas e sobre o processo de **indigenização** da população do município, se tornou um requisito para o acesso ao espaço social recém criado do associativismo indígena, que gera solidariedades mais abrangentes e redefine o senso de pertencimento coletivo (reuniões, assembléias, apresentações de danças e artesanato, projetos de desenvolvimento, serviços públicos diferenciados patrocinados pelo governo federal, qualificação para aposentadorias, inserção no movimento de direitos indígenas no Rio Negro, na Amazônia e no Brasil, etc). A carteira de associado indígena é a manifestação mais evidente deste fenômeno, apesar de não ser obrigatória a sua aquisição e o seu uso pelos associados. Voltaremos a esta questão no próximo capítulo. Por outro lado,

²⁹ É importante notar que ele tomou o universo do trabalho como referência que no Baixo Rio Negro não remete necessariamente, principalmente se considerarmos o extrativismo, a um campo de ação marcado pelo livre arbítrio das modernas relações de mercado.

retira da FUNAI o monopólio do poder designativo ou de nomeação (no sentido Bourdiano) sobre a “indianidade barcelense”.

No dia 09/05/2000 foi realizada outra reunião da equipe do levantamento com os militantes da ASIBA para tratar da organização da assembléia geral de junho de 2000. O principal assunto tratado remeteu ao apoio logístico da FOIRN (“rancho”, transporte, combustível, contatos, etc) e a distribuição de tarefas aos líderes locais (entrega de convites às autoridades municipais, divulgação nas comunidades, local, equipamento de som, etc). No dia 25/05/2000 encerramos o levantamento e subimos o rio Negro rumo a Santa Isabel para devolver o barco dos salesianos e deixar a maior parte da equipe que mora nesta cidade ou próximo dela. Eu, Miguel Maia e Orlando de Oliveira viajamos de voadeira no dia seguinte para São Gabriel da Cachoeira. Permaneci em São Gabriel, hospedado na base do ISA, consultando a documentação sobre os salesianos nos anos 70 e 80 no arquivo da Missão, até a data da assembléia de Barcelos, realizada nos dias 09 a 11/06/2000, para onde regressei.

A Assembléia Geral aconteceu nos dias 10, 11 e 12 de junho de 2000, no ginásio da escola estadual Angelina Palheta, e teve a presença de 300 pessoas aproximadamente, pertencentes às etnias Baré, Baniwa, Tukano, Desana, Piratapuia, Tariana, Canamari e Yanomami. Estavam presentes representantes da FUNAI local, João Mineiro; da FOIRN, Miguel Maia (tesoureiro) e Estevão Barreto (membro do Conselho Administrativo); e o único vereador de oposição, João Eneci. Nenhuma autoridade municipal compareceu ao evento. Eu estava representando o ISA como antropólogo integrante da equipe do levantamento das comunidades indígenas de Barcelos. Foram discutidos os seguintes temas: implantação do DSEI/RN em Barcelos; educação indígena, aprovação do estatuto; eleição para a diretoria permanente da ASIBA; indicação de delegados para a assembléia geral eletiva da FOIRN; indicação de delegados para a oficina dos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI); questões relativas a invasões, conflitos e concessão de terras pelo prefeito. Três pajés benzeram o ginásio esportivo do colégio “para afastar todos os males e buscar forças com os ancestrais para que a reunião seja de união e consiga alcançar os objetivos esperados”. Eles rodearam a assembléia com defumador e ao som de maracá.

Esta assembléia contou com um considerável contingente de moradores das comunidades e sítios do interior, ao contrário das reuniões precedentes. O levantamento

contribuiu para o comparecimento de pessoas residentes em lugares distantes assim como o apoio logístico da FOIRN financiando o combustível para o retorno aos povoados e garantindo alimentação durante os três dias de assembléia. Por outro lado, houve a contrapartida dos moradores indígenas do interior ao irem com seus próprios recursos, enfrentarem com toda a família longas viagens pelos rios em embarcações simples e lentas, além de pernoitarem nelas — aqueles que não tem parentes morando na cidade — até o regresso. Em geral foram as lideranças locais (presidentes, professores e agentes de saúde) que atenderam o chamado da ASIBA, pois estão encarregadas de buscar benefícios para suas comunidades. Isto denota que a ASIBA criou uma nova motivação para o deslocamento à cidade: expressar suas carências e privações, reclamar de injustiças sofridas e exigir coletivamente soluções como um direito e não como um favor concedido em troca de votos em períodos eleitorais. É claro que este processo estava começando, mas demonstrava sinais de que havia espaço para tornar ainda mais audível a voz de setores marginalizados e vulneráveis no cenário social e político barcelense. A ênfase desta assembléia não foi nem a expressão emocional de apego às tradições e à ancestralidade étnica nem o aspecto organizacional do associativismo, que não deixaram de estar presentes, mas a criação de um espaço público de contestação e o encaminhamento de demandas traduzidas para a linguagem da violação de direitos originários. Podemos notar pelos convidados presentes uma acentuada inserção da ASIBA na agenda e na estrutura associativista da FOIRN, evidenciada mais ainda pela ausência de qualquer representante da COIAB, recebendo recursos³⁰ e enviando delegados para participar de fóruns, cursos, eventos, etc, promovidos pela Federação ou acessíveis através dela. Outro ponto importante é a atitude de desconfiança e de má vontade das autoridades municipais frente a uma situação inédita de mobilização coletiva e reivindicação de direitos, em suma a uma demanda de cidadania sustentada em atos de manifestação pública de uma identidade anteriormente depreciada e negada.

A discussão sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro (DSEI/RN) no município de Barcelos abordou questões relativas ao quadro atual do atendimento médico e as dificuldades de acesso, de seu gerenciamento até a implantação dos DSEI, da

³⁰ O bote de alumínio e o motor de popa (15 HP) utilizados no levantamento foram doados a ASIBA pela FOIRN. Esta embarcação foi empregada por militantes da ASIBA para divulgar a assembléia e convocar os habitantes indígenas das comunidades e sítios do interior do município a comparecerem ao evento.

logística e infra-estrutura do DSEI no atendimento médico local (locomoção de doentes, por exemplo), do papel dos agentes de saúde, etc. A proposta aprovada na assembléia organizou o município de Barcelos em seis microregiões, abrangentes de todas as comunidades e sítios. Houve um reconhecimento geral quanto à precariedade do quadro de saúde atual. Apesar da existência de postos de saúde, as comunidades raramente dispõem de remédios e de orientação adequada para seu uso, além de enfrentar dificuldades para a remoção de doentes. Assim, a implantação do DSEI em Barcelos, na forma como vem sendo discutida pela ASIBA e pela FOIRN, contribuiria para ampliação e melhoria dos serviços de saúde oferecidos no município. Foram discutidos também conflitos de terra envolvendo comunidades indígenas do interior e um hotel de selva (Rio Negro Lodge) do empresário norte-americano Phillippe Marsteller, localizado na margem direita do rio Negro.³¹ Também foi debatido o problema dos conflitos urbanos em torno das terras onde várias famílias fazem suas roças próximas da estrada Barcelos-Caurés e da dificuldade de legalização de terrenos de moradia, enquanto os comerciantes e empresários obtêm facilmente a titulação dos seus terrenos pela prefeitura. Outro grave problema abordado foi o regime compulsório de recrutamento e retenção da força de trabalho (sistema de aviamento) que os “patrões” impõem a vários indígenas — como também a ribeirinhos — que se dedicam ao extrativismo da piaçava. Saúde e terra foram dois temas ausentes nos encontros indígenas anteriores e marcaram a presença dos moradores das comunidades e sítios, pois intimamente ligados a suas demandas.

No terceiro dia o estatuto foi aprovado e foi eleita a diretoria permanente da ASIBA pelo período de quatro anos, ficando assim constituída: Clarindo Campos (Presidente), Benjamin Baniwa (Vice-Presidente), Marinete Luciano Baniwa (1ª Secretária), Luciano Cordeiro Baré (2º Secretário), José Alberto Peres Baré (1º Tesoureiro) e Dilsa Tomás Peres Baré (2ª Tesoureira). A ASIBA constituiu-se em um importante órgão de defesa dos índios contra as arbitrariedades cometidas contra eles. Vários indígenas que trabalham nos piaçabais têm recorrido a ela para reclamar de dívidas absurdas impostas pelos patrões, sendo encaminhados para a Promotoria de Justiça de Barcelos. A ASIBA também solicitou

³¹ Em outubro de 2000, durante a Assembléia Geral Eletiva da FOIRN, os delegados da ASIBA denunciaram os abusos praticados por este empresário de turismo e passaram um abaixo-assinado pedindo providências, que foi encaminhado ao presidente da FUNAI e ao Procurador da República em Manaus.

explicações e providências a dirigentes de órgãos públicos municipais que atendem mal (de maneira displicente ou até discriminatória) a população indígena.



Figura 11: Pajés benzendo a assembléia.



Figura 12: Presidente da ASIBA discursando na assembléia.

CAPÍTULO XV.

Caldes Solidária e DSEI: consolidando uma esfera pública indígena local.

[...] *E tivemos também as mini-assembléias, com nosso próprio recurso nós organizamos, nós não pedimos ao nosso querido prefeito, nós não corremos atrás do nosso governador e de nenhum político, mas nós alcançamos graças a Deus o recurso suficiente para nós organizarmos nosso trabalho e aproveitamos também de conscientizar as pessoas para que elas comecem a se organizar, comecem a organizar a sua própria pessoa, a sua própria identidade, porque ser uma pessoa nativa, ser uma pessoa indígena não é uma vergonha, é ter orgulho, porque sabemos que a nível mundial existe povos com suas línguas, com seus costumes e eles não são discriminados por causa de suas línguas, nunca jamais nesse mundo se viu uma língua atrasada, nunca se viu um povo atrasado porque eles estão usando o seu idioma, pelo contrário, um povo que usa o seu idioma, que vive dentro da sua cultura é um povo rico, é um povo realmente organizado, mas nunca atrasado, e nós povos indígenas não somos atrasados, porque cada povo nosso teve nossas línguas, nossa cultura, nossas festas, nossas religiões, nossos acessórios, isso desde 40 mil anos atrás [...] [grifos SCP] (Clarindo Campos. Reunião entre representantes da ASIBA e a secretária municipal de saúde. Barcelos, 05/10/2001).*

Clarindo Chagas Campos é o atual presidente da ASIBA. Como já vimos ele foi eleito presidente da diretoria provisória em dezembro de 1999 e reeleito como presidente da diretoria definitiva para o período de 2000 a 2004 na assembléia de junho de 2000. É um dos principais responsáveis pelo crescimento da ASIBA devido à extrema dedicação com que desempenha o seu cargo. É também grande conhecedor dos mitos e histórias do seu povo. Tem carisma, aguçado senso da realidade a sua volta e grande capacidade oratória, incorporando criativamente a retórica mais abrangente do movimento indígena ao contexto local. Ele é Tariana, nasceu na comunidade Marabitanas, no rio Vaupés. Ele fala tukano, piratapuia, castelhano e português. Seu pai é Tariana e sua mãe é Piratapuia. Sua esposa é Tukano, com quem tem nove filhos sendo que um deles é adotado. Quando tinha três anos de idade seus pais o levaram para a Colômbia. Depois de algum tempo sua mãe ficou doente e eles foram para Santa Isabel do Rio Negro, porque não tinha mais pajé em Marabitanas, foram procurar alguém que a curasse. Seu avô já era falecido, seu pai era só

rezador, seu tio que era pajé. Foi uma mulher Wanano da mesma comunidade quem a “envenenou” (enfeitiçou) por inveja. Quando sua mãe morreu Clarindo tinha três anos de idade. O seu irmão foi estudar no internato salesiano de Taracuí. Ele queria ir, mas não o aceitaram porque ele era muito novo. Ficou muito triste em Taracuí, não retornou com seu pai para a comunidade Buzina. “Andou jogado no rio Tiquié”, como ele mesmo disse, durante um ano. Retornou para Taracuí com a sua tia, a irmã mais velha do seu pai, que atualmente vive em Manacapuru. O pai dele foi busca-lo e ele não queria ir, mas foi levado para Buzina. Um patrão colombiano apareceu por lá procurando pessoas para extrair seringa no seu país. Como o colombiano “trouxe muita mercadoria” e seu pai já estava com outra mulher resolveu então andar pela Colômbia. Ele foi junto com o pai e a madrasta. Passou a maior parte da infância na Colômbia.

Um primo de Clarindo, de Santa Isabel, construía botes e vendia na Colômbia. Tornou-se um homem poderoso e rico, vendia os botes caro para os seringueiros. Ele tinha muitos motores e muitos seringueiros. O pai dele era primo do avô de Clarindo. Tratava bem a sua freguesia, pagava-os bem e “não meio assim escravizados”. Ele pagou a dívida do pai de Clarindo ao patrão colombiano de Barranquilha. Ficaram trabalhando para o primo no rio Idara na Colômbia vendendo lenha. Conseguiu pagar sua conta com o primo extraíndo seringa e assim “ficaram independentes do patrão”. Seu pai construiu uma canoa e foi para Mitu, capital do departamento Vaupés na Colômbia, onde moraram durante muito tempo. Depois viagem a remo até Yauareté. Clarindo então já tinha dez anos de idade e foi estudar no internato salesiano de Taracuí. Teve dificuldade no início, pois mal sabia falar o português, pois usava mais a língua castelhana para se comunicar. Como no internato o grau de escolaridade era apenas até a 4ª série foi para São Gabriel da Cachoeira procurar emprego a fim de conseguir dinheiro e continuar os estudos. Trabalhou durante um curto período na prefeitura, mas a remuneração era baixa e se demitiu. Passou a vender lenha junto com seu pai para a CELETRA (Companhia Estadual de Eletricidade). Não conseguiu economizar dinheiro para se matricular no colégio salesiano, mas como não tinha toda a quantia para pagar a matrícula o bispo Dom Miguel Allagna recusou sua entrada foi recusada. Voltou para Marabitanas e depois retornou a São Gabriel para tentar estudar novamente. Descarregava as balsas da prelazia; as mercadorias eram enviadas para todas as missões no Rio Negro: Taracuí, Pari-Cachoeira, Assunção do Içana, Yauareté, etc.

Dom Miguel Allagna que conseguiu este emprego para Clarindo. Conseguiu com muito esforço terminar a sétima série, no turno supletivo. Deixou esta ocupação por causa de desavenças com o chefe salesiano dos estivadores.

Clarindo então conheceu um empreiteiro e foi trabalhar com ele para a empresa Queiroz Galvão. Faziam cercas para os quartéis, construíam casas, etc. Nesta época, anos 1970, o Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) estava sendo instalado, uma subsidiária do DNER (Departamento Nacional de Estradas e Rodagem) e outras firmas industriais e técnicas incumbidas da construção da Perimetral Norte. Clarindo morava no alojamento junto com a “peãozada”. Seu pai o procurou e o convidou para lecionar em Marabitanas, pois faltava professor lá, onde ele permaneceu durante seis anos. Em 1982, viajou para Barcelos, em busca de emprego. Recebeu uma proposta de emprego na retransmissora de TV, iria atender telefonemas e fazer outros serviços. Retornou para sua comunidade no rio Vaupés para avisar a seu pai que iria trabalhar em Barcelos, queria ficar somente por uma ou duas semanas, mas os pajés fizeram um cigarro, benzeram o coração dele e o prenderam na comunidade. “Mas eles fizeram um cigarrão lá e me seguraram, me prenderam. Eles têm esses costumes. Os pajés, eles prendem. [...] Eles benzem o coração da gente também pra se acostumar, tudo, tudo eles fazem. Parece que você está na sua casa, mesmo se for de fora”. (Clarindo Campos, entrevista). Fez concurso para agente de saúde e foi aprovado. Quando concluiu o estágio de três anos abriram vagas no SUS (Sistema Único de Saúde). Ficou como funcionário efetivo, com carteira de trabalho assinada. Trabalhou durante dez anos na área de saúde, atendia a quatorze comunidades do rio Vaupés, de Marabitanas até abaixo de Taracuí. Mesmo assim viajou por oitenta comunidades no distrito de Yauareté dando remédios, fazendo reuniões e dando palestras sobre prevenção de saúde, higiene, nutrição, etc. Clarindo pediu demissão devido a um desentendimento com a diretoria da FNS (Fundação Nacional de Saúde) em São Gabriel da Cachoeira porque ela não providenciou a remoção do seu pai a Manaus para fazer uma cirurgia. Já estava casado.

Mudou sua residência para São Gabriel da Cachoeira onde permaneceu durante um ano na casa de um tio, no bairro Boa Esperança. Quando acabou o dinheiro que tinha poupado quebrou pedras para vender. Mudou-se para o bairro Dabaru, construiu mais um cômodo na casa de uma “avó” Tukano (mãe de um primo do seu pai, aquele que pagou a

dívida dele com o patrão colombiano) que ainda mora lá atualmente. Resolveu então ir para o Balaio. Deram a ele um terreno muito bonito para sua família fazer roça, mas Clarindo não se adaptou bem ao lugar. Tinha muita malária, era muito isolado, o preço da passagem de ônibus para São Gabriel era alto. Moravam separados da comunidade durante três anos, quando chegou por lá um funcionário da SUCAM (atual FUNASA) que ficou surpreso em encontra-lo ali.

— Seu Clarindo, mas está por aqui? Aqui não é teu lugar não, rapaz. Você tem que sair daqui, você não é pra isso não. Foi se meter numa estrada assim. Já andou muito, já andou nas organizações, viajou... pra quê? Esse aqui não é teu lugar. Você tem que sair daqui. Você não nasceu pra viver nesse tipo de vida. Você nasceu pra viver numa sociedade maior, uma localidade onde tem mais gente, porque aqui eu acho que não é pra ti.

Esse comentário causou uma forte impressão em Clarindo e ele começou a pensar em ir para um lugar grande, mais movimentado. Não cogitava ainda em Barcelos, mas admitiu que mudar novamente de residência. A visita de uma tia sua que mora no Rio de Janeiro foi decisiva para convencê-lo a viver novamente numa “sociedade grande”. A trajetória biográfica de Clarindo é ilustrativa da aspiração de autonomia recorrente no imaginário e nas estratégias individuais e coletivas de inserção nos contextos interétnicos do Rio Negro, subjacente a uma concepção de bem viver contraposta a isolamento. Nós já vimos também em várias outras biografias de ativistas indígenas apresentadas nesta tese que autonomia implica neste constante movimento de saída e retorno para a comunidade de origem — assim como entrada e saída da civilização — trazendo algo adquirido lá fora em seu benefício. Os limites e a lealdade a esta comunidade de origem podem ser redefinidos em certos momentos biográficos principalmente vinculados a militância indígena e abranger os *parentes* de toda um calha de rio (ou um trecho dela) ou até de todo o Rio Negro.

Clarindo Campos vendeu alguns pertences para viajar logo para Barcelos, mas seus filhos pegaram gripe e por isso ficou ainda por três meses em São Gabriel da Cachoeira na casa de um tio no bairro Boa Esperança. Gastou todas as suas economias enquanto esperava o restabelecimento da saúde dos filhos e por isso teve que pedir uma passagem de recreio para Barcelos a um funcionário da FUNAI que era seu amigo, pois já tinha feito as

transferências das vagas dos filhos para o colégio salesiano de Barcelos. Este conseguiu a autorização no barco para a viagem de Clarindo com a sua família. Chegaram em Barcelos em março de 1998. Dois tios dele já moravam lá. Um deles há mais de trinta anos e tem uma pequena padaria. Foi este que cedeu um pedaço do seu terreno para Clarindo construir a sua casa. Sua esposa fazia bolsas de crochê e outras peças de artesanato e vendia para aquela senhora Piratapuia mencionada no capítulo anterior que revendia na sua loja situada no centro da cidade. Como o prefeito José Beleza estava dando material para as pessoas construírem as suas casas, Clarindo o procurou. Beleza falou para ele cortar madeira, paus roliços, travessões, esteios e não se preocupasse com o restante (pregos, ripas e zinco) que ele providenciaria. Ele tirou todo o material, mas o prefeito só adiava a entrega do que havia prometido. Decidiu então cortar palha de coroá e fez o teto da sua casa. Eram muito precárias as condições de sustento da família. Ele tem oito filhos. Os maiores vendiam dindim (picolé ensacado) para ajudar e ajudavam a fazer o artesanato. Ele solicitou também ao prefeito um terreno para fazer roça. Beleza inventou algumas desculpas para não conceder dizendo que tinha que ter um projeto, mas Clarindo acabou conseguindo o terreno na margem da estrada do Caurés. Depois de cinco meses já colheram a mandioca e fizeram farinha para vender em casa. A clientela foi crescendo e a situação melhorando. “[...] E foi quando surgiu esse movimento indígena aqui em Barcelos. Lugar que eu nunca esperava ter movimento indígena [...]” (Clarindo Campos, entrevista).

Clarindo Campos participou ativamente da criação da União Indígena do Distrito de Iauareté (UNIDI) e das manifestações organizadas por esta organização contra a demarcação em colônias agrícolas e o Projeto Calha Norte, apesar de não ter exercido nenhum cargo de direção, no final dos anos 1980 e início dos anos 1990. “Eu cansado de trabalhar na política indígena decidi migrar para Barcelos, me tornar anônimo, me esconder por aí, me tornar branco” (Clarindo Campos, pronunciamento na mini-asmbléia de Tapera, no rio Padauri, 21/09/2001). Clarindo Campos contrapõe o tempo em que morava na sua comunidade de origem e era um participante ativo do movimento indígena ao momento inicial de residência em Barcelos quando pretendia viver despercebido e confundido no meio dos brancos. O seu tio Elpídio que também mora em Barcelos foi quem lhe avisou sobre a reunião indígena ocorrida no salão paroquial no dia 05 de novembro de 1999. Clarindo resolveu então comparecer ao evento somente para ver o que

estava acontecendo. Não pretendia mais se envolver com movimento indígena, ser uma pessoa pública, queria permanecer “escondido”, sem aparecer, discreto, queria mudar o rumo da sua vida. Seu objetivo era apenas sustentar sua família, trabalhar ao lado dos filhos para educa-los. Barcelos era o lugar ideal para isso. Na reunião Ismael Moreira que o conhecia lá de Yauareté e é Tariana como ele o convidou a participar da comissão provisória. Clarindo aceitou.

Benjamin de Jesus Andrade de Oliveira é Baniwa, vice-presidente da ASIBA e professor. Não fala o nheengatu. Sua esposa não é indígena. É graduado em Ciências Sociais. Integrou a comissão provisória formada em novembro 1999 e a diretoria provisória como secretário eleito no mês seguinte daquele mesmo ano. Nasceu na ilha de Samaúma, no rio Negro. Ele morou lá com seus pais até os quatro anos de idade. Cortavam seringa para o patrão chamado Caminhas. No inverno iam para o sítio em terra firme, no rio Arirahá. Até os quinze anos de idade trabalhou em vários seringais até estabelecerem residência na cidade de Barcelos em 1988. Antes disso em 1979 Benjamin morou em Barcelos na casa do seu padrinho. Benjamin tem ambições políticas no sentido de ocupar cargos no legislativo ou no executivo municipal seja no próprio movimento indígena. Concorreu duas vezes a presidência da ASIBA, mas não conseguiu. Pensou em disputar uma vaga na diretoria da FOIRN como um dos candidatos da calha do rio Negro nas eleições de outubro de 2000, mas acabou desistindo. Chegou a conversar sobre o assunto com membros da diretoria da ACIMRN, mas não compareceu a assembléia regional em Tapereira onde foram indicados os candidatos. Ele tem habilidade oratória e contribui muito com a imagem da ASIBA em eventos políticos e fóruns de debate de âmbito regional ou nacional. Alias a ASIBA se ressenteste deste tipo de competência entre seus líderes. Entretanto ele não tem investido tanto na consolidação do movimento no plano local.

Em 1984 entrou no internato salesiano para estudar da 1ª a 4ª série com dez anos de idade. Morou no internato durante um ou dois anos, quando mudou o diretor este benefício lhe foi retirado. Passou a residir então com uma prima até seus pais se fixarem definitivamente em Barcelos. Ele continuou os estudos (5ª a 8ª série) no colégio dos padres. Em 1988 começou a cursar o magistério no colégio Padre João Badallotti interrompendo no ano seguinte. Prestou serviço militar na marinha em Belém em 1992 e no ano seguinte fez o primeiro ano do curso de administração na Escola Castelo Branco em Manaus. Retornou

para Barcelos no ano de 1994 e em 1996 retomou o curso de magistério. No ano seguinte foi aprovado no concurso para professor municipal passando a lecionar para turmas de 2ª série nas escolas da cidade. Foi aprovado no exame vestibular em 1997 para o curso de Ciências Sociais do campus de São Gabriel da Cachoeira da Universidade Federal do Amazonas que iniciou no ano seguinte. O curso é organizado em módulos que acontecem durante as férias (janeiro, fevereiro, março, junho, julho e agosto), pois a maior parte dos alunos se constitui de professores. O seu interesse nas Ciências Sociais se direcionou para a Ciência Política e secundariamente para a Sociologia. A antropologia nem sequer foi mencionada numa conversa em que abordamos este assunto. Sua monografia de conclusão de curso foi sobre a câmara municipal de Barcelos tendo como foco de análise a questão da democracia e da representatividade. Foi a partir da sua aproximação com a FOIRN proporcionada pelo contato com colegas universitários a ela ligados que ele passou a assumir a sua própria origem indígena e a pensar na possibilidade da formação de uma organização em Barcelos.

Na verdade a gente começa a ter uma preocupação com Barcelos, a gente estava praticamente isolado do movimento indígena de São Gabriel e outros lugares, e a gente se sentia isolado e discriminado, essa era a preocupação, a gente olhava para os lados e não tinha apoio. Aí de repente a gente começa conversar um com o outro, um índio com o outro e começa a perceber que a gente tinha que começar a se movimentar. [...] A gente estava sem saber por onde começar e aí aparece o Ismael Tariano que trabalhava na COIAB e que fez uma visita aqui e a gente conversou e tal, ele estava fazendo uma pesquisa, depois apareceu o Miguel Maia também [...] (Benjamin de Jesus, entrevista. Barcelos, 11/09/2001).

A conexão a redes trans-locais de produção e defesa de direitos indígenas através do Ismael Moreira e do Miguel Maia deflagrou o processo em Barcelos.

Peres, como é conhecido em Barcelos, é Baré. É comerciante. Fala o nheengatu. Sua esposa é Baré também. Atualmente é o representante da ASIBA no conselho consultivo da COIAB. Nasceu no igarapé Guarú, durante sua infância trabalhava na extração de seringa no verão e sorva no inverno. Aos nove anos de idade ele foi com seus pais e irmãos cortar

piaçava no rio Padauri para o patrão Sebastião Macedo. Quando seu pai morreu tinha dez anos de idade. Com a morte do pai o patrão tomou tudo que ele e sua mãe possuíam (canoa, espingarda...). Fixaram moradia então em São Tomé. Extraíam a piaçava num igarapé perto que eles tinham acesso no inverno e no verão eles coletavam seringa. Neste caso não trabalhavam para nenhum patrão e vendiam o produto por conta própria para comprarem o que precisassem. Somente 17 anos de idade foi estudar no internato salesiano de Santa Isabel, mas foi por dois anos apenas. Foi então para Manaus onde estudou durante dois anos no colégio Nilo Peçanha. Trabalhava como ajudante de caminhão e depois de três anos nesta ocupação conseguiu economizar algum dinheiro e se estabeleceu no comércio em 1980. Recentemente começou a pensar em melhorar sua qualidade de vida, pois numa cidade grande como Manaus tem muita violência, pobreza, prostituição... e considerou Barcelos o lugar ideal para viver resolvendo voltar em 1999. Ele não estava presente no I Encontro Indígena realizado no salão paroquial, mas compareceu ao II Encontro ocorrido na escola Padre Antonio Scollari, no bairro Aparecida e integrou a comissão encarregada de elaborar o estatuto da associação recém criada. Logo que ele soube do I Encontro procurou D^a Cecília e D^a Virgília para se identificar como indígena e se cadastrar como associado da ASIBA. João Mineiro se opôs a sua filiação a associação alegando que ele não era índio. Todavia, ele contou com o testemunho a seu favor de D^a Dilsa e D^a Virgília, lideranças fortes do movimento como já vimos, que são suas primas; sua mãe é irmã da mãe delas.

Então houve essa resistência, mas depois foi entendida, de alguma forma foi explicada, até porque pra você se cadastrar realmente tem que ter alguém que te conheça, tem que ter um aval, ninguém cadastra ninguém que quer ser índio, tem que ter etnia mesmo, mas tem que ter uma história de alguém que te conheça (Peres, entrevista. Barcelos, 01/10/2001).

José Alberto Peres tem fornecido algum apoio logístico (uso do fax e do telefone da sua loja) a ASIBA, importante em um momento no qual a organização sofre de uma quase total carência de recursos e equipamentos permanentes de comunicação e transporte. Fornece a “merenda” (um lanche composto de biscoitos e refresco ou refrigerante) para as reuniões da ASIBA; um item fundamental localmente para este tipo de evento. Ele

juntamente com Clarindo Campos tem mostrado intensa dedicação à consolidação organizacional da ASIBA e vem representando-a em fóruns de debate e instâncias de decisão sobre os direitos indígenas fora do município. É vereador, eleito em outubro de 2000 pela frente de oposição ao prefeito, e foi o único candidato a apresentar-se como indígena e a utilizar a retórica do orgulho, da identidade e dos direitos étnicos originários na sua campanha. Não deixou de utilizar também o jeito e o discurso clientelistas de obtenção de votos baseado em favores e obrigações recíprocas, comuns no cenário político municipal. Cabe assinalar que estamos falando de disposições profundamente arraigadas e difusas de ação política — a fim de não nos deixarmos levar por análises maniqueístas — nas quais as estratégias se constituem no jogo da disputa por recursos materiais e simbólicos em Barcelos. Vários estudiosos estão mostrando a complexidade das relações entre os processos mais amplos de transição democrática nos vários países latino-americanos como os movimentos indígenas, suas lutas e conquistas (Maybury-Lewis, 2002). Para citar um exemplo, líderes dos Guarani durante a ditadura no Paraguai adotavam estratégias adaptadas ao esquema clientelista e personalista do cenário político nacional, regional e local para obter benefícios para o seu povo, mesmo que irrisórios. Um processo de democratização, depois da queda do ditador em 1989, que veio acompanhado de medidas de incentivo à ocupação das suas terras e intensificação da migração para a região onde elas se localizam agravou a pressão e os conflitos agrários envolvendo os Guarani. Este fluxo de pessoas e a instalação de uma estrutura de transporte para áreas do território paraguaio antes menos povoadas e acessíveis também enfraqueceram a eficácia eleitoral das práticas clientelísticas tradicionais (Reed, 2002). Neste novo cenário político os ativistas Guarani precisam remodelar suas estratégias no sentido da formação de um movimento indígena orientado para políticas de identidade projetadas em planos transnacionais. O que interessa então neste trabalho é avaliar a potencialidade do associativismo indígena recém surgido em mudar tal quadro das relações interétnicas e oferecer novos parâmetros de construção da esfera pública local.

Quando retornei a Barcelos em agosto de 2000 a disputa eleitoral já determinava o clima de discussão dos principais problemas do município. Quanto mais se aproximavam as votações mais os temas municipais foram polarizados entre as frentes de apoio e as de oposição ao prefeito. Quase toda a opinião sobre qualquer assunto tinha uma grande

probabilidade de ser rotulada como sendo favorável ou contrária a um ou outro dos candidatos. O turismo era um deles. José Beleza foi em 1996 o candidato a sucessão do seu concorrente em 2000 e ex-prefeito Valdeci Raposo. Haveria um acordo estabelecido entre eles de apoio inverso nestas eleições que foi rompido pelo prefeito Beleza. Cabe mencionar que naquele momento não havia a possibilidade de re-eleição a mandatos consecutivos referentes a cargos dos poderes executivos municipais, estaduais e federais. A candidatura à re-eleição do atual prefeito contava com o aval de comerciantes, patrões e empresários de turismo. O Padre Francisco Dezen e os pastores evangélicos também apoiavam a candidatura Beleza, que venceu as eleições com uma ampla margem de votos (o dobro) a seu favor. Nas ruas da cidade havia mais carros equipados com equipamento de som de alta potência fazendo campanha para os candidatos da situação e a distribuição de camisetas, “santinhos” e cartazes de propaganda também era maior. Todavia, a entrada de Valdeci Raposo na competição provocou um re-arranjo na composição de forças dentro da câmara de vereadores, pois o número de parlamentares de oposição subira de um para quatro ocupantes das nove cadeiras do poder legislativo.

Nos comícios e “reuniões” (termo local para pequenos comícios) dos candidatos da situação Valdeci Raposo era adjetivado como sovina, avaro; um defeito horrível pelos padrões morais regionais, pois o ato de retenção ou continência implica em negação de convivência, de sociabilidade com os outros, afastando as pessoas em vez de aproxima-las. No cerne desta cultura política os poderosos devem ser generosos, sustentar a sua liderança na abundante distribuição de bens materiais e simbólicos aos subordinados, mesmo que seja em momentos esporádicos rigidamente pré-estabelecidos, assumindo um desenho quase ritual em situações de confirmação ou fortalecimento de laços de aliança e lealdade para contornar sua essência paradoxal na qual as estratégias de acumulação de poder e riqueza devem ser atualizadas no idioma da prodigalidade. Em contrapartida nos comícios da oposição o prefeito era identificado como alguém de fora, não era um barcelense, e chamavam a atenção para o fato de que ele nem sequer morava na cidade, passando a maior parte do ano na sua residência em Manaus. A identidade “barcelense” — cuja referência é o município e não uma calha de rio, uma ilha ou um igarapé, um modo muito difundido de indicar a própria origem entre indígenas e ribeirinhos — se expressou acentuadamente durante a disputa eleitoral. No discurso populista dos candidatos o alcance semântico do

termo “caboclo” foi alterado para designar “o barcelense genuíno”, foi despedido de seu tom pejorativo para corresponder à idéia de um nativismo municipalista, para distinguir aqueles que “são da terra” frente àqueles que “são de fora” em uma cidade localizada no meio do tráfego entre o Alto Rio Negro e Manaus.

Os discursos de campanha se caracterizaram por tentativas de desqualificação pessoal dos concorrentes, em geral carregadas com fortes conotações morais na medida em que se aproximavam as eleições, em vez de buscar argumentos para discutir os problemas dos diversos segmentos da população. Alguns se apresentavam como representantes de certas “categorias” (agricultores, pescadores, piabeiros, extrativistas, funcionários públicos...) sem oferecer propostas concretas; no máximo faziam referências amplas a incentivar a formação de cooperativas e associações. Não existem propriamente “categorias”, pois nós vimos que tais atividades em geral não constituem ocupações exclusivas que definam a identidade de um grupo de interesses bem definido, mas são estratégias complementares de sustentação do grupo doméstico, compreendidas pelo conceito de multilocalidade. Isto se traduz no desejo amplamente difundido de obter e acumular todo tipo de “carteira”: de agricultor, de pescador, de piabeiro, de artesão, de indígena, etc. A concepção local de cidadania, status de alguém reconhecido na esfera pública como uma pessoa digna e respeitável, está ligada ao porte de “documentos”, ou seja, de instrumentos de comprovação deste status seja qual for a instituição emissora, e por outro lado a “carteira” é encarada como um canal para a obtenção de direitos e benefícios, ela te dá poderes e confere acesso a autoridades e órgãos públicos. Temos aqui um fetichismo burocrático da cidadania. A **documentação** da identidade indígena, manifesta na emissão da carteira de associado da ASIBA, se constituiu numa estratégia para fomentar a adesão ao movimento e trazer pessoas para o espaço público indígena local. O documento escrito (concebido localmente como um instrumento fundamental de reconhecimento de status e de obtenção de benefícios no mundo dos brancos) ao constituir um dos suportes de objetivação da indianidade na forma da carteira conferiu uma chancela formal às demandas de aceitação como indígena entre os “parentes” de Barcelos. A deflagração do movimento de re-emergência étnica no bojo de levantamentos sobre a população indígena através da aplicação de formulários institucionalizou-se como um procedimento de reconhecimento da indianidade, equiparada à condição de associado, altamente controlado pela ASIBA. Um

dos requisitos indispensáveis para ser índio em Barcelos é ter um etnônimo e quem não souber o seu tem que descobri-lo e comprova-lo através dos seus laços de parentesco ou, em último caso, do seu local de nascimento. Nem todos na ASIBA exigiam rigidamente a obediência ao princípio da patrilinearidade na atribuição de afiliação étnica. Deste modo, aqueles cujo pai era branco e a mãe era indígena foram admitidos sem problemas como membros da associação.

O “associativismo” existente até a criação da ASIBA estava inteiramente atrelado ao esquema clientelista da prefeitura; constituindo o braço civil do executivo municipal. Cabe uma ressalva para a Associação de Pescadores que estava procurando tornar-se mais independente na medida em que seus dirigentes se posicionaram explicitamente ao lado dos candidatos de oposição. Isto se explica pelos constantes conflitos deste segmento com o empreendimento turístico do Felipe, que proíbe a pesca nos locais de interesse para a prática da pesca esportiva. Como o prefeito estava estreitamente ligado a este empresário, utilizando inclusive as lanchas e o avião dele na sua campanha pelas comunidades mais distantes do interior. A câmara de vereadores aprovou a sua solicitação da concessão de terreno para a construção do hotel de selva “Rio Negro Lodge” na condição de apresentar um projeto com uma análise de impacto ambiental que nunca foi atendida por ele. Felipe fornecia duas lanchas e combustível para a secretaria do meio ambiente, certamente para impedir a pesca (principalmente os “geladores”, atividade de grande escala promovida por barcos vindos de Manaus para fornecer pescado àquele mercado), a caça e inclusive qualquer atividade de sustento (agricultura, coleta, extrativismo) das famílias indígenas e ribeirinhas na sua área de atuação. Em 2001 a secretaria do meio ambiente e turismo, Josely Macedo Bezerra, me disse que estava sendo elaborado um plano de zoneamento para regularizar a pesca esportiva no município. Os dirigentes da Associação de Pescadores de Barcelos reivindicavam a instalação de um posto do IBAMA na cidade para coibir os abusos cometidos por aquele empresário norte-americano. A sua condição de estrangeiro é realçada nas reclamações feitas contra ele. Obviamente o candidato Valdeci Raposo procurou capitalizar tal descontentamento a seu favor, divulgando a sua disposição de conter se fosse eleito o caos estabelecido pelo aumento desordenado do “eco-turismo”, resolvendo os problemas por ele gerados e obrigando a trazerem algum benefício em compensação pela exploração das paisagens naturais maravilhosas do município.

A ASIBA vinha recebendo várias reclamações de seus associados sobre conflitos em torno do acesso e uso a recursos naturais envolvendo a pesca esportiva e seu impacto sócio-ambiental. Após discutir o assunto, inclusive a possibilidade destes empreendimentos através da prefeitura receberem indiretamente recursos para suas atividades do Banco Interamericano de Desenvolvimento/BID (capítulo XI desta tese) sem a devida verificação sobre os custos e benefícios sociais e ambientais causados por eles. Resolvemos então coletar informações fazendo visitas a algumas comunidades envolvidas (São Luiz, Cumaru e Baturité). Depois, nas mini-assembléias organizadas pela ASIBA em algumas comunidades em meados de 2001 tivemos mais relatos de muitos outros povoados prejudicados pelo “eco-turismo”. Todavia, o fato ligado ao aumento do turismo florestal que mais chamava a atenção neste período de disputa eleitoral se referia à morte misteriosa de três crianças na comunidade São Lázaro, no rio Unini, em junho de 2000 onde foi instalado um hotel de selva logo após o abandono do lugar pelos seus moradores. Um médico da FIOCRUZ, Dr. Márcio Bóia, que esteve no local acompanhado da secretária municipal de saúde levantou duas hipóteses sobre a causa dos falecimentos: meningite ou intoxicação. Considerava mais provável, segundo informações obtidas por mim em uma conversa com outro médico da FIOCRUZ, o Dr. Pedro Albajar, a hipótese de intoxicação devido aos sintomas relatados pelos moradores. Porém, para determinar com mais segurança a causa das mortes seria necessária uma necropsia, cuja autorização dos pais seria muito difícil de conseguir, pois estavam bastante assustados. Valdeci Raposo prometia se fosse eleito solicitar aos médicos da FIOCRUZ a realização da necropsia para esclarecer os fatos, pois seus correligionários divulgavam a suspeita de intoxicação criminosa com o objetivo de liberar o local onde estava estabelecida a comunidade para a instalação do hotel de selva. Representantes deste empreendimento teriam ido levado um abaixo-assinado em branco para os moradores da comunidade no qual eles cederiam o terreno. Esta versão também imputava ao prefeito uma visita a São Lázaro antes deste acontecimento oferecendo indenizações pelo abandono do povoado.

Em suma, as propostas de campanha deste candidato o aproximavam muito das posições críticas e independentes assumidas pela ASIBA diante das autoridades municipais. Um candidato a vereador da oposição chegou a dizer que se Valdeci Raposo fosse eleito doaria uma sede para a ASIBA, para que saísse do prédio da FUNAI que qualificou como

um órgão viciado, e a prefeitura colaboraria com a FOIRN em projetos executados pela organização indígena. A ASIBA conquistara alguma visibilidade enquanto uma peça importante do jogo político microrregional. A retórica dos direitos indígenas ainda não penetrara na cultura política subjacente à trama personalista da disputa eleitoral em Barcelos. Entretanto, sua voz começava a ser ouvida na esfera pública municipal, pois ambos os lados da competição tentavam angariar a simpatia dos ativistas indígenas. Josely Bezerra, secretária de turismo, tentou conversar com Clarindo Campos a construção de um museu indígena na cidade para exposição de artesanato. Ela queria criar produtos turísticos mais permanentes em vez de um turismo de eventos, fazendo referência ao festival de peixes ornamentais que na sua opinião era deficitário para a prefeitura, além do mais os grupos de dança estavam na oposição devido ao pouco incentivo dado ao evento pela administração de José Beleza. Estava tocando em uma forte aspiração dos moradores indígenas de Barcelos, mas um museu indígena é mais do que uma loja de artesanato e deve estar ligado a projetos e políticas de afirmação da identidade étnica. A sua proposta não era totalmente motivada pelo contexto eleitoral e ela nem era candidata, estava vinculada a seus objetivos quanto ao desenvolvimento do turismo no município, ela tem se dedicado a esta área fazendo cursos e participando de eventos em várias cidades do país, mas Clarindo acertadamente preferiu deixar passar aquele momento politicamente carregado para tratar do assunto com seus companheiros de movimento.

Os partidários do prefeito demonstravam uma certa preocupação com a decisão de destacados membros da ASIBA em engrossar a ala da oposição. Peres era candidato pela oposição e Benjamin, apesar de não ter se candidatado, subia nos palanques e discursava nos comícios fazendo duras críticas ao Beleza e aos seus adeptos declarando e participando da campanha da frente Valdeci Raposo. Clarindo Campos se manteve mais neutro na medida do possível. Eu mesmo tentei me manter ao máximo em uma atitude neutra diante das partes concorrentes, sugerindo inclusive esta posição aos líderes da ASIBA quando indagado sobre minha opinião. Eu lhes dizia que poderiam apoiar pessoalmente qualquer candidato, porém nunca falar em nome da associação porque seus membros votariam em candidatos das duas correntes adversárias e não houve nenhuma discussão e deliberação em assembleia sobre o processo eleitoral. Aliás, havia reclamações de alguns militantes neste sentido, inclusive um deles se afastou da organização porque era candidato pela coligação

de partidos da situação. Mesmo assim eu fui considerado um opositor por algumas pessoas mais próximas do prefeito devido a minha estreita ligação com militantes indígenas que participavam ativamente da campanha da frente Valdeci Raposo.

O ponto a destacar se refere ao fato da abertura de um espaço de reconhecimento por um governo que negava categoricamente a existência de índios em Barcelos — excetuando os Yanomami que viviam nas malocas distantes das cabeceiras dos rios Padauri, Aracá e Demeni. Neste caso este reconhecimento é ainda resultado de uma iniciativa individual, contudo quando a secretaria municipal de saúde assumiu a gerência do DSEI em Barcelos este reconhecimento se torna institucional. O que não significa que o processo de implantação deste sistema não esteja sendo problemático e viciado por atitudes, da parte dos responsáveis pela prestação dos serviços, extremamente incompatíveis com a proposta de DSEI.

Vimos no capítulo anterior que a própria criação da ASIBA iniciando um processo de redefinição das relações e das fronteiras étnicas se insere na proposta da FOIRN de ampliação do DSEI/RN para os outros dois municípios vizinhos. O DSEI se constituiu na porta de entrada da ASIBA na rede associativista da Federação, dando visibilidade aos “parentes” do Baixo Rio Negro e ampliando o escopo regional do movimento indígena. Em dezembro de 2000 a secretária municipal de saúde Anita Katz Nara recebeu um convite para ir a Manaus pela Fundação Nacional de Saúde/FUNASA conversar com o chefe do Departamento de Saúde Indígena, Ubiratan Pedrosa. Mostraram a ela o relatório sobre o levantamento das comunidades indígenas de Barcelos elaborado por mim e por Ana Gita e lhe perguntaram se a SEMSA/Barcelos poderia assumir a gerência do DSEI no município. A secretária de saúde aceitou. Em Barcelos ela convocou uma reunião do Conselho Municipal de Saúde (CMS) e convidou José Alberto Peres, Clarindo Campos e João Mineiro da FUNAI para participar. Indicou Clarindo Campos para integrar o CMS a fim de legitimar o controle social provisório que seria exercido por esta instância na proposta de plano distrital que ela elaborou a toque de caixa. Membros da diretoria da associação, com a assessoria de João Mineiro, com mais alguns militantes se reuniram para sugerir alguns itens que deveriam integrar o plano distrital no sentido de satisfazer algumas demandas de promoção da saúde indígena em Barcelos. O leque de reivindicações era amplo correspondendo a um orçamento de R\$ 1.503.608,00 e um custo de R\$ 510,20/pessoa

beneficiada. Anita Katz Nara reuniu todas as fontes de informações disponíveis (levantamento das comunidades indígenas, planos distritais de várias instituições que atuam em São Gabriel da Cachoeira, da SECOYA que atua com os Yanomami, etc.) fazendo um grande esforço, mobilizando inclusive funcionários da SEMSA, encaminhando de maneira apressada para não perder a oportunidade acesso aos recursos correspondentes.

Quando eu retornei a Barcelos em fevereiro de 2001 estava acontecendo um problema de comunicação entre a diretoria da ASIBA e outros militantes indígenas fundadores da organização que me procuraram e relataram que o fluxo de informações da cúpula do movimento para a base não estava ocorrendo adequadamente, ou seja, havia uma pressão por mais transparência na condução dos assuntos da ASIBA. Há alguns meses não havia reuniões da diretoria com os associados. Desde sua criação a ASIBA promove esses constantes encontros na cidade — infelizmente não era possível fazer no interior devido ao seu alto custo — como um canal permanente de diálogo e aproximação entre a diretoria e os associados, resolvendo os problemas internos existentes e mantendo uma dose considerável de adesão e identificação com a organização. O comparecimento a estas reuniões é muito bom, em torno de cem pessoas. Eu sugeri então a diretores e a este grupo de militantes a realização de um encontro primeiro entre eles para esclarecimento de dúvidas, discussão e formulação de propostas de encaminhamento da questão do distrito. Depois de aparadas estas arestas marcar uma outra reunião com a secretária de saúde onde seria apresentada a avaliação dos líderes da ASIBA sobre o plano distrital em foco. Em seguida providenciar uma terceira reunião mais ampla com os associados levando os resultados da conversa com a secretária municipal, debater, avaliar e decidir sobre qual a postura da associação diante da situação. Todos estes fóruns de diálogo foram abertos aos associados que quisessem participar e devidamente divulgados através de cartazes e pelas rádios da paróquia e da igreja evangélica. Eu não estava inventando nada, mas apenas propondo reativar um circuito local de democracia participativa que eles mesmos já tinham montado e que estava inativo por um curto período de tempo. Por que motivo isto teria acontecido?

D^a Anita, como a secretária de saúde é conhecida, atropelou o modo e o ritmo de tomada de decisões em desenvolvimento desde o encontro indígena organizado pelo Ismael Moreira, aperfeiçoado nas assembléias seguintes com a assessoria do Miguel Maia e da

minha também, mas cujos princípios já estão presentes no desenho comunitário dos povoados promovido pelos salesianos. Este modelo de comunidade é reproduzido na cidade onde a capela e o centro social (ou sede) foram transferidos como as marcas fundadoras dos bairros que tem nomes de santos católicos como os núcleos de residência espalhados pelo interior. A justificativa alegada pela secretária: a urgência em elaborar o plano distrital dentro do prazo exigido pela FUNASA, fevereiro de 2001.

O processo de implantação do DSEI em Barcelos já começava deturpando completamente os princípios sobre os quais ele foi concebido nas conferências nacionais de saúde indígena na década anterior. Ele não deveria ser imposto de cima para baixo conforme uma lógica autoritária e paternalista, mas incentivar a participação direta dos beneficiários em todas as etapas de sua implementação. Foi jogada a responsabilidade da organização deste sistema sobre uma pessoa totalmente inexperiente e sem um mínimo de conhecimento sobre os povos indígenas, as políticas indigenistas estatais em geral e a saúde indígena em particular no Brasil. Acrescente-se que esta senhora — como o próprio prefeito Beleza que perdeu terras com a demarcação do território indígena do Médio Rio Negro — negava a existência de índios em Barcelos além dos Yanomami e não via com bons olhos a criação da ASIBA. De repente ela apareceu tecendo elogios ao movimento indígena, “o nosso movimento indígena”, de Barcelos e dizendo que ficava aborrecida com o fato dos índios terem vergonha da sua origem, porque “uma árvore sem raiz não fica em pé”. Chegou a afirmar uma descendência indígena respaldada apenas na sua suposta vontade e que atribuía ao tempo em que permaneceu no posto Ajuricaba, no alto rio Aracá, onde lecionava para os Yanomami. Como em Barcelos são todos “misturados”, miscigenados com brancos e caboclos, não existem aldeias indígenas como no Alto Rio Negro. Ela quer definir quem é e quem não é indígena em vez dos sujeitos do movimento social de redefinição das fronteiras étnicas fazerem isso. Tentou diluir a força e a importância do fenômeno de re-emergência étnica e suas possibilidades de democratização do tecido social invertendo os sinais da atitude discriminatória da elite local, transformando a fórmula “não existem índios em Barcelos” em “todos são índios em Barcelos”, logo ninguém é, não existem direitos específicos, pois eles valem para todos. Ela repetia quase obsessivamente:

[...] *Então o indígena local está muito misturado com a população, está entranhado, não está isolado em coletividades essencialmente indígenas, e essa situação nossa é muito diferente de São Gabriel, Santa Isabel eu não sei muito, tem umas comunidades que são tudo indígena, mas têm outras que não são, agora aqui é que é brabo, porque aqui... [...].*

[...] *Então esse recurso vai desafogar o atendimento dos outros e vai ser um atendimento diferenciado e vai atender também muitos ribeirinhos que na verdade nem são tão indígenas, mas é porque tem um primo indígena, o primo é casado com indígena, ou porque a mãe não sei o que, porque todo mundo é parente nesse município [...]* (Anita Katz Nara, Secretária Municipal de Saúde de Barcelos. Reunião com a diretoria e representantes da ASIBA. Barcelos, 01/03/2001).

Ela torcia o argumento da discriminação positiva transformando-o em argumento da discriminação invertida. Este esforço pretendia descaracterizar o DSEI como resultado de das lutas e uma conquista por direitos dos povos indígenas. Se o atendimento fosse destinado especialmente aos indígenas os ribeirinhos seriam discriminados. Claro que em casos graves de doença ou acidente todos devem receber atenção imediata, porém o direito é do indígena e assim os enfermos não-indígenas em busca de tratamentos regulares devem ser encaminhados para os postos e para o hospital da prefeitura. Os dois sistemas não devem ser confundidos e sim articulados. Até porque os recursos são limitados e o distrito não pode ser considerada uma tábua de salvação para resolver os problemas concernentes à má gestão do sistema municipal de saúde. Pois bem, se todos são indígenas os recursos do DSEI seriam utilizados para toda a população do município, “desafogando” a secretaria de saúde. Por outro lado, cogitava aumentar o salário de funcionários da SEMSA ou pagá-los em dia com a verba do distrito empregando-os nele. Em suma, em vez de uma atenção de saúde diferenciada e de qualidade para a população indígena o distrito sanitário se transformou em um expediente para a prefeitura, a SEMSA em particular, captar mais recursos do governo federal. Anita Katz Nara agora dizia que a população indígena deveria ser maior do que aquela registrada no levantamento das comunidades indígenas de Barcelos porque muitos não reconhecem ainda sua origem. A dedução deste postulado não me parece difícil de ser tirada: quanto maior a população indígena maior o orçamento do DSEI.

O plano distrital indicava o Conselho Municipal de Saúde como responsável pelo controle social (fiscalização dos serviços prestados e da aplicação dos recursos), em vez da ASIBA, uma associação indígena filiada a FOIRN e devidamente legalizada (registrada em cartório). As reuniões deste conselho eram na casa da secretária e constituído por pessoas da sua confiança. O orçamento para a formação do conselho local não estava discriminado, estava inserido no orçamento das viagens do barco-hospital da prefeitura para prestar atendimento às comunidades. Sendo assim, não haveria liberdade de ação para os ativistas da ASIBA investirem na formação do conselho local nas comunidades, informando e debatendo sobre os direitos e sobre a saúde indígena, capacitando-os para o exercício da cidadania etnicamente diferenciada, ou na linguagem militante “conscientizando as bases”. Uma atividade atinente e fundamental ao controle social ficaria atrelada à agenda e a lógica da prestação de serviço. Além disso, a liberação de recursos que não são diretamente e explicitamente destinados a esta atividade dependeria da boa vontade da secretária municipal de saúde. E a questão que gerava as mais acerbos críticas por parte dos representantes da ASIBA era a reforma do posto de saúde do bairro Aparecida, que seria transformado em Casa de Saúde do Índio. Eles pleiteavam a construção da Casa de Saúde do Índio em terreno separado de qualquer edificação da prefeitura e doado a FUNASA. Temiam que com a mudança da responsabilidade pela gestão da SEMSA para outra instituição, e eles pretendem que seja a ASIBA futuramente, o distrito perdesse as construções situadas em patrimônio da prefeitura. Anita Katz Nara estava irredutível quanto a qualquer tipo de mudança no plano distrital alegando que ele já fora aprovado pela FUNASA/Ministério da Saúde em Brasília e que as reuniões com a ASIBA visavam apenas fornecer esclarecimentos da parte da secretaria. O plano não havia sido aprovado ainda, estava em avaliação, fora aprovado apenas no Conselho Distrital. Alguns dias depois, em 30/03/2001, em uma reunião no hospital entre representantes da ASIBA, da FOIRN, da FUNASA/Barcelos, da FUNASA/São Gabriel e da SEMSA/Barcelos os representantes da ASIBA foram mais taxativos nas suas críticas e reivindicações. A discussão neste dia foi acirrada, várias questões técnicas e políticas foram colocadas e a filha da secretária ficou nitidamente atordoada, sem saber como responder às perguntas.

No final deste encontro a ASIBA obteve um ganho importante: tornar visível nas instâncias decisórias do DSEI/RN suas demandas e inquietações. A representante da

FUNASA/São Gabriel garantiu que poderiam ser feitas alterações ainda no plano distrital e se comprometeu a encaminhar as propostas da ASIBA, porque não interferiam no orçamento previsto e provinham dos usuários. Os representantes da ASIBA fizeram um documento expondo a situação do DSEI em Barcelos e apresentando suas reivindicações para ser enviado às várias instâncias superiores da FUNASA. No início de abril de 2001, em São Gabriel da Cachoeira, por coincidência conheci na unidade do ISA em São Gabriel, onde eu estava hospedado, Alba Figueroa, antropóloga do Departamento de Saúde Indígena do Ministério da Saúde, que estava averiguando as denúncias de irregularidades cometidas na SEMSA/SG, uma das instituições prestadoras de serviço no Alto Rio Negro pelo DSEI. Fiz uma exposição sobre o quadro problemático de implantação do DSEI no Baixo Rio Negro. Ela sugeriu que os diretores da ASIBA enviassem uma carta para o Ministério da Saúde em Brasília sobre o assunto. Entrei em contato por telefone com José Alberto Peres e sugeri que mandassem o documento da ASIBA sobre o DSEI/Barcelos por fax para o ISA/SG para que eu entregasse a Alba Figueroa e assim ela o levasse pessoalmente aos órgãos e autoridades competentes em Brasília.

Todo um conjunto de manifestações da ASIBA em diferentes pontos do circuito decisório do distrito provocou a visita do diretor-geral do Departamento de Assuntos Indígenas/MS, Ubiratã Pedrosa a Barcelos, em meados de junho de 2001. Por isso esse recurso só poderia ser disponibilizado via a secretaria municipal de saúde. Sendo assim, não estava vigorando ainda nenhum convênio entre FUNASA e SEMSA/Barcelos referente a atendimento diferenciado de saúde a populações indígenas. Houve uma disputa pela organização da programação do visitante entre a ASIBA e a SEMSA que começou desde a sua chegada no aeroporto, pois era uma ótima oportunidade para cada uma das agências tentar a sua definição da situação. Não se tratava mais de dialogar, negociar ou até exigir qualquer coisa junto à secretaria e sim de marcar e defender posições, mostrando o estado calamitoso dos serviços públicos de saúde no município. Isto se tornou evidente com a definição de duas reuniões separadas, uma às 13:30 na SECOYA e outra às 15:00 horas na escola Angelina Palheta, com Ubiratã Pedrosa no mesmo dia pela ASIBA e pela SEMSA. Na primeira reunião toda a série de irregularidades existentes na secretaria municipal de saúde foi descrita: atraso no pagamento de funcionário, a falta de equipamentos e medicamentos no hospital e nos postos de saúde, etc. Clarindo Campos fez um relato sobre

a diversidade étnica e lingüística do Baixo Rio Negro, sobre a discriminação e o preconceito vigentes que abafam a expressão pública da identidade étnica, a história da associação indígena, seus projetos e parcerias com outras organizações, terminando com a apresentação e entrega do Plano Distrital elaborado pela ASIBA para o ano de 2002.

Nesta oportunidade ficou esclarecido que na verdade os recursos que viriam para o município não eram provenientes do programa dos DSEIs, mas uma verba adicional do Sistema Único de Saúde conseguida através do empenho pessoal de Ubiratã Pedrosa, como ele mesmo sublinhou. Anita Katz Nara e seus convidados ficaram esperando durante uma hora até a reunião com a ASIBA terminar. Em seguida todos os presentes nesta reunião se dirigiram para a outra reunião junto com Ubiratã Pedrosa. O clima ficou muito tenso porque a secretária de saúde foi alvo de muitos questionamentos relativos a irregularidades na SEMSA e Ubiratã Pedrosa pediu que ela se retirasse. Em seguida, abandonaram o recinto os seus convidados e Ubiratã Pedrosa permaneceu montando o orçamento dos recursos que viriam dali para frente. A ASIBA obteve o atendimento de três reivindicações: a indicação do assessor indígena, pois a secretária queria nomear este representante dos usuários na fiscalização direta da prestação dos serviços; a responsabilidade pela formação do conselho local e a construção de quatro pólos-base em vez de reforma dos postos das comunidades. Uma outra vitória da ASIBA, desta vez imbuída de fortes conotações simbólicas, ocorreu durante a visita de Clícia Alves Padilha Dantas, chefe do DSEI/RN e coordenadora da FUNASA/São Gabriel da Cachoeira, a Barcelos no início de julho de 2001. Nesta ocasião estavam presentes Clarindo Campos e José Alberto Peres pela ASIBA, a secretária de saúde Anita Katz Nara, e a vice-prefeita Alberta de Oliveira e os técnicos de enfermagem. Num determinado momento a vice-prefeita declarou que não existiam índios em Barcelos ou então, por outro lado, seriam todos indígenas no município porque ninguém veio de fora. Clarindo fez um eloqüente pronunciamento afirmando sua identidade étnica, sua competência em várias línguas e conversou em Tukano com os técnicos de enfermagem. A própria vice-prefeita ficou perplexa com o que testemunhava. Também nesta reunião o quadro lastimável dos serviços de saúde (como o funcionamento problemático do conselho municipal de saúde e do programa de agentes comunitários de saúde, por exemplo) foi mostrado pelos diretores da ASIBA presentes e por Pedro Albajar.

Em suma, a ASIBA foi minando a posição e a imagem da SEMSA como instituição idônea e eficiente para administrar o DSEI em Barcelos.

O associativismo indígena abalou o “associativismo” atrelado à prefeitura, braço civil do executivo municipal, predominante em Barcelos. Para um caso ilustrativo mais recente basta citar a criação da Associação de Criadores e Pescadores de Peixes Ornamentais do Município de Barcelos (APPOMB) controlada pelos patrões e exportadores, cuja assembléia de criação foi dirigida por um intermediário e vereador e pelo secretário municipal de abastecimento e agricultura. O estatuto foi elaborado em Manaus e já chegou pronto na assembléia para ser aprovado e sua sede foi estabelecida numa das dependências da prefeitura. Uma organização civil tem poucas chances de sobrevivência neste contexto se não estiver acoplado aos interesses do governo municipal ou dos patrões, que em geral são convergentes, ou de ambos como no caso mencionado. A ASIBA teve a possibilidade de surgir e se desenvolver independentemente porque desde o início estava vinculada a agendas e demandas de organizações exteriores às relações de força locais e que tomam a cultura como objeto de política. O IPHAN tem uma lógica específica demais que permitiu apenas deflagrar de modo imprevisto o movimento indígena enquanto a FOIRN atua orientada por princípios mais próximos fornecendo uma base de sustentabilidade maior ao associativismo. Contudo, a ASIBA poderia ser apenas mais uma entre a maioria das associações indígenas do Rio Negro que gravitam em torno da FOIRN para ter acesso a parceiros e captar recursos externos, quando não dependem diretamente da sua boa saúde financeira. Com a mudança da diretoria em 2001 foi decidido que apenas as assembleias eletivas das associações filiadas seriam financiadas pela FOIRN. Todavia, como mobilizar, informar e dialogar com as comunidades aproximando-as das associações sem esta oportunidade anual de celebração e fabricação reflexiva da etnicidade. A tendência será a cada assembleia da FOIRN a disputa por vagas na diretoria tornar-se mais acirrada e concorrida, surgirem mais iniciativas de articulação entre associações em níveis mais abrangentes e mais pressão por projetos de desenvolvimento e assessoria permanente.

No alto Vaupés já surgiu a Coordenação de Associações Indígenas do Distrito de Iauareté, num processo inverso a tendência predominante de segmentação da representativa peculiar ao associativismo da década passada, e no rio Negro vários militantes estão pensando em criar uma Coordenação das Associações Indígenas da Calha do Rio Negro,

como uma instância de articulação e encaminhamento de demandas neste nível intermediário entre a associação e a federação. Membros da diretoria da ASIBA comentam que membros de outras associações do rio Negro atribuem o seu rápido crescimento organizacional porque tem um “antropólogo” além de outros assessores ao seu lado. Cabe notar como o antropólogo se tornou o profissional por excelência encaixado na figura do assessor. Invertendo ou subvertendo a fórmula profissional na qual cada antropólogo tinha ou tem o seu grupo, os ativistas da ASIBA se referem a mim como o “nosso antropólogo”, eu fui apropriado por eles e não o contrário como um elemento na construção da imagem da associação em uma calha de rio carente de assessoria; são os tempos pós-malinowskianos ou pós-modernos do trabalho de campo. Eu diria talvez “tempos pós-tutelares” para o caso do Brasil, na qual o antropólogo troca a sua roupa de porta-voz e veste a de parceiro dos índios, na qual muitos deles têm seus próprios instrumentos e estratégias para projetar auto-imagens públicas. De salvador e denunciante das ameaças de genocídio e etnocídio ele se torna colaborador perito em projetos de autonomia e etnodesenvolvimento. A voz do antropólogo não detém mais exclusividade, mas continua sendo importante, para que as demandas dos povos indígenas atinjam audiências nacionais ou estrangeiras no momento em que sua competência é reconhecida pelo Estado brasileiro como elemento indispensável do processo oficial de criação de territórios indígenas. Eu acessei ao campo de pesquisa já investido no papel de assessor, com uma imagem vinculada a uma ONG, o Instituto Socioambiental, a uma categoria profissional (antropólogo) e ao mesmo tempo engajado politicamente, pois inserido em um contexto de ação de uma organização indígena (a FOIRN).

Atualmente a ASIBA conta com parceiros importantes como a FUNAI/Barcelos, a FUNASA/Barcelos, a Fundação Vitória Amazônica/FVA, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, a ONG catalã Caldes Solidaria, a Universidade de Barcelona, o Núcleo de Estudos Amazônicos da Catalunha/NEAC. A projeção internacional da ASIBA é o diferencial entre os dois cenários descritos acima: o das eleições municipais de 2000 no qual já se vislumbrava alguma visibilidade da ASIBA figurada nas tentativas de aproximação das duas frentes adversárias, mas sem interferência expressiva da retórica étnica na cultura política microrregional; e o da implantação do DSEI em 2001 no qual a secretária municipal finge absorver e de fato nega a introdução da saúde

na linguagem dos direitos indígenas com o fito de captar recursos públicos, entretanto acaba sendo suplantada pela eficácia simbólica da política de identidade. Neste segundo momento o associativismo já estava enredado em alianças trans-locais para além da FOIRN que alteraram a correlação de forças do contexto interétnico local. Diferentemente da FOIRN no início da década passada que buscou deliberadamente conexões com o mundo da cooperação internacional, a cooperação internacional veio até a ASIBA. A ponte foi estabelecida pela visibilidade conferida a população indígena de Barcelos por mim na condição de antropólogo quando entrei em contato com tais futuros parceiros institucionais e assessores, estabelecidos a partir de motivações inerentes à minha pesquisa e ao desejo de produzir informações úteis para as tomadas de decisão no âmbito da ASIBA.

No final de agosto de 2000, eu procurei o médico da FIOCRUZ Pedro Albajar Viñas, hospedado em um dos quartos da antiga Missão salesiana, para conversar sobre a morte misteriosa de três crianças na comunidade São Lázaro, no rio Unini. Como já mencionei algumas páginas atrás, corriam boatos na cidade sobre uma suposta ligação deste fato com interesses de empresários de turismo em estabelecer um hotel de selva na localidade e uma equipe da FIOCRUZ fora verificar a situação sem tirar conclusões seguras sobre o episódio. Uma das minhas motivações para procurar saber mais sobre o assunto era por causa do crescimento dos empreendimentos de “ecoturismo” em Barcelos e os conflitos sócio-ambientais decorrentes com as comunidades indígenas e o outro motivo era subsidiar a ASIBA com dados para que ela pudesse se posicionar sobre tal problema. No curso da conversa eu — a fim de explicar a minha preocupação com o caso — falei sobre a diversidade étnica e lingüística, sobre o movimento indígena e o surgimento da ASIBA no Baixo Rio Negro. Pedro Albajar mostrou-se então extremamente interessado em conhecer aquela organização e declarou que daquele momento em diante mais nenhum pesquisador da FIOCRUZ poderia trabalhar na região sem conhecer a sua realidade indígena. Ele me pediu para tirar uma cópia do relatório sobre o levantamento ISA/FOIRN, razão pela qual me procurou na casa da D^a Dilsa Tomás, onde eu estava hospedado, para pegar emprestado este material. Eu fiquei um tanto perplexo diante daquele entusiasmo dele com o quadro por mim descrito. O departamento de medicina tropical, já há dez anos atuando em Barcelos, desta instituição de pesquisa nunca se envolveu direta e deliberadamente com os problemas sociais e políticos locais. Sendo assim, a referência aos princípios éticos

subjetivos e a trajetória profissional deste médico até ele chegar em Barcelos me parecem esclarecedoras do seu engajamento no movimento social em foco apesar de trabalhar num órgão cuja agenda e demandas são nitidamente independentes e específicas em relação à agenda e às demandas das organizações indígenas.

Pedro Albajar Viñas graduou-se em medicina na Universidade de Barcelona, Catalunha, na Espanha. Ele se interessou pela medicina tropical, pois o Brasil (sua terra natal) proporcionava um excelente campo nessa área de pesquisa e os estudos na Espanha sobre este objeto ou eram teóricos ou abordavam populações de migrantes, viajantes que percorrem o mundo. Depois de concluir a graduação em medicina entrou em contato com duas ONGs (Amigos da Missão e Serviço do Terceiro Mundo/SETEM) de Barcelona patrocinando um projeto em vários municípios de Rondônia de promoção de saúde (formação de agentes comunitários, educação sanitária, etc), de organização de um sistema popular de saúde numa área onde existiam poucos médicos e as condições sanitárias eram muito precárias. Em 1992 visitou o projeto em Rondônia, foi convidado a coordenar o projeto e aceitou. Prestou serviços com várias ONGs brasileiras (entre elas o CIMI) e estrangeiras nesta região. Visitou áreas indígenas em Rondônia e frequentou um curso promovido pelo CIMI em Porto Velho onde era abordada a legislação e a saúde indígena, antropologia, sociologia... Considera como sendo o seu mergulho no mundo indígena. Em 1995, foi para Londres onde fez seu curso de mestrado aproveitando os dados sobre gestantes e desnutrição para redigir sua dissertação, cujo tema versava sobre as variáveis sócio-econômicas de gestantes de Rondônia. Fez concurso para o estado do Amazonas e trabalhou num hospital, em Manaus, atendendo a pacientes na enfermaria. Estava buscando uma formação prática em doenças tropicais (malária, tétano, picada de cobra, etc). Nesta época conheceu o diretor do Instituto Oswaldo Cruz que o convidou para assumir a parte clínica e epidemiológica de um projeto sobre doença de chagas em Barcelos junto a populações de piaçabeiros. Estes extrativistas constituem uma categoria ocupacional de risco porque o inseto transmissor (o “barbeiro” ou o “piolho da piaçava” como é conhecido localmente) se esconde entre as fibras das palmeiras.

[...] Aí nessa procura de candidatos me chegou a oferta se eu queria assumir isso e eu disse que sim, eu assumia porque era uma oferta também ímpar,

porque eu podia ter a formação teórica, a FIOCRUZ me oferecia poder me formar em questões de saúde pública, epidemiologia, estatística, sistema de formação geográfica e ao mesmo tempo vir trabalhar numa área, e trabalhar com uma população de piaçaveiros uma população realmente com as condições sócio-econômicas ruins, uma população carente. Realmente o sacrifício pessoal que supõe uma dessas aventuras assim de anos tem que ter muita lógica, tem que fazer sentido, para mim fazia sentido a renúncia a esses anos aqui e ficar trabalhando na medida que pudesse ter um retorno útil para a população. Desde junho de 99 que estou nesse projeto de chagas na Amazônia [...] (Pedro Albajar, entrevista. Barcelos, 01/10/2001).

Pesquisar a doença de chagas em Barcelos lhe proporcionava a chance de combinar interesses acadêmicos e éticos novamente. Aliás, este é um traço marcante da sua trajetória profissional. Em 1999 e durante o primeiro semestre de 2000 Pedro Albajar ficava mais no Rio de Janeiro cursando as disciplinas do doutorado em Doenças Tropicais na FIOCRUZ. Em meados de 2000 ele se instalou de forma mais permanente no município para dar continuidade a uma pesquisa que já vem se desenrolando há dez anos sob os auspícios desta instituição. Ele, junto com outros professores, criou na Universidade de Barcelona um curso de Geoepidemiologia das Doenças Tropicais da Amazônia, que tem um perfil interdisciplinar e uma abordagem sobre as condições sociais das doenças tropicais. Os professores que lecionam neste curso são biólogos, médicos, antropólogos, sociólogos, etc. Os alunos são predominantemente da Europa, mas tem alunos também da África e da América Latina. A partir desta experiência acadêmica e do material acumulado sobre a Amazônia decidiram criar uma ONG, o Núcleo de Estudos Amazônicos da Catalunha (NEAC), no ano de 2001. Ela presta serviços variados relacionados à Amazônia: consulta para roteiros de documentários de televisão, organização de cursos, buscar contatos para projetos, formar membros de ONGs que vão atuar na região. Depois da minha primeira conversa com Pedro Albajar ele encaminhou a partir dos seus contatos com ONGs da Catalunha e assessorou um projeto da farmácia de plantas medicinais, localizada em uma sala do prédio da antiga Missão salesiana, cuja elaboração utilizou os dados do relatório do levantamento ISA/FOIRN.

No final de 2000 e início de 2001 Pedro Albajar se reuniu várias vezes com a diretoria da ASIBA para elaboração de projetos a serem encaminhados para a Espanha. Duas demandas foram privilegiadas: uma delas consistiu na consolidação da associação e outra se referiu a situação do agricultor indígena residente na cidade. A construção da sede da organização teve que ser adiada para o ano seguinte, pois ficou decidido que poderia esperar mais um pouco frente às outras duas prioridades. Pedro Albajar levou para Barcelona esboços de projetos que foram feitos e a receptividade foi muito boa. A motivação maior para cooperar com a associação indígena de Barcelos era a experiência vivenciada pelos cidadãos da Catalunha durante longos anos de violenta repressão cultural e lingüística durante a ditadura de Franco. Neste caso a solidariedade e a cooperação de cidadãos do primeiro mundo com povos da floresta no terceiro mundo não foram erigidas sobre preocupações com o meio ambiente ou com os direitos humanos de um modo genérico e sim sobre uma identidade transnacional imaginada tomando como referência experiências compartilhadas de discriminação cultural e dominação étnica, em contextos históricos e sociais muito distintos. Ficou assim reservada uma parcela do orçamento de 2001 da Caldes Solidaria para a promoção da cidadania etnicamente diferenciada em Barcelos.

É um pouco aquela coisa que eu comentava, agente fala em Espanha como uma coisa... mas Espanha de fato se falam quatro línguas, e tem Catalunha que mesmo tendo passado por um Estado independente, tem uma língua própria que é o Catalão, não se fala Espanhol lá, e eles sofreram uma ditadura de 40 anos, na Espanha houve um ditador de 40 anos, e uma das primeiras medidas que o ditador tomou quando entrou na ditadura foi proibir falar o Catalão, se você falava Catalão você ia para prisão. E o atual presidente da Catalunha é uma pessoa que esteve na prisão por ter feito coisas em Catalão, era proibido publicar em Catalão etc. Já naquela época quando agente falava do projeto eu disse que com Barcelona eu acho que agente vai ter uma receptividade muito boa, porque agente vai falar de uma coisa que eles vivenciaram, eles vivenciaram isso durante 40 anos, uma repressão cultural, etc, etc. Aí realmente a coisa entrou muito bem, quer dizer, eles viram que realmente falava de cidadania, de recuperação de identidade cultural,

de língua, etc. E aí eles disseram: “vai lá trabalhem fundo isso” [...] (Pedro Albajar, entrevista. Barcelos, 01/10/2001).

Os projetos então teriam que ser mandados para Barcelona até a primeira quinzena de abril no máximo. Quando eu retornei para Barcelos em fevereiro de 2001 esses projetos ainda estavam em fase de discussão. No mês de abril de 2001 os dois projetos foram concluídos e encaminhados para as fontes financiadoras: Caldes Solidaria, Escola Superior de Agricultura (ESA) e Universidade Politécnica da Catalunha (UPC). O projeto de agricultura se compôs de um levantamento sobre a agricultura indígena na cidade. Foi patrocinado pela Escola Superior de Agricultura e pela Universidade Politécnica da Catalunha. Vimos no capítulo XI que quase todas as famílias indígenas residentes na cidade de Barcelos tem uma roça seja nas margens da estrada do Caurés, seja num sítio próximo ou distante da cidade, geralmente na comunidade onde morou antes. O objetivo do projeto então era verificar, junto com os indígenas, quais eram os principais problemas da agricultura e quais as alternativas de solução localmente viáveis e sustentáveis. Este projeto também se desenvolveu nos meses de julho, agosto e setembro de 2001 e contou com o empenho de dois engenheiros agrônomos de Barcelona, César Caparroz Lara e Inácio Oliete Rosa. Eles organizaram várias reuniões com os agricultores indígenas e fizeram entrevistas nas suas casas. Acompanharam as visitas nas comunidades do rio Padauri no âmbito do projeto de consolidação para obter dados sobre a agricultura desenvolvida nas comunidades e sítios. Interessaram particularmente nestas comunidades porque seus habitantes alternam a atividade agrícola com o extrativismo da piaçava em regime de aviamento. Como consequência foi criado um departamento de agricultores indígenas dentro da estrutura organizacional da ASIBA.

O projeto de consolidação, patrocinado pela Caldes Solidaria, se originou de um plano anual que alguns integrantes da ASIBA elaboraram em 2000 a fim de apresentar para a FOIRN incluir no seu planejamento anual de 2001. Um dos associados que ficou encarregada de entregar o plano para a diretoria da FOIRN quando foi para São Gabriel participar de um evento não o fez e voltou com o mesmo. Com a mudança da diretoria da FOIRN os apoios financeiros ficaram restritos a assembléias eletivas das associações. Logo, a realização da assembléia geral da ASIBA estava comprometida. Por outro lado, os

recursos do DSEI para a formação do conselho local que poderia ser justaposto à mobilização para a assembléia estavam muito incertos ainda pelas razões que já vimos algumas páginas atrás. Sendo assim, a captação direta de recursos junto à cooperação internacional mostrou que a ASIBA estava traçando um caminho de relativa autonomia financeira frente a FOIRN. Um dos componentes da consolidação se referiu à constituição de uma infra-estrutura administrativa e logística: computador, impressora, scanner, mesas, cadeiras, arquivos, material de escritório, máquina fotográfica, gravador e uma lancha com motor de popa 40 HP.

Um outro componente importante do projeto de consolidação era a aproximação com as comunidades do interior e a mobilização para a assembléia geral da ASIBA. Foram programadas quatro mini-assembléias: uma em Cumaru, no rio Negro à montante de Barcelos; uma em Tapera, no rio Padauri; uma no Elesbão, no rio Aracá; e outra em Carvoeiro, no rio Negro à jusante de Barcelos. As comunidades do rio Unini não foram incluídas porque não se identificaram como indígenas durante a realização do levantamento ISA/FOIRN em maio de 2000. Em uma fase anterior todas as comunidades foram visitadas como uma forma de preparação e mobilização para as mini-assembléias, que foram realizadas em comunidades localizadas estrategicamente em um dos afluentes do rio Negro ou num trecho dele mesmo. Estas duas fases foram cumpridas em julho, agosto e setembro de 2001 e eu acompanhei os membros da ASIBA nestas viagens. Os principais assuntos tratados foram direitos indígenas, terra, o DSEI/Barcelos e a formação do conselho local de saúde indígena. Logo, impedidos pela indisponibilidade de recursos ou pela demora na sua liberação e pela má vontade da secretária municipal de saúde, os militantes da ASIBA exerceram na prática o direito de monitorar a constituição da instância fiscalizadora do DSEI, para garantir o seu perfil democrático, com recursos próprios, ou seja, adquiridos através da parceira com agências de cooperação internacional. Na discussão sobre direitos, terra e conflitos sócio-ambientais os representantes da ASIBA sugeriram e orientaram solicitações de demarcação de território indígena que foram entregues ao administrador regional da FUNAI/Manaus presente na assembléia geral. Suas demandas territoriais foram traduzidas na linguagem da política de identidade étnica e inseridas na esfera pública do movimento indígena.

As mini-assembléias corresponderam a uma preparação, a uma divulgação e a uma convocação para a assembléia geral nas comunidades. Foi também um evento inédito nos povoados e ao mesmo tempo apresentou um elemento básico das festas de santo: a constituição de um palco de sociabilidade entre vários povoados vizinhos, evidenciado na comunhão ou consubstancialidade expressa no ato de comer junto, na comemoração. Os militantes da ASIBA levavam os gêneros alimentícios (o “rancho” ou as “mercadorias”) adquiridos nos estabelecimentos comerciais da cidade enquanto as comunidades forneciam a farinha de mandioca, o peixe e a carne de animais provenientes da floresta, mas processados no ambiente doméstico do povoado. Este aspecto não me parece irrelevante porque expressou uma relação de reciprocidade entre a ASIBA e as comunidades nos moldes locais, como um fluxo de mercadorias da cidade de um lado e de produtos da floresta de outro, todavia convergindo ambos para a construção social da cidadania. A imagem da lancha da organização estacionada no porto do povoado repleta de mercadorias evocava os símbolos de poder firmemente estabelecidos na memória, no imaginário e na experiência do extrativismo e apresentava a ASIBA — através de operações semânticas intensas e não controladas completamente pelos sujeitos envolvidos — como um forte obstáculo à dominação do patrão e uma nova possibilidade de realização das aspirações de autonomia profundamente acalentadas. Nestes termos se sobrepunha um outro fluxo manifestado nos discursos emitidos nestas ocasiões: o esforço e a dedicação dos membros da associação em troca da identificação as suas origens étnicas e da adesão ao movimento indígena da parte das comunidades. Uma outra estratégia implementada pelos militantes da ASIBA foi deixar marcas, vestígios tangíveis e mais permanentes da sua presença, enfim ampliar o campo de visibilidade no interior, e assim simbolizar concretamente a identificação da comunidade com a associação através da distribuição de cartazes e do uso de camisetas pelos ativistas com o logotipo da organização, e também da entrega solene das carteiras de associado.

Sendo assim, a ampla receptividade às mensagens transmitidas pelos ativistas indígenas e pelo assessor-antropólogo, eu mesmo, que os acompanhou nas mini-assembléias se deve a um complicado jogo de ressonâncias simbólicas, em grande parte imprevisíveis, das ações dos sujeitos envolvidos nos eventos, que remetem a contextos mais abrangentes das relações interétnicas no Baixo Rio Negro, cabendo destaque especial ao

extrativismo. O entrelaçamento entre práticas e representações inerentes a culturas políticas (o campo semântico mais amplo das concepções difusas de poder e sociedade) consideradas incompatíveis (qualificadas pejorativamente como paternalistas, clientelistas, autoritárias) com o surgimento e consolidação de movimentos sociais emancipatórios deve ser um foco de análise cuidadosa porque pode configurar uma condição particular e historicamente contextualizada de possibilidade dos esforços de promoção da cidadania e de democratização de esferas públicas locais.

O outro componente do projeto de consolidação consistia na realização da própria assembleia geral, que aconteceu entre os dias 26 e 28 de outubro de 2001. O comparecimento indígena foi muito bom, variando entre 100 e 267 participantes, habitantes da cidade, das comunidades e dos sítios, das seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tukano, Desana, Werequena, Tariana, Arapaço, Tuyuca, Piratapuaia, Lanaua, Canamari, e Apurinã. Os convidados presentes foram: Ismael Moreira Tariana (COIAB e Centro de Produção e Cultura Yakino), Cláudio Mura (vice-presidente da COIAB), Orlando de Oliveira (presidente da FOIRN), Edilson Melgueiro (secretário da FOIRN), Bonifácio José (COIAB e Centro de Produção e Cultura Yakino), Délia Veloso Fonseca (ACIMRN), Jorge Terena (Fundação Estadual de Política Indigenista/FEPI), Paulo Pankararu (advogado do Instituto Socioambiental/ISA), Ana Lúcia Abrahim (IPHAN) e Luiz Fernando de Souza Santos (Fundação Vitória Amazônica/FVA). As autoridades municipais presentes: a vice-prefeita Alberta de Oliveira, a secretária de saúde Anita Katz Nara e a secretária de educação Rosely. No primeiro dia Paulinho Pankararu palestrou sobre cidadania e direitos indígenas, Jorge Terena falou sobre o órgão indigenista criado pelo governo estadual do Amazonas, Ana Lúcia Abrahim abordou o trabalho do IPHAN de levantamento e registro da memória do Amazonas, que contribuiu para a deflagração do movimento indígena em Barcelos e dissertou também sobre eco-turismo. Nesta oportunidade vários participantes fizeram denúncias e perguntaram quais as providências mais imediatas poderiam ser tomadas quanto às invasões do turismo de pesca, dos geladores e quanto a superexploração dos padrões, enquanto não forem atendidos seus pedidos de demarcação de terras indígenas.

No segundo dia Edilson Melgueiro e Orlando Oliveira abordaram os temas da saúde e da educação indígenas. Edilson Melgueiro explicou o que era o Distrito Sanitário Especial Indígena e os Conselhos Distritais e Locais de Saúde Indígena. A secretária de saúde

palestrou sobre o DSEI/Barcelos. A vice-prefeita se pronunciou. Bonifácio José também abordou o DSEI e sobre a experiência de educação escolar indígena Baniwa/Curripaco. Nesta ocasião houve vários questionamentos sobre a implementação do DSEI em Barcelos pela SEMSA. À noite, depois do término do segundo dia da assembléia as mulheres indígenas presentes se reuniram e formaram um departamento de mulheres na ASIBA. No terceiro dia as alternativas econômicas motivaram as discussões. Bonifácio José e Ismael Moreira falaram sobre o Centro de Produção e Artesanato Yakino, Américo Agostinho explanou sobre a criação do Departamento de Artesanato da ASIBA coordenado por ele.

Esta assembléia expressou a visibilidade conquistada pela ASIBA no cenário político local. O comparecimento de dois secretários municipais e da vice-prefeita evidenciou que a associação indígena se tornou um interlocutor relevante e independente na correlação de forças microrregional. Como num ritual de inversão a vulnerabilidade social e a identidade deteriorada, quando portadoras de mensagens relevantes para audiências distantes, são convertidos em motivo de orgulho e auto-estima ampliando a capacidade interpelativa neste contexto argumentativo e colocando os poderosos locais debaixo de uma saraivada de demandas por dignidade e respeito. A terra — uma demanda predominantemente dos moradores das comunidades e dos sítios, ausente nas assembléias anteriores — passa a integrar a agenda de uma organização civil de promoção da cidadania surgida por causa das privações sofridas no meio urbano. A assembléia foi também uma demonstração condensada da nova esfera pública local constituída pela política de identidade étnica, projetada em escala transnacional, organizando uma percepção difusa de privações e injustiças no idioma da cidadania indígena. Uma novidade notável diante das assembléias anteriores se refere à presença substancial de líderes indígenas da Amazônia, sinalizando ao maior acesso e visibilidade da ASIBA no movimento indígena no plano macro-regional em relação aos dois anos anteriores. Demonstrou sua capacidade de tecer parcerias e alianças constituindo assim uma sólida base de apoio de suas demandas.

Caldes Solidária/Universidade Politécnica da Catalunha e Distrito Sanitário Especial indígena projetaram a política de identidade da ASIBA em planos regionais, nacionais e transnacionais, mudando qualitativamente os termos das relações interétnicas no nível local. Ainda não ocorreram ganhos materiais importantes e abrangentes — como a demarcação de terras indígenas, por exemplo —, contudo as concepções e atitudes

discriminatórias frente a indianidade sofreram um grave abalo, apesar de ainda se manter de pé de forma dissimulada às vezes, e os representantes do segmento dominante não-indígena que controlam o executivo e o legislativo municipais foram obrigados a dialogar e ouvir os clamores de “caboclos” ignorados e invisíveis no quadro da gestão dos assuntos públicos. Incorporar a retórica e a política da identidade potencialmente inverte o estigma da ancestralidade étnica e transforma demandas em direitos cujo reconhecimento, e não concessão, é um dever do Estado. No caso de Barcelos isto significa impor um jogo cujas regras não são dominadas pelos “donos do poder”. Neste aspecto os “assessores” — dentro de suas distintas especialidades profissionais, todavia no bojo de uma perspectiva mais abrangente de atenção e respeito ao complexo mosaico cultural rio negrino — têm um papel a desempenhar na capacitação dos ativistas indígenas para manejar os recursos e os significados deste campo de lutas.

Vocês têm provas, aqui estão nossas grandes autoridades, por isso que nós chamamos eles, pra mostrar para essas pessoas que diziam que índio não tem valor, mas realmente nós vamos mostrar que nós temos sim valor, nós somos também autoridades, nós também temos direito, temos capacidade de administrar [...].

[...] Já chega de sermos enganados, nós não temos olho tapado, nós tínhamos quando agente não conhecia, porém a partir de hoje nós vamos tentar conhecer os nossos direitos para agente não ser mais enganado por ninguém. [...] Ninguém sabia isso, porém agora nós já sabemos o que é projeto, nós já sabemos o que é convênio porque nós estamos aprendendo. Então agora os brancos não vão mais nos enganar, nós vamos aprender também isso, nós temos capacidade de aprender (Dilsa Tomás, Baré, pronunciamento na III Assembléia Geral da ASIBA. Barcelos, 27 a 29/10/2001).

Os desafios colocados diante da associação indígena são imensos: o regime de aviamento mostra sinais de uma sobrevivência considerável e adaptável às mudanças, apesar de todas as sentenças sobre a sua decadência e eliminação iminente continua gerando efeitos catastróficos para a qualidade de vida dos extrativistas; o turismo de selva e a pesca

esportiva estão ampliando seus domínios; e os geladores atuam sem nenhum controle de qualquer órgão governamental acabando com as reservas de peixes no Baixo Rio Negro para abastecer o mercado consumidor da capital do Estado. O associativismo indígena se apresentou como uma possibilidade alternativa de realização das aspirações de autodeterminação suprimidas pelos patrões, apesar de paradoxalmente orientar a procura por eles na expectativa de tornar a dívida intercambiável e assim o suporte de uma reciprocidade simétrica, e um novo modelo de ordenamento de um mundo mergulhado no caos pela civilização revigorando e reinventando as tradições com os instrumentos modernos de emancipação social.

Nós estamos aqui nessa assembléia para nós unirmos nossa força, para nós termos nossa consciência de que o índio não é daqueles que eles pensam que nós somos, ignorantes, incapazes. Nós somos capazes, nós indígenas nós nunca fomos empregados de ninguém, nós nunca dependemos de patrões e isso tem que começar de novo a existir, não corramos mais atrás dos patrões, nós mesmos vamos desenvolver o trabalho, nós mesmos vamos elaborar nossos projetos, agente vai criar a nossa autonomia, porque nós podemos é claro agente pode trabalhar, nós temos condições de trabalhar, nós sabemos trabalhar, porque nossos pais, nossos avós nunca dependeram de ninguém, nunca dependeram dos patrões sempre fomos independentes, sempre nós tivemos em nossas comunidades sempre usamos as coisas em coletividade, mas patrões nunca resistirem nossa sociedade indígena. É isso que estamos querendo, queremos a nossa liberdade, queremos a nossa autonomia, vamos meus irmãos, procuremos isso, procuremos ser fortes, vamos lutar para conquistar nossos direitos, vamos nos livrar dos patrões, nunca mais vamos depender deles, está na hora de nós revermos isso e começarmos a levantar nossas cabeças e começarmos a caminhar com passos firmes, porque nós temos uma Associação que defende, luta ao nosso lado, que valoriza a nossa sociedade (Maria Aparecida Campos, Tukano, pronunciamento em tukano, traduzido por Clarindo Campos, Tariana, na III Assembléia Geral da ASIBA. Barcelos, 27 a 29/10/2001).

O outro grande desafio com o qual o associativismo indígena em Barcelos se depara está no terreno da memória e do imaginário das relações interétnicas. Nós vimos, em diferentes narrativas míticas, que o branco e a civilização apresentam os atributos da desordem e do descontrole de si mesmo, da violência, da brutalidade, da vingança, da animalidade, da selvageria, dos encantados e até da indianidade, que se contrapõem à esfera da sociabilidade. O curupira — um ser híbrido e um espírito canibal da floresta, ícone por excelência da alteridade — é associado de diversas maneiras ao branco, e algumas vezes a figura do patrão mais especificamente. Os matis constituem também um referencial simbólico para demarcar fronteiras sociais frente aos “içaneiros” (termo não correspondente a todos os Baniwa) no contexto urbano do Baixo Rio Negro e também remetem a noções locais de indianidade inerentes a esfera da predação e da vingança. A cidade é território estrangeiro: “aqui [Barcelos] é cidade dos brancos, não é mais dos índios, meu filho só vai falar simplesmente o português”, mas “agora hoje em dia eles vêm que o índio está despertando, ele sabe conviver também, ele sabe se entrosar no mundo branco também”. O espaço da cidade, assim como o da floresta, se projeta e se configura em relação ao mundo dos encantados, fonte de doença e destruição se ficarem brabos com alguma ação dos homens ou pela sua raiva e inveja primordial da condição humana, assim como de cura e regeneração se for estabelecida uma boa convivência com eles segundo regras prévias conhecidas por todos. Para cumprir esta tarefa concernente ao restabelecimento da boa vizinha com estes seres ameaçadores existem alguns mediadores dotados de poderes e conhecimentos especiais, são eles: pajés, sakakas, rezadores e benzedores.

As rezas constroem e restauram corpos e pessoas etnicamente diferenciadas em contraposição a universalidade e homogeneidade dos brancos e dos encantados, cujo parentesco se baseia na transparência de suas almas. Em outro registro mítico da origem do contato interétnico os brancos compartilham a sua ancestralidade com os “índios verdadeiros” emergindo a “civilização” da “selvageria” e do descontrole, transformação mediada pela água branca e transparente. A civilização na consciência histórica e mítica trouxe o caos e a desordem, fato representado pela memória da violência iconoclasta impetrada pelos salesianos contra as “tradições dos antigos” ou pela experiência urbana atual na qual os jovens e as mulheres indígenas ignoram e rompem com os “costumes” ancestrais, ficando assim vulneráveis aos ataques dos encantados e a doença. A noção de

autonomia assim está diretamente vinculada a capacidade de domesticação destas forças perigosas num relacionamento permanente, altamente arriscado e precário com elas, e de modo nenhum a isolamento. No campo semântico da etnicidade a consciência prática, nas concepções cotidianas do Self e do mundo, das diferenças sociais a categoria do “caboclo” (que não exclui a referência às identidades Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Piratapuia, Tuyuca, etc) remete a esta noção de autonomia, de sociabilidade baseada no controle de si mesmo num mundo ordenado e oposto aos “índios verdadeiros” (Maku e Yanomami), que vivem nas malocas nas cabeceiras dos rios e igarapés. Daí a prevalência da noção de organização e da ênfase na capacidade de aprendizado do conhecimento dos brancos na retórica étnica dos ativistas indígenas em Barcelos, reforçada pela necessidade de saber fazer projetos, recentemente vivenciada por eles, como meio de acesso ao mundo da cooperação internacional. Por outro lado, procuram extirpar discursivamente — adaptando as formulações e o monitoramento reflexivo da autenticidade e da identidade no movimento indígena a nível nacional — a conexão local entre indianidade e atraso/selvageria/miséria tornando ao contrário um elemento inerente a indianidade a “capacidade de conviver no mundo dos brancos”, ou seja, de promover autonomia se apropriando dos poderes e saberes da civilização em benefício da regeneração das tradições e da ancestralidade, antes atribuída à condição de caboclo.

Logo, a retórica e a política da identidade étnica não são necessariamente discrepantes com a consciência prática da etnicidade, não constituem apenas uma construção artificial dos ativistas urbanizados e instruídos a partir de concepções autênticas, como em algumas abordagens de Jean Jackson, por exemplo. Ideologias e ontologias étnicas devem ser abordadas tanto nos termos das suas descontinuidades quanto das suas continuidades, pois a consciência reflexiva da etnicidade não somente deturpa como também se nutre, redefinindo é claro, e se constitui no bojo das concepções cotidianas do Eu e do Outro, que não correspondem a nenhum padrão cultural resistente à mudança, mas historicamente determinado pelo contexto interétnico (Kapferer, 1989). Em se tratando de disputas pela definição da autenticidade de traços de tradição e de esforços deliberados de construção de identidade frente a agências estatais ou em cenários de acentuado conflito ou antagonismo interétnico o antropólogo deve tomar cuidado para não incorporar o papel de fiador de demandas de pureza cultural, que emergem em processos nos quais os sujeitos

utilizam e combinam elementos considerados muitas vezes os mais disparatados. Sendo assim, os ativistas da ASIBA se esforçam em restaurar a imagem da maloca, no projeto do Parque Indígena Urbano que conta com a colaboração de um arquiteto do IPHAN, inserindo-a em políticas de resgate e valorização da ancestralidade com o auxílio de saberes e técnicas modernos como mais uma tentativa de domesticação do espaço urbano. A inserção dos pajés de um modo mais acentuado, além da sua atuação na abertura das assembléias, na esfera social do associativismo como guardiões da tradição, das memórias étnicas expressas nas narrativas sobre os tempos primordiais e nas rezas e procedimentos de cura, restaurada e conservada através da reconstrução da maloca como um lugar essencial para cultivar intensamente o senso da indianidade, traz o xamanismo para contribuir diretamente com os ativistas indígenas na tarefa de construção de um espaço multifuncional e pluriétnico de sociabilidade indígena no meio urbano.

A maloca é um lugar específico para se reunir. Quando entrar na maloca a gente vai sentir a diferença. A gente vai se sentir povo indígena. Um lugar onde a gente poderá se identificar.

É um refugio, um lugar sagrado, é como uma igreja para os cristãos. E o coração do povo vai sentir um ambiente fraterno. Na maloca cada etnia poderá ter um espaço: os baré, os tukanos, os baniwas...

Um lugar tipo um museu, onde a gente possa guardar as nossas coisas, os nossos instrumentos musicais, as nossas bebidas depois de prontas...

Um lugar para trabalhar com medicina tradicional, recuperando os rituais para purificar...

Um lugar para que qualquer que sabe dançar possa ir lá. A gente pode se reunir uma vez por semana, com comida, bebidas, para tocar instrumentos, para dançar. Para que quando nós precisemos apresentar uma dança, não precisemos ensaiar. Que dançar seja uma atividade normal. Que não haja timidez. Que quando alguém entrar na maloca possa pegar os instrumentos e começar a tocar. [grifos

SCP] (Trechos de depoimentos dos participantes indígenas da Assembléia Extraordinária da ASIBA. Barcelos, 05/12/2001, para discutir o projeto de construção da maloca apud Projeto de Reconstrução da Maloca no Parque Indígena Urbano).

Estratégias e políticas modernas baseadas em um monitoramento altamente reflexivo da cultura recorrendo aos pajés em um espaço concentrado, uma escola, de formação e aprendizado de futuros pajés, aliado a objetivos destinados à promoção do ecoturismo, um parque indígena urbano, pode parecer um absurdo e pode ou não fortalecer o movimento de re-emergência étnica e o associativismo indígena no Baixo Rio Negro, mas na medida em que foi inicialmente uma idéia de um pajé Desana e foi amplamente discutida em uma assembléia extraordinária não devemos condena-la a priori, pois o fracasso de empreendimentos do mesmo tipo não deve impedir de vê-la como uma experiência interessante de diálogo intercultural, uma aposta, cujo sucesso só o futuro dirá.

Conclusão.

A internacionalização da luta pelos direitos indígenas (Brysk, 1997), convertendo fragilidade e marginalidade nas sociedades nacionais em capital simbólico nos circuitos políticos mundiais, expandiu a capacidade interpelativa do discurso indígena nos cenários interétnicos contemporâneos (Oliveira, 1996). O próprio conhecimento antropológico defronta-se com uma nova situação quando os seus antigos “informantes” elaboram representações sobre si mesmos e buscam controlar as narrativas produzidas pelos Outros sobre a sua autenticidade. Há a necessidade de elaborar uma nova base epistemológica para as etnografias futuras dos processos sociais de construção da indianidade no Brasil. Entender a indianidade no Brasil contemporâneo é abordá-la como uma arena complexa e multisituada de lutas e alianças forjadas pela emissão de mensagens, pela projeção de identidades e significados em esferas públicas globais.

Nas suas relações com as sociedades mais amplas, com o Estado e o com o mercado os povos indígenas há séculos foram violentados física e moralmente. A emergência de uma vigorosa sociedade civil em várias partes do mundo — e transnacionalmente — repercutiu no campo da indianidade com a entrada de novos atores ou a mudança nos padrões de atuação daqueles que já faziam parte da trama. Os índios transformaram-se de objeto de políticas de integração em sujeitos de direitos à auto-determinação. Cabe assinalar, entretanto, que na América Latina tais direitos advindos com a democratização ainda não garantiram efetivamente a realização plena das aspirações de autonomia dos povos indígenas, pois ainda são vítimas de invasões de terra, violações de direitos humanos, da pobreza, de doenças, etc. Acrescente-se que as políticas neoliberais de ajuste estrutural da economia reduziram substancialmente o já precário sistema de assistência social existente em muitos países; o que afetou fortemente os grupos indígenas situados nos segmentos mais vulneráveis e marginais das respectivas sociedades nacionais (Maybury-Lewis, 2002). A globalização econômica ampliou o quadro das injustiças e das desigualdades, mas também gerou as condições para o que alguns estudiosos chamam de “globalização desde baixo”, ou seja, a formação de uma pujante sociedade civil planetária cujo desenho é uma rede e não uma pirâmide. Neste novo cenário político a força do argumento busca equilibrar e até ultrapassar o argumento da força. Mesmo ações coletivas aparentemente

sustentadas na força das armas, como o movimento Zapatista, foram amparadas mais em estratégias midiáticas e na agenda multicultural dos grupos indígenas de Chiapas. Os povos indígenas conquistaram direitos e conseguiram mudar a linguagem institucional dos poderes que os afetavam direta ou indiretamente: agências religiosas, acadêmicas, estatais e empresariais.

Alison Brysk (2000) delineou extensivamente e brilhantemente estes dois fatores de “empoderamento” das sociedades nativas contemporâneas: internacionalização e política de identidade. Portanto, não a grandeza numérica da população indígena nem o acesso a qualquer arsenal bélico, mas a capacidade de sacudir corações e mentes, de persuadir e assim suscitar solidariedade e forjar alianças. Para isto o domínio das novas tecnologias de comunicação é fundamental. De modo que apesar da Federação Shuar ser considerada a mais antiga organização indígena existente segundo parâmetros atuais a manifestação Kayapó de Altamira, manejando astutamente tecnologias de comunicação, mobilizando a mídia e tirando vantagem de assessores altamente qualificados, evidenciou pela primeira vez a capacidade do campo de forças da indianidade em alterar as orientações do Banco Mundial, de programas de desenvolvimentistas, enfim tornou os direitos indígenas visíveis diante de objetivos estratégicos do Estado e do mercado. Isto consolidou a imagem dos povos indígenas no Brasil como pequenos e dispersos aglomerados humanos habitantes da floresta, porém dotados de enorme apelo nos circuitos internacionais de ajuda humanitária, de direitos humanos e de defesa do meio ambiente.

Neste sentido, um olhar mais atento ao movimento indígena no Rio Negro pode ser interessante. Sabemos bem quanto os líderes indígenas souberam e sabem manipular e criativamente re-interpretar as demandas simbólicas do mundo dos brancos sobre o palco da indianidade (Conklin, 1995 e Albert, 1995). O processo de criação da FOIRN foi deflagrado por forte interesse indígena difuso no desenvolvimento, e não contra ele em nome de uma cultura genuína e de uma natureza intacta ameaçadas. Mesmo os ativistas ligados ao CIMI e a UNI não estavam contra o desenvolvimento, eles queriam discutir sua implementação e o seu perfil, ou seja, participar das decisões e evitar um desenvolvimento que os deixasse de fora. O movimento indígena foi pensado eminentemente como um modo de obter acesso a benefícios da modernidade ou da civilização. Em segundo lugar os ativistas indígenas atuaram num contexto semântico adverso quanto a movimentos

etnopolíticos baseados na ancestralidade indígena. Trata-se sim de um fenômeno de re-emergência étnica que vinha ocorrendo a alguns anos antes da criação da FOIRN no seio institucional do poder salesiano. Aos trancos e barrancos conquistaram autonomia frente à igreja e ao Estado ao penetrar no universo transnacional das ONGs de cooperação. Esse processo somente se acentuou, a FOIRN acumulou forças e realizações na medida em que foi se consolidando como um parceiro relevante de uma rede ambientalista global, cosmopolitizando suas demandas locais e associando seu destino ao destino do planeta. A meu ver o fenômeno associativo se evidenciou na sua plenitude no Rio Negro. Retomo a idéia do **índio cidadão** como a manifestação acabada do ativismo indígena contemporâneo que não estava presente na manifestação Kayapó em 1989 e nem poderia estar, pois a febre associativa lhe é posterior. Estou falando do militante preso a uma teia de organizações de base étnica altamente formalizadas, a esferas públicas e atores globais não-estatais, de cujo processo de deliberação e ação depende a sua carreira no movimento indígena. A singularidade do cidadão índio é que o seu cosmopolitismo não é personalizado e sim institucionalizado, ele é apenas um funcionário do movimento indígena e não um herói que sintetiza em torno de si, do seu carisma frente a platéias do primeiro mundo, o movimento indígena ou todo o seu povo. A atuação do cidadão índio é mais discreta e discursiva em vez de ostensiva e espetacular. O associativismo indígena de Barcelos pôs à mostra o forte desenho participativo da Federação, mas por outro lado a reduzida autonomia institucional das associações filiadas, ao abrir o seu próprio leque de aliados e parceiros. Neste sentido proponho que uma definição completa, ou seja, que incorpore todos os seus elementos essenciais e ideais, no sentido weberiano, do movimento indígena contemporâneo apresenta os seguintes elementos:

1. Internacionalização (esfera pública global ou transnacional: agências e fóruns não-estatais, interestatais e multilaterais).
2. Política de identidade.
3. Organização em rede (fragmentação, horizontalidade e descentralização).
4. Coalizões circunstanciais de duração variável com outros movimentos sociais.
5. Universalização das demandas.
6. Novas tecnologias e conhecimentos, em geral combinados com o saber tradicional.
7. Ofensiva midiática.
8. Parceria com o Estado e com agentes do mercado (convênio e comércio justo).

A etnografia do associativismo indígena no Baixo Rio Negro mostrou as potencialidades e limitações deste tipo de mobilização política da etnicidade, mas fundamentalmente evidenciou que ao lado das discrepâncias entre ideologia e ontologia étnica, entre as concepções de identidade e de autonomia em ambos os planos simbólicos e sociais, devemos pensar também na dinâmica interconexão que os próprios sujeitos constroem para conferir sentido ao contexto em que vivem. Os moradores indígenas da cidade de Barcelos estão reescrevendo a história do município e reinterpretando (**indigenizando**) o espaço urbano de Barcelos. A ASIBA é fruto de um processo de intervenção nas relações interétnicas em bases reflexivas, no bojo do qual destaco a concepção do Parque Indígena Urbano (no qual será erguida uma maloca). Formularam um programa ambicioso de reinvenção do seu cotidiano, fazendo emergir novas facetas de sua identidade étnica renovada. Estão passando do plano da astúcia tática para a operação estratégica, no qual estão ocupando o território inimigo nos seus próprios termos, domesticando (amansando) um universo estrangeiro e hostil, invertendo o processo de colonização do imaginário, da geografia e da sociabilidade no Baixo Rio Negro. Dos usos silenciosos, invisíveis e desconexos (cuja expressão maior é a pajelança) de apropriação prática do mapa social imposto pelos “brancos”, passaram a usos estrondosos, visíveis e coordenados de monitoramento reflexivo do tecido social barcelense.

DOCUMENTOS DOS SALESIANOS CONSULTADOS

- Resumos das Estatísticas da Paróquia de São Gabriel, 1970.
- Relatório das Atividades da Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira, 1982.
- Relatório das Atividades do Colégio São Gabriel, 1983.
- Resumo da Crônica da Missão Salesiana de Iauareté. Rio Negro – Amazonas – Brasil. Iauareté, 31 de dezembro de 1950. Pe. Luiz Pasinelli.
- A Evangelização no Rio Içana. Missão Assunção do Rio Içana, 31 de julho de 1982. Padre Afonso Casasnovas.
- Relatório das Atividades das Missões de Santa Isabel em 1970; Missão Salesiana de Santa Isabel do Rio Negro – Estatística de 1980. Pe. Alberto Brescioni. 03 de janeiro de 1980.
- Dados Estatísticos da Paróquia de S. Isabel do Rio Negro. Ano de Referência 1986. Pe. Bruno Bianchi. S. Isabel, 01 de abril de 1987.
- Histórico da Paróquia de Santa Isabel do Rio Negro; Estatística Paroquial do Ano de 1987. Paróquia de Santa Isabel. Pe. Bruno Bianchi. 28 de janeiro de 1988.
- Relatório das Atividades da Missão de Barcelos – Ano de 1983. Ir. Edite Gonçalves Ferreira. Barcelos, 07 de dezembro de 1983.
- Relatório das Escolas Rurais do Município de Barcelos. Pe. Francisco Laudato. Barcelos, 14 de janeiro de 1978.
- Projeto de Desenvolvimento Comunitário: Paróquia de Barcelos – Amazonas. Pe. José Sagüés. Barcelos, setembro de 1986.
- Pedidos de Co-Financiamento a Adveniat. Projeto 01/89: Catequese Paroquial (Formação de Catequistas). Pe. Humberto Ribeiro da Costa. Barcelos – AM, 02 de fevereiro de 1989.
- Relatório da Itinerância – Paróquia de Barcelos – 1981; Relatório da Missão de Barcelos – 1981.
- Relatório das atividades da prelazia do Rio Negro, Amazonas, 1978.
- Of. N° 1. De Responsable per la Itinerância Y Coordinador del Programa “Agropecuária” A Campanha Contra El Hambre. Finalidade: Pedido de Uma Ayuda Econômica. Iauareté, 21.02.86. Padre Miguel Angel Garcia.

- Programa dos Técnicos em Agropecuária. Iauareté, 21/02/1986. Geraldo Veloso Ferreira, Pedro Garcia e Padre Miguel Angel Garcia; Relatório Final de Assistência e Acompanhamento aos Gados dos Técnicos em Agropecuária, 1985. Pedro Garcia, Arlindo Maia e Geraldo Veloso Ferreira.
- Projeto: Iniciar a Criação de Gado em 6 Povoados da Região de Taracuí, no Rio Tiquié e Vaupés; e Relatório das Atividades Pastorais – 1982.
- Respostas do Levantamento Comunitário – Assembléia – 1991 – Taracuí; e Assembléia Paroquial de Taracuí. 03 a 05 de outubro de 1993.
- Relatório Pastoral de Taracuí. Encontro dos missionários e missionárias. São Gabriel da Cachoeira, 19 a 22 de julho de 1988.
- Relatório das Atividades dos Alunos Internos e Externos da Escola de Santa Izabel do Rio Negro – Ano de 1983.
- Histórico Geral dos Primeiros Missionários do Rio Tiquié. Presidente da UFAC, enviada para Dom Miguel Allagna. Pari-Cachoeira, 06 de abril de 1980.
- Carta enviada por Álvaro Fernandes Sampaio, Tukano, para Dom Paulo Evaristo Arns, Cardeal Arcebispo de São Paulo. São Paulo, 12 de abril de 1983. C/C Dom Tomás Balduino, Dom José Gomes, Dom Miguel Alagna, Dom Ivo Lorscheiter, Dom Aloísio Lorscheiter, Dom Luciano Mendes, Dom Helder Câmara e Dom Avelar Brandão.
- Projeto Pastoral da Paróquia de São Miguel Arcanjo de Iauareté. Iauareté, 23/07/1989.
- Pari-Cachoeira. Planejamento – 1985.
- Relatório Pastoral de Taracuí. Encontro dos missionários e missionárias. São Gabriel da Cachoeira, 19 a 22 de julho de 1988.
- Carta a Respeito da Situação Missionária do Rio Negro. Manaus, 15 de Setembro de 1989. Ir. Maria de Lourdes Barreto e Padre Benjamim Morando.
- Correspondência enviada pelo Padre João Marchesi para Dom Pedro Massa. Vaupés, 01 de março de 1955. Documento manuscrito.
- Crônica Resumida da Missão de Assunção do Rio Içana – 1974. Padre Carlos Galli.
- Correspondência enviada por Dom José Domitrovics ao Exmo. Senhor Bispo Dom Pedro Massa. Vaupés, 02 de março de 1955.
- Graves desordens nas fronteiras do Brasil. Padre José Leão Schneider. Assunção do Içana, 27 de janeiro de 1956.

- Relatório do Agente do SPI, Lino Alves de Oliveira, encaminhado ao Chefe da 1ª I.R. do SPI, Alípio Edmundo Lage. Manaus, 05 de janeiro de 1954.
- Correspondência enviada pelo Bispo Prelado do Rio Negro, Dom Pedro Massa, ao Ministro das Relações Exteriores, Embaixador Macedo Soares. Rio de Janeiro, 19 de março de 1956.
- Correspondência enviada pelo Bispo Prelado do Rio Negro, Dom Pedro Massa, ao Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional, General Nelson de Melo. Dom Pedro Massa. Rio de Janeiro, 24 de outubro de 1960.
- Relatório da visita ao garimpo tukano. Pari-Cachoeira, Maio de 1989. Padre Genésio Savassa.

DOCUMENTOS DA FOIRN CONSULTADOS.

- Relatório Geral das Atividades da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, no período de março de 1990 a setembro de 1992.
- Correspondência da FOIRN para a CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviços). São Gabriel da Cachoeira, 01 de Fevereiro de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Carta nº 018/92. Da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro para a Fundação Nacional do Índio. Assunto: comunicação e esclarecimento. São Gabriel da Cachoeira, 19 de Fevereiro de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Correspondência da FOIRN para Broerdelijrk Delem. São Gabriel da Cachoeira, 13 de Junho de 1991. Assinam: Brás de Oliveira França, presidente; Gersen dos Santos, tesoureiro; e Mirian Ambrósio de Sousa, secretária.
- Correspondência da FOIRN para FAFO-Internacional. São Gabriel da Cachoeira, 02 de Fevereiro de 1992.
- Relatório de Atividades da FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Março/1990 a Junho/1991. São Gabriel da Cachoeira, 15 de Junho de 1991. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente e Gersen José dos Santos, tesoureiro.

- Correspondência de Brás França para Ailton Krenak. São Gabriel da Cachoeira, 22 de Outubro de 1991.
- Carta Nº 19/06/91. São Gabriel da Cachoeira, 19 de Junho de 1991. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente, e Mirian Ambrósio de Sousa, secretária.
- Correspondência de Gersen Luciano para Paulo Maldos. São Gabriel da Cachoeira, 08 de Setembro de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro.
- Correspondência da FOIRN para Alberto Padilha Garcia, presidente da ACIBRN. São Gabriel da Cachoeira, 10 de Agosto de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Correspondência da FOIRN para CERIS. São Gabriel da Cachoeira, 06 de Maio de 1992. Não tem assinaturas e o documento é um manuscrito.
- Correspondência da FOIRN para OXFAM-América. São Gabriel da Cachoeira, 18 de Fevereiro de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Correspondência da FOIRN para Pão Para o Mundo. São Gabriel da Cachoeira, 25 de Junho de 1992.
- Correspondência da Diretoria da FOIRN para a Aliança Pelo Clima.
- Carta Circular. Assunto: apoio financeiro para a III Assembléia Geral da FOIRN. São Gabriel da Cachoeira, 24 de Junho de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro.
- Correspondência da FOIRN para a COICA. São Gabriel da Cachoeira, 03 de Junho de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro.
- Correspondência da FOIRN para Marta Azevedo, Setor de Documentação do CIMI-Nacional. São Gabriel da Cachoeira, 28 de Junho de 1992. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Correspondência de Gersen Luciano para Paulo Maldos. São Gabriel da Cachoeira, 08 de Setembro de 1992. Assina: Gersen dos Santos Luciano, tesoureiro.
- Carta Circular Nº 15/12/92. Assunto: III Assembléia Geral da FOIRN. São Gabriel da Cachoeira, 15 de Dezembro de 1992. Assinam: Bráz de Oliveira França (presidente) e Maximiliano Corrêa Menezes (secretário).
- Relatório da III Assembléia Geral da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 09 a 11/12/92.

- Projeto Financeiro de Apoio à Realização da III Assembléia Geral da FOIRN.
- Relatório da III Assembléia Geral da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 09 a 11/12/92.
- Correspondência da Diretoria da FOIRN para a Aliança Pelo Clima.
- Relatório Narrativo de Atividades da FOIRN em 1993. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Correspondência de FOIRN para CESE. São Gabriel da Cachoeira, 17 de Agosto de 1995. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Relatório Geral das Atividades da FOIRN no Ano de 1995. São Gabriel da Cachoeira, 25 de Março de 1996. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente, e Maximiliano Menezes, secretário.
- Relatório Geral de Atividades. Período de 01 de Janeiro a 31 de Dezembro de 1996.
- Correspondência da FOIRN para Jorge da Silva Terena, FIDA/CAF/PROPICA. São Gabriel da Cachoeira, 10 de Dezembro de 1993. Bráz de Oliveira França, presidente, Gersen Luciano, vice-presidente, e Maximiliano Menezes, secretário.
- Correspondência da FOIRN para Jorge da Silva Terena, FIDA/CAF/TCA. São Gabriel da Cachoeira, 07 de Fevereiro de 1994. Bráz de Oliveira França, presidente.
- Relatório Geral das Atividades da FOIRN do Período de Maio a Setembro de 1995. São Gabriel da Cachoeira, 17 de Outubro de 1995. Bráz de Oliveira França, presidente; e Relatório Geral das Atividades da FOIRN no Ano de 1995. São Gabriel da Cachoeira, 25 de Março de 1996. Assinam: Bráz de Oliveira França, presidente, e Maximiliano Menezes, secretário.
- Relatório Narrativo de Atividades da FOIRN em 1993. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Assina: Bráz de Oliveira França, presidente.
- Relatório de Atividades dos Primeiros Cinco Meses de 1996.
- Relatório Geral de Atividades. Período de 01 de Janeiro a 31 de Dezembro de 1996.
- Convênio para execução do projeto de cooperação entre o Instituto para Cooperação Internacional da Áustria/IIZ e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN. São Gabriel, 14 de outubro de 1997. Assinam: Brunhilde Hass de Saneux, coordenadora de projetos da Aliança Pelo Clima/Áustria e Pedro Garcia, presidente da FOIRN.

- Relatório da Reunião do Conselho Administrativo da FOIRN/CAF, 14 a 16 de janeiro de 1999.
- Saúde Sem Limites. Programa Rio Negro.
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. Proposta de Apoio à Implementação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira/Amazonas – 1999.
- Proposta de Organização dos Serviços de Saúde na Região do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira – FEV/MAR – 1999.
- Relatório da V Assembléia Geral Eletiva da FOIRN.
- Estatuto Social da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN.

DOCUMENTOS CONSULTADOS DO ISA.

- Instituto Socioambiental. Relatório Financeiro 2001. Plano Trienal 1999-2001. Encarte do Relatório de Atividades 2001.
- Instituto Socioambiental. Relatório Anual de Atividades 2001. Abril de 2002.
- Programa Rio Negro. Relatório de Atividades 1998. Versão de 21/02/99
- Programa Rio Negro. Projeto Manejo Sustentável de Recursos Naturais nas Terras Indígenas do Alto Rio Negro. Relatório de Atividades. Período Ano 2000. Parceria ISA/FOIRN. Maio de 2001.
- Relatório de Atividades 2000. Versão de 25/08/01.
- Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável para as Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. Orçamento para detalhamento das linhas de ação. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Janeiro de 2000.

DOCUMENTOS DA ASIBA CONSULTADOS.

- Projeto Integrado de Barcelos. Programa de Preservação do Patrimônio Cultural. S/d.
- Ofício 091/99/IPHAN/1ª SR. Manaus, 09 de novembro de 1999.

- Relatório de Viagem. Visita Técnica do IPHAN ao Município de Barcelos. Manaus, 04 de abril de 1999. Assinado: Ana Lúcia Abraham, Superintendente da 1ª SR/IPHAN; Edunyra Maria das Graças de Magalhães Asséf, Arquiteta.
- Relato – Atividades Desenvolvidas. Manaus, s/d. Assinado: Ismael Pedrosa Moreira.
- Relatório do I Encontro Indígena de Barcelos.
- Relatório do II Encontro da Associação Indígena de Barcelos. Realizado no Período de 10 a 12/12/99. Assinado: Clarindo Campos Tariano.
- CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas.
- Potencialidade e Perspectivas da Agricultura Familiar Indígena em Barcelos. Estudo sobre a Viabilidade e Organização Produtiva e Comercial.
- ASIBA: Resgate da Identidade, Cultura e Cidadania dos Povos Indígenas do Município de Barcelos–AM.

BIBLIOGRAFIA.

- ABRAHIM, Ana Lúcia da Silva (2001). Inventário do Patrimônio Cultural do Rio Negro: Novas Fronteiras Étnicas em Barcelos. Trabalho para avaliação do curso “Povos da Amazônia: Populações Indígenas”, Programa de Pós-Graduação “Natureza e Cultura na Amazônia”, Universidade Federal do Amazonas.
- ADRIÃO, Denise Genuína da Silva (1991). O processo de identificação étnica: a recriação da identidade indígena de Barcelos – AM. Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.
- ALBERT, Bruce (1991). Terra Yanomami e Florestas Nacionais no Projeto Calha Norte: uma expropriação ecológica. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- _____ (1992). A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1995). O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*, UnB.
- _____ (1997). 'Ethnographic Situation' and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork. *Critique of Anthropology*. 17 (1): 53-65.
- _____ (2000). “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira”. *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ALVES, Márcia Eliane dos Santos (1993/1994). “História em Microconexões: os intrincados laços comerciais da família Araújo”. *História em Novos Cenários. Amazônia em Cadernos*. Manaus: Museu Amazônico.
- ANDRELLO, Geraldo (1996). Área Indígena Alto Rio Negro Renasce das Cinzas. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- AQUINO, Terri Valle de (1991). PMACI: uma farsa de proteção ao meio ambiente e às comunidades indígenas do Acre e sul do Amazonas. In: CEDI. *Povos Indígenas no*

- Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- ARAÚJO, Ana Valéria (1996). Direito Internacional e Povos Indígenas. In: ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ARRUTI, José Maurício Andion (1995). "Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional". *Estudos Históricos*. 8 (15): 57-94.
- _____ (1999). A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BAINES, Stephen (1997). Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os Waimiri-Atroari. *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- BARBOSA (Kedali), Manuel Marcos & GARCIA (Kali), Adriano Manuel. (2000). *Upíperi Kalisi. Histórias de Antigamente*. São Gabriel da Cachoeira/AM: FOIRN/UNIRVA.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade (1999). Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BARTH, Frederic (1989). The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos*, 54 (3-4): 120-142.
- BECKER, Bertha K. (1988) - "Significância contemporânea da fronteira". In: Aubertin, C. (Org.). *Fronteiras*. Brasília: UnB/ORSTOM.
- _____. (1990a) - *Amazônia*. São Paulo: Ática (Série Princípios).
- _____. (1990b) - "Os significados da defesa da Amazônia: projeto geopolítico ou fronteira tecno(eco)lógica para o século XXI?". In: Oliveira Filho, João Pacheco de. et al. *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional (Antropologia & Indigenismo; n.1).
- BOBBIO, Norberto (1997). *As Teorias das Formas de Governo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

- BOURDIEU, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil.
- _____ (2002). “A ilusão biográfica”. In: Amado, Janaína & Ferreira, Marieta de Moraes. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- BRIGAGÃO, Clóvis. (1991) - "Amazônia e Antártica: diagnósticos de segurança ecológica". In: Leis, Héctor (Org.). *Ecologia e Política Mundial*. Rio de Janeiro: Vozes/FASE/AIRI-PUC do Rio.
- BRANDHUBER, Gabriele (1999). “Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)”. *Journal de la Société des Américanistes*. 85: 261-280.
- BRYSK, Alison (2000). *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford/California: Stanford University Press.
- BROWN, Michael (1993). Facing the State, facing the world: Amazonia’s native leaders and the new politics of identity. *L’Homme*. 126-128, XXXIII (2-4): 307-326.
- BUCHILLET, Dominique (1991). Pari-Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- CABALZAR FILHO, Aloísio (1999). O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: Robin Wright (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- CABALZAR FILHO, Aloísio & RICARDO, Carlos Alberto (eds.) (1998). *Povos indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia*. São Paulo: Instituto Socioambiental/ISA; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN.
- CAILLÉ, Alan. “Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13 (38): 5-37.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1987) - *Os Direitos do Índio. Ensaios e Documentos*. São Paulo: Brasiliense.

- _____. (1995) - "O futuro da questão indígena". In: Silva, Aracy Lopes da & Grupioni, Luís Donisete Benzi (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores do 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.
- CARVALHO JR., Almir Diniz de (1993/1994). "A Herança da Tradição: o 'caso' da firma Araújo Rosas & Irmão". *História em Novos Cenários. Amazônia em Cadernos*. Manaus: Museu Amazônico.
- CATTANI, Antonio David (2003). *A Outra Economia*. Porto Alegre: Veraz.
- CEDI (1991). *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- CHERNELA, Janet (1983). Hierarchy and Economy of the Uanano (Kotiria) Speaking Peoples of the Middle Uaupés Basin. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Columbia University.
- _____. (1988). Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative. In: Jonathan Hill (org.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- CHIRIF, Alberto (1997). Identidad y Movimiento Organizativo en la Amazonía Peruana. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 3, número 6: 135-159.
- CONKLIN, Beth (1998). Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*. 24 (4): 711-737.
- CONKLIN, Beth & GRAHAM, Laura (1995). The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*. 97 (4): 695-710.
- CUNHA, Manuela Carneiro (1998). "Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*. 4 (1): 7-22.
- DAGNINO, Evelina (2000). Cultura, cidadania e democracia. A transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana. In: ALVAREZ, Sonia; Dagnino, Evelino & Escobar, Arturo (Orgs). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- FAULHABER, Priscila (1997). A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá. *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1998). *O Lago dos Espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em*

- Tefé/AM*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FERNANDES, Rubem César (1994). *Privado porém público: o terceiro setor na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- FERRAZ, Iara (1991). Carajás dez anos depois: vitrine do ambientalismo. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- FÍGOLI, Leonardo (1982). *Identidad Étnica y Regional: Trayecto Constitutivo de una Identidad Social*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Brasília.
- FONSECA, Maria Lenaide (1999). Projeto Piaba: uma experiência científica numa percepção ambientalista. Monografia de Conclusão do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas.
- FREIRE, José Ribamar Bessa (1993/1994). “Manáos, Barés e Tarumãs”. *História em Novos Cenários. Amazônia em Cadernos*. Manaus: Museu Amazônico.
- FRIEDMAN, Jonathan (1994). Ser no mundo: globalização e localização. In: _____.
- _____ (1996). The politics of de-authentication: escaping from identity, a response to ‘Beyond authenticity’ by Mark Rogers. *Identities. Global Studies in Culture and Power*. Special Issue: Indigenous Peoples/Global Terrains. 3 (1-2):127-136.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (1991). “Floresta Nacional” Waiãpi: trajetória da tentativa de redução de uma área indígena. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- GALVÃO, Eduardo (1955). Mudança cultural na região do rio Negro. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, pp. 313-319.
- _____ (1959). Aculturação Indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S. Antropologia*. 7: 1-60.
- GRAY, Andrew. (1995) "O impacto da conservação da biodiversidade sobre os povos indígenas". In: Silva, Aracy Lopes da & Grupioni, Luís Donisete Benzi (Orgs.). *Op. cit.*

- GODBOUT, J.T. (1998). "Introdução à dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13 (38): 5-37.
- GOLDMAN, Irving (1963). *The Cubeo-Indians of the North West Amazon*. Urbana: University of Illinois Press. 305p.
- GOW, Peter (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian*. Oxford: Clarendon Press.
- GROSS, Daniel (1975). "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin". *American Antropologist*, vol. 77, n. 1, march.
- GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos & ESCOBAR, Arturo (2000). O processo de organização da comunidade negra na costa meridional do pacífico da Colômbia. In: ALVAREZ, Sonia; Dagnino, Evelino & Escobar, Arturo (Orgs). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- GRÜNEWALD, Rodrigo (1999). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- GRUZINSKI, Serge (1988). *La Colonización de lo Imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1992). "A Guerra das Imagens e a Ocidentalização da América". In: Vainfas, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (2001). *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita & AQUINO, Terri Valle de (1996). Regularização das Terras e Organização Política dos Índios no Acre (1975/1994). In: ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ISA (1996). *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- HANNERZ, Ulf. (1992) - "The Global Ecumene". In: _____. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- _____ (1997) – "Fluxos, Fronteiras e Híbridos: Palavras-chave da Antropologia transnacional". *Mana*. 3 (1): 7-39.

- HANSON, F. (1989). The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, 91: 890-902.
- HILL, Jonathan (Org.) (1988). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- _____ (1990). Myth, Music, and History: Poetic Transformations of Narrative Discourse. *Journal of Folklore Research*. 27 (1-2): 115-132.
- _____ (1993a). Cosmology and Situation of Contact. In: Terence Turner (ed.). *Cosmology, Value, and Inter-Ethnic Contact in South America*. Bennington: Bennington College.
- _____ (1993b). *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- HILL, Jonathan & Wright, Robin (1988). Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretation from na Amazonian Society. In: Jonathan Hill (org.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence. (1984) - *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HUGH-JONES, Christine (1979). *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen (1979). *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1988). The Gun and Bow: Myths of White Men and Indians. *L'Homme* 106/7: 138-156.
- _____ (1993). "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organisation". *L'Homme*. XXXIII Année, Numéros 126-128, Avril-Décembre.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita (1993). O "Astro Luminoso": Associação Indígena e Mobilização Étnica entre os Kaxinawá do rio Jordão. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- JACKSON, Jean (1972). Marriage and linguistic identity among the Bará Indians of the Vaupés, Colombia. Unpublished Ph.D. thesis, Stanford University.
- _____ (1984). "Traducciones Competitivas del Evangelio en el Vaupés, Colombia". *América Indígena*, 44 (1): 49-94.
- _____ (1989). "Is there a Way Talk about Making Culture without Making Enemies?". *Dialectical Anthropology*, 14 (2): 127-144.
- _____ (1991). "Being and Becoming an Indian in the Vaupés". In: Urban, Greg & Sherzer, Joel (eds.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- _____ (1995a). Preserving Indian Culture: shaman schools and ethno-education in the Vaupés, Colombia. *Cultural Anthropology*.
- _____ (1995b). Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*. 22 (1): 3-27.
- _____ (2002). "Caught in the Crossfire: Colombia's Indigenous Peoples during the 1990s". In: In: Maybury-Lewis, David. *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge/Massachusetts; London/England: Harvard University Press.
- KAPFERER, Bruce (1989). Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology. *Ethnos*, 54 (3-4): 161-199.
- LANGER, Erick & MUÑOZ, Elena (eds) (2003). *Contemporary Indigenous Movements in Latin América*. Wilmington, Delaware: Jaguar Books on Latin America.
- LEONARDI, Victor (1999). *Os Historiadores e os Rios. Natureza e Ruína na Amazônia Brasileira*. Brasília: Paralelo 15/Editora Universidade de Brasília.
- LEVI, Jerome (2002). "A New Dawn or a Cycle Restored? Regional Dynamics and Cultural Politics in Indigenous México, 1978-2001". In: Maybury-Lewis, David. *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge/Massachusetts; London/England: Harvard University Press.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. (1989) - "A identificação como categoria histórica". In: Oliveira Filho, João Pacheco de (Org.). *Os poderes e as terras dos índios. Comunicação*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, n.13.

- _____ (1992) - "O governo dos índios sob a gestão do SPI". In: Cunha, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP.
- _____ (1998). Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil (1968-1985). Oliveira Filho, João Pacheco de (Org.). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- LINNEKIN, J. (1983). Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist*, 10: 241-252.
- LÖWY, Michel (2000). *A Guerra dos Deuses. Religião e Política na América Latina*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- MACDONALD JR., Theodore (2002). "Ecuador's Indian Movement: Pawn in Short Game or Agent in State Reconfiguration?". In: Maybury-Lewis, David. *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge/Massachusetts; London/England: Harvard University Press.
- MARCUS, George. (1991) - "Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth century modernity worldwide". *Anais da 17 Reunião da ABA*. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC.
- MATOS, Maria Helena Ortolan (1997). O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980). Dissertação de mestrado em antropologia apresentada ao Departamento de Antropologia, do Instituto de Ciências Humanas, da Universidade de Brasília.
- MAYBURY-LEWIS, David (1985) - "Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado". *Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo Brasileiro/Edições Universidade Federal do Ceará.
- _____ (ed.) (2002). *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge/Massachusetts; London/England: Harvard University Press.
- McCALLUM, Cecília (1997). Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. *Revista de Antropologia*. 40 (1): 109-147.

- McDONALD, David (1977). "Food Taboos: A Primitive Environmental Protection Agency (South America)". *Anthropos*, vol. 72.
- MEIRA, Márcio (1991). Laudo Antropológico. Área Indígena "Baixo Rio Negro". Belém: SCT/CNPq/MPEG.
- _____ (1993). O Tempo dos Patrões. Extrativismo da Piaçava entre os Índios do Rio Xié (Alto Rio Negro). Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- _____ (1996). "Finalmente eles entenderam que nós existimos!" *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- MELUCCI, Alberto. (1994) - "Qué hay de nuevo en los 'nuevos movimientos sociales'". Henrique Laraña & Joseph Gusfield (Ed.). *Los Nuevos Movimientos Sociales: de la ideologia a la identidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (Collección Academia).
- MENDONÇA, Sonia Regina de. (1990) - Ruralismo. Agricultura, Poder e Estado na Primeira República. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo. São Paulo.
- MENEZES, Maria Lucia Pires (2000). *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial.
- MENEZES BASTOS, Maria Gorete (1991). "Representações e Práticas ligadas ao parto de índios residentes na cidade de São Gabriel da Cachoeira, AM". In: Buchillet, Dominique (org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- MINDLIN, Betty & LEONEL, Mauro (1991). O que o Polonoroeste deve aos índios? CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga (2000). *A Capitania de São José do Rio Negro*. Manaus: Editora Valer.
- MORAES, João Quartim de (2001). *Liberalismo e Ditadura no Cone Sul*. Campinas/SP: UNICAMP.

- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (1988). *Índios da Amazônia. De Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- NOGUEIRA, Ricardo José (1999). “Caminhos que marcham: o transporte fluvial na Amazônia”. *Terra das Águas. Revista de Estudos Amazônicos*. 1 (2): 70-83.
- OFFE, Claus. (1994) - “Los nuevos movimientos sociales cuestionam los límites de la política institucional”. Henrique Laraña & Joseph Gusfield (Ed.). *Los Nuevos Movimientos Sociales: de la ideologia a la identidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (Collección Academia).
- OLIVEIRA, Ana Gita de (1981). *Índios e Brancos no Alto Rio Negro. Um estudo da situação de contato dos Tariana*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.
- _____ (1995). *O Mundo Transformado. Um Estudo da “Cultura de Fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- OLIVEIRA, Ana Gita de; POZZOBON, Jorge & MEIRA, Márcio (1994). *Área Indígena Médio Rio Negro. Área Indígena Rio Apaporis. Área Indígena Rio Têa. Relatório Antropológico*. FUNAI: Brasília.
- OLIVEIRA, Ana Gita de & PERES, Sidnei (2000). *Relatório sobre a Identificação da População Indígena e Ribeirinha do Baixo Rio Negro – Município de Barcelos/AM*. São Paulo: ISA/FOIRN.
- OLIVEIRA, Adélia Engracia (1975). “São João – Povoado do Rio Negro”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Nova Série: Antropologia. Belém [58]: 1-56.
- _____ (1979). “Depoimentos Baniwa sobre as Relações entre Índios e ‘Civilizados’ no Rio Negro”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Nova Série: Antropologia. Belém [72]: 1-31.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1996) - “Etnicidade, eticidade e globalização”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, Nº 32, ano 11, out.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (1988). *O “Nosso Governo”: os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- _____ (1990) - "Segurança na fronteira e novo indigenismo: formas e linhagens do Projeto Calha Norte". In: Oliveira Filho, João Pacheco de. et al. *Projeto Calha Norte*:

- militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional (Antropologia & Indigenismo; n.1).
- _____ (1993) - "Três modelos de intervenção do Estado no reconhecimento das terras indígenas: democratização, remilitarização e reflexos da UNCED". *Resenha & Debate, textos*, 2. Rio de Janeiro, maio, 1993.
- _____ (1994b) - "A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. PETI. Museu Nacional/UFRJ.
- _____ (1999). Uma etnologia dos "índios misturados": situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de & ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de (1989). Demarcação e Reafirmação Étnica: um ensaio sobre a FUNAI. Os poderes e as terras dos índios. *Comunicação*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, n.13.
- ORLOVE, Benjamin (1980). "Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology*, vol. 9.
- PELLEGRINI, Marcos (2000). "Povos Indígenas e a Conquista da Cidadania no Campo da Saúde". *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- PERES, Sidnei Clemente. (1992) - Arrendamento e Terras Indígenas. Análise de Alguns Modelos de Ação Indigenista no Nordeste (1910-1960). Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional.
- _____ (1999). Terras indígenas e a ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- POSEY, Darrel (1987a). "Introdução – Etnobiologia: teoria e prática". In: Berta Ribeiro (Coord.). *Suma Etnológica Brasileira/1*. Petrópolis: Vozes/FINEP.
- _____ (1987b). "Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó)". In: Berta Ribeiro (Coord.). *Suma Etnológica Brasileira/1*. Petrópolis: Vozes/FINEP.

- _____ (1987c). “Etnoentomologia de tribos indígenas da Amazônia”. In: Berta Ribeiro (Coord.). *Suma Etnológica Brasileira/I*. Petrópolis: Vozes/FINEP.
- POSEY, Darrel et alli (1984). “Ethnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development”.
- PRANG, Gregory (2001). “Aviamento and the Ornamental Fishery of the Rio Negro, Brazil: Implications for Sustainable Resource Use”. In: N. L. Chao; P. Petry; G. Prang; L. Sonneschien; and M. Tlusty. *Conservation and Management of Ornamental Fish Resources of the Rio Negro Basin, Amazônia, Brazil*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.
- RAMOS, Alcida Rita (1988). “Indian Voices: Contact Experienced and Expressed”. In: Jonathan Hill (org.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- _____ (1995) - “O índio hiper-real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, nº 28, ano 10, Jun.
- REED, Richard (2002). “New Rules for the Game: Paraguayan Indigenous Groups and the Transition to Democracy”. In: Maybury-Lewis, David. *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge/Massachusetts; London/England: Harvard University Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1968). *Dessana. Simbolismo de los indios Tukano del Uaupés*. Bogotá, Universidad de Los Andes.
- RIBEIRO, Berta (1995). *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras; EDUSP.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (1991) - "Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Ideologia/Utopia do Desenvolvimento". *Revista de Antropologia*. Publicação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. Volume 34.
- RICARDO, Carlos Alberto (1991). *Jogo duro na Cabeça do Cachorro*. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- _____ (1995) – “Os Índios’ e a Sociodiversidade Nativa Contemporânea no Brasil”. In: Silva, Aracy Lopes da & Grupioni, Luís Donisete Benzi (Orgs.). *Op. cit.*

- _____ (1996). Quem fala em nome dos índios? (II). In: ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- RICARDO, Carlos Alberto & MARÉS, Carlos (1996). FHC Reacende Estopim Antiindígena. In: ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ROGERS, Mark (1996). Beyond authenticity: conservation, tourism, and the politics of representation in the Ecuadorian Amazon. *Identities. Global Studies in Culture and Power*. Special Issue: Indigenous Peoples/Global Terrains. 3 (1-2):73-125.
- ROSS, Eric (1978). "Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology*, vol. 19, n. 1, march.
- ROTHSCHILD, David (Editor). (1997) - *Protecting What's Ours. Indigenous Peoples and Biodiversity*. Oakland/CA: South and Meso American Indian Rights Centes (SAIIC).
- RUBIN, Jeffrey (2000). Ambigüidade e contradição no movimento popular. A experiência da "Coalização de Operários, Camponeses e Estudantes do Istmo" (COCEI) no México. In: ALVAREZ, Sonia; Dagnino, Evelino & Escobar, Arturo (Orgs). (2000). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- SANTILLI, Márcio (1991). Os Direitos Indígenas na Constituição Brasileira. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- SANTOS, Boaventura de Souza (org.) (2003). *Reconhecer para Libertar. Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SLATER, David (2000). Repensando as espacialidades dos movimentos sociais. Questões de fronteiras, cultura e política em tempos globais. In: ALVAREZ, Sonia; Dagnino, Evelino & Escobar, Arturo (Orgs). (2000). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (1985) - "Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista". *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo Brasileiro.

- SEILERT, Villi F. (1996). O PRODEAGRO e a implementação de políticas públicas no Mato Grosso. In: ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SOUZA SANTOS, Antonio Maria de & MENDONÇA LIMA, Margarida Elizabeth (1991). "Medicina Tradicional e Ocidental no Alto Rio Negro". In: Buchillet, Dominique (org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- TURNER, Terence. (1991) - "Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". In: Stocking Jr. George W. (Ed.). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. History of Anthropology, V. 7. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- _____. (1993) - "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It". *Cultural Anthropology*. American Anthropological Association. Nov. 1993.
- VAINER, Carlos B. (1990) - "Debate". In: Oliveira Filho, João Pacheco de. et al. *Op. cit.*
- VAINER, Carlos B. & ARAÚJO, Frederico Guilherme B. (1992) - *Grandes projetos hidrelétricos e desenvolvimento regional*. Rio de Janeiro: CEDI.
- VALLE, Carlos Guilherme do (1999). Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- VIOLA, Eduardo (1992). "O Movimento Ambientalista no Brasil (1971-1991): Da Denúncia e Conscientização Pública para a Institucionalização e o Desenvolvimento Sustentável". *Ciências Sociais Hoje*. Rio de Janeiro: ANPOCS.
- VIOLA, Eduardo J. & LEIS, Héctor R. (1991) - "Desordem global da biosfera e a nova ordem internacional: o papel organizador do ecologismo". In: _____. *Op. cit.*
- WARREN, Kay. (1994) "Language and the Politics of Self-Expression. Mayan revitalization in Guatemala". *Cultural Survival Quarterly*. Summer/Fall, Vol. 18, nº 2, 3.

- _____ (2000). Os movimentos indígenas como um desafio ao paradigma do movimento social unificado na Guatemala. In: ALVAREZ, Sonia; Dagnino, Evelino & Escobar, Arturo (Orgs). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- WARREN, Kay & Jackson, Jean (eds.) (2002). *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University Texas Press.
- WRIGHT, Robin (1981). The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley. Dissertação de Doutorado: Stanford University.
- _____ (1988) - "Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy". *Ann. Rev. Anthropol.* 17: 365-390.
- _____ (1992). 'Uma conspiração contra os civilizados': história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1996). "Aos que vão nascer". Uma etnografia dos índios Baniwa. Tese de livre-docência apresentada ao departamento de antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- _____ (1999). O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: Robin Wright (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- WRIGHT, Robin & HILL, Jonathan (1986). History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in northwest Amazon. *Ethnohistory*.