

Alfredo Wagner Berno de Almeida
Emmanuel de Almeida Farias Júnior
(ORGS)

**MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS E
TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS NO
RIO NEGRO**

UEA Edições

© Alfredo Wagner Berno de Almeida, 2010.

Projeto Gráfico Diagramação

Émerson Silva

Capa

Design Casa 8

**Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro /
Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Emmanuel
de Almeida Farias Júnior; autores: Alfredo Wagner Berno de
Almeida...[et al]. – Manaus: UEA Edições, 2010**

476 p.: Il

ISBN: 978-85-7883-166-0

1. Mobilizações Sociais – 2 Mudanças Sociais

**I. Almeida, Alfredo Wagner Berno. II. Farias Júnior,
Emmanuel de Almeida.**

CDU

316.444

PROJETO NOVAS CARTOGRAFIAS ANTROPOLÓGICAS DA AMAZÔNIA

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA - PNSCA

INSTITUTO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL: REFERÊNCIA CULTURAL E MAPEAMENTO SOCIAL DE
POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

NÚCLEO CULTURA E SOCIEDADES AMAZÔNICAS - NCSA

CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DO TRÓPICO ÚMIDO-CESTU

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS-UEA/ PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM

UEA

Rua Leonardo Malcher, 1728
6º. Andar – Centro
Edifício Professor Samuel Benchimol
CEP: 69010-170 - Manaus/AM

UFAM

Rua José Paranaguá, 200 – Centro
CEP: 69005-120 – Manaus/AM
FONE: 55 (92) 3232-8423

www.novacartografiasocial.com

Sumário

PRÓLOGO: UM RIO DIVIDIDO?

Alfredo Wagner Berno de Almeida

7

REINVENTANDO O COTIDIANO: TRAJETÓRIAS FAMILIARES E ESTRATÉGIAS DE TERRITORIALIZAÇÃO BANIWA

Luiza Garnelo

21

ARTESÃS DE ARUMÃ NO BAIXO RIO NEGRO: INICIATIVA ARTESANAL DA ASSOCIAÇÃO DOS ARTESÃOS DE NOVO AIRÃO

Érika Matsuno Nakazono

50

MULTILINGUISMO NO ALTO RIO NEGRO: UMA INTERAÇÃO ENTRE LÍNGUA, CULTURA E SOCIEDADE

Ana Carla dos Santos Bruno

96

CONFLITOS INTERÉTNICOS NO RIO JAUAPERÍ

Stephen G. Baines

105

“ALEIVOSOS E REBELDES”: LIDERANÇAS INDÍGENAS NO RIO NEGRO, SÉCULO XVIII

Patricia Melo Sampaio

127

ÁREAS NATURAIS, ARTEFATOS CULTURAIS: UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA SOBRE AS UNIDADES DE CON- SERVAÇÃO DE PROTEÇÃO INTEGRAL NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Henyo Trindade Barretto Filho

148

**ASSOCIATIVISMO, ETNICIDADE INDÍGENA E
TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS:
A MANUFATURA POLÍTICA DE DIREITOS TERRITORIAIS EM BARCELOS**

Sidnei Clemente Peres

213

**MOBILIZAÇÃO ÉTNICA NO BAIXO RIO NEGRO:
OS QUILOMBOLAS DO TAMBOR E DO RIO DOS PRETOS**

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

233

**MOBILIDADE, CLÃS E ALIANÇAS ENTRE OS
HUPDAH DO ALTO RIO NEGRO, AMAZONAS**

Renato Athias

274

**CONDIÇÕES DE ACESSO DAS COMUNIDADES
RIBEIRINHAS A BENS E SERVIÇOS SOCIAIS NA
MICRO REGIÃO MARIUÁ-JAUAPERÍ**

Ma. do P. Socorro Rodrigues Chaves, Talita de Melo Lira,
Silvana Compton Barroso, Rosa Maria da Silva Nunes,
Caroline Nascimento Araújo

299

**INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO
INDÍGENA NO MÉDIO RIO NEGRO**

Sheilla Borges Dourado

327

**PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NO
RIO CUIEIRAS**

Glademir Sales dos Santos, Altaci Correia Rubin

351

**CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS E
TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS EM NOVO AIRÃO**

Elieyd Sousa de Menezes

375

**A EXTRAÇÃO DA PIAÇAVA NA
REGIÃO DE BARCELOS**

Martinho Albuquerque

395

**JUVENTUDE INDÍGENA:
VIOLÊNCIA E CONFLITOS EM
SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA-AM**

Claudina Azevedo Maximiano

408

**RELAÇÕES DE TRABALHO E PARENTESCO:
INTERCÂMBIOS E FLEXIBILIDADE NA ASSOCIAÇÃO DE
ARTESÃOS DE NOVO AIRÃO – ANAA**

Raiana Mendes Ferrugem

426

**O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS
ÍNDIOS NO AMAZONAS:**

**UM ESTUDO SOBRE SUA ATUAÇÃO NA BACIA DO
RIO NEGRO: 1911-1967**

Joaquim Melo

445

DOCUMENTO

**Carta do antropólogo Alfredo Wagner à Coordenação da
6ª Câmara do MPF sobre conflito no Rio Jauaperí**

467



Prólogo: Um rio dividido?

Alfredo Wagner Berno de Almeida¹

Neste início de milênio uma visão prospectiva da chamada calha do Rio Negro aponta não só para o reconhecimento jurídico-formal da diversidade cultural, mas principalmente para a consolidação do “arquipélago de saberes” de povos indígenas e comunidades tradicionais, cujas práticas caracterizam sociologicamente a região. Tanto no Alto Rio Negro, quanto no Baixo, os movimentos sociais e principalmente os indígenas passam a incorporar em suas pautas reivindicatórias componentes identitários, ampliando o repertório das identidades coletivas e rompendo com a abordagem primordialista de etnia. Seja na zona limítrofe do Brasil com a Colômbia, no Rio Uaupés, que é o segundo maior afluente do Rio Negro, seja no Rio Cuieiras, bem próximo a Manaus, ou seja, no Rio Jauaperi, no limite entre os Estados do Amazonas e de Roraima, a relevância às identidades pelas organizações indígenas e ribeirinhas não se contrapõe às mobilizações em torno da terra e dos demais recursos básicos. Ao contrário de interpretações correntes de cientistas políticos, tal relevância não tem levado a uma “dispersão” ou a uma “fragmentação” das reivindicações, gerando divisões sucessivas e “infinitas” que reduziriam a capacidade política² dos que reivindicam.

1 Antropólogo. Professor do NCSA-CESTU/UEA. Pesquisador CNPq

2 Existe um acirrado debate teórico a respeito desta questão e seus desdobramentos. As reivindicações localizadas e o advento de “novos movimentos sociais”, como afirma HOBBSAWM, apoiados em critérios de gênero, etnia, consciência ambiental e raízes locais profundas tem sido interpretados por cientistas políticos conservadores como enfraquecendo o histórico padrão de relação política das entidades sindicais ou de representação de trabalhadores. De seu ponto de vista haveria uma “dispersão identitária” e “política”, que não apenas fragmenta, mas conduz a um processo de “grupuscularização”, com cisões e divisões sucessivas (KEUCHEYAN, 2010). As práticas de autodefinição, instituídas pela Convenção 169 da OIT, ao se contraporem aos conceitos objetivistas de “etnia” e “comunidade” (SHIRAIISHI, 2010) e adotarem os

Em verdade, as reivindicações apresentam considerável potencial de agregação ao articularem elementos de autoconsciência cultural com critérios ambientais, reforçando o conhecimento aprofundado dos ecossistemas e estimulando laços de solidariedade entre as comunidades locais pela politização de aspectos específicos que lhes são comuns. As identidades coletivas não consistem, pois, em estados ou “substâncias”, mas em processos, que dependem da maneira como os agentes sociais são percebidos pelos outros e se referem à maneira como os agentes sociais se auto-representam e se mobilizam. Em decorrência desta forma de luta, ampliam-se as condições de possibilidade para a emergência de novas unidades de mobilização política e elas apresentam um considerável efeito aglutinador. Relações de solidariedade mobilizam piaçabeiros, pescadores artesanais, ribeirinhos, quilombolas, extrativistas (do arumã, do tucum, dos cipós ambé e titica) e artesãos, propiciando as circunstâncias necessárias para a formação de inúmeras associações e entidades representativas destas respectivas categorias sociais. É possível constatar a celeridade com que as relações associativas tem se disseminado nas comunidades locais de todo o Rio Negro, quebrando inclusive com a força de imagens oficiosamente produzidas, que descrevem a região como “rosário de comunidades isoladas” ou como “derradeiro santuário” concomitantemente étnico e ecológico. Pode-se sublinhar, assim, um processo de politização intensa, através da emergência destas novas práticas político-organizativas, que infletem na própria agenda das agremiações partidárias municipais. Certamente que o peso demográfico dos povos indígenas nos cinco municípios (São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Novo Airão e Manaus) cortados pelo Rio Negro também

critérios da chamada “new ethnicity” estabelecem um novo patamar de solidariedade para os movimentos indígenas e para identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais (ALMEIDA, 2008). Consulte-se: a) Almeida, Alfredo Wagner. B. de - Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto. Manaus. PPGSCA.2008, b)Keucheyan, Razmig- Hémisphère Gauche-une cartographie des nouvelles pensées critiques. Paris. Éditions la Découverte. 2010 e c) Shiraishi, Joaquim (org)- Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. Manaus. UEA edições. 2010 2ª. ed..

concorre para isto. Aliás, quatro dentre eles em consonância com os dados do Censo Demográfico de 2000, do IBGE, encontram-se na relação dos municípios com as maiores proporções de autodeclarados indígenas do país, quais sejam: São Gabriel com população residente de 29.947 pessoas, sendo que 22.853 declararam-se indígenas, isto é, 76,3% do total da população; Santa Isabel com população residente de 10.561 pessoas, sendo que 3.670 autodeclararam-se indígenas, isto é, 34,8% do total da população; Barcelos com população residente de 24.197 habitantes, sendo que 6.187 autodeclararam-se indígenas, isto é, 25,6% do total da população e Manaus com população residente de 1.405.835 habitantes, sendo que 7.894 autodeclararam-se indígenas, isto é, 0,6% do total da população. O fenômeno da autodeclaração evidencia a consciência que tem de si mesmo e permite interpretações sobre o potencial associativo e de reivindicação destes povos indígenas.

Além da afirmação dos direitos territoriais, que tem resultado na demarcação das terras indígenas³ e de áreas protegidas, tem-se atos coletivos dos movimentos indígenas e de inúmeras associações de comunidades tradicionais, publicizando os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, a pluralidade linguística e uma ampla e nova pauta de reivindicações. Uma das principais ilustrações destes atos concerne às campanhas mobilizatórias em São Gabriel da Cachoeira, que mobilizaram indígenas de diferentes etnias, e resultaram na lei municipal⁴ de co-oficialização das línguas

3 A mais recente destas lutas refere-se à parceria firmada em janeiro de 2011 entre a COMAGEPT e a ASIBA (Associação Indígena de Barcelos) na luta pela demarcação da terra indígena Baré, em Barcelos, que abrange as comunidades Romão, Elesbão, Cuqui e Bacuquara, no Rio Aracá, e a comunidade Samaúma, no Rio Demeni. Esta parceria entre organizações indígenas e associações de comunidades tradicionais abrange reivindicações por melhores condições de trabalho para os piaçabeiros, cujas relações de produção são análogas às dos escravos, e de incentivo a novas tecnologias para trabalhar a fibra de piaçaba. (Cf. dados de pesquisa de Elieyd S. de Menezes, 2011).

4 Cf. Lei n.145 aprovada em 11 de dezembro de 2002 e firmada pelo Presidente da Câmara Municipal de São Gabriel da Cachoeira, Sr. Diego Mota Sales de Souza. Dispõe sobre a co-oficialização das Línguas Indígenas Tukano, Nheêgatu e Baniwa à

indígenas Tukano, Nhêngatu e Baniwa, em 2002. A regulamentação desta lei⁵ quase seis anos depois, em outubro de 2006, tem, inclusive, efeitos pertinentes sobre as políticas de identidade, no plano nacional, como é possível entrever nas discussões que convergiram para a instituição do decreto de criação do Instituto Nacional da Diversidade Lingüística⁶, firmado pelo Presidente da República em 10 de dezembro de 2010.

Uma outra ilustração diz respeito às iniciativas de registro nos órgãos competentes das práticas agrícolas dos povos e comunidades tradicionais do Alto e Médio Rio Negro. Os 22 povos indígenas que se distribuem nesta região, abrangendo os municípios de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira demonstram conhecimento de manejo florestal e das próprias limitações dos ecossistemas. Tais iniciativas consistem em converter o modo de cultivo agrícola principalmente da mandioca e de outros gêneros alimentícios destes povos indígenas em “Patrimônio Cultural Brasileiro”. A solicitação de registro já estaria tramitando no Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (IPHAN). A iniciativa desta reivindicação é da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), da Associação Indígena de Barcelos (ASIBA) e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Há diversas pesquisas científicas voltadas para o estudo deste sistema agrícola e de seus possíveis efeitos. Uma delas estuda a fertilidade das terras historicamente utilizadas pelos povos indígenas⁷.

Língua Portuguesa, no Município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas.

5 Cf. Lei n.210 aprovada em 31 de outubro de 2006 e firmada pelo Presidente da Câmara Municipal de São Gabriel da Cachoeira, Sr. Francisco Orlando Diógenes Nogueira. Dispõe sobre a regulamentação da co-oficialização das Línguas Indígenas Nhêngatu, Tukano e Baniwa.

6 Cf. Decreto n.7.387, de 09 de dezembro de 2010 que institui o Inventário Nacional da Diversidade Lingüística. Diário Oficial da União, Ano CXLVII, N.236. Seção 1.Atos do Poder Executivo.

7 Está sendo desenvolvido na Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisas Agroflorestais) o projeto denominado “Terra-Preta de Índio: descobrindo o passado e olhando para o futuro”. Embora focalize toda a Amazônia se volta também para a

Uma terceira ilustração refere-se às reivindicações encaminhadas em conjunto pelas associações de ribeirinhos, artesãos e pescadores artesanais e por entidades ambientalistas (Fundação Vitória Amazônica-FVA, Instituto Sócio-ambiental-ISA, IPÊ), principalmente no Baixo Rio Negro, visando o cumprimento dos Acordos de Pesca e a criação de novas Reservas Extrativistas. A Associação dos Artesãos do Rio Jauaperi (AARJ), formada em fevereiro de 2004, tem lutado pela vigência do Acordo de Pesca, que estabelece normas para o período de proteção à reprodução natural dos peixes em toda a “Bacia do Rio Negro: todo corpo de água desses afluentes, bem como as suas confluências: rio Jauaperi (abaixo do Rio Macucuaú).” (cf. Gabinete da Ministra Marina Silva- Instrução Normativa N.43, de 18 de outubro de 2005)⁸. Desde 18 de fevereiro de 2007 a AARJ tem solicitado ao Ministério do Meio Ambiente (MMA) que o Acordo de Pesca seja prolongado e que se faça uma fiscalização permanente na área em virtude do tráfico de quelônios e das invasões de pescadores profissionais. Tais interesses pesqueiros tem insistido na pesca predatória e proferido ameaças contra os moradores das comunidades ribeirinhas de Itaquera, Gaspar e São Pedro⁹ e intentam intrusar as terras indígenas dos Waimiri-Atroari..

Panamazonia, envolvendo parceria de instituições de pesquisa do Brasil, Colômbia, Peru e Bolívia. A Embrapa trabalha também em parceria com o Ipham, nas terras pretas de Iranduba onde a equipe do Prof. Eduardo Góes Neves (Museu de Arqueologia e Etnologia - USP) desenvolve pesquisa arqueológica.

8 Consulte-se a Instrução Normativa N.99, de 26 de abril de 2006 (Diário Oficial da União. Seção I, de 27 de abril de 2006 p.74) que estabelece regras para pesca no Rio Jauaperi, localizado nos Municípios de Novo Airão (AM) e Rorainópolis (RR). “A área de abrangência do Acordo, fica situada do Medoini(Rio Negro) à placa da Reserva Waimiri-Atroari.” (cf. Art.2), ficando proibida a pesca comercial(gelo), a pesca esportiva e a pesca de peixes ornamentais por dois anos. A partir de abril de 2009 a área passará a ser manejada conforme os critérios definidos pelos usuários dos recursos pesqueiros em assembléia (Art.3),

9 Um dos episódios conflitivos nesta área, ocorrido entre 02 e 07 junho de 2007, é narrado pelo antropólogo Alfredo Wagner em carta remetida naquela data à Coordenadora da Sexta Câmara do Ministério Público Federal, Dra. Deborah Duprat de Brito Pereira. Este referido documento se encontra disposto em Anexo.

A Associação Ecológica dos Agroextrativistas do Baixo Rio Branco e do Baixo Rio Branco-Jauaperi (ECOEX), que foi criada em 2002, e a AARJ lutam também pela implementação de Reserva Extrativista no Baixo Rio Branco-Jauaperi. Esta iniciativa tem encontrado oposição de interesses vinculados à pesca com geleiras, à pesca esportiva e ao turismo dito “ecológico”.

No Baixo Rio Negro, com a construção de obras de infraestrutura (ponte, rodovias, porto) e a especulação imobiliária decorrente concentram-se conflitos socioambientais. Há uma forte pressão especulativa sobre as terras das comunidades locais. Há uma mobilização das associações locais contra os apossamentos ilegais e os desencontros na ação dos órgãos governamentais. As situações de conflito são complexas e em circunstâncias extremas chegam a produzir antagonismo entre diferentes associações. A partir das margens da rodovia AM-352 (Manaus-Novo Airão), tem sido registrados cercamentos ilegais, grandes queimadas e casos de grilagem de terras. Uma das situações de conflito mais conhecidas refere-se à área conhecida como “Manairão”, onde foi registrada grilagem afetando mais de 800 famílias, conforme declaram representantes das associações locais, a saber: Associação Nova Esperança, Associação dos Produtores Rurais, Associação dos Agricultores e Moradores Rurais da Comunidade Novo Tempo¹⁰.

A pluralidade de denominações das formas organizativas permite divisar uma diversidade de agrupamentos potencialmente mobilizáveis e aproximados. Afinal estas formas associativas consistem em unidades sociais que agrupam pessoas, famílias e comunidade de diferentes etnias, línguas, culturas, ocupações e atividades. Todos referidos, entretanto, a uma mesma região e se aproximando, notadamente, no plano das mobilizações políticas, distinguindo-se, portanto, do que Godelier constatou na Papua-Nova Guiné¹¹. Com as

10 Consulte-se: Albuquerque, Renan e assessorias- “Iteam e Inkra coibem grilagem em rodovia Manacapuru-Novo Airão”. Em Tempo. Manaus, 25 de julho de 2008 pág.C-8.

11 Percebe-se uma distinção entre esta constatação e aquela de Godelier sobre os dados que o inquietavam no seu retorno aos Baruya, na Papua-Nova Guiné, entre

relações associativas, novos papéis sociais são colocados às lideranças, que passam a responder a demandas face ao Estado, ampliando o raio de sua ação mediadora. As relações associativas e os critérios político-organizativos suscitam novas práticas, redefinindo a vida social, e concorrem para redimensionar a diversidade cultural.

O Projeto Nova Cartografia Social tem buscado refletir sobre estas transformações sociais recentes. Para tanto tem privilegiado na região do Rio Negro, tal como em outras regiões amazônicas, a diversidade de expressões culturais, através da análise das relações entre situações sociais de conflito e o processo de reconfiguração étnica em curso. As técnicas de mapeamento social de povos e comunidades tradicionais, com observações diretas e consecutivos trabalhos de campo tem possibilitado elencar, com razoável precisão, as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais, suas respectivas formas organizativas e as territorialidades específicas que lhes são correspondentes. Os procedimentos metodológicos por elas selecionados visam produzir condições de possibilidade para se interpretar os processos diferenciados de territorialização. Visam também examinar sua relação com o advento de identidades coletivas, que caracterizam hoje a diversidade sócio-cultural e são expressas por categorias tais como: ribeirinhos, quilombolas, indígenas, piaçabeiros, pescadores artesanais, seringueiros, castanheiros, artesãos e artesãs (do arumã, do tucum) e indígenas que residem em cidades. Cada uma destas categorias sociais acha-se agrupada segundo uma forma organizativa própria, construindo suas territorialidades específicas através de uma autoconsciência cultural, e mobilizando forças para defendê-las de interesses predatórios, responsáveis maiores pela devastação ambiental e, sobretudo, pelos desmatamentos e

1966 e 1968: “Lê deuxième fait m'intriguait: si lês Baruya et leurs voisins partageaient la même langue, la même culture, la même organisation sociale, est-ce que la notion de “culture” me permettait de comprendre pourquoi tous ces groupes locaux s'affirmaient comme des “sociétés” distinctes, portant des noms différents, lês Baruya, lês Wantekia, lês Boulakia, les Usarampia, etc..., mais d'une certaine façon toutes semblables.” (Godelier, 2009:8,9). Consulte-se: Godelier, Maurice - Communauté, Société, Culture-trois clefs pour comprendre les identités en conflits.Paris. CNRS.2009

pela contaminação dos recursos hídricos que comprometem sua reprodução física e social. O objetivo do projeto consiste em mapear estes esforços mobilizatórios, descrevendo-os e georeferenciando-os, com base no que é considerado relevante pelas próprias comunidades estudadas. O trabalho de mapeamento pressupõe ainda o treinamento e a capacitação de membros da própria comunidade, que são os sujeitos na seleção do que deverá constar dos mapas produzidos e no registro de pontos a eles referidos. As oficinas de mapas realizadas nas próprias comunidades, consoante uma composição definida pelos seus próprios membros, delimitam perímetros e consolidam as informações obtidas por meio de observação direta e de diferentes tipos de relatos. Os participantes das oficinas são, pois, escolhidos pelos próprios membros das comunidades mapeadas, expressando tanto possíveis consensos, quanto prováveis dissensões. Esta possibilidade de divisão ou de falta de concordância quanto à própria espacialização das informações contribui por si mesma para que seja produzida uma descrição etnográfica suficientemente precisa.

Cabe reiterar que desde 2007 o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia vem realizando cursos de legislação ambiental e de mapeamento, com treinamento de uso de GPS, e apoiando oficinas de mapas junto às comunidades indígenas, quilombolas e de piaçabeiros, pescadores artesanais, artesãos e ribeirinhos do Rio Negro. Estas oficinas tem sido organizadas pelas próprias associações, cooperativas, federações, sindicatos e comissões e apoiadas não só por universidades públicas, mas também por outras associações comunitárias. Eis aquelas que estampam seus fascículos: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro-FOIRN, Associação de Mulheres Indígenas de Barcelos-AMIRB, Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro-AMARN, Associação dos Artesãos de Novo Airão-AANA, a Associação dos Artesãos do Rio Jauaperi-AARJ, Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, Comissão dos Ex-moradores do Parque Nacional do Jaú, Sindicato de Trabalhadores Rurais de Novo Airão e Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro-COMAGEPT. Não foram inclusas nesta listagem as associações de bairros e indígenas, em Manaus, que realizaram oficina de mapas, mas não estão referidas diretamente ao Rio Negro.

Caso consideremos tudo o que foi produzido em Manaus os resultados deste trabalho perfazem quinze fascículos e um livro, já amplamente divulgados, como poderemos observar a seguir.

Da série intitulada “Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil” foram produzidos dois números, alcançando os Municípios de Novo Airão, Estado do Amazonas, e Rorainópolis, Estado de Roraima, na zona limítrofe entre estas duas unidades da federação, quais sejam:

a) “Ribeirinhos e Artesãos de Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro. Rio Jauaperi.” (n. 7) e

b) “Ribeirinhos e Quilombolas. Ex-moradores do Parque Nacional do Jaú. Novo Airão” (n.5).

Da série denominada “Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos” foram produzidos três números, a saber:

a)-“Quilombolas do Tambor - Parque Nacional do Jaú, Novo Airão” (n.15),

b)-“Piaçabeiros do Rio Aracá - Barcelos” (n .17) e

c)-“Mulheres Artesãs- Indígenas e Ribeirinhas de Barcelos” (n.18).

Da série “Crianças e Adolescentes em Comunidades Tradicionais da Amazônia” foi produzido um exemplar, alcançando principalmente o Município de São Gabriel da Cachoeira, qual seja:

- “Adolescentes e Jovens Indígenas do Alto Rio Negro” (n.3).

De maneira concomitante e articulada com as práticas de mapeamento social foram realizados cursos sobre legislação ambiental e sobre legislação relativa a conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade em todos os cinco municípios focalizados. Para a consecução destas atividades a equipe do PNCSA, atendendo à solicitação da AANA, colaborou, em Novo Airão, com a Fundação Vitória Amazônica, com a AANA.

Uma outra frente de trabalho do PNCSA no Rio Negro se refere à produção de livros sobre temas e problemas que estão na agenda dos movimentos sociais na região.

O primeiro livro produzido neste âmbito no PNCSA intitulado “Terra das Línguas- Lei Municipal de Oficialização de Línguas Indígenas em São Gabriel da Cachoeira” foi lançado em 2007 e teve uma re-impressão.

Agora em 2010 está sendo lançado o livro ora apresentado, intitulado Mobilizações étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro, focalizando as transformações sociais que afetam mais diretamente a região. Para sua elaboração colaboraram vinte-e-tres autores, sendo que sete dentre eles são pesquisadores convidados e que desde muito desenvolvem projetos de investigação científica na região. Ao citá-los agradeço-lhes em nome do PNCSA pela gentileza da colaboração, a saber: Luiza Garnelo, Stephen Baines, Ma. do Socorro Rodrigues Chaves, Henyo Trindade Barreto Filho, Patrícia Maria Melo Sampaio, Sidney Clemente Peres e Renato Athias. Os agradecimentos são extensivos às pesquisadoras que colaboraram sob a orientação de Socorro Chaves, que são: Silvana Compton Barroso, Talita de Melo Lira, Rosa Maria da Silva Nunes e Caroline Nascimento Araújo. Todos os demais autores, ou seja, doze pesquisadores mantêm vínculos diretos com o PNCSA e participam ou participaram das oficinas de mapas, dos cursos e dos treinamentos de uso do GPS empreendidos no Rio Negro.

Os critérios implícitos na seleção dos textos apontam para diferentes formações acadêmicas, diferentes temas, diferentes gêneros acadêmicos. Em termos de formação acadêmica e competência científica tem-se onze antropólogos, sendo duas doutoras e cinco doutores, dois doutorandos e duas mestradas. São cinco assistentes sociais, sendo uma doutora, uma mestra, duas mestradas e uma graduanda. São tres pesquisadores com mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA-UFAM), e uma na condição de mestranda. E também: uma historiadora e uma bióloga, ambas doutoras, uma advogada, doutoranda, e um especialista em etnodesenvolvimento. Há prevalência de antropólogos, cujos vínculos institucionais se seguem: 02 professoras e 01 professor do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade

Federal do Amazonas (UFAM). As duas professoras fazem parte dos quadros da FIOCRUZ e do INPA, enquanto o professor vincula-se ao CESTU/Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Há dois doutorandos e dois mestrados do mesmo PPGAS. Os antropólogos adiante são professores das seguintes instituições: Universidade de Brasília, Universidade Federal Fluminense e Universidade Federal de Pernambuco. Apenas um se vincula a associação voluntária da sociedade civil, o IEB (Instituto Internacional de Educação do Brasil), em Brasília. As assistentes sociais vinculam-se à UFAM, bem como a pesquisadora com doutorado em história. A bióloga, doutora em ecologia, vincula-se ao CESTU/UEA, e realizou tese e dissertação no Baixo Rio Negro. A doutoranda em direito vincula-se a Universidade Federal do Pará e realiza trabalho de campo com fins de tese em Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. O especialista em etnodesenvolvimento, pela UFAM, vincula-se à COMAGEPT e é Baniwa. As três mestradas, sendo duas do PPGAS-UFAM e uma do PPGSCA, também estão realizando trabalho de campo em comunidades indígenas e ribeirinhas do Rio Negro.

Cabe acrescentar que acompanha este livro um mapa síntese sobre o Rio Negro, que contém os resultados dos fascículos produzidos no âmbito do PNCSA. Nele estão registrados os produtos das políticas indigenistas e ambientais, além das observações coletadas em campo pelos pesquisadores do PNCSA. Os itens que constam deste trabalho cartográfico referem-se a unidades de conservação (resex, rebio, parque, estação ecológica, propostas de resex), terras indígenas, terras de quilombos, piaçabais, arumanzais e áreas de incidência de cipós, áreas de Acordos de Pesca, lagos e remansos de peixes ornamentais, terras de exercícios da Marinha e áreas de ocorrência de conflitos sociais. Este trabalho, que enfatiza também as terras tradicionalmente ocupadas, foi executado com base nos dados de pesquisa do elenco de pesquisadores, convergindo para uma compilação elaborada em termos cartográficos por Luis Augusto Pereira Lima, geógrafo, bolsista do CESTU/UEA e pesquisador do PNCSA.

Em suma, à exceção de um autor vinculado a uma organização não-governamental, todos os autores de textos e mapas integrantes desta coletânea estão vinculados a programas de pós-graduação ou a projetos científicos desenvolvidos por universidades públicas,

principalmente, tais como: o PPGAS e o PPGSCA da UFAM e o CESTU da UEA, que concorreram, através do PNCSA, com maior volume de contribuições.

Quanto aos textos que integram esta coletânea pode-se afirmar que não concernem a um único tema e nem estão referidos a um mesmo gênero de produção intelectual. São vários e heterogêneos, apresentando diferenças de função e de ordem de exposição, não obstante terem sido elaborados em instituições universitárias. Eles abrangem artigos, ensaios, laudos, levantamentos de fontes secundárias e relatórios de trabalhos de campo atrelados a monografias, dissertações e trabalhos de tese. Há textos que são mais exercícios de curso do que propriamente artigos. O grau de elaboração e de aprimoramento no uso de conceitos varia, portanto, nos diferentes textos. Ao agrupá-los ficamos temendo todo o tempo este grau de desigualdade na sua finalização e acabamento. Esperamos sinceramente que isto não comprometa o resultado final da publicação e desde logo assumimos toda a responsabilidade por este possível desvio editorial. A unidade que permitiu a coletânea indica ainda que os textos configuram gêneros de produção acadêmica, não ligados diretamente às medidas ou implicações da intervenção do Estado e suas variantes, e que tem na região do Rio Negro suas realidades empiricamente observáveis.

As indagações emanam notadamente deste recorte territorial, recolocando temas e problemas. Deste modo pode-se perguntar: enquanto realidade localizada, pode-se argumentar que o Rio Negro é um rio que começa a ser profundamente dividido? As transformações sociais e econômicas em curso estariam lhe retirando a unidade que enquanto grande rio historicamente estabeleceu? A evidencia intensidade dos empreendimentos e das obras de infraestrutura no Baixo Rio Negro evidenciam um contraste econômico aparente e nos permitem outras indagações? Construção de ponte, ligação rodoviária com o Rio Solimões, chácaras, áreas de lazer, balneários, hotéis de selva, loteamentos e especulação imobiliária, pesca esportiva e outros empreendimentos turísticos se opõem aos extrativismos, que prevalecem no Alto e Médio Rio? A “vocação” da região seria principalmente geopolítica ou se trata de uma imensa área destinada   preserva o ambiental?

Estas indagações mais recentes, que aqui recolocamos, demonstram que esta coletânea não se propõe a responder a estes temas da ordem do dia do poder político e do planejamento territorial. Antes pretende dialogar criticamente com a própria maneira de colocar estas questões, re-interpretando argumentos que asseveram ser o Rio Negro uma “região isolada” e “naturalmente” fora do alcance de frentes de expansão, que caracterizam o processo de ocupação de outras regiões amazônicas ou que afirmam tratar-se de uma região que não é foco de políticas governamentais desenvolvimentistas e que prossegue marcada pelos extrativismos que a moldaram notadamente no período pombalino¹² e que posteriormente fizeram dela uma região de importância econômica secundária¹³. Mesmo não se tendo recuperado as trajetórias intelectuais referidas à região e a produção antropológica relativa a épocas pretéritas, de Alexandre Rodrigues Ferreira a Eduardo Galvão, passando por Barbosa Rodrigues, que viajou pelo rio Jauperi, Koch-Grünber e Curt Nimuendaju, existe uma interlocução com o que se tem classificado como “antropologia do Rio Negro”¹⁴.

12 A Capitania de São José do Rio Negro instituída pela Carta Régia de D.José I, datada de 03 de março de 1755, e instalada na Vila de Mariuá, atual Barcelos, três anos e meio depois, a 7 de maio de 1758.

13 Para melhor desenvolver esta reflexão recorde-se que predomina no Rio Negro o que localmente se denomina de “seringa torrada”, que sempre teve um preço inferior nos mercados da economia gomífera. Vale mencionar que o mapa apresentado por F.J. de Santa-Anna Nery, em 1885, em *Le Pays des Amazonas-l’Eldorado. Les Terres a Caoutchouc*, e elaborado por Raymundo Nery, que foi aluno do curso superior da Escola Militar, e Bernardo Ramos, assinala “terras não exploradas no Rio Negro” e que esta classificação irá se manter, de certo modo, tanto nos mapas da Câmara de Comercio do Amazonas, de 1908, impressos na Inglaterra, quanto depois da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, com a gestão do tenente Alípio Bandeira.

14 Esta expressão foi utilizada por Renan Freitas Pinto e resenha os produtores intelectuais que produziram sobre a região: “Do ponto de vista da antropologia, é possível afirmar que os autores que contribuíram de forma decisiva para a produção de obras e estudos clássicos, nesse campo, realizaram trabalhos sobre as sociedades indígenas do Rio Negro. Não podem deixar de ser mencionados entre esses Koch-Grünberg, que publicou inúmeros trabalhos sobre as sociedades indígenas do noroeste

Em outras palavras uma leitura crítica e uma recolocação das indagações usuais também pressupõe investigações históricas e conhecimento detido de processos intrínsecos à sociedade colonial. Há pelo menos dois artigos que incidem nesta direção, aqueles de Patrícia Sampaio e Stephen Baines. Estes mesmos artigos, somados àquele de Joaquim Melo, nos permitem dizer de antemão que este livro não se volta para o passado. Mesmo quando apresenta pesquisas históricas detidas ou discute as formas de mediação, elucidando a ação colonizadora das instituições religiosas¹⁵, elucida processos sociais e traz o pensamento de um futuro ou pelo menos a imaginação dele pelos diferentes agentes sociais.

A equipe de pesquisadores agradece final e principalmente ao empenho das comunidades e associações, que através das oficinas de mapas e dos cursos de uso de GPS permitiram os fascículos e os mapas situacionais, cujos produtos compõem parte substancial da matéria-prima dos dados e informações que integram os artigos desta coletânea.

brasileiro.(...)Curt Nimuendaju também publicou vários trabalhos sobre a região do rio Negro entre os quais podem ser citados o Relatório de Viagem aos Rios Içana e Uaupés-SPI e o Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari,Uaupé.

Os estudos e viagens de campo realizados por Eduardo Galvão na década de 50 sobre as sociedades indígenas do Rio Negro privilegiam os processos de mudança cultural que estão se verificando na região, com particular atenção para os processos de assimilação e aculturação.” (Pinto, 2006: 178,179). Cf. Pinto, R.F.- Viagem das idéias. Manaus.Ed.Valer.2006

15 Pio X criou em 1910 a Prefeitura Apostólica do Rio Negro, entregue aos salesianos em 1915. Segundo Ferreira Reis: “Os Salesianos tomaram conta da Prefeitura em 24 de julho de 1915 (...) A Prefeitura foi elevada a Prelazia Nullius pela Bula “Inter Nostris” do Santo Padre Pio XI, de 1 de maio de 1925, ficando sufragânea da Arquidiocese do Pará.” Cf. Ferreira Reis, Arthur Cezar - A conquista espiritual da Amazônia. São Paulo. Escolas Profissionais Salesianas. 1942. Vide Apêndice I “Prelazia do Rio Negro”. Esta ação religiosa tem perdido mais e mais sua função mediadora nesta quadra de emergência de novas identidades coletivas com suas respectivas formas organizativas, permitindo uma análise crítica das implicações do autoritarismo da sociedade colonial sobre a vida política.

Reinventando o Cotidiano: Trajetórias Familiares e Estratégias de Territorialização Baniwa

*Luiza Garnelo*¹⁶

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre terras indígenas representam um campo bastante variado, que tem sido desenvolvido com sucesso em expressivas produções da antropologia feita no Brasil. Nesse âmbito são marcantes os trabalhos de Oliveira (1978), Oliveira Filho (1998; 1999), Oliveira Filho & Almeida (1998) Lima (1992; 1998), Lima & Barroso-Hoffman (2002). Porém, poucos textos têm explorado as dinâmicas da ocupação no interior das fronteiras étnicas. Assim sendo, faremos aqui uma tentativa de analisar, no âmbito da vida cotidiana, as estratégias de grupos de parentes (fratrias) da etnia Baniwa, noroeste da Amazônia brasileira, para manejar as disputas comunais por recursos de subsistência e os modos como estas geram um ativo processo de territorialização que favorece ou restringe o acesso político e ecológico à paisagens singulares no interior da terra indígena já demarcada.

Estudos de geografia política empreendidos por autores como Raffestin (1988; 1993) e Cox (1991) mostram-se relevantes para a análise dos processos de territorialização como os que ora descrevemos. Estes autores concebem o território como produto de relações de poder travadas pelos grupos sociais que ali habitam. Raffestin (1988) ressalta que embora o poder do Estado seja o mais conhecido agente produtor de processos de territorialização, outras formas de instituir territorialidades permanecem sendo desenvolvidas por populações

¹⁶ Pesquisadora do Centro de Pesquisas Leônidas & Maria Deane/FIOCRUZ Amazônia, professora-colaboradora do PPGAS-UFAM.

no mundo inteiro. As territorializações comunais expressam um tipo de poder político bastante distinto daquele exercido pelos Estados-nações, sendo mais afetas às relações intergeracionais, de gênero e de etnia, devendo, portanto, ser investigadas no dia a dia dos sujeitos.

Para Raffestin a territorialidade humana deve ser entendida como “um conjunto de relações estabelecidas pelos membros de uma sociedade, entre si próprios, com a exterioridade e a alteridade, com a ajuda de instrumentos ou de mediadores” (1988:265). Mais do que um espaço físico, o ambiente surge como um tipo de espaço social que deve ser compreendido e interpretado pelos agentes da territorialização. Essa dinâmica institui um processo de construção contínua de paisagens que são produzidas na relação dos agentes sociais com o espaço e com outros grupamentos sociais em disputa pelo controle e o usufruto dele.

De acordo com Claval (1999), longe de se limitar a uma extensão geométrica do espaço, o território deve ser entendido como o produto de uma articulação entre dimensões naturais, sócio-políticas e culturais em um tempo determinado. Enquanto a natureza oferta certas condições materiais que em larga medida moldam a existência, a dimensão sócio-política institui modos de controle e apropriação dos espaços; já a dimensão cultural expressa a carga simbólica que modula as maneiras como este espaço é apropriado, povoado, explorado e transformado em paisagem. Já a paisagem fala sobre os modos como ali vivem os humanos e como travam relações com a natureza. Nessa perspectiva, ela surge como uma das matrizes de expressão da cultura. A abordagem da geografia cultural é bastante distinta daquela feita pela geografia convencional a qual, fiel ao modo europeu de entender a natureza, trata esta última exclusivamente como objeto e não como uma relação entre sujeitos, como o fazem as ontologias indígenas.

Nesse sentido, Holzer entende a paisagem como “...uma formação objetiva de determinada porção da Terra delimitada por cultura relativamente homogênea, sendo que tal delimitação reflete o trabalho coletivo do homem sobre a Terra” (1999:165). Raffestin também nos lembra que na análise da dinâmica territorial, quando feita através das redes de poder que o constituem, “o que importa saber é onde se situa o Outro, aquele que pode nos prejudicar ou nos ajudar, aquele que possui ou não tal coisa, aquele que tem acesso ou não a

tal recurso” (1988:156). Trata-se, portanto, de entender as redes sociais de gestão do território como estratégias de asseguramento, influência, controle, interdição ou permissão de acesso e usufruto dos benefícios obtidos na territorialização empreendida por um grupo social.

Por outro lado, estudos etnológicos como os de Robin Wright (1981), (1998), de Jonathan Hill (1984; 1987) e de Hill & Wright (1988), propiciam análises sincrônicas e diacrônicas das categorias internas da cultura Baniwa, que são úteis na investigação dos processos de territorialização empreendidos pelos membros do grupo, dado que estão intimamente ligados aos modos como essas pessoas concebem a relação entre cultura e natureza. Tais concepções se expressam, por exemplo, em ritos como os de pós-nascimento e de puberdade, fundados num conhecimento xamânico que visa proteger o recém nato e sua família, de perigos existentes em diversos espaços do território ancestral, ligados à presença e atuação de entes não humanos que interagem – frequentemente de modo agressivo – com as sociedades humanas.

Garnelo (2007) estudou também as relações entre os Baniwa e a natureza. A autora usou como eixo de análise a mitologia que trata das origens dos ambientes aquáticos e dos animais que os povoam; e concluiu que tais interações são guiadas, tanto por saberes pragmáticos que viabilizam a busca cotidiana de alimentos, quanto por saberes cosmológicos que instituem uma rede de relações intersocietárias, reguladas pelo princípio da reciprocidade. Nesse contexto, a predação humana expõe seus beneficiários a um conjunto de ações de vingança das presas, expressas, por exemplo, em ataques geradores de doença. Para evitá-las os humanos obrigar-se-iam a uma série de restrições alimentares e sexuais que visam restituir o equilíbrio – afinal nunca alcançado – nas relações entre predador e presa.

Os achados de Garnelo (2007) guardam semelhança com as conclusões de Kaj Arhem (2001) para o estudo que desenvolveu sobre a caça entre os Makuna, na parte colombiana do noroeste amazônico. Para este autor a interação entre os humanos e animais gera um sistema de relações que ele denomina ‘ecocosmológico’, amparado pelo princípio da reciprocidade generalizada e não-equilibrada entre os humanos (predadores) e os animais de caça (presa).

Já no caso dos Baniwa, que têm os peixes como um dos principais componentes de sua dieta, Garnelo observou que para os membros do grupo, estes animais seriam dotados de 'agência' que se expressa recorrentemente como agressividade contra a humanidade. A periculosidade dos peixes remete à sua origem cosmológica, dado que partilham identidade com os espíritos-serpentes, criadores dos animais aquáticos, inimigos dos ancestrais da humanidade e comedores de homens. A sociocosmologia estruturada em torno dos ambientes aquáticos demonstra que as relações entre os seres não comporta, no caso Baniwa, uma oposição entre cultura/sujeito e natureza/objeto. Forma, pelo contrário, um campo intersubjetivo que congrega humanos e animais em interação permanente que é parte indissolúvel do processo de territorialização do grupo (Garnelo, 2007).

Em trabalho mais recente Garnelo et al.(2010) estudaram processos de territorialização Baniwa, demonstrando a existência de diferenças internas que, tanto refletiam as variações naturais do ambiente, quanto à compartimentalização da paisagem efetuada em função das hierarquias frátricas que expressam as redes de poder que nele operam e que geram um senso de exclusividade de alguns grupos de parentesco, em detrimento de outros.

Com base nessas contribuições tentaremos aqui retomar as discussões sobre a territorialização empreendida pelos Baniwa, tomando como base o estudo de duas situações conflitivas, instituídas em torno dos direitos tradicionais de pesca no trecho médio do rio Içana, local de moradia ancestral dos membros desse grupo étnico.

CENÁRIO LOCAL

Os Baniwa pertencem à família lingüística aruak e habitam as margens dos rios Içana e Aiari, tributários do rio Negro, no noroeste da Amazônia brasileira. No Brasil a população Baniwa que vive em terra indígena demarcada, é formada por aproximadamente 4.300 indivíduos distribuídos em 93 aldeias e os grupos de parentesco são formados por três fratrias nomeadas (Hohodene, Walipere e Dzawinai). Há um pequeno número de famílias agrupadas sob outras designações, que não pertencem à fratrias atualmente reconhecidas como tal; ainda

assim, tais famílias apontam para si próprias, vinculações especiais com fratrias determinadas às quais se ligariam de modo mais estreito, mantendo inclusive interdições de matrimônio.

O grupo conta com famílias na Colômbia e na Venezuela, locais onde são designados como Coripaco e Wakuénai, respectivamente. Nesses países foram estudados por Nicolas Journet (1995) e Jonathan Hill (1984; 1987), cujas contribuições teóricas serão aqui utilizadas, ainda que os dados tratados nesse texto restrinjam-se às famílias que vivem no lado brasileiro da fronteira, ao longo do rio Içana. Os residentes no rio Aiari, afluente do Içana, em território brasileiro, têm sido estudados por Wright desde o início dos anos oitenta (1981; 1992; 1998; 1999).

As fratrias Baniwa são patrilineares e exogâmicas e se subdividem habitualmente em 5 a 6 sibs, considerados como consangüíneos próximos e, não raro, co-residentes ou residentes próximos, que interagem entre si através de multifacetadas relações hierárquico-rituais. As relações entre as fratrias são consideradas igualitárias, ainda que marcadas pelas obrigações que os membros das gerações mais jovens devem aos mais velhos. Isso ocorre particularmente nas interações estabelecidas entre sogros e genros de fratrias distintas, dado que entre os Baniwa a exogamia é preferencialmente frátrica e não lingüística, como ocorre entre outros grupos indígenas rionegrinos.

Entre os Baniwa as relações intrafráticas são concebidas como parte essencial de um eixo vertical de sustentação do cosmos e como estratégia prioritária de manutenção da vida social, garantida através da sucessão ininterrupta de gerações de consangüíneos, desde os tempos míticos até os dias atuais. O principal espaço de transformação (e de conflito) da sociedade é representado como um plano horizontal, onde se desenvolvem diversas interações, e, particularmente as trocas matrimoniais com os afins, oriundos de outras fratrias Baniwa, de outros grupos étnicos e mesmo com os não-indígenas (Wright, 1981; Garnelo, 2003).

A vinculação a uma fratria é condição essencial para o acesso aos recursos materiais e simbólicos necessários à produção e reprodução da vida social. Cada fratria dispõe de territórios específicos, distribuídos entre as diversas aldeias, onde seus membros podem

fazer roças, caçar, pescar e coletar os diversos recursos necessários ao sustento de suas famílias. A história oral Baniwa contém relatos que justificam a presença de aldeias Walipere em território Hohodene, por exemplo. Tais relatos tratam de situações de crise demográfica, em que acordos matrimoniais excepcionais parecem ter sido feitos, para viabilizar o repovoamento de determinadas regiões onde a ameaça dos descimentos coloniais parece ter incidido com maior força (Wright, 1981; 1998).

Segundo Garnelo, o padrão de assentamento é fundado em uma divisão político-territorial dos grupos de consangüíneos, redundando na apropriação de micro-ecossistemas distintos, o que implica formas também variadas de acesso aos recursos alimentares. Assim, os membros de certas fratrias têm maior disponibilidade de terras cultiváveis, ao passo que outros controlam lagos e igapós, fontes principais de pescado. A desigualdade da oferta de recursos necessários à reprodução material e simbólica da sociedade instituiu uma complexa rede de trocas entre as aldeias, mediadas por obrigações de reciprocidade entre consangüíneos e afins (cunhados potenciais ou reais), gerando uma milenar relação de interdependência entre os assentamentos e garantindo a circulação de meios de vida (2007:192).

Nos dias de hoje, um acesso regular por membros de uma fratria a recursos de subsistência em território distinto daquele de seu próprio grupo de parentesco demandaria um delicado acordo político entre comunidades, constituindo-se num evento sempre envolto em tensões, tal como tentaremos descrever neste texto. Ressalve-se, porém, a existência de áreas não reivindicadas comunidades específicas, que podem ser usadas para expedições de caça ou coleta de famílias que se disponham a tal. Trata-se, porém, de regiões remotas, para as quais somente em situações excepcionais se justificaria o esforço e os custos para acessá-las. No dia a dia nas aldeias o mais comum é o uso dos territórios segundo sua distribuição por fratria e por sib.

O território Baniwa não é homogêneo, comportando uma paisagem natural diversificada na qual existem serras e outras terras altas, mas também lagos, igapós e outras áreas alagadiças. As regiões de terra firme têm maior disponibilidade para o plantio das roças e de oferta de caça, mas, em geral, contam apenas com pequenos igarapés com baixa disponibilidade de peixes. Algumas fratrias têm áreas

com extensas campinaranas imprestáveis para o cultivo, mas com importante suprimento de plantas medicinais e assim por diante. Dado o controle frático sobre determinados nichos ecológicos instalasse, como efeito final, uma oferta assimétrica de recursos essenciais à vida cotidiana. Tal desigualdade se expressa também no afluxo de bens e serviços oriundos do mundo não-indígena, sendo perceptível a existência – particularmente nos trechos mais baixos dos rios – de famílias com acesso preferencial àqueles. A assimetria de distribuição de meios de subsistência favorece o estabelecimento de redes de trocas intercomunais, estabilizadas através dos acordos matrimoniais que, ao longo de gerações, viabilizaram a circulação de bens de consumo entre os diversos grupos de parentesco.

Ao longo de sua história os Baniwa têm enfrentado uma série de mudanças em suas vidas cotidianas, as quais demandam a produção de estratégias diversificadas de manejo de sua diversidade social natural, mediadas pelos grupos políticos que ali coexistem. Na seqüência passaremos a analisar algumas delas.

DINÂMICA DE FRATRIAS E GESTÃO TERRITORIAL

A cobra que virou onça

A primeira situação estudada trata do manejo da identidade frática por uma família indígena, que há aproximadamente 50 anos vem estabelecendo uma bem sucedida reconstrução de seu status no grupo¹⁷. No período da pesquisa a família em questão se identificava como membro do sib *liedaweni*¹⁸, um dos mais importantes na hierarquia da fratria *Dzawinai* (onça), e residia da aldeia de Manaurá, uma das áreas ancestralmente entendidas como próprias dos membros desse grupo de parentesco. O grupo familiar tinha acesso privilegiado a importantes mananciais pesqueiros, numa região de relativa escassez

17 Em atendimento a normas de Comitê de Ética em Pesquisa, os nomes de pessoas e comunidades citados no texto são fictícios.

18 O nome deste sib (*liedaweni*) é designativo das manchas do corpo da onça pintada, o animal ancestral de quem descenderiam os membros da fratria *Dzawinai*.

de alimento; tal posição era compatível com um dos tradicionais papéis dessa fratria, o de guardião dos lagos.

O prestígio auferido pelo controle das fontes alimentares era potencializado pela própria localização de Manaurá. Esta era sediada em local reconhecido como de importante poder xamânico, sendo nomeada em diversos mitos e cânticos de cura que tratam do tema. Era, além disso, um ponto estratégico de parada dos viajantes que se deslocam para o interior das terras Baniwa. A localização da aldeia propiciava aos seus moradores acesso privilegiado às informações circulantes em toda área, oportunizando uma intervenção eficiente e qualificada nos eventos políticos locais e nas ações de instituições não-indígenas (como as equipes de saúde, de educação, agentes religiosos e outros), os quais se tornavam interlocutores cotidianos, nas paradas para pernoite que habitualmente faziam nessa aldeia.

Embora os habitantes de Manaurá gozassem de importante prestígio público, particularmente entre os agentes das instituições não indígenas, tal condição era contestada, em privado, por outros chefes de aldeia enciumados com as vantagens obtidas pelos ocupantes do local e, particularmente pelos que se consideravam os “verdadeiros” Dzawinai naquela região.

Os desafetos explicavam que o velho chefe da aldeia – e conseqüentemente seus filhos e netos – apesar da posição que invocava, não era membro verdadeiro da fratria da onça (Dzawinai) e que havia “adquirido suas manchas”, isto é, a condição de membro da fratria, através do casamento com uma mulher do sib kadapolitana, igualmente pertencente à fratria em questão. A investigação da filiação frátrica da família mostrou que seu membro mais idoso, assim como seu filho mais velho, eram ambos casados com mulheres kadapolitana, as quais seriam – se admitíssemos a veracidade de sua alegada filiação frátrica – suas consangüíneas. Nesse caso teríamos, ou uma situação de flagrante ruptura com as regras de exogamia do grupo, ou então, o alegado pertencimento à fratria Dzawinai pelos homens da família não se configurava como verdadeiro.

Na busca de entender melhor essa aparente contradição empreendemos uma reconstrução mais detalhada da história familiar. Esta mostrou que o pai do atual chefe de Manaurá havia migrado há

mais de cinquenta anos atrás, da região hoje ocupada pelos Cubeo, mais especificamente pelos membros do sib *djúremawa* (Jibóia-tapuio)¹⁹, indo residir no baixo rio Içana, em área sob influência da missão salesiana. Nesse período o chefe da família teria estabelecido alianças prioritárias com os missionários, investindo em forte engajamento no exercício da fé católica e na ocidentalização do estilo de vida da família, com a conseqüente negação de certas características da cultura tradicional, como a filiação frátrica e a língua Baniwa, que nessa região do Içana foi substituída pelo *nheengatu*, ou língua geral

Depois de 20 anos de moradia na área controlada pela missão salesiana instalou-se um profundo conflito com os religiosos, o que forçou a família a mudar-se para outro local, dada a impossibilidade de convivência com os missionários e com os outros grupos familiares residentes na aldeia sede da missão. A saída do território salesiano colocou um problema de ordem prática para o grupo doméstico: onde se reassentar uma família Cubeo (identidade hoje negada) num território plenamente ocupado pelos diversos sibs e fratrias Baniwa, que invocam regras ancestrais de parentesco para definir o direito de posse e exploração de recursos de subsistência dos nichos ecológicos disponíveis na região?

Tal dilema parece ter sido o ponto de partida para a reconstrução da identidade familiar, cujos membros foram efetuando um gradativo borramento da origem Cubeo e produzindo uma identidade Dzawinai, hoje plenamente operante. A apropriação de um espaço na fratria Dzawinai parece ter percorrido várias etapas: a primeira delas foi a consolidação de aliança com membros do sib kadapolitana residentes

19 Descrevendo os sibs e fratrias Cubeo, Goldman (1963) remete a Koch-Grünberg, para quem os *djúremawa* seriam originalmente Baniwa, mantendo relações próximas com os *mawlieni*, que ainda hoje residem no rio Aiari. Segundo Koch-Grünberg (1995), os *djúremawa* teriam sido assimilados pelos Cubeo. Nesse caso, o grupo de *Manuirá* teria percorrido uma trajetória inversa. Não foi possível confirmar se os ascendentes da família investigada seriam de origem *djúremawa*, porém, tudo indica que sim, dado que o local de origem da migração da família eram as terras controladas, ainda hoje, por membros deste sib. Assim sendo, tratar-se-ia de uma reaproximação desta família com sua origem Baniwa.

na aldeia de Xibauá, numa área de transição entre o médio e o baixo Içana, os quais, além de evangélicos, têm uma antiga rivalidade com famílias residentes na aldeia sede da missão salesiana, rio abaixo. Tais circunstâncias facilitaram o acolhimento dos dissidentes que rompiam com o grupo de famílias aliadas aos missionários católicos. A aliança se consolidou através do matrimônio daquele que é hoje o membro mais idoso da família com uma mulher kadapolitana, propiciando uma legitimidade, ainda instável, já que não obedecia ao princípio da patrilinearidade, ao genro e à sua família, que se agregavam aos kadapolitana e, portanto, à fratria Dzawinai. O mesmo procedimento foi repetido na geração seguinte com mais um casamento com outra mulher kadapolitana.

Entretanto, tais caminhos não se construíam sem problemas. O status dos kadapolitana não era, na época, muito prestigioso já que se tratava de um dos sibs de posição inferior na hierarquia Dzawinai. Embora as famílias kadapolitana fossem consideradas como moradores muito antigos em Xibauá, sua influência política era limitada, dada a presença de outras famílias (que atualmente já não mais vivem nesta localidade) de maior prestígio. Penetrar num sib através do casamento é relativamente mais fácil quando ele ocupa um lugar pouco valorizado na hierarquia do grupo; porém, tal condição não garante o acesso dos novos membros a papéis prestigiosos na vida social como um todo e os reduz a uma condição de permanente instabilidade de status, numa sociedade fortemente patrilinear como é a Baniwa.

Porém, os casamentos auxiliaram a família Cubeo, agora em processo de transmutação frática, a viabilizar a ocupação de Manairá, uma área de alocação ancestral dos sibs mais prestigiados da fratria Dzawinai e que estava, na época, sem moradores. Seus últimos residentes haviam se mudado para a Colômbia após longos anos de conflitos e acusações mútuas de feitiçaria com seus vizinhos Walipere; o conflito resultou na dispersão das famílias antes ali residentes e no esvaziamento da localidade. Nos anos seguintes os atuais residentes de Manairá foram paulatinamente se transmutando em liedaweni, de modo a fazer jus aos direitos de ocupação do território que era agora o seu. A localização de Manairá tinha, além disso, um apelo prático, pois é bastante próxima de lagos piscosos, cuja produtividade é identificada como uma das mais elevadas nas terras Baniwa.

A aliança e legitimidade conquistadas pelo casamento com mulheres do sib kadapolitana viabilizaram não só a ocupação física de uma área de importância estratégica na geopolítica Baniwa, mas também potencializaram a produção da nova identidade frátrica. Os novos habitantes de Manaurá ocuparam um espaço deixado pela ausência de um sib prestigiado de uma fratria, igualmente forte, e que contava então, com poucos representantes em território brasileiro. Ainda hoje, não há mais que três a quatro aldeias que reivindicam vinculação à fratria Dzawinai, numa grande área que vai do baixo rio Içana até a boca do rio Aiari, tributário do Içana. Assim sendo, sua influência política atual é muito rarefeita e pouco se fazem ouvir na correlação de forças estabelecida entre os chefes de aldeia (capitães).

A apropriação de um espaço identitário até então vazio, transmutando uma origem Cubeo em Dzawinai, tem proporcionado ganhos materiais e simbólicos ao grupo familiar na cena social local. Tal processo não parece ser algo inusitado na dinâmica do parentesco Baniwa. Durante nossos anos de convivência com o grupo foi possível observar a ocupação política de sibs prestigiosos, e sem representantes vivos nas aldeias, por outros de menor prestígio na hierarquia frátrica. Porém, nenhum dessas movimentações adquiriu a forma elaborada que flagramos na trajetória da família aqui descrita.

A reconstrução identitária foi secundada por um intenso e prolongado aprendizado das produções simbólicas da fratria, de tal modo que hoje a família de Manaurá é detentora de um variado e consistente conjunto de conhecimentos tradicionais, tais como relatos míticos, cânticos de cura, saberes sobre os ecossistemas dominados pelos Dzawinai, bem como da história oral e sociologia de sua fratria de escolha. Por outro lado, os membros mais jovens da família que tiveram o nheengatu como língua-mãe se obrigaram a aprender o baniwa após a infância, já que no médio Içana esta é a língua preferencialmente falada, ao contrário do que ocorre nos trechos mais baixos do rio, onde os salesianos substituíram o idioma baniwa pelo nheengatu.

No médio Içana, a implantação de novas escolas comunitárias sob os auspícios do movimento indígena levou a uma revalorização da língua baniwa que hoje é ensinada regularmente, assumindo um grau de importância igual, ou maior, que o ensino do português. Assim

sendo, ainda que em Manauirá cotidianamente se fale o nheengatu no espaço doméstico, promoveu-se um esforço coletivo para viabilizar o domínio da língua baniwa pelos jovens e crianças, como parte do processo de aprimoramento da identidade Dzawinai.

As lembranças dos mais velhos sobre a trajetória de sua família comportam uma intrincada reinterpretação sobre a natureza de sua herança frátrica. Segundo essas memórias, que remontam ao tempo do bisavô do ancião mais idoso de Manauirá, seus antepassados haviam fugido das terras tradicionais da fratria Dzawinai para as cabeceiras do rio Aiari, na tentativa de escapar dos coletores de escravos que percorriam os trechos mais acessíveis dos rios da região. Seu bisavô, e a esposa grávida, teriam sido parte dessas famílias em fuga. Já nas proximidades do destino final, o marido teria sido capturado e morto pelos brancos, ao passo que a bisavó teria conseguido fugir pela mata, tendo sido acolhida numa aldeia Cubeo. Ali, teria se casado novamente, agora com um homem Cubeo; o filho de seu marido Dzawinai teria nascido e sido criado como Cubeo. Depois de adulto, esse jovem teria retornado a uma aldeia Dzawinai para reclamar seu pertencimento ao grupo. Esta explicação ad hoc busca conciliar uma origem, bem conhecida pelos interlocutores locais, que remete aos assentamentos Cubeo no rio Aiari, com uma legítima herança Dzawinai, justificada por uma gravidez (que não pode ser refutada, nem confirmada) que garantiria o lugar da família no grupo de parentesco pleiteado. Tal versão da história é vista com ironia pelos poucos Dzawinai que vivem dispersos no médio Içana.

A trajetória aqui descrita demonstra que graças a habilidade cultivada por seus dirigentes, a nova identidade frátrica dessa família tornou-a uma interlocutora privilegiada nas iniciativas de gestão ambiental e de revitalização cultural da organização indígena e das entidades de apoio à causa indígena que atuam na área Baniwa. Embora minoritários numa área de concentração de evangélicos da fratria Walipere, os membros dessa família católica, costumam ser ouvidos nas assembléias e outros espaços de decisão política do movimento indígena local, auferindo bens e prestígio a partir da condição que hoje ocupam na estrutura do parentesco.

A singularidade desses eventos toma conotação mais ampla quando estes são contrapostos ao processo de gestão territorial e frátrica, dos mananciais pesqueiros que existem nessa região.

A gestão e uso dos lagos de pesca em contexto religioso

Na seqüência analisaremos algumas estratégias de gestão de lagos pesqueiros na região de médio Içana, as contradições geradas pela conversão religiosa, bem como as tentativas de ingerência política sobre o problema, por parte das lideranças do movimento indígena local.

A bacia do rio Negro é conhecida como um local com parca oferta de alimentos. Os solos são pobres e os rios são pouco produtivos, comportando apenas um reduzido número de peixes e outros animais aquáticos, em que pese à grande variedade de espécies (Morán, 1990). Dentre os tributários do rio Negro o Içana é reconhecido pelos índios, como um dos mais pobres na oferta de meios para a subsistência cotidiana das famílias. Uma das conseqüências dessas características ambientais foi a produção de um elaborado sistema nativo de gestão das fontes alimentares, apoiado num conhecimento minucioso sobre os hábitos dos animais e sobre as condições ideais dos ambientes aquáticos em que estes vivem (Hill & Morán, 1983).

Para tal fim os Baniwa desenvolveram uma ampla gama de ações materiais e simbólicas que se expressam, por exemplo, na sua produção mítica, com elaboradas explicações sobre as razões pelas quais o Içana e seus tributários são pobres em peixes. Outras dimensões desse conjunto de saberes são as minúcias da etiqueta alimentar, as variadas técnicas de aproveitamento e conservação dos alimentos disponíveis segundo as estações do ano, ao lado de normas que regem a partilha obrigatória da comida entre os membros da sociedade humana, de acordo com a hierarquia do parentesco (Garnelo, 2009). Ele compreende também um conjunto de estratégias rituais que visam limitar e circunscrever a periculosidade dos peixes e outras fontes alimentares aquáticas (Garnelo, 2007).

Jonathan Hill (1984) dedicou um de seus estudos ao entendimento das relações estabelecidas entre as fratrias Wakuénai

(ou seja, os Baniwa que vivem na Venezuela) e a dinâmica dos ecossistemas existentes em seu território. Nesse estudo o autor analisa como os Wakuénai lidam com a mudança das estações, dada a grande flutuação no tipo e quantidade dos recursos disponíveis para a subsistência no período compreendido entre verão e inverno.

A relativa abundância de peixes na época de seca dos rios se alterna com a limitada acessibilidade a eles nos meses de cheia, nos quais a água toma a floresta, tornando a pesca pouco produtiva. Segundo Hill (1984), os sibs e fratrias Wakuénai produziram um conjunto de respostas sociais significativas a tais eventos, demonstrando grande flexibilidade no ajustamento à flutuação dos ciclos naturais anuais. O primeiro conjunto é denominado por ele de modo natural-social de estruturar o comportamento e está ligado ao período de grande disponibilidade de peixes, de outras espécies de animais aquáticos e ao ciclo anual de atividades agrícolas. Nessa estação costumam serem realizados os ritos pudali, que propiciam os acordos matrimoniais entre as fratrias e que pressupõem uma grande oferta de alimentos para os visitantes.

Já o modo ritual-hierárquico de estruturar o comportamento predomina na estação das chuvas, em que há escassez de pescado e relativa disponibilidade de frutas selvagens. Nessa época é costume realizar os ritos de passagem, que pressupõem o jejum como parte intrínseca à sua realização e que são relativos à dinâmica interna de cada sib, visando à preparação de seus futuros membros (Hill, 1984). Para o autor, esses dois modos de organizar a vida em sociedade são diferenciados, mas integrados num sistema coerente de atividades, que expressa a capacidade criativa do grupo a se adaptar alternativamente a abundância e à escassez de recursos disponíveis no meio natural.

Por outro lado, as regras de exogamia frátrica que ordenam os acertos matrimoniais entre as famílias têm, entre suas conseqüências práticas, propiciar, não apenas a movimentação de mulheres entre aldeias distantes entre si, mas também promover a circulação e o acesso a alimentos e a outros recursos ambientais que se distribuem de modo desigual nos territórios das diversas fratrias.

No lado brasileiro o rio Içana é pontuado por um grande número de cachoeiras que, em conjunto com as serras ali existentes,

demarcam uma elevação progressiva do terreno à medida que se sobe o rio. Mas ao longo de seu curso também existem diversas áreas de igapós, ou seja, terrenos mais baixos, inundáveis que são favoráveis a reprodução dos peixes e à pesca. Outros espaços produtivos para a captura de peixes são os lagos, muitos dos quais têm grande extensão e profundidade. A maior parte deles tem permanente interação com o rio Içana, particularmente no período de cheia, quando as águas do rio se misturam livremente às dos lagos. No verão o nível das águas baixa e isola boa parte dos lagos, facilitando a pesca. Igapós e lagos têm populações animais com hábitos distintos, exigindo uma diversificação nas técnicas de pesca, perfeitamente manejadas pelos homens Baniwa.

Porém, a oferta de lagos e igapós é limitada e somente alguns assentamentos têm suficiente proximidade geográfica que permita acesso cotidiano a eles através das canoas impulsionadas a remo, habitualmente usadas para essa atividade. Nos trechos mais elevados do Içana a população de peixes é progressivamente reduzida, dado o obstáculo natural representado pelas cachoeiras que se multiplicam rio acima. Ali, são encontradas algumas populações autóctones de peixes, em geral pequenos bagres. Somente umas poucas espécies como a família dos Aracus costumam enfrentar o longo e difícil deslocamento rio acima, nas piracemas anuais em que buscam locais próprios para a desova nos trechos mais altos do rio; à medida que subimos o Içana os locais de piracema de Aracus vão proporcionalmente rareando.

Em alguns trechos das regiões mais altas os moradores dependem da pesca em igarapés, cuja população característica é a dos peixes de pequeno tamanho, ainda que possam ser numerosos em algumas épocas do ano. Naturalmente a alimentação cotidiana não se limita a peixe, mas é complementada pela caça de animais terrestres e de pássaros, coleta e agricultura de mandioca e de frutas. Porém, na escala de valores alimentares Baniwa, o pescado ocupa um lugar especial entre os alimentos mais desejados.

Nessas circunstâncias, os cotidianos de pesca variam bastante, conforme os locais de moradia. Para os moradores das regiões dos lagos a regra geral é que os homens saiam diariamente, antes de amanhecer, para pescar nos lagos, retornado nas primeiras horas da manhã com o pescado. Em épocas de maior produtividade, ou seja,

no período de seca dos rios, fazem-se comum – e prazerosas – as expedições familiares nas quais, por vezes, todos os membros de uma comunidade improvisam acampamento em praias próximas aos lagos e ali permanecem por vários dias. Os homens pescam, as mulheres moqueiam e peixe, as crianças brincam e todos conversam, comem e se divertem bastante. Tais expedições são recorrentes em épocas de verão e a elas comparecem moradores de longe e de perto dos lagos.

Nas comunidades sediadas em trechos mais distantes dos lagos, mas que contam com igapós nas suas proximidades pode-se ter atividades cotidianas de captura de pescado. Nas outras, apesar da existência de diversificadas técnicas, a pesca em igarapés é principalmente sazonal, revestindo-se de certo grau de excepcionalidade.

O acesso e uso rotineiro dos locais de pesca contam com um conjunto de regras que regulamentam direitos e obrigações das famílias. O amplo conhecimento sobre o ritmo natural das espécies vegetais e animais que vivem nos lagos orienta seus usuários sobre o que fazer (e o que não fazer) em favor da ecologia local. Assim sendo, sabe-se que a presença de determinadas árvores é essencial para garantir alimentação para algumas espécies de peixes; que certos arbustos rasteiros nunca devem ser cortados das margens dos lagos, pois provêem sombra e esconderijo para os filhotes; que as traíras não devem se perturbadas em suas tocas no período de reprodução e assim por diante. Não há formas institucionalizadas de vistoria humana sobre o cumprimento dessas regras de preservação dos lagos; porém, os usuários desses espaços temem a ira dos espíritos (Yoópinaí) que ali vivem e vigiam ciumentamente esses locais. Segundo as crenças Baniwa, tais seres são capazes de causar diversas doenças àqueles que demonstrem comportamento abusivo nesses espaços da vida social indígena (Garnele, 2003).

Em termos práticos, os mais velhos são sabedores das conseqüências desagradáveis para a provisão da alimentação em caso de destruição das condições adequadas para a manutenção da vida animal e este conhecimento é mediado por uma lógica fundada nos princípios cosmológicos do grupo. Segundo os anciãos Baniwa, as gerações mais jovens têm bastante a aprender a este respeito; para eles, o desconhecimento de uma série de regras cosmológicas que regem as

relações interespécies reduziria também o acervo de conhecimentos operativos sobre o entorno que garante a sobrevivência.

Já os acordos estabelecidos em torno do direito à pesca nos lagos são objeto de negociações entre as comunidades humanas. Há uma aceitação tácita de que os moradores das aldeias vizinhas aos lagos têm direito garantido à pesca nesses locais. Tal direito é reafirmado na expressão corrente de que os moradores desses assentamentos são os “donos” (iminali) dos lagos e têm, em contrapartida, o dever de zelar por estes espaços, coibindo os abusos e tomando medidas práticas para otimizar a preservação dos ciclos reprodutivos dos seres que ali vivem.

Outrora a condição de “donos dos lagos” era atribuída, de modo geral, aos Dzawinai, de tal modo que sempre é possível encontrar registros orais da presença de membros dessa fratria nas regiões contempladas com lagos nos trechos baixo e médio do rio Içana. Segundo os relatos dos mais velhos, os Dzawinai eram grandes guerreiros e sua hegemonia nesses locais privilegiados não era contestada. Com a rarefação da presença Dzawinai em território brasileiro, as áreas próximas aos lagos foram paulatinamente ocupadas por membros da fratria Walipere que outrora haviam fugido para os trechos altos do igarapé Pamaali, um afluente do Içana, que deságua nas proximidades dos lagos do trecho médio do rio. Os relatos orais nos dão conta de que o retorno dos Walipere se deu paulatinamente, provavelmente ao longo dos últimos 100 anos, quando eles voltaram a buscar moradia no curso principal do rio, após o abrandamento da arregimentação da mão de obra indígena pelos brancos, no noroeste amazônico.

Hoje, no médio Içana, a maior parte das famílias que são chamadas de “donas de lagos” pertence à fratria Walipere e, mais especificamente ao sib walipere dakenai, que detém a hegemonia política no médio Içana. Ali, num total de 17 aldeias pudemos identificar apenas três que alegam a filiação Dzawinai, sendo uma das quais a supracitada família de Manaurá. A filiação Dzawinai das famílias das duas outras aldeias não é alvo de contestação.

Assim sendo, os dados são sugestivos de que o controle dos lagos é congruente com o prestígio político do grupo com maior capacidade de garantir hegemonia num determinado momento

histórico. O descenso da hegemonia Dzawinai no médio Içana parece ter propiciado o controle Walipere sobre os mananciais de pesca tornados acessíveis a eles, após sua descida do igarapé Pamaali. Nesse contexto, a estratégia de produção de uma identidade Dzawinai pela família que hoje ocupa Manaurá toma outro nível de inteligibilidade. Além de produzir uma nova identidade frátrica ela também legitimou seu acesso permanente a um dos mais valorizados meios de acesso às fontes alimentares, garantindo o direito de uso dos lagos.

Para os não residentes, as regras ancestrais são claras: os passantes têm direito à pesca para consumo imediato durante seu deslocamento; igual direito tem as famílias que venham para os acampamentos de pesca no verão, desde que não usem timbó para matar os peixes. É considerada uma regra de boa educação que os usuários adventícios peçam permissão aos “donos dos lagos” antes de efetuar sua pescaria; tão logo concluam suas atividades devem fazer uma visita de agradecimento e presentear o concedente da permissão com alguns peixes. O uso de timbó para envenenar os peixes, ainda que seja freqüente, recebe condenação unânime; é considerada uma prática, não apenas danosa à produtividade dos lagos, mas também passível de desencadear a vingança dos Yoópinai, redundando em problemas de saúde não apenas para os pescadores, mas para quaisquer grupos humanos ao alcance da ação desses seres-espírito. Ou seja, as conseqüências negativas do uso do timbó têm um caráter coletivo, demandando, necessariamente, intervenções nesse nível.

Entretanto, como em outros contextos sociais, a vida cotidiana dos Baniwa é carregada de contradições, muitas das quais tendem a se exacerbar com a dinâmica do processo colonizatório. A pesca com timbó é uma dessas práticas freqüentes, que contraria o que seria um comportamento desejável segundo a ética do grupo.

De acordo com sua história, na década de 1940 os Baniwa se converteram maciçamente à religião evangélica, a partir da pregação da missionária americana Sophie Muller (Wright, 1999). Com o passar do tempo, algumas aldeias retomaram a religião católica que anteriormente predominava, mas outros permaneceram fiéis à nova fé. A religião instituída por Sophie tinha, entre seus preceitos, promover encontros periódicos entre aldeias geograficamente próximas para a realização de cultos religiosos, que tomaram o nome de Conferências

Evangélicas. A missionária instituiu, para o trecho compreendido entre o médio e o alto Içana, cerca de 8 grupos de conferência que semestralmente se reúnem, em sistema de rodízio entre as aldeias, há mais 50 anos.

Além das finalidades religiosas o evento comporta dimensões práticas que obedecem às regras de hospitalidade e à etiqueta alimentar Baniwa. Assim sendo, o fervor e a exaltação nos cultos devem ser acompanhados de fartura na oferta de alimentos, sendo este um dos sinais indicativos de uma Conferência bem sucedida. Ainda que os visitantes possam contribuir com parte do alimento a ser consumido nos três a quatro dias de realização do evento, cabe primordialmente aos “donos” da Conferência a responsabilidade pela oferta de comida abundante a todos os participantes. Assim, os comunitários do local sede da reunião empenham grande esforço para prover o alimento que gerará prestígio para os chefes das famílias que organizam o encontro. Tal esforço pode ser mais bem dimensionado quando observamos que aldeias com 60 ou 70 moradores podem receber, com sucesso, cerca de 800 convidados para participar de um desses eventos.

Uma Conferência bem realizada exige vários meses de preparação prévia, a começar pelo tamanho das roças que devem ser ampliadas no ano antecedente à realização da reunião em determinada comunidade. Ao longo dos meses há muito trabalho dirigido a consertar telhados das casas que abrigarão os visitantes, limpar a comunidade, abrir os caminhos para os igarapés que serão utilizados para tomar banho e lavar roupa e várias atividades que garantirão o conforto dos convidados e fornecerão uma imagem positiva da capacidade operativa dos anfitriões.

O trabalho mais intenso e mais pesado é realizado nas semanas que antecedem o evento, quando as mulheres preparam quantidades imensas de beiju e os homens saem para pescar e caçar. Como a caça é algo mais incerto, grande parte dos esforços se concentra na pesca. E é nesse âmbito que encontramos importantes contradições com as supracitadas recomendações tradicionais sobre a preservação dos ambientes de pesca.

No trecho compreendido entre o médio e o alto Içana somente um dos grupos de Conferência que ali existem pode ter garantido o

acesso cotidiano ao pescado, segundo os direitos frátricos Baniwa. A ação dos outros grupos familiares que buscam os lagos para pescar em grande quantidade para esses eventos é considerada – pelo menos aos olhos dos moradores das proximidades dos lagos – como abusiva frente às regras tradicionais de uso dos mananciais de pesca. Dada a carência, particularmente nos trechos mais altos dos rios onde há maior concentração de evangélicos, de peixes em quantidade e qualidade necessários à realização de uma boa Conferência, no período prévio a elas os chefes de família descem para pescar nos lagos do médio Içana, em busca de alimentos para seus convidados.

Ocorre que para essa finalidade necessitam de grande quantidade de peixes, a serem pescados em um curto período de tempo. Nessas circunstâncias a pesca com timbó costuma ser freqüente, causando grande devastação na fauna lacustre. Tal comportamento causa grande irritação entre os moradores das proximidades dos lagos, pois representa não apenas uma ruptura da regras de direito de fratrias, mas também uma agressão aos seres aquáticos que vivem nos lagos, com conseqüências para a alimentação e a saúde dos residentes permanentes. Entre os católicos, que não partilham o sentimento de importância da realização das Conferências, é consideravelmente maior a irritação com o uso dessa estratégia de pesca.

Segundo os moradores das aldeias da região dos lagos, os quase 60 anos de realização de Conferências evangélicas vêm resultando em forte impacto sobre a fauna aquática, o que é vivenciado por eles na forma de uma progressiva redução no número e tamanho dos peixes que pescam cotidianamente. Não há dados que confirmem a vivência dos anciãos Baniwa sobre uma redução crescente do pescado, porém, essa é, inequivocamente, a sua interpretação dos fatos. Têm ficado fora desse cálculo, de cunho estritamente político, o fato de que o crescimento demográfico entre os Baniwa é bastante elevado, o que, ao lado da sedentarização da população, contribui com impacto igual, ou maior, sobre as reservas pesqueiras.

O processo de conversão religiosa (católica e evangélica) mantém, e por vezes exacerba, as tensões inerentes à interação entre afins, que com freqüência também equivale à relação entre residentes próximos e distantes no espaço do médio Içana. Somam-se a isso as mudanças de comportamento como a acima descrita,

que implicam numa ruptura dos acordos consuetudinários de pesca. Frente às necessidades instituídas pela fé evangélica, as interdições ligadas à cosmologia original são – pelo menos momentaneamente – relativizadas ou francamente contornadas. Os pescadores evangélicos têm clareza sobre os riscos que correm ao tinguíjar os lagos, porém, seja por cálculo racional em busca do prestígio gerado por uma Conferência farta, seja por se sentirem protegidos pelo Deus cristão, optam pelo uso do timbó em sua busca pelo pescado. As observações de campo demonstram que somente os locais chamados de “malocas de Yoópinaí”, considerados locais de residência e aglomeração desses seres-espíritos vêm se mantendo intocados nessa busca por prestígio e alimento.

Nos últimos 5 anos as tensões parecem ter crescido, tendo ocorrido algumas mortes que são atribuídas a elas.

Uma das importantes formas de agressão no mundo Baniwa é o uso do veneno (mánhene) contra os desafetos. Dentre o levantamento sobre as principais doenças reconhecidas pelo grupo, verificamos que o mánhene representa o agravo temido, por ser considerado o evento patológico mais freqüente e o mais perigoso dentre todos os existentes; ele foi a causa da primeira morte entre os deuses ancestrais, o que resultou na condição mortal dos descendentes humanos (Garnelo, 2003). Em que pese sua origem, o mánhene se reproduz hoje como algo que expressa essencialmente os conflitos travados no plano das relações humanas.

Nos últimos anos o crescente clima de tensão entre pescadores evangélicos que usam timbó em suas empreitadas, e moradores católicos residentes nas proximidades dos lagos gerou diversas alterações entre eles, redundando em mortes que foram atribuídas ao uso do veneno mánhene. Em uma dessas situações, um velho morador que se desentendeu abertamente com alguns pescadores dos trechos mais altos do rio veio a falecer alguns meses depois. Sua morte – provavelmente por um ataque cardíaco – foi atribuída à agressão por veneno, perpetrada pelos pescadores usuários do timbó. Meses depois, uma família oriunda da comunidade cujos membros tiveram o desentendimento original com o ancião falecido, teve vários de seus membros mortos por veneno, por ocasião de uma expedição de pesca nas proximidades da aldeia do ancião morto no ano anterior.

Após o incidente os boatos foram recorrentes em atribuir tais mortes à vingança dos familiares do ancião morto. Em circunstâncias como essa acusações formais não costumam ser feitas, mas a força dos boatos é suficiente para fazer com que certas interpretações se tornem predominantes, e esse foi o caso.

No ano seguinte, um dos membros mais jovens da família do ancião morto no início do conflito, sofreu morte súbita. As características da morte não favoreciam que ela fosse atribuída ao veneno. Porém, paulatinamente o evento foi reinterpretado como um tipo de vingança dos pescadores que moravam rio acima. Assim, a morte desse jovem foi atribuída a um “sopro” (uma forma de feitiçaria) encomendado pelos parentes sobreviventes da família evangélica morta por máhene nos meses anteriores. Como balanço final dessa disputa em torno dos direitos e acordos de pesca as duas aldeias sofreram pesadas perdas de membros de suas respectivas famílias, sendo decretada uma trégua oficiosa, quando todos tentavam se refazer da tragédia.

A carência de pescado e o crescimento dos conflitos entre evangélicos e católicos têm preocupado as lideranças das associações etnopolíticas locais. Nos últimos anos líderes do movimento indígena Baniwa têm, como muitos outros, acorrido ao mercado de projetos, em busca de financiamento de ações de interesse de suas entidades (Albert, 1997). No caso específico da associação indígena do médio Içana, seus dirigentes buscaram – e obtiveram – financiamento para um projeto de manejo dos lagos e outros mananciais de pesca como os igapós.

Após a obtenção do financiamento, as reuniões com os líderes das comunidades deixaram a nu as disputas políticas instituídas em torno do direito de pesca nos lagos entre as aldeias católicas e evangélicas que formavam a base da associação. Já na primeira assembléia promovida pelo projeto, com vistas a pactuar a programação das atividades de manejo, um importante líder evangélico retirou-se do evento, pois se recusava a aceitar a acusação que suas práticas religiosas fossem responsáveis pela redução da quantidade de peixes nos lagos. Outros capitães evangélicos permaneceram na assembléia, juntamente com os católicos, mas foi perceptível a perda de legitimidade política da iniciativa após a saída do velho e influente chefe.

Uma das tentativas de saída do impasse gerado pelas acusações mútuas entre crentes e católicos, foi iniciar uma pesquisa que permitisse avaliar se a percepção subjetiva dos mais velhos – de que vem ocorrendo uma progressiva redução do pescado – se traduziria numa constatação objetiva da existência de sobrepesca naquela região. Com o auxílio de alguns pesquisadores, especialistas em manejo de ambientes aquáticos, as lideranças programaram uma mensuração sistemática do produto da pesca de chefes de família ao longo de um ano. Em cada comunidade os chamados monitores ambientais foram treinados para pesar e medir o produto da pesca dos chefes de família e anotar esses dados numa planilha. O objetivo dessa atividade era avaliar a suficiência ou insuficiência da quantidade de peixes capturados, segundo a época do ano e dimensionar se os peixes capturados eram espécimes adultos ou se os Baniwa estariam pescando peixes imaturos, o que seria um indicativo de sobrepesca nessa área.

Outra faceta mais ambiciosa do projeto era obter um acordo de pesca que garantisse o resguardo de dois lagos, outrora muito produtivos, e considerados atualmente como locais com escassez de peixes. O alcance desse objetivo dependia essencialmente da legitimidade política da iniciativa e de seus condutores, pois a única forma de garantir que o resguardo fosse respeitado era através do compromisso das chefias de aldeia de manterem seus parentes afastados desses locais pelo período proposto (dois anos). Findo este prazo, a proposta era avaliar se alguma mudança ocorrera na situação da fauna aquática dos lagos sob resguardo.

Ao serem iniciadas, as ações do projeto contavam com forte apoio político dos residentes nas proximidades dos lagos. Dentre os moradores mais distantes, usuários episódicos dos lagos, o posicionamento frente ao projeto variava da descrença à rejeição franca. Desafortunadamente sua implementação coincidiu com uma fase de declínio na atuação política da associação indígena. Dirigentes que gozavam de elevada credibilidade local – seja pela qualidade do trabalho que desenvolviam, seja pelo pertencimento a uma fratria identificada como adequada ao exercício da liderança política – foram guindados a cargos em entidades sediadas em S. Gabriel da Cachoeira e substituídos por lideranças que não lograram obter a mesma capacidade gerencial e a mesma credibilidade política de seus antecessores.

Os dados sobre a produtividade na pesca foram fielmente coletados pelos monitores ambientais, porém, sua análise só foi realizada em parte, pois a falta de estímulo para manutenção das atividades e o afrouxamento dos vínculos com os assessores técnicos prejudicou o processo de sistematização e consolidação do grande volume de dados gerados. O resguardo dos lagos, por sua vez, foi paulatinamente abandonado, na medida em que se tornou evidente para as chefias das aldeias que as ações do projeto se descontinuavam. Dessa forma, não se obteve um retrato fidedigno das condições de pesca no médio Içana e nem uma ação de manejo que possibilitasse um resultado satisfatório da iniciativa.

Atualmente as situações descritas prosseguem sem grandes alterações. Porém, nos últimos tempos observou-se um incremento da aquisição de frango congelado para servir aos convidados nas Conferências. Os dados disponíveis não permitiram concluir se essa diversificação no tipo de alimento buscado para as reuniões religiosas foi uma consequência das discussões sobre o manejo dos lagos, ou se os próprios evangélicos concluíram que a produtividade da pesca havia decrescido em níveis que comprometiam o prestígio desejado durante a realização dos seus eventos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados que aqui analisamos falam de um variado conjunto de iniciativas de gestão territorial empreendidas nas comunidades Baniwa. Muito mais do que um espaço natural, o território Baniwa é uma expressão privilegiada da política do parentesco. Esta promove uma reconstrução criativa do passado e do presente, explorando a transformação dos esquemas culturais existentes e propiciando a incorporação das produções socioculturais trazidas pelo contato interétnico e o uso ressignificado das normas culturais, na busca de responder aos desafios colocados ao longo de sua história. Trajetórias de reconstrução da identidade tradicional de sib consorciaram-se aos conflitos interfrátricos que subjazem às disputas entre católicos e evangélicos. Esse conjunto díspar de elementos molda o cenário em que atuam as lideranças etnopolíticas e a sua busca pelo mercado de

projetos, com vistas a construir soluções autônomas para os problemas que enfrentam no interior da terra indígena.

A dinâmica das relações de poder que se instauram entre as fratrias Baniwa molda uma forma própria de territorialização, que tanto expressa a estrutura de poder calcada no parentesco, quanto as transformações históricas que incidem sobre esse nível básico da vida social. Ela pôde ser exemplificada na movimentação dos membros dos sibs e fratrias que ora ocupam, ora desocupam frações do território, segundo os vetores das alianças políticas que conseguem angariar para legitimar sua movimentação no tecido social.

Sendo uma forma comunal de territorialização o processo apreendido entre os Baniwa guarda conotações singulares se comparadas àquelas promovidas pelas instituições dos Estados-nações. Trata-se, afinal, de uma sociedade com escasso poder de mando e coerção sobre seus membros. Assim, as formas mais eficientes de controle político parecem operar fora das instâncias institucionais-burocráticas, situando-se prioritariamente no âmbito das sanções morais, que, no caso Baniwa, estão intrinsecamente ligadas à religiosidade, ao parentesco e à produção social de doença. Nesse contexto, eventos patológicos, como o mánhene e as doenças infligidas pelos Yoópinai surgem como meios de controle político das pessoas, com importantes repercussões sobre a interação com os espaços naturais, que são, em última instância, paisagens construídas pelos humanos.

Circunscrita pelas características ancestrais das interações entre humanos e com a natureza, a militância etnopolítica se esforça por articular o uso de recursos advindos da política ambientalista à dinâmica própria das relações de parentesco. Estas, por sua vez, subsumem a atuação das próprias lideranças, deixando estreita margem de manobra frente às injunções oriundas das estratégias ancestrais de gestão territorial e dos conflitos gerados pelas práticas religiosas trazidas pela conversão, que hoje estão plenamente incorporadas à mentalidade e vida social Baniwa.

Do ponto de vista dos financiadores do projeto de manejo de lagos a almejada gestão desses espaços aquáticos pode não ter sido alcançada. Do ponto de vista interno à sociedade Baniwa as prioridades

nas relações com os não indígenas subordinam-se aos processos de diferenciação interna, que representa um dos fundamentos do próprio mundo Baniwa. No cômputo final, essa dinâmica institui um processo de construção contínua de paisagens complexas, em que as dimensões naturais, sócio-políticas e culturais se entrelaçam, propiciando uma recriação permanente da concepção e do usufruto do território e dos recursos nele contidos.

O manejo da identidade frátrica e dos espaços surge como uma das dimensões da vida política e da ética do grupo, indicando a existência de conflitos cósmico-sociais, que não se esgotam na problemática particular do indivíduo ou da família, mas remetem às relações entre sujeitos e estrutura social. São situações que demonstram modos como a estrutura social influencia nas ações humanas e os eventos sociopolíticos atuais, e como esses podem, por sua vez, contribuir para transformá-la. Os dados também nos informam que, apesar da possibilidade de recriação da vida social pelos sujeitos, suas ações não se constituem no vazio, tendendo a assumir configurações próximas àquelas previamente disponíveis no acervo cultural que define sua visão de mundo.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Territorialité, Ethnopolitique et Développement: À Propos du Mouvement Indién en Amazonie Brésilienne. Cahiers des Amériques Latines, No.23:177-210,1997.
- ARHEM, Kaj La red cósmica de la alimentación. In: Descola, Philippe; Naturaleza y sociedad: perspectivas antropologicas, p.214-236. México: Siglo Veintiuno, 2001.
- CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural: o estado da arte. In: Rozendhal, Z & Correa, RL (orgs.). Manifestações da Cultura no Espaço, p. 59-98, RJ: Ed. UERJ, 1999.
- COX, KR. Redefining "territory". Political Geography Quartely 10:5-7, 1991.

- GARNELO, Luiza; DINIZ, Laise; SAMPAIO, Sully & SILVA, Adeilson. Ambiente, Saúde e Estratégias de Territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro. *Tellus*, v.18: 39-63, 2010.
- GARNELO, Luiza. Comendo e Bebendo entre os Baniwa. In: GarneLO, Luiza; Baré, Gilda B. (Org.). *Comidas Tradicionais Indígenas do Alto Rio Negro*, p. 67-79. Manaus: EDUA, 2009.
- _____. Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.14(suplemento):191-212, 2007.
- _____. Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. *Coleção Saúde dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.
- GARNELO, Luiza, WRIGHT, Robin. Doença, Cura e Serviços de Saúde. Representações, Práticas e Demandas Baniwa. *Cadernos de Saúde Pública* 17(2):273-284, 2001.
- GOLDMAN, Lucien. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press, 1963.
- HOLZER, Werther. Paisagem, Imaginário, Identidade: alternativas para o estudo. In: Rozendhal, Z & Correa, RL (orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*, p. 149-168, RJ: Ed. UERJ, 1999.
- HILL, Jonathan. Wakuénai ceremonial exchange in Northwest Amazon. *Journal of Latin American Lore* 13(2): 183-224, 1987.
- _____. Social equality and ritual hierarchy: The Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Am. Ethnologist* 11(3):528-544, 1984.
- HILL, Jonathan, WRIGHT, Robin. Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: HILL, J. (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, pg.87-105. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

- HILL, Jonathan D.; MORÁN, Emilio Adaptative strategies of Wakuénai people to the oligotrophic rain forest of the Rio Negro basin. In: Vickers, William T.; Hames, Raymond B. (Ed.). Adaptative responses of native Amazonians, p.113-135. New York: Academic Press, 1983.
- JOURNET, Nicolas. La Paix des Jardins. Structures Sociales des Indiens Curipaco do Haut Rio Negro (Colombia). Paris: Ed. Musée de L'Homme/CNRS, 1995.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Dos años entre los indios. Bogota: Editorial Universidad Nacional, 1995, vol. I.
- LIMA, Antonio C. & BARROSO-HOFFMAN, Maria (orgs.). Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. RJ: Ed. Contracapa, 2002.
- LIMA, Antônio C. A identificação como categoria histórica. In: Oliveira Filho, JP. (org.), Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo, p.171-220. RJ: Ed. Contracapa, 1998.
- _____. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: Carneiro da Cunha, M. História dos Índios no Brasil, p. 155-172. SP: Ed. Companhia das Letras, 1992.
- MORÁN, Emilio. A Ecologia Humana das Populações da Amazônia. Petrópolis: Ed. Vozes, 1990.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Utopia e política indigenista; indigenismo ou colonialismo? In: Oliveira RC. A Sociologia do Brasil Indígena, p.60-64. Brasília/Rio de Janeiro: Ed. UnB/Tempo Brasileiro, 1978.
- OLIVEIRA Filho, João Pacheco. A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. In: Oliveira Filho, JP. Ensaios em Antropologia Histórica, p.21-59. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.
- _____. Terras Indígenas, Economia de Mercado e Desenvolvimento Rural. In: Oliveira Filho, JP. (org.)

Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo, p.43-68. RJ: Ed. Contracapa, 1998.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco. & ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Demarcação e Reafirmação Étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: Oliveira Filho, JP. (org.). Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo, p.69 – 123. RJ: Ed. Contracapa, 1998.

Raffestin, Claude. Por uma geografia do poder. SP: Ed. Atica, 1993.

_____. Repères pour une théorie de la territorialité humaine. In: Gabriel, D (org.). Reseaux, Territoriaux: transports & communication 14. Paris: Paradigme, 1988.

WRIGHT, Robin. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: Wright, R. (org.). Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil, p.155-216. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

_____. Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For those unborn. Austin, Texas: University of Texas Press, 1998.

_____. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: Carneiro da Cunha, M. (org.) História dos Índios no Brasil, p.253-268. SP: Ed. Companhia das Letras, 1992.

_____. The History and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro valley. (Ph.D. dissertation) Stanford University. Ann Arbor: University Microfilms, 1981.

Artesãs de Arumã no Baixo Rio Negro: Iniciativa artesanal da Associação dos Artesãos de Novo Airão

*Erika Matsuno Nakazono*²⁰

O HISTÓRICO DA PRÁTICA EXTRATIVISTA DE ARUMÃ EM NOVO AIRÃO

O esforço do presente trabalho consistiu em elaborar uma síntese das informações obtidas ao longo de sete anos de pesquisa de campo sobre a iniciativa do artesanato com fibras vegetais da Associação dos Artesãos de Novo Airão (AANA). Análises mais efetivas se detiveram na prática extrativa de arumã, *Ischnosiphon polyphyllus* (Marantaceae). Neste artigo, apresentamos um panorama geral do desenvolvimento da atividade do artesanato da AANA, visando identificar alguns fatores sociais, econômicos e ecológicos que influenciaram a dinâmica associativa quanto ao desempenho desse tipo de empreendimento local²¹.

A AANA foi fundada no ano de 1996, anteriormente configurada por algumas artesãs de Novo Airão que comercializavam artesanatos

20 Bióloga. Mestre em Ecologia e Doutora em Ciências Socioambientais. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, NCSA/CESTU/UEA.

21 As informações contidas neste artigo correspondem ao período de pesquisa, de 2000 a 2007, em que os dados foram analisados e que correspondiam, naquele momento, a um contexto específico vigente dentro da administração da AANA. Trata-se, portanto, apenas de um contexto histórico e não corresponde a atual configuração social da AANA. Para um maior aprofundamento do histórico de formação social do grupo e suas implicações, consultar: Nakazono, Erika M. O empreendimento local do artesanato em fibras vegetais, Amazônia Brasileira. Belém, NAEA/UFPA, Tese (Doutorado), 2007. p. 312.

individualmente sem uma estrutura organizativa em coletivo. Após alguns anos, em 2000, inauguram a sede da associação na região central de Novo Airão²². A principal fibra utilizada pelo grupo é obtida da tala de arumã - *Ischnosiphon polyphyllus*. Essa espécie é usada na confecção do tupé²³ e de jogos de mesa, os produtos mais comercializados pela Associação, perfazendo cerca de 80% da produção artesanal. Destacam-se também paneiros, cestos, balaio, bolsas, chapéus e luminárias feitos de cipó ambé (*Philodendron* sp., Araceae). E ainda, os cestos e abanos de tucumã (*Astrocarium* sp., Arecaceae). Já tipitis, para retirar a água da macaxeira cevada e peneiras são confeccionados com outra espécie de arumã que ocorre na terra firme.

O ano de 2000 foi bastante significativo para as artesãs e seus familiares, a construção física da sede significou um marco distintivo nas formas de produção e relações familiares. A arquitetura da sede consistiu na configuração de espaços projetados para abrigar salas para realização de reuniões e assembleias, loja de artesanatos e sala de estoque, além de um amplo espaço físico para produção. Contudo, com o novo espaço para ser ocupado, as artesãs tiveram que se deslocar de suas casas para tecer na sede. Nesse mesmo ano, ocorreu uma intensificação nas atividades de fiscalização do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) sobre a atividade extrativista de arumã. A atividade extrativa de arumã praticada por famílias de artesãos e artesãs de Novo Airão ocorria em locais situados ao longo dos igapós das ilhas de Anavilhanas. Em 1988, o arquipélago fluvial torna-se uma Unidade de Conservação (UC) de uso indireto, a Estação Ecológica de Anavilhanas (ESEC Anavilhanas), atualmente, transformada em Parque Nacional das Anavilhanas²⁴.

22 Desde a formação da AANA, de 1996 à 2003, o Projeto Fibrarte da Organização Não Governamental (ONG) Fundação Vitória Amazônica (FVA), sediada em Manaus, exerceu apoio frequente ao processo produtivo do artesanato. Atualmente, desenvolve ações pontuais de consultoria.

23 Tupé - Tapete feito com tala de arumã trançada. Compõem diversas tramas; nome dado aos desenhos de ascendência indígena, principalmente de etnias do alto Rio Negro, região de Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira.

24 Lei nº 11.799, de 29 de outubro de 2008: Transforma a Estação Ecológica de

O município de Novo Airão localiza-se na sub-bacia do Rio Grande, na margem direita do Rio Negro, praticamente na porção mediana da referida Unidade de Conservação. Com uma área da unidade territorial de 37.771 km² e população de 7.002 pessoas (IBGE, 2005), a cidade possui acesso fácil, tanto por rio, como por terra, através de uma estrada que a liga à cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas (cerca de 180 km de Manaus).

Comparando-se as dificuldades enfrentadas pelos moradores da região ao uso de recursos utilizados nessas áreas (Nakazono, 2007; 2000), como no Parque Nacional do Jaú (Farias Júnior, 2008) constata-se uma situação de desvalorização das comunidades tradicionais que residem e residiam nas localidades transformadas, hoje, em UC de uso indireto²⁵. Várias famílias foram transferidas para Novo Airão, uma vez que não poderiam permanecer nas áreas delimitadas como ESEC Anavilhanas, uma das categorias de UC mais restritivas. O município de Novo Airão está praticamente cercado por UC, a saber: o “atual” Parque Nacional das Anavilhanas, Parque Nacional do Jaú, APA direita do Rio Negro e a Reserva Indígena Waimiri-Atroari, impedindo os moradores de usarem os recursos naturais existentes nessas áreas florestais de forma legalizada. Nesse sentido é importante ressaltar as implicações políticas e sociais de se manter áreas de UC de uso indireto em uma região de intensa influência antrópica: a presença da cidade; proximidade de Manaus; via fluvial de barcos de linha, de turismo e particulares; entre outros.

Anavilhanas, criada pelo Decreto No 86.061, de 2 de junho de 1981, em Parque Nacional de Anavilhanas.

25 Os critérios para criação de UC basearam-se nas regiões fitogeográficas da Amazônia, partindo de critérios levantados, por exemplo, pelo Projeto Radam de pesquisas sobre geologia, geomorfologia, hidrologia, solos e vegetação. Existem cerca de 478 UC federais e estaduais de proteção integral (UC de uso indireto), que totalizam 37.019.697 hectares, e 436 áreas de uso sustentável em 74.592.691 hectares (Rylands e Brandon, 2005). As UC de proteção integral não permitem a presença de populações humanas residentes nos espaços delimitados pelas unidades. Exemplos dessas: Estação Ecológica, Reserva Biológica, Parque Nacional, Monumento Natural, Refúgio de Vida Silvestre.

A configuração de UC que foi se instituindo ao longo das duas últimas décadas imprimiu uma falsa idealização da região como natureza “isolada” e/ou inabitada por povos e comunidades tradicionais. Concomitante a esse processo de implantação de UC, Novo Airão abriga muitas famílias deslocadas dos rios Jaú e Unini, situados no Parque Nacional do Jaú. Segundo dados censitários, analisados por Pinheiro e Macedo (2004), registra-se um intenso movimento migratório para o município de Novo Airão. Cerca de 90 % destas pessoas provêm do Rio Jaú e 47% do Rio Unini, em números recolhidos entre os anos de 1992 a 2001. Tais aspectos explicitam a intensa mobilidade e o modo de vida de povos que habitam a região há muitas décadas, bem antes do que se convencionou chamar de “conservação” e implantação de UC de uso indireto. Em relação à composição das artesãs da AANA²⁶, com exceção do município de Manaus, 72 % das artesãs possuem procedência de localidades e municípios ao longo do Rio Negro (n = 18), como Novo Airão, Santa Izabel e São Gabriel da Cachoeira e também comunidades dos Rios Unini e Jauperi. Nessa região existem diferentes etnias indígenas e, provavelmente, a prática artesanal seja oriunda delas. Dificilmente, o quadro apresentado se constituiria de ambientes inabitados por povos e comunidades tradicionais, fato observado ao se implantarem na região UC de uso indireto.

As estratégias colonialistas de exploração dos recursos naturais e os interesses políticos dos colonizadores direcionaram e influenciaram as formas de interpretação sobre o meio natural e seus “selvagens” dos países sob seu domínio. As descrições evidenciam uma perspectiva vista pelos países ditos desenvolvidos. As expedições científicas de naturalistas para o Brasil, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, retratavam apenas questões sobre a flora e fauna dos ambientes florestais, excluindo-se aí, o ser humano e as questões sociais e culturais (Almeida, 2008b). Os antropólogos, Farias e Almeida (2006), descrevem alguns elementos indicativos que caracterizaram

²⁶ Entre os anos de 2005 e 2006, foram visitados 20 grupos domésticos de sócias da AANA, sendo entrevistados 18 mulheres e 2 homens no município de Novo Airão. O número de entrevistados é indicado entre parênteses.

a visão predominante de “natureza” descontextualizada da presença de povos indígenas e africanos aqui trazidos. Diante de um contexto político da colonização e suas consequências, as ciências naturais se expandiram a partir de um conceito que não abrangia o contexto histórico de dizimação de milhares de indígenas e grupos étnicos deslocados compulsoriamente da África durante o período colonial. A utilização destas etnias como mão de obra escrava para atender a demanda colonial reforçou a usurpação de recursos naturais para o enriquecimento das metrópoles europeias. As consequências continuadas desse processo colonizador são verificadas nos discursos oficiais relativos à natureza e à conservação ambiental, que negligenciam e ignoram a presença desses povos e comunidades quando implantam UC que desconsideram as mesmas. Ou mesmo, de políticas governamentais desenvolvimentistas, cujos objetivos de desenvolvimento, em sua grande maioria, estão em contraposição aos direitos das comunidades locais que residem em áreas florestais de grande biodiversidade ainda existentes.

Mais recentemente, ao longo das últimas décadas, a ecologia humana surge como uma alternativa, dentro das ciências biológicas, para integrar “conceitos de comunidades” às ações resultantes de intervenções humanas. Porém, ainda se distancia de uma abordagem que considere essas “comunidades humanas” enquanto agentes sociais que se organizam coletivamente a partir de critérios políticos para reivindicar direitos legítimos, que foram oprimidos por cerca de quatro séculos de domínio colonial baseado na economia de plantations. Ou seja, que esses povos possam ser reconhecidos dignamente por suas formas de vida e culturas diferenciadas que se traduzem em territorialidades específicas (Almeida, 2008a). Não se trata, portanto, tão somente de uma visão na qual o “ambiente natural” é que determinaria comportamentos humanos, descontextualizado de um processo histórico social.

A configuração de práticas artesanais com fibras vegetais por povos indígenas e grupos sociais organizados coletivamente ao longo do Rio Negro constituem-se de atividades tradicionais que são repassadas ao longo de gerações. Muitos dos recursos naturais explorados comercialmente na Amazônia, como no caso da planta arumã, são espécies cultivadas, pesquisadas e manejadas pelas

sociedades indígenas sul-americanas, bem antes de 1500 (Ribeiro, 2000). O arumã se destaca dentre as fibras vegetais por sua qualidade e resistência e a variabilidade de seus usos, empregado por diversos povos ao longo da bacia do Amazonas - Solimões. Entre os Wayana, do estado do Pará, os objetos de arumã são muito valorizados. O arumã é designado de “wama” e se destaca por sua durabilidade, resultado estético e pelo complexo simbolismo que lhe é atribuído, em relação às outras fibras utilizadas (Velthem, 1998).

Entre os povos indígenas do Rio Negro existem especialidades artesanais e técnicas próprias a cada etnia. Nesta região, com tradição e boa disponibilidade de matéria-prima, a cestaria de arumã assume importância crescente como artigo de comércio entre 1978 e 1985, antes da descoberta de ouro na região (Ribeiro, 1995), juntamente com outros produtos locais, como farinha de mandioca, sorva e cipó titica. Sua distribuição era feita pela Missão Salesiana com apoio das Forças Aéreas Brasileiras e subsídio governamental. Os recursos eram administrados pela Missão e garantia-se o funcionamento nas regiões dos Rios Içana e Uaupés. O comércio destas especialidades e, mais propriamente, a troca destas entre as etnias era característico destes povos; no caso dos Baniwa, a cestaria de arumã é uma arte milenar ensinada aos homens (FOIRN/ISA, MEC/SEF, 2000). Os desenhos e padrões dos trançados, assim como, alguns tipos de cesto também foram, em tempos passados, especialidades de certas etnias²⁷. Deixaram de sê-lo devido à valorização comercial de cestos com fatura de desenhos. Atualmente, todas as etnias rio-negrinas fazem cestos e copiam os desenhos umas das outras. As artesãs da AANA demonstram essa herança nos padrões dos trançados de tupé de arumã e configuram práticas artesanais oriundas das atividades indígenas locais.

27 Os padrões dos trançados são múltiplos e representam temas mitológicos, rituais específicos, animais, desenhos ou sinais característicos de certas espécies como escamas, rajãs e pintas, padrões geométricos derivados de experiências com bebidas cerimoniais como a derivada do cipó Banisteriopsis caapi. Há padrões específicos para cada tipo de objeto - instrumento, como esteiras, cestos, peneiras, balaios, além de tipos específicos de arumã para cada tipo de arte/artesanato (Ribeiro, 1995).

CONTEXTO LOCAL: A INICIATIVA ARTESANAL DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A concepção de povos tradicionais e indígenas se dinamiza frente às mudanças socioeconômicas verificadas na Amazônia. Findo o domínio dos “patrões” e “seringalistas”, a atividade extrativa se redefine através da organização do processo produtivo sob formas de cooperação entre grupos familiares, assim como no advento de categorias como “artesão” e “índio” (Almeida, 2001). Esses povos estão lutando por conquistar uma identidade pública, que serve, enquanto coletividade, à reivindicação de direitos legítimos de uso e propriedade/posse sobre a terra e os recursos naturais (Almeida, 2008a). A emergência de vários movimentos sociais durante a década de 80 favoreceu o surgimento de comunidades organizadas politicamente. A categoria “povos da floresta” ganha peso nesse período a partir de uma série de entidades representativas como seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, quilombolas e indígenas. O aumento da força destas identidades coletivas reforça as pautas reivindicatórias. Tais fatos evidenciam ações políticas com propósitos de reivindicação de direitos étnicos, através do resgate de culturas que são inovadas ao contexto presente. O antropólogo Alfredo Wagner discute essas relações através do conceito de “tradicional”, referido aos povos e comunidades tradicionais.

(...) a noção de “tradicional” não se reduz à história, nem tão pouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas, e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização. O critério político organizativo sobressai combinado com uma “política de identidades”, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado (Almeida, 2008a, p. 30).

Após a Constituição de 1988, vários dispositivos jurídicos reforçaram o reconhecimento legal de povos e comunidades tradicionais e seu uso dos territórios e recursos naturais. Isto incide automaticamente na certificação legítima do conhecimento tradicional desses agentes sociais. Dentre esses destacam-se as seguintes convenções: Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de junho de 1989, que foi ratificada pelo governo brasileiro em 2002 por meio do Decreto Legislativo nº 143, e a Convenção sobre Diversidade Biológica (Decreto legislativo nº 2 de 1994). A concepção sobre termos como “comunidades locais”, “primitivo” e “natureza”, se desloca de sujeitos biologizados, “isolados”, para sujeitos coletivos, organizados em movimentos sociais; se reconhece o direito à autodefinição. Acrescentando-se a essas, tem-se a criação do decreto 6.040 que institui a Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. Esse decreto decorre da formação, em 2006, da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. O objetivo da Comissão é trabalhar para implementação de um projeto que atenda aos direitos garantidos pela devida lei. Contudo, as forças contrárias a essas mobilizações, contradizem a ação, aparentemente, favorável do Estado aos povos e comunidades tradicionais. Inviabiliza a implantação de estratégias e articulações políticas por membros da Comissão Nacional que reforce a ação social contra a destruição ambiental em oposição aos antagonistas “antigos”, como, os proprietários de grandes latifúndios, empreendedores de mineradoras e de grandes hidrelétricas, entre outras. A ação ambiental torna-se uma política de Estado que, em certa medida, incorpora reivindicações dos movimentos sociais, apesar de haver uma ampla gama de interesses e falta de consenso sobre medidas concretas para a implementação de políticas públicas e sobre os significados de “conservação”, “degradação” e uso continuado (Almeida, 2008b, p.41).

Tais contradições justificam a implantação de uma série de UC de uso indireto, conforme relatamos anteriormente, e sem considerar os agentes sociais como parte integrante do meio ambiente e como sujeitos da ação que compõe a diversidade social e cultural dos modos de vida. A realização de atividades artesanais, da mesma forma, reafirma a cultura e a identidade coletiva desses povos e

comunidades que possuem pautas específicas de reivindicação. Podemos afirmar ainda, que existem perspectivas inovadoras, nestes exemplos, no que se refere às formas de manejo empregadas e ao incentivo de pequenos empreendimentos locais e promoção do uso de Produtos Florestais Não Madeireiros (PFNMs)²⁸ como alternativa de desenvolvimento sustentável em florestas tropicais. Argumentos favoráveis correspondem, geralmente, à recusa da expansão de sistemas agropecuários na Amazônia, na substituição de grandes áreas florestais por áreas de pastagens e cultivos de monoculturas, como no caso da soja (Alencar et al., 2004; Margulis, 2003; Peters et al., 1989). Na grande maioria dos casos, essas atividades, geralmente demandam por grandes propriedades de terra e são implantadas por empresários “estrangeiros”, que vêm de outras regiões e, portanto não correspondem ao uso por povos e comunidades tradicionais.

Um dos incentivos à comercialização de artesanatos visa agregar valor aos produtos florestais extraídos e ao modo de vida tradicional das comunidades²⁹ (Nakazono, 2007, 2004, 2000; Silva, 2004; Athayde, 2003; Davy, 2002; Hoffman, 2001; FOIRN/ISA, MEC/SEF, 2000; Macia e Balslev, 2000). Essa estratégia de desenvolvimento tem se consolidado através de “nichos de mercado” com propostas de cunho socioambiental que valoram o reconhecimento do conhecimento tradicional sobre as práticas associativistas, que se denominam como “etnoecológicas” e caracterizam a pequena produção de produtos com alta qualidade. Inovações como o mercado verde e a ideia de comércio justo auxiliam na manutenção econômica dessas iniciativas e em sua inserção gradual no mercado de bens e serviços.

28 PFNMs são recursos florestais que abrangem uma ampla gama de produtos, com exceção da madeira em tora, que são utilizados para a subsistência e/ou comercialização. Podem ser exemplificados em: fibras vegetais, óleos, resinas, frutos, látex, plantas medicinais, sementes, alimentos, entre outros.

29 No que se refere ao artesanato em fibras vegetais realizado por indígenas, pode-se verificar no mercado público de Manaus, AM, uma infinidade de produtos e variada cestaria. Os diversos tipos de cestos de arumã encontrados no comércio regional são, geralmente, provenientes das etnias Ticuna, Yanomami, Baniwa, Waimiri-Atroari.

A esse diferencial, fatores como oscilação na oferta dos produtos e concorrência de mercado são menos importantes em termos econômicos para a “empreita”, desde que se mantenham padrões de qualidade estabelecidos. Sob essa perspectiva, um conjunto de políticas públicas e de ações não governamentais tem estimulado o surgimento de pequenos empreendimentos locais na Amazônia, tendo como atividades compatíveis, o manejo florestal de baixo impacto e extrativismo sustentável, o beneficiamento dos produtos da floresta e o ecoturismo (Becker e Léna, 2003). Na Amazônia, estas empreitas locais podem se configurar em redes de empreendimentos alternativos adaptados a realidades específicas que caracterizam um sistema de inovação, “um conjunto de instituições distintas que conjuntamente e individualmente contribuem para o desenvolvimento e difusão de tecnologias” (Cassiolato e Lastres, 2003, p. 24). Sob a ótica mais economicista, constituem-se em arranjos produtivos locais³⁰ a partir da estrutura produtiva disponível e da realidade sociocultural vinculada ao território (Albagli e Maciel, 2003, p. 436). A questão delinea complexas interações entre organização civil, administração e políticas públicas, terceiro setor e mercado dito globalizado.

Diante de tantos interesses para o estímulo dessas iniciativas provindos de iniciativas governamentais e não governamentais, essas formas econômicas “vislumbradas” como sustentáveis, têm se embasado em discursos ambientalistas que nem sempre estão de acordo com as realidades localizadas de povos e comunidades tradicionais em jogo. Os projetos são elaborados por mediadores que captam recursos e aplicam em experiências ecologicamente viáveis que não são em nenhum momento, desenhadas pelos grupos sociais “público-alvo” desses projetos. Verificam-se muitos equívocos que são acarretados

30 Para o SEBRAE, o Arranjo Produtivo Local compreende um “recorte do espaço geográfico (parte de um município, conjunto de municípios, bacias hidrográficas, vales, serras) que possua sinais de identidade coletiva (sociais, culturais, econômicos, políticos, ambientais ou históricos)”. O território para a atuação destes arranjos não se resume à dimensão física: “Território é um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que se projetam em um determinado espaço.”. Ver. www.SEBRAE.org.br.

sobre as próprias comunidades ditas favorecidas (Almeida, 2002). Assim, vão sendo financiados projetos aparentemente orientados pela noção de desenvolvimento sustentável. Porém, nem sempre levam em consideração, no momento da implantação e no decurso dos projetos, a multiplicidade e diversidade de aspectos sociais, culturais e étnicos, as formas de produção familiar, questões fundiárias e uso dos recursos naturais. A construção desigual de interesses conduz ao fracasso das iniciativas findo o período das chamadas “assessorias externas”. Muitos projetos de conservação implantados junto aos povos indígenas tendem ao fracasso, exatamente por não serem “desenhados” e executados pelas próprias comunidades (Chapin, 2004, p.21)³¹. As formas de mediação adotadas por essas instituições, nem sempre respeitam o “tempo” de cada comunidade, seu modo de vida, relações políticas e de parentesco, no que se refere à condução de atividades de capacitação, organização e gerenciamento das atividades. A falta de compreensão por parte dos técnicos, profissionais, entre outros, sobre como os agentes sociais se autodefinem, em termos coletivos e, aos critérios político organizativos que passam a acatar para disciplinar suas iniciativas de mobilização, conduz a uma classificação externa dos agentes sociais, causando sérios problemas no processo de intervenção (Almeida, 2001).

Não distante desse panorama, o caso da AANA ilustra, em parte, tais contradições. Contudo, é fato considerar a conquista de mercado dos produtos e melhoria na renda familiar com o início do empreendimento artesanal, assim como, no reconhecimento do esforço para uma adequação à normas ambientais legais, apesar de todos os problemas implícitos maiores que envolvem essas. Neste trabalho, vamos nos ater a algumas considerações que dizem respeito mais aos aspectos econômicos e produtivos do empreendimento, e que

31 Na realidade, as comunidades indígenas e os conservacionistas possuem agendas distintas: a) reivindicações indígenas - preocupação em legalizar o direito de uso de suas terras, dando ênfase à proteção dos recursos naturais, documentação histórica e social de seu povo, cultura e identidade; b) conservacionistas - preocupação em estabelecer áreas protegidas sem a presença humana e desenvolver planos de manejo (Chapin, 2004, p. 21).

não se atreve a uma análise antropológica sobre as implicações sociais e culturais da atividade.

ATIVIDADE DO ARTESANATO DA AANA

A extração e o manejo de arumã

Conforme inicialmente ressaltado, a atividade extrativa de arumã ficou impossibilitada devido a proibições de uso dos territórios tradicionalmente ocupados. Após intensos conflitos gerados entre IBAMA e coletores familiares da AANA, deu-se início a várias negociações para estabelecer formas e acordos de extração da planta³². O primeiro resultado desta negociação foi a elaboração de versões preliminares do Plano de Manejo de Arumã, da espécie *Ischnosiphon polyphyllus*³³, em áreas situadas fora do limite de abrangência da ESEC Anavilhanas, em Área de Proteção Ambiental (APA) da margem direita do Rio Negro, nos arredores da Comunidade do Sobrado, a 19 km de Novo Airão. Em seguida, com o desenvolvimento do trabalho, a AANA consegue a Licença de Operação (LO) por parte do Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas (IPAAM)³⁴.

Para a legalização dessa atividade, coletores experientes da AANA mapearam as áreas de ocorrência de arumã em igarapés situados fora dos limites definidos como UC e que apresentavam grandes concentrações de touceiras de arumã no entorno de Novo Airão, denominados de arumanzal. Estes se destacaram como potenciais locais para a implantação do sistema de manejo, quando verificada pouca concentração de arumã ao longo da beira do canal do igarapé, considerou-se “igarapés sem ocorrência de arumã”. No entanto, somente alguns igarapés de igarapés de terra firme³⁵ foram identificados

32 A FVA apoiou a AANA na mediação das negociações com o IBAMA.

33 Processo no 02005.003570/00-38 MMA/IBAMA - SUPES/AM, 13/NOV/2000; Processo no 02005.002322/01-41 MMA/IBAMA - SUPES/AM, 01/JUN/2001.

34 Diário Oficial 02 de setembro de 2003, Licença de Operação No 226/03 do IPAAM / Of. No 1013/2002DIEF/IBAMA/AM.

35 A alternância entre as fases terrestre e aquática, ao longo do ano, leva à

como possíveis áreas de manejo, pois, dispunham de fartura de arumã. Os coletores selecionaram os igarapés da comunidade do Sobrado para iniciar o trabalho, pela sua localização, próxima a Novo Airão e por conhecerem melhor tais arumanzais. Os igarapés selecionados foram, Dinheiro, Sucurijú, Dinheirinho e Água Branca; os dois primeiros são afluentes do igarapé do Sobrado e os dois últimos subafluentes do igarapé Dinheiro³⁶ (Figura 1).

A nova forma de coleta agora voltada para uma área específica e delimitada, e também mais distante do que as ilhas provocaram dentro da AANA e entre as relações familiares incômodos de diversas ordens. O sistema de manejo impõe uma normatização às coletas de arumã que se davam no âmbito de viagens familiares conjugadas a outras atividades econômicas, como a pesca e coletas de outros PFNMs para consumo familiar. Com a nova disposição de papéis dentro da AANA, a partir da formação do grupo de coletores, inicia-se um novo modelo de organização entre artesãs e coletores. Esse se caracteriza pelo controle e domínio recente, a cargo da AANA, sobre a atividade extrativa, formas de coleta e quantidade de arumã demandada. Trata-se de um trabalho coletivo que ocasiona mudanças, tanto nas relações sociais entre as sócias, como nas formas produtivas já estabelecidas (Tabela 1). Até o ano de 2007, a obtenção da matéria-prima adotou critérios de manejo formais em consonância com a legislação em vigor e órgãos responsáveis.

inundação periódica das áreas marginais florestadas através do transbordamento das águas de rios e lagos (Junk et al., 1989). Esse transbordamento sazonal das águas forma a várzea, floresta inundável pelos rios de água branca com grande fertilidade e também o igapó, floresta inundável associada aos rios de água clara, por exemplo, Rio Tapajós, como aos de água preta, como o Rio Negro, de pH baixo e pobre em nutrientes (Prance, 1980). Igarapé - são os pequenos cursos d' água ou afluentes de rios; Terra firme - é o local onde a água das cheias e enchentes não entra.

36 As áreas delimitadas para o manejo compreendem as seguintes áreas: Dinheiro - 15,87 hectares; Dinheirinho - 12,62 hectares; Sucurijú - 6,4 hectares; Água Branca - 6,4 hectares.

Figura1: Igarapés do Dinheiro, Dinheirinho e Sucurijú - Áreas selecionadas para extração e manejo de arumã, *Ischnosiphon polyphyllus*, segundo Plano de Manejo da Associação dos Artesãos de Novo Airão, 2003.

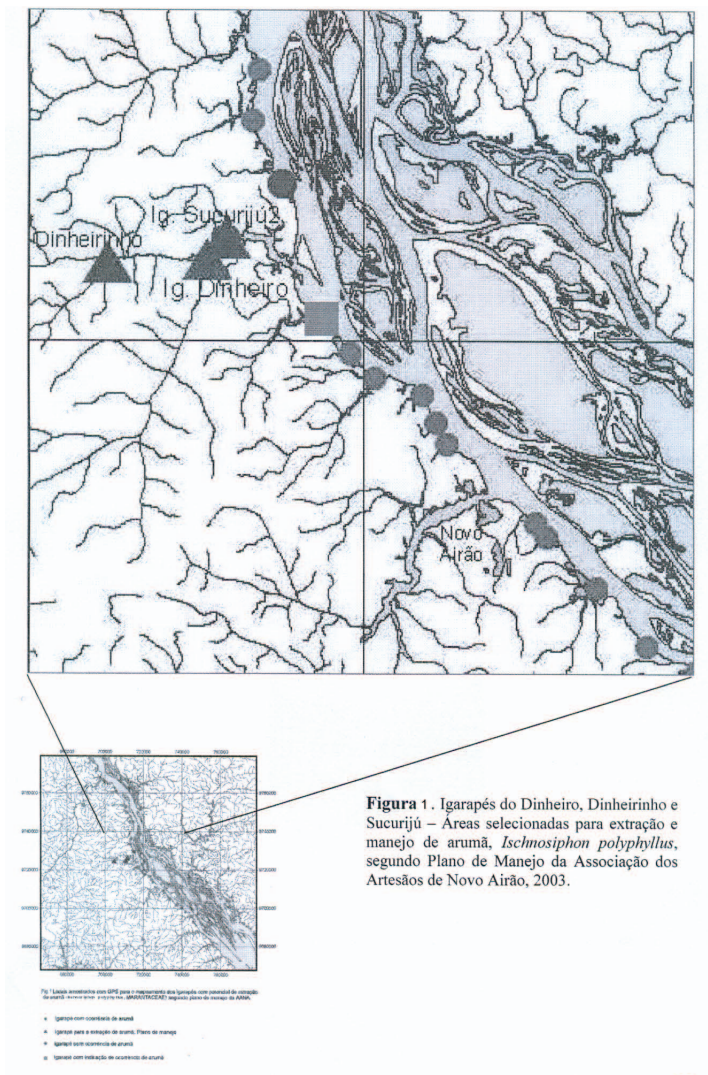


Figura 1. Igarapés do Dinheiro, Dinheirinho e Sucurijú – Áreas selecionadas para extração e manejo de arumã, *Ischnosiphon polyphyllus*, segundo Plano de Manejo da Associação dos Artesãos de Novo Airão, 2003.

Tabela 1. Mudanças na atividade extrativa de arumã: implicações sobre a organização social e econômica da AANA e na qualidade de matéria-prima.

MANEJO ARUMÃ	ANTES	DEPOIS
Forma de coleta	Familiar	Individual por coletores
Deslocamento: tempo e dificuldades	Um dia; algumas ilhas são mais próximas de Novo Airão.	Geralmente de três a quatro dias; “tem que limpar o igarapé,(...) no igarapé é mais perigoso, subir e descer o igarapé é mais difícil devido à correnteza” (Moisés de Jesus Barbosa, 2002).
Crítérios de extração e manejo de arumã	“antes era rápido, agora tem que prestar atenção, na quadra que tem que entrar” (Carlito F. dos Santos, 2003).	Corte de 50 % dos talos maduros da touceira e coleta de um “olho” por touceira; “tira a metade da touceira, não tira tudo, para garantir o futuro” (Rubem F.dos Santos Filho, 2003).
Corte dos talos	Corte baixo: “quando corta rente ao chão, mete a ponta do terçado e ofende os outros, é a mesma coisa que a maniva (rama da macaxeira), se corta a batata, matou a maniva, se corta baixinho morre tudo” (Carlito F. dos Santos, 2002).	Corte alto, a 30 cm do solo: “se deixa 30 cm de arumã só seca isso e não ofende os outros” (Carlito F. dos Santos, 2002).
Período de extração	Eventualmente, também ocorria na cheia: “se corta o arumã dentro da água o toco apodrece e a touceira morre” (Carlito F. dos Santos, 2002).	As coletas só acontecem no período de seca dos rios, por volta dos meses de setembro a maio.
Disponibilidade do recurso	Mais disperso: “a dificuldade nas ilhas é que tem que procurar mais, é uma touceira aqui, outra lá...” (Valdecir Moris do Nascimento, 2001).	Concentrado: a área do arumanzal é facilmente definida.

Quantidade de arumã	Média de 300 talos maduros por pessoa, variando de 200 até 1.000 talos coletados em um dia (Nakazono, 2000).	Média de 1500 talos maduros por viagem de coleta (n = 32; min.: 700 e max.: 11.000); olho: média de 147 (min.: 0 e max.: 705).
Qualidade de arumã	“O arumã das ilhas é mais grosso, mais flexível, com a cor mais bonita (...) o queimado é igual, tem tanto nas ilhas como no Igarapé” (Valdecir Moris do Nascimento, 2001).	Ocorrência de muito talo maduro fino: artesãs reclamam muito desses talos, que conseqüentemente interferem na qualidade da produção. Esses também são mais curtos em comprimento.
Uso e direito de propriedade	“Antes era arriscado ser pego, pegava escondido...” (Moisés J. Barbosa, 2002).	Licença de Operação concedida pelo IPAAM; Reuniões e acordos com comunitários locais.
Controle do processo extrativo de arumã: acordos de sustentabilidade	“Antes não tinha controle, agora tem... antes eu tirava nas ilhas, aqui, lá... Porque antes não tinha o manejo, tinha o manejo de acabar e não de preservar. Se não tivesse a pesquisa, a gente ia acabar com tudo; não tinha o manejo, chegava e tirava o abraço, trazendo tudo” (Carlito F. dos Santos, 2002).	“O trabalho do manejo de arumã é manejar o arumã para não acabar, tem o grupo de coletor certo para tirar o arumã, tira a metade... se for outro grupo não vai saber como é o manejo” (Carlito F. dos Santos, 2002); “Preenchimento de ficha – após a coleta é feito um preenchimento de fichas para melhor controle do manejo”; “Monitoramento – trabalho acompanhado pelo especialista onde é feito o levantamento de talos maduros, olhos, brotos, enfim, o desenvolvimento da touceira de arumã” (Depoimentos obtidos no curso de manejo: artesãs e coletores, 2005).
Normatização da atividade extrativa em ciclos rotativos de corte	“Antes não havia a preocupação com a conservação, agora tem essa preocupação, que é bom deixar, para que os nossos filhos saibam que o nosso trabalho é esse” (Depoimento obtido no curso de manejo: artesãs e coletores, 2005).	“Assim como tem o manejo da farinha, tem o manejo de arumã; a gente faz o manejo de arumã para que ele não se acabe”; “O Igarapé é como um terreno nosso, para que a gente zele e cuide para a gente mesmo” (Depoimentos obtidos no curso de manejo: artesãs e coletores, 2005).

Tensão e conflitos com IBAMA	Havia muito medo do IBAMA.	“As pessoas percebem agora que o manejo serve muito, há muita diferença entre hoje e antes, está crescendo o contato com o IBAMA” (Depoimento obtido no curso de manejo: artesãs e coletores, 2005).
Trabalho do grupo coletor - Questão de gênero	Apesar da coleta de arumã ser uma atividade predominantemente masculina, tal atividade não era reconhecida no âmbito geral da AANA.	Divisão do trabalho por gênero e reconhecimento do papel masculino na atividade: “O manejo foi muito bom para os esposos, que tiveram a oportunidade de trabalhar dignamente no arumã” (Depoimento obtido no curso de manejo: artesãs e coletores, 2005).

O grupo de coletores está organizado através da coordenação de um coletor responsável e um ou dois ajudantes para recolher os talos de arumã cortados. O coletor detém o conhecimento técnico sobre as formas de coleta e áreas disponíveis para a extração. O ajudante pode ser uma pessoa contratada pelo coletor. Geralmente, uma viagem para coleta de arumã dura, em média, quatro dias para os igarapés da comunidade do Sobrado. Dois dias para a viagem e montagem do acampamento e dois dias para a extração dos talos. Dois coletores assumem a atividade de coleta dos talos, acompanhados de seus auxiliares.

Com o manejo, além de depender do grupo de coletores para a extração de arumã, é necessário pagar pela matéria-prima, o “feixe de arumã”, composto por cem talos maduros³⁷. A AANA paga o montante total de arumã demandado por cada artesã aos coletores e as artesãs, por sua vez, ressarciam a AANA na entrega de seus produtos.

O grupo de coletores corresponde a alguns maridos de artesãs, preferencialmente, da família Clemente, onde Carlito F. dos Santos, marido de Maria D. Clemente, assume total responsabilidade pela atividade do manejo e coletas de arumã, desde o ano de 2000 até o ano de 2007. Tal configuração torna o papel do marido não mais restrito

37 Em janeiro de 2004, um feixe custava R\$ 12,00 reais. A partir do ano de 2006, o feixe passa a valer R\$ 15,00 reais.

às atividades econômicas domésticas de seus parentes, mas estende-se a outros grupos familiares. A formação do grupo de coletores ocorreu no ano de 2000, contudo, somente em fins de 2001 é que a AANA adota como regra a incorporação dos coletores como associados. Quatro “maridos - coletores” já se associaram ao grupo³⁸.

A maior participação dos homens na diretoria da AANA se dá através de mais uma autodefinição no trabalho do artesanato, o trabalho do coletor. Uma vez assumido em coletivo, se reconhece publicamente o papel da família no processo produtivo, que estava configurado nas coletas familiares realizadas antes da formação do grupo de coletores. Contudo, atenção deve ser dada a essas novas formas econômicas e sociais que se estruturam internamente. Cf. Almeida (2001, p. 4), em relação ao manejo de arumã:

(...) compreende um trabalho socialmente determinado no âmbito da AANA enquanto tal é cercado de dúvidas e de oscilações, pois a lógica da produção familiar não consegue ser deslocada essencialmente pelo aspecto comunitário ou cooperativo da atividade. Uma tensão constante marca as relações entre os coletores e entre estes e a AANA.

As novas formas econômicas que surgem a partir da venda de arumã criam uma base econômica heterogênea entre associados da AANA. Esses aspectos, em conjunto com os obstáculos legais de uso dos recursos no município de Novo Airão e seu entorno, somam-se às dificuldades enfrentadas pelo grupo na busca de autonomia e desenvolvimento do empreendimento artesanal. Por outro lado, antes do manejo, a atividade extrativa era bastante dificultosa, pois sempre se corria o risco de ser autuado pelo IBAMA, além da conotação pejorativa de “ladrão” de arumã, conforme relatado várias vezes pelas artesãs, “(...) quando a gente roubava em Anavilhanas ...”.

38 Além de Carlito, outros coletores provindos de outros grupos familiares, também fizeram parte das coletas de arumã, Valdecir Mores do Nascimento e Moisés de Jesus Barbosa. Valdecir participou como coletor entre outubro de 2000 e janeiro de 2001 e entre fevereiro de 2003 e abril de 2004. Moisés participou de setembro de 2001 a fevereiro de 2002.

As implicações do manejo sobre a atividade da AANA são várias. Em termos da produção e comercialização do artesanato, torna-se importante manter o padrão de qualidade e atender a demanda. Com o manejo de arumã fatores qualitativos que orientam a escolha da matéria-prima foram alterados, o que resulta em mudanças nas formas de produção e comercialização, como a maior frequência de coleta de talos maduros mais finos existentes nos ambientes de igarapés. Com talos maiores, como os coletados nas ilhas de Anavilhanas é possível confeccionar tupês com tamanho superior a um metro quadrado. A forma de maximizar os talos finos foi o maior aproveitamento das pontas para fazer jogo de mesa.

Em relação ao reconhecimento do papel dos maridos na atividade extrativa, o manejo favorece esse aspecto e torna o marido membro do grupo. As relações com o IBAMA também são harmonizadas, e o produto da AANA é amplamente reconhecido pelo mercado. Conforme as artesãs, tanto em feiras e eventos quanto na visita de estrangeiros e turistas de outros estados que visitam a Central, as perguntas mais frequentes são relacionadas a sustentabilidade extrativa das plantas.

(...) eles (consumidores) não se importam em pagar mais caro pelo artesanato se falamos do trabalho do manejo (Rock Elania, setembro de 2003).

Após sete anos de acompanhamento dos locais selecionados para o manejo de arumã verificou-se que para adequar a produção de artesanato à sustentabilidade extrativa de arumã é necessário haver um número maior de locais de coleta, que permita a realização de um rodízio de igarapés que suporte ciclos rotativos mais longos das coletas de arumã. Além disso, fatores biofísicos, como a incidência de maior luminosidade solar e presença de água nos habitats dessa espécie de arumã, são fundamentais para o adensamento de talos nas touceiras de arumã (Nakazono, 2007). Ou seja, não é o impacto da atividade extrativista da planta que tem inviabilizado a produção de artesanato, mas sim, a interrupção ao acesso das áreas de extração. De modo geral, atividades que envolvem o uso de PFNMs possuem baixo impacto sobre as espécies utilizadas e ecossistemas associados. Se configuram

através de práticas tradicionais de uso dos recursos e o reconhecimento dos saberes e práticas locais visando a apropriação diversificada desses produtos florestais como formas econômicas alternativas e como estratégia viável de gestão territorial. Propostas alternativas de desenvolvimento alegam que a viabilidade de uso de PFMNs se deve a um sistema múltiplo de uso dos recursos naturais, a diversificação dos modos de subsistência que se baseia no extrativismo comunitário e/ou familiar (Martini, 2002; Kvist e Nebel, 2001; Bahri, 2000; Wolff, 1999; Allegretti, 1996), visando estabelecer um sistema rotativo de extração ao longo dos ciclos produtivos. No caso da AANA as principais atividades econômicas de subsistência de famílias que integram grupos de artesãos, constituem-se da agricultura e pesca, tendo o artesanato, como atividade principal para obtenção de renda monetária. A produção de farinha de mandioca é considerada produto alimentício principalmente para o auto consumo familiar acompanhado do recurso pesqueiro. Nesse contexto, o valor monetário obtido com a venda do artesanato se constitui como a mais significativa complementação de renda e estratégia de subsistência frente às dificuldades enfrentadas. A qualidade das peças está diretamente relacionada a esses aspectos em conjunto, que caracterizam a atividade tradicional e diferenciam-na de mercadorias que são vendidas em larga escala.

O sistema produtivo do artesanato

Em casos observados, o artesanato em fibras vegetais se diferencia de outras peças por características intrínsecas de seus produtos. Esses se constituem de artefatos de primorosa beleza, que encantam e transmitem uma cultura histórica transmitida por povos indígenas (Ribeiro, 1987). Não correspondem, deste modo, apenas a produtos meramente utilitários, mas identificam habilidades artísticas de cada artesão e sua cultura. Tais aspectos não se referem a sistemas extrativos de recursos naturais voltados apenas para a obtenção de matéria-prima bruta para ser comercializada no mercado, como a borracha e óleos vegetais, entre outros. Historicamente, o incentivo para a revenda comercial de arte/artesanato parte de ONGs, de instituições religiosas, de programas governamentais e de entidades de cunho filantrópico. O significado atual do termo artesanato para

povos indígenas abarca, portanto, além do tirocínio e arte do artesanato, questões relacionadas com a organização social e política dos agentes sociais em estreita integração com os ambientes naturais.

(...) artesãos são portadores de conhecimentos práticos capazes de identificar ocorrências de recursos naturais, e capaz de extraí-los adequadamente e de transformá-los em artefatos passíveis de comercialização; a afirmação cultural vem junto com a capacidade de gerar produtos, com devidos correspondentes monetários, que concorrem para consolidar a vida em grupo e seus fundamentos intrínsecos (Almeida, 2001, p. 2).

As etapas do processo produtivo de artesanatos em fibras vegetais envolvem a coleta da matéria-prima, produção e comercialização. Reuniões e assembleias gerais se fazem necessárias para que as tomadas de decisão sobre o desenvolvimento do empreendimento cooperativo representem o anseio do coletivo. De toda forma, demandas externas frequentemente influenciam a estrutura de organização interna, como o aumento de consumidores, encomendas muito grandes, requisitos de qualidade, ou ainda, referente a questões administrativas e burocráticas e exigências ambientais sobre as formas de extração dos recursos, forçando à implementação de sistemas de manejo devidamente controlados.

Num universo de dezesseis entrevistadas, cerca de 56 % das artesãs, aprenderam a tecer e fazer tupés no período de formação do grupo, entre 1996 e 2005. O restante aprendeu desde criança, geralmente com a mãe. Dona Percília Clemente Martins, de 63 anos é exemplo disso. Com seu vasto conhecimento na arte do trançado, saber herdado de sua ascendência indígena, Dona Percília ensina e auxilia na capacitação das artesãs, desde o início dos trabalhos em grupo³⁹.

39 Entre as artesãs entrevistadas, as sócias representantes do núcleo familiar Clemente correspondem a 37 % das entrevistadas (n = 19). Entre a família Clemente, apenas uma artesã, sua sobrinha, não aprendeu a tecer diretamente com Percília, mas

Juntamente com Suzana Anhape Bezerra de 63 anos e Esteva Vicente da Costa de 72 anos, foram artesãs que lideraram o aprimoramento da produção da AANA. Dentre essas artesãs mais antigas, apenas Dona Suzana continua como sócia e tecendo artesanatos. Dona Percília se afastou para viajar para São Gabriel da Cachoeira, mas retorna à Novo Airão e continua tecendo em casa e ajudando as filhas, Sônia e Edinéia, sócias da AANA, caracterizando o trabalho familiar de produção. Provenientes de regiões do alto e médio Rio Negro, o grupo familiar Clemente se destaca na produção de artesanatos e, principalmente de tupés e jogos de mesa.

(...) O artesanato é uma arte, um aprendizado, uma forma de renda, de vida, e também uma forma de passar a arte indígena para outras pessoas (artesãs da AANA em depoimento durante oficina de mapa do PNCSA, março de 2006).

A predominância das mulheres na atividade do artesanato é marcante. Entre os anos de 2003 e 2007, a AANA manteve uma média de 25 associados sempre com maioria de mulheres. Em 2007, as mulheres correspondem cerca de 71 % de predominância. À essa taxa, se deve a incorporação dos maridos das artesãs que assumem a atividade da coleta de arumã, formalmente, a partir do ano de 2001.

Beneficiamento da matéria-prima: As ferramentas utilizadas no processo de confecção do tupé e jogos de mesa são facas, fitas métricas e um instrumento para padronização do fio de cipó-ambé, utilizado para o arremate do tupé e jogos de mesa⁴⁰. Tendo o arumã como matéria-prima principal, para a confecção do tupé e jogos de mesa, também é necessária, uma pequena quantia de fios de cipó

sim com sua mãe. Percília e outra artesã da família têm ensinado várias sócias que pertencem a outros núcleos familiares.

⁴⁰ Utensílio desenvolvido pelas artesãs para padronizar a grossura do fio de cipó-ambé. Consiste numa tampa de lata furada com um prego.

para arrematar as bordas⁴¹. A principal matéria-prima utilizada na pintura do tupé provém da goiaba-de-anta (*Bellucia dichotoma*, Melastomataceae). Do tronco desta árvore, principalmente da parte inferior do caule, são extraídas lascas de madeira, de onde se retira uma resina avermelhada. A quantidade de casca de goiaba-de-anta utilizada varia conforme o tamanho do tupé⁴².

Em relação à forma adotada para realizar o manejo de arumã em igarapés, podemos descrever, resumidamente, algumas etapas que envolvem o beneficiamento dessa matéria-prima. Tal processo inicia-se com a chegada de arumã na beira do igarapé central de Novo Airão; o igarapé Freguesia, próximo às casas de farinha de algumas artesãs⁴³.

tapa 1: Deslocamento ao igarapé de Novo Airão

Trata-se de uma pequena viagem para receber o arumã coletado, no mesmo dia em que o grupo de coletores chega da atividade extrativista. O coletor entrega o arumã em feixes compostos por cem talos maduros e alguns “olhos” (talos jovens). Parte do arumã é levado pela artesã e parte é “afogado” no local, sendo mantido dentro d’água, com um peso em cima⁴⁴. Posteriormente, a artesã volta ao igarapé para pegar o arumã armazenado.

41 Tupé (1 x 1m): 4m de arremate = 1,5m de cipó-ambé; Tupé (2 x 1)m: 6m de arremate = 2,0m de cipó-ambé; Tupé (2 x 2)m: 8m de arremate = 2,5m de cipó-ambé (Martín e Lunardon, 2002, p. 63).

42 Tupé (1 x 1m): 1,0 kg; Tupé (2 x 1m): 2,0 kg; Tupé (2 x 2m): 4,0 kg (Martín e Lunardon, 2002, p. 62).

43 Para informações detalhadas sobre os custos e a renda em cada etapa do processo, consultar Martín e Lunardon (2002). Fonte: Fundação Vitória Amazônica.

44 Para a conservação dos talos de arumã é necessário mantê-los encharcados; para que o talo não resseque, o que ocasiona a perda da matéria-prima. Segundo as artesãs, o arumã pode ficar submerso até três meses. No entanto, o arumã perde em qualidade quando permanece por muito tempo afogado.

Etapa 2: Desafogo e lavagem de arumã

Após desafogar o arumã, as artesãs lavam os talos no próprio local. Com o auxílio de um pedaço de palha de aço ou bucha, os talos são lavados para retirar o excesso de cauxi e outros materiais orgânicos que possam estar grudados aos talos.

Etapa 3: Transporte de arumã

As artesãs transportam o arumã até suas casas ou para a Central. Na maior parte das vezes, o arumã é transportado a pé, carregado pela artesã e seus familiares.

Etapa 4: Corte das pontas e padronização dos talos

Com um corte na extremidade dos talos, as artesãs padronizam o comprimento das unidades em função do tamanho desejado. São variados tamanhos de tupés e jogo de mesa.

Etapa 5: Raspagem

A casca dos talos é raspada para retirar a superfície verde do talo, o que favorece a pintura, resultando num talo esbranquiçado. Em média, pinta-se a metade do número total de talos maduros obtidos (Martín e Lunardon, 2002).

Etapa 6: Pintura

A tinta da goiaba-de-anta é de cor avermelhada. Trata-se da planta predominantemente utilizada na pintura dos talos. Eventualmente, as artesãs também utilizam urucu (*Bixa orellana*), carajurú, ingá, paxiúba, dentre outras. A tinta de cor preta é obtida com a mistura de tisna ou ti ma da lamparina aos outros componentes de tintura, como óleos e resinas.

Etapa 7: Destalagem

Partem-se os talos em quatro partes para obtenção das chamadas talas. A quantidade de talas depende da espessura do talo. De cada tala é retirado o “bucho” com auxílio de uma faca pequena, em

movimentos repetidos para puxar o bucho da tala⁴⁵. Com a retirada total do bucho, se obtém a fibra de arumã.

Etapa 8: Tecelagem

Com as talas limpas sem resquícios de bucho, ambas as talas, pintadas ou não, são tecidas em diferentes tramas e padrões.

Etapa 9: Padronização do tamanho

Pronto o tupé, antes de arrematar, as artesãs medem, repetidas vezes, todos os lados do tupé para assegurar-se do tamanho obtido. Geralmente é preciso acrescentar algumas talas ou fazer pequenos ajustes para finalizar o produto.

Etapa 10: Preparação do cipó-ambé e arremate

A maioria das artesãs padroniza a espessura do fio do cipó-ambé, ao passar o fio por três vezes pela tampa de uma lata furada. Com o cipó pronto, inicia-se a fase final do arremate, ou seja, dobrar e prender as pontas das talas que sobraram nas extremidades. Para isto usam-se fibras de arumã do talo “olho” (para costurar sobre o fio de cipó-ambé). Como todo acabamento, essa fase requer cuidado e atenção, sendo uma atividade demorada, como a tecelagem do tupé. Todas essas etapas acontecem ao longo de vários dias. Sua periodicidade depende do tempo disponível da artesã. Martín e Lunardon (2002) sistematizaram tais etapas, para identificar o tempo total gasto de produção do tupé (Tabela 2).

45 Em alguns casos, conforme a espessura do talo maduro fino (aqueles que ocorrem nos igarapés) é possível cortar o talo apenas em duas partes. O bucho é uma matéria orgânica esponjosa similar à textura do isopor que constitui o talo de arumã.

Tabela 2. Tempo necessário, em horas e dias, para a confecção de tupés

Tamanho do tupé	Tempo gasto (h)	Dias
Tupé (1 x 1) m	18:50	2
Tupé (2 x 1) m	33:35	4
Tupé (2 x 2) m	61:10	8

Dados adaptados de Cecília e Lunardon (2002). O tempo total foi dividido por 8 horas de trabalho diário.

Segundo artesãs da AANA, diferentes quantidades de talos são usados para produção de tupé, conforme Tabela 3. Talo inteiro significa o talo no seu comprimento original, onde é cortada somente a ponta. Com a extração nos igarapés e a maior quantidade de talos maduros finos tem-se utilizado um maior número desses talos para a produção do metro quadrado. Para confecção de jogos de mesa, as artesãs utilizam as pontas que sobram dos talos maiores cortados para padronizar o tamanho do tupé, ou utilizam os talos maduros mais finos.

Com base em tais informações, estimadas em dias, a renda diária líquida obtida pela artesã para a confecção de um tupé de 4 m² mais dois tupés de 1 m², equivale a R\$ 8,00 reais⁴⁶. Ou melhor, um feixe de arumã, que corresponde a 100 talos maduros, rende para a artesã cerca de R\$ 100,00 reais em 12 dias. Ao final do mês, se a artesã produzir durante o mês todo, ininterruptamente, ela poderá obter uma renda ao redor de R\$ 240,00 reais com a produção de tupés, sem contar as sobras dos talos que são aproveitadas para confecção de jogos de mesa, saindo a custo zero para a artesã em termos de matéria-prima.

46 Cálculos baseados em: 1) custos para a artesã: valor do feixe de arumã (100 talos maduros) - R\$ 15,00 reais, mais valor da mensalidade da AANA - R\$ 5,00 reais; 2) Valor ganho pela artesã por metro quadrado de tupé - R\$ 20,00 reais / m². Total de 6 m² - R\$ 120,00 reais. Renda total para artesã - R\$ 100,00 reais. Tempo total para produção - 12 dias (dados referentes ao ano de 2007).

Tabela 3. Número de talos maduros utilizados para a confecção de tupés

Tamanho Tupé	Número de talos maduros
1 m ² (1 x 1 m)	20 pedaços de talos medindo 1 m de comprimento. Cf. o tamanho do talo, corta-se pela metade ou divide este em até três pedaços de 1 m ¹⁴⁷ . Pode-se dizer que são usados 10 talos maduros inteiros (se for talo fino, usa-se 15);
2 m ² (2 x 1 m)	20 talos maduros inteiros (se for fino 25);
4 m ² (2 x 2 m)	80 talos maduros inteiros (se for fino, cerca de 85 ou mais). Com um feixe de 100 talos maduros grossos, as artesãs conseguem produzir um tupé de 4 m ² mais dois tupés de 1 m ² .

Porém, o cálculo estimado, em número de dias, para a produção de um tupé, considera que a artesã passa todo seu tempo disponível tecendo (8 horas por dia). Isso não ocorre na realidade, pois, o tempo gasto com o artesanato depende de outras tantas atividades econômicas e domésticas rotineiras. Estima-se, a partir de conversas com as artesãs que, considerando todas as etapas da produção citadas acima, se gasta, em média, duas semanas para produzir um tupé de quatro metros quadrados, e uma semana para produzir tupés de um e dois metros quadrados. O tempo total de produção varia entre famílias, conforme necessidades econômicas e capacidade de produção da artesã. Geralmente, esse tempo também é dependente dos pedidos de encomendas demandados pelo mercado. Segundo essas encomendas, a artesã prepara toda a tala necessária a ser utilizada, para depois iniciar a tecelagem dos tupés. Nesse caso, com as talas prontas em casa, a artesã consegue produzir cerca de dois tupés por semana (de 1 m² e 2 m²) (Comunicação pessoal com artesã Cezarina F. Ribeiro).

⁴⁷ Cf. Nakazono (2000), em Anavilhanas verificou-se em 120 touceiras amostradas, segundo categorias de coleta utilizadas pelos coletores, seleção de touceiras com talos mais grossos e bons para uso no artesanato, uma média de 2,90 metros de altura do talo maduro; isto sem considerar a ramificação foliar na extremidade do talo.

A coleta de artesanato da AANA

Confeccionados, os artesanatos são entregues à AANA em um dia determinado do mês, designado como dia da “coleta de artesanato”. Manter o padrão de qualidade parece ser opinião quase unânime entre as artesãs e coletores, uma vez que a conquista da qualidade adquirida não pode ser perdida. Quantidades e outras informações sobre o artesanato são anotadas durante o controle da coleta sob responsabilidade do tesoureiro. O pagamento da artesã é feito com cheque. Quando não há dinheiro suficiente em caixa, as artesãs não recebem no dia da entrega. A AANA posteriormente procura saldar suas dívidas com as sócias.

Aspectos econômicos na renda familiar

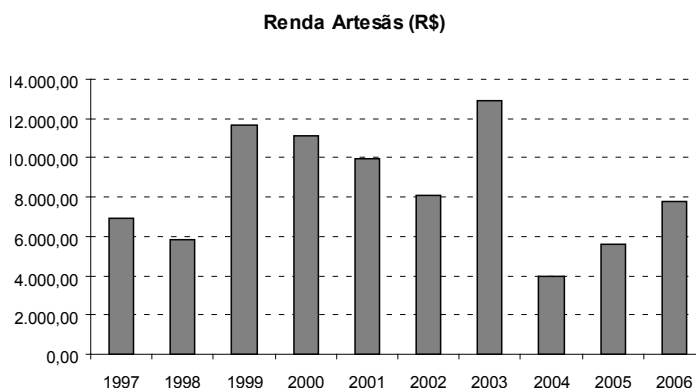
A produção está diretamente relacionada com a disponibilidade de matéria-prima e fatores familiares, como o tempo gasto em atividades agrícolas e domésticas. Somente no caso de encomendas é que as artesãs têm prazo para a entrega dos produtos. As relações de parentesco são comuns entre as artesãs e orientam o sistema produtivo. A análise da produção das famílias da AANA baseia-se em dados fornecidos pela AANA e arquivos da FVA sobre dados de coleta de artesanato. Muitas dessas informações estavam incompletas, o que gera resultados parciais. As informações sobre quantidade de produtos e medidas de tupés e jogos de mesa, muitas vezes, estavam “em branco”, assim como para os valores de venda dos produtos. O dado mais confiável se refere aos valores de renda total por artesã, que raramente não é anotado. Por esse motivo, detive a análise somente para a renda bruta obtida pela artesã. No ano de 2004 somente três meses foram relatados ou perderam-se os documentos. O número de meses (n) verificados ao longo dos anos foi: 1997 (n = 6), 1998 (n = 9), 1999 (n = 12), 2000 (n = 10), 2001 (n = 9), 2002 (n = 11), 2003 (n = 10), 2004 (n = 3), 2005 (n = 7) e 2006 (n = 12). Conforme os dados, verificam-se que grande parte da produção artesanal, principalmente de tupés, resulta do trabalho da família Clemente, desde o início da organização formal do grupo (Nakazono, 2007). A predominância da família Clemente na produção, assim como na gestão associativa, demonstra que o critério familiar, de laços de afetividade, é primordial para a manutenção da estrutura associativa.

Esse interesse familiar também pode derivar de fatores culturais, como a prática artesanal herdada dos antepassados indígenas, uma vez que, tecnicamente, dominam o processo produtivo. A família Clemente descende de etnias indígenas que migraram de São Gabriel da Cachoeira para Novo Airão. É comum, em empreendimentos semelhantes que uma família se sobressaia mais na produção de artesanato, conforme verificado em outras situações, como no artesanato do grupo TucumArte, Rio Arapiuns, comunidade de Urucureá, PA (Nakazono, 2007). Contudo, o favorecimento de um grupo familiar na gestão do empreendimento pode desfavorecer o desenvolvimento da atividade se os acordos não estiverem claros entre os sócios.

Para avaliar o processo de produção da empreita, ao longo dos anos, foi utilizada a soma dos dados de renda bruta das artesãs. Como a porcentagem de venda sobre os produtos é variada, os dados apresentados representam valores aproximados da arrecadação da AANA com a venda de artesanatos. Considerando dados sobre a renda bruta das artesãs foi possível sugerir, aproximadamente, a produção global da AANA (Figura 2).

Períodos de ascendência e declínio evidenciam as instabilidades internas da associação, como, mudanças de diretorias, influências políticas locais (período eleitoral), rotatividade de sócias, entre outras. Vale destacar também, que para o ano de 2004 existem problemas de amostra, com apenas três meses de dados registrados.

Figura 2. Renda (R\$) bruta total das artesãs da AANA entre os anos de 1997 e 2006.

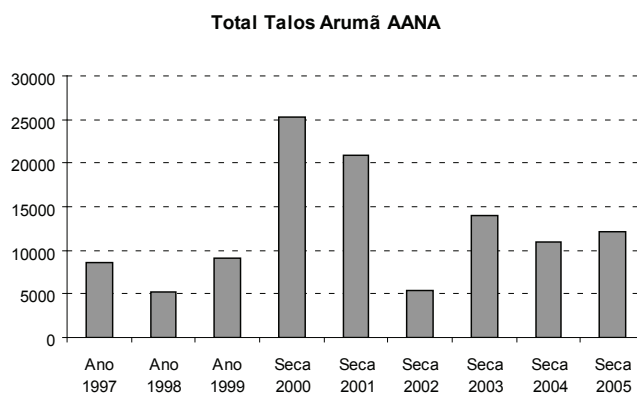


Para estimar o número de talos maduros extraídos foram utilizados dados totais de produção de tupés, entre os anos de 1997 e 1999⁴⁸. Entre os anos de 2000 e 2005, se utilizou o número total de talos coletados nos igarapés da comunidade do Sobrado, segundo os critérios de manejo adotados (Figura 3). Com exceção do ano de 2002, a quantidade de talos coletados aumentou nos dois primeiros anos da implementação do manejo, nos anos de 2000 e 2001, diminuindo gradualmente nos anos posteriores. Esses resultados demonstram o potencial de extração de arumã nos ambientes de igarapés, uma vez que nesses, a planta ocorre de forma mais concentrada que nas ilhas, onde as touceiras encontram-se mais dispersas. Antes do manejo de arumã, entre os anos de 1997 e 1999, as coletas ocorriam na ilhas de Anavilhanas e arredores de Novo Airão e durante esse período, a venda de tupés também representava cerca de 80 % da produção total da AANA (Nakazono, 2000). Para esses anos, verifica-se uma média de 7.644 talos maduros extraídos. Para os igarapés, verifica-se uma média de 14.797 talos maduros extraídos nos igarapés entre 2000 e 2005.

Tais resultados também podem evidenciar uma melhoria na capacidade de produção de tupés da AANA após a formação do grupo de coletores. A partir da organização da atividade extrativa em coletivo foi possível realizar coletas maiores e planejadas pela Associação através de encomendas dos feixes de arumã solicitadas pelas artesãs, potencializando a atividade produtiva na confecção de tupé e jogo de mesa. Associado a isso, a Central de Artesanato acabava de ser inaugurada (maio/2000), momento de bastante entusiasmo pelas sócias. Nesse período, verificou-se a maior frequência de artesãs produzindo na Central.

⁴⁸ Cf. já mencionado, para um metro quadrado de tupé utiliza-se, aproximadamente, 10 talos maduros grossos inteiros de arumã.

Figura 3. Estimativa do número de talos maduros coletados pela AANA nos anos de 1997 a 1999, conforme dados de metro quadrado de tupé e jogo de mesa, produzidos nesses anos. Número de meses analisados: 1997 (n = 6), 1998 (n = 9), 1999 (n = 12). E número total de talos maduros coletados nos igarapés da comunidade do Sobrado, durante o período de seca dos igarapós (entre os meses de agosto e abril).



Fonte de dados: fichas de coleta de artesanato da AANA, documentos de arquivos da FV A e, fichas de coleta de arumã da AANA nos igarapés entre os anos de 2000 e 2005 (período de seca das coletas).

A queda na extração de talos após 2001 pode ser explicada por sucessivas mudanças internas da diretoria e distanciamento da ONG assessora. O gráfico apresentado na Figura 4 parece corroborar essa tendência. A partir do número total de talos maduros coletados é possível estimar a produção do metro quadrado de tupé nos anos analisados⁴⁹. Tendo essa medida e preço⁵⁰, calcula-se a renda obtida pela AANA a partir da produção de tupés. Tal renda aumentou

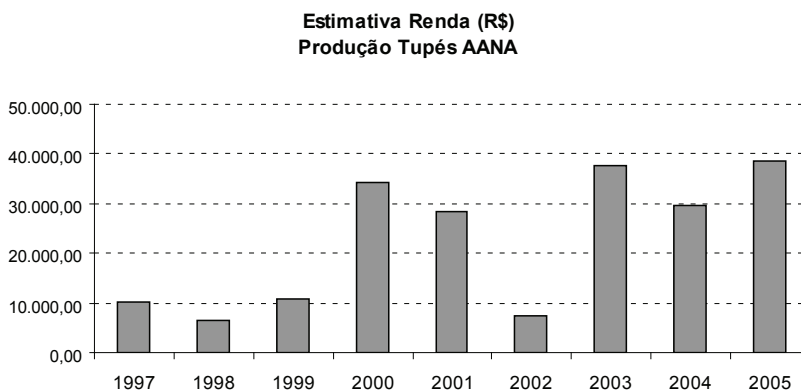
49 Para os anos de 2000 a 2005, do valor total calculado, considerou-se 90 % deste, visando descontar 10 % como parte resultante de erros, perda de matéria-prima, produto não vendido e etc.

50 Valores do metro quadrado de tupé para a venda: 1997 a 1999: R\$ 12,00 reais; 2000 a 2002: R\$ 15,00 reais; 2003 e 2004: R\$ 30,00 reais; 2005: R\$ 35,00 reais.

consideravelmente após a implementação do manejo de arumã, do ano de 2000 em diante. A renda anual média para esses anos foi igual a R\$ 29.245,00 reais, enquanto que para os anos de 1997 a 1999, a renda anual média foi igual a R\$ 9.173,00 reais. Um fator que também contribuiu para essas diferenças foram os aumentos realizados nos valores do metro quadrado do tupé, após o ano de 1999 até o ano 2005; cerca de 192 % de aumento.

Parte desse aumento nos preços parece explicar também o aumento na renda proporcionada pela venda de tupés, nos anos de 2003 a 2005, já que a coleta de arumã nesses anos foi menor. A partir do ano de 2003, observa-se um aumento no preço do metro quadrado do tupé ao redor de 50 %. As dificuldades e maiores custos às artesãs com a implementação do manejo foram os motivos principais para esse aumento. Assim, verifica-se um reajuste dos preços de tupé em decorrência dos custos acarretados à produção a partir do início da atividade de manejo.

Figura 4. Estimativa da renda (R\$) bruta da AANA a partir da produção de metro quadrado de tupés entre os anos de 1997 e 2005.



Fonte de dados: fichas de coleta de artesanato da AANA e documentos de arquivos da FVA: Número de meses analisados: 1997 (n = 6), 1998 (n = 9), 1999 (n = 12). E, fichas de coleta de arumã da AANA nos igarapés entre os anos de 2000 e 2005 (período de seca das coletas), para realizar estimativa do total de metro quadrado produzido de tupés.

A renda bruta média das artesãs⁵¹, em relação ao salário mínimo oficial do Brasil⁵², diminuiu nos últimos anos, entre 2005 e 2006 (Tabela 4). Contudo, a produção da família Clemente no ano de 2006, aumentou em relação ao ano anterior, indicando, uma maior concentração de renda nesta família. O cálculo para averiguar a renda média das artesãs, nos meses analisados, recobre a variação que existe na produção de cada família, ao longo do ano. Objetiva-se com tais dados, apenas avaliar o percentual de renda média das artesãs ao longo dos anos. Considerando os percentuais médios analisados, de 1997 a 2006, a renda bruta média anual das famílias foi igual a 42 % do salário mínimo oficial do Brasil (min.:29 %; max.: 63 %), que para o ano de 2006, corresponde a um valor de R\$ 158,00 reais.

De acordo com a estimativa do potencial de produção de tupé por mês, ao redor de R\$ 240,00 reais, considerando oito horas diárias de trabalho, o valor de R\$ 158,00 reais equivalem a 66 % dessa capacidade de produção. Mesmo sendo uma estimativa, verifica-se que a atividade do artesanato não é exclusiva para as mulheres artesãs, que se ocupam com outras atividades domésticas e de produção, como a roça, a pesca, entre outras. Porém, a renda média proporcionada para as famílias das artesãs através da venda desses produtos é significativa dentre as atividades econômicas familiares e corresponde acerca de metade do salário mínimo oficial do Brasil no ano de 2006. Ou, poderíamos dizer que a artesã utiliza em média, um feixe de arumã por mês e arrecada um valor ao redor de 50 % do salário mínimo, considerando que utilizam ainda as pontas dos talos para fazer jogo americano, dado não contabilizado para essa estimativa de renda média.

51 Somente as artesãs presentes há mais de três anos nos dados das planilhas foram consideradas.

52 Valores do salário mínimo oficial do Brasil (em Real), no mês de dezembro dos anos: 1997: R\$120,00; 1998: R\$130,00; 1999: R\$136,00; 2000: R\$151,00; 2001: R\$180,00; 2002: R\$200,00; 2003: R\$240,00; 2004: R\$260,00; 2005: R\$300,00; 2006: R\$350,00.

Tabela 4. Porcentagem da renda bruta média das artesãs da AANA em relação ao valor do salário mínimo oficial no Brasil, entre os anos 1997 e 2006 (n = número de artesãs).

Ano (n meses)	Renda média das artesãs da AANA em relação ao salário mínimo oficial do Brasil (%)
1997 (6)	63 % (min:6 %; max: 167 %; n=22)
1998 (9)	39 % (min:5 %; max: 97 %; n=21)
1999 (12)	43 % (min:5 %; max: 95 %; n=30)
2000 (10)	43 % (min:5 %; max: 115 %; n=26)
2001 (9)	26 % (min:3 %; max: 65 %; n=29)
2002 (11)	49 % (min:7 %; max: 119 %; n=24)
2003 (10)	58 % (min:29 %; max: 112 %; n=17)
2004 (3)	37 % (min:12 %; max: 92 %; n=16)
2005 (7)	32 % (min:13 %; max: 69 %; n=17)
2006 (12)	29 % (min:11 %; max: 64 %; n=15)

A partir dos gráficos apresentados, nota-se que as artesãs, atualmente, têm conseguido conquistar sua autonomia e maior capacidade de gerenciamento, que garante em parte, a estabilidade econômica da empreita. Percebe-se que mesmo com uma grande instabilidade entre as artesãs, existe um pequeno grupo composto por dez mulheres e um homem, com trabalho consolidado e que mantém a AANA desde a fundação da Associação em 1996. A conquista de um patrimônio associativo, que se materializa com a construção da central, as artesãs são reconhecidas enquanto identidade legítima, ganho bastante significativo diante do preconceito local com a atividade do artesanato, além da valorização de seus produtos pelo mercado conquistado em outros estados do Brasil. A organização coletiva proporciona às artesãs a legitimidade em grupo para desenvolverem sua atividade, antes submetida a comerciantes locais como regatões ou compradores eventuais que assim, obtinham bons lucros.

O critério organizativo faz com que as pessoas se mobilizem em conjunto e se sintam pertencentes a uma mesma entidade representativa, com laços solidários reforçados mediante uma pauta de reivindicações que as aproxima de maneira profunda. Por exemplo, por meio do critério de gênero, articulado com aquele do extrativismo de base familiar, as quebradeiras de coco babaçu, da Amazônia Oriental, e as mulheres do Arumã, do Baixo Rio Negro, conseguiram se agrupar numa única forma organizativa para assegurar o uso comum dos recursos, contrapondo-se de maneira eficaz a poderosos antagonistas que ameaçam sua reprodução física e social (Almeida, 2008a). As características culturais auxiliam na manutenção de costumes, hábitos e formas de integração social, como a reciprocidade entre artesãs que se organizam em torno do empreendimento, características essas que contribuem à união do grupo.

A garantia de uso dos territórios e recursos naturais é primordial para que essas comunidades possam desenvolver suas formas específicas de empreendimentos locais, considerando que possa haver um ponto de “equilíbrio” entre a intensificação no uso dos recursos (em concordância com demandas de mercado) e a melhoria da qualidade de vida. Nem sempre, em se tratando de comunidades amazônicas, aumento na produção significa melhor capacidade de gerar renda e muito menos, melhor qualidade de vida, conforme histórico da região. A implantação de sistemas de manejo, necessária em iniciativas legalizadas com PFNMs, pretende observar tais fatores ao longo do tempo, de forma a garantir a regeneração das plantas úteis e o direito de uso dos recursos naturais por povos e comunidades tradicionais.

ESQUIVANDO-SE DA LEGISLAÇÃO AMBIENTAL VIGENTE: MANEJO X CONHECIMENTO TRADICIONAL

Eu me preocupo com isso, pois se a gente coleta levando tudo vai acabar. E o importante é a gente deixar um pouco lá para que nossos filhos possam fazer igual e lembrar a forma que os pais faziam ... (Carlito F. dos Santos, 2005 - coletor de arumã). Tirar metade da touceira, não tudo, para garantir o futuro (Rubem F. Santos Filho, 2003 - coletor de arumã).

Desde outubro de 2000, quando se inicia o manejo nos igarapés, em comum acordo entre a AANA e a comunidade do Sobrado, podemos destacar vários fatores que são considerados pelos coletores de arumã para avaliar a capacidade de manejo numa dada região: distâncias da comunidade produtora, o tamanho e a profundidade do canal do igarapé para transporte e coleta, além da quantidade de arumã efetivamente disponível. Uma pequena quantidade de touceiras não compensa o alto custo de implantação do sistema de manejo. O controle dos locais de coleta, através do preenchimento de fichas, também se torna uma das responsabilidades do grupo perante órgãos ambientais fiscalizadores. As fichas devem conter a identificação das áreas de extração especificadas com as datas e quantidades totais de talos coletados, assim como, os nomes dos coletores e responsáveis pela coleta. A implantação das etapas de manejo depende das condições físico ambientais das áreas de extração, ou seja, da disponibilidade do recurso, condições dos terrenos - como a navegabilidade dos canais, local para montagem de acampamentos - assim como, das relações sociais estabelecidas junto às comunidades próximas aos locais de ocorrência⁵³.

Em relação às formas anteriores de coleta, o manejo afeta diretamente os hábitos familiares de organização para a obtenção de arumã. Antes, as coletas ocorriam nas ilhas da ESEC Anavilhanas e estavam conjugadas às outras atividades de subsistência familiar como a pesca. As famílias viajavam para, concomitantemente, pescar e coletar arumã. Com o início do manejo, a coleta passa a ser realizada por coletores individuais e vendida para os produtores, o que possivelmente, contribuiu para mudanças internas na AANA. As novas formas de coleta de arumã, provavelmente, substituíram, não sem contratempos, os costumes e hábitos familiares relacionados à produção extrativista local. Além disso, as proibições de acesso aos

53 As informações foram sistematizadas para a população local em cartilha intitulada: “Manejo do Arumã no baixo Rio Negro: uso tradicional de um produto florestal não madeireiro no artesanato de fibras vegetais”. Nakazono et al. (2006) Associação dos Artesãos de Novo Airão, Comunidade do Sobrado. Fundação Vitória Amazônica, Manaus. 25 p.

locais com abundância da planta, os arumanzais, impedem que os coletores e artesãs de arumã realizem ciclos rotativos de extração de arumã, o que permitiria uma melhor gestão na produção do artesanato da AANA. A partir de vários igarapés disponíveis, se possibilita uma rotatividade com maior espaço de tempo entre coletas; levando em consideração, ainda, sobre a importância de manipular o meio para favorecer o adensamento das plantas, desde que efetuadas com cautela e em parceria com órgãos ambientais competentes para que haja um compromisso de fato com a conservação dessas áreas.

No que concerne às políticas públicas do município de Novo Airão, pouco tem sido o apoio local às atividades da AANA. Além disso, existem rivalidades locais entre famílias dominantes na região com vínculos partidários diferentes que disputam o poder no município. A Associação tem mostrado sua inserção e capacidade em lidar com a execução de uma atividade extrativista independente das formas dominantes de poder local, respaldada, atualmente, pela legislação ambiental em vigor e autorizações necessárias. Como vimos, a AANA inicia o manejo de arumã na tentativa de conciliar conservação e uso continuado deste recurso com autorização legal de acesso aos locais de extração e a partir de uma demanda de produção e comercialização do artesanato de tupé e jogos de mesa. A partir desta base de ação, a AANA passa a negociar novas áreas para estoque natural de arumã com comunidades mais distantes de Novo Airão. Desse modo, transmite e expande o conhecimento adquirido junto aos novos agentes sociais e beneficia as comunidades locais através destes saberes e práticas.

A proibição do IBAMA de coletarem nas Anavilhanas, impôs a procura de outras ocorrências de arumã. Em decorrência os agentes sociais estão ampliando a duras penas seus conhecimentos sobre os recursos naturais e sobre a região. Isto ocorre num instante em que estão consolidando seu modus vivendi em múltiplos planos de afirmação: na produção, na comercialização, nas formas de organização, na vida política da cidade e no âmbito das competências e dos saberes práticos (Almeida 2001; p. 3).

Em relação à AANA, os agentes sociais se identificam como artesãs, artesãos, coletores, e se organizam de forma jurídica com intuito de atender interesses da comunidade, como a comercialização de produtos florestais e direitos de uso sobre seus territórios e tecnologias. Entretanto, esses direitos estão comprometidos e inviabilizam o desenvolvimento adequado de suas práticas. Para possibilitar o desenvolvimento local dos povos da floresta é imprescindível que essas tenham acesso e direito de uso dos territórios para viabilizar sistemas de manejo e devidas manipulações do ambiente que favoreçam ao uso dos PFMNs. A concessão de utilização dessas propriedades requer políticas públicas que estejam de acordo com a realidade da região e que incentive o desenvolvimento sustentável desse tipo de empreendimento. Para isso, é preciso rever as estratégias de conservação e preservação dos ambientes naturais através da implantação de UC de uso indireto. E principalmente, em que pese ainda, o quadro precário de recursos humanos e financeiros, em instituições como o IBAMA, responsáveis por gerenciar e fiscalizar grandes frações desses territórios. O não reconhecimento dos direitos de propriedade e dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e comunidades tradicionais tem sido expresso pela verificação de conflitos constantes em torno dos territórios e recursos naturais utilizados, que envolvem, muitas vezes, interesses internacionais sobre o mercado de terras no Brasil (Almeida et al., 2010; Almeida, 2009; Almeida e Carvalho, 2009). O direito de propriedade e acesso aos recursos naturais por esses povos é essencial para a inclusão de estratégias de manejo, conceitos e práticas ditas tradicionais, em projetos de desenvolvimento sustentável e também na formulação de políticas públicas, principalmente, em ecossistemas de florestas tropicais (Banana e Gombya-Ssembajjwe, 2000; Gibson et al., 2000).

Contudo, mesmo em relação às categorias de UC de uso direto, a criação dessas unidades tem sido questionada pelos próprios movimentos sociais devido a uma série de problemas que foram gerados para essas comunidades, que se traduzem em empecilhos à reprodução física e cultural dos povos e comunidades tradicionais (Shiraishi Neto, 2007, p. 30). A padronização de um modelo de Reserva Extrativista, a ser seguido por diferentes segmentos sociais dificulta a expressão do modo de vida cultural e ambiental de cada povo, onde

questões sobre as formas de uso dos recursos são desconsideradas, tais como, para os seringueiros o uso do recurso é privado e, para as quebradeiras de côco babaçu, o uso é comum.

Partindo do pressuposto de que os direitos devem ser plenos, é imprescindível garantir aos povos e comunidades tradicionais a sua reprodução física e social, consubstanciada numa “prática social”, que se relaciona a um modo de “criar”, de “fazer” e de “viver”. O direito de viver a vida de acordo com suas especificidades se encontra disposto no inciso 11 do art. 216 da Constituição Federal de 1988, bem como do que pode ser extraído da Convenção de nº 169 da OIT, que trata dos povos indígenas e tribais (Shiraishi Neto, 2007, p. 30-31).

A questão da sustentabilidade socioeconômica do artesanato em fibras vegetais da AANA não depende apenas de ações pontuais que visem proporcionar resultados econômicos viáveis, mas sim, de temas e questões de pesquisa que possibilitem uma re-discussão acerca do direito de acesso e uso de territórios localizados no entorno do município. Torna-se, portanto, fundamental considerar o envolvimento dos governos local, estadual e federal para promover o desenvolvimento de pequenos empreendimentos de forma sustentável, incentivando assim, os arranjos institucionais que favorecem e apoiam o sucesso destas iniciativas.

Analisando similaridades, observa-se ainda, que a manutenção de grande parte desses recursos florestais está associada às atividades tradicionais das comunidades. Tais empreendimentos, para serem sustentáveis, apoiam-se em unidades familiares de extração e não devem necessariamente adquirir caráter de empresa. O pequeno porte das iniciativas garante que as famílias mantenham outras atividades econômicas complementares, como a produção de farinha, a pesca e a extração de recursos da floresta para alimentação, artesanato, dentre diversos outros fins. A configuração entre essas atividades ao longo do ano constitui um modo de vida e uma cultura praticada por comunidades e povos tradicionais. A intensificação e diversificação

dos meios de uso da terra, como a utilização dos recursos extrativos e implantação de sistemas de plantio, parecem ser mais adequadas (Ruiz-Pérez, et al., 2004; Silva, 2004). Com a diminuição (geográfica) dos ecossistemas florestais, as formas de manejo tradicionais, agora reguladas por entidades governamentais, devem ser gerenciadas pelos próprios agentes sociais em integração com pesquisas científicas sugeridas. Acordos explícitos devem reger a troca de experiências e informações entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos acadêmicos específicos. Tais acordos são firmados respeitando e reconhecendo o direito desses agentes sociais ao acesso aos territórios tradicionalmente ocupados e ao uso comunitário de recursos naturais.

REFERÊNCIAS

- ALBAGLI, S.; MACIEL, M.L. Capital social e desenvolvimento local. In: CASSIOLATO, H. M .M. et al.(orgs.). Pequena Empresa: Cooperação e desenvolvimento local. Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ, Instituto de Economia, 2003. p. 423-440.
- ALENCAR, A.; NEPSTAD, D.; McGRATH, D. G.; MOUTINHO, P.; PACHECO, P.; DIAZ, M.D.C.V.; SOARES FILHO, B. Desmatamento na Amazônia: Indo além da “Emergência Crônica”. IPAM-Belém, 2004. p. 90.
- ALLEGRETTI, M. H. Políticas para o uso dos recursos naturais renováveis: A região Amazônica e as atividades extrativistas. In: Godt, M. C.e Sachs, I. (eds.). Extrativismo na Amazônia Brasileira: Perspectivas sobre o desenvolvimento regional Compêndio MAB 18, UNESCO, 1996. p. 14-34.
- ALMEIDA, AW. B. de (orgs ... et al.); autor, Otávio Velho ... [et al]. Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. UEA Edições, 2010. 171p. Vol. 01, n°. 01.
- ALMEIDA, AW. B. de (org.); autor Emmanuel de Almeida Farias Júnior ... [et al.]. Conflitos sociais no “Complexo Madeira”.

Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. UEA Edições, 2009. 391p.

ALMEIDA, A. W. B. de.; CARVALHO, G. (orgs.). O plano IIRSA na visão da sociedade civil pan-amazônica. Belém: Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional/F ASE; Observatório ComovalUFPA, 2009. 248p.

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2a ed., Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008a. 192p.

ALMEIDA, A. W. B. de. Antropologia dos Archivos da Amazônia. Rio de Janeiro: Casa 8. Fundação Universidade do Amazonas. 2008b. 192p.

ALMEIDA, A. W. B. de. Distinguir e mobilizar: duplo desafio face as políticas governamentais. Tipiti: ABONG. São Luis (MA), julho de 2002, p. 6-7.

ALMEIDA, A. W. B. de. Mediação sem Mediana: comentários à ação da FVA junto à AANA. Relatório de Consultoria, 2001, Manaus. 30p.

ATHAYDE, S.F. 2003. Knowledge transmission and change in Kaiabi (Tupi-Guarani) basketwork, Southern Amazonian Region, Brazil. MSc. in Ethnobotany, Canterbury, England, p. 61.

BAHRI, S. Do extrativismo aos sistemas agroflorestais. In: EMPERAIRE, L. (ed.). A floresta em jogo: O extrativismo na Amazônia Central. Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, SP, 2000. p. 167-176.

BANANA, A.Y.; GOMBYA-SSEMBJJWE, W. Successful forest management: The rule importance of security of tenure and rule enforcement in Uganda forests. In: GIBSON, C. C. et al. (eds). People and forests: communities, institutions, and governance. Massachusetts Institute of Technology, 2000. p. 87-98.

- BECKER, B.K.; LÉNA, P. Pequenos empreendimentos alternativos na Amazônia. In: CASSIOLATO, H. M .M. et al. (orgs.). Pequena Empresa: Cooperação e desenvolvimento local. Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ, Instituto de Economia, 2003. p. 403-421.
- CASSIOLATO, J.E.; LASTRES, H.M.M. O foco em arranjos produtivos e inovativos locais de micro e pequenas empresas. In: CASSIOLATO, H. M .M. et al.(orgs.). Pequena empresa: cooperação e desenvolvimento local. Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ, Instituto de Economia, 2003. p. 21-34.
- DAVY, D. La vannerie et I. arouma, *Ischnosiphon spp.*, chez les Palikur du village de Kamuyene (Guyane – française): Etude ethnobotanique d'une filière commerciale. Université D'Orleans, 2002. p. 124.
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de A. "Tambor urbano": deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola, Amazonas. Manaus: PPGSCA/UFAM, 2008. (Dissertação de mestrado).
- FARIAS, L. de C. Antropologia: duas Ciências. Notas para uma história da antropologia no Brasil. ALMEIDA, A. W. B de. e DOMINGUES, H. M. B. (orgs.). Brasília: CNPq; Rio de Janeiro: MAST, 2006. 128p.
- FOIRN / ISA; MEC/SEF. Mapa Livro: Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. Ministério da Educação – MEC e Secretaria de Ensino Fundamental – SEF, 2000. p. 73–123.
- GIBSON, C.C.; MCKEAN, M.A.; OSTROM, E. Explaining deforestation: the role of local institutions. In: GIBSON, C. C. et al. (eds). People and forests: communities, institutions, and governance. Massachusetts Institute of Technology, 2000. p. 1-26.
- HOFFMAN, D. Arumã no Alto Rio Içana. In: Plano de Negócios - Arte Baniwa: Cestaria indígena de arumã do Rio Negro. Relatório técnico. Fundo Nacional do Meio Ambiente/MMA, 2001.

- JUNK, W.J.; BAYLEY, P.B.; SPARKS, R.E. The flood pulse concept in river-floodplain systems. In: Dodge, D.P. (ed.). Proceedings of the International Large River Symposium – LARS. Canadian Special Publication in Fisheries and Aquatic Sciences, v.106, 1989. p. 110-127.
- KVIST, L.P.; NEBEL, G. A review of Peruvian flood plain forests: ecosystems, inhabitants and resource use. *Forest Ecology and Management*, 2001. 150: 3-26.
- MACÍA, M.J.; BALSLEV, H. Use and management of *Totora* (*Schoenoplectus californicus*, Cyperaceae) in Ecuador. *Economic Botany*, v.54, 2000. p. 82-89.
- MARGULIS, S. Causas do desmatamento da Amazônia Brasileira. Banco Mundial, 2003. p. 80.
- MARTÍN, C.; LUNARDON, P. Artesanato da AANA: Custo da Produção. Novo Airão – AM, fev / 2002. Arquivo da Fundação Vitória Amazônica, Manaus – AM. 137 p.
- MARTINI, A. Etnolevantamento de recursos naturais na Terra Indígena Jaminawa cabeceira do Rio Acre. Relatório Final. Rio Branco: Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (SEMA), 2002. p. 1-103.
- NAKAZONO, E. M. O empreendimento local do artesanato em fibras vegetais, Amazônia Brasileira. Belém, NAEA/UFGPA, Tese (Doutorado), 2007. 312p.
- NAKAZONO, E. M.; ASSOCIAÇÃO DOS ARTESÃOS DE NOVO AIRÃO; COMUNIDADE DO SOBRADO. Manejo do Arumã no baixo Rio Negro: uso tradicional de um produto florestal não madeireiro no artesanato de fibras vegetais. (Cartilha) Fundação Vitória Amazônica, Manaus. 2006. 25 p.
- NAKAZONO, E. M. Diagnóstico etnoecológico das plantas utilizadas no artesanato indígena Ticuna. Consultoria Ecológica prestada para a Associação dos Artesãos e Cultura Indígena de Umariçu – ACIU. Projeto Centro Turístico Éware-ACIU: Casa de Festa de Moça Nova. Relatório não publicado, 2004. p.25.

- NAKAZONO, E.M. O Impacto da extração da fibra de arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*, Marantaceae) sobre a população da planta em Anavilhanas, Rio Negro, Amazônia Central. INPA/UFAM, Dissertação (Mestrado), 2000, p. 76.
- PETERS, C.M.; GENTRY, A.H.; MENDELSON, R.O. Avaliação de uma floresta tropical úmida na Amazônia. *Pará Desenvolvimento*, 1989. 25: 91-94.
- PINHEIRO, M.R.; MACEDO, A.B. Dinâmica populacional humana nos rios do Parque Nacional do Jaú. In: BORGES, S.H.; IWANAGA, S.; DURIGAN, C.C.; PINHEIRO, M.R. Janelas para a biodiversidade no Parque Nacional do Jaú: uma estratégia para o estudo da biodiversidade na Amazônia. Fundação Vitória Amazônica, Manaus – AM, 2004. 43-61.
- PLANO DE MANEJO DA ESTAÇÃO ECOLÓGICA DE ANAVILHANAS. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA. Brasília – DF, 1999.
- PRANCE, G. A terminologia dos tipos de florestas Amazônicas sujeitas à inundação. *Acta Amazônica*, v.10, 1980. p. 495-504.
- RIBEIRO, B.G. O índio na história do Brasil. São Paulo: Global, 2000.
- RIBEIRO, B.G. Os Índios das Águas Pretas: Modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo. Ed. Companhia das Letras-EDUSP. 1995. p. 1-29.
- RIBEIRO, B.G. A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de vida. In: RIBEIRO, D. (Ed.). *Suma Etnobiológica brasileira: Tecnologia indígena*. v.2, 1987. p. 283-313.
- RUIZ-PÉREZ, M.; BELCHER, B.; ACHDIWAN, R.; ALEXIADES, M; AUBERTIN, C; CABALLERO, J.; CAMPBELL, B.; CLEMENT, C.; CUNNINGHAM, T.; FANTINI, A.; FORESTA, H.; GARCÍA FERNÁNDEZ, C.; GAUTAM, K. H.; HERSCH MARTÍNEZ, P; JONG, W; KUSTERS, K; KUTTY, M.G.; LÓPEZ, C.; FU, M.; MARTÍNEZ ALFARO, M. A.; NAIR, T.R.; NDOYE, O.; OCAMPO,

R.; RAI, N.; RICKER, M.; SCHRECKENBERG, K.; SHACKLETON, S.; SHANLEY, P.; SUNDERLAND, T.; YOUN, Y. Markets drive the specialization strategies of forest peoples. *Ecology and Society*, v.9 (2), 2004. p. 14. [online] URL: <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss2/art4>.

RYLANDS, A. B. Unidades de Conservação Brasileiras. *Megadiversidade*. Vol. 1. No.1, 2005.

SHIRAIISHI NETO, J. A Particularização do Universal: povos e comunidades tradicionais face às Declarações e Convenções Internacionais. In. SHIRAIISHI NETO, J. (org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007. p. 25-52.

SILVA, A.L. No rastro da roça: ecologia, extrativismo e manejo de Arumãs (*Ischnosiphon* spp., Marantaceae) nas capoeiras dos índios Baniwa do Rio Içana, alto Rio Negro. Manaus. INPA/UFAM, Dissertação (Mestrado), 2004. p. 131.

VELTHEM, L.H.V. A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998. p. 251.

WOLFF, C.S. Mulheres da floresta: uma história; Alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo, Ed. Hucitec, 1999. p. 9-39; 93-152.

Multilinguismo no Alto Rio Negro: Uma interação entre língua, cultura e sociedade⁵⁴

*Ana Carla dos Santos Bruno
NPCHS/INPA*

Muito da literatura geral sobre ideologias lingüísticas em sociedades bilíngües ou multilíngües parece basear-se estreitamente na visão de que processos político-econômicos determinam a natureza de tais ideologias. Isto é, sem dúvida, parte do cenário; contudo, é necessário ter-se cautela porque análises superficiais de processos políticos e econômicos podem não revelar toda a complexidade das forças que atuam na produção de ideologias lingüísticas. Mesmo porque um indivíduo num contexto multilingue quando fala sua língua, o mesmo está reafirmando sua identidade em todos os sentidos: político, social, moral, étnico e diferenciando-se do “outro”.

Gal (1998: 327) observa que os especialistas em multilingüismo e contato lingüístico, tanto quanto os responsáveis pela elaboração de políticas lingüísticas, entendem que a escolha de uma língua tem implicações políticas em razão das convicções que os falantes têm sobre o que uma língua é, e as implicações que o uso de uma determinada língua tem no que diz respeito a lealdade política e identidades. É possível também pensar estas “convicções” a partir do conceito de habitus (Bourdier, 2008; Hanks 2008) que em termos lingüísticos estaria definindo socialmente o falante – seus modos rotineiros de falar, suas gestualidades e suas ações comunicativas com seus pares e os “outros”.

54 Parte deste texto foi trabalhado no artigo “Problemas no estudo de ideologias lingüísticas em situações multilíngües” publicado no livro ‘Amazônia e outros temas: Coleção de textos antropológicos’. Neste referido artigo comparamos a realidade multilíngües do Noroeste Amazônico com a realidade multilingue do Xingu.

Este artigo aborda os problemas levantados pelos estudos de ideologias lingüísticas em sociedades multilíngües. Para tanto, a presente discussão se baseia em estudos sobre a situação de multilingüismo encontrada no Noroeste amazônico Stenzel (2005); Lasmar (2005); Aikhenvald (1999, 2002); Urban & Sherzer (1988); Gomes-Imbert (1996); Hill (1978); Jackson (1983); Sorensen (1967).

MULTILINGÜISMO NO NOROESTE AMAZÔNICO

De acordo com Sorensen (1967: 670), na região Noroeste Central da Amazônia (bacia do Içana-Vaupés), na fronteira entre Brasil e Colômbia, há uma situação lingüística complexa envolvendo mais de vinte e cinco grupos lingüísticos (ver tabela abaixo)⁵⁵ com uma cultura homogênea.

Tabela 1 - As línguas do Noroeste Amazônico – Bacia do Vaupés/Içana Aikhenvald (1999)

Línguas Aruak	Baniwa/Kuripako, Tariana, Warekena e Bare
Línguas Tukano	Tukano, Tuyuka/Yuruti, Wanano/Piratapuya, Desano/Siriano, Karapanã/Tatuyo, Makuna, Barasano/Taiwano, Waimaja/Bará e Kubeo
Línguas Makú	Daw, Hupda-Yuhup e Kakua-Nukak
	Português e Espanhol

Praticamente, todo indivíduo conhece fluentemente três, quatro ou mais línguas. Apenas os Makú e alguns não-indígenas não são

55 De acordo com Aikhenvald os nomes de línguas separados por / são mutuamente inteligíveis e podem ser consideradas dialetos. Além disso dependendo da localização, existem etnias que também falam Espanhol, Português e/ou Nheengatú, e abordamos alguns problemas

multilíngües. Segundo Stenzel (2005: 01), este sistema multilíngüe é manifestado por meio do indivíduo e da comunidade, criando-se uma dinâmica lingüística em que forças de convergências e divergências estão constantemente criando significados. A principal razão para esta complexidade é a insistência em exogamia lingüística e residência patrilocal. Naquela região, os homens devem se casar com mulheres que falam uma língua diferente da sua. Em tal situação, as crianças crescem ao menos bilíngües. Contudo, a língua que identifica a pessoa, a aldeia, e o grupo étnico é, em princípio, a língua do pai, não é a língua do grupo lingüístico da mãe. Conseqüentemente, uma mulher invariavelmente usa a língua da casa dos homens, a língua do seu marido, quando conversa diretamente com seus filhos. As crianças passam a maior parte do seu tempo com a mãe e as tias solteiras, mulheres que falam entre si a língua de seus próprios pais. Mesmo residindo com a família de seu marido, a mulher casada continua identificando-se com e usando sua própria língua com outras mulheres casadas que encontram-se na mesma condição. Chernela (2004). Neste contexto, é interessante perguntar que status tem a língua da mãe? Como os Gapuners, na Indonésia, que “associam mulheres com coisas ruins, que manifestam atitudes infantis, são pagãs e atrasadas” Kulick (1992: 20), para os grupos Tukano mulheres não têm espiritualidade e verdadeira humanidade como os homens têm;

Ainda que tenha menos prestígio em razão de tais associações, a língua da mãe também desempenha um papel neste sistema multilíngüe. Embora a mãe use a língua do pai ao falar com seus filhos, as crianças são primeiro expostas a língua da mãe (Lasmar, 2005) e tende a entendê-la muito bem, visto que a língua da mãe pode ser muito importante no sistema preferencial de casamento. Há uma preferência, mas não obrigação, de se casar com sua prima cruzada, particularmente a filha do irmão da mãe (Sorensen 1967: 677). Além disso, ao longo dos anos, um indivíduo é exposto a pelo menos duas ou três línguas além das línguas do pai e da mãe.

Um fato interessante é que, ainda que as pessoas sejam expostas a várias línguas, ninguém tenta falar uma língua na qual não se tem competência. Há uma atitude “purista”, de acordo com a qual a mistura de línguas não é aconselhável. Em uma conversa entre pessoas de grupos lingüísticos diferentes, cada indivíduo inicialmente fala a língua de seu

pai para estabelecer sua afiliação e identificação tribal, mas depois de um certo tempo todos passam a falar Tukano, como língua franca, ou uma outra língua que seja mais conveniente para o interlocutor.

Os grupos Tukano, em geral, assumem que as línguas do Vaupés são iguais umas às outras, em contraste com muitas situações multilíngües em que os diferentes códigos em contato são avaliados diferentemente, de acordo com dimensões como beleza e lógica. Jackson (1983) explica que, se o Tukano é a língua franca, isto não se deve a 'sua maior clareza ou vocabulário mais extenso'. Contudo, esta 'igualdade' parece não ser de toda verdadeira quando se considera que a fala é uma das maneiras de se distinguir entre classes de pessoas em termos de status e prestígio. A habilidade de se falar efetiva e belamente é uma maneira de se distinguir entre parentes de posição social mais alta e aqueles de posição mais baixa, entre homem e mulher, e entre homens mais velhos e mais jovens. Particularmente interessante é o fato de que as línguas Makú não são incluídas neste 'sistema igualitário'. Os Tukano se diferenciam dos Makú, dizendo que os Tukano falam uma língua superior e verdadeiramente humana.

A complexidade lingüística desta área leva muitos lingüistas a discordarem quanto ao número de línguas na região e os critérios a serem usados em sua identificação. Como se vê, "o que é língua" pode ser um dos primeiros problemas que precisam ser abordados quando se quer entender ideologias lingüísticas em um contexto multilíngüe. Se um indivíduo precisa casar-se com uma pessoa que fala uma língua diferente da sua, qual o grau de ininteligibilidade ou de diferenciação requerido? Outra questão que necessitaria mais investigações é:- o que significa a diferença lingüística para estes indivíduos multilíngües? Uma das hipóteses é que a língua proporciona fronteiras de grupos étnicos. De acordo com Stenzel (2005:07), as línguas faladas por grupos que eles classificam como "irmãos" usualmente não são consideradas do ponto de vista lingüístico como línguas mais relacionadas no que diz respeito a percentagem de cognatos, traços estruturais compartilhados e a própria percepção do falante de inteligibilidade.

Estudos mais recentes nesta região (Aikhenvald 1999: 391) demonstram que "a expansão do Tukano no lado brasileiro do Vaupés está enfraquecendo a identificação entre língua e tribo. Língua deixou de ser um emblema de identidade tribal e a maioria das línguas (menos

o Tukano) se tornaram ameaçadas.” Aikhenvald afirma que este não parece ser o caso no lado colombiano; contudo, o Tukano é também a língua de prestígio lá. Quando falantes de Tukano estão presentes, falantes de outras línguas usam o Tukano.

No Noroeste Amazônico, a mistura de línguas não é aceitável. É interessante notar que esta idéia de purismo incentiva a manutenção de línguas múltiplas, distintas, e das identidades a elas associadas. Além disso, a idéia de só se falar a outra língua quando totalmente fluente faz com que se hesite em demonstrar conhecimento de tal língua. Como se pode notar, a mistura de línguas é vista como censurável, a língua é utilizada como marca de identidade e é necessário falá-la fluentemente e sem sotaque.

Outro aspecto importante a ser investigado é até que ponto a sociedade do Alto Rio Negro poderia ser caracterizada como uma “comunidade de fala” — um grupo social que compartilha um conjunto de signos verbais Gumperz (1962). Particularmente, preferimos pensar o caso do Alto Rio Negro como uma “rede de comunicação” (communication network), em vez de uma comunidade de fala assim como Basso pensou para o caso do Xingu — ou seja, “um sistema que consiste de vários tipos de conexões entre indivíduos e grupos, em que códigos verbais e não verbais estão presentes, mas não necessariamente pelo conjunto total dos participantes” (Basso 1973: 05).

Interessantemente, as condições multilíngües encontradas no Noroeste Amazônico parecem contradizer uma das clássicas generalizações de Greenberg (1956), de acordo com a qual em áreas com alta diversidade lingüística a comunicação é reduzida e o incremento comunicativo que advém de uma organização política ampla traz a difusão de uma língua franca, indígena ou importada, resultando em um bilingüismo difuso e no desaparecimento final de todas as línguas, exceto a dominante.

PROBLEMAS NO ESTUDO DE ‘IDEOLOGIA LINGÜÍSTICA’

“Ideologias lingüística representam a percepção de língua e discursos que é construída no interesse de um grupo social ou cultural específico. Uma noção do que é ‘verdadeiro’,

‘moralmente bom’ ou esteticamente agradável acerca de uma dada língua.” (Kroskirty 2000: 08)

Ao se tentar compreender este contexto multilíngüe, muitas questões ligadas a ideologia lingüística emergem e muitas delas são de difícil esclarecimento em razão da intersecção e mistura de idéias em maneiras diferentes nas diversas línguas. Nesse sentido, é importante pensar que uma só pessoa pode ter múltiplas ideologias lingüísticas que podem fazer com que queira se associar com uma determinada língua e, em outras ocasiões, se dissociar da mesma. Conseqüentemente, há que se ponderar se ideologias de indivíduos (e não apenas ideologias de grupos lingüísticos) devem também ser levadas em consideração.

Além da exogamia lingüística, vários outros problemas continuam sem explicação: o que motivaria um indivíduo a aprender tantas línguas, se nenhuma língua seria mais prestigiosa que a outra? O contato intenso com não-indígenas fará com que o Português ou o Espanhol se tornem a língua de prestígio, ou levará ao abandono de uma das línguas nativas? Esta seria uma escolha consciente? Se o falante sabe falar mais de uma língua, o que faz com que se torne “monolíngüe” em público — a recusa em demonstrar poder e/ou aversão à mistura de identidades? Uma das possibilidades para investigar este aspecto seria a abordagem de Philips (2006) sobre Língua e Desigualdade Social:

“At the heart of the relationship between language and social inequality is the idea that some expressions of languages are valued more than others in a way that is associated with some people being more valued than others and some ideas expressed by people through language being more valued than others...” (Philips, 2006: 474).

Outro problema que é de difícil compreensão é o que acontece quando um grupo não fala mais sua própria língua e em que tipo de ideologia lingüística baseará sua “nova identidade”, considerando-se que a manifestação lingüística funciona como um índice de identidade Kroskirty (2000). E como a representação de cada língua neste contexto foi e é influenciada pela ideologia de cada instituição que lida com estas comunidades?

Seria muito interessante observar se tal “visão purista” de se evitar a mistura de línguas é algo comum a diferentes sociedades multilíngües. Dada tal situação, há que se imaginar quais seriam as ideologias lingüísticas que permitem mistura lingüística entre alguns grupos, por um lado, e as que não aceitam qualquer tipo de mistura ou code-switching, do outro; e o que faz com que um falante pense não estar usando palavras de outras línguas se há de fato grande número de empréstimos entre as diversas línguas, bem como cognatos.

Ainda que Basso (1973) tenha abordado este problema em sua análise do que seria uma “comunidade de fala” no contexto xinguno, neste caso o que seria uma comunidade lingüística no Noroeste amazônico, um dos problemas levantados pelo estudo de ideologia lingüística ao se lidar com multilingüismo é, como Irvine e Gal (1999) observam, o próprio uso do conceito “comunidade de fala”. Ainda que seja útil para a compreensão da organização de repertórios locais, tal conceito negligencia relações de fronteiras mais amplas, oposições culturais e localidades multilíngües. Além disso, ao se considerar multiplicidade, temos o desafio de compreender o processo empregado por grupos específicos por exemplo, a ideologia lingüística dos Makú em contato com as ideologias dos grupos Tukano que faz com que aparentemente caracterizem as ideologias Makú como sujeitadas e concretamente excluídas do sistema de exogamia lingüística.

Outra questão relacionada a identidade, num sentido mais amplo, ou seja não apenas lingüística que necessita ser mais observada é a situação da criança fruto de casamentos interétnicos, sobretudo das crianças nascidas de relacionamentos entre homens não-indígenas e mulheres indígenas (lembremos que a criança se identifica com a língua e etnia do pai). Segundo Lasmar (2005:209), tradicionalmente, acredita-se que a alma da criança, seu sopro vital é-lhe transmitida inteiramente pelo pai. Pensa-se ainda que uma vez que esta indígena casa-se com um não-indígena, ela própria esta tornando-se não indígena. Neste sentido, a situação destas crianças é motivo de preocupação dos mais velhos que percebem esta situação como uma ameaça não só ao sistema multilingue, mas a própria continuidade da identidade indígena.

REFERÊNCIAS

- AIKENVALD, Alexandra Y. "Areal diffusion and Language Contact in the Icana-Vau-pés basin, Northwest Amazonia". In: Dixon and Aikenvald (ed). *The Amazonia Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Language Contact in Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BASSO, Ellen. (ed.). "The Use of Portuguese Relationship Terms in Kalapalo (Xingu Carib) Encounters: Changes in a Central Brazilian Communication Network". *Language in Society*, 2. 1-21, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Editora da USP, 2008.
- GAL, Susan. "Multiplicity and Contention among Language Ideologies: A Commentary". In: Bambi B. Schieffelin, Kathryn A Woolard, and Paul V. Kroskrity (eds.). *Language Ideologies: Practice and Theory*, New York: University Press, 1998.
- GOMES-IMBERT, Elza. "When Animals Become 'Rounded' and 'Feminine': Conceptual Categories and Linguistic Classification in a Multilingual Setting". In: Gumperrz, John J. and Stephen C. Levison (eds). *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GREENBERG, J. Measure of Linguistic Diversity. *Language*, ano 32, n. 1, p.49-60, 1956.
- GUMPERZ, John. "Types of Linguistic Communities". *Anthropological Linguistics* 4: 28-40, 1962.
- HANKS, William F. *Língua como Prática Social: Das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin*. São Paulo Cortez, 2008.
- HILL, Jane. "Language Contact Systems and Human Adaptation". *Journal of Anthropological Research*. 34: 1-26, 1978.

- IRVINE, Judith and Susan Gal. "Language Ideologies and Linguistic Differentiation". In: Kroskrity, Paul V. (ed). *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, New Mexico: School of American Research Press, 1999.
- JACKSON, Jean. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KROSKRITY, Paul V (ed.). *Regimes of Languages: Ideologies, Politics, and Identities*. New Mexico: School of American Research Press, 1999.
- KULICK, Don. *Language shift and cultural reproduction: socialization, self, and syncretism in a Papua New Guinean Village*. Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press, 1992.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago do Leite: Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro:Nuti, 2005.
- PHILIPS, Susan U. *Language and Social Inequality*. IN: *A Companion to Linguistic Anthropology*. Edited by Alessandro Duranti. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- SORENSEN, Arthur P., Jr. "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist* 69:670-84, 1967.
- STENZEL, Kristine. "Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited". *Memórias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica*. University of Austin Texas, 2005.
- URBAN, Greg and Joel Sherzer. "The Linguistic Anthropology of Native South America". *Annual Review of Anthropology*, v. 17:283-307, 1988.

Conflitos Interétnicos no Rio Jauaperí

*Stephen G. Baines*⁵⁶

Neste trabalho examino a história de conflitos interétnicos na bacia do rio Jauaperí, afluente da margem esquerda do Baixo Rio Negro, mostrando que as relações interétnicas seguiram um padrão de dominar os povos indígenas ao longo dos séculos, em tentativas de inseri-los na sociedade nacional como mão-de-obra e/ou para fixá-los em aldeamentos para liberar suas terras para a exploração econômica. A imposição de relações sociais de sujeição-dominação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996 [1964]) realizou-se com extrema violência. A história do rio Jauaperí é marcada por períodos de conflitos acentuados entre as populações regionais e os antepassados dos Waimiri-Atroari. Após remeter o leitor a algumas referências históricas à região, focalizo alguns momentos nesta história para demonstrar que em períodos históricos diferentes e contextos novos, havia semelhanças no desenrolar de políticas indigenistas a nível local.

Ferreira Reis afirma que “em 1657, os padres Francisco Vellozo e Manoel Pires estivera no Rio Negro. Partindo de São Luiz, [...] com uma escolta de vinte e cinco soldados e trezentos índios, os jesuítas levavam instruções de Superior da Companhia para missionar no Amazonas” (1931, p. 45). Além de reunir os Tarumã numa missão, sua atuação “rendeu seiscentos captivos e descidos, distribuídos pelos moradores do Pará [...]. A missão nos Tarumã servia-lhes [...] de pouso certo ao descanso e talvez de base onde realizar as negociações, e para os descimentos” (1931, p.45). A partir do século XVII, expedições para escravizar indígenas alcançaram esta região, como aquelas comandadas por Pedro da Costa Favella (SOUSA, 1873, p.182; SWEET, 1975, p. 291). Estas expedições recrutavam “índios civilizados” ou “índios mansos”, junto com soldados, para invadir aldeias e escravizar

⁵⁶ Professor Associado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília; pesquisador do CNPq.

“índios bravos”, levando os cativos para vender como mão-de-obra para as plantações do Grão-Pará e Maranhão.

A região ocidental do território dos Waimiri-Atroari, no rio Urubu, foi invadida a partir de 1664 com massacres dos indígenas. Sampaio relata que:

Os Religiosos Mercenarios tinham nelle huma missão, que ao depois se extinguiu pela rebelião dos Indios, e morte do seu missionario. Para dar idea cabal da extensa povoação do rio Urubu basta trazer á memoria a expedição, que contra as suas rebelladas nações mandou o Governador e Capitão general do Estado Rui Vaz de Siqueira no anno de 1664 commandadas pelo famoso Pedro da Costa Favella, na qual queimarão trezentas aldeias, matarão setecentos Indios, e prizionárão quatrocentos (1985, pp.18-19).

O rio Jauaperí, no limite sudoeste do território dos Waimiri-Atroari, foi também palco de conflitos interétnicos desde as ‘guerras justas’ e os ‘descimentos’ realizados pelas ‘tropas de resgate’ que começaram no século XVII (FARAGE, 1991), período marcado pelo remanejamento de povos indígenas na região do Rio Negro e seus afluentes. Pedro da Costa Favella, após ter massacrado a maioria dos indígenas do rio Urubu, entrou no Rio Negro em 1669.

Farage ressalta que “Os documentos relativos ao Branco datam já do século XVIII, tornando-se mais fartos a partir dos anos 30, em virtude da expansão oficial através de tropas de resgate [...]” (1991, p.56). Esta mesma autora acrescenta que:

[...] o silêncio que recobre esta fase inicial da ocupação portuguesa da área pode ser interpretado como um indicador do tipo de exploração empreendida nestes anos: extração de drogas do sertão e apresamento de índios por particulares, agindo no mais das vezes clandestinamente e à revelia dos objetivos e determinações do Estado. Os poucos dados de que dispomos para as duas primeiras décadas do século

XVIII reforçam esta hipótese, através de duas biografias: a de Francisco Ferreira e a do carmelita Fr. Jerônimo Coelho, ambos acusados de envolvimento no negócio de escravos índios (1991, p.56).

Farage também examina a expansão portuguesa no rio Negro e seus afluentes a luz do “esgotamento gradativo do fornecimento de mão-de-obra escrava indígena nas áreas mais próximas a Belém, que se completa no final do século XVII” (1991, p. 61), o que transformou os rios Negro e Branco em áreas prioritárias de reserva de escravos indígenas no início do século XVIII, com “a participação empresarial do Estado no financiamento das tropas de resgate” com o respaldo legal da lei de 28.4.1688 que voltava a permitir resgates e escravização por “guerra justa ofensiva e defensiva”. A expansão portuguesa na região foi também acompanhada por epidemias de doenças introduzidas que espalhavam pelas aldeias, eliminando aldeias inteiras. Entre 1724 e 1776, pelo menos dez epidemias de bexiga ou sarampo se alastraram na região amazônica, atingindo, sobretudo, os “tapuios”, termo que se referia na época aos indígenas que viviam com as populações regionais (HOORNAERT, 1982, p. 169). A partir de 1727, “a Junta das Missões deliberou autorizar que particulares se incorporassem às tropas de resgate para efetuar resgates privados” (FARAGE, 1991, p.61), medida ratificada pela Coroa e pelo Governo do Estado.

Conforme escreveu o ouvidor Sampaio, nos anos de 1774 e 1775, com referência ao rio Jauaperí: “He habitado das nações Aruaqui, Caripuná, e Cericumá. [...] Houve nelle antigamente huma povoação de índios” (1985, p.103). Sweet (1975, p.730) relata que em 1712, as tropas de “Domingos de Sá e ?” (sic) perseguiram pelo rio Jauaperí os “Arawaks” que mataram Fr. João das Neves. Segundo a “Collecção de Noticias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas”, Tomo IV, Lisboa, 1856, no rio Jauaperí “Quatro dias de viagem por elle cima está fundada na sua margem oriental huma aldeã, que se extinguiu, por fugirem todos os Índios que a povoarão”. Ferreira (s/d), que iniciou sua viagem pelo Rio Negro em 1783, refere-se ao “rio Yauapiri, [...] que os brancos chamam Jaguapiri [...]”. Este mesmo autor, ao descrever a vila de Moura (antiga missão e aldeamento de Pedreira) nas margens do baixo rio Negro, e o rio Jauaperí, cuja foz se localiza em frente desta vila, afirma:

Sabe-se que tem algum óleo de cupahiba, e que o habitam alguns gentios da nação Aroaqui. Também se escreve, que na distancia de 4 dias de viagem por elle acima, esteve situada na sua margem oriental uma aldeã, que ao depois se extinguiu, porque desertaram os índios que apovoavam. Ainda hoje se refugiam n'elle, e pelos seus matos fazem alguns mocambos os índios, que desertam da villa (s/d, pp.527-528).

O jornal “Diário do Amazonas” (Manaus, 19 de janeiro de 1873, p. 1), relata, em artigo sobre os “Índios Uaymiris”, que “Esta tribu, desde longos annos, habita na margem de um pequeno lago, que desemboca na margem esquerda do Jauapery, a umas 10 leguas de distancia da sua foz: é provável que ahi ficasse do resto dos descimentos de índios, que em outros tempos se fiseram nesse Rio [...]”.

Após décadas de guerra interétnica entre os regionais do baixo rio Negro e os indígenas do rio Jauaperí, incluindo expedições militares⁵⁷ de extrema violência contra os indígenas, documentada desde meados do século XIX, na segunda metade do século XIX, os indígenas que habitavam o baixo rio Jauaperí foram sujeitos a uma nova tentativa de aldeamento, conduzido pelo botânico João Barbosa Rodrigues (1885). Comento em detalhes trechos do livro de Rodrigues sobre os “Crichanás”, nome que ele atribuiu aos indígenas do rio Jauaperí para tentar reverter os estereótipos pejorativos então existentes, mas que ele mesmo identifica como “Uamerys”, “Uaimiris” e “Waimirys” (1885, p. 9, p.46, p.59, p.67, p.135). O livro de Rodrigues é um dos documentos mais ricos sobre os indígenas do rio Jauaperí, em que ele relata seu contato com os indígenas deste rio, e plano de fixá-los em aldeamento com capelinha. Rodrigues afirma que “Os terríveis Jauaperys, os traiçoeiros Uaimirys já não existem. Desapparecendo, deram logar aos Crichanás que se chegam ao civilizado com a taça da hospitalidade, [...] Não são mais aquelles que [...]” (Rodrigues enumera os estereótipos altamente pejorativos que a população regional guardava a respeito dos indígenas deste rio). Tornam-se, nas palavras do botânico: “homens de brio e de coração [...] e alegres festejam a presença

57 Amplamente documentos por Rodrigues, J., 1885; Bandeira, 1926; e nos Relatórios da Presidência da Província do Amazonas, em que se relata uma longa história de massacres perpetrados contra os indígenas deste rio.

do branco de quem recebem a benção!” (1885, p.59). Rodrigues escreve em sentido figurado, modelando os indígenas verbalmente e declarando que são aquilo em que ele queria transformá-los, numa afirmação de poder como coordenador da expedição de pacificação. O botânico lamentava dois séculos de violência perpetrada contra esta sociedade indígena e a remodelavam com algumas das características que Mary Louise Pratt (1986, p.46) afirma que os detentores de poder frequentemente encontram naqueles que subjugaram. Sua descrição é entremeada com comentários sobre sua aplicação e interpretação da política indigenista governamental, seguida por seções divididas por subtítulos, escritas em estilo impessoal do gênero científico da época.

Rodrigues descreve seu contato com os indígenas do rio Jauaperí como uma cena de chegada, apresentando-se como ‘pacificador’ e elogiando sua própria atuação como “brilhante triumpho que obtive” (1885, p. 67), dentro do estilo de indigenismo heroico que se repete em épocas diferentes, com uma preocupação de ser o “primeiro” branco a travar contatos amistosos com estes indígenas. A obra de Rodrigues traz à tona uma situação de contato interétnico, no final do século XIX, catalisada pela sua presença, que compartilhava vários aspectos semelhantes à criada pela Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA) nos anos 1970 a 1987 (BAINES, 1991). Rodrigues relata que como o diretor do Museu Botânico foi convidado pelo Presidente da Província a catequisar os habitantes indígenas do rio Jauaperí (1885, p. 6), numa comissão que tinha o duplo fim de estudar os produtos naturais e “empregar todos os meios para entrar em relação com o gentio” (1885, p. 7), encaixando a sua política indigenista nos interesses econômicos do governo regional dentro de um “plano sobre o qual me foram dadas intruções verbaes e escriptas” de “pacificar e civilizar” (1885, p. 91).

Rodrigues assume como coordenador de um plano fixar os indígenas em um aldeamento e executar a política indigenista governamental da sua época, trazendo uma ideologia de “pacifical-os” (1885, p. 8, p. 11, p. 35), “impor a obediência [...] o ensino que os torna cidadãos [...] para que sejam úteis á pátria, será d’aqui em diante todo o meu trabalho” (1885, p. 91), dentro de uma perspectiva de ocupar e explorar economicamente a região. Impôs um modelo secular de aldeamento estabelecido pelas missões e seguido, com pequenas modificações, ao longo dos séculos, em uma retórica de controle e

dominação: “[...] procurei dominal-os por todos os meios possíveis, [...]” (1885, p. 48), pela imposição de técnicas agrícolas da sociedade nacional por meio de uma ação didática (1885, p. 50). Rodrigues distribuiu roupas entre os indígenas, exigindo sua modificação por meio de uma linguagem de dominação em que ele se definiu como “branco” em oposição a “índio”, com a intermediação de um intérprete “índio” Makuxi. Declarou que ia “dar-lhes presentes, reunil-os em um só logar afim de que os brancos não lhes fizessem mal; que ia fazer roças e casas para eles; que lhes ia dar mais presentes, porém que era preciso obedecer-me” (1885, p. 51), “deixando-os [...] mansos e submissos” para “reunir-se em um sitio [...]” (1885, p. 65). Desde o início, ele ordenou que “se sentassem em dous grupos, um de cada sexo”, o que prestabelecia uma divisão por sexo seguindo as normas das escolas brasileiras da época. Anuncia sua intenção de transformá-los em mão-de-obra e cidadãos obedientes, “braços que a indústria e a arte precisarem para seus trabalhos, braços movidos por uma cabeça que aprenda os deveres do cidadão” (1885, p. 127). Ao mesmo tempo, Rodrigues revela a contradição da sua política em frases como: “O civilizado só quer delle [o indígena] o braço e o suor” (1885, p. 128).

De fato, Rodrigues estava inserido em uma situação de contato interétnico repleta de contradições e seus objetivos de fazer contato amistoso com a população do rio Jauaperí incomodavam os regionais que travavam relações de hostilidade com os indígenas. Este relata que certos habitantes da vila de Moura, ao saber do seu plano de aldeamento, tentaram dirigir o contato entre os indígenas e ele:

Habilmente concebeu o Sr. tenente Horta a idéa de uma expedição [...]. Transformou a pescaria em expedição de catechese [...]. Quem viu os factos praticados até então pelo tenente Horta e comparar o que anteriormente fazia com o que diz ter feito depois, notará que de noite para o dia, de perseguidor dos indios, passou a ser catechista (1885, p. 35).

Desde o início, Rodrigues percebeu que os regionais manipulavam seu discurso para alcançarem seus interesses pessoais quanto à população indígena e explicita os métodos que eles adotavam

para exercer controle sobre esta, levando na sua partida de pesca “vários brindes, como roupas, ferragens, etc, [...]”. Rodrigues revela o interesse dos regionais em impor um sistema de troca desigual e obter arcos e flechas para vender a troco de “alguns brindes velhos” (1885, p. 36). O autor coloca, em nota de rodapé: “Vi venderem-se em Moura flechas a 500 rs. E arcos a 5\$000 e 10\$000”.

Rodrigues logo se encontrou em uma situação de concorrência pela dominação da população indígena do rio Jauaperí entre, por um lado, ele e seus soldados de Manaus e, por outro lado, os regionais do baixo Rio Negro: “O acaso, primeiramente, e depois um plano para chamar a si o resultado bom que eu porventura pudesse obter, e não uma expedição com o fim de catechisar, levaram esses pescadores ao encontro dos índios [...]” (1885, p. 36). Rodrigues, aparentemente ansioso por ser reconhecido como o ‘primeiro pacificador’, pressupunha que os regionais almejassem o mesmo, e tenta convencer o leitor que os encontros entre os regionais e os indígenas não resultaram na “pacificação” que ele objetivava, passando a ressaltar seu próprio trabalho no Jauaperí (1885, p. 36). Ele relata na forma de um diário cronometrado suas atividades.

Ao descrever como organizou os componentes da sua expedição, Rodrigues revela que criou uma equipe dividida pelas identidades étnicas da sociedade nacional, os ‘brancos’ – ele, doze militares de Manaus e um conde, e os ‘tapuyos’ (1885, p. 40), os regionais das vizinhanças da vila de Moura, inclusive o “índio Pedro”, Makuxi. O termo ‘tapuyo⁵⁸’ era equivalente do século XIX de ‘índio civilizado’

58 Segundo o Novo Dicionário Aurélio, a acepção no Amazonas da palavra ‘tapuio’ ou ‘tapuia’, do tupi ta’pĩi é ‘índio manso’, sendo sinônimo de ‘caboclo’ também. Câmara Jr. assinala que os colonizadores do Brasil se deram, em primeiro lugar, com os grupos étnicos de língua tupi, e “Todas as outras línguas indígenas eram desprezadas pelos portugueses, como eram desprezadas pelos próprios Tupi, e ficaram excluídas num grupo geral, chamado TAPÚYA, que em TUPI quer dizer ‘inimigo bárbaro’ [...]” (1965, p.99). Com a imposição da ‘Língua Geral’ no Rio Negro, já modificada, estas identidades foram trasladadas para a região. A Língua Geral Amazônica foi a língua de ocupação portuguesa da Amazônia nos séculos XVII e XVIII e se tornou a língua da catequese e da ação social e política portuguesa e luso-brasileira até o século XIX,

ou ‘caboclo’ no linguajar dos funcionários da FAWA na década de 1980. Apesar de criticar severamente a atuação dos regionais que mantinham contatos com a população indígena do rio Jauaperí, Rodrigues insistiu na participação deles na sua expedição de aldeamento, certamente por precisar do seu conhecimento do rio Jauaperí e a localização das aldeias indígenas. Mandou buscar aqueles que travavam contatos anteriores, e passou a “convidar todo o pessoal de Moura que se tinha encontrado com os índios” (1885, p. 37).

O botânico insistiu que “Zeferino Jararaca com seu índio (Makuxi)” o acompanhasse como intérprete, respondendo-lhe o regional com a exigência de pagamento por sua participação na equipe de contato. Rodrigues persistiu, também, em exigir a participação do regional Manoel Gonçalves, mesmo ciente de que este era perseguidor dos indígenas (1885, p. 17, p. 38), e acabou cedendo às condições estipuladas por estes regionais, que o pressionavam pela ameaça de não o acompanhar. O botânico até sucumbiu às exigências de não subir o rio na lancha, mas em canoa (1885, p. 38). Apesar de levar regionais, Rodrigues afirma: “Cumpra declarar que de Moura não partiu comigo uma só pessoa e, mais, que por todos os meios os moradores começaram a hostilizar-me” (1885, p. 39).

Rodrigues descreve sua viagem de subida pelo rio Jauaperí, de canoa, “tendo antes Gonçalves me assegurado que eu não encontraria índio algum, o que já em terra me havia dito” (1885, p. 40). Além de haver tentado convencer o botânico disso, conta que Gonçalves sempre seguia na sua frente, apesar dos seus pedidos ao contrário, e que não foi possível acompanhá-lo por ser uma canoa pesada e remada pelos “soldados”, enquanto as canoas tripuladas pelos “tapuyos” regionais iam leves, por serem, também, remadores experientes. Apesar de encontrar vestígios recentes da presença de indígenas (1885, pp. 41-42), Gonçalves “procurou convencer-me serem antigos” (1885,

sendo falada até hoje (RODRIGUES, A., 1986, pp.102-103). Os ‘tapuyos’ da equipe de Rodrigues tornaram-se subdominadores, instrumentos de dominação da população invasora, como os Tupi dos primeiros séculos da colonização do Brasil e, no século XX, os funcionários que se identificavam como ‘caboclos’ ou ‘índios civilizados’ da Frente de Atração Waimiri-Atroari nas décadas 1970 e 1980 (BAINES, 1991).

p. 42) e tentou persuadir o botânico a regressar. Rodrigues afirma que neste momento percebeu que os regionais o estavam ludibriando:

Compreendi então seu procedimento e desconfiei que até então tinha sido trahido, isto é elle (Gonçalves), sabendo da presença do civilizado fazia fugir sempre o gentio, andava sempre antes de mim para que eu não pudesse encontrar os selvagens. Entretanto, seguimos viagem, indo elle sempre adiante com o interprete ('índio') que remava-lhe a canôa (1885, pp. 42-43).

Rodrigues conta que Gonçalves saiu com o intérprete pra fazer fugir os indígenas antes dele descer o rio, deixando o botânico e o resto da equipe. Quando Zeferino Jararaca quis sair numa montaria com o intérprete, “pretextando ir pescar”, Rodrigues previu suas intenções e ordenou que seu auxiliar o acompanhasse.

O coordenador relata que, no mesmo dia em que Gonçalves deixou a equipe, após matar uma cobra com um tiro, encontrou logo os indígenas. Este foi “o primeiro tiro [...] porque, dizia Gonçalves, não se devia atirar para que os índios não se aterrorisassem e fugissem”, estratégia para impedir que a equipe entrasse em contato com a população indígena, já que os regionais costumavam avisar a sua aproximação por meio do tiro⁵⁹.

Rodrigues reiterou uma cena de contato, em que o “índio” intérprete de Zeferino Jararaca, transformado em “meu índio” no seu texto, temia aproximar-se dos indígenas do rio Jauaperí. O próprio coordenador declara que se encontrava em uma situação em que estava repetindo a atuação de todos os invasores que entravam em contato com populações indígenas, inclusive os regionais, mesmo que esta não coincidissem com seus preceitos indigenistas respeito de como deveria agir:

59 Em livro inédito de Queiroz Campos (ms, s/d, p.13), a respeito da morte de padre Calleri na década de 1960, há referência ao fato de que os regionais, oitenta anos mais tarde, costumavam avisar a sua aproximação através do tiro.

Cumpre-me dizer que eu via realizado o que sempre pensava antes de encontrar-me com os índios: que o costume de deixar brindes na praia não era meio de amansal-os, mas sim de tornal-os ladrões e piratas, aguçando-lhes a cubiça [...]. Esse costume foi sempre empregado até 1884, sem que jamais fosse abolido, porque dava um salvo-conduta ao pescador Gonçalves que tina por hábito, quando ia para a pesca, deixar brindes na praia [...] (1885, p. 48).

Rodrigues constata que os regionais pediam, “anualmente ao governo brindes, que eram empregados para um fim pernicioso” (1885, p. 48).

Os regionais se opuseram ao que viam como a concorrência do coordenador para dominar os indígenas do rio Jauaperí. Aconselharam o intérprete a abandoná-lo e tentaram convencê-lo de que Rodrigues o estava enganando (1885, p. 53). Quando Gonçalves persistiu em tentar dissuadir Zeferino Jararaca de acompanhá-lo na segunda viagem ao Jauaperí, Rodrigues declara que compreendeu a razão porque Gonçalves insistira em não subir o rio de lancha, já que o som do motor teria atraído os indígenas. Ao subir o rio de lancha, e sem Gonçalves, o coordenador fez logo contato com a população indígena.

As contradições na atuação de Rodrigues são patentes, pois, após incluir membros da população regional na sua equipe de contato, tentou impedir a entrada destes no rio Jauaperí (1885, p. 67), proibição que não teve nenhum efeito, e estimulou ainda mais as tentativas dos regionais de impedir o coordenador de continuar seu plano de aldeamento (1885, pp. 71-72). Quando o botânico regressou a Manaus, os regionais realizaram uma expedição com intenção de contatar os indígenas, deixando-os, conforme Rodrigues, “enfurecidos”, pois: os habitantes de vilas na região diziam que “logo que eu deixasse os índios, eles seriam atacados com o fim de destruir-se meu trabalho” (1885, p. 72). Rodrigues conclui que os moradores da vila de Moura eram “os que se oppõem á sua pacificação, arrastados pelo interesse particular de um ou outro indivíduo [...]” (1885, pp. 78-79). Entretanto, Rodrigues não questionou seu próprio interesse em impor um plano de aldeamento de acordo com a política indigenista governamental da época. Ao se envolver em uma luta pelo pela dominação dos

indígenas, procurava indivíduos para responsabilizá-los pela oposição que ele enfrentava. As atitudes dos regionais do baixo rio Negro para com os indígenas do rio Jauaperí eram arraigadas em uma longa história de conflitos interétnicos que remontam às ‘guerras justas’ e ‘descimentos’.

Ao mesmo tempo em que Rodrigues propôs “separar os índios do contato do civilizado” (1885, p, 91), referindo-se, sobretudo, aos regionais que designa “tapuyos”, ele defendia o estabelecimento de um destacamento militar no aldeamento, com quartel e capelinha (1885, pp. 270-271) para mantê-los “sempre em contacto com os brancos” (1885, p. 65), referindo-se aqui aos soldados. A contradição da sua proposta fica evidente em seu próprio relato. Afirma que o mesmo soldado que agira como seu auxiliar nos contatos, posteriormente se aliou aos regionais que, segundo ele, insultaram os indígenas do rio Jauaperí. Seu plano de instalar um destacamento militar junto ao aldeamento tinha a mesma finalidade dos postos indígenas da FAWA, um século depois, de impor uma política indigenista governamental fundamentada em uma ideologia protecionista.

Quando Rodrigues voltou ao rio Jauaperí, relata que os regionais “iam propositalmente ao Jauapery, com o fim unico de contrariar-me e chamar a si os índios para pervertel-os e usufruirm-lhes o trabalho” (1885, p, 92). Ao encontrar com indígenas, estes lhe participaram que os regionais “os tinham conduzido em duas canôas para um sitio [...] pedindo-lhes que não consentissem que eu fosse mais ao rio Jauapery, porque eu era um branco máo, que lhes ia levar a bexiga, que mataria suas mulheres e seus filhos, que os estava enganando, etc” (1885, p. 94).

O discurso de ‘branco não presta’, que está ‘enganando índio’, usado na FAWA um século mais tarde (BAINES, 1991), surge nitidamente na fala destes regionais do século XIX, relatado pelos indígenas do rio Jauaperí para o coordenador ‘branco’ da equipe de aldeamento. Tentaram insuflar os indígenas a expulsar o coordenador ‘branco’ e ganharem controle sobre os indígenas para seus próprios interesses.

Rodrigues menciona que o regional Zeferino Jararaca “só lhes fallava em macuchy⁶⁰” (1885, p. 94). Apesar de ser outra língua da família linguística Carib, família a qual pertencia a língua dos Waimiri-Atroari, revela a necessidade que os regionais sentiam de falar uma “língua de índio”⁶¹. Mais de um século depois, na FAWA, os funcionários regionais da Funai insistiam em dirigir-se aos Waimiri-Atroari num português pidgin com palavras regionais de Língua Geral (BAINES, 1991).

Rodrigues, ao não se encaixar nos padrões dos regionais, e se opor a eles, estava forjando outro componente da situação de contato interétnico, o que uma pessoa de longe⁶², que lhes apresentava outra retórica, que conflituosa com a dos regionais. Ele relata que os indígenas vieram ao seu encontro, mas os regionais disseram-lhe que ele

não voltaria mais, haviam-se deixado levar ao sitio para ver si elles tambem eram bons e si não os matavam mais, contando-se-me que de grande numero de arcos e flechas que tinham dado, haviam recebido em troca um machado, um

60 A língua macuxi do povo indígena que se identifica pelo mesmo nome no atual estado de Roraima é da família linguística Caribe, a mesma família de que pertence a língua Waimiri-Atroari, entretanto, são línguas distintas com muitas diferenças.

61 A prática de impor uma ‘língua de índio’ nas populações indígenas foi institucionalizada nas missões jesuítas do Rio Negro do século XVII e da primeira metade do século XVIII, ao ensinar aos indígenas a Língua Geral, uma língua oriunda do tupi, “tão profundamente modificada na gramática e na fonética, a ponto de se ter transformado numa espécie de patois [...]. É de assinalar que a população indígena do vale do rio Negro desconhecia o tupi, pois não há notícia de qualquer tribo daquela região que falasse uma língua aparentada com aquela família. Hoje, sem embargo, toda a população do rio Negro – branca, índia e mestiça e mesmo os estrangeiros já radicados na região – se comunica através da ‘língua geral’ aprendida como a língua da civilização” (RIBEIRO, 1957, p. 30).

62 Melatti discute a criação de categorias do povo indígena krahó para distinguir os civilizados ‘próximos’ e ‘distantes’, na situação de contato interétnico em que os Krahó se encontravam na década de 1960. O autor afirma que “Os ‘próximos’ são tidos como ‘maus’ e os ‘distantes’ são considerados como ‘bons’” (MELATTI, 1967, p.131).

terçado, um chapéu, uma faca e uma camisa, tudo já servido e inutilizado” (1885, p. 95).

Ao apresentarem um discurso para os indígenas que o ‘branco mau’ os estava enganando, implicando que eles não os enganariam, os regionais invertiam, verbalmente, sua atuação para com os indígenas do rio Jauaperí.

A composição da equipe de contato gerou um clima de intrigas similar ao da FAWA nos anos 1980. Os regionais chamaram os indígenas a um sítio para negociar com eles (1885, p. 95), “illudindo” as vistas do coordenador da equipe. Rodrigues sustenta que, ao levar os indígenas para seu sítio,

o plano era fazer constar que os índios haviam procurado Gonçalves Bicudinho, que outr’ora deixava brindes pela praia como um salvo-conducto para suas pescarias, como o mais proprio para ser encarregado da catechese [...] os índios tinham ido ao sítio de Gonçalves levados pelos pescadores em suas proprias canôas [...] (1885, p. 96).

Como os funcionários braçais da FAWA, predominantemente regionais na década de 1980, alguns dos quais haviam perdido parentes em ataques contra os postos indígenas em 1973 e 1974 e guardavam preconceitos altamente pejorativos quanto ao Waimiri-Atroari, os regionais do século XIX tentavam se promover, apresentando-se como as pessoas mais adequadas para trabalhar junto aos indígenas do rio Jauaperí, na tarefa de impor a dominação. Rodrigues relata que os indígenas perguntaram se ele “não os estava enganando, porque assim lhes haviam dito” os regionais (1885, p. 102). Rodrigues afirma que “Fiz-lhes ver que isso era falso” (1885, p.102). O coordenador colaborou para criar uma situação em que os indígenas se sentiram enganados, ao dizer-lhes “que os brancos nunca mais lhes fariam mal” (1885, p. 103). O autor conta que depois disso, dois regionais obtiveram arcos e flechas dos indígenas, negando a dar-lhes alguma coisa em troca (1885, p. 119), e intimidando-os, o que provocou outro atrito.

Ao chegar a Manaus para empreender sua terceira expedição ao rio Jauaperí em 1885, Rodrigues ficou sabendo que, na sua ausência, os regionais da vila de Moura, aproveitaram da mão-de-obra indígena na construção de duas casas, oferecendo-lhes uma retribuição irrisória, o que os aborreceu. Ao subir o rio Jauaperí, encontrou quinze embarcações dos regionais e três batelões tripulados por mais de quarenta indivíduos, com muitos objetos dos indígenas. Como já mencionei, o ex-auxiliar de Rodrigues se encontrava entre os regionais, e não lhe forneceu informações que coincidiam com o que o coordenador presenciou, levando este a supor que os indígenas tivessem “sofrido algum insulto que se procurava occultar” (1885, p.265).

Ao encontrar com alguns indígenas, estes o informaram a respeito do que acontecera:

Ueneró e Mekakonó, o primeiro [...] queixou-se que os brancos⁶³ em Mahaua⁶⁴, tinham-lhes tirado tudo quanto possuíam, deixando-os sem recompensa, até sem arcos para caça. Mostravam-se indignados [...]. Não cessavam as demonstrações contra o procedimento dos brancos [...]. Indo a seu encontro, encontrei-os mansos e inoffensivos, embora queixosos, desconfiados e exigentes, querendo que eu pagasse a exploração que haviam sofrido dos outros (1885, p, 266).

A cobrança dos indígenas ao coordenador da equipe era congruente com a garantia deste que “os brancos nunca mais lhes fariam mal” (1885, p. 103). Percebendo que as mulheres indígenas se ocultavam, Rodrigues declara: “Ahi tive ocasião de saber que estas se ocultavam porque já tinham sido insultadas pelos brancos” (1885, p. 268). Os homens indígenas não permitiram que o tenente que acompanhava o botânico se aproximasse das mulheres.

63 Termo que incluía todos os não Waimiri-Atroari, que Rodrigues chama ‘tapuyos’.

64 Local na margem direita do rio Jauaperí, a jusante da sua confluência com o rio Alalaú.

O relato de Rodrigues revela que a equipe de contato do século XIX gerou uma situação de contato interétnico semelhante em muitos aspectos à equipe de funcionários da Funai na FAWA. O recrutamento de seus membros entre habitantes da região, e de fora, estabeleceu uma situação de conflito, expressa nos discursos contraditórios dos “brancos” e dos “tapuyos”. Os membros incorporavam a população indígena nos seus próprios conflitos por meio de discursos de dominação. Ao longo da história, os regionais que compartilhavam uma história de atritos interétnicos atuavam e pensavam, na sua maior parte, em termos vingativos e espoliadores. Alguns outros funcionários, que não estavam envolvidos nos atritos regionais advogavam a imposição de uma política indigenista governamental que apresentava outra forma de violência, encoberta numa linguagem protecionista, e que exigia a modificação dirigida da população indígena para transformá-la em mão-de-obra para o sistema de trabalho nacional. Em 1885, Rodrigues, após ter realizado três expedições ao rio Jauaperí, relata:

[...] a completa pacificação que já permite que os civilizados frequentam o rio Jauapery sem receio de agressão, e ahí estejam em tratos comerciaes illicitos com os indio, frequentando estes ordinariamente a povoação de Moura, onde outr’ora só iam para repellir os insultos dos habitantes (1885, p. 263).

Hübner (1907) expõe que o aldeamento fundado por Rodrigues teve uma existência curta. Segundo Alipio Bandeira (1926) e Hübner (1907), conflitos posteriores entre invasores e indígenas levaram o governador a organizar uma expedição militar, com auxílio de um jovem, tomado de sua aldeia ainda criança, e cedido como guia pela família Horta da vila de Moura (BANDEIRA, 1926).

Bandeira restabeleceu contatos não belicosos em 1911, incluindo regionais da vila de Moura na sua equipe, e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) fundou um aldeamento em Tauacuera, local onde antigamente havia uma missão carmelita (BANDEIRA, 1926) e, posteriormente, o aldeamento estabelecido por Rodrigues. Em 1912,

J. Augusto Zany, funcionário do SPI lotado no posto indígena do rio Jauaperí, relata que recrutava três trabalhadores da vila de Moura, os inimigos inveterados dos indígenas deste rio, para iniciar um “centro de atracção ou primeiro estabelecimento da Inspetoria”⁶⁵. Zany observa que “É com verdadeiro terror que o trabalhador do rio Negro vai ao Jauapery”.

O Relatório do Inspetor do SPI referente ao ano de 1918 revela que o posto indígena do Jauaperí havia sido:

dirigido durante muito tempo por empregados da Inspetoria que foram verdadeiros inimigos do Índio e que, além de escorraçal-os, se locupletaram com os serviços que dirigiam, tanto assim que conseguiram obter do Governo do Estado títulos definitivos de terrenos cultivados por trabalhadores pagos pela Inspetoria, além de grandes áreas de terras habitadas por índios.

Em consequência da ocupação da área por invasores, o posto foi transferido para um local a montante no rio Jauaperí, designado Maháua (BANDEIRA, 1926). Assim como Rodrigues, Bandeira faz questão de destacar sua própria participação no empreendimento de fixar os indígenas do rio Jauaperí em aldeamento. Segundo Bandeira, os indígenas só permitiram outros contatos quando o Inspetor do SPI mencionou seu nome (BANDEIRA, 1926). Bandeira fornece poucas informações a respeito da sua equipe, mas relata as epidemias que deixaram aldeias despovoadas. Fornece um vocabulário que obteve do SPI, afirmando que ignora se “foi organizado pelos funcionários [...] ou si é cópia de um antigo trabalho pertencente á familia Horta, de Moura, e feito com o auxilio de um indios outrora aprisionado no Jauapery [...]” (1926, p. 49).

65 Ofício datado de 05-10-1912, do ajudante J. Augusto Zany, dirigido ao Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais no Amazonas e Território do Acre. Arquivos da Funai.

Bandeira não explicita se usou um intérprete, contudo, seu vocabulário, em contraste com aquele apresentado por Rodrigues, apresenta muitas semelhanças à língua atual dos Waimiri-Atroari. Este vocabulário chegou às mãos de Bandeira por meio dos regionais e transmite aspectos das relações sociais violentas que estes travavam com a população indígena, como, “Branco te vai agarrar na tua casa”, “Branco te vai cercar”, “Branco não mata” (1926, p. 57). Na página 59 consta a frase: “Se tu flechares o branco elle te atira – Amurú biquarê carihuá, carihuá marê”, é traduzida na mesma página como: “Ao pé da letra – Tu flechando o branco, o branco te atira”. O pronome da segunda pessoa, Amir’i (tu, você) corresponde à língua Waimiri-Atroari, e as palavras ‘carihuá’ (civilizado) originária da Língua Geral, e ‘marê’ (bom) ⁶⁶ da linguagem de contato conforme os Waimiri-Atroari (BAINES, 1991, p. 64, p. 337). Entretanto, os Waimiri-Atroari afirmaram que ‘biquarê’ não se assemelha a nenhuma palavra na sua língua para ‘flechar’ ou ‘atirar’.

Considerando que membros da população regional do baixo rio Negro mostravam-se fortemente contrários ao aldeamento dos indígenas do rio Jauaperí e se esforçaram para impedir os planos de Rodrigues, e alguns destes regionais estavam entre os invasores deste rio após o aldeamento iniciado por Rodrigues (Cf. BANDEIRA, pp. 39-40), é possível que também houvessem incluído inversões de sentido nas traduções de algumas frases do vocabulário para dificultar as tentativas de estabelecer um contato pacífico, desta maneira criando discursos contraditórios. Esta hipótese põe em questão, também, as traduções que Rodrigues apresenta como a comunicação que mantinha com a população indígena, visto que o botânico escolheu seu intérprete dentre os regionais.

Rodrigues revela sua dependência do intérprete ‘macuchy’ como intermediário nos contatos que estabeleceu com os indígenas, que forneceu um vocabulário em outra língua indígena. Hübner (1907) sugere que este intérprete tenha usado uma língua mutuamente

66 Conforme o vocabulário de Payer (1906) do rio Jauaperí, “Ahú aumaré” é traduzido como “Eu sou bom”. Bandeira traduz “uamarê” muito bom (1926, p. 30) e “bonito, bom e agradável” (1926, p. 50).

inteligível que não fosse a língua dos indígenas do baixo rio Jauaperí, ou que os indígenas com que Rodrigues fizera contato eram de outra etnia, transferidos do rio Jauaperí durante os vinte anos anteriores à visita de Hübner no início do século XX, Rodrigues, em seu livro, apresenta um vocabulário comparativo de três línguas da família linguística Carib, “Crichaná, Ipurucotó, Macuchy” (1885, p. 247), que revela certas semelhança entre si. A língua atual dos Waimiri-Atroari é, entretanto, distinta destas três línguas apresentadas por Rodrigues (BAINES, 1991). O pequeno vocabulário ‘Bonari’, do rio Uatumã, que o Cônego Francisco Bernardino de Souza publicou em 1874-5, reproduzido por Brinton (1892, p. 83), apresenta mais semelhanças à língua atual dos Waimiri-Atroari que o vocabulário apresentado por Rodrigues. Segundo Brinton (1892), os últimos ‘Bonari’ morreram cerca de 1870, vítimas de epidemias após serem aldeados na missão de Santa’ Anna do Atumã.

A intermediação do intérprete poderia ser um fator que levou Rodrigues a apresentar informações muito diferentes daquelas de Bandeira, que ressalta caber “assignalar as divergencias e concordancias que se verificaram entre as observações desse prestimoso naturalista e as minhas [...]” (1926, p.36). O intérprete de Rodrigues, escravo de um regional, teria oferecido uma tradução permeada por estereótipos da sociedade nacional a respeito do ‘índio’. Rodrigues confessa suas dificuldades de comunicação, afirmando que procurou “um outro Macuchy que melhor fallasse o portuguez, para servir de intérprete entre mim e o indio Pedro” (1885, p. 78), o que não encontrou. Rodrigues cita três frases que ele afirma não conseguir saber a tradução (1885, p. 51), entretanto, apresenta traduções de outros trechos em língua indígena, deixando o leitor com a impressão que não houvesse grandes problemas de tradução. Como citado acima, Rodrigues afirma que o regional Zeferino Jararaca também falava com os indígenas do rio Jauaperí em “macuchy” (1885, p.94), não esclarecendo se era por meio do seu escravo, ou se ele dominava esta língua. Ao controlarem a comunicação verbal entre Rodrigues e os indígenas, os regionais tinham o poder de apresentar a fala do botânico para os indígenas na forma de um discurso de ‘tapuyo’ (‘caboco’, ‘caboclo’, ‘índio civilizado’) para ‘índio’ contra ‘branco’, acionando as identidades usadas por Rodrigues, como poderiam

igualmente distorcer o que os indígenas do rio Jauaperí transmitiam para ele.

Embora Rodrigues declare que dirigia frases aos indígenas como “eu era um branco bom, que os procurara para dar-lhes presentes, [...]” (1885, p. 51, p. 46), não lhe ocorre que seu intérprete tinha o poder de distorcer tais frases. Pode-se conjecturar que os regionais e Rodrigues, e também Bandeira na sua época, envolviam a população indígena num emaranhado de discursos contraditórios que refletiam os conflitos de interesses entre os membros da equipe de contato, sem levar em consideração os pontos de vista dos indígenas, tal como acontecia na FAWA (BAINES, 1991, Capítulos XVIII, e XIX) um século depois. As equipes de contato negavam aos indígenas do rio Jauaperí espaço para expressar seus próprios pontos de vista, e os obrigava a veicular os diversos discursos de dominação contraditórios para agradarem cada falante da equipe de contato, reforçando sua subordinação.

Além de surtos de epidemias em que muitos indígenas morreram⁶⁷, o posto indígena Maháua sofreu ataques de ‘bandoleiros’, empenhados em invadir as terras indígenas para explorar castanha do Brasil. O posto foi saqueado e destruído por um castanheiro e seus trinta homens armados, em 1931⁶⁸ e toda a região do rio Jauaperí ficou aberta a invasões. Somente na década de 1940 foi estabelecido um posto indígena pelo SPI no rio Camanaú, que tornou a ser frequentado por alguns dos mesmos indígenas⁶⁹. A partir desta invasão e a ocupação do rio Jauaperí por regionais, castanheiros e caçadores, os indígenas foram expulsos do baixo rio Jauaperí, e após a instalação da frente de atração Waimiri-Atroari da Funai, indígenas do rio Alalaú frequentam o rio Jauaperí para caça e coleta, além de haverem estabelecido aldeias próximas à sua confluência com o rio Alalaú.

67 Documentados em ofícios do encarregado do posto, Luis José da Silva, dirigidos ao Inspetor Regional do SPI, por exemplo, ofícios datados de 06-07-1923, 08-07-1923, 20-07-1923, 29-07-1923, 06-09-1923, 05-10-1923, 04-11-1923, 08-11-1923. Arquivos da Funai.

68 Relatório do Inspetor da 1ª DR do SPI, referente ao exercício de 1931.

69 Relatório referente ao ano de 1945, apresentado pelo Chefe da IR 1ª, Alberto Pizarro Jacobina, SPI, Manaus.

A partir do final da década de 1960, o Governo Federal iniciou uma ocupação maciça do território Waimiri-Atroari através de grandes projetos de desenvolvimento regional. Nos anos 1972-1977 esse território foi cortado com a construção da rodovia BR-174 que liga Manaus a Boa Vista, seguida pela implantação da mina de estanho de Pitinga do Grupo Paranapanema, a construção da hidrelétrica de Balbina pela Eletronorte. A construção da rodovia BR 174, e o estabelecimento da FAWA, com ampla infraestrutura de postos indígenas e alta densidade de funcionários da Funai (BAINES, 1991), aumentou drasticamente a incidência de epidemias, reduzindo a população total dos Waimiri-Atroari a um sétimo dentro de dez ou quinze anos. Em 1983, “a população total era de aproximadamente 332 pessoas” (BAINES, 1991, p.78), chegando ao seu ponto mais baixo. Os sobreviventes se agruparam em aldeamentos junto aos postos indígenas onde foram incorporados em regime de trabalho agrícola em plantações dirigidas pela Funai no início da década de 1980, até suas terras passaram a ser administradas pelo Programa Waimiri-Atroari (convênio Funai-Eletronorte) a partir de 1987, período em que a população Waimiri-Atroari já estava em pleno crescimento demográfico. Na segunda metade do século passado, Rodrigues estimou a população indígena do vale do rio Jauaperí em torno de “2.000” (RODRIGUES, J. 1885:149; 241). O vale do rio Jauaperí tornou-se uma região nos limites das terras atuais dos Waimiri-Atroari, e o baixo rio Jauaperí é atualmente ocupado por populações ribeirinhas (Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, Fascículo 7, 2007).

REFERÊNCIAS

- BAINES, Stephen G., “É a Funai que sabe”: a Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991.
- BANDEIRA, Alipio. Jauapery. Manaus, 1926.
- BRINTON, Daniel. Studies in South American native languages. Proceedings of the American Philosophical Society, XXX, 137, 1892, pp. 45-105,

- CÂMARA JR., J. Mattoso, *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1965.
- CAMPOS, José de Queiroz. *Nós os Assassinos dos Índios*, ms, -s/d, Brasília: Funai.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 4a edição 1996 [1964].
- FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Anpocs, 1991.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém: MPEG, CNPq, s/d.
- HOORNAERT, Eduardo (Org.) *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- HÜBNER, Georg. *Die Yauaperý. Manaus. Revisão crítica e introdução de Koch-Grünberg*. Zeitschrift für Ethnologie. Heft 1 & 2, Ano, 39. Berlin, 1907. pp. 225-248.
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios e Criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: monografias do ICS, UFRJ, 1967.
- PAYER, Richard. *Reisen im Jauapiry – Gebiet*. In: Petermanns Geogr. Mitteilungen. Heft X, Gotna, pp. 217-222, 1906.
- PRATT, Mary Louise. *Fieldwork in common places*. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986, pp. 27-50.
- PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL, Fascículo 7, *Ribeirinhos e Artesãos de Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro – Rio Jauaperí, Roraima e Amazonas*. Brasília DF, 2007.

- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História do Amazonas*. Manaus: s/ed., 1931.
- RIBEIRO, Darcy. *Culturas e línguas indígenas do Brasil*. Educação e Ciências Sociais. Vol. 2, no. 6, Rio de Janeiro: CBPE, 1957, pp. 1-102
- RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna, *Línguas Brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- RODRIGUES, João Barbosa. *Pacificação dos Crichanás, Rio Jauapery*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *As viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775): Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro*. Manaus: Fundo Editorial, 1985.
- SOUSA, Francisco Bernardino de. *Lembranças e Curiosidades do Vale do Amazonas*. Pará, s/ed, 1873.
- SWEET, David Graham. *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Tese de doutorado, The University of Wisconsin, Madison, 1974.

“Aleivosos e rebeldes”: Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII

*Patricia Melo Sampaio*⁷⁰

Em setembro de 1755, uma reunião estratégica aconteceu em Mariuá (Barcelos), sede da recém-criada Capitania de São José do Rio Negro, no noroeste da região amazônica. Foi articulada pelo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e contou com a presença de importantes lideranças indígenas: os Principais Cucuí, Emu, Biturá, Manacaçari e Aduana.⁷¹

A pauta era enganosamente simples: interessava ao governador, maior autoridade colonial na Amazônia Portuguesa, convencer os Principais a colaborar com os descimentos, a prática colonial de contato destinada a ampliar os incipientes núcleos coloniais por meio do deslocamento dos índios de suas aldeias e realizada com base em acordos com as lideranças indígenas.

Para desencanto de Mendonça Furtado, os resultados foram parcos; apenas Manacaçari concordou com o descimento enquanto os outros rejeitaram a proposta com desculpas “frívolas”. De todo

⁷⁰ Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHISTORIA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Bolsista de Produtividade do CNPq. Contato: patricia@pq.cnpq.br

⁷¹ A Capitania de São José do Rio Negro (1755) pertencia ao Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751). Entre 1772-1774, este Estado foi dividido em dois: Estado do Piauí e Maranhão e Estado do Grão-Pará e Rio Negro; a Capitania ficou subordinada a este último. Esta divisão administrativa perdurou até 1823, quando o Pará aderiu à independência do Brasil e o Rio Negro passou à condição de Comarca da Província do Pará, só ganhando autonomia em 1850 com a criação da Província do Amazonas. Seu território corresponde, grosso modo, ao do atual Estado do Amazonas. Usamos o termo Principal para designar as lideranças indígenas existentes nas povoações coloniais, mantendo seu emprego tal como aparece na documentação.

modo, não era tão ruim assim. Afinal, Manacaçari era um dos mais respeitados Principais daquele rio e era sabido que muitos estavam sob sua proteção.⁷²

Contrato feito, Manacaçari e Aduana prepararam-se para retornar às aldeias acompanhados por um grupo de 41 pessoas designadas por Furtado para concluir o descimento. Partiram rio Negro acima, em direção ao rio Marié, lugar acertado para o encontro com os índios. No dia 5 de outubro, após 23 dias de viagem, os Principais se separaram do grupo, afirmando que se adiantavam para “reunir sua gente” e preparar “um alegre encontro”. Confirmando as suspeitas de um velho amigo de Manacaçari, o cabo de esquadra João Muniz que acompanhava a expedição, no dia e local combinado não havia ninguém.⁷³

O grupo esperou por três dias sem que os índios aparecessem. Percebendo que estavam nos arredores, resolveram tentar conversar com Manacaçari. O amigo Muniz saiu levando aguardente e, quando retornou, afirmou que os índios estavam fazendo farinha e logo deveriam se decidir. Contudo, revelou sua preocupação com a “inconstância dos índios” aliada ao fato de que estavam se juntando ao grupo outros Principais, com índios armados com arcos, flechas e arcabuzes. Outros 10 dias se passaram e mais um encontro frustrado; a canoa que deveria fazer o transporte dos índios esperou por dois dias em vão...

No dia 25 de outubro, mais uma embaixada foi feita, liderada por Muniz, acompanhado pelo Principal de Mariuá, Romão de Oliveira

72 A reunião de lideranças está descrita na 136ª Carta - Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, 15 de novembro de 1755 In MENDONÇA, Marcos C. A Amazônia na Era Pombalina. Rio de Janeiro: IHGB, 1963, 2 v, pp. 841-848.

73 Além dos Principais Manacaçari e Aduana, o grupo era composto por 28 remeiros, 11 militares, um capelão carmelita e o arquiteto José Landi, autor do Diário de Viagem ao rio Marié em setembro de 1755... In FERREIRA, Alexandre R. Viagem Filosófica ao Rio Negro, 2ª ed. organizada, atualizada, anotada e ampliada por SANTOS, Francisco J., UGARTE, Auxiliomar S. e OLIVEIRA, Mateus C. Manaus: EDUA/Editora do INPA, 2007, pp. 564-571, usado para construção deste artigo.

Jananitari, um soldado e 6 índios. Era a cartada decisiva do grupo, mas, nesta ocasião, as coisas tiveram um rumo bem diferente. Nada de desculpas “frívolas”: Muniz foi morto com um tiro de Manacaçari, depois de ter participado de uma festa na maloca. Também foram mortos Romão de Oliveira Jananitari, o soldado e dois índios. Os outros fugiram e retornaram ao acampamento luso para relatar o ocorrido.

A retirada foi rápida porque tal “foi o temor que se apoderou que deixou aos bárbaros a bandeira da real canoa”, motivo de vergonha para o capitão Estevão José da Costa no retorno a Mariuá. Como disse Antonio Landi: “Eis o fim desta expedição feita com pouca cautela”.⁷⁴

MAIS QUE UM DESCIMENTO FRUSTRADO: REVELANDO ESTRATÉGIAS DAS POLITICAS INDÍGENAS

O episódio do descimento do Marié não é excepcional. A historiografia relativa à Amazônia colonial está repleta de relatos similares. O que chama a atenção neste caso é, precisamente, sua recorrência no momento em que os portugueses estão, mais uma vez, estabelecendo as bases do estado colonial em determinada região tendo que se confrontar e/ou negociar com as lideranças nativas. Estamos na 2ª metade do século XVIII e esta não era uma situação nova para os representantes do Império já suficientemente experimentados em tais procedimentos desde o século XVI, na África, na Ásia e no Estado do Brasil.

Contudo, discutir tais experiências não é objetivo deste texto. A proposta é usar o impressionante relato do descimento do Marié para tentar desvendar uma face pouco estudada: as estratégias políticas das

74 Além dos Principais Manacaçari e Aduana, o grupo era composto por 28 remeiros, 11 militares, um capelão carmelita e o arquiteto José Landi, autor do Diário de Viagem ao rio Marié em setembro de 1755... In FERREIRA, Alexandre R. Viagem Filosófica ao Rio Negro, 2ª ed. organizada, atualizada, anotada e ampliada por SANTOS, Francisco J., UGARTE, Auxiliomar S. e OLIVEIRA, Mateus C. Manaus: EDUA/Editora do INPA, 2007, pp. 564-571, usado para construção deste artigo.

lideranças indígenas do rio Negro e a rede de alianças que este e outros episódios permitem entrever.

O papel das lideranças indígenas na América tem gerado intensas discussões. Aqui, tomamos como referência o trabalho de Steve Stern que observou as ambigüidades das lideranças indígenas de Huamanga (Peru) no usufruto de seus novos privilégios, mas também destacou a força das relações de reciprocidade existentes entre os índios que asseguravam, inclusive, a capacidade de negociação das lideranças com espanhóis e a defesa de determinadas prerrogativas dos aldeados.⁷⁵

Para o Brasil, Maria Regina Celestino de Almeida tratou do tema para o Rio de Janeiro colonial, chamando a atenção para o fato de que, tal como no mundo colonial hispânico, na América portuguesa verifica-se, ainda que em menor escala, um processo de incentivo à criação de uma nobreza indígena por meio de uma série de concessões honoríficas a lideranças nativas que haviam se constituído em “importantes agentes intermediários entre o mundo indígena e o mundo colonial”.⁷⁶

É certo que estamos aqui a tratar de personagens distintos no caso do descimento do Marié. Afinal, nenhum dos envolvidos possuía qualquer tipo de honraria ou concessão real. Não é bem assim. Observando com mais atenção, parece estar em pleno movimento uma estratégia de enobrecimento dirigida àquelas que eram reputadas como sendo as principais forças políticas rionegrinas.

A documentação revela que o pouco que os portugueses sabiam a respeito das movimentações políticas de Manaçari era mais que suficiente para deixá-los em alerta sem descuidar das tentativas de trazê-lo para dentro do mundo colonial e de sua rede de concessões,

75 FERREIRA, Alexandre R. Op. cit, p. 569.

76 STERN, Steve. The rise and fall of indian-white alliances: a regional view of “conquest” history. *Hispanic American Historical Review*, v. 61, n. 3, pp. 461-491, 1981. Ver, entre outros, WILDE, Guillermo. *Antropologia historica del liderazgo Guarani Misionero, 1750-1850*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2003.

mercês e privilégios. Em certa medida, esta é parte importante da proposta de descimento apresentada por Mendonça Furtado naquela reunião de 1755. Cada acordo de descimento tinha lá suas especificidades mas, sem dúvida, aquele que Manacaçari firmou com Furtado incluía o reconhecimento de seu título de Principal, fazendo jus aos privilégios e distinções do posto. Era razoável supor que também incluísse a concessão de terras ao grupo descido, ferramentas e insumos agrícolas, isenção de dízimos, entre outras possibilidades.

De todo modo, o que se quer sublinhar é que, ao lado das práticas de enobrecimento de determinados líderes indígenas, outros procuravam manter suas redes de poder lançando mão de diferentes estratégias, entre as quais, o fortalecimento de alianças políticas nativas para fazer frente à expansão colonial. Neste caso, nosso personagem central, o Principal Manacaçari parece ser exemplar neste sentido. Manacaçari inspirava temor nas autoridades coloniais e sua presença na reunião de 1755 não era fortuita. Furtado sabia que os homens presentes naquele dia eram todos seus “vassalos” e que o próprio Manacaçari só estava ali porque um dos seus, o Principal Joá, havia feito a mediação para que ele comparecesse ao arraial. Dos motivos de Joá, trataremos depois. Por ora, interessa desvendar a rede que conectava aquelas lideranças.

Aduana era liderança Manao mas não tinha título de Principal reconhecido pelas autoridades portuguesas. Talvez seja esta a razão pela qual Furtado omite sua presença na carta enviada a Pombal e ele só aparece no Diário de Viagem de Antônio Landi. A ele reportavam-se como sendo “cabeça de um mocambo”, depois que se havia retirado da aldeia de Santo Ângelo de Cumaru em 1739 e se refugiado com sua gente sob a proteção de Manacaçari “puxando assim quantos índios pode das aldeias (...) e fazendo roubos e todas as mais extrações que podem”. Nesta rede, contavam-se ainda os Principais Mabi e Caburé.⁷⁷

77 ALMEIDA, Maria R. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In. VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina. NEVES, Guilherme (orgs). Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: Ed.UFF, 2006, p. 13.

Mabi era irmão de Manacaçari e, além deles, havia ainda Beari e Ajamari. Era liderança mas não tinha título de Principal. Estava estabelecido “junto à cachoeira” como “cabeça de mocambo” e “recolhendo nele todos os fugidos das aldeias e de casas particulares para se fazer poderoso”. Caburé, apenas mencionado por Furtado, parecia ter uma trajetória similar à de Aduana porque também não era Principal reconhecido mas outro “cabeça de mocambo”. Fugido da Fortaleza de Pauxis (Óbidos), abrigou-se com Aduana e acabou por liderar seu próprio grupo também sob a proteção de Manacaçari, “seu confederado e protetor que fez com eles união e está pronto a recolher quantos fugidos vão para sua aldeia”.⁷⁸

È importante chamar atenção para a forte instabilidade que os mocambos de índios geravam na medida em que funcionavam como verdadeiros drenos de gente das povoações/aldeamentos lusos e, ao mesmo tempo, representavam outra possibilidade de sobrevivência para além dos rigores do cativeiro ou da disciplina das missões. Assim, comprometiam, de forma significativa, um dos mais caros projetos coloniais que contava com os índios para expansão demográfica e consolidação dos núcleos urbanos na colônia.

Cucui e Emu, presentes à reunião, eram irmãos mas estavam liderando aldeias diferentes: a de Cucuí estava localizada pouco superior a Marabitanas e a aldeia de Emu localizava-se no rio Ubatiba, que deságua no rio Cassiquiari junto ao Orinoco. Ambos faziam parte do arco de alianças de Manacaçari. Deles, sabia-se que participavam da extensa e longa rede mercantil que incluía gêneros, bens e escravos índios.

Estes dois irmãos, como outros mais, viveram a tiranizar estes sertões fazendo guerras injustas aos menos poderosos para os amarrarem e venderem, cujo comércio faziam conosco, e do produto da venda daqueles miseráveis se proviam de tudo que lhes era necessário.⁷⁹

78 As citações estão na 136ª Carta - Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, 15 de novembro de 1755 In MENDONÇA, Marcos C., idem, ibdem..

79 136ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal,

A trajetória de Joá (João) é um pouco diferente. O Principal foi um dos primeiros a ser convocado ao arraial pelo governador por conta de uma situação particular: sua filha havia sido resgatada das mãos de conhecido traficante de índios, Pedro Braga, e estava em Mariuá. Joá tentou levá-la consigo para aldeia mas Furtado aproveitou-se da ocasião para instá-lo a descer porque não poderia permitir que a moça, batizada, retornasse “para viver como gentia”. Foi preciso muita conversa para que Joá concordasse com a proposta; afirmava “não querer ser governado por padres e outros”. Foi nesta conjuntura que ele atuou como intermediário garantindo a presença de Manacaçari na reunião com Furtado. Afinal, 70 índios da aldeia de Joá desceram para o Pará, mas, uma estratégia do Principal revela sua enorme cautela: deixou a maior parte de sua gente sob a liderança de seu irmão, mantendo a aldeia entricheirada e pronta para o combate.⁸⁰

A rede traçada até aqui é impressionante. Manacaçari, aparentemente, controlava homens e arcos desde a região localizada acima de Marabitanas até às imediações do arraial de Mariuá. Nesta breve (e certamente incompleta) lista, a crer na acuidade dos informantes de Mendonça Furtado, contamos sete Principais diferentes sob sua vassalagem,. Uma pergunta se impõe: em que condições tal rede foi construída?

PODERES, POLÍTICAS E HIERARQUIAS INDÍGENAS NO RIO NEGRO

De acordo com Robin Wright, as sociedades indígenas do Noroeste da Amazônia são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos. A rigor, o autor aponta para a existência de um sistema de interdependência regional que, nos tempos pré-contato, era ainda mais amplo estendendo-se do Orinoco até o Baixo Rio Negro. A extensa região era centro de um vasto território Arawak e as interconexões entre esses povos, realizadas por meio de casamentos, alianças e trocas mercantis, formavam uma

15 de novembro de 1755 In MENDONÇA, Marcos C., idem, ibdem..

80 137ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, 16 de novembro de 1755 In MENDONÇA, Marcos C. op. cit., 2 v, pp. 853-855.

dinâmica importante sendo que estes povos eram fundamentais para integração desta rede. Utilizando, de modo eficaz, o sistema fluvial Içana – Uaupés- alto rio Negro ligavam-se aos rios Solimões, Japurá-Caquetá, Putumayo, Branco, Orinoco, Guavire e aos llanos.⁸¹

O caso dos Manao é ilustrativo. Na condição de mercadores, eram peças-chaves de uma extensa malha que conectava chefias subandinas (Tunebo, Chibcha) aos povos do Amazonas e do Solimões (Yurimagua, Aisuari): “Brincos de ouro, ralos de mandioca e tintas vegetais figuravam entre os itens mais importantes deste comércio. (...) No final do século XVII, os Manao começaram a mudar o seu comércio para uma concentração em escravos com os holandeses no norte”⁸²

Refletindo sobre os impactos da expansão colonial sobre as populações nativas da área e suas respostas a estes movimentos, Silvia Vidal e Alberta Zucchi apresentam uma periodização que pode ser útil para entender as movimentações políticas de nossos personagens:⁸³

1) Séculos XV- XVII – Consolidação e desaparecimento dos macrossistemas nativos

Aqui, as autoras identificam os arranjos nativos no momento do contato e suas transformações posteriores. Afirmam que, no noroeste amazônico, as populações indígenas estavam organizadas em torno de dez macrossistemas políticos nativos: Conori, Omagua, Manoa, Machiparo, Grande Airico, Tapajoso, Karipuna, Paricora, Huyapari e Aruaki.

81 108ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, 8 de julho de 1755 In MENDONÇA, Marcos C. op. cit., 2 v, pp. 732-733.

82 WRIGHT, Robin. História Indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas In. CUNHA, Manuela C. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/ FAPESP/SMC, 1992, p. 263.

83 WRIGHT, Robin Idem ibidem. Vale conferir ainda FARAGE, N. De Guerreiros, Escravos e Súditos: O tráfico de escravos caribe-holandês no século XVIII. Anuário Antropológico/84, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 174-187, 1985.

De modo particular, interessa-nos destacar o Macrossistema Manoa, situado na margem esquerda do Médio Amazonas, entre o rio Negro e o Japurá, até o Cassiquiari e Alto Orinoco, composto pelos Manao, Yurimáguas, Epuremei ou Maduacaxes e Macureguari. É possível observar uma forte proximidade entre o território definido para o Macrossistema Manoa e a “zona de influência” de Manacaçari.

Vidal e Zucchi enumeram características em comum aos macrossistemas, a despeito de sua heterogeneidade étnico-linguística: a) a multietnicidade; b) as hierarquias interétnicas; c) territórios claramente definidos, com zonas neutras e povoações fortificadas; d) lideranças cuja autoridade e poder se definiam por seu controle sobre sua gente; e) especialização econômica e produção de excedentes para troca; f) interdependência sócio-econômica dos grupos ribeirinhos e interfluviais; g) uma etnicidade que transcendia as fronteiras econômicas, políticas e linguísticas.⁸⁴

2) Século XVIII – Surgimento e extinção das confederações multiétnicas⁸⁵

Neste novo momento, os impactos da expansão colonial já são poderosos refletindo-se nas transformações diferenciadas que os macrossistemas nativos sofreram. Entre finais do século XVII e início do XVIII, verifica-se a desintegração dos macrossistemas nativos e a emergência de novas formações político-econômicas entre os povos do Alto Rio Negro - Alto Orinoco: as Confederações Multiétnicas.

São definidas como organizações político-econômicas dirigidas por poderosas lideranças cuja autoridade estava baseada na sua capacidade de captar seguidores (grupos de parentes por consaguinidade, por afinidade e aliados), por suas habilidades como comerciantes regionais (especialmente de produtos europeus) e por seus conhecimentos e/ou poder xamânico.

84 VIDAL, S. e ZUCCHI, A. Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). *Colonial Latin American Review*, v. 8, n. 1, pp. 113-132, 1999.

85 VIDAL, S. e ZUCCHI, A. op. cit, pp. 115-116.

Durante este período, la inserción definitiva de los grupos del río Negro en la vasta red comercial de bienes europeos, y el control exclusivo que algunos líderes y grupos indígenas ejercían sobre extensos sectores de los ríos Negro, Branco y Alto Orinoco, provocaran reacciones entre las autoridades de las colonias española y portuguesa. Estas se materializaron a través de la intensificación de las exploraciones y del patrullaje, y de un mayor control sobre rotas comerciales por cuales circulaba mercancías destinadas a otras potencias europeas.⁸⁶

O recrudescimento de tais medidas provocou sérios conflitos entre as diferentes potências colonais bem como entre os diversos grupos indígenas envolvidos desencadeando uma onda de violência que acelerou a perda de autonomia política e econômica dos, até então, poderosos grupos indígenas rionegrinos.

Vidal e Zucchi detalham, para o período que vai de 1700-1755, seis grandes confederações multiétnicas, a saber: Confederação dos Manao, liderados por Ajuricaba, entre outros chefes; dos Cauaburicenas, liderados por Curunamá; dos Aranacoacenas; dos Demanaos, sob a liderança de Camanao, Manacaçari, Mabé, entre outros; dos Madavakas, conduzidos por Guaicana, Amuni e Mavideo; dos Boapé-Tariana-Baniwa.⁸⁷

Para as autoras, as respostas européias a estas confederações, além das ações repressivas, incluirão uma ação sistemática de demarcação de suas respectivas fronteiras.

A referência aos personagens do descimento do Marié não nos parece casual. Ao contrário, reforça a hipótese deste texto de que aquele frustrado descimento é capaz de iluminar a extensão das redes políticas que conectavam os povos do rio Negro e, em certa medida, os contextos que informavam suas leituras e decisões políticas.

86 VIDAL, S. e ZUCCHI, A. op. cit , pp. 117-118

87 VIDAL, S. e ZUCCHI, A. Idem ibdem. Existe um último recorte, relativo ao período de 1798-1830, que trata do surgimento do sistema de envidadamento e da cultura de fronteira que não será tratado aqui por ultrapassar os objetivos deste texto.

A presença portuguesa no rio Negro data do 2º quartel do século XVIII e, desde então, as populações nativas foram obrigadas a conviver com missionários, tropas de resgate e de guerra, traficantes de índios, entre outros personagens. A diversidade de experiências que os uniu permite dimensionar a complexidade das modalidades assumidas pelas políticas indígenas no rio Negro.⁸⁸

Além das extensas redes de trocas ameríndias, os rios passam a ser frequentados, com regularidade crescente, por outros personagens, tais como comerciantes que traziam mercadorias e, em troca, compravam índios. A filha do Joá teve a má sorte de ser apanhada por um deles, Pedro Braga.

Praticamente ignorados pela historiografia, os cunhamenas, ou *transfrontiersmen* na definição de David Sweet, ainda são personagens um tanto obscuros.⁸⁹ Os cunhamena eram especialistas em descimentos e atuaram, com bastante intensidade, entre os povos Arawak. Nascido em Belém do Pará, Pedro era bastante respeitado nos sertões do rio Negro. Barbara Sommer refez parte de sua trajetória pessoal e familiar chamando a atenção para o fato de que sua carreira nos sertões nada tinha de excepcional. Normalmente mamelucos, os capitães de descimentos transitavam, sem maiores restrições, até a metade do século XVIII. Sua atuação ambígua nos sertões, valendo-se de sua rede de parentesco nativo para garantir aliados e formar suas próprias tropas, permitia-lhes lançar mão destas mesmas redes para reduzir outros índios ao cativeiro. Sommer assegura que os governadores, usualmente, premiavam os cunhamena com postos militares e, de uma maneira geral, suas carreiras seguiram paralelas

88 Existe ainda um outro grupo, relativo ao período que vai até 1770, onde são arroladas seis outras confederações: Darivazanas; Amuisanas; Tariana-Maniba; Guaipunavis; Marabitanas e Madwakas.

89 Ver, em especial, o capítulo II de GUZMAN, Décio Marco Antônio Alencar. *Histórias de branco: memória, história e etno-história dos índios Manao do Rio Negro (Séc. XVIII – XX)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP. Campinas – SP, 1997.

às de outros militares até o momento das reformas pombalinas na segunda metade do século XVIII.⁹⁰

A atuação dos capitães de descimentos também permite conectar outros personagens, além da filha de Joá. Os Principais Cucui e Emu eram conhecidos pela prática de apresamento de índios para o cativeiro, fato já mencionado neste texto. Àquela altura, com as reformas pombalinas em curso e, dentre elas, a promulgação da Lei de Liberdades dos Índios, os principais parecem ter alterado suas rotas mercantis: em vez dos comerciantes paraenses, “os homens de vida estragada que eram seus sócios”, passaram a negociar os cativos com os padres dos estabelecimentos espanhóis da fronteira.⁹¹

Almeida resume bem tais ambiguidades ao afirmar que as “práticas de enobrecimento indígenas e coloniais somaram-se, no empreendimento da conquista e da colonização. Sociedades indígenas absorveram e enobreceram portugueses que lhes prestaram serviços e adquiriram seus hábitos e costumes, e os portugueses fizeram o mesmo com algumas lideranças essenciais em suas conquistas.”⁹²

90 A palavra em nheengatu significa marido da mulher. No vocabulário corrente da região, era sinônimo de um homem casado com várias mulheres. SWEET, D. *A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*. PhD. Thesis. Madison, University of Wisconsin, 1974, p. 310.

91 SOMMER, B. *Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian slave trade*. *The Americas*, v. 61, n. 3, pp. 401-428, 2005, p. 418 passim. Pedro Braga foi denunciado ao Santo Ofício por poligamia e foi preso em fevereiro de 1757. Cf. Processo 5.169 (www.ufpa.br/cma/inquisicao/processos.html)

92 137ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, 16 de novembro de 1755 In MENDONÇA, Marcos C. *Idem ibidem*. Sobre as reformas pombalinas, ver, entre outros, COELHO, Mauro C. *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América a partir da Colônia*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da USP. São Paulo, 2005. Uma nota curiosa: os pagamentos espanhóis eram feitos em panos brancos com listras azuis, mercadoria exclusivamente fabricada nas aldeias do Orinoco. Todos os Principais compareceram à reunião com o governador usando os tais tecidos deixando claro quais eram suas conexões e parceiros mercantis. Uma segunda nota: pode ser apenas uma coincidência, mas vale a pena chamar atenção para o fato de que o filho de Emu era chamado de Braga.

Do quadro traçado até aqui, é possível afirmar que as ações levadas a cabo contra a tropa lusa no rio Marié faziam parte de estratégias mais amplas e que tinham como referência um conjunto de experiências que antecedia a presença das autoridades lusas e suas novas formas de contato. Manejando, com habilidade, este novo jogo, carregado de desconfiança e de promessas descumpridas, a morte do grupo no Marié parecia ser uma espécie de mensagem aos recém-chegados reificando hierarquias internas e ratificando lugares de poder. Nem mesmo o amigo Muniz foi poupado de sua eloquência. Sem dúvida, foi um recado indiscutível e, ao final, ratificou a fala dos Principais recalcitrantes, registrada por Antônio Landi: recusaram-se a descer porque “nem eles e nem sua gente eram sujeitos a pessoa alguma.”⁹³

A GUERRA PERMANENTE COMO ESTRATÉGIA: O “FORMIDÁVEL MOTIM” DE 1757

Depois do descimento frustrado, Manacaçari passou a ser designado como sendo um vassalo “aleivoso e rebelde”, merecedor de severo castigo. Mendonça Furtado queria enviar, de imediato, uma tropa punitiva, mas duvidando se tinha poderes para tanto, preferiu consultar o Reino. Enquanto isso, Manacaçari e as lideranças indígenas tinham outros planos.

Em 1 de junho de 1757, explodiu um conflito em uma das povoações próximas a Barcelos. Dari (Lamalonga) foi palco de uma revolta de índios, sob o comando de seu Principal Domingos, aparentemente contrariado com a intervenção do missionário que o instava a abandonar uma de suas mulheres. Domingos aliou-se aos Principais João Damasceno, Ambrósio e Manoel e, juntos, atacaram com violência a casa do missionário, depois, a igreja e, por fim, colocaram fogo na povoação. Entre junho e setembro, de acordo com o ouvidor Francisco Ribeiro de Sampaio, ampliaram de forma significativa seu rol de aliados, entre eles estavam Manacaçari, Mabé (Principal de Poiães), Canaruana e Banacari.⁹⁴

93 ALMEIDA, M. Regina. Op. cit., p. 23.

94 FERREIRA, Alexandre R.. Op. cit, p. 565.

Enquanto isso, na povoação próxima, Bararoá (Tomar) estava em curso outro movimento. Há certo tempo, o Principal Inácio Pimentel Jacunumá estava convencendo outras lideranças a abandonar o aldeamento. Enquanto costurava suas alianças, Jacunumá faleceu e a tarefa passou para seu sobrinho João Tagemary que executou tudo como previsto pelo tio, com o reforço inesperado de um grupo de índios Coyana, fugitivos da aldeia de Surubiú (Alenquer). Manacaçari também foi contactado e é provável que sua presença tenha ajudado a fundir os grupos insatisfeitos em um verdadeiro exército, responsável pelo que será chamado de “formidável motim de 1757” que “chegaria a reduzir a cinzas todas as colônias portuguesas do Rio Negro se não fosse brevemente atalhado”.⁹⁵

Não há exagero. Em 24 de setembro os índios atacaram a povoação de Caboquena (Moreira) e mataram o missionário e o Principal Manao José de Menezes Caboquena. Este principal era conhecido como aliado dos portugueses e autores como Francisco Jorge dos Santos acreditam que este tenha sido um dos motivos que ajudou a “encurtar sua vida”. A ação seguinte também foi rápida. Dois dias depois, atacaram Bararoá (Tomar). Apesar de existir ali um destacamento de 20 homens, a tropa abandonou a aldeia sem explicação e o exército índio não teve dificuldades para tomar o lugar, invadir a igreja, cortar a cabeça da imagem de Santa Rosa e, na retirada, atear fogo em parte da povoação. Certamente, em função da presença do grupo de João Tagemary, o ataque a Bararoá tinha o perfil de um ajuste de contas.⁹⁶

Depois de Bararoá, o exército índio retirou-se para a ilha de Timoni (Ilha Grande). Todos os indícios apontavam para um ataque pesado sobre Barcelos que, coincidentemente, estava desguarnecida por conta de uma sublevação da tropa que, sem soldo, havia desertado para os domínios de Espanha. A partir da ilha, os índios expandiam sua rede de contatos e mais Principais se juntavam ao grupo.

95 SAMPAIO, Francisco X. R. As viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775). [1825: Lisboa] Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1985, p. 111.

96 SAMPAIO, Francisco X. R. op. cit, p. 110. A notícia das movimentações em Bararoá está na Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Thomé Corte Real, de 4 de julho de 1758 In Boletim da CEDEAM. Manaus, v. 1, n. 1, p. 51.

As “desordens” dos índios eram articuladas e coerentes com o perfil das confederações multiétnicas. Apesar da precariedade de dados, fica evidente a multiplicidade étnica, revelada pela contínua adesão de lideranças rionegrinas e pela presença e engajamento dos índios Coyana. Também não pode haver dúvida quanto ao poder e capacidade de liderança de Principais como Manacaçari que, tudo indica, foi convocado pelos grupos rebelados para prestar seu apoio a ambos. Ele não só apoiou como também é razoável crer que tenha sido um dos articuladores da expansão do movimento. O recrutamento de novos aliados, seja por meio do parentesco ou não, também está indicado na documentação disponível.

O ataque à capital parece ser parte de uma estratégia audaciosa em mais uma tentativa de demarcar lugares de poder. Lembrando que estamos tratando de uma região com forte presença de povos Arawak, é importante não esquecer, seguindo Robin Wright, o fato de que a guerra como instituição era bastante desenvolvida entre eles. Nessa direção, é lícito supor que um ataque à capital carrega um componente decisivo se se repetissem os sucessos dos ataques anteriores. Também não se pode desprezar o fato de que a memória da guerra Manao-Mayapena ainda estava viva, como bem lembrou Ribeiro de Sampaio.⁹⁷

O FIM DA GUERRA?

No exercício do governo do rio Negro, em plena rebelião indígena e sem tropas suficientes, só restava a Gabriel Filgueiras pedir socorro ao Pará. Foi enviada uma tropa de 180 homens sob o comando do Capitão Miguel de Siqueira Chaves, conhecido nos sertões não apenas pelas

97 SANTOS, Francisco J. Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina. 2ª ed. Manaus: EDUA, 2002, p. 98. Vale a pena lembrar que as povoações de Dari e Bararoá eram marcadas pela dissensão dos irmãos Manao João José Dari e Alexandre de Souza Cabacari. Dari estabeleceu-se na missão de S. Ângelo após a guerra Manao-Mayapena. Seu irmão Cabacari é reputado como sendo a primeira liderança Manao aliada dos portugueses. Foi ele que conduziu as tropas para aldeia de Majuri em 1728. Desentendeu-se com Dari e fundou sua própria aldeia que se transformou na missão de Santa Rosa de Bararoá. Cf. SWEET, D. Op. cit, p. 740 e 742.

eficácia de suas expedições punitivas mas também pela sua “má criação no contrabando de tapuias em cuja miséria caiu muitas vezes”.

Há algumas lacunas na documentação e, aparentemente, a tropa só chegou ao rio Negro em 1758, possivelmente entre os meses de abril e maio. Se a informação procede significa afirmar que o clima de sobressalto persistiu por mais de seis meses na Capitania e, em especial, em sua capital desguarnecida. Ribeiro de Sampaio afirma que, quando a tropa chegou, “ não foi necessário mais para sossegar os ânimos atemorizados dos seus habitantes, que quase todos tinham desamparado a vila, passando principalmente a noite fora com receio de uma invasão repentina”.⁹⁸

De todo modo, o que se seguiu à chegada de Siqueira Chaves foi um violento embate. Os índios se prepararam para tomar Barcelos e a tropa de Chaves rechaçou os ataques maciços. Manacaçari morreu em um destes confrontos. Ao final, depois de intensos combates e derrotados os índios, o governador Mendonça Furtado acompanhado do ouvidor do Pará, Pascoal Abranches Madeira, abriu processo contra os rebeldes.

Foram condenados à força três índios e a execução ocorreu em Caboquena (Moreira). Não eram lideranças e todos pareciam saber disso porque não pairavam dúvidas a quem cabia a responsabilidade: “Toda esta bulha tem sido feita pelos Índios Manaos que há muitos anos estão nas Aldeias e que tem uma propensão grande para estes insultos”.⁹⁹

Dezenas de prisioneiros foram enviados a Belém. No final do ano de 1758, o governador Mello e Póvoas ainda lastimava os efeitos funestos da rebelião, em especial por conta do abandono das roças e da conseqüente falta de gêneros: “As povoações estão destituídas de índios por se terem estes empregado no Real Serviço, tanto na tropa, como nas muitas expedições que tem saído desta vila para o Pará a levar prisioneiros e a conduzir mantimentos para este arraial.”¹⁰⁰

98 WRIGHT, R. Op. ct. P. 261. SAMPAIO, Francisco X. R. op. cit, p.116.

99 SAMPAIO, F. Op. cit., p. 112.

100 Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Thomé Corte Real, de 4 de julho de 1758 In Boletim da CEDEAM. Manaus, v. 1, n. 1, p. 52-53.

Passado um ano, os prisioneiros do rio Negro estavam entregues à própria sorte, apodrecendo – literalmente – na cadeia de Belém. O processo não havia chegado a termo e eles morriam na prisão no mais absoluto desamparo: “Todos os dias se estavam enterrando com o maior escândalo de todo este povo, indo para a cova amarrados em um pau, nus, pelas ruas desta cidade como se fora um animal imundo e não homens batizados como muitos deles eram.”¹⁰¹

O que teria acontecido com as lideranças? Algumas pistas oferecem caminhos instigantes e “bons para pensar”. Um deles diz respeito às escolhas de Aduana. Em algum momento incerto, resolveu abandonar seu mocambo retornando com sua gente à povoação de Santo Ângelo de Cumaru (Poiães), tornando-se uma respeitável liderança estabelecida no mundo colonial ao ponto de garantir para sua descendência a ocupação do cargo de Principal. Durante sua viagem pela Capitania do Rio Negro, em 1783, Alexandre Rodrigues Ferreira registrou que o Principal de Poiães, Sebastião Carvalho, era descendente de Aduana. Para ele, aceitar as práticas de enobrecimento do mundo colonial revelou-se um caminho promissor.¹⁰²

Por outro lado, no sertão, a estratégia da guerra permanente continuava bem viva. Agora, era o filho de Manacaçari que aguçava os temores dos administradores reconstituindo as alianças feitas por seu pai com os “levantados”. Com ele, estavam os Principais Damasceno, Tagemary e Canaruana, líderes de primeira hora da rebelião, estabelecidos em frente à aldeia de Manacaçari, no rio Cauaburis. Não estavam escondidos; se o terror não contaminou inteiramente as leituras de Furtado e de seus informantes, eles estavam reorganizando forças e preparando-se para novos embates. É isto que se depreende das ordens recebidas pelo Capitão Siqueira Chaves que, em pleno agosto de 1758, quase um ano depois do início do motim em Dari, ainda estava com a tropa a postos nas cachoeiras no encaço dos “aleivosos

101 Carta de Joaquim de Mello e Póvoas a Thomé Corte Real, de 21 de dezembro de 1758. In. Cartas do primeiro governador da Capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Mello e Póvoas (1758-1761): transcrições paleográficas. Manaus: Universidade do Amazonas/CEDEAM, 1983, pp. 109-113.

102 Projeto Resgate - AHU – ACL – CU 013, Cx. 45, D. 4098, de 20 de julho de 1759.

e rebeldes”. Sua tarefa era prender os “facinorosos para se poder fazer deles um exemplo em que escarmentem os mais para não tornarem a cometer semelhantes insultos.”¹⁰³

O sertão continuava em plena ebulição e outros levantes estavam emergindo. A guerra permanente parecia ser a opção política mais eficaz naquela conjuntura. Em Marabitanas, os Principais Clavina, Manuel de Carvalho e Beteru, unidos a grupos Mapuris dos rios Anavei e Ajuanã, estavam se preparando atacar as povoações. Acima da Cachoeira Grande, Mabé, o irmão de Manacaçari, continuava a conduzir os rumos de seu mocambo, “embaraçando inteiramente a navegação deste rio para os centros sem servir de mais utilidade que a de recolher em sua chamada aldeia a maior parte dos índios cristãos que fogem não só destas povoações mas ainda das de baixo e vai se fazendo poderosíssimo.”¹⁰⁴

Ainda é preciso algum tempo nos arquivos para revelar, em sua inteireza, a complexidade e a verdadeira extensão do “formidável motim”. A historiografia dedicou-lhe pouca atenção. Contudo, os dados disponíveis, ainda que esparsos, não parecem deixar dúvidas quanto às escolhas políticas das lideranças rionegrinas naquela conjuntura determinada: a opção pelo confronto ratificava e ampliava a intensidade das confederações multiétnicas. Não parecia importar que Manacaçari tivesse morrido porque as outras lideranças continuavam a dar o tom político na região acima das cachoeiras, tirando o sono dos administradores coloniais.

A longevidade destas estratégias pode ser mensurada. Passada mais de uma década dos “funestos” levantes do rio Negro, Mendonça Furtado já em Lisboa, na condição de Secretário dos Negócios do Reino, recebe uma carta de Barcelos, assinada pelo governador Joaquim Tinoco Valente. É difícil não imaginar a imprecação furiosa

103 SAMPAIO, P. Cidades desaparecidas na Amazônia. Poiares, séculos XVIII e XIX. História Social. Campinas/SP, n. 10, 2003, pp. 73-100.

104 Regimento ao Capitão Miguel de Siqueira In. FERREIRA, Alexandre R. Op. cit, pp. 572-573.

que deve ter sido da boca do nobre secretário. Afinal, o que estava escrito na carta? Dizia Valente que, em 6 de junho de 1766, havia ocorrido um descimento mal sucedido no rio Cauaburis. Nele, perdera a vida ajudante Francisco Rodrigues nas mãos do gentio quando viajava em diligência para descer o Principal Mabiú que, depois de ter sido ajustado e acertado, “rebelou toda sua gente para cometerem o desventurado intento de seu diabólico destino”.¹⁰⁵ Graças à eficácia política das lideranças rionegrinas, esta parece ser uma história que estava bem longe de terminar...

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In. VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva. NEVES, Guilherme Pereira. (orgs). Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: Ed.UFF, pp. 13-28,2006.

Cartas do primeiro governador da Capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Mello e Póvoas (1758-1761): transcrições paleográficas. Manaus: Universidade do Amazonas/CEDEAM, 1983.

COELHO, Mauro César. Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América a partir da Colônia. O caso do Diretório dos Índios (1751-1798) Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da USP. São Paulo, 2005.

FARAGE, Nádia. De Guerreiros, Escravos e Súditos: O tráfico de escravos caribe-holandês no século XVIII. Anuário Antropológico/84, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 174-187, 1985.

¹⁰⁵ Regimento ao Capitão Miguel de Siqueira In. FERREIRA, Alexandre R. Op. cit, p. 574.

- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem Filosófica ao Rio Negro. 2ª ed. organizada, atualizada, anotada e ampliada por SANTOS, Francisco Jorge, UGARTE, Auxiliomar Silva e OLIVEIRA, Mateus Coimbra. Manaus: EDUA/Editora do INPA, 2007.
- GUZMÁN, Décio Marco Antônio Alencar. Histórias de branco: memória, história e etno-história dos índios Manaus do Rio Negro (Séc. XVIII – XX). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP. Campinas – SP, 1997.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759. Rio de Janeiro: IHGB, 1963, 3 v.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. As viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775). [1825: Lisboa] Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1985.
- SAMPAIO, Patricia Melo. Espelhos partidos. Etnia, legislação e desigualdade na colônia. Manaus: EDUA/FAPEAM, 2010.
- SAMPAIO, Patricia Melo. Cidades desaparecidas na Amazônia. Poiaras, séculos XVIII e XIX. História Social. Campinas/SP, n. 10, pp. 73-100, 2003.
- SANTOS, Francisco Jorge. Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina. 2ª ed. Manaus: EDUA, 2002.
- SOMMER, Barbara. Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian slave trade. The Americas, v. 61, n. 3, pp. 401-428, 2005.
- STERN, Steve. The rise and fall of indian-white alliances: a regional view of 'conquest' history. Hispanic American Historical Review, v. 61, n. 3, pp. 461-491, 1981.

- SWEET, David Graham. *A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*. PhD. Thesis. Madison, University of Wisconsin, 1974.
- VIDAL, Silvia M. e ZUCCHI, Alberta. *Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indigenas del Noroeste Amazónico (1798-1830)*. *Colonial Latin American Review*, v. 8, n. 1, pp. 113-132, 1999.
- WILDE, Guillermo. *Antropologia historica del liderazgo Guarani Misionero, 1750-1850*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2003.
- WRIGHT, Robin. *História Indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas* In. CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ FAPESP/SMC, pp. 253-266,1992.
- Carta de Joaquim Tinoco Valente a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, de 22 de julho de 1766.-ANRJ - AHU - C001 - Doc. 48.

Uma perspectiva antropológica sobre as unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira

Henyo Trindade Barretto Filho

INTRODUÇÃO¹⁰⁶

Este artigo sintetiza dimensões centrais do argumento e da etnografa desenvolvidos em detalhes alhures (Barretto F^o, 2001), na tentativa de construir uma compreensão propriamente antropológica de um instrumento de política ambiental: as unidades de conservação de uso indireto ou proteção integral – cuja definição preciso a seguir.

106 Versões preliminares do que veio a ser este texto foram apresentadas: nos Debates Ambientais do Banco Mundial, em Brasília, no dia 28 de fevereiro de 2002, sob o título “Criação de Unidades de Conservação na Amazônia: uma perspectiva histórica e antropológica”; nos Seminários do PPGAS, no Museu Nacional do Rio de Janeiro, em 25 de março de 2003, sob o título “Unidades de Conservação como Objeto de Análise Antropológica: uma etnografia de parques e reservas na Amazônia”; e no 17º Encontro Anual da ANPOCS, em Caxambu, em outubro de 2003, no GT11: “O desenvolvimento sustentável em questão na Amazônia brasileira”. Agradeço, respectivamente, a Adriana Moreira, Senior Environmental Specialist do Banco Mundial no Brasil, à professora Lygia Sigaud (In Memoriam), então Coordenadora de Atividades Culturais do PPGAS, e à professora por Neide Esterici (PPGSA/UFRJ) pelos convites, e ao então Coordenador do Programa de Áreas Protegidas na Amazônia Brasileira (ARPA) do Ministério do Meio Ambiente, o Aurélio Vianna, pelos comentários feitos como debatedor na apresentação no Banco Mundial. A pesquisa para a tese de doutorado (Barretto Fo, 2001) que constitui o fundamento deste artigo foi feita com o apoio das seguintes fontes institucionais, às quais agradeço: (i) Dotação 66AB do Programa FORD/ANPOCS de Dotações para Pesquisa em Ciências Sociais/1997; (ii) Predoctoral Grant # 6289 da The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research; e (ii) Apoio CSR 103-98 do Programa Natureza e Sociedade WWF/FORD.

Procuro fazê-lo explorando o conceito antropológico de artefato, enfatizando o caráter de construto socionatural histórico instável e indeterminado das unidades de conservação (doravante UCs) de proteção integral – dimensão esta dissimulada nas formulações naturalistas anacrônicas e a-históricas, que são hegemônicas nas análises normativas sobre a matéria.

A inspiração original para este trabalho veio da percepção de que, em se tratando de UCs de proteção integral na Amazônia brasileira, estamos lidando com um fenômeno historicamente datado. Tal percepção emergiu do contato com a literatura normativa e analítica sobre a matéria, e com documentos oficiais e formulações teóricas e metodológicas sobre as UCs de proteção integral, bem como com as análises pretensamente sociológicas sobre o assunto existentes em meados dos anos 1990¹⁰⁷. Meu investimento nessa direção resultou da minha vinculação, em 1993, a uma organização governamental (doravante ONG) ambientalista sediada em Manaus – a Fundação Vitória Amazônica (FVA) -, que havia dois anos estava trabalhando no Parque Nacional do Jaú (doravante PNJ) visando a consolidação desta UC nos marcos de um macro projeto – o Projeto Rio Negro - que tinha o ambicioso objetivo de consolidar todas as UCs da bacia do rio Negro, no Amazonas, contando para tanto com recursos do Fundo Mundial para a Natureza (doravante WWF), da Alton Jones Foundation, do Governo da Áustria, da USAID, da União Européia e do Programa Nacional do Meio Ambiente, à época executado pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (doravante IBAMA) – com o qual, naquele ano, a FVA celebrou termo de cooperação técnica visando a elaboração do plano de manejo do PNJ¹⁰⁸.

107 Na época, em se tratando das Ciências Sociais no Brasil, destacavam-se os trabalhos do antropólogo Antonio Carlos Diegues e do cientista político José Augusto Drummond.

108 Do contrato para elaborar um parecer sobre o relatório do censo e levantamento sócio-econômico que a FVA tinha efetuado nos rios Jaú, Carabinani e Unini no final do ano de 1992, fui convidado a integrar o Conselho Curador da FVA, com a justificativa de diversificá-lo e incluir a perspectiva humanista e social no mesmo – composto, à época, majoritariamente por cientistas naturais e representantes da

A partir dessa inserção inicial de caráter, por assim dizer, aplicado, busquei reunir subsídios que me permitissem uma compreensão mais abrangente e propriamente antropológica sobre as UCs de proteção integral. Duas coisas logo saltaram aos olhos. De um lado, o fato das principais UCs de uso indireto na Amazônia brasileira terem sido criadas na mesma conjuntura histórica em que se conduziram as políticas de desenvolvimento e integração dirigidas à região, historicamente responsabilizadas por seus efeitos sociais e ambientais perversos. De outro, as similaridades entre as UCs deste tipo e as terras indígenas (doravante TIs), enquanto categorias jurídicas e de ordenamento territorial estatais – já que ambas constituem propriedades da União com destinações específicas¹⁰⁹. Influenciado pelos trabalhos sobre TIs de Oliveira Filho (1983 e 1989), Oliveira Filho e Almeida (1989), Leite e Lima (1985) e Lima (1987 e 1989), ponderei, por homologia, sobre a construção de uma abordagem antropológica das UCs de proteção integral. Poder-se-ia, assim, por meio da contextualização histórica e de uma abordagem antropológica, oferecer um contraponto às análises caracteristicamente normativas do âmbito do conservacionismo, que pudesse orientar pesquisas similares para outras regiões e biomas, e para outras categorias de manejo de áreas protegidas.

É assim que este artigo, para dar conta do objetivo proposto, divide-se em quatro partes. Na primeira, ênfase a relevância de se estudar o período que já tive a oportunidade de denominar de “os anos dourados das UCs de proteção integral na Amazônia Brasileira”, reunindo evidências que indicam porque é possível tratá-las como um fenômeno datado, o que justifica a autonomia metodológica que se lhes concede. Começo a enfocar aí –e delinheiro em pormenor na segunda e quarta partes do artigo - o ambiente sócio-político, econômico e cultural em que elas foram criadas.

iniciativa privada. Este convite se estendeu para integrar a equipe de pesquisadores que trabalhava no PNJ produzindo dados para subsidiar a elaboração do plano de manejo - instrumento por excelência de planejamento e gestão das UCs de uso indireto.

109 Colocava em jogo, assim, o quadro mental forjado pela experiência com o monitoramento da situação jurídica e administrativa das TIs no Brasil, no âmbito do Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (P.E.T.I.).

Na segunda parte, explico o que são e como se definem as UCs de uso indireto ou proteção integral – também elas - como categoria historicamente datada, característica de certa concepção cultural e de formas institucionais históricas particulares, resultante de embates entre diferentes projetos e concepções conservacionistas. A indigenização da influência norte-americana, por um lado, e a originalidade das formulações brasileiras, por outro, são tematizadas nessa parte.

Na terceira parte, apresento a contribuição propriamente teórica e analítica do trabalho, elaborando a sua armadura conceitual e a sua relevância propriamente antropológica: como se justifica o estudo desses “objetos” pela Antropologia? É aí que desenvolvo as implicações do conceito de artefato para dar conta das UCs de proteção integral, tal como este conceito emerge nos estudos de ecologia histórica, nos social studies of science e nas perspectivas antropológicas mais abrangentes sobre as noções de “construção” e de “fabricação”. É nessa parte também que desenvolvo a homologia sociológica e geográfico-política entre TIs e UCs.

Na quarta e última parte, retomo e sintetizo a etnografia dos processos e da conjuntura histórica que levaram à criação do Parque Nacional do Jaú, em 1980, e da Estação Ecológica das Anavilhanas, em 1981, ambos situados na micro-região do baixo rio Negro, a noroeste de Manaus, e abarcando cerca de 60% da área do município de Novo Airão, AM – cuja etnografia histórica comparada e pormenorizada desenvolvo alhures (Barretto F^o, 2001). Interessa-me aqui interpelar a aparente contradição a que já me referi - e que detalho na primeira parte -, demonstrando como esses instrumentos de política ambiental e as políticas territoriais dos sucessivos planos de desenvolvimento e macropolíticas econômicas partilham de uma topologia comum.

Fecho o texto apresentando conclusões de caráter propriamente analítico, sugerindo orientações de para onde dirigir a nossa atenção quando estivermos focalizando áreas supostamente “naturais” criadas e administradas pelos Estado-nacionais contemporâneos, refletindo aí sobre o trabalho de ambientalização no contexto das sociedades complexas.

CONSERVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA: UMA INTRIGANTE COINCIDÊNCIA

Como disse, a pesquisa foi originalmente concebida, entre outras coisas, para explorar uma aparente contradição: o período em que mais se criaram UCs de proteção integral no país, e na Amazônia em particular, coincide, surpreendentemente, com o período de expansão induzida da fronteira agrícola para a Amazônia - via projetos de colonização oficiais - e de criação de localizações privilegiadas para a valorização de capitais privados - via subsídios e investimentos públicos no setor de infra-estrutura para estimular o crescimento “polarizado”. A “década de progresso para os parques nacionais sul-americanos”, que se estende de 1974 a 1984 (Wetterberg et alii, 1985), sobre põe-se, parcialmente, àquela que foi celebrizada como a “década da destruição” na história da floresta tropical úmida amazônica, os anos 1980 (WWF/CIT, 1991). Foi no contexto histórico em que se levaram a cabo as políticas que têm sido responsabilizadas por seus efeitos sociais e ambientais deletérios (Davis, 1977) que se criaram as primeiras e mais expressivas UCs de uso indireto na Amazônia brasileira. À primeira vista, elas apareciam como a outra face do nocivo legado ambiental da aventura desenvolvimentista megalômana do regime militar.

No Brasil como um todo, em função de um conjunto de fatores que trato na quarta parte deste artigo, deu-se um impulso significativo à criação de UCs de diferentes categorias de manejo nas décadas de 1970 e 1980. A maior extensão e o maior número de áreas protegidas sob diversas categorias de manejo concentrou-se na Amazônia. Trata-se, hoje, da região brasileira - alguns diriam, bioma brasileiro - com maior representatividade em termos de área protegida¹¹⁰.

110 Isto do ponto de vista formal, não necessariamente de fato. Diagnóstico do WWF adverte que estaríamos ainda longe de garantir “a conservação da grande expressão da biodiversidade do país” e do bioma em questão, em razão do pequeno número e da reduzida área das UCs criadas, e da fragilidade dos mecanismos, estruturas e recursos - humanos, financeiros e materiais - de proteção e fiscalização das mesmas (WWF, 1994: 47-8).

Não obstante, nem sempre foi assim. Até 1974, a bacia central do rio Amazonas constituía uma das maiores lacunas na cobertura de parques e reservas do continente sul americano, segundo diagnósticos efetuados por especialistas em manejo de áreas silvestres, que manifestavam apreensão com relação a essa situação (Wetterberg, 1974 e Wetterberg et alii, 1976). Wetterberg¹¹¹, observando a existência de áreas protegidas nas regiões amazônicas dos países andinos - ou seja, nas fímbrias da bacia e da hiléia amazônica -, criadas em sua maioria nos anos 1960, referiu-se à Amazônia central, na primeira metade dos anos 1970, como “o buraco da rosquinha” que deveria ser preenchido com parques e reservas, dada a sua relevância (Wetterberg, 1974). Poder-se-ia dizer, dependendo dos critérios definidores do que seja a Amazônia brasileira, que existiam aí apenas o Parque Nacional do Araguaia, criado em 1959 com 20.000 km², compreendendo, à época, a totalidade do território da ilha do Bananal¹¹², e dez reservas florestais, criadas por decreto em 1911 e em 1961, mas que nunca chegaram a ser implementadas¹¹³. Em 1974, foi criado o Parque Nacional da Amazônia, com 994.000,00 ha., em Itaituba, Pará, tido como a primeira UC de proteção integral na Amazônia brasileira e cuja origem remonta ao Projeto Radam.

111 Cuja influência do planejamento da conservação da natureza na Amazônia brasileira veremos na quarta parte deste.

112 Criado pelo Decreto nº 47.570 de 31/12/1959 protegendo toda área da ilha, o Parque Nacional do Araguaia teve a sua superfície alterada pelos Decretos nºs 68.873 de 05/07/1971 - passando então a ter uma “área estimada” de 460.000,00 ha. - e 84.844 de 26/06/1980 - que definiu a sua área atual, de 562.312,00 ha.

113 Desde que o termo reserva florestal foi excluído do Novo Código Florestal, de 1965, “essas reservas foram de fato colocadas em uma categoria de espera, até que uma reclassificação apropriada pudesse ser feita de acordo com a legislação vigente” (Wetterberg et alii, 1976: 12-3; ênfases minhas). Esta categoria, desde então, carece de base legal e quase todas as reservas florestais na Amazônia foram esquecidas, invadidas ou parcial ou integralmente convertidas em áreas indígenas ou reservas biológicas, sem que os seus decretos de criação tenham sido revogados (cf. Garcia, 1986; ISA, 2000; e Rylands, 1991).

É só a partir de 1979 que vai se dar um grande impulso à criação de novas UCs no país como um todo e na Amazônia em particular. Isso foi consequência imediata de dois programas distintos, formulados e executados por dois órgãos governamentais que tiveram origens, trajetórias, formas de atuação e prerrogativas distintas na gestão dos recursos naturais e do território, tendo ocupado nichos diferentes na burocracia estatal em nível federal. Trata-se do Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil, cuja primeira etapa foi deflagrada em 1979 pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) do Ministério da Agricultura, e do Programa das Estações Ecológicas, lançado em meados da década de 1970 pela Secretaria Especial de Meio Ambiente (SEMA) do Ministério do Interior. O IBDF criou, entre 1979 e 1985, dez parques nacionais, quatro destes na região Amazônica, e treze reservas biológicas, cinco destas na mesma região. A SEMA, entre 1981 e 1985, criou quinze estações ecológicas, onze na Amazônia Legal¹¹⁴.

Somando a área das UCs criadas entre 1965 e 1985 - período que coincide, relativamente, com os vinte anos da ditadura militar -, Guimarães observa que o progresso das medidas conservacionistas nas décadas de 1970 e 1980 foi impressionante. Comparando-se a superfície do Brasil protegida nesse período - aproximadamente 12 milhões e meio de hectares - com o que foi protegido em qualquer época anterior, os resultados são dignos de nota: seis vezes mais! (Guimarães, 1991: 166). Só na Amazônia, entre 1979 e 1985, foram criadas vinte UCs de uso indireto, totalizando, aproximadamente, 9.732.917,00 ha. O nº 43 da revista Brasil Florestal - cuja edição foi recentemente retomada pelo Programa Nacional de Florestas -, correspondente ao período de julho a setembro de 1980, traz uma nota de capa em que se lê: "Quadruplicada a área de preservação no Brasil". Representando um verdadeiro boom de criação de UCs de uso indireto na região, este é o período em que me concentro aqui, no qual também se consolidou a fundamentação técnico-política e também legal das UCs (cf. infra.).

114 O Parque Nacional do Jaú e a Estação Ecológica de Anavilhanas, cuja história social focalizo em pormenor na tese de doutorado (Barretto F°, 2001) foram criados nesse período - respectivamente, 1980 e 1981.

Nesse momento encontramos também os fundamentos para a criação de algumas UCs de uso indireto decretadas posteriormente na região. De 1985 para cá, foram criados na Amazônia quatro parques nacionais - Serra do Divisor (AC) e Monte Roraima (RR), em 1989, e Serra da Mocidade e Viruá (RR), em 1998 - e três reservas biológicas - Gurupi, na Amazônia maranhense, em 1988, Tapirapé (PA), em 1989, e Uatumã, (AM) em 1990 - ampliando ainda mais o número e a superfície da área de UCs de proteção integral na região. A criação de duas dessas UCs, contudo, já estava prevista desde a segunda metade da década de 1970: em 1976, a região da Serra do Divisor foi considerada área de primeira prioridade para a conservação da natureza na Amazônia, na região fitogeográfica do sudoeste amazônico, e a proposta de criar ali um parque nacional consta da 2ª Etapa do Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil, apresentada pelo IBDF em 1982; a Reserva Biológica do Anauá, cuja proposta de criação foi apresentada no mesmo documento, protegia quase que integralmente a bacia de drenagem do igarapé do Viruá, afluente da margem direita do rio Anauá, que hoje empresta o seu nome ao parque, criado em área equivalente.

Malgrado a criação dessas unidades, o que se verifica de 1990 para cá, em geral, é uma paralisia no processo de criação de novas UCs de uso indireto no país. Não se criou, por exemplo, nenhuma estação ecológica e apenas uma pequena reserva biológica, a da Fazenda União (RJ), foi criada depois de oito anos. A anterior havia sido a supradefinida ReBio do Uatumã, decretada no contexto da compensação ambiental pela construção da UHE de Balbina, no Amazonas. A criação de cinco parques nacionais - dois dos quais (os já mencionados Viruá e Serra da Mocidade) na Amazônia - no curto espaço de tempo de dois anos, entre 1997 e 1998, fechou um ciclo de cinco anos em que se ficou sem criar nenhuma UC desta categoria. O anterior havia sido o da Serra Geral (RS/SC), em 1992. É forçoso observar, ademais, que finda a “década de progresso para os parques nacionais sul-americanos”, reduziu-se drasticamente a área criada de UCs de uso indireto e ampliou-se a área criada de UCs de uso direto no Brasil: o número e a superfície criadas das primeiras caem na primeira metade da década de 1990, enquanto aumenta notavelmente o número e a superfície de áreas protegidas de manejo sustentável criadas a partir da segunda metade da década de 1980.

O QUE SÃO UCs DE USO INDIRETO OU PROTEÇÃO INTEGRAL?

No Brasil, até meados dos anos 1970, a categoria empregada para referir-se aos espaços individualizados especialmente protegidos pelo Poder Público com o objetivo de resguardar a natureza era “parques nacionais e reservas equivalentes”. Apesar da menção em 1947 aos parques nacionais como “unidade conservacionista”, na primeira monografia sobre parques nacionais brasileiros (Barros, 1952; cf. a seguir), até meados dos anos 1970 toda a nomenclatura institucional e normativa gravitava em torno daquele termo - Seção de Parques Nacionais do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura, Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes da Divisão de Pesquisa e Proteção à Natureza do IBDF. Era o termo adotado oficialmente.

A partir de meados dos anos 1970, a legislação e as instituições governamentais e não-governamentais de meio ambiente no Brasil consagraram e, atualmente, empregam o termo unidade de conservação em vez de área protegida, ou ainda área silvestre - estes de uso mais freqüente no âmbito do conservacionismo internacional. O termo unidade de conservação teria sido utilizado pela primeira vez em documentos oficiais no Diagnóstico do Subsistema de Conservação e Preservação de Recursos Naturais Renováveis (Jorge-Pádua et alii 1978) e “adotado oficialmente [pelo IBDF] no estabelecimento da política setorial de áreas protegidas com a publicação [em 1979] do ‘Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil’” (Milano et alii, 1993: 06; ênfases minhas). A extinta SEMA também teria adotado aquele termo e, ao fazê-lo, promoveu o seu estabelecimento legal por meio da Resolução no 011 de 03 de dezembro de 1987 do CONAMA, que declara como unidades de conservação uma série de “categorias de Sítios Ecológicos e de Relevância Cultural, criadas por atos do poder público”¹¹⁵.

115 São elas: estações ecológicas, reservas ecológicas, áreas de proteção ambiental - especialmente suas zonas de vida silvestre e corredores ecológicos -, parques nacionais, estaduais e municipais, monumentos naturais, jardins botânicos, jardins zoológicos e hortos florestais.

Segundo os autores supracitados - conservacionistas conceituados e, como tais, comentadores autorizados -, a referida Resolução do CONAMA “estabelece [...] ‘legalmente’ a existência do termo e o princípio técnico da existência de categorias de manejo distintas relacionadas a objetivos de conservação e manejo específicos” (6-7; ênfases minhas). De acordo com a mesma fonte, embora alguns princípios filosóficos do estabelecimento de áreas protegidas já fossem identificáveis nas primeiras décadas do século XX no Brasil, “sua fundamentação técnico-política e também legal passou a ser expressiva somente após a criação do antigo IBDF [em 1967] e, mais precisamente ainda, na década de setenta” (: 5-6; ênfases minhas).

É importante observar esse misto de estabelecimento legal do termo, adoção política oficial do mesmo e fundamentação de princípio técnico - qual seja: a existência de categorias de manejo diferentes (parques nacionais, reservas biológicas, estações ecológicas e outras) vinculadas a objetivos de conservação distintos. Note-se também o período em que isso ocorreu: a segunda metade da década de 1970. Outrossim, como deixam entrever depoimentos produzidos em entrevistas com pessoas que ocuparam posições de formulação e execução de políticas de conservação da natureza no Brasil nesse período, essa consolidação terminológica não se deu sem embates e sem um esforço deliberado de diferenciação e especificação. Assim respondeu a agrônoma Maria Tereza Jorge-Pádua, ex-Chefe do Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes da Divisão de Pesquisa e Proteção à Natureza do IBDF:

HB: Uma coisa que eu gostaria de saber é quando é que surge o termo, o conceito de unidade de conservação [...]?

MT: [...] O termo unidade de conservação - que todo mundo diz que fui eu que criei - é óbvio que não fui eu que criei. Mas foi o termo que eu quis firmar. Vou te falar porque. Porque a nossa legislação toda ela fala em áreas de proteção, que a própria legislação orgânica determina. O Código Florestal fala, “é proibido ao longo dos rios, com não sei quantos graus de declividade, no topo dos morros, etc.” Isso são áreas de proteção, certo? A própria legislação orgânica impede o uso direto. A própria

legislação orgânica protege¹¹⁶. [...] Então, isso confundia muito com as unidades de conservação, com as categorias de manejo de unidades de conservação. E como eu era a Diretora responsável, eu pude firmá-lo. Coloquei em toda a legislação e fiz com quê. Até hoje, no Brasil, já se fala, nas universidades, em unidades de conservação. Eu acho que eu consegui firmar o termo. Mas isso surgiu [...] mais que tudo para diferenciar das áreas de proteção da própria legislação orgânica. [...] Essa separação, sim, foi obra minha. Eu fiz questão absoluta de separar.

HB: Em que momento isso ocorreu?

MT: Ah, isso ocorreu no primeiro Plano do Sistema de Unidades de Conservação [em 1979]. Já saiu unidades de conservação. Já começou por aí. O decreto que regulamenta os parques nacionais no Brasil [de 1979]. Quer dizer, toda normatização que nós fomos fazendo, eu já fui pondo o termo, em vez de áreas protegidas [09.01.1998]¹¹⁷.

Em 1947, ao dissertar sobre a “grande complexidade [de] objetivos” dos parques nacionais¹¹⁸, “institutos” que constituíam,

116 Souza Filho (1993, 11) adverte que “espaço protegido é todo lugar, definido ou não seus limites, em que a lei assegura especial proteção”. Assim, quando o Código Florestal considera “de preservação permanente”, pelo simples efeito da lei, as florestas e demais formas de vegetação, por exemplo, no topo de morros, montes, montanhas e serras (Art. 20, inciso d), não é necessário delimitar-se a área para que se efetive a proteção - bastando o fato de haver vegetação naquelas condições que a área está protegida. É isso que Jorge-Pádua está chamando de “áreas de proteção”. “Quando estes espaços protegidos são individualizados, [...] com área determinada e demarcada, com finalidade própria, [...] está sendo criada uma unidade de conservação. Sendo assim, as unidades são uma especialização dos espaços protegidos [...]” (Souza Filho 1993, 11-12).

117 Doravante, em todos os trechos de entrevistas transcritas citados, as partes em itálicos correspondem a ênfases minhas e não do entrevistado.

118 “Abrangendo todos os prismas de estudo relacionados com as ciências naturais, com o recreativismo, com a educação pública e com o desenvolvimento do turismo, os Parques Nacionais garantem a reserva de apreciável documentário do país” (Barros 1952, 9; ênfases minhas).

à época, “problema novo de elevada importância pública” para “a administração civil brasileira”, Wanderbilt Duarte de Barros - então Diretor do Parque Nacional de Itatiaia - realçou o “primordial objetivo” dos parques nacionais como unidade conservacionista (Barros, 1952: 9). À época, os três únicos parques nacionais que existiam no país¹¹⁹ estavam subordinados à Seção de Parques Nacionais do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura. Não obstante a menção de Barros aos parques nacionais como unidades conservacionistas, nessa época falava-se genericamente em parques nacionais e reservas equivalentes - vocábulo que, como vimos, deu nome ao Departamento do IBDF que foi responsável pela gestão dessas áreas entre 1967 e 1989.

O que distingue o emprego atual do termo unidade de conservação da breve glosa de Barros em torno de um dos múltiplos propósitos dos parques e reservas equivalentes são: de um lado, a ênfase no objetivo conservacionista, e de outro, a definição dessas áreas como componentes de um sistema, via de regra nacional, de unidades do mesmo tipo. Esses aspectos não eram de modo algum evidentes ao tempo da dissertação de Barros, correspondendo, como detalharei a seguir, a um desenvolvimento peculiar dos propósitos das áreas protegidas.

O mesmo ocorre com a noção de uso indireto. UCs de uso indireto, ou ainda de proteção integral, seriam aqueles espaços protegidos individualizados, criados pelo Poder Público com área determinada, “com a finalidade de resguardar atributos excepcionais da natureza [e] proteção integral da flora, da fauna e das belezas naturais”, em que “é proibida qualquer forma de exploração dos recursos naturais” - “ressalvada a cobrança de ingresso a visitantes” e “obras de melhoramento em cada unidade” -, conforme reza o Art. 5o do Código Florestal (Lei nº 4.771 de 15/09/1965). Ademais, pode-se, mediante um conjunto de circunstâncias, acordos, regulamentações, autorizações e planos institucionais, usar indiretamente os recursos naturais, isto é, por meio da visitação para fins educativos, recreativos e científicos - aí incluídos turismo, exploração comercial de imagens em cartões postais, camisetas, adesivos, filmes, vídeos, etc. Entre as UCs de proteção integral estão os parques nacionais, estaduais e municipais, as reservas biológicas e as estações ecológicas.

119 Eram eles os de Itatiaia (RJ e MG), criado em 1937, Iguaçu (PR) e Serra dos Órgãos (RJ), criados em 1939. Todos, observem-se, situados nas regiões sudeste e sul.

Diferenciam-se, assim, das UCs de manejo sustentável, também conhecidas como de uso direto, quais sejam: as florestas nacionais, as reservas extrativistas e as áreas de proteção ambiental. Nestas, a exploração dos recursos naturais não representa um estorvo, correspondendo mesmo a um elemento do/no manejo das áreas assim definidas – desde que, também, segundo um conjunto de regulamentações, autorizações e planos institucionais.

Cabe notar, todavia, quanto ao Código Florestal de 1965, que os termos uso indireto e direto – ou proteção integral e manejo sustentável - não aparecem textualmente na lei. Alceo Magnanini, que foi membro do Conselho Florestal Federal e dirigiu entre 1967 e 1974 a Divisão de Pesquisa e Proteção à Natureza do IBDF, à qual o Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes estava subordinado, observa que, à época em que participou da comissão que elaborou o Novo Código Florestal, tratava-se de uma distinção que “estava amadurecendo internacionalmente”. Segundo a sua interpretação, a noção de uso indireto teria nascido “da necessidade dos conservacionistas, já nessa ocasião, internacionalmente, [...] tornar[em] mais agradável o conceito de conservação da natureza” (entrevista em 29.12.1998).

Na condição de Diretor do Parque Nacional do Rio de Janeiro - em 1967, rebatizado Parque Nacional da Tijuca -, Magnanini integrou o primeiro grupo de 14 técnicos florestais brasileiros a visitar os EUA a convite da USAID, em 1965, para fazer um curso de treinamento em Forestry Leadership. No relatório que apresentaram ao final do curso, afirmavam que “à semelhança dos EE.UU., no Brasil já há necessidade de especialização e distinção entre as atividades florestais (utilização direta da floresta) e as atividades conservacionistas (utilização indireta da paisagem, da flora e da fauna)” (apud IBDF, 1969: 92; ênfases minhas). No mesmo relatório, com vistas à institucionalização dessa exigência de especialização e distinção, os participantes do curso apresentaram a proposta de um Serviço de Parques Nacionais separado do Serviço Florestal - também nos moldes americanos¹²⁰.

120 Até hoje, amplos setores do conservacionismo no Brasil defendem a existência de um serviço autônomo de áreas protegidas. A criação do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) em 2007 atendeu essa demanda apenas parcialmente.

Trata-se, assim, de uma distinção conceitual característica de uma concepção cultural e de formas institucionais históricas particulares, as norte-americanas, em que a diferentes modos de apropriação vinculam-se objetos também distintos e peculiares – produção/floresta e consumo/paisagem. Convém notar, ademais, que a diferenciação uso in/direto no âmbito do conservacionismo tem raízes históricas ainda mais profundas e compreensivas: a separação espacial e a distinção temporal das esferas da produção (trabalho/prática) e do consumo (lazer/estética), e as noções correlatas de uso, que emergem no contexto das mudanças sociais na transição para o capitalismo industrial (Williams, 1985 e Neumann, 1998).

Assim como ocorreu com o termo unidade de conservação, a noção de uso indireto não foi introduzida sem embates e sem um esforço deliberado de diferenciação. Magnanini enfatizou o desconhecimento absoluto e a falta de sensibilidade para com a questão dos parques nacionais e reservas equivalentes no Brasil, por ocasião das discussões na comissão que elaborou o Código Florestal.

AM: [...] Eu participei da comissão que elaborou o Código Florestal - esse que esta aí em vigor [o de 1965]. Eu e o Henrique Pimenta Veloso¹²¹ - os dois que conhecíamos mais. Os outros quatro eram juristas e tinha mais um de São Paulo. O Roberto de Mello Alvarenga, também de São Paulo, que era mais a parte florestal. A ênfase toda foi dada na parte florestal, de desenvolvimento. Então, é uma lei florestal. O Código Florestal é uma lei florestal e a parte referente a parques nacionais é mínima [Um artigo]. O que eu e o Veloso conseguimos enxertar ali foi praticamente

121 Henrique Pimenta Veloso, membro do Serviço Florestal do Estado de São Paulo e do Conselho Florestal Federal, foi designado como representante deste na comissão constituída pela Portaria no 42 de 1966 do Ministério da Agricultura com a incumbência de “propor [...] medidas objetivando a implantação de uma efetiva política de Parques Nacionais”. O relatório resultante desse estudo visando a revisão da política brasileira de parques nacionais e reservas equivalentes foi publicado três anos depois (cf. IBDF 1969).

brigando com os colegas. Entendeu? Os colegas florestais! Porque a gente chegava e dizia assim, “Escuta, dentro de um parque nacional tem que ter uma área que é de uso exclusivo da flora e fauna. O homem não pode entrar ali. E é um parque nacional”. “Isto não é possível! Vocês estão malucos!” Era assim o negócio [29.12.1998].

Os documentos e depoimentos aqui referidos deixam entrever, assim, a situação de embates que marcou a elaboração das disposições normativas fundamentais hoje existentes e de alguns dos planos governamentais sobre UCs no Brasil. Isso aponta para o quanto as normas e os conceitos nelas definidos resultam de lutas históricas específicas entre diferentes projetos e concepções, representando sempre uma cristalização provisória da correlação de forças entre os agentes que as produziram. Indicativo desta contenda acerba é o fato do Projeto de Lei que originou a Lei no 9.985 de 18.07.2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), ter tramitado por mais de uma década no Congresso Nacional, tendo sido objeto de múltiplos seminários, workshops, debates e discussões dentro e fora do parlamento. A proposta original do PL propunha uma revisão geral dos objetivos nacionais de conservação e da definição mesma de UC, bem como uma sistematização conceitual das distintas categorias de manejo em dois grandes blocos: as de uso indireto e as de uso direto - segundo a versão original do texto do PL -, ou de proteção integral e de uso sustentável - conforme o texto da Lei aprovada e que hoje corresponde à nomenclatura padrão utilizada.

Verifica-se, assim, um movimento de especificação progressiva das (re)definições dos objetivos e concepções relativos à “proteção à natureza” – de que a noção de “proteção da biodiversidade *in situ*” representa uma das implicações. A Lei do SNUC corresponde, assim, ao mais novo impulso na direção de uma estabilização conceitual.

UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE ABORDAGEM DAS UCs

Para além do esforço de caracterizar as UCs de proteção integral como categoria historicamente datada, o que distinguiria

uma perspectiva antropológica da visão de senso comum sobre as UCs e áreas protegidas? Para me fazer entender de modo sucinto e direto, refiro-me a duas breves citações e desenvolvo brevemente as implicações de ambas. A primeira é de um ecólogo, ex-diretor da ONG Fundo Mundial para a Natureza (WWF), ex-presidente do IBAMA e que hoje atua como consultor independente. A segunda é de um antropólogo norte-americano contemporâneo que retoma o clássico problema da antropologia: a dificuldade de traçar uma linha entre o que é natural, universal e constante no ser humano, e o que é convencional, local e variável.

Na introdução a um coffee-table book sobre parques nacionais de 1997, com selo oficial do governo brasileiro, o primeiro afirma que é “realmente uma tarefa difícil interpretar uma obra de genialidade divina como os Parques Nacionais brasileiros, um conjunto harmônico, equilibrado, de belezas variadas e inquestionáveis até para o mais cético dos seres humanos” (Eduardo Martins apud Camurça, 1996: 8). Destarte, à dimensão naturalista invariavelmente vinculada à noção de UC – dimensão esta que resultaria de um enquadramento científico com pretensões à objetividade -, geralmente se amalgamam considerações de ordem religiosa e estética, como na referida citação. Envoltos nessa névoa que mescla mística religiosa (“obra de genialidade divina”), juízo estético (“conjunto harmônico, equilibrado, de belezas”) e objetividade científica (“inquestionáveis”), os parques nacionais e reservas equivalentes do Brasil representariam um desafio interpretativo “até para o mais cético dos seres humanos”.

O ceticismo organizado, todavia, é um dos princípios capitais da investigação científica. O acesso às UCs - aparentemente impenetráveis, segundo o juízo de Martins - como objeto de reflexão pareceria estar reservado a um observador de tipo peculiar: alguém que pudesse refletir, simultaneamente, acerca da(s) natureza(s) nelas protegida(s) e sobre o variado conjunto de componentes humanos, que as entrecem como fenômenos sociais de um certo tipo. Vem-nos à mente a imagem clássica do ofício antropológico, no melhor estilo boasiano e maussiano, e da Antropologia, que, ao longo da sua trajetória, tendo trabalhado em ambos os lados da fronteira natureza/cultura, estaria estrategicamente situada para estudar as “áreas ‘naturais’ protegidas”.

É assim que Clifford Geertz, em artigo sobre o impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem, depois de referir-se genericamente ao modo como os castores constroem os seus diques, como as diferentes espécies de aves constroem os seus ninhos e as abelhas as suas colméias, aborda as catedrais edificadas pelo ser humano.

Chartres é feita de pedra e vidro, mas não é apenas pedra e vidro, é uma catedral, e não somente uma catedral, mas uma catedral particular, construída num tempo particular por certos membros de uma sociedade particular. Para compreender o que isso significa, para perceber o que isso é exatamente, você precisa compreender mais do que as propriedades genéricas da pedra e do vidro e bem mais do que é comum a todas as catedrais. Você precisa compreender também - e [...] da forma mais crítica - os conceitos específicos das relações entre Deus, o homem e a arquitetura que ela incorpora, uma vez que foram eles que governaram a sua criação [Geertz, 1978: 62-3].

Parafraseando Geertz, poder-se-ia dizer que para entender o que são exatamente as UCs no Brasil e as de proteção integral na Amazônia em particular, e para compreender a sua relevância e o seu significado, não bastaria conhecer apenas as propriedades genéricas do meio ambiente biofísico. Seria necessário compreender, também, os conceitos específicos de sociedade e natureza - e das relações entre ambas -, e a sua materialização em dispositivos normativos e institucionais, pelos quais certos membros de um coletivo particular, vivendo num tempo particular, criam essas unidades.

Assim, o objetivo aqui não é tanto discutir o papel do antropólogo e da Antropologia nos processos de estudo, proposição, criação e gestão de UCs, quanto procurar entender como elas vêm a ser o que são. Qual a lógica subjacente a esse tipo específico de intervenção estatal na modulação do espaço? Em que a intercessão ou o tangenciamento com outras formas de semiotização do espaço e de governamentalização do território influenciam esse processo?

Usualmente imagina-se que a definição de uma área “natural” a ser protegida pode ser operacionalizada única e exclusivamente por

uma pesquisa de biologia da conservação, que venha a estabelecer a sua dimensão e os seus limites em termos da relação da diversidade biológica nela encontrada com o tamanho ótimo para preservá-la - isto é, apenas pela referência aos instrumentos e órgãos “endossomáticos” que constituem o corpo do planeta Terra: as morfologias originalmente não submetidas à ação humana (Raffestin, 1986: 176). Pensar assim é perder de vista que nós produzimos a natureza à nossa própria imagem e semelhança (Redclift, 1993), ou, como sugere Ingold - diferenciando natureza de ambiente -, que a história de um ambiente é a história das atividades de todos os organismos, humanos e não-humanos, contemporâneos e ancestrais, que contribuíram para a sua formação (Ingold, 1992: 50).

O CONCEITO DE ARTEFATO

Retornando a Geertz, no referido texto ele retoma o clássico problema da dificuldade em “traçar uma linha entre o que é natural, universal e constante no ser humano, e o que é convencional, local e variável”, chegando mesmo a sugerir que “traçar tal linha é falsificar a situação humana” (Geertz, 1978: 48; ênfases minhas). Desenvolvendo as implicações do reconhecimento da coincidência entre as fases finais da história filogenética humana e as fases iniciais da história cultural da nossa espécie, ele chega à seguinte definição de cultura: “programas” (softwares) para ordenar o comportamento.

Entre os planos básicos para a nossa vida que os nossos genes estabelecem [...] e o comportamento preciso que de fato executamos [...] existe um conjunto complexo de símbolos significantes, sob cuja direção nós transformamos os primeiros no segundo [...]. Nossas idéias, nossos valores, nossos atos, até mesmo nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais - [...] produtos manufaturados a partir de tendências, capacidades e disposições com as quais nascemos, e, não obstante, manufaturados [: 62; ênfases minhas].

Os humanos - “até o último deles” - revelam-se, assim, “artefatos culturais” (: 63), “produtos manufaturados” a partir do que se oferece àquele conjunto complexo de símbolos significantes.

Além disso, a imagem da catedral de Chartes que Geertz nos oferece é sugestiva por outros dois aspectos que importa desenvolver.

Em primeiro lugar, ele não diz que é desnecessário compreender as propriedades genéricas da pedra e do vidro, e o que é comum a todas as catedrais. Afirma que é preciso ir além dessa compreensão se se quiser entender Chartres integralmente e como um fenômeno sociocultural específico. É como se ele reconhecesse implicitamente que uma compreensão antropológica integral daquela catedral implicasse considerar as suas múltiplas dimensões - a inorgânica inclusive (da pedra e do vidro). Assim sendo, invertendo a paráfrase que compus acima, tomar as UCs de proteção integral na Amazônia brasileira como objeto de análise da Antropologia Social, implicaria - tal como para Chartres - superar a tendência predominante nas Ciências Sociais de explicar os fenômenos socioculturais única e exclusivamente com referência a fatos da mesma natureza. Tratar-se-ia de ir além, procurando integrar à dimensão sociocultural e simbólica - “superorgânica”, diria Kroeber -, as dimensões orgânica e inorgânica constitutivas das UCs - i. é, as forças e estruturas de agência peculiares ao mundo biofísico¹²². Ao destacar aqui este aspecto, enfatizo a dimensão tecnológica da construção: processo que opera com meios materiais sobre materiais naturais.

122 Isso não é de menor importância em se tratando de um autor com a trajetória de Geertz, originalmente um antropólogo de tradição materialista, preocupado com temas como involução agrícola, modernização econômica e mudança cultural, e transição hominídea (Geertz 1963a, 1963b e 1966) - tendo esta sua produção sido classificada como “ecologia cultural” por alguns comentadores (Kaplan & Manners 1975). Mesmo em sua produção interpretativista posterior, encontramos expressões de uma atitude realista: “Não é a verdade, portanto, que varia com os contextos social, psicológico e cultural, mas os símbolos que construímos em nossas tentativas, nem sempre efetivas, de apreendê-la” (Geertz, 1978b: 183; ênfases minhas).

Em segundo lugar - e isso tem menos a ver com Geertz do que com a feliz metáfora que escolheu -, a imagem da catedral medieval permite fundir o horizonte conceptual do pesquisador com o de uma fração dos nativos - nesse caso, os formuladores, planejadores e executores de ações conservacionistas que têm as UCs como instrumento. Trata-se de uma metáfora ubíqua nas manifestações dos formuladores, permitindo, assim, estabelecer uma relação entre a sua perspectiva e a do antropólogo. Isso importa não só como critério de legitimidade da imagem utilizada e, por conseguinte, da noção de artefato cultural, mas também porque ela nos permite apreender um importante sentido que os nativos dão à sua própria ação. Os textos referidos a seguir, de natureza distinta e separados por vários anos em suas respectivas datas de publicação, trazem expressões do que eu estou querendo destacar.

Em seu keynote address à 1a Conferência Mundial de Parques Nacionais, realizada em Seattle, em 1962, sob os auspícios da IUCN, o então Secretário de Interior do Governo Kennedy, Stewart L. Udall, assim se expressou ao falar das poucas oportunidades para - e da urgência de - projetos de conservação de grande alcance: “We are the architects who must design the remaining temples; those who follow will have the mundane tasks of management and housekeeping” (Udall, 1962: 3; ênfases minhas).

Em mais de um documento da SEMA sobre o Programa das Estações Ecológicas, podemos ler o seguinte: “Uma Estação Ecológica deve ser estabelecida com o mesmo espírito em que se faziam as catedrais medievais, ou seja, ela deve ser feita para atravessar os séculos” (Nogueira Neto, 1975: 2-3; ênfases minhas). Ou ainda:

O espírito que preside o estabelecimento de uma Estação Ecológica deve ser o mesmo que inspirava a construção de uma catedral medieval - obra destinada a atravessar os séculos. Em geral, um equipamento científico fica obsoleto ao fim de uns 15 ou 20 anos. Uma Estação Ecológica, no entanto, só poderá aumentar o seu valor com o passar dos anos, pois constitui uma área insubstituível [Melo s/d., 4; ênfases minhas].

Em artigo publicado em número especial da revista *Science* dedicado às perspectivas sobre a biodiversidade, Michael Soulé, um dos expoentes da moderna Biologia da Conservação e um dos principais responsáveis pela institucionalização da disciplina, discute as principais “táticas” e/ou “sistemas” de conservação que podem ser empregados por diferentes países - considerando os distintos níveis da hierarquia bioespacial enfocados e dependendo da avaliação que se fizer dos diversos contextos sociais da ação conservacionista. Ainda que conceba as “reservas da natureza” (nature reserves) como “ilhas efêmeras” (ephemeral islands) e reconheça que o tempo de vida útil destas depende de fatores tanto biogeográficos como políticos, sociais e econômicos - razão pela qual defende um pluralismo tático no planejamento da conservação (não só baseado em UCs) -, Soulé não escapa à metáfora da catedral medieval. Expressando suas expectativas quanto aos resultados de longo prazo - sempre positivos e benéficos - dos sistemas e estratégias de conservação, ele afirma no parágrafo conclusivo do seu artigo:

All human institutions are transient expedients, and the conservation systems that are fashionable today will certainly undergo many changes in the next century. [...] The issue, therefore, is [...] whether [conservation] can stay the course. During the construction of cathedrals in the Middle Ages, planners and artisans were not dismayed that “success” might require centuries. Like those workers, conservation scientists and practitioners must accommodate their objectives to the social complexity and temporal scale of their enterprise [Soulé, 1991: 749; ênfases minhas].

A Rede Nacional Pró-Unidades de Conservação, que congrega 11 ONGs conservacionistas brasileiras, afirma em sua “Carta de Princípios”, que “as Unidades de Conservação de Proteção Integral se destinam à perenização de seus atributos naturais” (Rede, 1997; ênfases minhas). Em entrevista, o Almirante Ibsen de Gusmão Câmara, luminar

do conservacionismo brasileiro¹²³, manifestou-se sobre a “discussão tola” em torno da presença humana em UCs de proteção integral - que, para ele, constitui “o ponto nevrálgico das discussões hoje em dia” em torno das áreas protegidas. De acordo com ele, “uma UC, teoricamente, é feita para durar milênios; ao passo que as comunidades humanas dentro das UCs [...] estão evoluindo” (29.12.1998; ênfases minhas) e, pela sua “evolução”, comprometendo ainda mais a integridade daquilo que as UCs foram criadas para preservar por milênios.

Assim, os planejadores e artífices de “santuários” ecológicos - termo recorrentemente associado às UCs de proteção integral - empregam a metáfora da catedral medieval, genericamente referida, para enfatizar o caráter de permanência das suas obras - ou, pelo menos, a sua expectativa de que estas sejam duradouras. Ainda quando reconhecem o caráter das UCs como construto, como instituição humana e a sua relativa efemeridade diante de contextos sociais turbulentos, não deixam de se referir às outras táticas de conservação como alternativas menos atraentes (Soulé, 1991: 749) e de expressar a sua motivação em termos entusiásticos, guiados pela certeza dos benefícios de longo prazo que resultarão do seu empreendimento.

É certo que o emprego da metáfora tem um fundamento antigo no transcendentalismo naturalista, que constituiu um dos suportes ideológicos da idéia de parque nacional e de wilderness na cena sociocultural norte-americana da segunda metade do século XIX¹²⁴. O

123 Vice-Almirante entre 1972 e 1981, quando entrou para a reserva como Vice-Chefe do Estado Maior das Forças Armadas do Governo do General João Batista Figueiredo, filiou-se à Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza (ONG fundada em 1958 e sediada no Rio de Janeiro) no final dos anos 1960, após dois anos como comandante da Flotilha do Amazonas. Em diferentes períodos foi conselheiro e presidente da FBCN. Ativista da campanha pela proibição da pesca à baleia no litoral brasileiro, desempenhou, junto com o finado Alm. José Luiz Belart, importante papel de articulador político, fazendo gestões e promovendo reuniões para encaminhar reivindicações conservacionistas, quando Vice-Chefe do EMFA. Foi Diretor-Presidente da Sociedade Brasileira de Proteção Ambiental (SOBRAPA), um braço da Sociedade Nacional da Agricultura, e atualmente preside a referida Rede Nacional Pró-UCs.

124 Em particular a tradição de fundo romântico que figura a montanha como

que quero enfatizar por agora é a orientação para a permanência e a produção de efeitos duradouros das UCs, comumente encontrada em inúmeras manifestações nativas.

Ora, a noção de artefato vem justamente resgatar para a análise antropológica a dimensão de construto histórico instável das UCs, dissimulada por essas análises normativas. Nos estudos de ecologia histórica e nos social studies of science, há elementos que ajudam a precisar conceitualmente a noção de artefato - dado o papel heurístico central que tem nesses campos.

Nos marcos da revisão das idéias sobre a história ecológica e cultural da Amazônia, a noção de artefato tem sido apropriada para dar conta das estratégias de uso e manejo de recursos naturais por povos indígenas das terras baixas sul-americanas. Isso está a produzir uma mudança nas idéias sobre a natureza e as razões da distribuição de tipos de florestas e vegetação da região. Balée, citando os arqueólogos Childe e Spaulding, observa que quem fala em “artefato”, refere-se (i) ou a um objeto, qualquer que ele seja, produto da atividade humana deliberada, intencional e consciente, (ii) ou, num sentido mais abrangente, a qualquer expressão da atividade cultural humana, não necessariamente calculada ou premeditada. Apropriando-se desta acepção materialista ampla da noção de artefato, ele produz uma tipificação histórica e antropológica das capoeiras (fallows) características dos habitats de povos caçadores-coletores de floresta tropical. Resultado não intencional da atividade de cultivo de povos agricultores que teriam ocupado essas mesmas áreas em tempos remotos, essas florestas secundárias são áreas preferenciais de povos caçadores-coletores contemporâneos por abrigarem associações de vegetação muito importantes para a economia desses grupos (cf. Balée 1989a, 1989b e 1992). Para Balée, de uma perspectiva histórica e antropológica, pode-se definir como “artefatos” não só essas florestas antropogênicas, mas também outras formações características das florestas tropicais, tais como as “terras pretas de índio”, formações pedológicas valorizadas por agricultores contemporâneos devido à

catedral e templo sagrado, lugar apropriado para expressar veneração, reverência e devoção à Criação (cf. Cronon, 1996: 75-6).

sua fertilidade. Tanto num caso - o das capoeiras - como no outro - o das “terras pretas” - estaríamos diante de recursos antropogênicos e paisagens artefactuais, ou ainda, artefatos vegetais, num caso, e pedológicos, no outro, resultantes de uma intensa e prolongada ocupação pré-histórica (Balée 1992)¹²⁵. As conclusões gerais das suas pesquisas apontam que parcela significativa da natureza Amazônica resulta de uma longa história cultural e que as economias indígenas, antes vistas como exemplos de respostas adaptativas a um meio ambiente pristino e transcendente, são, antes - como sugere Viveiros de Castro (1996) -, meta-adaptações a resultados históricos de transformações culturais da natureza.

Assim sendo, em muitos casos as UCs de proteção integral que pontuam o mapa da Amazônia brasileira estariam protegendo não áreas naturais, mas paisagens artefactuais. Ademais, num exercício de ecologia histórica prospectiva, as UCs mesmas poderiam ser tratadas como artefatos em ambos os sentidos destacados por Balée: por um lado, porque constituem heranças de programas e planos governamentais, produtos deliberados, conscientes e intencionais de ações humanas, de tomadas de decisão política de uma sociedade particular, criadas em contextos históricos específicos por agentes determinados; por outro lado, porque estes produtos vêm sendo apropriados e partilhados hoje em dia de modo não necessariamente antecipado por aqueles que os conceberam e criaram. Dada a controvérsia em torno dos fatores determinantes da biodiversidade nos trópicos, inaugurada pela revisão da história ecológica e cultural da Amazônia - de que Balée é apenas um dos expoentes -, as UCs de proteção integral encontram-se submetidas, hoje, a múltiplas apropriações e semiotizações, escapando ao controle do que foi originalmente premeditado pelos que as conceberam. Some-se a isso que, do ponto de vista de uma história ecológica e cultural de longo prazo, as UCs de proteção integral na Amazônia podem ser compreendidas como mais um estrato de interferência humana em dada área - ainda que para cercear esta intervenção mesma. Desse modo, analisar os processos que levam à constituição das UCs de

125 Em outras contribuições, Balée não hesita em falar de “matas culturais” e da “cultura na vegetação da Amazônia brasileira” (Balée 1989a e b).

proteção integral na Amazônia brasileira - artefatos que findam por perpetuar paisagens artefactuais, i. é, meta-artefatos - contribuiria para reforçar uma visão dialética das relações entre sociedade e natureza no domínio neotropical.

Tratadas, entretanto, como são pelos formuladores e executores de ações conservacionistas, as UCs de proteção integral existentes, nas quais se pretende ter a natureza seguindo o seu livre curso evolutivo independente da ação humana, emergem com um estatuto homólogo ao dos fatos científicos - objetos dados que estariam para além das determinações da história¹²⁶, ancorados nos sólidos alicerces da pesquisa e da reflexão científicas - considerando-se o exclusivismo científico que se quer ter presidido a sua criação e ver governando o seu manejo. As categorias de manejo de UCs de proteção integral sugerem a existência de uma “excepcionalidade” natural intrínseca, de atributos singulares e especiais da natureza aos quais apenas os cientistas naturais teriam acesso e que justificariam científica e objetivamente a sua criação. A força política que possuem e a sua aparência consensual resultam, em parte, dessa condição de evidência cristalina, embasadas que estariam em um substrato científico. Ademais, a visão que temos de meio ambiente está estreitamente relacionada à visão que temos de ciência¹²⁷. Além do mais, demarcar fisicamente uma área natural representativa e inseri-la num sistema nacional de unidades do mesmo tipo, cujas definições são proporcionadas não apenas pelo Estado nacional, mas também por fóruns internacionais, é uma

126 Esse efeito de naturalização dos parques pelo qual se dissimula toda evidência de seu artifício é destacado por Neumann (1998: 27) e vincula-se, segundo Cronon, ao “flight from history that is very nearly [at] the core of wilderness” (1996: 80). Seja como o jardim do Éden, seja como a experiência da paisagem da fronteira desaparecida, seja como o sublime sagrado, “one of the most striking proofs of the cultural invention of wilderness is its thoroughgoing erasure of the history from which it sprang” (: 79).

127 Nos marcos da ambição tecnocrática de coligar ciência e política, característica dos discursos e práticas especializados produzidos nos programas de ciências ambientais e escolas de recursos naturais, cada vez mais os problemas de meio ambiente são vistos como problemas científicos susceptíveis a/de respostas tecno-administrativas (Redclift 1993 e Luke 1999).

operação similar ao processo de abstração na ciência. “O que é local, particular, material, múltiplo e contínuo vai perdendo especificidade ao ser comparado, estandardizado, calculado, transformado em texto, comunicado e universalizado” (Schwartzman, 1994: 174).

A situação, assim, assemelha-se bastante àquela apresentada por Latour e Woolgar em sua etnografia da gênese do TRF, enquanto exemplo particular concreto da construção social de um fato científico. Ali eles examinam detalhadamente como um fato assume uma qualidade que parece colocá-lo além do alcance de certos tipos de explicação histórica e sociológica. Enfrentando as dificuldades metodológicas de reconstruir histórica e sociologicamente os fatos científicos, Latour e Woolgar se perguntam pelos processos que operam na remoção das circunstâncias históricas e sociais de que depende a construção de um fato (Latour e Woolgar, 1986). Tratando o laboratório como um sistema de inscrição literária e efetuando uma análise de inspiração semiótica, os autores enfocam o processo agonístico de quebra/divisão (splitting) e inversão que tem lugar no laboratório. Neste processo, em um determinado momento - que eles denominam “ponto de estabilização” - um objeto torna-se a razão pela qual se fez uma assertiva (statement) qualquer, não necessariamente a seu respeito, pela primeira vez. No processo criativo e dialógico que ocorre no laboratório, um conjunto de forças agonísticas empurra uma assertiva para o status de fato, enquanto outro conjunto de forças empurra-a para o status de artefato - substância transitória, elusiva, instável e indeterminada, até o ponto em que a assertiva se torna uma entidade dividida/quebrada: por um lado, um conjunto de palavras que representa uma assertiva sobre um objeto; por outro, um objeto em si mesmo, que toma uma vida que lhe é própria, libertando-se de todos os determinantes de lugar e de tempo, e de toda a referência aos seus produtores e ao processo de produção.

Do mesmo modo, pode-se dizer que dos gabinetes dos órgãos governamentais responsáveis pela política de conservação da natureza até a concretização jurídica, política e administrativa de uma UC, há uma longa trajetória em que inúmeros fatores intervêm. Ademais, o principal interesse e preocupação dos nativos é a eliminação do que há de transitório, elusivo e instável - o que há de artefactual -, no sentido de construir uma realização permanente, duradoura, perene e estável, o que fica patente nas considerações ancoradas na metáfora da

catedral. Os instrumentos, técnicas e metodologias de planejamento e gestão, como o zoneamento, o plano de manejo, os planos de ação e os planos operativos podem ser interpretados à luz dessa orientação para o ordenamento e a disciplinarização das manifestações sociais e naturais na área enfocada.

Logo, a etnografia histórica que esboço na parte subsequente deste trabalho, tendo em vista compreender os processos sociotécnicos - simultaneamente políticos e científicos - que instituíram as UCs no período aqui focado, beneficia-se de partir de um momento em que a distinção entre conteúdo e contexto não está dada, isto é, em que as UCs ainda não estão criadas. É possível, assim, expor a tessitura dos embates entre diferentes atores em torno das normas, das categorias e dos dispositivos mais adequados à gestão das UCs, e da controvérsia em torno do que elas são e/ou deveriam ser, recuperando, assim, a flexibilidade interpretativa que as caracteriza. O manejo ambiental, para além de um procedimento técnico-científico que opera sobre materiais naturais, será tratado como um processo sociotécnico e simbólico pelo qual não apenas a natureza é transformada, mas também o nosso entendimento do que ela é (como sugerem Latour e Woolgar, 1986 e Redclift, 1993) - o que nos traz de volta à compreensão antropológica mais abrangente do que são artefatos.

A abordagem de Nancy Munn à fabricação das canoas Gawa é uma ilustração típica da matéria. Baseada em Marx, ela define como um dos componentes característicos da orientação humana em geral, o tratamento do mundo dos objetos (the object world) como um potencial para fazer algo mais além daquilo que é dado (a potential for making something else out of what is given; Munn, 1977: 39). Apropriando-se, também, das contribuições de Bourdieu e Tambiah, propõe expandir a noção de “construção” para incluir - além da modelagem física de meios materiais - operações verbais, como encantamentos, e outros modos de conversão, como a troca. Tomada nesse sentido amplo, a “fabricação” apresenta alguns componentes genéricos que transcendem a dimensão exclusiva da construção tecnológica e a concepção da produção como operando com meios materiais sobre matérias naturais, quais sejam: mudanças de matrizes ou contextos - quando elementos são separados de um contexto e entram em outro -, e de níveis de organização - quando

“novos” objetos ou elementos reformulam os originais em outro nível (: 39). Conseqüentemente, no estudo dos processos de fabricação de um artefato, consideram-se as atividades materiais e os processos simbólicos progressivos que transformam tanto as propriedades socialmente significativas ou as capacidades operacionais dos objetos, quanto os aspectos significativos das relações entre pessoas e coisas, entre o mundo humano e o material (id. *ibid.*). “Fabrication seen in this way [...] consists of the total cycle of conversions effecting significant changes in an object [...] a multiplex symbolic process that continually redefines the human relation to the object world” (: 39 e 51).

Pode-se pensar, assim, na “fabricação” de uma UC e/ou do conjunto de UCs de proteção integral na Amazônia brasileira em sentido e escala espaço-temporal amplos, abarcando o ciclo completo de conversões a produzir mudanças significativas nela(s) - enquanto artefato(s) feito(s) a partir de substâncias naturais, atividades materiais e processos simbólicos. Dessa perspectiva, a sua fabricação abrange o que está aquém e além do ato do poder público que a(s) cria. Aquém no sentido de abarcar o substrato material de que as UCs são feitas, as redes sociotécnicas que dão suporte ao planejamento da ação conservacionista, os estudos que conduzem à definição da relevância de áreas representativas e/ou singulares, as intermediações e lobbies que precedem a sua criação e o significado sociológico das conjunturas históricas que tornam isso tudo possível. Além no sentido de que entre a decretação da unidades e a sua implementação administrativa, há um longo caminho em que vários fatores intervêm decisivamente - desde a disponibilidade e a qualidade dos recursos humanos, financeiros e infra-estruturais para implementá-las, até os conflitos com as formações sociais locais nas áreas em que se projetam. Dos níveis internacional e nacional de formulação e execução de políticas - eles próprios loci de várias conversões - à sua implementação local, uma UC de proteção integral é objeto de uma série de múltiplas conversões que a transformam material e simbolicamente.

Desse modo, às formulações anacrônicas e a-históricas hegemônicas nos debates sobre as UCs - que as tomam como entidades naturais a espera por seu desvelamento -, contraponho o caráter experimental, coletivo e permanente pelo qual se produzem esses

artefatos - construtos socionaturais históricos instáveis -, revelado pela abordagem antropológica desse instrumento de política ambiental¹²⁸.

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E TERRAS INDÍGENAS

Considerando: (i) a flexibilidade interpretativa que caracteriza a trajetória da concepção de UC de proteção integral na sociedade brasileira (cf. supra); (ii) a atual classificação bipartida simples das UCs em de proteção integral e manejo sustentável; (iii) a controvérsia sobre a presença humana naquelas; e (iv) a existência de uma tradição relativamente consolidada de análise das terras indígenas

128 Não que a noção de artefato nunca tenha sido empregada no estudo de UCs. Em um esboço de história ambiental da Floresta da Tijuca, no Rio de Janeiro, José Augusto Drummond emprega a noção de artefato para referir-se aos “objetos do trabalho humano introduzidos no Parque e na Floresta da Tijuca” (Drummond, 1988: 295). Considerando que a Floresta da Tijuca resulta de “experiências pioneiras de reflorestamento [...], de remanejamento florestal e de nascentes, e de planejamento urbano” (: 277), Drummond se propõe a distinguir, ao final do artigo, os “elementos naturais” dos “componentes artificiais” ou “artefatos” no “jardim” (: 293 e ss.) – metáfora que emprega para se referir à Floresta da Tijuca. Está claro que ele emprega a noção de modo distinto daquele em que faço aqui, pois enquanto ele julga poder traçar nitidamente uma linha entre o que é natural/universal/dado e o que é artificial/local/construído, eu dirijo a minha atenção para a ação mesma de separação desses domínios. Já Faulhaber usa a noção de um modo mais próximo ao que faço aqui, na medida em que aborda “as identidades étnicas e sociais que emergem [na região do médio Solimões] a partir da criação de áreas protegidas e das implicações dos projetos de investigação na produção de ‘fatos’ e ‘artefatos’” (Faulhaber, 1996: 1). Referindo-se às elaborações de Bourdieu e Latour quanto à distinção entre “fatos” e “artefatos”, ela observa que, em consequência da intervenção dos atores dos campos político e científico na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Estadual de Mamirauá e nas áreas indígenas da região do médio Solimões, tanto a sociedade investigada como o meio natural são objetos de constante transformação (: 4). Faulhaber trata especificamente da reafirmação étnica Miranha como resposta à criação da RDS de Mamirauá. Como fica claro aqui, me esforço por ampliar e testar a elasticidade e a propriedade do emprego do conceito artefato.

(TIs) por antropólogos; julgo importante determo-nos um pouco na comparação entre esses dois instrumentos de gestão territorial e populacional - UCs e TIs -, pois daí é possível extrair importantes elementos para a análise.

Contemporaneamente, juristas, conservacionistas e defensores dos direitos indígenas têm insistido que não se deve confundir esses dois institutos jurídicos (cf. Benatti a sair; Redford e Stearman, 1993; Sawyer, 1997; Souza Fo, 1993). Os nossos direito, jurisprudência e administração pública distinguem bem essas duas categorias, a despeito do reconhecimento das externalidades e implicações ambientais das terras indígenas - particularmente na Amazônia (cf. Schwartzman e Santilli, a sair; Capobianco, 1996) - e do fato de que, em outros países, direitos territoriais de grupos étnicos são protegidos por meio de UCs - notadamente, em alguns países latino-americanos nossos vizinhos, no sudeste asiático e na Oceania (Kempf, 1993; West e Brechin, 1991).

Não se trata, porém, de questão recente, nem de um desdobramento da especificação da definição desses institutos na Constituição Federal de 1988 - que de fato ocorreu. Já no final da década de 1960, José Cândido de Melo Carvalho - zoólogo do Museu Nacional e então presidente da ONG Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza - havia se manifestado sobre a matéria, quando, ao retornar de uma “viagem de inspeção” ao Parque Nacional de Monte Pascoal, “resolveu alertar as autoridades governamentais [...] para o problema das finalidades antagônicas desses dois tipos de Parques [nacional e indígena] e suas definições” (Carvalho, 1969: 8; ênfases minhas). Em exposição de motivos endereçada ao Conselho Nacional de Pesquisas, ao IBDF e à FUNAI, expressou sua preocupação com a confusão conceitual, a duplicidade de administração e os equívocos expressos em situações como as do Parque Nacional do Xingu, do Parque Nacional Indígena do Tumucumaque - “assim erroneamente denominados” - e do Parque Nacional de Monte Pascoal. Julgava impraticável a “coexistência de Parque Nacional e Parque Indígena fisicamente superpostos, dadas as suas finalidades absolutamente antagônicas” (: 8; ênfases minhas).

As ponderações e queixas de Carvalho e as situações que ele aborda, por sua vez, apontam para a flexibilidade interpretativa

em torno da categoria parque nacional em conjunturas pretéritas no país. Esta fluidez conceptual é extensiva às demais categorias de espaços territoriais especialmente protegidos pelo Poder Público no Brasil, tal como definidas nas disposições normativas, atualizadas administrativamente e formuladas pelos conservacionistas.

Em 1949, arrolando “lugares que deveriam ser reservados pelo poder público federal para posterior estabelecimento de Parques Nacionais”, Wanderbilt Duarte de Barros indica a ilha do Bananal como possuidora de “elementos recomendáveis à proteção por parte do poder público, [...] pois além da flora e da fauna há a assinalar nela a presença de indígenas que emprestariam particular destaque a um parque nacional” (Barros, 1952: 30-31). A geógrafa Maria Lucia Menezes (1990) mostra como, no caso da criação do Parque Nacional do Xingu, a singularidade da proposta da criação - num primeiro momento - de um “parque indígena” apoiou-se fortemente na visão da região e de seus habitantes promovida por pesquisadores, cientistas e viajantes, entre os quais o próprio José Cândido de Melo Carvalho e o antropólogo Eduardo Galvão. Conforme esta visão, “o índio é assimilado à natureza e nada mais ‘natural’ do que preservá-lo assim como ao meio ambiente natural” (Menezes, 1990: 81).

Considerações dessa ordem, por sua vez, enraizam-se em tradições mais antigas de pensamento. O historiador Mark David Spence mostra como expressões primevas da idéia de wilderness, na primeira metade do século XIX nos Estados Unidos, incluíam os povos indígenas. O pintor George Catlin, tido pela maioria dos historiadores como o primeiro a expressar a idéia de parque nacional em sua viagem pelo rio Missouri, em 1832, estaria refletindo, segundo Spence, idéias contemporâneas sobre a relação entre wild lands e native peoples quando propôs o seu “nation’s Park containing man and beast, in all the wild and freshness of their nature’s beauty” (Catlin apud Spence, 1999: 10; ênfase no original de Catlin)¹²⁹. Ele nos mostra que a idéia de

129 “Since the colonial era, Anglo-American conceptions of native peoples and wilderness had operated within the framework of a self-reciprocating maxim: forests were wild because Indians and beasts lived there, and Indians were wild because they lived in the forests” (Spence, 1999: 10).

pristine uninhabited wilderness corresponde a um desenvolvimento ulterior, a uma transição nas concepções norte-americanas em torno da wilderness, ligada a uma expressão historicamente específica do nacionalismo norte-americano na segunda metade do século XIX, na qual a paisagem natural despovoada ocupou um lugar central. Originalmente, falava-se de uma Indian wilderness, à qual estava associada a idéia romântica do índio como expressão perfeita da humanidade, livre das condições opressivas da sociedade civilizada, donde as noções de natural man e children of nature. Esta visão expressava-se na presença conspícua dos povos indígenas na paisagem natural pintada e descrita na literatura desse período. No entanto, longe de valorizar acriticamente essa concepção de paisagem natural humanizada da primeira metade do século XIX, Spence assinala a visão a-histórica e indiferenciada dos índios que ela trazia¹³⁰. Ademais, ele vai mostrar como a concepção de paisagem natural despovoada característica do ideal de wilderness no oeste americano, foi efetivamente concretizada via uma política explícita de remoção e expropriação territorial de povos nativos. Desse modo, ele insere sociologicamente a história dos parques nacionais nos E.U.A. no contexto dos primórdios da política de reservas indígenas - que ele vai chamar de “dual ‘island’ system of nature preserves and Indian reservations” (: 3). Percebe-se que, em se tratando do contexto norte-americano, também se verifica uma correlação sociológica significativa e antiga.

É esse o tipo de inspiração que me move aqui. Se, por um lado, a especificação dessas categorias de espaços territoriais especialmente administrados pelo Poder Público seria, por si só, um processo digno de análise; por outro, é possível esboçar, desde já, elementos sociologicamente comuns às distintas categorias de manejo de UCs e às TIs no Brasil. Ambas constituem categorias jurídicas cujas definições

130 “Catlin’s vision of ‘classic’ Indians grossly ignored the cultural dynamism of native societies, and his park would have created a monstrous combination of outdoor museum, human zoo, and wild animal park” (Spence, 1999: 11). Combinação semelhante ancorava as propostas originais de criação de parques nacionais no Xingu e no Araguaia, desde os anos 1940 até a criação de ambos no final dos anos 1950 e início dos 1960.

remontam a disposições normativas historicamente datadas e são áreas demarcadas como bens da União por atos legais e administrativos específicos - ainda que para cumprir fins distintos. Constituem, assim, formas particulares, ainda que distintas, de modulação do espaço e de gestão estatal do território e de suas populações - dois dos três “trunfos do poder” (Raffestin, 1993). Por sua vez, a diferença que se verifica entre o reconhecimento formal de TIs e UCs, por um lado, e a sua situação de fato, ou seja, a sua destinação efetiva, por outro, também revela semelhanças sociologicamente significativas. As características do que Brito (1995) identifica como constituindo o “padrão de gestão” das UCs no Brasil não diferem muito daquelas identificadas por Oliveira Filho e Almeida (1989) para o processo de demarcação de TIs na primeira metade da década de 1980: a criação de muitas unidades como resultado de situações emergenciais e de resistência; a morosidade na realização das ações e uma tendência de afunilamento do processo administrativo; e o caráter de “ficção jurídica” de muitas unidades que só existem no papel.

Desse modo, a comparação que estou propondo é de inspiração propriamente sociológica, correspondendo a um aprofundamento da sugestão de tratar as UCs como artefatos. Ademais, o emprego de termos como modulação do espaço e gestão territorial¹³¹ denuncia uma outra fonte de insights e elementos para a análise, qual seja, a geografia política contemporânea. As UCs, estabelecidas por medidas jurídicas e administrativas para a proteção de áreas de excepcionalidade ecológica e/ou que escapam à banalidade topográfica e paisagística, e como instrumento de conservação da diversidade biológica, têm se constituído em importantes instrumentos da política ambiental dos Estados nacionais contemporâneos. Nos marcos da

131 Becker define “gestão” como um conceito intrinsecamente associado à modernidade, posto que constitui “a prática estratégica, científico-tecnológica que dirige, no tempo, a coerência de múltiplas decisões e ações para atingir uma finalidade” (Becker, 1988: 108). A “gestão territorial”, por sua vez, como prática estratégica do poder no espaço, cientificamente formulada e tecnicamente exercida, integraria elementos de administração de empresas e de governamentalidade, integração esta que se torna extrema no caso da corporação estatal (Becker, 1988: 108; e 1990b: 212).

geografia política, as políticas ambientais são interpretadas como uma modalidade de política pública territorial. Trata-se de ações estatais de modulação do espaço, qualificando-o como condição para outras e futuras especializações (Moraes, 1994: 29-30), e de regulação direta e/ou indireta da apropriação fundiária e dos recursos naturais.

Busco reconverter, assim, a perspectiva analítica concebida por Oliveira Filho (1983 e 1989), Oliveira Filho e Almeida (1989), Leite e Lima (1985) e Lima (1987 e 1989) no estudo das TIs, na medida em que identifique homologias entre estas e as UCs, enquanto instrumentos de ordenamento territorial e disciplinarização de populações. No que se refere às TIs, Oliveira Filho propôs que se procedesse a uma

etnografia dos processos sociais envolvidos no estabelecimento das terras indígenas no Brasil. Desta forma o trabalho dirigirá sua atuação não para os códigos culturais específicos que definirão as necessidades e as reivindicações das populações nativas, mas para os processos jurídicos, administrativos e políticos pelos quais o Estado é levado a reconhecer determinados direitos dos índios sobre a terra. Isto requer um levantamento das disposições legais sobre o assunto, bem como uma avaliação de suas implicações sociológicas; uma descrição das práticas administrativas e trâmites burocráticos pelos quais tais normas podem vir a ser aplicadas; uma consideração de como e em que medida tais direitos são concretizados efetivamente; uma tentativa de contextualização da política indigenista a outros processos sociais e econômicos e às políticas oficiais em curso no país [Oliveira Filho, 1983: 3-4].

Assim como amiúde e equivocadamente se imagina que a definição efetiva de uma TI resulta, exclusivamente, de uma operação - nada simples - de tradução/conversão de uma cosmologia específica, capaz de definir as necessidades e aspirações de uma dada sociedade nativa e, assim, estabelecer a área e os limites do seu território; pensa-se que a definição de uma área “natural” protegida possa ser operacionalizada única e exclusivamente pela referência as morfologias originalmente não submetidas à ação humana. Não

obstante, para compreender tanto o potencial, a representatividade e os valores ecológicos naturais, fisiográficos, geomorfológicos, científicos, estéticos, educativos, recreativos, históricos, culturais e antropológicos¹³² que se atribui a uma área “natural”, quanto a distância entre a definição destes e a efetividade de uma UC; é necessário uma investigação que recupere a tessitura das relações quotidianas e normativas, das representações, e que se desdobre em uma microanálise dos mecanismos e relações de poder que têm um papel determinante na produção dessas áreas. Do mesmo modo que as TIs, as UCs também

não são objetos acabados, mas são construídos por uma combinação de definições jurídicas, pressões setoriais, interpretações científicas, planos governamentais, etc... [...] Por isto mesmo são objeto de um “reconhecimento formal” que, por mais técnico, desenvolve-se na esfera governamental sujeito a várias pressões [PETI/CEDI, 1990: 17; ênfases minhas].

Reencontramos, assim, a partir dessa homologia entre os processos de criação de TIs e de estabelecimento de UCs, enquanto instrumentos de gestão territorial e disciplinarização de populações, o sentido de construto histórico específico instável implicado no conceito de artefato.

ESBOÇO ETNOGRÁFICO

O PRODEPEF

A definição das “prioridades em conservação da natureza na Amazônia” (Wetterberg et alii, 1976) deu-se no âmbito do Projeto PNUD/FAO/IBDF/BRA-45, resultado de convênio assinado entre estas

¹³² Estes são os “Critérios de Avaliação” das tabelas de “Declaração de Significância” das áreas propostas como UCs na 1a e 2a Etapas do Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil, de 1979 e 1982. A escala de avaliação de cada um deles vai de “inadequado” a “ótimo”, passando por “regular” e “bom”.

agências em 16 de julho de 1971, o qual veio a denominar-se Projeto de Desenvolvimento e Pesquisa Florestal (PRODEPEF), aprovado em 1973 pelo Decreto no 73.069, de 01.11.1973. O Projeto resultou de um pedido do governo brasileiro à FAO - que tinha atuação intermitente no setor florestal brasileiro desde o início dos anos 1950 - para ajudá-lo a modernizar a sua indústria florestal (Foresta, 1991: 31). A FAO e o PNUD, agências da ONU tradicionalmente orientadas para o desenvolvimento econômico, vinham coordenando programas de conservação de recursos em diversos países. Desse modo, a FAO recomendou que fosse incluída no Projeto uma avaliação das necessidades brasileiras de preservação da natureza, com o quê o governo brasileiro consentiu (Foresta, 1991: 31).

Foi Kenton Miller, que à época estava completando o Regional Project on Wildlands Management para a América Latina, financiado pelo Rockefeller Brothers Fund e pela FAO, quem esta chamou para supervisionar a avaliação das necessidades de conservação da natureza no Brasil. Isso veio de encontro a um antigo anseio seu, posto que ele havia tentado, sem sucesso, incorporar o Brasil no Projeto FAO/RBF. Gary Wetterberg, que foi orientando de doutorado de Miller e cuja associação com este datava de 1968, foi o profissional selecionado para realizar o trabalho de campo do PRODEPEF no Brasil. Vinculou-se a este como consultor em 1975, com a tarefa específica de avaliar as necessidades gerais da conservação no Brasil, com ênfase particular na Amazônia, e de produzir um conjunto detalhado de recomendações, no qual um programa de conservação efetivo pudesse se basear (Foresta, 1991: 32).

O IBDF era o órgão federal responsável, simultaneamente, pela política florestal e pela política de conservação dos recursos florísticos e faunísticos em todo o território nacional. Criado em 1967, nos marcos da reestruturação “revolucionária” do aparelho de Estado em nível federal, o IBDF acomodou administrativamente as seguintes agências do Ministério da Agricultura: o Instituto Nacional do Pinho, o Departamento de Recursos Naturais Renováveis e o Conselho Florestal Federal - responsáveis pela coordenação das atividades de reflorestamento, de caráter conservacionista e de comercialização e industrialização da madeira. Resultou, segundo a interpretação oficial, do reconhecimento da complementaridade que deveria existir entre as políticas conservacionista e florestal, o que, por sua vez, “revelou

a necessidade da criação de mecanismos institucionais, capazes de proporcionar estreita coerência entre estes dois aspectos da mesma problemática, de tal forma que uma atividade viesse apoiar e estimular o desenvolvimento da outra” (IBDF, 1975: 85). Conforme a mesma fonte, seria “de todo inconveniente para o Brasil” que a coordenação da política conservacionista fosse atribuída a um órgão distinto do que tratasse da política florestal. Isso porque, “em um país carente de recursos” só a atividade econômica florestal poderia financiar as atividades e medidas conservacionistas, por meio de instrumentos de execução “capazes de servir aos objetivos comum e racional de utilização dos recursos naturais renováveis” (: 87; ênfases minhas).

Essa interpretação oficial sobre a inconveniência de atribuir a órgãos distintos a coordenação da política conservacionista e a política florestal, contrasta fortemente com a visão de técnicos da área de conservação da natureza que foram absorvidos pela estrutura do novo Instituto. Alceo Magnanini declarou em entrevista que, quando estavam cogitando a criação do IBDF, em meados da década de 1960, chegou-se a pensar em chamar o novo órgão de Instituto Brasileiro de Conservação Ambiental, mas “lá em Brasília acharam melhor botar desenvolvimento porque era o que carregava dinheiro na política”. Ele disse também que, na ocasião, ele teria tentado desesperadamente desmembrar os parques nacionais e as reservas equivalentes, pois achava que eles deveriam estar em institutos separados, mas não conseguiu. De todo modo, o IBDF constituía o marco institucional que teria possibilitado ao governo brasileiro incorporar a sugestão da FAO de incluir um componente de conservação num projeto de modernização da indústria florestal - malgrado as suspeitas anteriores do governo brasileiro quanto à iniciativa multilateral de conservação da natureza na América Latina promovida pelo Projeto FAO/RBF

No que concerne especificamente à sua “integração na política federal de desenvolvimento da Amazônia”, cinco anos após a sua criação o IBDF apresentou-se como “elemento básico na valorização da Amazônia”¹³³. Em 1972, o Instituto criou, estruturou, proveu com servidores, fixou as instruções, definiu a metodologia de atuação

133 Cf. Brasil Florestal, ano 3, n. 11, julho/setembro de 1972, pp. 8-18.

e regulamentou o Grupo de Operações na Amazônia (GOA), “para definir e controlar uma política de utilização racional dos recursos naturais renováveis da Região Amazônica” (Art. 1o, Portaria no 2.708, de 23.02.1972, da Presidência do IBDF), cujas atividades foram custeadas com recursos do Plano de Integração Nacional (PIN).

Coordenado pelo IBDF e integrado por técnicos deste e representantes da Coordenadoria da Região Norte do Ministério da Agricultura, do Instituto de Pesquisas Agropecuárias do Norte, do Departamento de Recursos Naturais da SUDAM, do INCRA, do INPA e do INPE, o GOA foi estruturado em três subgrupos - coordenação, executivo e de estudos e pesquisas -, que por sua vez se dividiam em equipes, cada qual com as suas atribuições. A chefia do Subgrupo de Estudos e Pesquisas foi designada a Jean Dubois, perito da FAO, e a Equipe IV deste, composta por IBDF, SUDAM, INCRA, Coordenadoria do Norte do MA e SOPREN, tinha que fazer pesquisas para a identificação de áreas a serem transformadas em parques nacionais e reservas equivalentes. Já a Equipe II, composta por IBDF, IPEAN, INPA, SUDAM e FAO, tinha a atribuição de efetuar estudos para a implantação do Centro de Pesquisas Florestais da Região Amazônica previsto no PRODEPEF.

O “Plano de Operações” PRODEPEF definia como sua finalidade “dar assistência ao Governo, para a integração e a expansão das atividades de pesquisa florestal, nas três principais regiões florestais do Brasil: a da Amazônia, a do Cerrado e a do Sul” (IBDF/PRODEPEF, 1973: 2). Definido como um “programa de âmbito nacional de grande envergadura”, o Projeto deveria atingir os seguintes objetivos: (a) fortalecer institucionalmente o IBDF; (b) aperfeiçoar as bases tecnológicas, biológicas e econômicas, para o desenvolvimento da indústria florestal, pela intensificação das atividades de pesquisa e desenvolvimento nesse campo e pela sua coordenação em bases nacionais; (c) aumentar a produção de matéria-prima para a indústria florestal, expandindo e melhorando a introdução e uso de espécies de rápido crescimento; e (d) expandir a utilização em escala nacional, dos vastos recursos florestais do Brasil, removendo os obstáculos técnicos, econômicos e outros que dificultam essa utilização. Previa-se também: (a) a preparação de técnicos brasileiros em nível de pós-graduação e a realização de cursos rápidos, reuniões, encontros, simpósios, etc.,

visando à formação dos técnicos brasileiros ligados às empresas florestais; e (b) a realização de um programa de divulgação técnica, por meio de publicações de resultados parciais ou conclusivos, além de notas informativas sobre a evolução da técnica florestal brasileira (IBDF/PRODEPEF, 1976: 2-5).

Em 1973, o PRODEPEF e seu respectivo “Plano de Operações” foram aprovados pelo Decreto no 73.069, de 01.11.1973, no qual foram definidas as finalidades do Projeto: promover a integração da pesquisa florestal; realizar a capacitação de pessoal técnico necessário à pesquisa e ao desenvolvimento florestal; promover a realização de pesquisa florestal para atender a imperativos ecológicos e econômicos; cooperar com o setor industrial madeireiro na solução de seus problemas técnicos; e estruturar e implantar a pesquisa atribuída por lei ao IBDF, assessorando-o na solução de seus problemas técnicos (Art. 3o, incisos I a V; ênfases minhas). Todas as atividades do PRODEPEF deveriam desenvolver-se no âmbito do IBDF, sob a supervisão deste, podendo o Presidente do Instituto delegar ao Projeto autonomia decisória quanto às atividades técnicas de pesquisa e de natureza administrativa (Art 2o). Ao término do convênio, o IBDF ficava encarregado de promover as medidas necessárias a integrar o PRODEPEF na estrutura da autarquia na condição de Departamento de Pesquisa e providenciar a reformulação da lotação de seus quadros em vista das necessidades de pessoal para atender à consolidação dos trabalhos de pesquisa e de experimentação florestal (Art. 8o).

Por meio da rede constituída pelos centros - depois, com o Decreto, Art. 4o, comissões - regionais de pesquisa pretendia-se estabelecer a integração com agências de pesquisa e empresas madeireiras, com o objetivo de iniciar ou dar continuidade aos trabalhos em desenvolvimento no setor florestal, acionando-se e financiando-se os mesmos por meio de convênios e acordos de cooperação técnica com a FAO - que cedia os seus peritos -, universidades e institutos de pesquisa. Estava prevista a criação de quatro centros de pesquisas florestais, um nacional, em Brasília, e os outros nas regiões Sul (Curitiba), do Cerrado (Belo Horizonte) e da Amazônia (Belém). Como vimos acima, uma equipe do GOA ficou responsável pelos estudos relativos à implantação do Centro da Amazônia (cf. supra.). Nos termos de Becker, a rede dos centros

regionais de pesquisa constituiria, se efetivamente instalada, uma importante expressão da articulação e da ampliação da fronteira tecnológica no setor florestal.

As contribuições do governo ao PRODEPEF foram consignadas ao IBDF, que, independentemente destas, pôde - como de fato o fez - utilizar recursos próprios, oriundos de outras fontes, para atender à expansão e consolidação do PRODEPEF (Art. 10o). De fato, além dos recursos de origem orçamentária, outros foram alocados ao PRODEPEF, nos seus primeiros anos, por intermédio do Programa de Integração Nacional, do Plano Básico de Desenvolvimento Científico e Tecnológico¹³⁴ e do Programa do Trópico Úmido¹³⁵. Mais tarde, além das fontes já mencionadas, o Projeto veio a receber recursos oriundos do II PND, do POLOCENTRO e do POLAMAZÔNIA. O IBDF, por sua vez, auferiu rendas pela prestação de serviços especializados pelo PRODEPEF - venda de publicações, foto-interpretação, levantamentos e inventários florestais, análise laboratorial de solos, madeiras e outros de igual natureza, cursos de capacitação, venda de sementes e mudas, etc.

O PRODEPEF chegou a ter em andamento, em 1976, 130 pesquisas, programas de caráter técnico-científico e serviços de

134 O objetivo do PBDCT foi formalmente definido como sendo o de definir a política de ciência e tecnologia para o Brasil, utilizando-a “a serviço dos grandes objetivos da sociedade brasileira”, e, em particular, do desenvolvimento baseado na associação inteligente entre cultura humanista moderna e tecnologia, tendo o sentido de, no campo econômico, capacitar o país a produzir tecnologia e não apenas bens de consumo e produção (cf. IBDF. PRODEPEF 1973).

135 O PTU destinava-se a coordenar a contribuição da ciência e da tecnologia ao melhor conhecimento das condições de adaptação do ser humano às peculiaridades do trópico úmido e à preservação do equilíbrio ecológico da região Amazônica. Tinha como principais finalidades: (a) enfatizar os estudos com aplicação direta aos programas de colonização e produção agropecuária; (b) esclarecer questões controvertidas, como as dos resultados do desflorestamento, no tocante às condições climáticas e ecológicas; (c) buscar soluções realísticas para problemas de conservação da natureza e controle da poluição ambiental; e (d) proporcionar maior conhecimento e controle de certas doenças humanas no trópico (cf. IBDF. PRODEPEF 1973).

assessoria e/ou colaboração tecnológica e científica prestados a diversas entidades - superintendências de desenvolvimento regional, universidades, empresas estatais, etc. - nas áreas de concentração das atividades realizadas no seu âmbito, sobre diferentes temas e para as diferentes regiões em que atuava: Amazônia, Cerrado, Sul, Sudeste e Nordeste - faixa litorânea, “agreste” e “sertão”. Depois de ter instalado o seu Setor Gráfico em 1976, o Projeto chegou a publicar, entre 1976 e 1977, 55 trabalhos. Ampla era a gama de temas e áreas de concentração das atividades de pesquisas, dos programas técnico-científicos e serviços de assessoria e/ou colaboração tecnológica prestados pelo PRODEPEF: clima; solo; comercialização dos produtos e subprodutos florestais; instalações comerciais; vias de escoamento de produção; mercados consumidores; perspectivas para o setor da economia florestal; patologia e entomologia; educação; informação ambiental para exploração/conservação; exploração florestal; testes de procedência e introduções de espécies; melhoramento genético e produção de sementes; tecnologia e utilização de produtos e subprodutos florestais e estudos de desbastes; hidrografia; mananciais e recursos hídricos; inventário florestal ao longo de rodovias de integração nacional; manejo de vida silvestre e fauna; estudos de política ambiental para exploração e conservação; reflorestamento; estudos da problemática sócio-econômica e ambiental; silvicultura e manejo; estudos e diretrizes para conservação e criação de reservas florestais; diretrizes para a pesquisa no setor florestal.

O desenvolvimento do PRODEPEF, portanto, se beneficiou claramente das medidas para a articulação da C&T aos planos nacionais de desenvolvimento, expressas na criação do PBDCT e de fundos especiais para a pesquisa, no incentivo à articulação entre centros de pesquisa e empresa privada e na execução integrada direta da produção de tecnologia - no caso em questão, no setor florestal.

A DEFINIÇÃO DAS “PRIORIDADES EM CONSERVAÇÃO DA NATUREZA
NA AMAZÔNIA” NOS ANOS 1970:
UMA ANOMALIA?

Desse modo, foi cumprindo com o “moderno conceito de desenvolvimento” expresso no II Plano Nacional de Desenvolvimento

(PND) e visando “contribuir para a realização dos objetivos brasileiros identificados neste e em outras legislações concernentes à matéria”, que se estabeleceram as “prioridades em conservação da natureza na Amazônia” (Wetterberg et alii, 1976: 1). Este estudo, um dos inúmeros estudos técnico-científicos publicados pela Série Técnica do PRODEPEF - o de no 08 -, constituiu o documento base no estabelecimento de um programa de conservação da natureza para a Amazônia. O programa incluía um sistema hierárquico de prioridades e considerava, inclusive, a extensão do bioma para além das fronteiras políticas nacionais. A importância programática e metodológica desse documento se expressa no fato de constituir-se no fundamento do Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil, elaborado e estabelecido pelo IBDF em 1979 e que teve seguimento em 1982. O objetivo principal do Plano do Sistema, por sua vez, era o estudo detalhado das regiões propostas como prioritárias para a implantação de novas UCs e a revisão das categorias de manejo existentes, uma vez que as duas únicas categorias existentes sob a responsabilidade do IBDF - parque nacional e reserva biológica - eram consideradas insuficientes para cobrir a gama de objetivos propostos (IBDF e FBCN, 1979). Apesar da recomendação da criação de outras categorias de manejo de UCs, a legislação não a cumpriu. A partir de 1979, entretanto, como vimos deu-se um grande impulso à criação de novas UCs no país como um todo - e na Amazônia em particular.

De acordo com Foresta, as UCs criadas na Amazônia pelo IBDF e pela SEMA entre meados da década de 1970 e início da de 1980, teriam sido fruto, em larga medida, da astúcia política dos planejadores da conservação, conjugada ao ambiente tecnocrático do governo federal no regime militar - que favorecia as iniciativas cientificamente orientadas - e às oportunidades que assim se apresentaram para avançar nas propostas de criação de áreas - sopesando a força e a influência de outros atores e agências com presença na Amazônia naquele momento - os colonos e o INCRA, a FUNAI e as populações indígenas, os especuladores, o grande capital privado e os próprios projetos de desenvolvimento articulados pelo Estado.

Acompanho Foresta (1991) em sua interpretação do estudo de Wetterberg et alii de 1976. Trata-se de um trabalho, simultaneamente, original e fiel aos princípios do mainstream do conservacionismo

internacional. O estudo apropria-se sagazmente do florescimento da, ainda, incipiente atividade científica em torno das florestas tropicais úmidas, conjugando as teorias disponíveis, de modo a constituir a “firme base no conhecimento científico”, sem a qual teria sido impossível defender escolhas e fazer o profissionalismo técnico apolítico desempenhar o seu papel. Foresta faz duas observações pertinentes: (a) o tom do documento é técnico, realçando as orientações científicas usadas para selecionar as áreas prioritárias - as províncias biogeográficas, a fitogeografia e a teoria dos refúgios do pleistoceno - e para determinar o tamanho mínimo das áreas a serem protegidas - a teoria de biogeografia das ilhas; e (b) o documento é biocêntrico, enfatizando que todas as seleções de áreas a serem protegidas deveriam ser feitas com base em critérios puramente biológicos (Foresta, 1991: 58). O documento, portanto, coadunava-se com as demandas do II PND, que tendo incorporado a “conservação do patrimônio natural” como “objetivo nacional”, insistiu, contudo, que o esforço de conservação fosse sistemático e baseado em critérios biológicos sólidos. Foresta observa que

principles would [...] have to align conservation policy with the dominant values of the administration as a whole. The cast of the administration established by the military was technical and professional. [...] Any conservation plan that appeared capricious or based on specious, facile arguments would be out of alignment with both the dominant sentiments of the federal government and the norms to which it expected the future planning for Amazonia to conform. Thus the only politically viable approach seemed to be the systematic, comprehensive one. [Foresta, 1991: 34-5; ênfases minhas].

Como o próprio autor deixa entrever, o documento também era pragmático e sensível à conjuntura política, tendo amenizado os elementos menos sistemáticos da abordagem, de modo a não se desviar da impressão de lógica interna que ele desejava projetar. Mais do que isso, Foresta afirma que o estudo se afastava dos princípios propostos por Kenton Miller, o orientador de Wetterberg, em um ponto

importante: os autores teriam tomado a decisão tática de enfatizar as UCs às expensas de propor medidas de conservação mais amplas.

The report deviated from Miller's principles in one important way. Rather than detailing the broader conservation measures Wetterberg thought should be taken in Amazonia, the report simply asserted that a system of protected areas was but 'one aspect of land-use management that must be complemented by other environmentally compatible land uses'. Jorge-Pádua deemed it unwise to stress [wider] conservation measures for all Brazilian Amazonia [due to political circumstances] [Foresta, 1991: 58].

Jorge-Pádua, em entrevista, assim se posicionou face à interpretação avançada por Foresta.

MT: [...] Havia um fato incontestado. Nós éramos o quê, na ocasião? Vamos dizer, 80 pessoas trabalhando num sistema de unidades de conservação e com a fauna silvestre de todo o Brasil. Já éramos muitos. De 4 passamos a 80. Nós tínhamos uma tarefa gigantesca a fazer e, evidentemente, nós nos concentramos nessa tarefa. Estabelecer as unidades de conservação e começar os projetos de fauna silvestre. [...] Era uma tarefa já gigantesca. E outra coisa que eu acho é que "cada macaco no seu galho". Quer dizer, nós entendíamos disso. Nós não éramos oniscientes, onipresentes e onipotentes para tratar da conservação como um todo. Mas eu não digo que nós ficamos alheios. Por exemplo, a Transamazônica. Eu fui falar com o Rademaker, que era o Vice-Presidente, quando aconteceu a Transamazônica. O Belart que arrumou o meu encontro com ele. Eu tenho fotos até hoje. Contra a Transamazônica. Ele me mandou um bouquet de flores e pronto, saiu a Transamazônica do jeito que estava. A gente se posicionou contra. Quer dizer, a gente tomava algumas posições, mas nós não tínhamos como tomá-las com técnica e ciência, porque nós éramos poucos e a nossa tarefa era

gigantesca. Outra coisa que eu disse ao Foresta - que daí, talvez, essa ilação dele - é que havia certos projetos imexíveis. [Risos] Por exemplo, o desenvolvimento, aquela febre do desenvolvimento a qualquer custo, que era inclusive avalisada pela FAO, pelos organismos internacionais da época que estavam presentes, determinou todo aquele financiamento para projetos agropecuários na Amazônia. Embora nós fôssemos nitidamente contra, aí sim era um momento, era uma seara política muito difícil de você se envolver. E nós já estávamos comprando brigas com mineração, com hidroelétricas, evitando criar unidades em áreas indígenas, mas brigando contra estradas, contra hidroelétricas, contra mineração, contra isso, contra aquilo outro; ainda íamos sair do nosso nicho e ir para os projetos de desenvolvimento como um todo na Amazônia? Era uma briga política muito mais séria. Mas, vamos dizer, não era a nossa obrigação legal e nós tínhamos muito de obrigação legal.[...] Então, nós ficamos naquilo que nós podíamos e sabíamos fazer com competência, e não é que - Não deixamos de interferir não. [...] Nós fizemos algumas lutas, mas, aí sim, factualmente, esporadicamente. [...] Mas a gente conversava, não é que não conversava com os responsáveis. Mas era uma coisa - Realmente aquela política de ocupação, de desenvolvimento a qualquer custo, era muito bem determinada e apoiada pelo regime militar e a gente não tinha muito espaço também não. [Brasília, DF, 09.01.1998].

O entendimento prevalecente era o de que a conservação da natureza era um setor técnico e burocrático de atividade e que todo o questionamento às políticas de desenvolvimento deveria ser encamiñado dentro desses marcos – da técnica e da ciência.

A tese de Foresta pode ser resumida assim: a conservação da natureza na Amazônia, na forma do estabelecimento de UCs de proteção integral, avançou quando as circunstâncias políticas eram favoráveis, quando um conjunto de princípios consistentes, pretensamente científicos e taticamente selecionados, coadunaram a política de conservação com os valores dominantes da administração tecnocrática do regime militar. Igualmente, quando, nos anos 1980,

dada a falta de aliados e de poder político, os expedientes táticos acabaram por se converter em rígida necessidade, o ritmo de criação de UCs de uso indireto diminuiu.

Thus in large measure the conservation gains made by the IBDF in Amazonia ran contrary to basic administrative values, although those involved did not fully realize it. Jorge-Pádua and her associates exploited the personalist side of Brazilian politics to implement a politically attractive conservation program during what, in retrospect, was a period of anomalously favorable circumstances, but their success did not overcome the fundamental political weakness of biological conservation: roots that never penetrated beyond transitory experience. [...] The IBDF's natural areas thus reflected the fate of the forest institute's conservation program in general: success came when, in Jorge-Pádua's words, 'everything came together', and it ended when the knot of favorable circumstances that sustained it unraveled [Foresta, 1991: 162 e 223; ênfases minhas].

Foresta vê as realizações do IBDF e da SEMA na Amazônia correndo contra os valores administrativos básicos do regime militar, como resultado de um alinhamento quase que casual em um “período de circunstâncias anormalmente favoráveis”. Eu sugiro que compreendamos esse sucesso como resultando de uma coincidência de ordem mais profunda.

Em primeiro lugar, observe-se que a definição das áreas prioritárias de conservação na Amazônia deu-se no contexto do componente de um projeto de desenvolvimento da política florestal, que tinha entre seus objetivos o fortalecimento institucional da agência executora e a remoção de obstáculos técnicos, econômicos e outros que dificultavam a utilização “racional” - palavra-chave nesse contexto - dos recursos florestais no Brasil. Em segundo lugar, note-se a estreita ligação, na Amazônia, do PRODEPEF com a “rede” viária de integração espacial que recortou a floresta. Os estudos de inventário e aproveitamento das espécies florestais madeireiras ao longo das

rodovias de integração nacional constituem uma clara expressão dessa vinculação. Em terceiro lugar, mas não menos importante, o caráter intersticial e de zonas tampão que as áreas propostas como prioritárias para conservação assumiam face aos pólos de desenvolvimento previstos pelo POLAMAZÔNIA - programa com o qual o estudo de 1976 dialoga diretamente, cruzando as áreas propostas com a localização dos pólos. A visão “arquipelágica” das oportunidades de desenvolvimento na Amazônia, embutida naquele programa, contribuiu para a desvalorização dos interstícios entre os pólos.

No que se refere a esse terceiro ponto, pergunto-me se não se aplicaria, aqui também, a tese da “terra sem valor” advogada pelo historiador ambiental norte-americano Alfred Runte para explicar a criação dos primeiros parques nacionais no oeste dos EUA – em que uma estratégia explícita de desvalorizar tais áreas em face dos interesses econômicos dominantes foi instrumental para a aprovação das leis de criação daqueles parques no congresso (1997 [1979]; cf. tb. Sellars et alii, 1983). Além do mais, a previsão antevista no documento de 1976 e nas duas etapas dos planos do Sistema de UCs de estabelecer estas nas áreas intersticiais aos pólos de desenvolvimento, vai de encontro à perspectiva da ecologia funcionalista de Odum, segundo a qual a melhor maneira de proteger sistemas complexos - sejam estes economias, organismos ou ecossistemas - contra mudanças de estado repentinas e imprevisíveis, seria construir buffers (zonas de amortecimento ou tampão) dentro do sistema, assegurando que recursos excedentes suficientes estivessem disponíveis para amortecer as conseqüências de tais câmbios (Odum, 1969).

O “PROJETO GEOPOLÍTICO DA MODERNIDADE”:
A TOPOLOGIA TECNOCRÁTICA E A AUTORIA DA CONSERVAÇÃO DA
NATUREZA NA AMAZÔNIA

Destarte, ao contrário de Foresta, não julgo que foi apenas uma circunstância anômala favorável que teria permitido coadunar a política de conservação com os valores dominantes de administração tecnocrática do regime militar. Se considerarmos as noções de Berta Becker de “projeto geopolítico para modernidade” e “malha programada”, nada nos impede de estabelecer homologias entre as

UCs de uso indireto e os enclaves territoriais federais superpostos, criados neste mesmo período.

A importância que assumiu o domínio do vetor científico-tecnológico moderno no “projeto geopolítico” nacional, transparece na intencionalidade deste, ou seja, na busca da autonomia tecnológica, através de uma ideologia nacionalista, base da articulação entre Estado, empresas e sistema científico e tecnológico. Os marcos principais da priorização da ciência e da tecnologia (C&T) como fator de aceleração do desenvolvimento nacional sob a direção do Estado, situam-se na década de 1960 com o advento do regime autoritário. A ampliação da ação direta do governo para a pesquisa e desenvolvimento (P&D), em termos não só de planejamento e incentivo, mas de execução, dar-se-á, contudo, na década de 1970, esboçando-se a tendência à política de substituição de tecnologia (cf. Becker, 1988).

Segundo a análise da autora, no período do segundo após-guerra, caracterizado pelo planejamento e pela imbricação da C&T com as estruturas sociais do poder, constitui-se no Brasil um novo padrão de inserção na ordem política planetária. A modernidade e o desenvolvimento não diriam mais respeito apenas à modernização, mas ao domínio da racionalidade em todos os setores do pensamento social, para a qual se dirigem vários projetos que emanam de diferentes segmentos sociais. Nesse contexto, o Estado passa a ser visto como o único agente capaz de, por meio de um planejamento racional e centralizado, acelerar o ritmo do desenvolvimento, permitindo ao país ingressar na nova era que se vislumbrava. O seu papel será cada vez mais abrangente e a sua atuação passa a ser sistemática, com vista a todos os setores de atividade e a todo espaço nacional, passando à produção do seu próprio espaço político (Becker, 1988: 111).

O planejamento racional sob a égide do Estado, que coordenaria tanto as atividades de caráter econômico, como político, social e de defesa do país, dentro de uma rigorosa prioridade na aplicação de recursos escassos, era percebido como condição para desencadear o processo auto-acelerador do desenvolvimento nos países subdesenvolvidos. Num contexto em que a intervenção estatal justifica-se desse modo, o planejamento é figurado como o único método para conduzir com eficiência a política da nação, “o caminho

único para a libertação do empirismo e do regime de improvisações dispendiosas” (Becker, 1988: 114). O fortalecimento do potencial nacional surge, assim, como foco da Política de Segurança Nacional no Brasil, que visa “salvaguardar a consecução de objetivos vitais permanentes (objetivos políticos) da Nação contra quaisquer antagonismos tanto externos como internos” (apud Becker, 1988: 113); daí as restrições aos direitos de cidadania e a ampliação das atribuições do Poder Executivo.

No que concerne as proposições de política espacial para dentro do país, de geopolítica interna, o principal problema diagnosticado era a concentração do ecúmeno nacional na faixa costeira, donde a necessidade de aceleração da integração do território, por meio de um planejamento de longo prazo e de recursos vultosos, para eliminar o que se considerava um perigoso vácuo de poder. Por razões de acumulação e de legitimação, segundo Becker, a ocupação da Amazônia foi promovida à prioridade máxima, considerada fundamental à manutenção do “equilíbrio geopolítico” interno e externo: oferecendo uma solução para os problemas de tensão social na periferia e para o crescimento do centro, e servindo para incrementar a proeminência do Brasil na América do Sul.

Ainda conforme Becker, foi pela manipulação do território que a tecnocracia dirigente da década de 1970 buscou modernizar aceleradamente o país, sem afetar a estrutura social hierárquica. Segundo a lógica do “projeto geopolítico”, consolidaram-se, principalmente no âmbito do II PND, instrumentos destinados e à centralizar o poder (Becker, 1988: 118) e a ordenar o território, buscando “a remoção dos obstáculos materiais, políticos e ideológicos à expansão capitalista moderna” (Becker, 1992: 132). Isso se fez impondo ao território nacional uma poderosa malha de duplo controle, técnico e político, a “malha programada”, correspondente aos programas e projetos governamentais e de empresas públicas e privadas, como instrumento da modernização conservadora.

Entre os componentes dessa “malha” que se impôs ao território nacional, destaca-se, para os nossos objetivos, a criação de novos territórios superpostos à divisão político-administrativa vigente e, portanto, à soberania das unidades federativas da região, sobre os

quais o Estado e/ou o capital privado - nacional e/ou internacional - exerceram jurisdição direta e/ou direitos de propriedade absolutos (Becker, 1988: 118; 1990a: 14 e ss.; 1992: 133). Geridos por instituições estatais ou diretamente pelo governo central e desprovidos dos instrumentos político-institucionais que garantissem a representatividade da população local, esses territórios da gestão estatal empresarial tornaram-se enclaves autônomos, verdadeiros Estados dentro dos estados (Becker, 1992: 133). Os outros componentes da “malha programada” seriam as grandes “redes” transversais de integração espacial de diversos tipos implementadas e/ou estendidas nesse período - viária, urbana, de telecomunicações, de informação, de energia elétrica (UHEs), institucional, bancária, etc. -, os subsídios ao fluxo de capital e a indução dos fluxos migratórios.

Ao falar nos territórios federais superpostos criados por decreto pelo governo federal, Becker tem em mente basicamente a Amazônia Legal, a faixa de 10 km. de ambos os lados das estradas federais abertas nesse período, os “pólos de desenvolvimento” implantados como base da estratégia seletiva de desenvolvimento implementada na segunda metade da década de 1970, o modelo do Projeto Grande Carajás desenvolvido pela Cia. Vale do Rio Doce e o Projeto Calha Norte, entre outros. Sugiro que, numa outra linha, as UCs de uso indireto na Amazônia e os conflitos gerados pela sua implementação sejam compreendidos nos marcos dessa interpretação avançada pela autora. Creio que as situações sociais produzidas pela implementação de UCs na Amazônia brasileira podem ser interpretadas nos marcos do conflito entre a poderosa “malha programada” ou “projetada” de duplo controle técnico e político imposta no território nacional, e a “malha sociopolítica viva” - o espaço vivido, a territorialidade como expressão de grupos sociais cuja identidade tem alguma base territorial (nos termos de Becker, 1988, 1990a, 1990b e 1992).

É importante destacar que na Amazônia são encontrados todos os componentes da “malha programada”: as novas territorialidades superimpostas pelo governo federal, a implementação das grandes redes destinadas à integração física que recortaram a floresta, a indução dos fluxos migratórios e os subsídios aos investimentos nacionais e multinacionais que favoreceram a apropriação privada da terra. É importante observar que as políticas territoriais sempre

constituíram importante subestratégia dos sucessivos planos de desenvolvimento e macropolíticas econômicas (cf. Costa 1988).

O I Plano Nacional de Desenvolvimento (1972-74), por exemplo, tratou de desenhar estratégias para consolidar o poder competitivo nacional do país (Guimarães, 1991: 182) por meio do alargamento das suas fronteiras econômicas internas - em suas várias instâncias: agrícola, industrial, agroindustrial, urbana, de povoamento, de infraestrutura regional, etc. Isso se expressou claramente no Programa de Integração Nacional (PIN), base dos objetivos da política regional enumerados no I PND, cuja característica é a política de ocupação econômica das chamadas “áreas vazias” do território nacional, com base num povoamento a partir de “projetos de colonização” oficial. Estes estavam dirigidos preferencialmente para as faixas de até 10 km de largura ao longo da rede viária, visando o assentamento de pequenos produtores (cf. Costa 1988).

O II PND (1975-1979) representou o abandono dessa intenção e das iniciativas em curso, em favor de um outro tipo de ocupação econômica. A estratégia adotada a partir de então fez uma clara opção pelo grande empreendimento da fase monopolista do capitalismo, a partir de capitais privados nacionais e estrangeiros. Tinha atrás de si todo o tipo de estímulos governamentais e a atuação do Estado nos investimentos de infra-estrutura regional, criando as condições materiais para a ocupação pretendida. A concentração dos investimentos em mega-empreendimentos estatais e privados, ou seja, os que propiciassem maiores possibilidades de retorno a curto prazo, respondia à ênfase do plano em fazer crescer os setores que pudessem contribuir de modo decisivo para o crescimento das exportações, em função dos déficits que vinham se acumulando (cf. Costa 1988). O objetivo explícito do plano era completar de uma vez por todas a implantação da indústria pesada no país, expandir ainda mais a produção de bens de capital e bens intermediários, e ampliar a infraestrutura de energia, transporte e telecomunicações (Guimarães, 1991: 182). Entre os programas especiais previstos para esse fim, desenhados com base na idéia dos “pólos regionais”, estava o POLAMAZÔNIA. A lógica central do crescimento “polarizado” foi o uso de subsídios e investimento público, como instrumento de criação de localizações privilegiadas para a valorização de capitais privados. Essa nova

orientação governamental implicou maior concentração de recursos em setores selecionados da região - principalmente agropecuária e mineração -, privilegiando aquelas áreas amazônicas que já há algum tempo apresentavam algum dinamismo, traduzido em concentração econômica e populacional.

Como observa Guimarães, pela primeira vez, entretanto, um PND dedicou um capítulo inteiro aos “grandes temas de hoje e amanhã”, o desenvolvimento urbano, o controle ambiental e a preservação do meio ambiente. O II PND incluiu como objetivo nacional “atingir o desenvolvimento sem deterioração da qualidade de vida e, em particular, sem devastar o patrimônio nacional de recursos naturais”. Declarava ainda que “o Brasil deve defender o seu patrimônio de recursos naturais sistemática e pragmaticamente. A sua conservação faz parte do desenvolvimento”. Em referências específicas à Amazônia, o II PND demandava “imediate designação de Parques Nacionais, Florestas Nacionais, Reservas Biológicas” como parte mesma da política nacional de desenvolvimento. As ênfases, aqui, são todas minhas. Este mandato complementava o Artigo 5o do Decreto no 74.607 de 25.09.1975 que instituiu o POLAMAZÔNIA (Programa de Pólos Agropecuários e Minerais da Amazônia). Estabeleceu-se que “os Planos de Desenvolvimento Integrado”, para cada um dos 15 pólos de desenvolvimento previstos - áreas de desenvolvimento prioritárias -, deveriam considerar “a designação de terras para Reservas Biológicas e Florestais, Parques Nacionais e Reservas Indígenas”.

O POLAMAZÔNIA, componente e elemento central do II PND, é o mesmo programa cujos devastadores efeitos sociais e ambientais foram descritos por Shelton Davis (Davis, 1977: 109-168). Não obstante, como vimos, a definição das prioridades de conservação da natureza na Amazônia em meados dos anos 1970 dialoga diretamente com as concepções de desenvolvimento expressas no II PND e vinculase ao POLAMAZÔNIA, tendo sido, também, de parcelas programadas deste Programa que se retiraram os recursos para a indenização de benfeitorias e a aquisição de glebas de terras em áreas destinadas à instalação de estações ecológicas dentro da sua zona de influência. Ou seja, o “projeto geopolítico da modernidade” - “os valores dominantes do regime militar”, nos termos de Foresta - e a definição das prioridades de conservação da natureza na Amazônia por meio da criação de UCs

de uso indireto partilham da intencionalidade do domínio do vetor científico e tecnológico moderno para o controle do tempo e do espaço. Desse modo, a criação de UCs de uso indireto na Amazônia pelo IBDF - agência de fomento, num ministério de produção – e pela SEMA – agência de meio ambiente na holding de agências promotoras do desenvolvimento que era o Ministério do Interior (MINTER)¹³⁶ - constituiu mais uma das dimensões da via autoritária brasileira para a modernidade, em que a politização e a manipulação do território foi fundamental no processo de modernização da estrutura econômica do país, sem tocar na sua estrutura hierárquica.

Sugerir esse enraizamento profundo da conservação da natureza na Amazônia brasileira no “projeto geopolítico para a modernidade”, significa, conseqüentemente, admitir que não foi só porque o conjunto de circunstâncias favoráveis se desfez e porque os expedientes táticos se enrijeceram, que o ritmo da criação de UCs diminuiu. A “fraqueza política fundamental” - nos termos de Foresta - da conservação da natureza, o fato das suas raízes não terem penetrado além de uma experiência transitória, não se explica apenas em termos do progressivo favorecimento, pelas políticas públicas setoriais do Estado, do grande capital privado nacional e multinacional, sem consideração pelos eventuais efeitos deletérios desses empreendimentos. Creio que é fundamental acrescer a esse conjunto de fatores, as contradições inerentes à forma autoritária de implementação do projeto geopolítico. Como observa Becker,

em que pese a força da instrumentalização do espaço pelo aparelho governamental, a reconversão do espaço e da sociedade resultou da interação e dos conflitos entre as duas malhas, a “programada” e a “sócio-política”. Os efeitos perversos dessas formas combinadas e por vezes contraditórias de apropriação do espaço se convertem em

136 Cuja “malha projetada” foi especialmente importante no conjunto de intervenções estatais na Amazônia, desde o PIN - quando atuou numa escala macrorregional - até o POLAMAZÔNIA - quando passou a atuar numa escala sub-regional.

crises regionais e/ou locais, cujos sintomas são movimentos sociais de caráter e intensidade variados [Becker 1988, 120].

Ou seja, é fundamental levar em conta os efeitos dos conflitos entre as “malhas”, entre os quais está a emergência de movimentos sociais localizados, de base territorial, mas que colocam em cheque o projeto geopolítico. O processo de redemocratização da sociedade brasileira está, em parte, vinculado a esses conflitos, assim como a emergência de novos atores sociais que articulam as suas demandas em termos territoriais. Este é o caso da articulação entre ONGs ambientalistas e/ou conservacionistas que surgem no Brasil - muitas vezes com fortes vínculos com a agenda e partilhando dos princípios do conservacionismo internacional - e movimentos sociais de base local pela defesa de recursos essenciais para a sua reprodução sociocultural. É o protagonismo político desses novos atores sociais que explica a notável ampliação do número e da superfície de UCs de manejo sustentável criadas no Brasil a partir da segunda metade da década de 1980, sinalizada ao final da primeira parte deste artigo.

CONCLUSÕES

Em virtude do exposto, creio que é possível pensar as UCs de proteção integral na Amazônia brasileira como artefatos constituídos enquanto:

(1) Formas de territorialização e de modulação do espaço que se atualizam no tangenciamento e transversalização de diferentes níveis de integração sociocultural e dos atores, unidades sociopolíticas e representações que lhe são correspondentes: políticas públicas setoriais e intersetoriais do Estado nacional brasileiro, acordos, tratados e fluxos de financiamento internacionais a projetos de desenvolvimento e conservação, diferentes instâncias do poder público, movimentos sociais plurisetoriais e transnacionais - como o ambientalismo em suas distintas vertentes e em seus fóruns de proposição e formulação conceitual, metodológica e programática -, organizações para estatais e não-governamentais, grupos sociais locais e outros.

(2) Fenômenos historicamente datados e, enquanto tais, componentes da sub-estratégia territorial mais ampla dos planos nacionais de desenvolvimento e integração dirigidos para a Amazônia. Assim sendo, a suposta contradição apontada ao início do trabalho - o fato do contexto histórico em que mais se criou UCs de proteção integral no país e na Amazônia ser o mesmo das políticas responsabilizadas por efeitos sociais e ambientais deletérios na região - dissolve-se no reconhecimento de uma topologia comum de caráter colonial: a “topologia do ambiente global”, na qual, o mundo visto como um globo só pode ser um mundo visto ou representado de longe e de cima - por sobrevôo, ou imagens de satélite e radar -, uma superfície esperando para ser submetida e dominada ou cultivada e guardada (Ingold 1993). O fato delas terem sido criadas em regiões intersticiais aos pólos de desenvolvimento previstos para serem implantados na segunda metade da década de 1970, não nos autoriza dizer que elas são áreas colocadas à margem do processo produtivo. Ao contrário, elas podem estar desempenhando o importante papel de buffers de grande escala para os grandes empreendimentos.

Little (1994) já chamou atenção para as homologias entre as fronteiras desenvolvimentista e ecológica na Amazônia, e Silva (1994) para as correlações entre a cosmografia dos naturalistas e viajantes, a cartografia da biodiversidade e os sistemas de proteção e vigilância da Amazônia. Nesse sentido, observa-se as UCs de proteção integral, em especial os parques nacionais, acompanhando o deslocamento programado do ecúmeno nacional: o primeiro boom de criação verificando-se nos anos 1930 no urbanizado sudeste (cf. nota nº 14); o segundo, na virada da década de 1950 para a de 1960, concentrando-se no Centro-Oeste, coincidindo com a inauguração de Brasília (caso dos parques nacionais do Xingu, do Araguaia - cf. notas nos 7 e 25 -, Brasília, Emas e Tocantins - hoje, Chapada dos Veadeiros); e o terceiro, no final dos anos 1970 e início dos 1980, na Amazônia. A correlação recorrente entre iniciativas de conservação da natureza baseada em UCs de proteção integral e movimentos sociopolíticos de caráter autoritário e tecnocrático, e interesses geopolíticos e estratégicos, se mostra particularmente significativa no caso da Amazônia, na qual desenvolvimento, tecnociência, ação estatal autônoma e conservação caminham juntos.

(3) Expressões e dispositivos de uma “pedagogia” do corpo do país e do planeta. Na medida que o que se deve conservar para objetivos educacionais, recreativos e de conhecimento são, simultaneamente, “amostras representativas dos principais ecossistemas brasileiros” – ou ainda, “documentos preservados” do que o território nacional é, isto é, as paisagens e os biomas que o compõem - e realidades da evolução biológica e geomorfológica mutante - “monumentos” do que são e/ou foram os órgãos endossômicos que constituem o corpo do planeta -, as UCs de uso indireto constituiriam expressões e recursos pedagógicos icônicos privilegiados na produção de uma consciência simultaneamente nacional e planetária, que, via de regra, exclui a dimensão local.

(4) Expressões materiais dos ambientes que sistemas socioculturais abrangentes e complexos podem, efetivamente, criar. Ocorre que, sendo estes sistemas internamente diferenciados e estratificados, não se colocam de lado áreas de uso especial - como UCs, parques e reservas equivalentes - sem que alguns grupos e estratos sejam excluídos desse processo. O que nos obriga a refletir sobre a desigualdade e os custos diferenciais na criação de áreas naturais protegidas.

É importante observar, por fim, a oportunidade da análise desse tipo de artefato e instrumento de política ambiental no momento em que se consolida um projeto – o Áreas Protegidas na Amazônia (ARPA) - que representou um salto significativo na superfície de área protegida na Amazônia sob diferentes categorias de manejo de UCs - e cuja a influência já se fez sentir em fins dos anos 1990 com a decretação dos ParNas do Viruá e da Serra da Mocidade e, posteriormente, da Serra da Cotia.

REFERÊNCIAS

- BALÉE, William. 1989a. “The Culture of Amazonian Forests”. Em Darrell E. Posey e W. Balée (eds.), *Advances in Economic Botany*, v. 7 (Resource Management in Amazonia: Indigenous and folk strategies), New York Botanical Garden.
- _____. 1989b. “Cultura na Vegetação da Amazônia Brasileira”. Em Walter Alves Neves (org.), *Biologia e Ecologia Humana*

- na Amazônia: avaliação e perspectivas. Belém: MPEG (Col. Eduardo Galvão). pp. 95-109.
- _____. 1992. "People of the Fallow: A historical ecology of foraging in lowland South America". Em Kent Redford e Christine Padoch (eds.), *Conservation of Neotropical Forests: Working from Traditional Resource Use*. New York: Columbia University Press. pp. 35-57.
- BARRETTO Fº, Henyo T. 2001. *Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*. Tese de Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social). São Paulo: FFLCH/USP.
- BARROS, Wanderbilt Duarte de. 1952. *Parques Nacionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola do Ministério da Agricultura (Série Documentária; 1).
- BECKER, Berta K. 1988. A Geografia e o Resgate da Geopolítica. *Revista Brasileira de Geografia*, 50 (no esp., t. 2): 99-125.
- _____. 1990a. *Amazônia*. São Paulo: Ática (Série "Princípios", n. 192).
- _____. 1990b. "Gestão do território e territorialidade na Amazônia: A CVRD e os garimpeiros na província mineral de Carajás". Em Berta K. Becker, Mariana Miranda e Lia O. Machado, *Fronteira Amazônica: questões sobre a gestão do território*. Brasília: Editora UnB. pp. 197-214.
- _____. 1992. "Repensando a Questão Ambiental no Brasil a partir da Geopolítica". Em Maria do Carmo Leal et alii (orgs.), *Saúde, Ambiente e Desenvolvimento: uma análise interdisciplinar*. v. 1. São Paulo: HUCITEC; Rio de Janeiro: ABRASCO. pp. 127-152.
- BENATTI, José Heder. A sair. "Presença Humana em Unidades de Conservação: um impasse científico, jurídico ou político?". Em Alicia Mabel Barabas e Henyo T. Barretto Fo (eds.),

Territórios Etnicos y Autonomía en América Latina. Quito: Abya Yala.

BRITO, Maria Cecília Wey de. 1995. Unidades de Conservação: intenções e resultados. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental da USP. São Paulo.

CAMURÇA, Cláudia. 1996. Parques Nacionais: Brasil. São Paulo: Empresa das Artes; Brasília: IBAMA.

CAPOBIANCO, João Paulo. 1996. "Algumas Questões Relacionadas às Unidades de Conservação na Amazônia Legal Brasileira". Em Adriana Ramos e João Paulo Capobianco (orgs.), op.cit. pp. 17-27.

CARVALHO, José Cândido de Melo. 1969. Parques Nacionais e Parques Indígenas. Boletim da FBCN, v. 4: 8-10.

COSTA, Wanderley Messias da. 1988. O Estado e as Políticas Territoriais no Brasil. São Paulo: Contexto/EDUSP.

CRONON, William. 1996. "The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature". Em W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground: Toward reinventing nature*. New York: W. W. Norton. pp. 69-90.

DAVIS, Shelton. 1977. *The Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Pres.

DRUMMOND, José Augusto. 1988. O Jardim dentro da Máquina: breve história ambiental da Floresta da Tijuca. *Estudos Históricos*, 1 (2): 276-298.

FAULHABER, Priscilla. 1996. *Identificación de Poblaciones, Indianidad y Ambientalismo: Las redes sociales en Tefé*. Manuscrito inédito.

FORESTA, Ronald. 1991. *Amazon Conservation in the Age of Development: The limits of providence*. Gainesville: University of Florida Press.

- GARCIA, F. 1986. E as reservas florestais, que fim levaram?. Revista Brasileira de Tecnologia, Brasília, 17 (1): 47-53.
- GEERTZ, Clifford. 1963a. Agricultural Involution: The process of ecological change in Indonesia. Berkeley: University of California Press (Association of Asian Studies).
- _____. 1963b. Peddlers and Princes: Social change and economic modernization in two Indonesian towns. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1966. "A Transição para a Humanidade". Em Sol Tax (org.), Panorama da Antropologia. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. pp. 31-43.
- _____. 1978a. "O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem". Em A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 45-66.
- _____. 1978b. "A Ideologia como Sistema Cultural". op.cit. pp. 163-205.
- GUIMARÃES, Roberto P. 1991. The Ecopolitics of Development in the Third World: Politics and Environment in Brazil. Boulder, CO: Lynn Rienner.
- IBDF. 1969. Parques Nacionais e Reservas Equivalentes no Brasil: relatório com vistas a uma revisão da política nacional nesse campo. Rio de Janeiro: IBDF.
- _____. 1975. Documento Informativo sobre a Amazônia. Apresentado à Câmara dos Deputados por Ocasão do "Simpósio Nacional da Amazônia".
- IBDF. PRODEPEF. 1973. Relatório das Atividades do "Projeto de Desenvolvimento e Pesquisa Florestal" (PNUD/FAO/IBDF/BRA-45) Apresentado à Missão Especial de Revisão do Projeto. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/IBDF, outubro de 1973. 255p.
- _____. 1976. Informações Gerais. Série Divulgação, no 5. Brasília: IBDF. 14p.

- IBDF e FBCN. 1979. Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil. Brasília: IBDF.
- INGOLD, Tim. 1992. "Culture and the Perception of Environment". Em E. Croll e D. Parkin (eds.), *Bush Base, Forest Farm: Culture, environment and development*. London: Routledge. pp. 39-56.
- _____. 1993. "Globes and Spheres: the topology of environmentalism". Em Kay Milton (ed.), *Environmentalism: The view from anthropology*. London: Routledge. pp. 31-42.
- ISA (Instituto Socioambiental). 2000. *Amazônia Brasileira 2000 (Mapa)*. São Paulo: ISA.
- JORGE-PÁDUA, Maria Tereza et alii. 1978. "Plano do Sistema de Unidades de Conservação". Em IBDF/Coordenadoria de Planejamento. *Diagnóstico do Subsistema de Conservação e Preservação de Recursos Naturais Renováveis*. Brasília: IBDF. pp. 81-138.
- KAPLAN, David e Robert A. Manners. 1975. "Ecologia cultural". Em *Teoria da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 118-135.
- KEMPF, Elizabeth. 1993. "In Search of a Home. People Living in or Near Protected Areas". Em E. Kempf (ed.), *The Law of the Mother: Protecting indigenous peoples in protected areas*. San
- LATOUR, Bruno e Steve Woolgar. 1986 [1979]. *Laboratory Life: The construction of scientific facts*. 2nd ed. New Jersey: Princeton University Press.
- LEITE, Jurandyr C. F. e Antonio Carlos de Souza Lima. 1985. *As Fronteiras da Nação: o Serviço de Proteção aos Índios, 1910-1930*. Rio de Janeiro. Projeto de Pesquisa aprovado no Concurso FORD/ANPOCS de Dotações para Pesquisa.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1987. *A Produção da Terra Indígena: um exercício de leitura da legislação e das normas de ação indigenista no Brasil. 1910-1963*. Rio de Janeiro: PETI/MN/UFRJ, mimeo.

- _____. 1989. "A 'identificação' como categoria histórica". Em J. P. Oliveira Filho (org.). op. cit. pp. 137-203. [Originalmente intitulado, "A Antropologia dos Relatórios de Identificação de Terras Indígenas da FUNAI: contrafação, paródia ou reflexo?"].
- LITTLE, Paul E. 1994. Disputas Territoriais na Fronteira Amazônica: um estudo etnográfico e comparativo de duas micro-regiões. Brasília: Projeto de Tese de Doutorado FLACSO/UnB em Estudos Comparativos sobre América Latina e o Caribe, aprovado no Concurso FORD/ANPOCS de Dotações para Pesquisa.
- LUKE, Timothy W. 1999. Generating Green Governmentality: A cultural critique of Environmental Studies as a power/knowledge formation. Mimeo.
- MELO, Maria do Carmo Campelo E. s/d. Programa de Estações Ecológicas. Brasília: SEMA
- MENEZES, Maria Lucia Pires. 1990. Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências, UFRJ.
- MILANO, Miguel Sereduik, Ângela Tresinari e Lourdes Ferreira. 1993. Possibilidades Alternativas de Manejo e Gerenciamento de Unidades de Conservação. Brasília: PNMA-IBAMA.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. 1994. Meio Ambiente e Ciências Humanas. São Paulo: HUCITEC.
- MUNN, Nancy D. 1977. The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes. *Journal de la Societé des Océanistes*, Tome 33 (54-5): 39-53.
- NEUMANN, Roderick. 1998. Imposing Wilderness: Struggles over livelihood and nature preservation in Africa. Berkeley: University of California Press.
- NOGUEIRA NETO, Paulo. 1975 [circa]. Um Programa para o Estabelecimento de Estações Ecológicas. Brasília: SEMA.

- ODUM, Eugene P. 1969. The Strategy of Ecosystem Development. *Science*, 164 (April, 18): 262-270.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1983. Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia, N.S.*, n. 44, Rio de Janeiro, out.
- _____. (org.). 1989. Os Poderes e as Terras dos Índios. *Comunicações do PPGAS*, n. 14, Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de e Alfredo Wagner Berno de Almeida. 1989. "Demarcação e Reafirmação Étnica: um ensaio sobre a FUNAI". Em J. P. Oliveira Filho (org.), op. cit. pp. 13-75.
- PETI/CEDI. 1990. "Nota Metodológica". Em *Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI (2a
- RAFFESTIN, Claude. 1986. "Ecogénèse Territoriale et Territorialité". Em F. Auriac e K. Brunet (org.), *Espace, Jeux et Enjeux*. Sl.: Fondation Diderot/Fayard. pp. 173-185.
- _____. 1993. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Brasiliense.
- REDCLIFT, Michael. 1993. In *Our Own Image: Environment and Science in Global Discourse*. Paper presented at the Plenary Session of the XIII ICAES, Mexico City, July 29 - August 5.
- REDE Nacional Pró-Unidades de Conservação. 1997. *Carta de Princípios*. Brasília, DF.
- REDFORD, Kent H. e Allyn Maclean Stearman. 1993. Forest Dwelling Native Amazonians and the Conservation of Biodiversity: interests in common or in collision? *Conservation Biology*, 7 (2): 248-255.
- RUNTE, Alfred. 1997 [1979]. *National Parks: The American experience*. 3rd ed. Lincoln: University of Nebraska Press.
- RYLANDS, Anthony. 1991. *The Status of Conservation Units in the Brazilian Amazon*. Washington, D. C.: WWF Publications.

- SAWYER, Donald. 1997. "Meio Ambiente e Terras Indígenas". Palestra proferida no Workshop Gestão Ambiental em Áreas Indígenas: Alternativas de Metodologias de Levantamento e Avaliação, promovido pela Secretaria Técnica do PPTAL-PP/G7 e ISPN. Brasília, 4 de novembro.
- SCHWARTZMAN, Simon. 1994. Os Dinossauros de Roraima (ou a sociologia da ciência e da técnica de Bruno Latour). *Novos Estudos/CEBRAP*, 39: 172-179.
- SCHWARTZMAN, Stephen e Márcio Santilli. A sair. *Indigenous Reserves and Land Use Change in the Brazilian Amazon. Conservation Biology*.
- SELLARS, Richard West et alii. 1983. The National Parks: A forum on the "worthless lands" thesis. *Journal of Forest History*, 27: 130-145.
- SILVA, Marilene Corrêa da. 1994. Os Processos de Globalização na Amazônia. Trabalho apresentado no GT "Sociologia da Cultura Brasileira", no XVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG.
- SOULÉ, Michael. 1991. Conservation: Tactics for a constant crisis. *Science*, v. 253, n. 5021: 744-750.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. 1993. *Espaços Ambientais Protegidos e Unidades de Conservação*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat (Col. Ponto de Partida; 1).
- SPENCE, Mark David. 1999. *Dispossessing the Wilderness: Indian removal and the making of the national parks*. New York: Oxford University Press.
- UDALL, Stewart L. 1962. "Nature Islands for the World". Em A. B. Adams (ed.), *First World Conference on National Parks: Proceedings of a Conference*. Washington, DC: National Park Service, US Dept. of the Interior. pp. 1-10.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1996. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
- WEST, Patirck C. e Steven R. Brechin. 1991. Resident Peoples and National Parks: Social dilemmas and strategies in international conservation. Tucson: University of Arizona Press.
- WETTERBERG, Gary B. 1974. The History and Status of South American National Parks and an Evaluation of Selected Management Options. Publication n. 74-29, 523. University Microfilms. Ann Arbor, Michigan USA. PhD Dissertation. University of Michigan. 270 pp.
- WETTERBERG, Gary B., Maria Tereza Jorge-Pádua, Celso Soares de Castro e José Manuel Carvalho de Vasconcellos. 1976. "Uma Análise de Prioridades em Conservação da Natureza na Amazônia". Projeto de Desenvolvimento e Pesquisa Florestal (PRODEPEF) PNUD/FAO/IBDF/BRA-45, Série Técnica, n. 8. Brasília.
- WETTERBERG, Gary B., Maria Tereza Jorge-Pádua, Angela Tresinari Bernardes Quintão e Carlos F. Ponce Del Prado. 1985. Decade of Progress for South American National Parks: 1974-1984. Washington: International Affairs of the National Park Service. U. S. Department of Interior.
- _____. 1985. O Campo e a Cidade na História e na Literatura. São Paulo: Cia. das Letras.
- WWF. 1994. Workshop Diretrizes Políticas para Unidades de Conservação: subsídios para discussão. Brasília: WWF, nov. 1994. 57p.
- WWF/CENTRAL INDEPENDENT TELEVISION. 1991. The Decade of Destruction. The story of Amazonia's rainforest during the 1980's. U.K.: WWF/CENTRA.

Associativismo, etnicidade indígena e Transformações Sociais: A Manufatura Política De Direitos Territoriais Em Barcelos

*Sidnei Peres*¹³⁷

Para compreender o contexto atual de luta por direitos territoriais que envolvem os grupos indígenas em Barcelos deve-se atentar para as complexas transformações sociais que configuraram os fenômenos de emergência étnica, cuja abordagem requer a consideração de múltiplos fatores e a conjugação de diferentes escalas de análise (BENSA, 1998). Deve-se combinar a etnografia e a história, e também distintos procedimentos de pesquisa: a sobreposição dinâmica de estruturas, processos e trajetórias deve constituir a base de entendimento das estratégias e padrões de atuação dos diversos atores envolvidos. Para tanto vou descrever dois cenários de interação a partir dos quais pretendo traçar um quadro sociológico mais amplo, aproximando este esforço etnográfico da análise processual proposta por Max Gluckman (1980),¹³⁸ na qual costuramos as conexões de sentido entre eventos ou casos eleitos a partir de algum critério estabelecido pelos nossos interesses de conhecimento (como a interação regular de determinadas categorias de agentes e de agências em situações específicas de conflito e disputa por recursos materiais e simbólicos). Meus dois eventos paradigmáticos e metafóricos (TURNER, 2008) aconteceram em 2009, remetem a mudanças sociais em planos distintos e entrelaçados de sociabilidade e produção de

137 Professor titular. Universidade Federal Fluminense.

138 Não tenho a pretensão de seguir rigorosamente este método etnográfico, pois teria que considerar um conjunto mais amplo de casos ou situações conectados em uma determinada área da vida social, durante um período de tempo prolongado. Logo, utilizo o método apenas de modo aproximado dentro dos objetivos e dos limites deste artigo.

significados, quais sejam: a migração indígena regional, o extrativismo sob regime de aviação e a formação do ativismo e do associativismo étnicos.

PRIMEIRO CENÁRIO.¹³⁹

Três de julho de 2009, uma grande passeata indígena percorre as ruas da cidade de Barcelos carregando faixas pela demarcação de terras indígenas no município. Durante a manifestação, que contou com mais de trezentos indígenas, foram entregues moções nas secretarias de educação, de saúde, na câmara de vereadores e no núcleo local da FUNAI. Em tais documentos expuseram problemas e apresentaram demandas aos respectivos órgãos públicos municipais na linguagem dos direitos específicos assumidos a partir da afirmação pública da identidade étnica, reconhecidos pelo aparato legal e jurídico do Estado brasileiro após a Constituição Federal de 1988. Cabe assinalar a reivindicação apresentada junto a Câmara de Vereadores referente à criação de lei complementar a Lei Orgânica do município reconhecendo a existência dos povos indígenas de Barcelos. A Câmara se comprometeu com uma agenda de audiências com representantes das comunidades indígenas e da ASIBA para discutir a proposta. No núcleo da FUNAI os manifestantes reivindicaram mais celeridade na conclusão do processo de identificação de terras indígenas em curso. As instâncias de governo municipais receberam bem as demandas expressas pelo movimento.

A passeata integrou uma das atividades do evento “Mobilização Geral dos Povos Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro”, organizado e promovido pela ASIBA, com apoio da FOIRN, realizado nos dias 01, 02 e 03/07/2009, na cidade de Barcelos. O evento teve a participação do presidente da FOIRN, de dirigentes de associações indígenas de Santa Isabel do Rio Negro e de Barcelos, lideranças de comunidades e moradores indígenas da cidade de Barcelos. Atenderam ao convite os representantes das secretarias de educação e de meio ambiente,

139 Cf. ISA. Mobilização Geral dos Povos Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro reúne mais de 300 pessoas. Notícias Socioambientais, 08/07/2009. www.sociambiental.org

enquanto a prefeitura, a secretaria de saúde e a câmara de vereadores não enviaram representantes.

2º CENÁRIO.¹⁴⁰

Primeiro de outubro de 2009, uma passeata promovida pela Câmara de Vereadores contra a demarcação de terras indígenas no município percorre as ruas de Barcelos, portando cartazes e acompanhada por carros de som, em direção ao auditório da Igreja Matriz onde se realizava (de 30/09 a 03/10/09) o II Seminário de Ordenamento Territorial do Médio Rio Negro. Este evento foi organizado pela FOIRN e pelo Instituto Socioambiental (ISA), com o objetivo de discutir propostas de áreas protegidas (Unidades de Conservação, de Uso Sustentável e de Proteção Integral, e Terras Indígenas) identificando as sobreposições positivas de agendas governamentais de regularização fundiária, conservação ambiental e promoção de direitos territoriais de populações tradicionais e indígenas na região. Contou com ampla participação de representantes de agências e programas estatais e não estatais (INCRA, ICM-Bio, FUNAI, SDS, FVA, WWF-Brasil, IPÊ, Corredores Ecológicos, Território da Cidadania, PDPI, etc.). As secretarias municipais de educação e de meio ambiente, assim como o chefe de gabinete da prefeitura de Barcelos se fizeram presentes. Participaram as associações indígenas de Santa Isabel do Rio Negro e de Barcelos, lideranças das comunidades, dirigentes de cooperativas de extrativistas e de piaçabeiros.

A seção de abertura do evento ocorreu na sede da Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), constituindo mais uma oportunidade de afirmação pública da etnicidade indígena frente a interlocutores que promovem agendas distintas de controle sobre o acesso e uso dos recursos naturais. Todavia, as tensões e conflitos gerados pelas demandas de reconhecimento de territorialidades específicas como

140 Esta descrição se baseia em observação direta e na reportagem sobre o evento em: ISA. Seminário no Médio Rio Negro (AM) reforça debate democrático sobre ordenamento territorial. Notícias Socioambientais, 24/11/2009. www.socioambiental.org

terras indígenas pelo Estado brasileiro se evidenciaram nos dias um e dois de outubro com a manifestação organizada pela Câmara de Vereadores. O II Seminário se configurou como um espaço de confronto entre vozes dissonantes e a discussão sobre ordenamento territorial se transformou em debate sobre demarcação de terras indígenas. A Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (COPIAÇAMARIN), expressão organizativa dos interesses dos patrões de piaçava, atuou como principal agência de mobilização contra qualquer proposta de ordenamento territorial que reconhecesse direitos indígenas a terra. Entretanto, indígenas participaram da passeata, pois se difundiu na cidade o argumento do “fechamento dos rios”, ou seja, de que os residentes na sede municipal (sejam ou não indígenas) não poderiam mais ter roça, caçar, pescar, extrair produtos da floresta nem habitar em sítios e comunidades com a demarcação de terras indígenas. Dirigentes da COPIAÇAMARIN e vereadores afirmaram que a demarcação das terras indígenas seria realizada no Seminário, transformando o exercício cartográfico proposto pelos organizadores do evento em palco de disputa e conflito sobre retas e curvas traçadas no papel.

Em outros termos, lutas e embates muito concretos (que nem por isso deixam de ter um forte substrato semântico) se projetavam e se ampliavam num terreno eminentemente simbólico. Impor uma representação sobre um mapa se tornou uma questão de vida ou morte, conferindo uma eficácia mágica a atos de evocação e de crença destituídos dos fundamentos de autoridade para produzir os efeitos de realidade esperados. Todavia, mesmo que a eficácia simbólica do evento não correspondesse a que era temida pelos patrões, vereadores e representantes da prefeitura, a reificação dos poderes do Seminário produziu outro efeito de realidade sobre a linguagem dos conflitos fundiários, socioambientais e étnicos em Barcelos.¹⁴¹ Foi criado um clima bastante hostil para os moradores indígenas das comunidades e sítios, ao serem apresentadas suas demandas de reconhecimento de territórios étnicos em contraposição às condições de reprodução

141 Para uma construção teórica e conceitual sobre representação política, luta e violência simbólicas: Bourdieu, 2007.

social e econômica das famílias indígenas que moram na cidade. Em suma, surgiu uma nova clivagem no campo das fronteiras étnicas em Barcelos, que antes perpassava as categorias “índios civilizados”, “índios verdadeiros” e “brancos”. Em cenários em que a identidade “Povos Indígenas de Barcelos” opera na constituição de sujeitos políticos em processos de etnização das demandas por acesso e controle de recursos naturais, a oposição entre índios da cidade e do interior se estabeleceu recentemente como sociologicamente relevante.

Repito que para compreender estes dois cenários e o entrelaçamento entre eles é fundamental transitarmos em distintas escalas de análise, atentar para transformações e dinâmicas sociais em perspectiva espaço-temporal variável, num tipo de leitura multi-situada do fenômeno de emergência étnica dos índios de Barcelos e da sua forma associativa peculiar de expressão político-organizativa.

CONFIGURAÇÃO SOCIAL E HISTÓRICA DA EMERGÊNCIA ÉTNICA DOS ÍNDIOS DE BARCELOS¹⁴²

No município de Barcelos, diferentemente de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, a população indígena é minoritária numericamente.¹⁴³ A cidade de Barcelos usufruiu do status de capital da Capitania de São José do Rio Negro, principal centro do poder colonial na Amazônia Ocidental, em meados do século XVIII. Em fins deste século e início do XIX, a capital foi transferida para Barra do Rio Negro (que em 1856 se tornou Manaus, capital da província do Amazonas), que era na época um pequeno povoado, decretando a decadência de Barcelos como núcleo urbano e centro político e administrativo colonial. Este fato foi material e simbolicamente consumado com a decisão do então governador de destruir os prédios públicos da antiga

142 Cf. PERES, 2003: capítulos XI, XII e XIII.

143 Segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2000, em Barcelos 25, 6% (6.187 pessoas) da população total do município se declararam como indígenas (ALMEIDA, 2008a). Cabe lembrar que o processo de emergência étnica objetivado em associação indígena havia sido deflagrado recentemente, podendo-se deduzir que no próximo censo demográfico este número seja maior.

sede colonial. No imaginário político da elite local tal episódio histórico representa o que Barcelos poderia ser e não é no presente; como uma maldição, traçou definitivamente o seu destino como uma cidadezinha do interior amazônico; marginal e estagnada politicamente, economicamente e culturalmente. Ao mesmo tempo, forneceu a base de uma retórica política, evidente em período de disputa eleitoral ou em outras situações críticas como o II Seminário de Ordenamento Territorial, que contrapõe os barcelenses genuínos (o “caboclo”) aos “de fora” (outsiders), àqueles (como órgãos governamentais federais, ONGs ambientalistas e organizações indígenas) que desejam impor aos nativos interesses externos e espúrios em benefício próprio.

Entretanto, Barcelos também é signo de abundância (de peixes, de terra firme e agricultável e de mulheres) para os indivíduos e famílias indígenas que migram das comunidades, sítios e de outros centros urbanos do Rio Negro. Nas representações presentes no imaginário interétnico sobre a cidade é concebida tanto como ícone proeminente de civilização e modernidade quanto como um lugar de alteridade e perigoso: associado aos encantados, a doença e a morte.¹⁴⁴ Portanto, a cidade é concebida como um ambiente ameaçador, local de encontro freqüente e regular com a alteridade (outros grupos indígenas e não indígenas), onde os princípios da exogamia e da hierarquia são reformulados, os horizontes de afinidade alterados e ampliados. Logo, as oportunidades de ser vítima de malefícios, estragos, sopros e venenos aumentam. Por isso proliferam no contexto urbano os mediadores espirituais (pajés, rezadores e benzedores) encarregados de amenizar ou remediar os males causados pelos encantados e por outras figuras de alteridade potencialmente destrutivas (como matis, maquiritares, curupiras, sacacas, brancos, etc.).¹⁴⁵

144 Os encantados vivem no mundo espiritual e invisível, são vingativos e tem inveja dos humanos. Se as pessoas agem de modo a desagradá-los, elas são atingidas por doenças enviadas por eles. Podem aparecer no mundo humano sob forma animal e vêem os humanos como animais no seu mundo, que é descrito pelos indígenas de diversas etnias como uma cidade localizada no fundo dos rios, lagos e igarapés ou que aparece aos nossos olhos sob a forma de floresta.

145 Há versões em que os encantados são descritos como parentes dos brancos,

Os “índios de Barcelos” designam a si mesmos como “índios civilizados”, “caboclos” que não excluem a referência étnica específica (Baré, Tukano, Baniwa, Arapaço, Werequena, Tuyuca, etc.), que vivem em povoados, comunidades nas margens dos grandes cursos fluviais. Um sítio se constitui quando uma família ou um grupo de famílias (vinculadas pelo parentesco) encontram um pedaço de terra firme em localidade próxima onde há abundância de peixes, faz uma roça e constroem as habitações. O sítio se transforma em “comunidade” quando aumenta o número de famílias que nele se estabelecem e passa a ser provido pelos três estabelecimentos de atividades sociais fundamentais a sociabilidade de parentes e vizinhos: o centro social (ou sede), a capela e a escola. A reprodução social e econômica dos grupos domésticos se baseia em constantes deslocamentos entre vários locais de produção e moradia, aproveitando as potencialidades e limitações de diversos ecossistemas enquanto fontes de recursos florestais e hídricos (propícios ao desenvolvimento de atividades de caça, pesca e extrativistas).

Este modelo de organização sócio-espacial dos povoados se originou dos obstinados esforços salesianos para formar Comunidades Eclesiais de Base no Rio Negro nas décadas de 1970 e 1980, que se reproduz, de forma adaptada ao contexto urbano, quando os moradores indígenas das comunidades e sítios (do “interior”) se fixam na cidade. Ocupação tradicional, portanto, não remete a imemorialidade de uma ocupação permanente e ininterrupta nem a

o que torna suas doenças mais fáceis de serem curadas, enquanto que as doenças que acometem os indígenas são mais difíceis de cura e necessitam de procedimentos específicos do seu grupo étnico. Há outras narrativas míticas que aproximam a categoria “branco”, tanto de ícones da representação indígena local de civilização como a arma de fogo, quanto de signos de selvageria que compõem a categoria do “índio verdadeiro”, os Maku e os Yanomami, que vivem em aldeias nas cabeceiras dos rios e igarapés, no meio da floresta. Tanto “brancos” quanto “índios verdadeiros” compartilham atributos de outras categorias de alteridade (raiva, vingança, canibalismo, doença, animalidade, etc.) opostas aos elementos definidores da humanidade: a moderação emocional e a conduta normativa, componentes da autonomia em suas diferentes versões de concepção de pessoa).

um conjunto de costumes, normas e valores estáticos e rígidos, mas a processos históricos coletivos que configuram as estratégias e modos vigentes de ocupação da terra e manejo dos recursos naturais, bem como os cenários de formação das fronteiras étnicas nas situações contemporâneas de interação social. A referência a tradição (e a outras categorias como memória e identidade) é convertida em capital simbólico em contextos de interlocução com o Estado, quando conflitos fundiários e socioambientais são etnizados através da promoção de uma autoconsciência cultural em confronto com adversários políticos (ALMEIDA, 2008b).

Como vimos, a mobilidade espacial é fundamental a reprodução dos grupos domésticos e o deslocamento para centros urbanos se insere nesta teia complexa de relações (econômicas, políticas, religiosas, de parentesco, etc.) e de fluxos (de pessoas, objetos e significados) regularmente mantidos entre “aldeia” e “cidade”. Muitas famílias indígenas que residem em Barcelos têm casas e roças em comunidades ou sítios, para onde se dirigem nas férias escolares dos filhos, tem parentes com quem compartilham as normas de acesso e uso dos recursos naturais. O estreito entrelaçamento entre a “comunidade”, a “floresta” e a “cidade” ocorre no bojo de interações caracterizadas por cooperações, disputas e conflitos por recursos naturais, por fontes alternativas de renda e por acesso a serviços de educação e saúde. Logo, se a categoria *migração* for entendida como designando movimentos de transferência definitiva de populações de um lugar para outro e completa ruptura com as condições e estilos de vida anteriores, ela deve ser abandonada ou reformulada.

A cidade de Barcelos tem crescido nas últimas décadas pela migração de um importante contingente populacional indígena que se estabeleceu nos bairros da periferia urbana. Muitos chegaram à cidade depois de terem percorrido e vivido em comunidades, sítios e outros núcleos urbanos no Rio Negro e muitos outros são filhos ou netos dos “caboclos do Alto Rio Negro” que foram recrutados pelos patrões para trabalhar como extrativistas sob o regime de aviamento nos seringais, piaçabais, castanhais, etc. A trajetória e a memória de muitos indígenas são marcadas pela experiência no extrativismo e para muitos estabelecer residência definitiva na cidade significou libertar-se do cativo da dívida e de uma brutal subordinação ao patrão.

Trata-se de um tipo de comércio que se sustenta em princípios alheios a lógica pura do mercado, em laços e compromissos assimétricos, pessoais e duradouros, em uma economia moral que classifica padrões e fregueses em “bons” e “maus”. O regime de aviamento não se compõe de relações sociais homogêneas e estáticas, as formas de subordinação da força de trabalho e as relações de dependência pessoal são diferenciadas conforme as condições ecológicas e tecnológicas de extração dos diferentes produtos da floresta (seringa, piaçava, castanha, peixes ornamentais). A subordinação ao padrão é mais brutal quando os piaçabeiros vivem próximos aos piaçabais com suas famílias, dedicando-se exclusivamente a esta atividade e em total dependência das mercadorias adquiridas em débito para sua sobrevivência e a reprodução do seu grupo doméstico. Quando os fregueses moram em comunidades ou na cidade o espaço de manobra e negociação se amplia, pois as relações de subordinação baseada na dependência pessoal são flexibilizadas; o que não significa a eliminação de tensões, conflitos e acentuadas assimetrias.

Este campo social e semântico, descrito em linhas gerais, amplia o horizonte de inteligibilidade do processo de emergência indígena dos “caboclos de Barcelos”. Este quadro é necessário, mas não é suficiente, pois deve ser completado com a delimitação do contexto político em que a etnicidade se objetiva em associação indígena, no qual a entrada de novos atores e padrões de interação introduz transformações sociais agudas na configuração das relações interétnicas e nas condições de produção social dos conflitos envolvendo a promoção de direitos territoriais específicos. Esta perspectiva permite entender como foi construído um sentimento de solidariedade e identidade envolvendo diferentes grupos étnicos a partir de experiências comuns de privação, sofrimento e estigma vivenciados em um contexto urbano pouco propício para representações positivas de ancestralidade indígena.

“Os Nossos Direitos”
O PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO DA ETNICIDADE EM
ASSOCIAÇÃO INDÍGENA.¹⁴⁶

O surgimento da Associação Indígena de Barcelos/ASIBA está inserido neste movimento maior de retomada de identidade étnica, associativismo indígena¹⁴⁷ 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.

Nas imagens cultivadas pelo segmento não-indígena sobre o município e a cidade são minimizadas as referências, passadas ou presentes, a realidade pluriétnica rio negra, ao contrário de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. As condições para representação pública de uma ancestralidade indígena eram extremamente desfavoráveis, devido a uma situação onde reinava a discriminação contra qualquer manifestação de identidades subversivas à imagem que proclamava a homogeneidade cultural

146 Cf. PERES, 2003: capítulos XIV e XV. A partir de 2004, a descrição e análise se baseiam em diversas situações de observação direta e de consulta de documentação, desenvolvidas como colaborador da ASIBA/NEAC, FOIRN/ISA ou do CGID/FUNAI mais recentemente.

147 Atualmente existem mais de 60 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. Para uma descrição e análise mais detalhada do movimento indígena e do associativismo étnico no Rio Negro de uma perspectiva histórica e antropológica, vide PERES, 2003: capítulos V a X.

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 destinados a preservação 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. 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”. Em julho de 1999 uma equipe de arquitetos e estagiários deste órgão governamental de registro e catalogação da “cultura nacional” fez o levantamento arquitetônico das edificações mais antigas do município. Nesta mesma ocasião foi realizado o inventário das referências culturais da cidade através de entrevistas com os seus moradores indígenas.

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 foi integrado à equipe do IPHAN, aplicou questionários e coordenou reuniões nas casas de 131 famílias indígenas, de 27/10 a 10/11/1999, estimulando um sentimento latente de pertencimento coletivo a partir da afirmação pública da sua origem étnica diferenciada e da experiência comum de privações e discriminações naquele contexto urbano amazônico. Ismael ajudou a organizar o 1º Encontro Indígena de Barcelos. Duas lideranças dos bairros Aparecida e São Sebastião respectivamente, já vinham conversando com Ismael sobre a possibilidade de mobilizar os “parentes” e criar uma associação. Elas 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.¹⁴⁸

148 Em 1998 começaram as discussões sobre o DSEI/RN (Distrito Sanitário Especial

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. Estava presente o representante da FUNAI local, o padre da Paróquia Nossa Senhora da Conceição; e a secretária de Turismo. Ou seja, três importantes instâncias da estrutura de poder municipal estavam ali inseridas: o governo federal, a prefeitura e a igreja. A assembléia indígena estabeleceu 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. 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.

O momento foi marcado por manifestações contundentes de apego às tradições. 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. Sendo assim, reivindicaram o direito de

Indígena do Rio Negro. Os encontros foram realizados em Manaus. 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. Santa Isabel e Barcelos foram incluídos na proposta final, concluída em 1999, do distrito para o Rio Negro. 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. Miguel Maia reuniu-se, ainda em agosto de 1999, separadamente na creche com algumas lideranças locais que trouxeram mais pessoas. Ficou combinada a realização de um levantamento da população indígena de Barcelos, utilizando formulários da FUNAI. Em outubro de 1999 foram encaminhados de Barcelos 180 formulários preenchidos para a FOIRN.

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 fossem estendidos 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.

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, Piratapuia, etc. Esta reunião contou com a colaboração de representantes da FOIRN e do ISA, da COIAB, e do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Cabe salientar a ausência de qualquer representante da prefeitura e a presença de representantes de organizações indígenas e entidades de apoio. 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.

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 em âmbito regional e macrorregional. 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. As 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.¹⁴⁹

A ASIBA passou então a contar 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. O projeto de consolidação institucional, apoiado 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. Os apoios financeiros, humanos

149 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 da etnicidade 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 étnica imaginada no contexto urbano de Barcelos no qual o preenchimento do formulário de adesão à associação, que assim exerce 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).

e logísticos da FOIRN estavam restritos a assembleias eletivas das associações. Logo, a realização da assembleia geral da ASIBA estava comprometida. Sendo assim, a captação direta de recursos junto à cooperação internacional mostrou que a ASIBA estava traçando um caminho de relativa autonomia financeira frente à FOIRN. Um dos componentes da consolidação se referiu à constituição de uma infraestrutura administrativa e logística: computador, impressora, scanner, mesas, cadeiras, arquivos, material de escritório, máquina fotográfica, gravador e uma lancha com motor de popa 40 HP.

Outro componente importante do projeto de consolidação era a aproximação com as comunidades do interior e a mobilização para a assembleia geral da ASIBA. Foram programadas quatro mini-assembleias: 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. Os principais assuntos tratados foram direitos indígenas, terra, o DSEI/Barcelos e a formação do conselho local de saúde indígena. 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 assembleia geral de 2001. Suas demandas territoriais foram traduzidas na linguagem da política de identidade étnica e inseridas na esfera pública do movimento indígena.

O projeto de consolidação consistia também na realização da própria assembleia geral, que aconteceu entre os dias 26 e 28 de outubro de 2001.¹⁵⁰ Nesta oportunidade, vários participantes fizeram denúncias e perguntaram quais as providências mais imediatas poderiam ser tomadas quanto às invasões do turismo de pesca esportiva, dos geladores e quanto à acentuada exploração dos patrões, enquanto não forem atendidos seus pedidos de demarcação de terras indígenas. Esta assembleia expressou a visibilidade conquistada pela

150 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, Piratapuia, Lanaua, Canamari, e Apurinã.

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 são convertidas 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 assembléia foi também uma demonstração condensada da nova esfera pública local constituída pela política de identidade étnica, 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 demanda. 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 (materiais e morais) sofridas no meio urbano.

A ONG catalã Nucli d'estudis per a l'Amazònia de Catalunya – NeAC, foi uma parceira fundamental da ASIBA atuando como mediadora em Barcelona, Espanha, na captação de recursos para os projetos (principalmente nas áreas de agricultura e apicultura) desenvolvidos junto aos indígenas da cidade e do interior. A Fundação Vitória Amazônica colaborou com estudos e ações destinados a capacitação e viabilização comercial do artesanato indígena e de sistemas agro-florestais. Foram criados vários departamentos (educação, agricultura, mulheres, artesanato), responsáveis pelas ações em andamento, e surgiram problemas comuns ao processo de consolidação de várias organizações indígenas no Brasil vinculados a gestão de projetos¹⁵¹ e a desproporção entre as possibilidades de

151 Como os projetos de construção da Maloca, e do Parque Indígena Urbano, e

atendimento e as expectativas e demandas criadas. Tais percalços levaram a conflitos internos que culminaram na acirrada e tensa disputa eleitoral pelos cargos dirigentes da associação, na qual membros da diretoria formaram chapas rivais, na V Assembléia Geral de 2004.

Em fins de 2006 o NEAC suspendeu sua colaboração e a partir do ano seguinte FOIRN e ISA passaram a atuar com maior regularidade junto a ACIMIRN e a ASIBA. Barcelos então se constituiu em palco de importantes eventos da agenda indigenista e ambientalista destas agências de intervenção. Cabe destaque para a Mobilização dos Povos Indígenas do Médio Rio Negro, realizado em julho de 2009 (1º cenário); e os dois Seminários sobre Ordenamento Territorial no Médio Rio Negro, realizados em novembro de 2008¹⁵² e outubro de 2009 (2º cenário). Ressalto também que em 2007 foram realizados os trabalhos dos dois Grupos Técnicos de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas em Santa Isabel do Rio Negro e em Barcelos.¹⁵³ A ASIBA abriu mais o seu leque de alianças no campo político indigenista e ambientalista, adquiriu mais visibilidade e espaço político na rede associativista do Rio Negro, intensificou suas ações e criou fortes vínculos de adesão nas comunidades e sítios às demandas por direitos territoriais frente ao Estado brasileiro. Neste contexto de identificação de terras indígenas foram criadas duas associações indígenas no interior, filiadas a ASIBA (a Associação Indígena de Floresta e Paduiri/AIFP e a Associação Indígena da Bacia do Aracá e Demini/AIBAD), assim como se formaram líderes oriundos das comunidades, a partir da sua socialização no campo associativista do movimento e das políticas de identidade indígena. É exatamente nestas duas bacias fluviais que

de um galpão de fabricação de vassouras, que não foram bem sucedidos. Neste último caso, o galpão foi construído, mas atualmente abriga a sede da ASIBA.

152 Cf. ISA. Boletim Rio Negro Socioambiental. Nº 1, fev. 2009.

153 Os relatórios antropológicos dos dois GTs foram considerados insuficientes pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (GGID) da FUNAI e outro Grupo Técnico foi formado, em fins de outubro de 2009, para realizar novos estudos de identificação nas bacias dos rios Aracá/Demini, Paduiri/Rio Preto, Margem Direita do Rio Negro e Rio Caurés (Cf. DAF/FUNAI. Portaria Nº 1309, de 30 de outubro de 2009).

a mobilização pelo reconhecimento de territorialidades específicas e a autoconsciência étnica encontram-se mais fortalecidas. Todavia, a diretoria encontra-se no meio de uma grave crise de legitimidade diante dos associados indígenas da cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste momento retorno aos dois cenários descritos no início deste artigo com mais elementos analíticos disponíveis. A demanda por reconhecimento pelas autoridades estatais do município da existência pública dos povos indígenas de Barcelos foi, na verdade, tolerada no primeiro cenário quando o que estava em questão remetia supostamente ao âmbito dos direitos universais ligados a educação e saúde, apesar de expressa na linguagem dos direitos a específicos e de políticas afirmativas. Os dirigentes dos órgãos públicos municipais, principalmente na área da saúde, vêm aceitando a política de identidade promovida pela ASIBA para obterem acesso a recursos dos governos estadual e federal, destinados a promoção de direitos específicos, porém universalizando a aplicação dos mesmos alegando que todos são indígenas porque são todos misturados. Estratégia colonialista de negação do movimento de constituição de sujeitos políticos étnicos na esfera pública local, qualificado até como racista ao refutar a identidade homogeneizadora e tranquilizadora do “barcelense” e os princípios vigentes de distribuição de oportunidades e recursos materiais e simbólicos. Alguns meses depois, como vimos no segundo cenário descrito, bastou que as demandas de criação de áreas protegidas de ocupação indígena tradicional fossem apresentadas de forma mais incisiva que a Câmara de Vereadores, que no cenário anterior sinalizou com a disposição de negociar a admissão do caráter pluriétnico e multicultural do município, se mostrou intransigente na defesa dos interesses dos patrões (principalmente daqueles ligados ao extrativismo de piaçava sob regime de aviamento) e dos empresários do turismo de selva e de pesca esportiva.

Merece salientar nos dois eventos a dramatização de antagonismos e tensões (TURNER, 2008) envolvendo a afirmação pública da etnicidade indígena no contexto urbano de Barcelos frente a interlocutores estatais e não estatais. Em ambas as situações

os dois grupos se constituíram em sujeitos políticos encenando (e produzindo ao mesmo tempo) o conflito como um ato de incursão material e simbólica no espaço adversário, dando visibilidade a definições de realidade contrastantes, visando estabelecer um contexto de diálogo através de uma performance impositiva. A ASIBA é indiscutivelmente um interlocutor fundamental no contexto político municipal, operando como um canal possível de mudanças na correlação de forças vigente, suscitando tanto a atitude cautelosa e de negociação das autoridades municipais no primeiro cenário quanto a atitude impetuosa e de confronto de parte expressiva de vereadores. O leque de alianças e conexões institucionais de apoio às demandas territoriais dramaticamente evidenciadas surtiu o efeito de transformar o Seminário num palco antecipado de conflitos étnicos e socioambientais. Entretanto, a vulnerabilidade atual dos esforços de promoção de direitos territoriais garantidos pela Constituição Federal em vigor, no município, consiste na precária comunicação da associação com os indígenas residentes na cidade.

A variação de escalas de análise permite descrever determinados eventos em uma perspectiva multi-situada dos atores, recursos, estratégias e significados em jogo nas situações empíricas particulares. Por outro lado, respeita a singularidade das situações de interação em tela. A configuração social e histórica do processo de emergência étnica em Barcelos não estabelece uma relação de causalidade mecânica e unívoca com a sua expressão político-organizativa em associação indígena. A ASIBA enquanto artefato político que busca promover e gerir os movimentos e as políticas de identidade étnica tanto contribui para as transformações sociais em curso no Médio Rio Negro quanto é afetada por elas. Procurei esboçar como a manufatura política de direitos territoriais, a partir da descrição de dois cenários empíricos recentes, se inscreve na interseção da trajetória do associativismo indígena com a configuração social e histórica das relações interétnicas em Barcelos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wargner Berno de. O Mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades. In: Almeida, Alfredo Wagner de [et al.]. Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: PNCSA/EDUA, 2008.
- _____. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: _____. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008b.
- BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: Revel, Jacques (Org.). Jogos de Escalas: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- GLUCKMAN, Max. O material etnográfico na antropologia social inglesa. In: Zaluar, Alba. Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- PERES, Sidnei. Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- TURNER, Victor. Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EDUFF, 2008.

Mobilização Étnica No Baixo Rio Negro: Os Quilombolas Do Tambor E Do Rio Dos Pretos

*Emmanuel de Almeida Farias Júnior*¹⁵⁴

INTRODUÇÃO¹⁵⁵

Assiste-se neste início do século XXI uma crescente mobilização de povos indígenas e inúmeros “grupos étnicos” (Barth, 2000, p.31) em torno da emergência de identidades coletivas. Em toda a região amazônica verifica-se que uma diversidade de agentes sociais têm se mobilizado identitariamente em torno de reivindicações referidas a fatos do presente, envolvendo direitos territoriais, ambientais e autoconsciência cultural. Através destas mobilizações tem se expressado coletivamente quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, indígenas, ribeirinhos, seringueiros, castanheiros, artesãos do arumã, pescadores tradicionais, “povos dos terreiros” (afroreligiosos), piaçabeiros e peconheiros dentre outras identidades emergentes.

Tais identidades combinam situações históricas mais permanentes, com situações sociais contingentes, do mesmo modo que articulam mobilizações de livre acesso aos recursos naturais e de garantia de direitos territoriais que asseguram sua reprodução física e social. Para ilustrarmos estes processos reais podemos nos referir inicialmente aos

154 Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS-UFAM. Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social - Instituto Nova Cartografia Social: Referência Cultural e Mapeamento Social de Povos e Comunidades Tradicionais - Núcleo Cultura e Sociedades Amazônicas - Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido - Universidade do Estado do Amazonas. Contato: emmanueljunior61@yahoo.com.br, www.novacartografiasocial.com

155 A primeira versão deste texto foi apresentada como capítulo da dissertação de mestrado intitulada “Tambor urbano: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola”, ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, em 2008.

povos indígenas. Por muito tempo, certas etnias em franco processo de “etnogênese”, foram classificadas como “caboclos” ou em processo de “caboclicização”, de acordo com “interpretações clássicas” e “estudos de comunidade”, que privilegiaram “comunidades” amazônicas. Podemos citar aqui os destacados trabalhos Charles Wagley e Eduardo Galvão (1975).

Do mesmo modo, agentes sociais que se autodefinem hoje como “remanescentes de quilombos”, foram igualmente classificadas como “caboclos”. Interpretações de inspiração evolucionista, que os representavam como “tipos intermediários”, prevaleceram na vida acadêmica e na literatura regional. Para efeito de debate, queremos analisar neste artigo a “situação social” dos “quilombolas”, referidos à denominada “comunidade” do Tambor, rio Jaú, município de Novo Airão, Amazonas, que aqui é tomada como referência empírica para fins de interpretação. Estes agentes sociais, em questão, foram classificados simplesmente por sua origem como “nordestinos” por inúmeros pesquisadores e comentaristas regionais praticantes de uma sociologia espontânea.

Tais estudos elegeram uma nomeação vinculante a uma suposta origem geográfica que não amazônica. Tal pretensão classificatória objetivava torná-los “estrangeiros” à Amazônia e com isto ilegalizar suas práticas extrativistas e, em decorrência, ilegalizar suas reivindicações. Essas referências podem ser encontradas de maneira explícita no Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú (1998) ou ainda em trabalhos como o do historiador Victor Leonard (1999), que priorizaram a “naturalidade” como critério classificatório de povos e “comunidades”. Este autor priorizou também a fala dos descendentes da Família Bezerra, antigos mediadores, responsáveis pela empresa extrativista que controlavam a o Rio Jaú há cem anos atrás. Com ênfase num discurso histórico, sem qualquer trabalho de campo e sem relativizações mais acuradas, não atentou para os processos sociais e para as situações concretas que substituíram as relações de patronagem da família Bezerra¹⁵⁶.

156 A família Bezerra funda sua primeira firma comercial a partir de 1907, sendo denominada “BEZERRA & IRMÃOS”, conforme contrato comercial, estabelecido nesta mesma data.

Numa análise mais detida desta “situação social” (GLUCKMAN, 1987, 238), tem-se que as condições reais de existência a ela referidas foram anteriormente designadas de “comunidades negras rurais”. Examinando as implicações deste processo e de uma ordem de fatos similares, tem-se que seus territórios, segundo Almeida (2002), que tais agentes sociais foram formalmente considerados num mesmo plano de exceções, ou seja, como “situações especiais” na estrutura fundiária. Assim eram classificados pelas agências fundiárias oficiais. Segundo o autor, eram classificadas pelas agências oficiais segundo atributos de primitividade ou exotismo, sendo consideradas absolutamente “marginais”. Em virtude disto, segundo Almeida, essas situações consideradas à parte compreendiam:

[...] uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos, florestais), utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas de representações próprias (ALMEIDA, 2002, p.45).

O Autor destaca ainda que:

[...] os camponeses (ascendência escrava, seja africana ou indígena) foram “treinados” para lidar com antagonistas hostis, ou seja, para negar a existência do quilombo que ilegítimaria a posse, que ilegalizaria suas pretensões de direito (dominação jurídica de fora para dentro dos grupos sociais). Ao admitir que era quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem. Daí as narrativas místicas: terras de herança, terra de santo, terras de índio, doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua estória e construiu sua identidade a partir dela (ALMEIDA, 1996, p.17).

A promulgação da nova Constituição Federal em 1988 facultou “condições de possibilidade” para mobilizações étnicas apoiadas num conteúdo de “políticas de identidade”. Neste sentido, as classificações relativas aos denominados “caboclos” sofreram transformações profundas. Os agentes sociais a elas referidos passaram a reivindicar identidades étnicas, baseados em critérios político-organizativos que perpassam desde acontecimentos históricos de ruptura e transformação social até fatores que indicam uma “invenção de tradições”, ressemantizando os “mitos de origem”. Está em curso, portanto, em toda a região amazônica, um processo social de afirmação identitária em profunda ruptura com as classificações oficiais. E muito além e uma simples “política de reconhecimento” de distintos territórios.

A EXPLORAÇÃO ECONÔMICA DO BAIXO RIO NEGRO: A FAMÍLIA BEZERRA, OS FREGUESES E OS “PRETOS”

Como assegurou D. Frederico Costa, segundo bispo do Amazonas, em 1909, a economia no Rio Negro baseava-se principalmente na extração da borracha da hévea ou seringueira. Segundo os dados estatísticos, apresentados por Arthur C. Ferreira Reis (1977), o Rio Negro era o que menos produzia, em relação aos rios Purus e Madeira. Em 1900, o Purus produziu 5.520 t. Segundo Reis, o Rio Negro, neste mesmo ano, produziu 512 t. Em 1901 produziu 521 e 313 em 1902. De acordo com o Sr. João Bezerra Vasconcelos Filho, um dos herdeiros da empresa seringalista que atuava no baixo Rio Negro, na primeira metade do século XX, denominada Bezerra & Irmão, posteriormente Bezerra, Irmãos & Companhia, o extrativismo no baixo Rio Negro podia ser explicado da seguinte forma:

O Seringal nosso aqui era o seguinte, porque pra lá pro Alto Juruá, os seringais são na terra firme, então lá é de inverno a verão, o nosso aqui, é por tempo, aqui as terras são alagadiças, o fabrico aqui é de junho até dezembro [Seu João Bezerra, 81 anos, Novo Airão, 16-02-08].

Conforme Reis (1977), na extração do látex na Amazônia, do ponto de vista econômico, pode-se assinalar dois momentos distintos. O primeiro, a partir de 1850, com o aumento da demanda de produtos

manufaturados dos países industrializados. O segundo, com a segunda guerra mundial (1939-45), que levou a planos governamentais baseados numa “economia de guerra” expressada por tratados internacionais para a produção da borracha.

Nos termos desta interpretação, os conflitos com os povos indígenas estão diluídos no processo de exploração do látex. Os atos de brutalidade e violência contra os povos indígenas, e contra os próprios “seringueiros” no decorrer deste processo, são “naturalizados” pelo autor. Para Reis (Idem), a unidade social, caracterizada pelo seringal, foi responsável pelo dito “progresso econômico”, pela libertação do “sertão Amazônico” da “barbárie” e pela expansão das fronteiras nacionais, inclusive com a anexação do Acre.

De acordo com a leitura de João Pacheco de Oliveira (1988), podemos dividir em três grupos a literatura sobre os seringais na Amazônia:

- as monografias: que descreveram de modo global e privilegiaram fatores técnicos;

- os artigos e ensaios específicos: que enfatizam situações específicas, mas deixaram de lado alguns rios como, por exemplo, o Rio Solimões;

- os trabalhos de investigação histórica: marcados, sobretudo, pelos que se limitaram as “tradicionais histórias ou interpretações do Amazonas”, ou seja, às periodizações ortodoxas.

Segundo o autor, todos esses textos partiam do princípio “de que se devesse sempre avaliar a implantação da empresa seringalista a partir das descrições de como funcionavam os seringais do Acre ou do Madeira” (OLIVEIRA, 1988, p. 68). A partir dessas situações específicas eram elaborados modelos explicativos gerais que passaram a caracterizar, por muito tempo, a exploração da borracha na Amazônia.

Para Arthur C. Ferreira Reis (1977), os seringais poderiam ser caracterizados pelos tipos sociais, tais como: “o patrão”, “o guarda-livros”, “o caixeiro”, “o toqueiro”, “o caçador”, “o brabo”, “o seringueiro”. Poderiam ser caracterizados também pela estrutura cultural, resultante da interação social entre “indígenas”, “negros”, “caboclos” e “brancos”. O autor revela certo primordialismo, quanto ao

seu procedimento classificatório, ou seja, adota critérios pretensamente objetivos. Critérios semelhantes foram adotados pelos autores do Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú (1998), pelo historiador Victor Leonard (1999) e por inúmeros comentadores regionais.

Podemos perceber a partir das análises realizadas por Oliveira (1988), sobre a utilização da força de trabalho indígena nos seringais do Rio Solimões, que o seringal, como “unidade social”, não se trata de um modelo homogêneo, como faz crer Reis (1977). Para Oliveira (idem), podemos falar de “diferentes modelos de seringal” e, a partir dessa idéia, podemos assinalar, também, diferentes formas de atuação dos denominados “seringalistas”.

No caso ora analisado, a organização da empresa extrativa no baixo Rio Negro, implantada pela família Bezerra, se diferenciava dos modelos existentes no Rio Purus e Madeira, bem como do Rio Solimões, analisado por Oliveira (1988). Neste caso, o “barracão” estava situado na vila de Airão, assim como a sede comercial da firma. De acordo com o depoimento de um de seus descendentes, eles não possuíam residência e nem comércios nos seringais. Ali existiam somente as chamadas “colocações dos seringueiros”.

Outra distinção a ser feita, é que a produção da borracha no Rio Jaú, afluente da margem direita do Rio Negro, era realizada no período de verão, devido estarem localizadas em “terras baixas”. Mesmo assim, não findavam aí as relações de aviamento comercial entre “fregueses” e “patrões”. No período da entressafra, em que cessava a produção de borracha, os “fregueses” se voltavam para a coleta de castanha, a extração de balata, sorva e pele de animais. O “freguês” podia se tornar, inclusive, um caçador de peles ou um extrator de couro de jacaré.

A família Bezerra, no entanto, exercia um rígido controle das vias de acesso ao Rio Jaú. Para isso, segundo os agentes sociais designados como “fregueses” ou “seringueiros”, a família Bezerra contava com pessoas ditas de confiança, que se encarregavam de delatar atos de negociação da produção da borracha dos “fregueses” com os denominados “regatões”.

No médio e baixo Rio Negro, os “patrões” estavam estabelecidos nas vilas e povoados, como Moura, Airão e Tauapessassú. A exploração da borracha e de outros produtos extrativistas foi consolidada

pelas chamadas “firmas comerciais” que estabeleceram, assim, relações de patronagem, imobilizando a força de trabalho através de adiantamentos aos trabalhadores extrativistas e do controle de crédito. Esses “patrões” atraíam trabalhadores e os distribuíam pelos rios, nas chamadas “colocações”, como bem narra um entrevistado:

[...] o papai já veio por intermédio deles [“Bezerra & Irmãos”], sendo seringueiro dele, sabe... foi o tempo que ele foi cortar seringa com ele... e lá ele se casou com a mamãe e de lá ele não saiu mais, quer dizer, saía, mas só para comprar as coisas, comprar roupa, remédio, café mesmo [Seu Manoel Bernardo, 66 anos, Novo Airão, 18-02-08].

A Família Bezerra, vinda do Estado da Paraíba, em 1900¹⁵⁷, estabeleceu-se na sede de Airão, antiga Santo Elias do Jaú, para trabalhar com a comercialização da borracha, através do adiantamento e do fornecimento de gêneros alimentícios e de instrumentos de trabalho. Constituíram-se como “patrões” no baixo Rio Negro, em rios como: Puduari, Carabinani e Jaú. Os Bezerra assumiram em Airão, tanto o poder econômico, quanto político. De acordo com o Sr. João Bezerra, descendente dos seringalistas que implantaram a empresa extrativista, sua família assumiu o poder, após passar a controlar o negócio e as relações comerciais da família Viana. Em seus relatos, ele lembra o papel do seringalista, seu antecessor, o Sr. Marcos Viana.

A firma “Bezerra & Irmãos”¹⁵⁸ durou até 1925. Neste ano, os sócios realizaram o “distrato” e firmaram outra empresa, denominada

157 Cf. a entrevista com o Sr. João Bezerra de Vasconcelos Filho, 81 anos, durante o trabalho de campo realizado em fevereiro de 2008, vieram do Nordeste quatro irmãos, que são eles: João Bezerra de Vasconcelos, Pedro Bezerra de Vasconcelos, José Bezerra de Vasconcelos e Francisco Bezerra de Vasconcelos.

158 Os contratos sociais foram escaneados durante a realização do trabalho de campo e podem ser consultados em: FARIAS JÚNIOR, E. de Almeida. “Tambor urbano”: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola, Amazonas. Dissertação de mestrado. Manaus: PPGSCA/ UFAM, 2008.

“Bezerra, Irmãos & Companhia”. De acordo com os “Contratos de Associação Mercantil” datados de 1907 e 1925, a empresa da família Bezerra estaria representada em Manaus, pelo Sr. Joaquim Gonçalves de Araújo, através da firma J.G.Araújo, principal casa aviadora do Amazonas.

Tanto no documento intitulado “Distrito por dissolução de sociedade” de 1925, quanto no contrato da nova fisionomia da empresa “Biserra & Irmãos”, a firma “Biserra, Irmãos & Companhia”, de 1925, há referências a terras, com a seguinte indicação: “exploração e direito de posse”, que se tratavam de concessões.

Tais terras de “exploração e direitos de posse”, referem-se a propriedades rurais que diziam possuir nos rios Puduari, Carabinani, Jaú, no Baixo Rio Negro, para a exploração de castanha e borracha, onde construíram benfeitorias. Contudo, os contratos referem-se ainda às propriedades denominadas contratualmente como “bens de raiz”, que se constituem também de seringais e castanhais.

As relações comerciais da família Bezerra iam além dos rios Carabinani, Puduari e Jaú. De acordo com depoimento do Sr. João Bezerra, elas se estendiam aos rios Unini, Jauaperi, Jufari, Cheruini e Rio Branco. Os produtos por ele negociados não se limitavam a castanha e borracha. Segundo o entrevistado, a firma de sua família também comercializava piaçava, breu, além de couros de animais, como o do jacaré.

O Rio Jaú, no Baixo Rio Negro, esteve durante toda a primeira metade do século XX quase que exclusivamente sob o domínio da família Bezerra. Além das 12 propriedades declaradas por ele, entre castanhais e seringais, eles controlavam “fregueses” distribuídos ao longo do rio. Excepcionalmente essas regras não se aplicavam às terras reivindicadas pelas famílias dos “pretos”, quais sejam, as do Sr. Jacintho, do seu sobrinho, o Sr. José Maria e do Sr. Isídio, que mantinham o controle direto de suas terras. Na mesma situação de autonomia, se encontrava a família Savedra. Durante uma entrevista com o Sr. Valdir Savedra, sua família descende de chineses que vieram morar no Rio Jaú e lá se estabeleceram.

Em 1925, as propriedades declaradas pela família Bezerra correspondentes a seringais e castanhais, de acordo como o contrato

da firma “Bizerra, Irmãos & Companhia”, somavam 21 propriedades, sendo doze no Rio Jaú, oito no Rio Carabinani e uma no Rio Puduari. Nessa altura, a família Bezerra já exercia o controle absoluto do Rio Jaú. Tal controle perdurou aproximadamente até a década de 1970.

Quanto ao Sr. Jacintho Almeida, este é identificado por um descendente da família Bezerra como sendo o primeiro “preto” a se estabelecer no Jaú, sendo seguido por seu sobrinho, o Sr. José Maria, e pelo Sr. Isídio.

“NO TEMPO DO PATRÃO”¹⁵⁹:
OS “FREGUESES” DA FAMÍLIA BEZERRA

A partir do final do século XIX e toda a primeira metade do século XX, o comércio da borracha no Rio Negro, era regulado por uma série de “firmas comerciais”, entre elas a “Bezerra & Irmãos”. As referidas firmas reproduziram o sistema de aviamento de mercadorias, que mantinham dependentes os denominados “fregueses”. Tal sistema foi largamente praticado no Amazonas.

A relação “patrão” – “freguês” era reproduzida em níveis variados de interação nas transações comerciais. Tanto os descendentes da família Bezerra se representam como “fregueses” da empresa “J.G.Araújo”, quanto os trabalhadores extrativistas no Rio Jaú se autodefinem como “fregueses” da firma da família Bezerra.

Com a intensificação do processo de exploração da borracha e de outros produtos extrativistas e de origem animal, as elites locais compostas de comerciantes e “patrões” passaram a ocupar os afluentes do Rio Negro. Tais empresas intrusaram territórios indígenas e provocaram inúmeros conflitos com comunidades indígenas que viviam naquele rio e seus afluentes. Têm-se relatos extensos de aludidos “ataque de índios”¹⁶⁰ e “massacres de índios” nas vilas de

159 Expressão utilizada durante entrevista pelo Sr. Marcolino, 83 anos, no trabalho de campo realizado em Novo Airão, em fevereiro de 2008.

160 Cf. Coleção de Relatórios de Presidente de Província de 1852-1889. In: Governo do Amazonas - Secretaria de Cultura. Documentos da Província do Amazonas: legislação

Moura, Airão e nas proximidades de Tauapessassú. São abundantes são os relatos oficiais de represálias aos indígenas, todos produzidos em um tom de “guerra justa” para justificar o genocídio.

Os constantes conflitos com os Jauaperis (Waimiri-Atroari) não permitiram que eles fossem compulsoriamente conduzidos aos seringais e piaçabais do Rio Negro. Ao contrário, eles foram impelidos pelos “seringalistas” e “patrões”, para o interior de suas terras, a fim de explorarem os diversos ramos da indústria extrativista. As “correrias indígenas” eram realizadas, neste sentido, para afastar o “obstáculo” aos interesses de “seringalistas”.

A família Bezerra acionava mecanismos de controle rígido sobre as relações comerciais no Rio Jaú. Controlavam a foz, quando o Jaú deságua no Negro. Mesmo as poucas famílias que não eram “fregueses” e não vendiam sua produção de borracha para a família Bezerra, não podiam negociar com “regatões”: eram obrigados a vender a sua produção em Manaus. A relação “freguês” – “patrão” era regulada pela aludida exclusividade do “patrão” sobre o produto do trabalho do “freguês”. Este sistema de imobilização da força de trabalho e de vigilância efetiva de rios e igarapés caracteriza a empresa seringalista.

DE SERINGUEIROS A QUILOMBOLAS: CATEGORIAS SOCIAIS EM TRANSFORMAÇÃO

Com relação às atividades agrícolas, registra-se que com os elevados preços da borracha, poucas famílias dedicavam-se à produção de farinha. Com a intensificação da produção da borracha, muitos “fregueses” passaram a cortar seringa mesmo na época das chuvas, com as estradas alagadas, por vezes de canos, por vezes com água pela cintura. Uma dessas famílias era a do Sr. Jacinto, filho do Sr. José Maria e morador do “Rio dos Pretos”. Como veremos, sua família ao manter apossamento do terreno possuía relativa autonomia produtiva em relação aos outros moradores do Rio Jaú:

e relatórios, 1852-1859. Cd-Rom, vol. 2.

[...] aquele lá era o Rio dos Pretos, eles não entravam lá não, que sabiam que lá era nosso, na teimavam de entrar não, só ia a gente lá, porque para cá, naquele tempo, para aí para o Alto Jaú, era pouca gente que plantava roça, era só na seringa, de inverno a verão, aí faltava farinha, eles sabiam que lá tinha, aí eles iam lá para comprar um tanto de farinha, dois, até o patrão chegar, iam bater lá onde nós morávamos [Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 19-02-08].

Conta-nos o Sr. Jacinto, mais conhecido como seu Jaço (filho do Sr. José Maria), que o Sr. Isídio entrou no igarapé Paunini junto com o Sr. José Maria e, quando lá se estabeleceram, passaram a explorar lados opostos do igarapé. O Sr. José Maria trabalhava com borracha e o Sr. Isídio com castanha. No entanto, a família do Sr. Jaço não fazia parte dos “fregueses” da família Bezerra. Ao contrário, o Sr. Isídio, mantinha relações comerciais com a firma “Bezerra & Irmãos” antes de ir trabalhar no igarapé Paunini.

De acordo com os outros filhos de Sr. José Maria e de Dona Otilia, “não tinha esse negócio de patrão, nem nada não, ele mesmo comprava a mercadoria, comprava a mercadoria de muito, muito mesmo, não tinha patrão não” [Dona Carita José dos Santos, 69 anos, Novo Airão, 19-02-08]. Mas com a volta do Sr. José Maria para Sergipe, a família teve que estabelecer outras relações comerciais, seja com a firma Bezerra, ou posteriormente a ela, com os chamados “regatões”.

Não ser “freguês”, significava não ser subordinado aos mecanismos imobilizadores da força de trabalho. Significava, portanto, ter relativa autonomia. A própria empresa extrativista reconhecia o domínio dessas famílias sobre a terra. Porém, o controle das relações comerciais no Rio Jaú era regulado pela firma Bezerra. O poder dos “patrões” fundava-se no controle do crédito e no endividamento prévio dos “fregueses”. Foi possível perceber, ainda, a representação dos ditos “pretos” do “Rio dos Pretos”, com relação à família Bezerra:

[...] o coronel João Bezerra era bravo, eu conheci o coronel João Bezerra, era coronel... mas não mexiam com eles não, eram poucas as famílias que os Bezerra não mexiam, do tio Jacinto, do meu pai, dos SAVEDRA, do menino ali, bem pouco, o resto, tudo era dos Bezerra e se acabou em nada, se acabou em nada [Seu Marcolino, 83 anos, Novo Airão, 21-02-2008].

O reconhecimento da dominialidade pelos denominados “patrões”, também marcava diferenças étnicas. Tais diferenças serão explicitadas no momento em que o “seringalista” refere-se ao igarapé Paunini como “Rio dos Pretos”, para indicar a residência da família do Sr. José Maria e da família do Sr. Isídio.

Contudo, os denominados “pretos” estavam buscando meios de garantir a segurança territorial. Tal constatação tornou-se explícita a partir do levantamento realizado em 20 de junho de 1988, pelo Instituto de Terras e Colonização do Amazonas (ITERAM)¹⁶¹. Constam no referido levantamento, propriedades registradas em nome do Sr. Jacintho Luiz de Almeida, no médio Rio Jaú, intituladas: Arpão e Capella, a jusante do “Rio dos Pretos”.

A DESAGREGAÇÃO DA EMPRESA EXTRATIVISTA E O ADVENTO DOS PRETOS ATRAVÉS DOS REGATÕES

Durante a atuação da firma da família Bezerra, o Rio Jaú esteve fechado para a ação de comerciantes externos, os denominados “regatões”. Todo o sistema de aviamento era através das firmas da família Bezerra, a “Bezerra & Irmãos” (1907-1925) e a “Bezerra, Irmãos & Companhia” (1925-1974). A cronologia que encerra as atividades da firma é fornecida por um de seus descendentes, o Sr. João Bezerra.

Segundo o Sr. João Bezerra, na fase que ele considera a fase final da empresa de sua família, ele declara possuírem propriedades em

161 Cf. Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú (1998), o referido levantamento foi intitulado “Levantamento de Títulos e Registro nos municípios de Novo Airão e Barcelos, na área do Parque Nacional do Jaú”.

vários afluentes do Rio Negro, tal como o Rio Jauaperi. Contudo, com a derrocada da empresa, tais propriedades foram vendidas pelo seu tio Francisco, que tinha assumido o controle da firma após a morte dos outros irmãos.

Como temos observado, a desagregação da empresa extrativista não decorre da falência da produção de borracha. Apesar deste produto ser apontado como a maior fonte de renda, a firma da família Bezerra, já havia se adequado ao comércio de outros produtos extrativistas. Tais como a castanha, a piaçava, o cipó titica, o cipó timbó, breu, além de pele e/ou couro de animais.

Com o controle do Rio Jaú enfraquecido e a desagregação da empresa extrativista, emergem outros agentes sociais controlando o crédito e a força de trabalho. O denominado “regatão”, objetivava a mediação das relações comerciais. O “regatão” surgirá com relativa força, assumindo a relação “patrão – freguês”. Tais relações eram, contudo, mais flexíveis, em relação à empresa extrativista. Seus mecanismos de controle não se aplicavam na vigilância permanente e efetiva dos rios.

Quando o herdeiro da empresa extrativista se refere aos antigos “fregueses”, como “[...] libertos, trabalhavam com um, com outro, não tinha aquele patrão certo” [Seu João Bezerra, Novo Airão, 16-02-08], tem-se um momento chave para os desdobramentos das relações sociais no Rio Jaú.

Atribui-se ao “regatão”¹⁶² a carga de “libertador” do Rio Jaú, como agente que finda por quebrar o monopólio da empresa extrativista. Dessa forma, os denominados “seringueiros” passaram a negociar com vários comerciantes ao mesmo tempo, seja vendendo os produtos extrativistas, seja, vendendo os produtos resultantes de atividades agrícolas, como a farinha. Diferente, portanto, do monopólio comercial do “tempo dos Bezerra”.

Neste sentido, os agentes sociais tecem as recordações com relação à entrada dos “regatões”, que rompe com o monopólio da

¹⁶² Na literatura dedicada ao processo de exploração da borracha, ao denominado “regatão”, comumente lhe atribuem características negativas e pejorativas.

empresa extrativista e seus mecanismos de controle das relações comerciais no Rio Jaú.

O agente social denominado “regatão” passou a atuar de forma oposta à empresa extrativista. Não expropriavam os antigos “fregueses” da firma Bezerra e nem usurparam o direito de continuarem na terra, ao contrário, estavam muito mais interessados nos produtos produzidos por eles. Tais relações eram principalmente comerciais e de controle de crédito, embora com repercussões sobre vários domínios da vida social.

Assim, estabeleceram, para além das relações comerciais uma série de outras relações sociais, tais como compadrio, parentesco, afinidade, rituais de coesão social, tais como obrigações em certos rituais religiosos como as festas anuais de reverenciamento a Santos. Contudo, o “regatão” se constituiu de forma heterogênea no Rio Jaú.

Mesmo no período de controle da família Bezerra, o “Rio dos Pretos”, como indicamos, já possuía certa autonomia com relação à comercialização dos produtos extrativistas e agrícolas. Durante o processo de desagregação da empresa extrativista, esses agentes sociais designados como “pretos” passaram a se firmar como comerciantes, denominados de “regatão”, estabelecendo, até mesmo, relações de patronagem, como é o caso do Sr. Maurício, filho do Sr. José Maria.

Toda a produção era comercializada “livremente”, agora, sem as restrições da firma Bezerra. O “Rio dos Pretos” permanecia sob o controle das famílias do Sr. José Maria e do Sr. Isídio. Tal domínio era reconhecido pelos agentes sociais, com os quais eles interagiam, tais como “regatões”, “fregueses”, e mesmo os descendentes da firma Bezerra, cuja posição no processo produtivo passa por transformações. A quebra dos mecanismos imobilizadores da força de trabalho propiciou uma mobilidade social dos trabalhadores e o advento dos “pretos” por intermédio dos “regatões”.

Portanto, a relação com os denominados “regatões” é vivida como menos tensa, do que a que se observa no período em que o Rio Jaú foi controlado pela empresa extrativista. Segundo os entrevistados isto se dava em decorrência do afrouxamento da regra em que se apoiava no monopólio exercido arbitrariamente pelo “patrão” nas relações comerciais.

“O RIO DOS PRETOS”:
A VISÃO DOS HERDEIROS DA EMPRESA EXTRATIVISTA

No início do século XX, continuavam a chegar tanto no Rio Negro, como em outros rios do Estado, trabalhadores vindos de outras partes do Brasil para trabalhar na produção da borracha. A essa altura, o mercado estava sendo aquecido pelo desenvolvimento industrial e, posteriormente, pela chamada “segunda guerra mundial”.

Nesse contexto, se inserem as “famílias dos pretos” do Rio Jaú e Igarapé Paunini que, na primeira década do século XX, chegam ao Rio Jaú. Segundo os depoimentos de seus descendentes, como também dos descendentes da empresa extrativista, sabemos que o Sr. Jacintho Luiz de Almeida foi um dos primeiros a se estabelecer no Rio Jaú:

[...] a história desses pretos, que eu tenho conhecimento. Lá o preto, porque entrou muitos pretos lá dentro, tinha um que trabalhava ao lado da caixa, como é que é... trabalhava com meu tio lá, ele era embarcadiço dele lá chamavam pra ele Pedro Lauriano, e fora ele tinha outros pretos, tinha o seu Simão, o seu Isídio, vieram de lá eu não sei de onde, eu sei que apareceu o Seu Jacinto, esse Jacinto, em 1915 ele veio pra lá [...]Então desde esse tempo ficou justamente como o nome de “Rio dos Pretos”, quer dizer o rio Paunini entregue a eles e ninguém invadiu até hoje [Seu João Bezerra, 81 anos, Novo Airão, 16-02-08].

A consolidação do território referente ao “Rio dos Pretos” ocorre paralelamente ao crescimento da empresa extrativista. O referido território envolve tanto o “Rio dos Pretos”, ou Igarapé Paunini, quanto as áreas estabelecidas no Rio Jaú referentes ao Sr. Jacinto, a família do Sr. Isídio, como ainda, a localidade conhecida como “Tambor”.

Tal como narrou ao historiador Victor Leonard (1999) o descendente da família Bezerra, quando realizei pesquisa de campo em Novo Airão, durante os anos de 2007 e 2008, apontava que as famílias negras que hoje residem no Rio Jaú são descendentes do casal Jacyntho Almeida e Dona Leopoldina que foram os primeiros. Tal informação

foi reproduzida erroneamente, e de maneira equívoca, por José Luiz de Andrade Franco e José Augusto Drummond, autores do livro “Terras de Quilombolas e Unidades de Conservação: uma discussão conceitual e política, com ênfase nos prejuízos para a conservação da natureza”, publicado em 2009, pelo Grupo Iguaçú. Na realidade, o Sr. Jacyntho Almeida e Dona Leopoldina não tiveram filhos biológicos, eles adotaram quatro crianças (Manuel Alves de Almeida - pai do Sr. Sebastião de Almeida, ex-presidente da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor; Manuel Brás de Almeida; Claudionor e Samuel).

A maior parte das famílias é descendente de dois casais: Sr. José Maria (sobrinho do Sr. Jacyntho Almeida) e Dona Otilia e Sr. Isídio Caetano e Dona Severina. Assim mostraram os ensaios genealógicos realizados com as “famílias dos pretos” residentes no rio Jaú, e também com aquelas que foram deslocadas compulsoriamente do Jaú, após a criação do Parque Nacional do Jaú, em 1980. Estes ensaios foram realizados principalmente com os descendentes do Sr. José Maria. É claro que existem ainda as relações de afinidade que também definem as relações sociais e o pertencimento.

A VISÃO DOS “PRETOS”

De acordo com os herdeiros do Sr. José Maria, este não teria “entrado” sozinho no Paunini, o Sr. Isídio Caetano teria trabalhado com ele. O Sr. João Bezerra relata na entrevista que o Sr. Isídio já estava em Airão e atribui a exploração do Paunini ao Sr. José Maria. Mas segundo Dona Evangelina, filha do Sr. José Maria, o Paunini foi “dividido” ao meio, seu pai trabalhava de um lado e o Sr. Isídio de outro.

Apesar do não-consenso entre os depoimentos, os que narram a participação do Sr. Isídio, narram como um grande feito, a primeira incursão dele e do Sr. José Maria ao Paunini. Tal feito se constitui na subida do igarapé Paunini (posteriormente Rio dos Pretos) até a sua cabeceira. Tal feito foi mantido pelo Sr. José Maria, que antes de retornar para Sergipe para resolver problemas decorrentes da morte de sua mãe, alojou sua família próximo à cabeceira.

Dona Maria Benedita, relaciona, no entanto, a chegada de seu pai e do Sr. José Maria a uma área “inexplorada”, ou seja, era “bruto”. Porém, ela traz a discussão para o campo político, para afirmar o seu direito frente ao Estado e à unidade de conservação implantada sobre seus territórios coletivos no início da década de 1980.

Neste momento, já se tinha consolidado o domínio dos denominados “pretos” sobre o Rio dos Pretos. As relações envolvendo a exploração econômica do mencionado rio passavam diretamente pelas famílias referidas ao Sr. José Maria e ao Sr. Isídio. Sem as suas autorizações não entrava nem a firma Bezerra e nem os “regatões” e outros “patrões” que se estabeleceram no Rio Jaú após a desagregação da empresa extrativista dos Bezerra.

Apesar do controle exercido por esta empresa extrativista, os agentes sociais referidos ao “Rio dos pretos” mantinham-se autônomos em relação ao sistema de aviamento por ela praticado. Durante o período da desagregação da empresa seringalista, os ditos “pretos” passaram a se estabelecer como “regatões”. Os símbolos da sua autonomia produtiva consistiam nas atividades agrícolas e extrativistas, desenvolvidas com a força de trabalho familiar e também na livre comercialização dos produtos à revelia da firma Bezerra.

Essa autonomia mantida no Rio dos Pretos e no Rio Jaú, acompanhou o processo de exploração econômica neste segundo rio. As atividades econômicas desenvolvidas por eles eram as mesmas desenvolvidas pelos “fregueses” da empresa extrativista. Após a falência da mesma e a expansão das relações dos denominados “pretos”, eles passaram a se localizar em pontos diferentes do rio com suas formas produtivas apoiadas nas unidades de trabalho familiar.

De acordo com as análises realizadas por Almeida (2002), a família constitui uma unidade de produção, e, “tal sistema de produção mais livre e autônomo, baseado no trabalho familiar e em formas de cooperação simples entre diferentes famílias” (ALMEIDA, 2002, p.51), característica hoje das comunidades remanescentes de “quilombo”. O significado de quilombo, para o autor, funda-se no sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produzem concomitantemente para seu consumo e para diferentes circuitos de mercado. A autonomia produtiva e na decisão de com

quem comercializar a produção é indissociável da afirmação de uma identidade coletiva.

A designação do igarapé Paunini, enquanto “Rio dos Pretos” ou território composto de identidade coletiva, não tinha, contudo, uma receptividade positiva, o próprio termo “preto” era considerado negativo, soava como uma ofensa. Segundo Dona Francisca¹⁶³, o termo “preto” era muitas vezes substituído por “moreno”, este termo se constituía, de certa forma numa designação mais amigável e menos contrastante.

Assim, observa-se que o termo “preto” é usado em um primeiro momento por seringalistas e seus descendentes, como também por outros agentes que transitavam pelo Rio Jaú, num tom primordial, para indicar a “presença negra” no Rio Jaú e igarapé Paunini. A partir da mobilização étnica dos agentes sociais, que atualmente se autodefinem como “remanescentes de quilombo”, houve uma politização do termo “preto”, como também do “Rio dos Pretos”.

Apesar da designação “preto” constituir-se em uma autodefinição, é utilizada com menos frequência pelos agentes sociais. O termo “preto” não é de uma só posição: com relação à fala, tanto o utilizavam os regatões, os seringalistas e seus descendentes, quanto as atuais lideranças quilombolas:

Rio dos Pretos, porque lá só morava mais era preto né, aí chamavam Rio dos Pretos... o regatão que passava, “esse aí é o Rio dos Pretos”. Porque Rio dos Pretos, naquele tempo, querendo dizer Rio dos Pretos, para ele tava desclassificando, desclassificando a gente que era preto, para não chamar moreno, que era uma coisa... chamava preto, não é que nem hoje em dia, porque antigamente, era uma desclassificação chamar Rio dos Pretos, hoje em dia não, hoje em dia é uma classificação, porque somos pretos mesmo, somos neguinho, é negro [Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro da Associação de

163 Conversa durante o trabalho de campo em Novo Airão, realizado em outubro de 2007.

Tal ato de fala constitui-se num “ato de política”, na medida em que ela se coloca diante do outro, ou diante dos aparatos de Estado. A fala do Sr. Jacinto esclarece, neste sentido, a apropriação do estigma negativo, da “desclassificação”, e transforma-o em um instrumento de luta política.

A reivindicação de uma “exclusividade negra” é um argumento político. De acordo com os depoimentos dos descendentes do Sr. José Maria e do Sr. Isídio, foram estabelecidas inúmeras relações. Entre elas, podemos mencionar as relações matrimoniais. Apesar de não haver uma regra fixa para o casamento, observa-se a aproximação, senão no primeiro casamento, mas no segundo, entre os filhos do Sr. José Maria e a do Sr. Isídio.

Dona Maria Benedita narra seu primeiro casamento com um “branco”, que teria vindo ao Rio Jaú para trabalhar na borracha para a firma Bezerra. Segundo ela, eles teriam tido problemas, “ele falou para o papai para casar comigo, o papai falou: com a minha filha você não casa não, você é branco, você vai maltratar a minha filha, minha filha é preta, deixe a minha filha de mão” [Dona Maria Benedita (Dona Bibi), 84 anos, Novo Airão, 27-02-2008].

Segundo Dona Evangelina¹⁶⁴, as três filhas do Sr. Isídio acabaram ficando viúvas do primeiro casamento, elas casaram com três rapazes que eram irmãos, “eram três irmãos com três viúvas, três irmãs”. A partir desses casamentos, constituiu-se uma grande rede de parentesco. Muitas das obrigações atribuídas a ela implicavam em atividades econômicas.

Embora não houvesse regras de casamentos fixas e rígidas, observamos que, em alguns casos, o casamento das filhas implicava na conversão de cunhados e genros em “fregueses”. Não se tratava, no entanto, de uma relação meramente econômica entre cunhados, ou

¹⁶⁴ Cf. entrevista do dia 23-02-08, durante a realização do trabalho de campo em Novo Airão.

entre sogro e genro. Significa, segundo o Sr. Pedro Paixão, “fazer parte da família”. Observa-se, assim, o desvelar de regras de matrimônio.

Enfim, tais fatos relacionados à história dos denominados “pretos do Paunini” que habitam a confluência do Rio dos Pretos com o Rio Jaú foi ignorada por medidas preservacionistas que visaram à criação de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral. Esta UC constitui-se enquanto uma “situação social de conflito” entre os quilombolas e a política ambiental.

A HISTÓRIA SOCIAL DO CONFLITO

O Parque Nacional do Jaú foi criado abruptamente pelo Decreto nº. 85.200, de 24 de setembro de 1980, com área de 2.272.000 ha. Tal medida visava à proteção da natureza da “interferência” antrópica. Tais fundamentos estão inscritos em ideologias que imaginam meios naturais intocados pela mão humana. Essas medidas acabam por coisificar “tipos ideais” de “natureza”, já que podemos compreender a natureza como uma construção social. Tem-se, ainda, que os grupos que viviam na área foram ignorados. De acordo com o Art. 2 do referido decreto, o PARNA JAÚ têm por finalidade:

Art. 2º O Parque Nacional do Jaú tem por finalidade precípua a preservação dos ecossistemas naturais englobados contra quaisquer alterações que os desvirtuem, destinando-se a fins científicos, culturais, educativos e recreativos (BRASIL, DECRETO Nº. 85.200, 1980).

Com a instalação da base de fiscalização na foz do Rio Jaú, em 1985, e a presença dos agentes do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal-IBDF, posteriormente IBAMA, intensificaram-se as fiscalizações. Da mesma forma, estabeleceram uma série de restrições/proibições, quanto ao uso dos recursos naturais, como a caça, a pesca, a agricultura, a coleta e o extrativismo vegetal. Ocasionalmente situações de conflito entre o modelo proposto de Ucs e as formas de uso dos recursos pelos denominados “povos e comunidades tradicionais”, que passaram a ser regulamentadas, inspecionadas, restringidas ou aprovadas pelo órgão gestor da UCs através de “planos

de manejo” e “instruções normativas”. As atividades agrícolas e extrativas teriam que passar pelo crivo burocrático. As dificuldades impostas por essa “nova” realidade ocasionaram o deslocamento compulsório de várias famílias.

De acordo com o “Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú” (1998), a proposta de criação da UC que resultou no PARNA JAÚ estava apoiada em estudos que analisavam a “distribuição geográfica de organismos segundo a “Teoria dos Refúgios” [...] influenciando o IBDF [...] que resolveu considerar as áreas dos refúgios já indicadas como prioritárias na seleção de áreas para a conservação” (IBAMA/FVA, 1998, p. 4).

Segundo Barreto Filho (1997), os “critérios de avaliação” indicados pela “Declaração de Significância”, apresentada no relatório da expedição ao Rio Jaú realizada em 1977 pelo Departamento de Ecologia do INPA, contrapõem à relevância de fatores que indicam a preservação do meio natural contra os que indicam a relevância social e cultural considerado inadequado.

Segundo Barreto Filho (idem), este relatório indicou como área para a conservação toda a bacia do Rio Jaú, da nascente à foz, no entanto, o que se chamou de “Descrição da atual situação” indicou a modificação na categoria da UC, considerando uma aludida relevância turística da “região”¹⁶⁵ por estar próximo a Manaus e devido às belezas cênicas da “região” do PARNA JAÚ.

A aludida relevância turística da região tem “modificado” os interesses da ala conservacionista. Atualmente, podemos nos referir

165 Cf. Bourdieu, o que está em jogo em relação à noção de “região” é, sobretudo, a definição legítima. Segundo o autor, a “região” é uma representação, e seus limites são atribuídos socialmente, onde ele nota que há uma disputa para a definição legítima dos limites. A “natureza”, sendo um produto natural, o autor critica a idéia de refúgios, de “fronteiras naturais”. Para Bourdieu, “a fronteira nunca é mais do o produto de uma divisão que se atribui com maior ou menor fundamento na ‘realidade” (BOURDIEU, 2005, 114). Citando Reboul, “Nada há, nem mesmo as “paisagens” ou os “solos”, caros aos geógrafos, que não seja herança, quer dizer, produtos históricos da determinante social” (REBOUL, 1977, p, 17-18 apud BOURDIEU, 2005, p. 114).

à extinta Estação Ecológica de Anavilhanas, criada pelo Decreto no 86.061, de 2 de junho de 1981 como uma Unidade de Conservação de usos indireto, com o mesmo status da REBIO, ou seja, está proibida a visitação pública entre outras restrições. No dia 29 de outubro de 2008 foi sancionada a Lei Nº 11.799, que modifica a Estação Ecológica de Anavilhanas para Parque Nacional de Anavilhanas, levando em consideração os interesses relacionados a empreendimentos turísticos. Vale lembrar que as famílias que foram deslocadas compulsoriamente depois da criação desta UCs nunca foram indenizadas.

O *start* das políticas ambientais no Baixo Rio Negro objetivando a criação de UCs de Proteção Integral, se nos apoiarmos em Barreto Filho (2001), observamos que se insere num contexto mais amplo, como o Regional Project on Wildlands Management que objetivava o aumento de áreas protegidas para a América Latina. Tais políticas ambientais tiveram seu início ainda durante o regime militar, segundo o autor, “verifica-se um grande progresso de medidas conservacionistas, tanto administrativas quanto jurídicas, ao tempo do governo Figueiredo, o último do regime militar” (BARRETO FILHO, 2001, p. 160). A década de 1974 a 1984 pode ser definida como “a década de progresso para os parques nacionais e áreas protegidas sul-americanos” (WETTERBERG et alii 1985 apud BARRETO FILHO, *ibid.*).

Como foi mostrado anteriormente, até a segunda década do século XX, o Rio Jaú era controlado pela família Bezerra, de cuja relação de propriedades dentro do rio constam barracões, seringais e castanhais¹⁶⁶. Com o enfraquecimento da empresa extrativista e do controle exercido pela família Bezerra, passam a percorrer o rio os agentes denominados em grande parte da Amazônia como “regatões”. Que, por sua vez, assumiram o controle do comércio e também estabeleceram relações de patronagem não-permanentes que poderiam ser renovadas ou não a cada safra e/ou colheita.

166 Cf. o documento intitulado “Contrato de sociedade mercantil” (1925), firmando um novo contrato, substituindo a antiga firma Bezerra & Irmão (com contrato firmado em 1907) pela Bezerra, Irmão & Companhia.

De acordo com os depoimentos, das famílias entrevistadas, este era o único meio de ter acesso a produtos industrializados ou mesmo farmacêuticos em troca da produção extrativa ou agrícola. Além das relações estritamente comerciais, estes agentes sociais integravam também as redes de relações sociais através do parentesco e do compadrio. Após a instalação da base de fiscalização, os “regatões” passaram a ser impedidos de entrar no Rio Jaú:

Nós vivíamos no Jaú, trabalhávamos nisso: era borracha, sova, seringa, balata e depois que chegou o IBAMA, aliás, primeiramente o IBDF, modificou tudo, tiraram os regatões todos de lá, então isso dificultou a vida de quem não tinha barco, como eu. Vivemos ainda lá uns tempos... Nós passamos uns tempos lá depois do IBAMA, depois dessa dificuldade de tirarem todos os regatões, a gente saiu, porque do que a gente ia viver, nós tínhamos farinha, nós tínhamos cará, batata, macaxeira, de um tudo de plantação, mas faltava medicação que não tinha, aí a gente tinha que procurar um rumo [...] [Dona Albertina Ribeiro de Araújo, 63, Novo Airão, 20-10-2006].

Com relação a tal problema, a designação “ex-morador” envolve parte da “comunidade” do Tambor. Compreende aquelas famílias que foram deslocadas e que se encontram residindo na periferia da cidade de Novo Airão. Atualmente se autodefinem tanto como “ex-moradores”, quanto como “remanescente de quilombo” e encontram-se organizados na Associação dos Remanescentes de Quilombo de Novo Airão e igualmente na Comissão dos Ex-Moradores do Parque Nacional do Jaú¹⁶⁷. O duplo pertencimento associativo remete a uma única identidade.

No entanto, “ex-morador” torna-se uma autodefinição daqueles agentes sociais deslocados em decorrência da implantação de tal

167 Cf. notas do trabalho de campo (outubro de 2006 e fevereiro de 2008), estes agentes sociais encontram-se articulados também no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Airão e na Colônia de Pescadores Z-34.

política ambiental, mas verificamos a partir de observações diretas¹⁶⁸ que esta designação pode ser interpretada como constituindo-se, segundo Almeida (1994, 2006) em uma “unidade de mobilização”¹⁶⁹, onde entrelaçam-se autodefinições, tais como “quilombolas” e “ribeirinhos”, e ainda “artesãos”, “pescadores” e “agricultores”, que antes de estarem referidos às atividades econômicas, tornaram-se identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais.

Este evento constitui uma possibilidade de reflexão sobre a “judicialização” (SANTOS, 2008) dos “conflitos sócio-ambientais”, especificamente aqueles decorrentes dos impactos causados pela implantação de políticas ambientais, através da criação de Unidades de Conservação de Proteção Integral¹⁷⁰, estabelecendo legalmente conflitos entre os denominados “povos e comunidades tradicionais” e as UCs. Tais conflitos ocasionaram o deslocamento compulsório de mais de uma centena de famílias. A criação e implementação de uma unidade de proteção integral sobre as “terras tradicionalmente ocupadas”, gerou uma série de tensões e conflitos. De acordo com os depoimentos registrados durante os trabalhos de campo realizados em Novo Airão, podemos identificar quatro conseqüências decorrentes da implantação de tal medida de política ambiental.

A primeira foi à rápida alteração nos modos de vida de agentes sociais que viviam tradicionalmente na área e foram entrevistados para fins desta pesquisa¹⁷¹. O gestor da UCs passou a exercer um rígido controle das atividades econômicas praticadas, tanto as agrícolas, como as extrativistas. As “famílias dos pretos” passaram a depender

168 Cf. notas do trabalho de campo (outubro de 2006).

169 Cf. Almeida define como sendo a “aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado – através de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – tais como as chamadas obras de infra-estrutura que requerem deslocamento compulsório” (ALMEIDA, 2006, p. 25).

170 Cf. o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, instituído pela Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Art. 7 - inciso 1º: “O objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza [...]”.

171 A pesquisa é sobre o Tambor.

da regulamentação externa. Suas práticas tradicionais de gestão e uso dos recursos naturais passaram a configurar infrações com punições previstas na lei.

O *modus operandi* de elaboração vertical das políticas ambientais implantadas no Brasil, durante e após o regime militar, fez com que se consolidassem práticas autoritárias de controle. Esta modalidade de controle burocrático visa doutrinar o espaço físico e uso da floresta, segundo a aplicação de normas estabelecidas em manuais, planos, instruções normativas, portarias.

Tudo passou a ser supervisionado pelos gestores da unidade de conservação. Tal como a entrada e a saída no Rio Jaú, as visitas, as viagens, e quaisquer relações de troca, tudo passou a ser revistado e fiscalizado. As áreas destinadas às atividades agrícolas passaram a obedecer as regras estabelecidas por técnicos especialistas, tais como ecólogos, biólogos, geógrafos e botânicos. O saber burocrático descartou as regras locais e as práticas tradicionais.

As áreas das chamadas “roças” passaram a ser normatizadas pelos gestores da UCs, que impuseram assim uma série de regras em torno de como não derrubar novas áreas de floresta, além do estabelecimento de um tamanho padrão. No primeiro momento restringem-se todas as atividades econômicas, objetivando pressionar as famílias a deixarem a área. Contudo, ao longo dos anos há uma alteração neste procedimento. Diante da resistência das famílias e de sua persistência em não deixarem a área, passam a permitir algumas atividades econômicas, tais como: a extração de castanha, do cipó titica e ambé açu, como também a produção de farinha para a venda.

A segunda consequência foi a proibição do comércio denominado “regatão” por parte dos gestores da UCs. Elidiram, com esta medida, todas as relações sociais engendradas pelos denominados “regatões”, como as relações de afinidade e de compadrio. Os “regatões” possuíam um número razoável de afilhados. Com tal medida, a gestão burocrática bloqueou a possibilidade de escoamento da produção agrícola/extrativa das famílias que não possuíam meios para fazê-la. Usar o barco para transportar a produção é imprescindível ou condenasse os familiares ao isolamento. Em decorrência, impossibilitaram também a circulação de mercadorias de primeira necessidade.

A terceira consequência foi que menosprezaram uma série de rituais de coesão social, tais como os festejos de santos. Um deles era o Festejo de São Pedro, realizado pelo Sr. Adelino Reis, “dono” e o “juiz da festa”. Ele narrou em entrevista que “fazia dentro do Jaú, um grande festejo de São Pedro, aonde vinham pessoas da várias partes, o festejo acabou por causa do IBAMA, que não deixou mais o pessoal entrar” (Seu Adelino Reis, 86 anos, Novo Airão, 21-10-06).

A quarta consequência foi o deslocamento compulsório de dezenas de famílias dos rios Jaú e Unini. Com relação ao Rio Jaú, parte das famílias referidas ao povoado do Tambor foram deslocadas neste processo. Elas atualmente encontram-se residindo na periferia da cidade de Novo Airão, em bairros como o Murici, onde mora a Dona Maria Benedita.

Apesar de o PARNA Jaú ter sido criado em 1980, só foi efetivamente implantado em 1985, com a colocação de postos de fiscalização na foz do Rio Jaú, exatamente a localização do posto de controle da antiga empresa extrativista. A partir desse momento, tem-se uma presença efetiva dos agentes de fiscalização. Antes controlada pelo IBDF, posteriormente pelo IBAMA e, atualmente, pelo Instituto Chico Mendes.

Com esta medida o acesso ao Rio Jaú, nova e oficialmente “cercado”. Todas as relações sociais externas dos moradores passaram a ser controladas. As visitas podem ou não ser liberadas por meio de autorizações expedidas pelo gestor da UCs. As pessoas devem exatamente declarar um prazo exato para sair, caso contrário, serão tomadas medidas “legais”.

A “COMUNIDADE” DO TAMBOR

Com o retorno do Sr. José Maria para Sergipe, a sua família permanece no Rio dos Pretos até a notícia de sua morte. A partir daí, eles “baixam o rio” e passam a residir próximo à foz do “Rio dos Pretos”. Segundo o Sr. Jacinto, após a morte de seu pai, sua família veio morar neste lugar denominado de Tambor, mas chegaram a morar ainda no Supriano e no Macaco, lugar onde falece sua mãe.

Ao falar do Tambor, o Sr. Jaço, lembra das festas promovidas por sua mãe, que comemorava o aniversário dela, que coincidia com

o “dia de Natal”. Ele, no entanto, chama a atenção para as comidas que sua mãe havia trazido com ela, um exemplo que ele coloca era um bolo denominado “manauê”, feito de fubá, mas que sua mãe o fazia com macaxeira.

Segundo as observações realizadas a partir dos agentes sociais referidos ao povoado Tambor, no Rio Jaú, este povoado, não está referido a um entreposto comercial e não se trata de uma designação genérica. É, sobretudo, uma designação própria “dos antigos” moradores, dos “veteranos velhos”, com um significado produzido no âmbito das próprias “famílias dos pretos”:

Quem botou o nome no local foi o Rafael, marido da minha tia, Mundica, e tinha o Raimundo Bom Tamanho, veterano velho que morava lá, eles que botaram o nome de Tambor. [...] esse Raimundo Bom Tamanho era casado com uma sobrinha da tia Mundica, era quase filha, não era filha porque ela irmã da Caboca por parte de pai, era filha da tia Mundica não, essa que era mulher do Raimundo Bom Tamanho, moravam lá de primeiro [...] [Seu Manoel Bernardo, 66 anos, Novo Airão, 18-02-08].

A designação do “Tambor” está envolvida, ora por elementos mágicos, ora por rituais de coesão social, tal como festas e sequências cerimoniais. O Sr. Jacinto narra uma explicação sobrenatural, “mágica”, na qual se assenta a designação da localidade pelo nome de Tambor:

[...] lá tinha os antigos moradores chamavam aquele lugar de Tambor, porque nesse tempo, muito antes, os primeiros moradores que moravam lá, que faziam as festas, tal e tal, com tamborim, foi o tempo que ele morreram, aí abandonou tudo, aí quando passava assim uma pessoa, assim de fora, ia passando aquelas horas, ai escutava o ronco do tambor, para a água, ficava escutando, eu sei que era para o fundo, direitinho, ai por isso ficou o nome, Tambor, até hoje, Tambor, esse que foi o caso de passa o nome lá de Tambor[...][Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro

da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 19-02-08].

Segundo o depoimento do Sr. Jacinto, e também as memórias de Dona Evangelina e Dona Maria Benedita, o Tambor era o batuque, o terreiro e os guias, um lugar de coesão social, um lugar de práticas religiosas:

[...] faziam essa zoada, bebebe, bebebe, era lá no Tambor, mas aquilo se acabou-se logo, pou, pou, pou, a finada Maroca, de longe a gente escutava aquela batida de Tambor, por isso que eles botaram Tambor, eu tinha medo daquilo... dos guias só era eles lá, no salão deles lá, uma senhora que rodava lá, aquele bate-bate, daqui a pouco um cai pra acolá, lá chegou trancarua, não sei o que... todo mundo vinha de todo o canto pro Tambor. São João, São Pedro, natal, todas essas festas de bou, bou, bou...Tinha São Benedito. Bebida, bebida, agora muita comida, cada bicho de casco, cabeçudo, cada tartaruga que era maceta, comiam tudo ali, era muita comida [Dona Evangelina (Dona Vanja), 73 anos, Novo Airão, 23-02-2008]. Aquele local é Tambor, porque antigamente tinha tambor mesmo, lá, tinha bateria... então quando era o tempo de dançar, batiam no Tambor lá, tinha um tambozão grande, assim no chão, tocava em cima, ai tinha um negócio que pegava na mão, aquele pau e batiam na corda, acompanhava com aquilo o tambor. Aquele pauzão feito de couro, que quando era para fazer a festa do tambor, botava assim pra esquentar no fogo, ai aquilo esticava, quando batia escutava longe, lá de muito dentro a pessoa escutava. É Tambor por causa disso. Era festa de santo, quem fazia era o pessoal de lá mesmo, agora eu não tenho noção, nesse tempo eu era pequena, mas eu me lembro dessas festas que faziam lá[...] eu sei que todos os anos faziam essas festas, só deixaram de fazer quando os donos morreram, morreram de velho, ai deixaram de fazer, escangalhou tudo, os tambores, os tamborinho, tinha um redondo que batiam... eu era pequena mas eu me lembro disso [Dona Maria Benedita (Dona Bibi), 84 anos, Novo Airão, 27-02-2008].

A fundação do povoado do Tambor está diretamente relacionada às famílias do Rio dos Pretos. Com o enfraquecimento da empresa extrativista, os ditos “pretos” não só ampliaram seus territórios, passando a trabalharem em outras áreas no Rio Jaú, como também consolidaram uma vasta rede de relações sociais através de casamentos. Ocuparam, assim, até mesmo as antigas colocações de propriedade da empresa extrativista.

AS RELAÇÕES ASSOCIATIVAS ENTRE OS CHAMADOS “PRETOS” E A EMERGÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO QUILOMBOLA

As famílias extrativistas passam a se organizar para fazer frente ao Estado, e para estarem encaminhando suas reivindicações. De acordo com Almeida (1994), esses movimentos passam a se organizar fora dos marcos tradicionais das relações políticas, caracterizado pelos sindicatos de trabalhadores rurais e pelas entidades confessionais. Ao contrário, evidenciam-se neste processo, fatores étnicos, religiosos, ambientais e de gênero. Observa-se mobilizações étnicas e dinâmicas sociais que aludem à autoconsciência cultural.

Em 2003, há exatamente vinte e três anos após a criação do PARNA Jaú, os agentes sociais referidos à denominada “comunidade” do Tambor, passaram a se organizar politicamente. Baseados no processo histórico iniciado pelas famílias do Sr. José Maria e do Sr. Isídio e nas suas práticas políticas de relação com os aparatos de poder, passaram a reivindicar suas identidades enquanto “remanescentes de quilombo”.

Neste sentido, em junho de 2005 foi fundada a Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, passando a se autodefinir como “quilombo do Tambor”¹⁷² ou, mesmo, “quilombolas do Tambor”. De acordo com o Sr. Sebatião:

172 Cf. O Relatório Técnico de Delimitação e Identificação elaborado apresentado pelo INCRA (SR-15), dezembro de 2008, o mapa ficou intitulado “Quilombo do Tambor”. O referido relatório está assinado pelo antropólogo João Siqueira, funcionário do INCRA. Contudo, foram os agentes sociais que definiram o título do mapa, além de indicarem as áreas consideradas pertencentes a eles.

[...] a criação da associação a gente achou que nós deveria lutar pelas nossas terras, por quê? Porque nós achamos que nós tínhamos essas terras como perdida, porque se o parque foi criado e nós continuamos morando ali, mas que nós já morávamos é... numa área que já não pertencia a gente, quer dizer morava na casa de alguém, de repente esse alguém poderia precisar dessa casa e dizer: “não, vocês vão ter que desocupar porque eu vou que precisar da casa”. Então a gente entendeu que a nossa área onde a gente sobrevivia, a gente sobrevive, a gente entendeu que um dia a gente poderia sair de lá, assim como as outras famílias saíram é... até mesmo sem direito a nada, entendeu? [Seu Sebastião – Presidente da Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 27-02-08].

Travou-se, no entanto, uma disputa com o gestor anterior do PARNA Jaú, que investindo nos atributos dos classificadores coloniais, insistia tratar, tão somente, de uma “comunidade ribeirinha”. Tal gestor chegou a questionar a autoridade burocrática do procedimento¹⁷³ que deu origem a Portaria nº. 11, de 6 de junho de 2006 da Fundação Cultural Palmares, que certifica, conforme Declarações de Auto-reconhecimento, povoado do Tambor, como “comunidade quilombola”.

Quando questionados sobre a importância que teve o reconhecimento da “comunidade” do Tambor, como “quilombo”, o Sr. Sabino se remete ao direito territorial:

A importância é que nós vamos ter direito à nossa terra de novo. Porque já era tudo do IBAMA e ninguém tinha direito a mais nada. Porque o Marcelo falava para nós que nós tínhamos direito na mais nada. Nós estávamos vivendo que nem um

173 De acordo com a sentença judicial nº. 471/2007, que condenou em primeira instância, a União Federal e o Instituto Chico Mendes, por danos extrapatrimoniais e patrimoniais causados às famílias moradores e “ex-moradores” do PARNA JAÚ, Novo Airão e Barcelos, Amazonas.

bicho lá, que nem escravo. Ele tratava nós assim. Hoje em dia está se reconhecendo que nós vamos ter nosso direito [...] [Seu Sabino (Filho de Dona Maria Benedita e Vice-presidente da Associação dos Moradores Remanescente de Quilombo da Comunidade do Tambor), Novo Airão, 01-07-2008]¹⁷⁴.

A categoria “quilombola” está articulada com a “situação histórica precedente”, onde podemos identificar as categorias sociais pelas quais os agentes sociais se identificaram ou foram identificados durante o processo histórico. Essas categorias numa sucessão cronológica, foram: “seringueiros”, “castanheiros”, “pretos” e “ribeirinhos”.

Para gestores da unidade de conservação foram, identificados enquanto “comunitários”, referidos às “comunidades ribeirinhas”. O processo de organização dos próprios agentes sociais culminou, em contrapartida, numa autodefinição cultural e numa identidade étnica.

O advento de uma série de identidades coletivas atem-se a algumas formas de atividades econômicas, tais como quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, piaçabeiros e castanheiros, dentre outras; como já acentuamos, entretanto, estas categorias antes de se referirem meramente às atividades profissionais, tornam-se identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais.

Tais categorias passam a traduzir relações associativas, e a caracterizar “unidades de mobilização”, que consolidam o processo de autodefinição. Dessa forma a identidade coletiva não é necessariamente uma constante, já foram “seringueiros”, “pretos”, “ribeirinhos”, e é o processo de luta pela apropriação do território e dos recursos naturais que faz com que tendam para uma politização da identidade.

No entanto, neste processo de lutas e enfrentamentos se constituem em “unidades de mobilização”, aproximados todos frente aos principais antagonistas. Numa observação crítica, podemos assim

174 Entrevista realizada pelas pesquisadoras Ana Felisa Guerrero Hurtado (Fiocruz) e Tereza Christina Cardoso Menezes (DAN-UFAM), no âmbito da Oficina de Mapas, nos dias 30/06 a 01/07/2007, em Novo Airão.

nos afastar de noções primordialistas e essencialistas de identidade. Afastamo-nos ainda de noções simplistas que se orientam pela fórmula uma cultura é igual a uma identidade, ou seja, “uma totalidade em si mesma” (BARTH, 2005, p. 16). Os elementos de cultura, ou traços diacríticos, que ora ou outra são utilizados como elementos da identidade, não estão atados a ela como uma camisa de força, são manipulados, podendo ou não ser objetivados. Podem até mesmo ser descartados. A cultura para Barth (2005) é algo distribuído por pessoas, entre pessoas, é resultado de suas experiências, sendo que as pessoas compartilhar vários modelos culturais.

A autodefinição de um grupo, a reivindicação de uma identidade étnica, converge para uma territorialidade, que se materializa concretamente. Dessa forma, a compreensão que um determinado grupo tem de seu território, resulta de processos sociais dinâmicos, tais como disputas e/ou acordos conciliatórios, entre outros processos diferenciados de territorialização. Dessa forma, poderemos delimitar empiricamente o grupo étnico.

A partir do exposto, podemos nos inspirar em elementos analíticos para examinar a dinâmica social de construção da identidade étnica dos autodefinidos remanescentes de quilombo em Novo Airão, tanto os referidos à Comunidade Quilombola do Tambor, quanto aqueles que hoje se localizam na cidade de Novo Airão e mantém vínculos constantes com as famílias de origem. Estas relações convergem para unidades de mobilização, aproximando uns dos outros, quem está “dentro” e quem foi impelido a “sair”. Ou seja, a partir da reconstrução do “mito de origem” é que os entrevistados narram a chegada à “região” do Sr. Jacintho Luiz de Almeida, do seu sobrinho José Maria dos Santos, e do Sr. Isídio Caetano.

Essas narrativas “míticas” buscam destacar a participação do Sr. José Maria e do Sr. Isídio quanto ao “desbravamento” do igarapé Paunini, que ficou posteriormente mais conhecido como Rio dos Pretos. Narram a subida do igarapé Paunini até próximo às cabeceiras, superando todos os obstáculos naturais. Segundo as entrevistas, tal feito não foi repetido novamente, senão pelas extravagâncias do Sr. José Maria, que planejando viajar para Sergipe, considerou por bem levar sua família para um lugar remoto, acima de um marco longínquo conhecido como Repartimento.

Procuramos, relativizar tais informações sobre a construção da “origem” das famílias do Rio dos Pretos. Não há consenso. Apesar da filha e descendente do Sr. Isídio referir-se ao seu pai como “vindo de Sergipe”, outras entrevistas narram que seu Isídio teria vindo do município de Santarém, Pará, no Baixo Amazonas. A mobilização em torno da identidade étnica, de acordo com Barth, não está relacionada a fronteiras geográficas, e sim a fronteiras sociais, podendo ser acionados elementos de cultura, como traços diacríticos, rompendo desta forma com o determinismo geográfico. Este autor enfatiza que “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores” (BARTH, 2000, p. 27).

Não é a origem geográfica que está, pois, em jogo, e não podemos aprisionar a identidade nela. A despeito de se constituir num fato e dos agentes sociais a reconhecerem, ela não determina a identidade coletiva destes agentes, porquanto eles próprios não lhe atribuem esta determinação ao se autodefinirem como quilombolas. Em outras palavras, a referência geográfica que descreve a “naturalidade” não é considerada relevante para os entrevistados. Isto não deslegitima a reivindicação dos agentes sociais quanto aos direitos territoriais e de acesso aos recursos naturais. Observamos que o processo histórico de ocupação da “região” do Rio Jaú tem sido acionado pelos entrevistados para fazer frente às intrusões de seus territórios pelo ato governamental que criou o Parque Nacional do Jaú na década de 1980 e pelas medidas administrativas dele decorrentes. Podemos, assim, nos aproximar das interpretações expostas por O’Dwyer:

A identidade “remanescente de quilombo” de referência jurídica emerge como resposta atual diante de situações de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão, em franca oposição (O’DWYER, 2006, p. 54)

De acordo com as entrevistas realizadas durante a segunda etapa de trabalho de campo, em fevereiro de 2008, observamos o reconhecimento da dominialidade legítima quanto ao território

referido aos Quilombolas do Tambor. Isto pode ser verificado inclusive no depoimento do descendente da empresa extrativista da família Bezerra, sediada em Airão. Segundo narra o Sr. João Bezerra, filho do fundador da empresa extrativista que controlava as relações comerciais no Rio Jaú, os topônimos foram renomeados: “[...] o Tambor, onde hoje eles têm esse local que chamam [...] o lugar dos quilombolas”.

A implantação do Parque Nacional do Jaú, em 1985, ocasionou o deslocamento compulsório de parte das famílias da denominada “comunidade” do Tambor para a periferia de Novo Airão. Compreendemos tratar-se de elementos adstritos a “processos de territorialização”, de acordo com Oliveira (1999), ocorridos devido a uma ação autoritária do governo brasileiro.

Observamos que os desdobramentos do processo de deslocamento compulsório resultaram na reelaboração dos “espaços sociais” e na reconfiguração de seus territórios, ocasionando o fenômeno designado por Almeida (2006) como “territorialidades específicas”, referidas, agora, tanto à cidade, quanto ao Rio Jaú e ao Rio dos Pretos. De acordo com o Sr. Marcolino, que reside atualmente no bairro de Muruci, quem “vigia para não invadirem” o Rio dos Pretos é o Sr. Jaço, seu irmão, que reside na Comunidade Quilombola do Tambor. Há uma divisão ideal do trabalho de manutenção do território, que orienta práticas e representação dos membros das famílias quilombolas. Elas relativizam o dualismo rural/urbano ao configurar suas territorialidades específicas.

A partir deste trabalho de pesquisa que temos realizado, pode-se afirmar que não se tratam de duas metades de uma unidade social, mas sim de uma e apenas uma “situação social”. Levados a este ponto, “Comunidade Quilombola do Tambor” e “Remanescentes de Quilombo de Novo Airão”, designam associações diferentes, mas expressam uma única identidade coletiva.

Em decorrência da execução de uma política ambiental restritiva, especificamente a que cria o Parque Nacional do Jaú têm-se efeitos pertinentes para configuração de uma identidade étnica. A despeito disto, como apresenta Pinheiro (1999), o Parque Nacional do Jaú foi apresentado como uma área natural, inscrita como Sítio do Patrimônio Mundial Natural da UNESCO, em 1999, e formalmente aprovada em 2004.

CONSIDERAÇÕES

A partir dos trabalhos de Oficinas de Mapas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, realizadas em dezembro de 2006, com os denominados ribeirinhos e quilombolas, que vivem na cidade, e em junho de 2007, com os autodefinidos Quilombolas do Jaú, podemos constatar uma configuração territorial que ultrapassa limites municipais¹⁷⁵, como também os limites definidos pelo Decreto nº. 85.200 que cria o PARNA Jaú, ou ainda, a dicotomia rural/urbano.

No que se refere aos quilombolas, que residem em Novo Airão, suas “territorialidades específicas” tem sido ampliadas, agregando as áreas das chamadas “roças”, que se distribuem tanto pelos igarapés que circundam a cidade, quanto no próprio perímetro urbano. Agregam ainda as áreas de extrativismo e os diversos portos de embarque e desembarque da produção agrícola e extrativa. O deslocamento compulsório e o estigma de “atingido” e “afetado” resultaram no “alargamento” do que hoje constitui os territórios quilombolas.

Os atos de mobilização e as formas organizativas observadas empiricamente podem ser analisados segundo as proposições de Barth, ou seja, correspondem a grupos étnicos, porque através dessas organizações organizam-se as próprias diferenças culturais (BARTH, 2005). Segundo este autor, a cultura está sendo constantemente transformada por essas organizações sociais. Em sua dinâmica ela varia de maneira constante. Tais fenômenos é que geram fronteiras sociais e estabelecem limites. Com isso, constatamos que apesar do contínuo fluxo de pessoas nas cidades, os agentes sociais autodefinidos como remanescentes de quilombo, mantêm suas identidades e também as reelaboram cotidianamente.

Constatamos, assim, certa dinâmica na pluralidade de auto-definições. Ela converge para a criação de uma situação política designada como “unidade de mobilização”, a partir das quais estas identidades são acionadas e se relacionam com fronteiras definidas. Isso não quer dizer que os agentes sociais estejam mantidos numa

175 Cf. levantamento cartográfico tem-se que o Rio dos Pretos é a divisória dos municípios de Barcelos e Novo Airão.

camisa de força. Em verdade, estas identidades podem ser acionadas ou não. No entanto, elas se referem à garantia da reivindicação de direitos, o que não quer dizer que elas se esgotem somente no conteúdo das reivindicações.

Enfim, as mobilizações dos agentes sociais em torno de identidades étnicas como os remanescentes de quilombo em Novo Airão convergiram para territórios que se materializam em recursos naturais, com pontos concretos delimitadores. Isto é, puderam ser cartografados, delimitando empiricamente as fronteiras do grupo étnico. Estes territórios são resultantes de processos sociais dinâmicos, tais como conflitos, disputas e acordos conciliatórios, antes mesmo da criação do PARNA Jaú. O próprio deslocamento compulsório inscreveu-se nesta dinâmica. Não obstante, o “cercamento” de seus territórios pelos limites do PARNA Jaú, essas normas sociais de estabelecimento de fronteiras continuam valendo e são acionadas interna e externamente. Por outro lado, o efeito mais perverso ocasionado pela criação do Parque Nacional do Jaú é a exclusão social, que continua operante, traduzindo uma tensão constate.

Em suma, baseados na experiência etnográfica com os agentes sociais autodefinidos como quilombolas, no município de Novo Airão, consideramos que essa discussão. Sobre fenômenos sociais referentes à dinâmica social de construção de identidades étnicas, não está encerrada.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fundação Heirich Böll, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. “Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia”. In: *Debate*, nº 3. Ano IV. Salvador, CESE, 1994, p. 21-42.
- _____. “Os quilombos e as Novas Etnias.” In: *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Elaine Cantarino O’dwyer (org.). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.43-81.

_____. “Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: Frechal terras de preto – quilombo reconhecido como reserva extrativista”. São Luís: Projeto Vida de Negro/SMDDH, 1996. p. 11-19.

_____. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

BARRETTO FILHO, Heno Trindade. Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira. São Paulo: Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2001. (Tese de Doutorado)

_____. “Da noção ao planeta através da natureza”. In: Série Antropologia, 222. Brasília: UNB, 1997.

Barth, Friedrik – “Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras”. In: O Guru, O Iniciador e Outras variações Antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

_____. “Etnicidade e o conceito de cultura”. In: Antropolítica, n°. 19, 2º semestre. Niterói: UFF, 2005.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. O valle do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Amazonas, estatística, produção, comércio, questões fiscaes do Valle do Amazonas. Rio de Janeiro: B. L. Carner, Livreiro Editor, 1866.

BORGES, Sérgio Henrique et al. Janelas para a biodiversidade no Parque Nacional do Jaú: uma estratégia para o estudo da biodiversidade na Amazônia. Manaus: FVA, 2004.

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

BOURDIEU, Pierre. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clinica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

- BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. Decreto Nº 85.200, de 24 de Setembro de 1980. Cria no Estado do Amazonas o Parque Nacional do Jaú, Setembro de 1980.
- COSTA. D. Frederico. Carta Pastoral. Fortaleza-CE: Typ. Minerva, 1909.
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de A. A comunidade quilombola do Moura e o processo de territorialização na Amazônia. Manaus: DCiS-UFAM, 2006. (monografia de conclusão de curso)
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de A. “Tambor urbano”: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola, Amazonas. Manaus: PPGSCA/ UFAM, 2008. (Dissertação de mestrado)
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. “Mapeamento social e “comunidades negras rurais” na calha do rio Madeira: levantamento preliminar”. IN: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Conflitos Sociais no “Complexo Madeira”. Manaus: UEA Edições, 2009, p. 39-67.
- FRANCO, José Luiz de Andrade; DRUMMOND, José Augusto. “A invenção de um Quilombo no Parque Nacional do Jaú: a arte de semear conflitos”. In: Grupo Iguazu. Terras de Quilombolas e Unidades de Conservação: uma discussão conceitual e política, com ênfase nos prejuízos para a conservação da natureza. 2009.
- FUNDAÇÃO VITÓRIA AMAZÔNICA/IBAMA. Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú / Fundação Vitória Amazônica. Manaus: FVA/IBAMA, 1998.
- _____. A Gênese de um Plano de Manejo. Manaus: Fundação Vitória Amazônica, 1998.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos. São Paulo: Global, 1987, p. 227-344.

- GOVERNO DO AMAZONAS - Secretaria de Cultura (1852-1889). Documentos da Província do Amazonas: legislação e relatórios, Cd-Rom, vol. 1 e vol. 2.
- GUSFIELD, Joseph R. *Community – a critical response*. New York: Harper & Row Publisher, 1975.
- LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- LEITE, Ilka Boaventura. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. In: *Etnográfica*, Vol. IV (2). Lisboa, ISCTE, 2000, p. 333-354.
- LEONARD, Victor. *Os Historiadores e os Rios - natureza e ruína na Amazônia Brasileira*. Brasília: Ed. Unb, Paralelo 15, 1999.
- MARIN, Rosa E. Acevedo; Castro, Edna. *No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará-Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 1999.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo e CASTRO, Edna Maria Ramos de. *Negros do Trombetas: guardiões das matas e rios*. Belém: CEJUP/ UFPA-NAEA, 1998.
- O’dwyer, Elaine Cantarino (org.). *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- _____. “Racismo, etnicidade e políticas de identidade no Brasil: os remanescentes de quilombo na fronteira amazônica”. In: HERCULANO, Selene e PACHECO, Tânia. *Racismo Ambiental. I Seminário Brasileiro contra a Racismo Ambiental*. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Democrático e Sustentável: FASE, 2006, p. 53-72.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Elementos para uma sociologia dos viajantes”. In: João Pacheco de Oliveira. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, pg. 84-148.

- _____. "A situação de seringal". In: "O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar. OLIVEIRA, João Pacheco. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988, p.60-87.
- PINHEIRO, Marcos R. Apresentação do Parque Nacional do Jaú como uma área natural a ser inscrito como Sítio do Patrimônio Mundial da UNESCO. Manaus: Fundação Vitória Amazônica, Junho de 1999.
- REIS, Arthur César Ferreira. O seringal e o Seringueiro. 2ª. ed. revisada – Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/ Governo do Estado do Amazonas, 1977.
- ROQUETTE-PINTO, E. Rondônia. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919.
- SANTOS, Boaventura de S. Bifurcação da justiça. Folha de São Paulo, terça-feira, 10 de junho de 2008, opinião, A3.
- TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. Campesinato Negro de Santo Antônio do Guaporé. Identidade e sustentabilidade. Belém: Universidade Federal do Pará/ Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2004. (Tese de Doutorado)
- WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Editora Nacional, 1988.
- WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. "Caboclicização das comunidades Tenetehara". In: Florestan Fernandes. Comunidade e Sociedade no Brasil. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- WALLACE, Alfred R. Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro with an Account of the Native Tribes and Observations on the Climate, Geology, and Natural History of the Amazon Valley. London: Reeve and Co., 1853.
- WALLACE, Alfred R. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

Mobilidade, Clãs e Alianças entre os Hupdah do Alto Rio Negro, Amazonas

*Renato Athias*¹⁷⁶

INTRODUÇÃO

Inicialmente gostaria de dizer que o modelo analítico proposto nesse trabalho, sobre as relações interétnicas¹⁷⁷ na região do Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, Brasil, tem como referencial teórico a noção de hierarquia, tal como foi desenvolvida em *Homo Hierarchicus*, por Louis Dumont (1966). Neste sentido, é fundamental visualizar a noção das oposições hierárquicas como base para entender a dinâmica dessas relações (Athias 1995). Esta abordagem pressupõe que os grupos focalizados, participem de um mesmo universo cultural. Portanto, contemplam-se nesse modelo, todos os povos indígenas que habitam e interagem permanentemente na bacia do rio Uaupés, e os situamos como participantes de um sistema cultural homogêneo coerente (Goldman 1943, Jean Jackson 1972, 1983). Em termos analíticos, concebe-se a bacia do rio Uaupés como um espaço social abrigando um sistema cultural integrado entre os diversos povos e, onde as relações interétnicas fazem parte da base de um entendimento comum sobre a descendência dos diferentes grupos étnicos.

Neste sentido, de acordo com Louis Dumont, as relações interétnicas, podem ser identificadas, visualizadas, em dois níveis distintos, e ao mesmo tempo, se situam em campos, complementares e opostos. Aqui abandonamos as noções de simetria e assimetria proposta por Cardoso de Oliveira (1976) para analisar as relações interétnicas

¹⁷⁶ Professor do NEPE/PPGA/UFPE

¹⁷⁷ Neste trabalho o termo relações interétnicas se refere as dinâmicas interativas entre ois ou mais grupos indígenas na bacia do Uaupés. Não estamos utilizando no sentido de Cardoso de Oliveira tal omo ele formula em sua matriz que se refere às relações entre grupos indígenas e sociedade nacional.

em contexto “tribal” determinante nas formas indentitárias de descendência. Passamos a perceber essa região como uma totalidade, porém em dois níveis distintos no interior dessa mesma totalidade. Poderíamos também denominar esses níveis de duas ordens (dimensões) onde se manifestam ao mesmo tempo, um discurso de complementaridade e um entendimento de oposição entre os diversos povos indígenas da região. Um dos níveis em que se estabelecem estas relações pode ser visto no domínio do universo cultural, simbólico que poderíamos chamar de ideo-mitológico, base no entendimento da descendência dos diversos grupos indígenas. Neste nível, ou nessa ordem, se encontram as interpretações e as compreensões da realidade baseadas nos mitos e, onde cada uma das etnias ou grupos lingüísticos¹⁷⁸ podem exprimir em complementaridade, reciprocidade, e em oposição. E aí se encontram as dinâmicas que sustentam todas as relações interétnicas e os princípios que regulam a idéia que os grupos indígenas têm sobre a descendência.

Já outro nível ou ordem, nós preferimos chamar de funcional (este se situa no domínio do cotidiano), essas relações estão integradas em numa economia de exploração (diferentes usos de tecnologias) dos recursos naturais, envolvendo as especializações artesanais de cada grupo indígena. É nesta ordem que se encontram a diferença (e, portanto, as especificidades) existente entre os diversos grupos indígenas e, que, por sua vez, lhes fornece uma identidade étnica e um papel definido no interior deste sistema cultural. É expressivo o processo histórico de interação vivenciado por esses povos. Este processo (que poderíamos identificar como “aculturativo”) está na base do sistema cultural. Precisamente nele, encontra-se a influência Arawak (já identificada por outros antropólogos) relevante para a compreensão da conformação do sistema cultural uaupesino.

Será necessário sublinhar o caráter diádico destas duas ordens, (o que chamamos de ideo-mitológico e o que denominamos de

178 Usarei o termo grupo lingüístico para designar uma unidade sócio-cultural identificada como autônoma, independente e com um território específico existente no contexto do Rio Negro. O termo tribo se apresenta inadequado a este contexto (Cf. S. Hugh-Jones, 1979:56).

funcional) que nos fornece elementos para entender por que um Hupdah presta serviços ou estabelece trocas de alimentos com um Tukano ou decifrar como se dão as relações de trocas entre os diversos grupos indígenas. Permite-nos identificar e perceber que somente será possível compreender essas relações se existir uma dinâmica de reciprocidade baseada previamente no mito de origem.¹⁷⁹ De fato, as formas sociais de produção que resultaram dos processos adaptativos, tanto dos Hupdah e como dos Tukano, a esse ecossistema e contribuem para reafirmar seus papéis e identidades específicas. A agricultura de grandes roçados praticada pelos Tukano, os obriga a procurar a mão-de-obra dos Hupdah para limpeza e manutenção de suas roças e, nesta relação (oposta e complementar), faz-se presente a interpretação dos conteúdos dos mitos que dão sustentação para essa dinâmica das relações entre esses dois povos.

Apesar dos viajantes, cronistas, naturalistas e etnólogos, que estiveram na região, e diferentes épocas, recorrentemente discorrerem sobre o caráter assimétrico das relações interétnicas especialmente entre os Tukano e Maku (Wallace 1870, Coudreau 1887, Stradelli 1890, K. Grünberg 1906, Testavin e Rivet 1920, Goldman 1963, Jackson 1972, Hugh-Jones 1979 para citar os pioneiros), não se tem uma explicação que possa dar conta de todos os aspectos e dinâmicas dessas relações. Para entender a complexidade dessas relações desiguais, faz-se necessário uma análise mais globalizante sobre a forma como as relações interétnicas se tecem, ultrapassando assim a mera compreensão da interação entre os dois ou mais grupos indígenas. Esses estudiosos sempre apontaram uma especificidade nas relações entre os Hupdah e os Tukano, mas também entre cada um deles com o conjunto dos povos que habitam a bacia hidrográfica do Uaupés.

Olhando para os Hupdah e Tukano, revelam-se entre eles, diferenças contrastantes, sejam puramente nos aspectos físicos, sejam nas suas formas adaptativas ao meio-ambiente, como também em

179 Interessante notar que mesmo entre os povos Tukano que não convivem diretamente com os povos Maku, com os Tukano do rio Piraparaná, os mencionam e conservam entre eles atitude em relação a estes povos, coo sendo os últimos na escala hierárquica (C.Hugh-Jones 1979:56)

suas cosmologias. Suas identidades são consubstanciadas no mundo simbólico e se inscreve no interior de um espaço social compartilhado, reconhecido e respeitado por cada um dos grupos lingüísticos com um lugar específico nesse sistema cultural hierarquizado. Nessa dinâmica que enfoco nesse trabalho percebe-se que tal sistema cultural incorpora a diversidade lingüística e, a partir das diferenças de línguas, podem-se detectar regras de hierarquização. Cada uma das famílias -- Tukano, Arawak e Maku -- consciente ou inconscientemente -- admitem esta diferença e privilegia sua própria língua.

Enfatizamos acima a influência Arawak em toda a região, já assinalada por outros etnólogos (Goldman 1963) e a vejo como um elemento propulsor deste sistema cultural hierarquizado, pois embora os Tukano e os Hupdah não falem as línguas da família lingüística Arawak, os traços culturais destes, encontram-se também entre os grupos Arawak dessa região. Portanto, trata-se, de analisar as relações Hupdah/Tukano tendo como base a cultura Arawak em que ambos os povos, de uma forma ou de outra, compartilham das mesmas instituições e absorvem os elementos para a construção de suas identidades. O modelo analítico aqui desenvolvido representa uma tentativa de explicação das relações interétnicas entre os Hupdah-Maku e os Tukano. Este modelo obedece a uma concepção sistêmica, quer dizer, o conjunto de relações sociais é visto como um todo e cada parte formam são interpretados no interior do sistema de descendência hierarquizado. Evidentemente, encontram-se limitações para encarar tal projeto, pois, particularmente, sobre os grupos da família lingüística Maku existem poucos estudos antropológicos. Assim mesmo, a literatura etnográfica dificulta uma síntese globalizante deste universo cultural. Aliás, sempre que se lê sobre as relações entre os grupos falantes de língua Maku e os falantes de línguas Tukano, têm-se a impressão de que está faltando “alguma coisa”, detectam-se insuficiências. Assim, experimenta-se um “vazio” teórico dado a provisoriade das categorias. De certo, este quadro é estimulante para a pesquisa etnológica.

Uma questão merece a atenção nesse sistema altamente hierarquizado e, é a que permite explicar a dinâmica das relações interétnicas no Rio Negro: o compartilhar de um conhecimento comum que identificam especificidades, territórios e fronteiro. Essa

noção de fronteira não equivale a uma barreira intransponível, ela apenas delimita o espaço de reprodução do modo de existência e das relações sociais. As instituições desse sistema cultural de referência aos grupos indígenas é também de regulação das relações interétnicas. A ideologia descendência patrilinear da exogamia (lingüística), nesse contexto é o eixo norteador a partir da qual se definem as restrições das relações. E aí, nesta realidade, as instituições (tal como eu explicito em trabalhos anteriores, Athias 1995) como o Jurupari, o Dabucuri e a Maloca tiveram sua construção a partir do processo de interação entre os grupos Tukano, Arawak e Maku presentes hoje na organização social dos grupos indígenas e explicitadas nos códigos dos mitos, nas trocas especializadas e na casa comunal.

Na concepção dos Tukano o comportamento considerado humano se expressa nas seguintes características: morada próximo ao rio em clareiras, em grandes casas; manutenção de uma relação agnática entre os habitantes que trocam mulheres com outros grupos lingüisticamente distintos; cultivo da mandioca e a feitura de bebidas fermentadas; dança e rituais coletivos em que os outros grupos são convidados; uso de ornamentos e objetos rituais. Em contraposição a estes comportamentos considerados humanos, existem aqueles considerados não-humanos que são relacionados aos animais. Estes são: habitar no interior floresta, não cultivar a mandioca, não possuir moradas fixas, nem ornamentos; casar entre si (quer dizer, entre aqueles que falam a mesma língua). Ora, os Hupdah parecem se enquadrar dentro deste comportamento, sobretudo com referência ao casamento, que para os grupos Tukano é considerado como incesto. E os Tukano que praticam a exogamia lingüística são os vizinhos mais próximos do Hupdah. Em outras palavras, a região interfluvial onde os Hupdah têm seu habitat está circundada por aqueles que praticam esta forma de exogamia.

Entre os povos de língua Maku esta regra não é preponderante em sua organização social. No entanto, eles utilizam a língua para estabelecer a oposição com seus possíveis interlocutores. O primeiro critério para distinguir o 'outro' é o fato de falarem ou não a própria língua. Referem-se ao outro pela língua antes mesmo de os denominarem pelo nome clânico. A literatura etnológica tem apontado em toda a bacia do Uaupés a diversidade lingüística omo

um elemento singular. Sorensen (1967) chegou a defini-la como uma área multilingüística. Com efeito, foram identificadas mais de quinze línguas da família Tukano. Esta diversidade até o presente foi pouco explorada nos estudos sócio-lingüísticos. Para Amselle(1990:54) a língua é “ un enjeu social et résulte elle-même d’un rapport de forces entre dominants et dominés ou entre groupes voisins”. De uma outra perspectiva, a língua como instrumento de comunicação é portadora de elementos de identidade, mas, ao mesmo tempo, em condições históricas de desenvolvimento das relações sociais, pressupõe dominação, subordinação e oposição.

Os HUPDAH

Os Hupdah vivem em 35 aldeias, na região interfluvial dos rios Papuri e Tquiué, afluentes do Rio Uaupés e contam com uma população estimada em 1.600 indivíduos. Um observador recém-chegado à essa região, ao se encontrar com os Hupdah dirá num primeiro momento que este povo tem uma estrutura social completamente diferente daquela dos Tukano, podendo até afirmar que estes não têm nada a ver com aqueles outros. No entanto, na medida em que se vai conhecendo com profundidade, as tais diferenças vão diminuindo. Em geral os pesquisadores da região do Noroeste Amazônico apresentam os povos com uma estrutura social constituída a partir de grandes unidades de descendências exogâmicas, cada uma contendo clãs patrilineares, virilocais, localizados e nomeados, caracterizado por uma exogamia lingüística e uma terminologia de parentesco do tipo dravidiano com casamentos preferenciais na troca de irmãs classificatórias. Os casamentos dentro da classe de relativos incluem os primos cruzados bilaterais. A unidade exogâmica na estrutura social Hupdah é o clã, de descendência patrilinear e patrilocal de preferência. Este modelo pode ser evidenciado também entre os Hupdah. A principal diferença reside no fato de que aqueles que pertencem à família Tukano oriental, observam uma regra de exogamia lingüística ao passo que os Hupdah obedecem à exogamia clânica. Podendo ser vista dentro da região como um grupo indígena que praticam a endogamia, juntamente com os Kubeo e os Makuna, da família lingüística Tukano, que diferem dos outros grupos da família lingüística Tukano oriental (Arhem 1989).

As aldeias, as malocas Hupdah compreendem a descendência unilinear com clãs patrilineares nomeados e dispersos em unidades exogâmicas. O clã agrupa todos os membros, agnaticamente relacionados a um antepassado comum. Dentro da concepção de vida Hupdah e nas relações sociais, ele tem uma importância menor que o grupo local (aldeia, maloca). A nosso ver, é principalmente no grupo local que se efetuam a fraternidade, a solidariedade e a concepção de territorialidade extremamente importante nas relações sociais entre os diversos grupos locais. O espaço geográfico ocupado por um grupo local (uma aldeia ou uma maloca) tem como característica o sentido de pertença a um clã. As celebrações de dabucuris se realizam entre os grupos locais e, portanto entre dois clãs.

Os clãs se relacionam entre si como agnatas [nyam] ou afins [kót]. Entre os clãs considerados agnatas existe uma hierarquização que vai do maior [ó] (senior) ao menor [púi] (junior). Neste aspecto, se assemelha à disposição dos clãs Tukano que se tratam da mesma maneira. Em alguns clãs numerosos, como os Txokwót-Nohkorn, por exemplo, pode-se encontrar várias linhagens patrilineares, todos os membros consideram--se descendentes de um ancestral comum. Este relacionamento não pode ser demonstrado em suas genealogias pelos membros dos clãs que estão localizados nos diversos grupos regionais¹⁸⁰. Haverá, entretanto, clãs que se pode encontrar em apenas um dos grupos regionais.

Cada clã possui uma série de nomes próprios que são usados para nomear as pessoas. Estes nomes [biin hat] são dados em cerimônias ritualizadas realizadas pelo homem de referência mais velho do grupo local do clã. Na realidade, é um ritual de troca. O recém-nascido é trocado por um ancestral. E ele se tornará efetivamente membro do clã quando esta troca se efetivar. O conjunto de nomes é propriedade do clã, não pode ser usado por outro. O filho primogênito recebe o nome de seu avô. Os filhos que se seguem podem receber qualquer um dos nomes dos irmãos mais novos do avô ancestral. O nome, além de legitimar o Hupdah como membro do clã, posiciona a pessoa na hierarquia.

180 Nessa região localizo três grupos regionais, Cf. também Howard Read (1979).

O mais importante dentro da ideologia da descen-dência patrilinear entre os Hupdah é a regulamentação dos casamentos. Ou seja, segundo eles mesmos, o casamento preferencial se dá entre os parentes classificatórios, ou seja, entre os primos cruzados bilateralmente na mesma geração do EGO. No entanto, encontrei casamentos que incluíam os afins de (+1) e (-1), como pude constatar na aldeia Pong'deh, na união de Txoi com Mi, já em data anterior à minha chegada.

CLÃ, MALOCA E MOBILIDADE

Deve existir em toda a região interfluvial dos Rios Papuri e Tiquié cerca de vinte e cinco clãs nomeados. Os clãs são relacionados uns com outros de uma forma hierárquica e dispersos em toda região interfluvial, não existindo uma estreita relação entre clã e território. Gostaria de enfatizar que esta hierarquização dos clãs não é tão rígida como se pode perceber entre os Tukano. Não foi fácil colher informações sobre os clãs, pois dificilmente os Hupdah falam abertamente sobre isso. Tive oportunidade de anotar alguns sub-clãs, porém, eu não poderia afirmar que todos os clãs tenham um sub-clã. O espaço é comum e a formação de um grupo local depende quase que exclusivamente, do homem mais velho de um determinado clã. O processo de fissão se dá na medida em que as fontes de recursos diminuam em determinadas áreas.

Um membro de um clã se sente fortemente ligado ao grupo local que ao seu clã. Um grupo local pode abrigar membros de um ou mais clãs (aliados) com uma coesão fortemente enraizada. Até pouco tempo atrás, os grupos locais geralmente eram formados por um mesmo clã. Atualmente existem grupos locais, como os povoado-missão, nome que dou as aldeias organizadas pelos missionários, onde existem membros de três até quatro clãs diferentes. Durante a pesquisa de campo pude observar que membros de um mesmo clã podiam ser vistos morando em quase todos os grupos regionais. Portanto, estão dispersos nos três grupos regionais. O número de membros de um clã varia enormemente, podendo chegar a um total de mais ou menos duzentas pessoas, por exemplo, como os Txokwót-Nohkorn. Em outros clãs, o número não ultrapassava a dez como os

Mih'pó'tenre. Os membros de um mesmo clã dizem ter um ancestral comum de conhecimento de todos os membros do clã. Estes clãs estão relacionados uns com os outros através de uma escala hierárquica que funciona em termos ideais e no tratamento de uns com os outros. Um clã relacionado em uma posição mais alta na hierarquia receberá de outro que está em uma posição mais baixa o seguinte tratamento:[ó]. É o mesmo termo de referência usado pelo irmão mais jovem para o irmão mais velho ou seu primo filho mais velho do irmão de seu pai. Os clãs que se trata por [ó] são, portanto, clãs irmãos. Os casamentos não são permitidos entre os clãs que se tratam por nyáuam. Os clãs que trocam mulheres entre si receberão um tratamento de [kót], o mesmo termo de referência usado para o irmão da mãe (MB), e os clãs que têm uma relação de aliança receberão o tratamento de [yóh], o mesmo termo de referência usado para MBS e FZS.

O clã não possui propriedades, mas está associado a uma área específica. Por exemplo, todos os membros do clã ndehpur'tenre disseram que vieram do leste, chegando até a dizer que vieram de Belém do Pará. Nas relações de trabalho com os Tukano, não é o clã que determina e sim a pertença de um grupo local específico que possibilita a troca de bens. Cada clã possui um conhecimento específico de cerimônias e histórias cujo conhecimento é partilhado por todos os seus membros.

A cerimônia mais importante de um determinado clã é a transmissão do nome [hat]. Esta cerimônia geralmente é feita pelo homem mais velho do clã que tem uma relação de parentesco direta com aquele que vai receber o nome, portanto aquele sabedor das histórias do clã. Esta cerimônia, anteriormente assinalada chama-se bi'in hat, ou seja, o "nome benzido". É uma ritual de troca, ou seja, o nome de um ancestral é trocado e "revivido" em uma nova pessoa. Este nome é usado no tratamento cotidiano, não existindo um segredo especial sobre os bi'in hat. Cada clã tem em geral um conjunto de sete nomes para sexo feminino e de sete para sexo masculino. Estes nomes se repetem e são dados de acordo com a ordem de nascimento da criança.

Portanto, ter o biin hat é pertencer a um clã. Ter o nome significa adquirir direito e possibilidades de acesso aos conhecimentos específicos de cada clã. Com esse ritual a criança recebe o fôlego, o sopro da vida,

o sopro do ancestral comum e fundador do clã. Esta cerimônia é feita com a criança perto do homem mais velho de referência para o clã ou pelo avô paterno, caso esteja vivo. Este homem pega uma pequena cuia com água, e durante horas começa a recitar o mito de origem do clã. Algumas pessoas estão por perto assistindo e conversando. De vez em quando, o que está com a cuia na mão, pára e faz algum comentário, diz onde aprendeu e com quem, ou faz algum remarque no recito. Se existir um outro velho, ele passa a cuia e assim continua ou fala um outro recito, sempre com a boca em direção da cuia. Daí o verbo soprar “biin”. Este verbo só é usado em cerimônias, quer dizer pronunciar as palavras encantadas. Puhut’úi é o outro verbo “soprar”, sem a conotação ritualística. O nome assegura à pessoa um lugar entre os membros de um clã, bem como um conjunto de privilégios, sejam econômicos, rituais ou sociais. O portador de um nome clânico deve observar e honrar todas as responsabilidades de um clã.

Durante a minha permanência no campo encontrei dois Hupdah que não possuíam o biin hat e pude perceber que a inserção deles na vida do grupo local parecia ser difícil por não pertenciam a um clã. Estes dois não tinham o nome clânico por serem filhos de um homem Tukano como uma mulher Hupdah. Não entanto, eles participavam ativamente do grupo local, porém com certas restrições. No tocante ao casamento, apenas um destes conseguiu casar com uma Hupdah.

A pesquisa de campo apontou vários tipos e formatos de aldeias (malocas) Hupdah. O caráter de provisoriedade é visível em todos os padrões, como também o acesso as trilhas Hup, e a um pequeno Igarapé de onde eles tiram a água para o uso. Estes padrões podem hoje ainda ser encontrados nesta região. Basicamente, são três tipos:

1. No interior das roças de Tukano. Estes acampamentos são feito quando um grupo local Hupdah muda-se para trabalhar para um grupo local Tukano. Isso significa que irão ficar meses e existem compromissos de trabalhos poderíamos dizer semi-permanentes.
2. Afastado dos tukano. A maioria dos grupos locais Hupdah tem suas aldeias construídas bem afastadas dos povoados Tukano. Só

poucos, no entanto, que têm suas casas construídas de forma, digamos permanentes, pois a maioria das casas é tão precária que se tem a impressão de um acampamento do que uma aldeia. Alguns conservam as casas no estilo da grande maloca, porém sem as paredes. Neste caso, uma ou duas casas reúnem os vários grupos-de-fogo (a menor unidade doméstica). Estes Hupdah se mantêm em um completo afastamento dos grupos Tukano, são bem mais livres mantendo um ciclo de festas e cerimônias diferentes daqueles que estão próximos dos Tukano. E nelas passam inúmeras famílias visitantes que permanecem por ali até mais de sete dias, trabalhando, pegando folhas de coca e participando de festa.

3. Aldeias-Missão/Povoados-Missão. São aqueles grupos locais que mantêm um contato permanente com as atividades missionárias na região. Estes povoados ultrapassam a média da população de um grupo local Hupdah. Ton Haiã, o mais populoso dos povoados-missão. Em 2001, este abrigava cerca de 380 pessoas. Este número de habitantes agrupados em um único grupo local é por demais alto. Na realidade, ultrapassa também a média de população de um povoado Tukano. Escutei, em várias ocasiões, tanto através de missionários como dos próprios indígenas, que nestes povoados havia muita briga, disputas, que acabavam em morte. A tentativa de aglutinar esta população formando aldeias que não obedecem às tradições dos clãs, juntando em um mesmo local possibilita um palco para brigas inter-clânicas.

Disputas sobre o nível da pressão dos indivíduos sobre os recursos naturais é o resultado da concorrência entre os diversos grupos locais. Isso pode explicar os modelos tradicionais de agrupamentos e a organização da social com um impacto no tamanho da maloca, permanência em aldeias e modelos de política, aliança e guerras, têm dividido entre aqueles que buscam uma explicação ecológica/ambiental. Steward (1949) argumentava que a população pequena das aldeias indígenas na Amazônia reflete as terras pobres agriculturáveis. E que estes tipos de comunidades eram a forma encontradas para garantir os poucos recursos existentes, mesmo, com

a utilização de guerras. Meggers (1971:18) enfatiza também a pobreza dos solos nas florestas tropical. A pressão da população local poderia ser sentida mesmo em baixa densidade populacional, a menos que as pessoas devessem morar em pequenas e móveis comunidades.

A oposição agricultores/caçadores (em outra abordagem teórica para explicar as relações interétnica no Rio Negro) nos parece ser o princípio mesmo da hierarquia, ao ponto de se confundir com a oposição superior e inferior, presente nas estruturas hierárquicas entre os povos da região. As formas adaptativas ao ecossistema favorece também o simbolismo em que envolve as relações sociais. Na sociedade primitiva, a desigualdade social é de qualquer sorte o modo de organização de uma igualdade econômica.

A necessidade estratégica dos Hupdah em trocarem sua força de trabalho para importarem, meios de produção para a sua subsistência, mandioca, pimenta, sal, raladores de mandioca, fornos, cartuchos, chumbo, pólvora, roupas. Parece-nos ser uma explicação que poderia dar conta dessa relação. A troca de sua força de trabalho não constitui uma atividade marginal ou um apêndice ocasional de funcionamento dos Hupdah, mas um elemento estratégico de sua organização econômica. No limite, podemos afirmar, que estes não podem subsistir sem esta troca, dando assim um equilíbrio nas relações interétnicas.

Ao se referirem a esta terra os Hupdah chamam de nu Txaa, nossa terra, para eles foi Kágn té (osso- filho) que a criou e colocou as coisas em sua superfície e na parte subterrânea. No recito do mito que narra a criação (hibah'tenre) os Hupdah distinguem duas fase. A primeira quando todos moravam em uma casa dentro da água (deh mõi korã). Ali moravam todos incluindo os não índios (teng'hóidë). Trabalhavam e viviam juntos como irmãos. Na versão que recolhi em Boi'deh / Boca da Estrada, Mehtíu/Chico fala os principais clãs que habitavam nesse espaço deh mõi Korã (casa debaixo da água) e nesta listagem ele inclui os Tariano (Arawak) hoje vivendo no Uaupés. Esse espaço mitológico de um mundo antes dessa criação a noção de TxaaA outra fase do recito da criação se passa sobre esta terra e contém os fatos de Kagn té. Nesta fase elencadas a criação da noite, como surgiu a mandioca, o tabaco, o curare, etc... Representando o legado de Kaeg'té para os atuais Hupdah.

A NOÇÃO TXAA

Portanto nu txaa representa o espaço o território que eles podem perambular andar, neste caso no interior da floresta, si bem que os rios fazem parte deste mundo, mas habitado, com donos. A idéia de pertença não existe é como se eles estivesse ligado a esta terra podendo usufruir de todo espaço necessário na floresta, no interior. Os Tukano chegam a afirmar que os Hupdah não têm um território próprio, portanto, vivem em território Tukano. Contraditoriamente, no entanto, chegam a identificar o “lugar” dos Hupdah como sendo o interior das florestas, nas cabeceiras dos Igarapés.

Quando se tratou, em 1998, das negociações com o governo (FUNAI) para a demarcação das terras nesta região, nenhum Hupdah ou Maku de outros grupos participou das negociações, que foram, na realidade, conduzidas sempre pelas lideranças Tukano. Lendo os documentos apresentados pelos Tukano, constata-se a omissão da existência de grupos Maku na região, como se eles não existissem.

Os Hupdah identificam um lugar específico onde um grupo se localiza. Eles chamam de háiã, que pode ser traduzido por aldeia, porém esta idéia se refere especificamente aos Hupdah, nem tão pouco é nomeado o nome do clã que habita em um determinado háiã. Neste sentido, quando se usa este termo, está também informando que estão convivendo naquele específico háiã, pelo menos dos clãs. Na realidade o termo é usado após o nome topográfico que define especificamente, por exemplo: Tõn Háíã - Serra dos Porcos/Aldeia, Pungdeh háíã - Cucura-igarapé/Aldeia. É um espaço social compartilhado por Hupdah. Certos lugares geográficos já conhecidos a tal ponto, sobretudo dentro de um mesmo grupo regional, que o termo háíã é omitido na conversa. Apenas usa-se o nome topográfico: Boidehet ah hamiteng/ eu vou para Boideh, já sabe-se que se vai encontrar as pessoas de Boideh.

Paralelamente a noção de háíã, que é ampla e englobante usa-se o termo Mõi ou Mõi'ot que literalmente é traduzido por casa, mais restrito. Nunca se usa acompanhado de um termo topográfico. Está associada geralmente a um homem de referência de um determinado clã. Poderia ser comparado ao termo wi'í dos Tukano se estivesse

intimamente ligada à um lugar específico. É, sobretudo uma unidade social onde a noção de espaço é fluida.

É no interior desta floresta, da região interfluvial entre o Rio Papuri e Rio Tiquiê que se localiza todo o seu sistema de orientação. Cada pedaço desta área é reconhecido e chega a ser identificada como sendo a área de um grupo local determinado. Porém, não pude perceber onde se dão as fronteiras. Por outro lado, estas fronteiras parece não serem rígidas, podendo haver uma mobilidade destes grupos locais para outros locais dentro de seu irgarpé. Poderia-se dizer que um grupo local sempre será associado a um Igarapé e sua zona de perambulação ao redor deste igarapé. áreas, sem que isso afete o conjunto. Em última análise: existe uma identificação e uma aceitação de critérios por todos os Hupdah a propósito da ocupação e livre circulação pelo território Hup.

Diferentemente do recito mitológico Tukano, o mito dos Hupdah não dá nenhuma ênfase em lugares geográficos específicos. Eles saíram da água para esta terra/nup txaa, eles dizem. Se bem que as grandes fronteiras estão definidas - a região interfluvial do rio Tiquiê e Papuri - a noção de txaa/terra vai muito além destas fronteiras. Eles chegam a identificar que membros do clã dehpúh'tenre encontram-se morando em Belém, na foz do Rio Amazonas. Em discussões com os Hupdah, por várias ocasiões, eles me afirmaram que chegaram primeiro no atual território. Antes dos Tukano. Outros dizem que chegaram juntos com os Tukano. O certo que os Hupdah estão completamente vinculados aos Tukano desta região e sempre morando no interior da floresta.

No entanto, quando conversamos com vizinhos dos Hupdah (sejam os Desana ou os Tuyuka), escutamos diversas opiniões, entre as quais, aquela dos Desana (de Cucura/Igarapé) que disseram claramente que todos Hupdah, que atualmente vivem em Nova Fundação, pertenceram a seus avós e agora lhes pertencem e que as terras são deles. Portanto, os Hupdah não têm terras definidas. São eles que decidem onde um grupo local Hupdah deve se instalar.

Passei uma temporada com Duíz do clã Kó-Kagn'tenre em Babá'deh e, em uma de minhas conversas, fiquei impressionado com que ele me falava a propósito das terras. Dizia, na ocasião de

minha pesquisa de campo, que ele iria conseguir muito dinheiro para comprar as terras daqueles Desana. Afirmando também que não queria mais trabalhar para eles (os Desana). Tive dificuldades em compreender esta afirmação e pensei: talvez por ter viajado, tendo trabalhado, por muito tempo, longe do seu povo esteja se utilizando de categorias de pensamento não-indígena, e querendo me dizer alguma coisa. Sobremaneira, inquietava-me que aquele homem de Babá'deh, e quantos mais? eu pensava, encarassem a posse da terra não pelos mecanismos naturais, ao nível de consciência possível de índio, mas pelos meios da “compra”, da legalidade “civilizada”, numa atitude que irremediavelmente o afastava de toda uma tradição cultural e aprendizado histórico. Durante alguns meses esta frase ficou em minha memória e sempre que me era possível, checava com alguns Desana das redondezas a quantas seguia a efetivação do desejo de Duíz.

O que se pode observar sobre a noção de territorialidade entre os Hupdah é uma certa fluidez. Não tem a rigidez que seus vizinhos Tukano. No entanto, existe uma ligação forte com certos lugares, sobretudo aqueles onde se passaram as histórias de Kagn-té. Porém um fato me chamou a atenção. Em agosto de 1994 presenciei a morte de um chefe clânico. Foi único funeral que assisti com todas as honrarias feitas a um homem de referência, chefe de um clã, conhecido e famoso em todo o grupo regional. Segundo os Hupdah, este senhor de nome Bihít do clã Kó-Kagn'tenre, nao na'í, literalmente quer dizer “bem morreu” ou seja morreu de velhice. Estanhei o fato dele não ser sepultado no cemitério junto a aldeia, onde encontram-se enterrados outros Hupdah. Bihít foi sepultado quase próximo a uma roça dos Desana. Perguntei as pessoas o significado e eles me responderam que antes o grupo morara naquele lugar e que era seu desejo.

Na realidade o modelo Hupdah de agrupamento está intimamente associado as forma de mobilidades e nas relações que eles mantêm com os grupos Tukano. Isso nos permite dizer que pode existir uma enorme variedade de ocupação territorial. Atualmente no rio Tiquié, por exemplo, encontra-se uma aldeia Hupdah, que se encontra nas margens do rio Tiquié. Em toda a literatura etnológica da região sempre tínhamos vistos como sendo a regra geral que os Hupdah não habitam as margens dos grandes rios e sim as cabeceiras

dos igarapés. Como então explicar o caso de Yuyudeh. Uma aldeia atualmente com mais de 100 pessoas localizada nas margens do Rio Tiquié. O que nos interessa aqui é afirmar que a noção de posse e usufruto de um território específico depende quase exclusivamente das relações mantida com os Tukano. E que para os Tukano o interior da floresta é o lugar dos Hupdah.

ALIANÇAS E DESCENDÊNCIA

Dentro desta abordagem, ideologia de descendência no Rio Negro, não podem ser analisadas isoladamente, sob o ponto de vista de cada grupo lingüístico particular. Estas devem ser analisadas abrangendo um universo ideológico, simbólico, bastante elaborado e presente em todos os grupos. É nesta perspectiva, portanto, que a análise das relações Hupdah/Tukano tem sua abrangência, sem que esta tenda para a visão particularizada e específica de cada um dos dois grupos indígenas.

Quando se descrevem as relações Hupdah/Tukano dentro do nível que chamei de ideo-mitológico, pode-se perfeitamente perceber que os Tukano englobam os Hupdah na sua concepção cosmogônica e vice-versa. Neste nível, se apresenta uma hierarquia onde cada grupo tem seu lugar privilegiado, numa ordem que vai dos mais velhos aos mais jovens, do superior ao inferior, segundo a ordem de nascimento dos fundadores ancestrais. Pode-se perceber ainda, neste nível uma harmonia, de fato, entre todos os grupos no interior de um sistema hierarquizado abrangente e, ao mesmo tempo, reproduzido no interior de cada grupo lingüístico.

Os Hupdah participam das festas rituais dos outros grupos como membros integrantes, cumprindo um papel que lhes foi conferido e que estes assumem perante os diferentes grupos lingüísticos. Nas cerimônias, cada clã também executa um papel que lhes foi atribuído, e o que os diferencia uns dos outros, com uma especialidade própria (chefes, pajés, cantores, guerreiros e servos) e que garante a cada um dos grupos conhecer exatamente o seu papel no interior deste sistema. Como mencionamos anteriormente, no interior de cada clã existe a posições hierarquizadas das pessoas (ou papéis hierarquizados). C.

Hugh-Jones (1979), ao analisar a estrutura social Barasana, salienta que cada um dos sibs Barasana, cumpre um papel social dentro de uma escala que vai dos chefes aos serventes, passando pelos pajés, cantores e guerreiros. O mesmo acontece quando se analisa a região como um todo. Cada grupo lingüístico terá um papel a ocupar no sistema hierarquizado. O mesmo com relação as especialidades artesanais de cada grupo.

Pode-se perceber em um mesmo grupo lingüístico: um cesto Hupdah, um banco Tukano, uma canoa Tuyuka, um ralador de mandioca Baniwa e, identificar aquele objeto com um grupo lingüístico específico, que fabrica estes artefatos utilizados cotidianamente por todos os grupos da bacia do rio Uaupés. Isto apóia as afirmações, neste trabalho, que colocam os Hupdah participando de uma grande fraternidade gerida pela ideologia expressa no mito do Jurupari.

Difícilmente um Tukano responderia dizendo que exerce um poder de dominação sobre os Hupdah. Nem mesmo dirá que usa de seus serviços, sem um pagamento “adequado” e, aos nossos olhos, como uma afronta. Eles sempre dirão que os Hupdah foram criados para exercer este papel no seu conjunto. Vão, talvez, dizer que são os mais baixos na hierarquia da região. Todas estas afirmações se situam dentro do nível ligado, a que chamei de ordem funcional. As trocas de serviços entre Hupdah/Tukano se apresentam sob uma forma diádica e, é em geral um grupo-de-fogo Hupdah que serve a um grupo doméstico Tukano. As formas e os modelos de trocas entre os dois grupos são variados e cada grupo-de-fogo Hupdah sabe com quais grupos domésticos Tukano realizá-las. Muitas destas relações já vêm de gerações, como é o caso dos Tuyuka de São Pedro, no Tiquié, que, pelo menos a três gerações, mantêm relações com o mesmo grupo Hupdah. O mesmo se poderia dizer com respeito ao grupo local de Yuyu’deh que mantêm uma relação de troca privilegiada com os Tukano de Barreira, também no Tiquié.

Esta pista de análise, utilizando o modelo da oposição hierárquica, permite determinar a ligação entre a ideologia coletiva e o pensamento individual, de uma maneira original, não mais como uma relação direta, onde a estrutura de uma, determinaria o

funcionamento da outra, mas como relação indireta mediatizada pela agregação sintética da participação de diversos atores, entre dois tipos de organização diferentes (dos Tukano e Hupdah). Este modelo analítico sugere, em suma, que a relação entre os dois planos, são descontínuos e complexos. A passagem do funcionamento particular -- aí se vê o pensamento individual para a construção do conjunto -- responde não a uma extrapolação dos princípios elementares e sim ao aparecimento de uma lógica que poderíamos chamar de nova.

Para mostrar a eficácia de uma análise segundo o modelo que tentamos apresentar, se faz necessário detectar com precisão, na região da bacia do Uaupés, o sistema de representação coletiva e a passagem para o pensamento individual. Necessitaríamos de mais pesquisas neste terreno abrangendo uma série de povos e uma teia de relações que enfatizamos serem por demais complexas. Cremos ser importante que aplicar este esquema analítico - níveis dentro de um conjunto - na esfera religiosa, a prática xamânica comuns aos diferentes grupos. Aí perceberemos quão perfeita poderiam nos mostrar como esta teia de relações se apresenta num emaranhado de relações que a nosso ver se necessitaria alguns anos de uma pesquisa acurada.

Como o processo de interação entre os diversos povos do Rio Negro não é estático, se poderiam perceber como estão sendo integrados os novos "valores" adquiridos nestes anos de contato através de um trabalho de catequese forçado, numa tentativa de apagar estas práticas religiosas, seja dos Tukano ou dos Hupdah, ainda estão por demais presentes não cotidiano destes povos que pode ter provocado discussões sobre a ideologia da descendência nessa região.

REFERÊNCIAS

Amselle, Jean Loup

1990 Logiques Métisses Anthropologie de l'Identité en Afrique et ailleurs. Payot, Paris

Arhem, Kaj

1989 The Maku, the Makuna and the Guiana Sistem: Transformations of Social

Structure in Northern Lowland South America. In: *Ethos* 54 (1-2):5-22.

Arhem, Kaj

1981 Makuna Social Organisation. A Study in Descent Alliance and the Formation of Corporate Groups in North-West Amazon. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.

1985 Wives for Sisters. The Management of Prescriptive Marriage Exchange among the Makuna of the Amazon. Communication au 45 Congrès International des Americanistes. Bogotá, 42pp.

1989 The Maku, the Makuna and the Guiana System: Transformations of Social Structure in Northern Lowland South America, in *Ethnos* 54(1-2):5-22

Athias, R.

1995 Hupde-Maku et Tukano - Rélacion inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil) Tese de Doutoramento, Universidade de Paris X, Nanterre, 1995.

Barth, Fredrik

1982 Ecologic Relationship of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. In: Vayda, A.P, *Environment and Culture Behavior*. University Texas Press. Austin.

Binford, L.R.

1990 Mobility, Housing, and Environment: A Comparative Study. In: *J. of Anthropological Research*, 46: 119-152

Beksta, Casimiro

s/d Origem e Divisao das Tribos, ms

1967 Experiências de um pesquisador entre os Tukano, in: *Revista de Antropologia* 15/16:99-110

1968 Comunicação sobre as idéias religiosas expressas nos mitos e nos ritos Tukano, ms

1988 A Maloca Tukano-Dessana e seu Simbolismo. SEDUC, Manaus

Bidou, P.

1972 Representations de l'Espace dans Mytologie Tatuyo (Indiens Tucano). In: Journal de la Société des Americaniste (61):92-105

1976 Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo). Etude de la structure socio-politique. These de 3éme Cycle. Paris, 345pp.

1979 A propos de l'inceste et de la mort: un mythe des indiens Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie. In:La fonction symbolique. Essais d'Anthropologie réunis par M.Izard et P.Smith. Paris, Gallimard, 107-138.

1983 Le travail du chamane. Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-paraná, Vaupés, Colombie; In:L'Homme, XXXIII(1):5-43.

Biocca, E.

1965 Viaggi tra gli Indi: Alto Rio Negro-Alto Orinoco, Consiglio Nazionale delle Richerche, Roma 1965 (4 vols)

Bolens, J.

1967 Mythe de Jurupari. Introduction à une analyse. In: L'Homme. VII(1):50-71

1983 Avatars Mythiques du poison pêche. In: L'Homme. XXIII(1)45-59.

Correa, François

1980 Por el Camino de la Anaconda Ancestral: sobre Organización Social entre los Taiwano del Valpés, In: Revista Colombiana de Antropologia Vol 27

1985 Le Vocabulaire relationnel de la Parenté Tawiano -Analyse Formelle d'un système dravidien du Nord-Ouest de l'Amazonie. D.E.A./EHESS.

1987 Maku. In: Introducción a la Colombia Amerindia, Instituto Colombiano de Antropología.

Coudreau, Henry

1887 La France Equinoxiale. Vol II - Voyage à travers les Guyannes et l'Amazone, Paris.

Dumont, Louis

1966 Homo Hierarchicus, le système des Castes et ses Implications.

Paris, Gallimard.

1971 Introduction `deux Théories d'Anthropologie Sociale. EHESS

1975 Dravidien et Kariera. EHESS.

Galvão, Eduardo

1959 Aculturação indígena no Rio Negro. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Antropologia nº7:1-65, Belém

Geertz, Clifford

1982 Two Types of Ecosystems. In: Vayda, A.P, Environment and Culture Behavior. University Texas Press. Austin.

1989 A Interpretação das Culturas. Ed.Guanabara, Rio de Janeiro.

Goldaman, Irving

1940 Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians, In: Journal of American Folklore 53:242-247.

1948 Tribes of the Uaupés-Caquetá region. in: Handbook of South American Indian, Vol III Smithsonian Institution, Washington (2ª edição 1963).

1963 The Cubeo: Indian of the Northwest Amazon. University of Illinois Press.

1964 The Structure of Ritual in Northwest Amazon, In: Process and Pattern in Culture, (ed) R.A. Manners, pp 111-122, Chicago.

1981 Foundations of Social Hierarchy: a Northwest Amazon Case

Gomez, E.

1982 De la forme et du sens dans la classification nominale en Tatuyo - Langue Tukano orientale d'Amazonie Colombienne. Thèse de Doctorat. Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Hamilton-Rice Anthony

1910 The River Vaupés(1875), Geographical Journal.

Hill, J.

1980 Strategies of Agriocultural Land Use among Indigenous Groups of the Upper Rio Negro Region of Venezuela. Indiana University MS

Hornborg, Alf

1988 Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 9. Stockholm: Almqvist & Wiksell

Hugh-Jones, C.

1977 Skin and Soul: The round and the Straight. Social Time and Social Space in Pira-paraná Society. In: Actes du XLII Congrès International des Americanistes Vol II:185-215. Paris

1979 La fibre et la pulpe. In: L'Ethnographie LXXV (N.S.) 80:21-46

Hugh-Jones, S.

1977 Like the leaves on the Forest Floor: Ritual and Social Structure amongst the Barasana. In: Actes du XLII Congrès International des Americanistes Vol II:205-215.

1979 The Palms and the Pleiads. Initiation and Cosmology in the North-west Amazonia. Cambridge, Cambridge University Press.

1982 The Pleiads and Scorpius in Barasana Cosmology. In: Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Aveni, A.F. & Urton, G. (Eds). Annals New York Academy of Sciences. pp.183-201

Jackson, J.

1973

1974 Language Identity of Colombia Vaupées Indians, In: Explorations in the Ethnographic of Speaking, Bauman, R. & Scherzer, J. (Eds) Cambridge, Cambridge University Press.

1983 The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in North-West Amazon. Cambridge, Cambridge University Press.

1984 Vaupés Marriage Practices. In: Marriage Practices in Lowland South America. Kensinger, K. (Ed.). Illinois Studies in Anthropology n°14 Urbana, Chicago, University of Illinois Press.

1985 Gender Relations in the Northwest Amazon. In: XLV Congrès International des Americanistes, Bogotá.

Koch-Grünenberg, Theodor.

1906 Die Maku, in *Anthropos* I:877-907, Vienna

1909 Zwei Jahre unter der Indianer. Stuttgart. Strecker & Schroder.

Lopes de Souza, Boanerges

1959 Do Rio Negro ao Orenoco. Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Rio de Janeiro.

Loukotka, C.

1968 Classification of South American Indian Languages. Latin America Center, University of California.

Meggers, B.J.

1971 Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise, Chicago, Aldine

Milton, Katharine

1983 Morphometric Features as Tribal Predictors in North-Western Amazonia, in: Annals of Human Biology Vol 10/5.435-440.

1984 Protein and Carbohydrate Resources of Maku Indians of Northwestern Amazonia, in: American Anthropologist 86(1), March

Münzel, M.

1969 Notas preliminares sobre os Kabori - Maku entre o rio Negro e Japurá. In: Revista de Antropologia 17:137-181. São Paulo

Oliveira, Adélia Engrácia de,

A terminologia de Parentesco Baniwa, in: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi nº56:1-33, Belém.

Read, Howard

1979 The Mobility

Reichel-Dolmatoff, G.

1989 Biological and Social aspects of the Yurupari Complex of the Colombian Valpés Territory. in: *Journal of Latin American Lore* 15:1(1989),95-135.

Service, E.R.

1958 *A Profile of Primitive Culture*. New York Harper.

1962 *Primitive Social Organisation: an evolutionary perspective*. New York Random House

1966 *The Hunters*. Englewood Cliffs/Prentice-Hall

Sorensen, A.P.

1967 *American Anthropologist*, Vol 69, n.6 (670-682)

Silverwood-Cope, Peter

1972 *A Contribution to the Ethnography of the Colombia Maku*. Ph.D. Thesis, Cambridge University, MS.

1974 *Relatório e Propostas sobre a situação atual dos Indígenas do Alto Rio Negro*. Funai.MS

Steward, J.& Faron, L.

1959 *Native Peoples of South America*. New York, McGraw-Hill.

Terribilini, M.

1964 *Enquête chez des Indiens Maku du Vaupés, Août, 1960*, In: *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes*,21:2-

Condições de acesso das comunidades ribeirinhas a bens e serviços sociais na micro região Mariuá-Jauaperí

*Ma. Do P. Socorro Rodrigues Chaves*¹⁸¹

*Talita de Melo Lira*¹⁸²

*Silvana Compton Barroso*¹⁸³

*Rosa Maria da Silva Nunes*¹⁸⁴

*Caroline Nascimento Araújo*¹⁸⁵

INTRODUÇÃO

[...] toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada idéia do que seja a natureza [...] o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído pelos homens. Constitui um dos pilares através do qual os homens erguem suas relações sociais, sua produção material e espiritual, enfim a sua cultura. (GONÇALVES apud CUNHA, 1998, p. 8).

Neste estudo apresenta-se a síntese dos resultados obtidos na pesquisa de campo no período de 17 a 31 de outubro de 2008, referentes à 1ª Fase da Expedição Mariuá-Jauaperí no Arquipélago de Mariuá realizada pela equipe de pesquisadores do Grupo Interdisciplinar de Estudos Sócio-Ambientais de Tecnologias Apropriadas na

181 Docente do Departamento de Serviço Social/UFAM; Doutora em Política Científica e Tecnológica; Coordenadora Geral do Grupo Inter-Ação.

182 Mestranda em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia/UFAM, Pesquisadora do Grupo Inter-Ação.

183 Mestranda em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia/UFAM, Pesquisadora do Grupo Inter-Ação.

184 Assistente Social, Pesquisadora do Grupo Inter-Ação.

185 Especialista em Seguridade Social, Assistente Social, pesquisadora do Grupo Inter-Ação/UFAM.

Amazônia (Grupo Inter-Ação) da Universidade Federal do Amazonas/UFAM.¹⁸⁶ No estudo efetuou-se a caracterização das condições de vida nas comunidades relacionando os aspectos sócio-econômicos e ambientais, identificando as formas de acesso a bens e serviços sociais. No texto, ora apresentado, será apresentada uma breve caracterização das condições de acesso de 07 comunidades ribeirinhas aos Bens e Serviços Sociais.

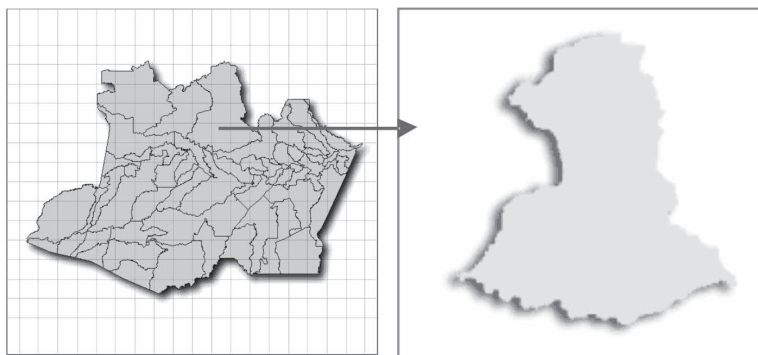
A pesquisa foi desenvolvida a partir de dinâmicas de abordagem grupal e individual, com o uso de variadas técnicas e instrumentais de pesquisa participante, tais como: aplicação de Formulários, Entrevistas semi-estruturadas, Visitas domiciliares, conversas informais, Observação Sistemática, Registros Fonográficos e Fotográficos e um conjunto de atividades sócio-educativas. A pesquisa abrangeu dois municípios, Barcelos, no estado do Amazonas, e Caracaraí, no estado de Roraima, tendo sido desenvolvida em 06 comunidades de Barcelos: Dom Pedro II, Cauburís, Santa Luzia, Carvoeiro, Caju, Moura e 01 comunidade no município de Caracaraí e a comunidade de Caicubí.

COMUNIDADES RIBEIRINHAS: CARACTERIZAÇÃO DO LOCUS DA PESQUISA

A cidade de Barcelos, no estado do Amazonas, formou-se originalmente em Mariuá, aldeia dos índios Manaus, fundada em 1728. Barcelos é o maior município, dentre os 62 que compõem o Estado do Amazonas, com uma extensão territorial de 122.475 km². Está localizado na Microrregião do Rio Negro e Mesorregião do Norte do Amazonas (Cf. Figura 01). Sua população é estimada em 24.567 habitantes, dos quais 7.954 encontram-se na sede do município e 16.243 na área rural. Possui uma densidade demográfica de 0,2 hab/km² e um Índice de Desenvolvimento Humano Municipal alcança o índice de 0,593 (IBGE, 2008).

¹⁸⁶ A Expedição foi formada por 12 equipes de pesquisa, 11 do INPA e 01 da UFAM com suporte logístico e financeiro do WWF-Brasil, MMA e outras instituições nacionais e internacionais.

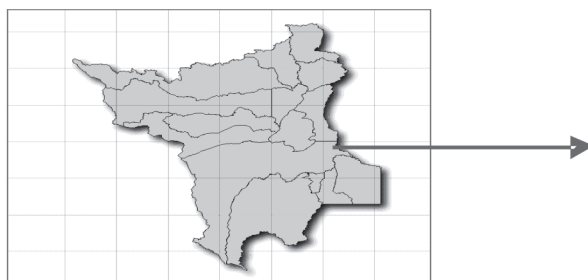
Figura 01: Mapa do município de Barcelos



FONTE: Biblioteca Virtual do Amazonas, 2008.

O município de Caracarái pertence ao estado de Roraima, na Microrregião de Caracarái e Mesorregião Sul de Roraima (Cf. Figura 02). Sua população é de 17.981 habitantes distribuídos em uma área é de 47.623 km², resultando numa densidade demográfica de 0,38 hab/km². Destes, 7.553 encontram-se na área urbana e 6.733 na área rural. Caracarái possui um Índice de Desenvolvimento Humano Municipal de 0,702 (IBGE, 2007). Cerca de 7.638,06 Km² da área do município pertence às populações indígenas (16,03 %) (ITERAIMA, 1997). O município foi criado pela Lei nº 2495, de 27 de maio de 1955.

Figura 02: Mapa do Estado de Roraima com o destaque para o município de Caracarái.



FONTE: Biblioteca Virtual do Amazonas, 2008.

Caracarái situa-se à margem direita do Rio Branco, à 1° 82' de latitude Norte e 61° 13' de longitude Oeste, de Greenwich e dista cerca de 122,5 km em linha reta de Boa Vista, capital do Estado de Roraima (IBGE, 2007). Este é o maior município do Estado de Roraima possui um clima tropical úmido, seu relevo é dominado pela superfície plana (70%), seguido de áreas inundáveis (20%) e elevações isoladas (10%). Em sua maior parte o município é coberto por floresta densa e vegetação de pântanos, típicas do baixo Rio Branco.

CARACTERIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUANTO AO ACESSO A BENS E SERVIÇOS SOCIAIS

Vila Moura - A Vila de Moura é considerada uma comunidade de grande porte, é a maior comunidade da zona rural do município de Barcelos, a qual se localiza a margem direita do Rio Negro e encontra-se a uma distância por fluvial de 12 horas do município de Barcelos (em um barco recreio, descendo o rio). O acesso até a comunidade pode ser feito também por via aérea, pois na comunidade está instalada uma base da aeronáutica, a qual possui uma pista pouso. A vila possui 105 famílias com um total de 300 habitantes distribuídas em 105 casas.

Em relação à educação, a vila possui 01 escola em condições precárias, na qual funcionam 4 turmas de alunos. Nesta comunidade funciona o Ensino para Jovens e Adultos (EJA) com duas turmas no modelo semi-presencial, no turno da noite, e utiliza uma sala cedida no Posto de Saúde. Neste são prestados serviços por uma enfermeira e um agente de saúde que dispõem apenas de medicamentos básicos, em casos de maior complexidade os moradores precisam se deslocar até a sede do município de Barcelos de voadeira, num deslocamento de aproximadamente 3 horas ou mais.

As casas da vila são abastecidas de água encanada, todavia a água é retirada diretamente do rio e não recebe nenhum tratamento, nem mesmo o hipoclorito é utilizado, pois os comunitários acham que o mesmo altera o sabor da água, tornando-o desagradável. Quanto aos cuidados sanitários, a maioria das famílias utiliza fossas abertas e não se registra nenhum tipo de tratamento dos resíduos sólidos produzidos pelos moradores. O melhor serviço existente na comunidade é o fornecimento de energia elétrica que funciona por 24 horas, situação muito rara entre as comunidades ribeirinhas da região.

Nesta comunidade, a vida cotidiana sofre forte influência mediante a existência de uma empresa de exploração que retira pedras nas proximidades, que embora seja de pequeno porte fornece emprego para parcela dos comunitários. Assim como a presença de uma base da aeronáutica na comunidade implica numa situação complexa, pois se por um lado resulta em emprego para muitos dos moradores e mesmo a prestação de apoio em situações de risco e necessidades emergentes dos moradores, esse órgão gera uma alteração na dinâmica da vida local, por trazer um contingente de militares de outras partes do país que passam a interagir com os moradores desrespeitando seus valores e introduzindo práticas danosas para a vida e no modo de organização local. Embora seja uma comunidade rural, esta apresenta uma situação muito problemática, pois se observou a prevalescência de muitos bares, nos quais a frequência de militares e jovens suscita muitas preocupações entre os pais e as lideranças comunitárias.

A preocupação dos pais e líderes se explica pela situação que marca a postura dos jovens que deixam de se interessar pelas práticas tradicionais, mas também não encontram opção de empregabilidade. Muitos jovens acalentam o desejo de assumirem postos de trabalho na base, todavia, em sua maioria, os mesmos são preenchidos por mão-de-obra especializada vinda de fora da comunidade. A situação identificada pode ser caracterizada como de risco e da existência de uma condição de vulnerabilidade social enfrentada pelos jovens. Essa situação é registrada por muitos estudos em outros contextos da região, em áreas nas quais os contingentes das forças de segurança nacional estão presentes.

Na Vila, até o final do ano de 2008, não havia nenhuma associações comunitárias formalizada, o que a diferencia muito das demais comunidades, pois mesmo aquelas de porte pequeno possuem associação que representam os interesses dos comunitários junto ao poder público. Os comunitários relataram que há uma dificuldade muito grande de se articularem em torno das demandas coletivas que possuem, deste modo as lideranças existentes são informais. Por certo que tal circunstância não descredencia a autoridade e a legitimidade das mesmas, mas limita a atuação além dos limites da comunidade.

A dificuldade de articulação política entre os comunitários pode ser explicada pela existência de muitos comunitários que

discordam frontalmente das práticas de conservação dos recursos naturais, por estarem articulados com interesses de agentes externos para o fornecimento de produtos extraídos da flora e da fauna locais.

Dom Pedro II - A comunidade de Dom Pedro II está localizada na margem direita do Rio Negro, nas proximidades do Lago Grande e da Comunidade de Cauburis, dista quatro horas por via fluvial do município de Barcelos. O nome da comunidade teve origem na ocorrência de um naufrágio de um de barco no igarapé que dá acesso à comunidade cujo nome era Dom Pedro II. A pesquisa ocorreu com 88% (n=07) das famílias da comunidade.

Quanto à situação de alfabetização na comunidade, a mesma está assim dimensionada: 86%(n=6) dos representantes dos grupos domésticos são alfabetizados. Este número de alfabetizados é relativamente elevado se comparado às informações obtidas em outros estudos na região, em que a média de analfabetos, entre os representantes de grupos domésticos, varia em torno de 70%. Quanto à estrutura dos grupos domésticos 57% (n=4) destes são constituídas com mais de 6 membros, pois incorporam não apenas parentes consanguíneos, mas também membros de outras famílias, afilhados e amigos. Os grupos atuam como unidade para o conjunto das ações, seja de trabalho, seja no processo organizativo da comunidade.

A comunidade surgiu a partir da construção de uma escola no local, em 1975. A líder relata que antes desta data só havia uma escola no município de Barcelos, a Escola São Francisco de Sales, que recebia crianças do meio rural para permanecerem em regime de internato, os meninos ficavam com os padres e as meninas com as freiras. Os grupos doméstico-familiares não tinham recursos financeiros para manter as crianças estudando em outro local. Quando a escola foi implantada na comunidade, outras famílias foram chegando para compor a comunidade. Sobre essa questão, a moradora mais antiga da comunidade relatou que antigamente só havia duas famílias morando aqui, mas depois que chegou a escola foi chegando gente para estudar.

As principais formas de produção dos grupos domésticos na comunidade são a agricultura e a pesca de peixes ornamentais, em que famílias inteiras se mobilizam para desenvolver essas atividades produtivas. Vale ressaltar, que a pesca dos peixes ornamentais, segundo relato de um morador, os pescadores percebem que vem reduzindo nos

últimos anos a demanda por este recurso, visto que os atravessadores não estão mais comprando como antes. (S. Gilson, 49 anos)

Para conhecer a percepção dos moradores sobre seu espaço de vivência, foi proposto pela equipe de pesquisadores a elaboração de um mapa cognitivo pelos comunitários, no qual eles descreveram a infraestrutura comunitária. No que se refere à infra-estrutura da comunidade, os comunitários destacaram a existência de duas casas de farinha, uma (01) (Assembléia de Deus), os comunitários identificam-se como praticantes da fé evangélica e na comunidade não existe Igreja Católica. O Posto de Saúde é apontado como uma grande conquista da comunidade junto ao poder público municipal. Eles indicaram a prática de futebol de campo como uma das principais formas de lazer da qual participam todos os membros da comunidade, eles possuem também 03 televisores e 01 antena parabólica.

Também foi destacado no mapa o desenho de três ilhas, quais sejam:

1) a Ilha do Preto teve esse nome porque um homem negro foi morto nesta ilha e a mesma serve também como ponto de referência para prática da pesca artesanal dos comunitários;

2) a Ilha da Bexiga, deve-se a ocorrência de uma grande endemia em que as pessoas enfermas eram levadas até aquela ilha para morrerem, como medida sanitária para conter a contaminação dos demais;

3) a Ilha do Depósito, na qual os moradores mais antigos armazenavam lenha e ovos de traçajá e vendiam para os barcos que passavam no local.

Essas ilhas são muito importantes para os comunitários, pois para além de representarem marcos históricos de momentos importantes de sobrevivência e luta, elas constituem-se em espaço para manejo dos recursos de subsistência.

No que tange à área de Educação, a comunidade de D. Pedro II possui 01 escola, a qual funciona de 1ª a 4ª série no turno da manhã, na qual estão matriculados apenas cinco alunos. Possui uma sala de aula e um professor, sendo a forma de ensino multisseriada, com várias séries funcionando simultaneamente. A escola é indicada como a semente que fez nascer a comunidade. Em estudos anteriores foi possível

identificar a ocorrência deste fenômeno em algumas comunidades da região, ou seja, da formação da comunidade resultar da luta dos grupos doméstico-familiar pela obtenção de escola para seus membros, principalmente para as crianças (cf. Chaves, 2006).

Vale ressaltar que a estrutura da escola encontra-se em condições precárias, com necessidade de pintura, manutenção e material didático. A merenda escolar é servida diariamente, na maioria das vezes é suco e biscoito. A produção de merenda com a produção local ainda não foi implementada na maior parte das comunidades desta micro região. Os comunitários lutam há muito tempo para obterem o Ensino Fundamental completo, D. Lucilene explicita que antes tinha umas 60 crianças na escola, mas como era preciso continuar os estudos, as famílias foram indo embora, pra levar as crianças pra estudar em Barcelos. Se continuar assim, a comunidade vai se acabar, só já tem cinco crianças, o resto já foi todo para Barcelos.

A responsabilidade da manutenção do Ensino Fundamental esteve sempre dividida entre os três níveis de governo, todavia, a oferta deste nível de ensino no meio rural ficou concentrada especialmente nas esferas estaduais e municipais. Contrariamente ao ocorrido com as demais políticas sociais, já no período autoritário, houve um movimento de descentralização da oferta do ensino fundamental - legitimado por meio da LDB 5.692/71 -, consolidando as características do sistema que se mantém até hoje: concentração da oferta do ensino rural nos municípios, e um forte predomínio da municipalização das matrículas. Nesse sentido, identifica-se que a situação da falta de oferta de ensino fundamental nas comunidades rurais tem sido um fator preponderante para o êxodo rural, neste caso enquadra-se a comunidade Dom Pedro II.

No que concerne ao acesso à Previdência Social na comunidade Dom Pedro, não há pessoas com idade para se aposentar. No que diz respeito à política de Assistência Social 71% (n=5) dos informantes possui acesso ao benefício da Bolsa Família, enquanto 29% (n=2) ainda não obtiveram o benefício, muito embora tenham se cadastrado.

Segundo os relatos dos comunitários, os mesmos gostam da vida na comunidade, pois justificam que não necessitam de dinheiro para sobreviver tudo o que eles precisam conseguem obter no próprio local. Durante a semana os comunitários se dividem entre o trabalho

na roça e a pesca do peixe ornamental. Aos domingos, vão para igreja e freqüentemente fazem torneio de futebol, também formam passeio para tomar banho no rio nas praias no Arquipélago.

Entre os representantes dos grupos domésticos, 72% (n=5) identificaram-se como agricultor, um (14%) identificou-se como pescador, e outro (14%, n=1) como professor. Ao se auto identificarem como agricultores, esses agentes sociais passam a usufruir do direito à aposentadoria junto ao Sindicato de Trabalhadores Rurais do município.

A comunidade de Dom Pedro II não possui associações comunitárias formalmente organizadas. Desse modo, a organização social da comunidade gira em torno dos laços entre as famílias, da liderança e da participação na Igreja. Ainda assim, nesta comunidade os moradores consideram-se participativos, 71%(n=5) busca desenvolver atividades coletivas, dentre as quais se destacam as festas religiosas, o roçado e a pesca.

No que se refere à renda dos informantes, 57% (n=4) afirmaram viver com menos de um salário mínimo (no valor de R\$ 415,00 na data da pesquisa), 29% (n=2) ganham até dois salários mínimos com as atividades produtivas e 14% (n=1) desenvolve atividade remunerada e ganha apenas um salário mínimo. A possibilidade de se manterem com salários tão baixos explica-se em razão de obterem parte significativa da manutenção dos grupos através do trabalho de coleta, da pesca e da agricultura. Os comunitários são produtores polivalentes, pois variam suas atividades produtivas durante os ciclos do ano. No que se refere à pesca, os comunitários buscam esses recursos nas ilhas situadas defronte da comunidade, quais sejam: Ilha do Preto, Ilha do Depósito e a Ilha da Bexiga.

Quanto à prática da agricultura, os moradores de Dom Pedro II fazem seus roçados em terra firme, mas precisam utilizar canoa para poder chegar ao local que leva em média trinta minutos. Depois do plantio pronto, esperam de seis meses a um ano para poder fazer a colheita que será destinada para o consumo e venda, na própria comunidade ou no município de Barcelos. Dentre os principais produtos dos comunitários, os que possuem maior escala de produção é a farinha e o abacaxi.

Quanto ao acesso a Assistência Técnica e ao crédito financeiro, os comunitários por unanimidade informaram que não têm nenhum acesso às agências bancárias e financiadoras, os custos da produção seja na agricultura, seja na pesca é mantida pelos próprios comunitários.

Cauburís - A comunidade de Cauburís está localizada à margem direita do Rio Negro e dista 50 km de Barcelos, descendo o rio. Para se chegar até a sede do município, leva-se em torno de seis horas de rabetá (canoa pequena com um pequeno motor na parte traseira – popa), o principal veículo utilizado como meio de transporte pelos comunitários. O único acesso à comunidade é pela via fluvial.

Trata-se de uma comunidade habitada por descendentes indígenas das etnias Tucano, Baniwa, Baré, Silcituápuia, Piratapuia e Arapaçotapuia. Esta comunidade foi fundada no ano de 2003, nela vivem 50 pessoas pertencentes a 06 famílias, distribuídas em 06 casas (todas feitas de madeira e palha). Segundo o líder comunitário, a comunidade foi criada para trazer o ensino escolar para as crianças que vivem naquela localidade, segue seu relato:

Surgiu devido aos alunos, aqui tinha várias crianças que não estava estudando, estava parado. Então, antigamente eu tinha um tio que o nome dele era Marcelino foi quem fundou o sítio de Cauburís [...] aí eu também já cheguei por aqui, casei com a filha dele, aí chegou mais o seu Carlos que veio pra cá e aí surgiu a experiência de fundar a comunidade isso leva tempo.[...] Então esse foi nosso objetivo de fundar a comunidade sobre os alunos que estavam perdidos não tinham estudos e cuidamos também da saúde porque não tinha agente de saúde.

Como se observa, o ato de fundação da comunidade está marcado pela necessidade de acesso a bens e serviços sociais, na área da educação e na área da saúde, que são de direito de todo cidadão brasileiro, mas que ainda hoje não são oferecidos a toda população. A infra-estrutura de serviços da comunidade é composta por: 01 casa de farinha, 02 televisores, 02 antenas parabólicas, 01 campo de futebol, 01 campo de volley, 01 radiofonia, 01 barracão de palha (escola). No

que se refere ao atendimento às suas necessidades por bens e serviços sociais, os comunitários indicam que falta ainda construir uma sede social, para realização de reuniões, festejos, entre outros, e um porto.

Santa Luzia - A comunidade de Santa Luzia está localizada à margem direita do Rio Negro, numa distância de 2 horas da sede do município de Barcelos, por via fluvial (rabeta) que é a única forma de acesso. Dentre as comunidades estudadas, esta é a que fica mais próxima de Barcelos.

Santa Luzia foi fundada pela Dona Sofia, que no momento da pesquisa possuía 89 anos. Quanto à origem do nome Santa Luzia, a fundadora da comunidade destacou que é o nome da padroeira da comunidade, o que expressa sua fé religiosa. D. Sofia relata que inicialmente a comunidade era chamada de Buiacica e, posteriormente, colocaram o nome de Santa Luzia de Buiacica e, por fim, permaneceu somente Santa Luzia.

Nesta comunidade vivem 03 famílias, perfazendo um total de 20 habitantes entre adultos e crianças. Em relação à infra-estrutura da comunidade, a mesma dispõe de: 01 casa de farinha, 01 televisor, 01 antena parabólica, 01 campo de futebol, 01 campo de volley e 01 escola. Os comunitários relatam a necessidade de construir uma igreja, um centro comunitário e um sistema de abastecimento de água.

Os representantes dos grupos domésticos afirmaram que todos na comunidade exercem a profissão de agricultor/a, na qual possuem autonomia no exercício das práticas produtivas. D. Sofia afirmou que: tudo que eu faço é aqui na comunidade, a vida aqui é um descanso pra mim, eu trabalho bem pouco, eu vou trabalhar o dia que eu quero. A minha vida é trabalhar em casa, cuidando da casa, eu já trabalhei muito. No dia que eu quero é que eu vou na roça, na pesca, eu gosto de pescar.

A agricultura é desenvolvida de forma coletiva, forma de organização adotada para toda e qualquer atividade realizada na comunidade, desde a roça, até nas festas religiosas. Quanto a renda obtida com a agricultura, embora o trabalho seja coletivo, a renda é familiar, duas famílias possuem renda menor que um salário mínimo e uma delas possui uma renda que varia entre 1 e 2 salários mínimos mensais.

A fundadora também ressaltou que um dos pontos fortes que a comunidade possui é a união entre todos, pois essa comunidade se

organiza como um grande grupo familiar com vários núcleos, no qual a Dona Sofia é a matriarca. Aos domingos, os comunitários dedicam-se ao lazer praticando brincadeiras, numa refeição com caça, e também interagem com outras comunidades, realizam torneio de futebol, e juntam-se para tomar banho no rio.

A comunidade de Santa Luzia não possui associação comunitária formalmente organizada, a principal liderança é D. Sofia, a qual é reconhecida por todos como uma líder muito experiente e sábia.

Carvoeiro - Carvoeiro está localizada à margem direita do Rio Negro e dista 8 horas em barco de grande porte até a sede do município de Barcelos. A única via de acesso à comunidade é fluvial. O meio de transporte mais utilizado para se chegar até Barcelos é barco recreio que sobe o rio.

Segundo relato do líder comunitário, Seu Nelson, a comunidade foi fundada por um padre, possui 363 anos e é mais antiga que Barcelos. O líder ainda relata que o padre possui registro da divisão das terras pelos moradores, número de habitantes, tamanho dos terrenos e também da propriedade.

O nome da comunidade, segundo os moradores deriva a existência de cravos na região, assim, ela foi nomeada de Vila Cravoeiro. No entanto, a pronúncia das pessoas e forma como todos escreviam, ou seja, Carvoeiro, mesmo não possuindo nenhuma referência ao carvão, ela passou a ser chamada e registrada nos documentos oficiais como este último nome.

Ao redor de Carvoeiro estão as seguintes comunidades: Santa Helena, Panacarica, Caicubi, Tapera e Roque. A comunidade possui 32 casas, em que vivem 66 moradores de 36 famílias. Portanto, há casas com mais de uma família vivendo juntas. Existem 5 famílias mais antigas, dentre elas está a família do líder, S. Nelson, e o vizinho dele que nasceram ali e são filhos de moradores também nativos. Eles contam que boa parte dos moradores antigos já não vive na comunidade e que houve uma renovação das pessoas que vivem em Carvoeiro.

Na pesquisa em Carvoeiro foram aplicados 14 formulários para os representantes dos grupos domésticos-familiar, o que representa 39% do total de famílias da comunidade (36 famílias). Dos entrevistados, 36% (n=5) são do gênero masculino e 64% (n=9) do gênero feminino.

Destes, 64% (n=9) eram casados, 22% (n=3) vivem em união consensual e 14% (n=2) eram viúvos. A metade dos entrevistados possui menos de 40 anos de idade. Apenas 03 entrevistados tinham mais de 60 anos.

Quanto ao local de nascimento dos moradores de Carvoeiro, apenas 21% (n=3) dos informantes dizem serem nascidos na comunidade. Enquanto 21% são nascidos em outras comunidades de Barcelos, um nasceu na sede do município, e em outros municípios 29% (n=4) e em outros estados 21% (n=03). Esses dados indicam que o fluxo migratório nessa comunidade ribeirinha é um traço marcante, o que influencia na dinâmica social da vida comunitária. Os próprios comunitários indicam que a rotatividade de moradores gera impacto direto na vida cultural dessa população.

Quanto ao grau de escolaridade dos entrevistados, 86% (n=12) afirmaram que sabem ler e escreve, enquanto apenas 14% (n=2) disseram não saber nem ler, nem escrever. Em relação à escolaridade dos membros dos grupos doméstico, identificou-se que 92% dos familiares dos informantes não completaram sequer o ensino fundamental. Apenas 4% possuem o ensino fundamental completo e 2% o ensino médio completo. Tudo isso denota o baixo grau de escolaridade entre os moradores de Carvoeiro e a falta de prestação de serviços educacionais eficazes que atendam às necessidades existentes na comunidade.

A comunidade possui uma grande escadaria que conduz do porto à Igreja Católica Santo Alberto, que é ponto central da comunidade. Ao lado da igreja há um parque para as crianças brincarem, atrás fica a praça central, onde estão identificados os bancos no qual os comunitários passam momentos de lazer e convivência. Em frente à igreja encontra-se a escola Santo Alberto e os banheiros públicos, o orelhão, a caixa d'água e a sede social (ou centro cultural, como também é designado esse espaço). Passando-se a outra rua, encontra-se a delegacia, a outra sede social, a quadra, o campo de futebol. Na parte de trás estão todas as casas dos moradores, no lado direito está a ponte que liga com o outro lado da comunidade.

A maior parte das casas dos moradores, ou seja, 71% (n=10) é feita de madeira, enquanto 29% (n=4) são mistas, isto é, são formadas por madeira e palha. Deste total, 79% (n=11) residem em casa própria

e 21% (n=3) em casa de parentes ou emprestada. No que se refere à propriedade do terreno, apenas 29% (n=4) têm título definitivo de propriedade, enquanto 71% (n=10) que ainda não o possui.

A comunidade possui a seguinte infraestrutura: 01 casa de farinha, 01 sede social, 01 porto comunitário, 01 escadaria de alvenaria no porto, 01 praça, 01 escola, 01 Posto de Saúde, 01 Delegacia, 01 campo de futebol, 01 telefone, 01 Igreja Católica, 01 . Parte das ruas é asfaltada e há iluminação pública via gerador de energia.

Os comunitários ressentem-se da falta de uma melhor infraestrutura na comunidade, eles apontam a necessidade de adquirir um barco comunitário que sirva para o escoamento da produção, e para transportar os comunitários para os festejos nas comunidades vizinhas além de servir para atender outras obrigações. Os produtores locais reivindicam local para conservar o pescado e também as polpas de frutas.

Nesta comunidade, dentre os principais produtos cultivados pelos moradores, a banana destaca-se com o maior volume de produção, seguido pela mandioca, macaxeira, abacaxi, banana, cará, maxixe, farinha. Estes produtos são comercializados na sede do Município de Barcelos e na própria comunidade. Nenhuma família recebe crédito e nem são orientados pela Assistência Técnica para produção.

O principal festejo de Carvoeiro é a festa de Santo Alberto, que é o padroeiro da comunidade, o qual todo ano é realizado entre 28 de julho e 07 de agosto. Os moradores relatam que antigamente se festejava também o Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade, mas em função dos moradores mais antigos já não habitarem a vila, então essas tradições não são mais mantidas, mas as demais datas festivas da Igreja Católica são comemoradas entre os habitantes.

Em Carvoeiro existem duas igrejas cristãs. A Igreja Católica está na comunidade a fundação da vila. No entanto, não há um padre residente no local. As missas são celebradas por uma catequista. Isso faz com que poucos católicos sejam praticantes e freqüentem as celebrações aos domingos. A outra igreja é a Assembléia de Deus, que possui uma família pastoral residente na comunidade. Com isso, os cultos e o evangelismo são realizados pelos membros dessa família.

A comunidade sofreu uma redução de seu contingente de moradores, há algumas casas abandonadas, porque uma parte dos habitantes não encontrou o meio de sustento necessário para se manter em Carvoeiro e, assim, acabaram se mudando de lá para outros lugares, principalmente para a sede do município. As lideranças justificam a saída de moradores da comunidade pela dificuldade de manutenção de produtos na taberna para atender as necessidades dos comunitários. Às vezes, falta alimentação, mas pela pesca e caça conseguem algum tipo de refeição. Alguns moradores relataram que há quem prefira comprar produtos a praticar a agricultura e pesca, situação que eles atribuem ao intenso grau de rotatividade existente na comunidade.

Em Carvoeiro não há organizações comunitárias formais, alguns moradores são associados à Colônia de Pescadores do município de Barcelos. A principal liderança comunitária é o S. Nelson (conhecido como S. Neco), no cargo de presidente da comunidade. Ele recebe auxílio financeiro da prefeitura para o exercício dessa função. Seu método de trabalho é marcado pela realização de reuniões mensais com os moradores para debaterem e deliberarem os assuntos referentes à comunidade. Seu Neco relata que nas reuniões, cada um vai tentando corrigir os erros que acontecem na comunidade, em geral, tais reuniões têm cunho avaliativo. O líder faz o papel de conciliador entre os moradores que estão em conflito.

Além da reunião geral, o líder trabalha em sua casa, orientando as pessoas a executarem atividades na comunidade. Seu Neco acumula uma segunda função na comunidade: a de presidente da Igreja Católica. No período eleitoral, o líder da comunidade não pode trabalhar, pois a Prefeitura fica impedida de fornecer qualquer tipo de auxílio. Assim, os trabalhos na comunidade são retomados somente após as eleições.

Sobre os conflitos internos de Carvoeiro, o líder nos relata que algumas pessoas bebem e isso gera alguns desentendimentos entre os moradores. Segundo ele, já houve duas mortes na comunidade por confusão decorrente do estado de embriaguês desses moradores. No entanto, segundo os relatos dos informantes isso é fato ocorrido há algum tempo e já não ocorrem mais coisas similares na atualidade.

Os comunitários de Carvoeiro possuem bom relacionamento com as outras comunidades. Eles recebem convites para ir a festejos, mas não possuem canoas para o deslocamento e nem gasolina para o motor. O líder, quase sempre, responsabiliza-se por doar o combustível e arranjar a canoa, desse modo conseguem ir às comunidades mais próximas prestigiar as festas. As pessoas das outras comunidades têm mais possibilidade de vir para Carvoeiro, pelo fato de possuírem melhores condições de transporte.

Em Carvoeiro, os habitantes praticam, principalmente, a agricultura, enquanto, caça, pesca e extrativismo vegetal são atividades realizadas de modo mais esporádico apenas para o sustento familiar. Eles contam que caçam pouco, porque não é muito fácil encontrar bichos nas matas próximas. No roçado, eles plantam maniva, banana e macaxeira usando técnicas agrícolas tradicionais herdadas de seus pais. O trabalho coletivo em Carvoeiro é praticado nas atividades religiosas, para 78% (n=11) dos informantes, o trabalho coletivo é realizado apenas nas festas religiosas, enquanto 15% (n=2) trabalham coletivamente apenas na roça e apenas 07% (n=1) se dispõem a esse tipo de trabalho em ambas atividades. Além disso, observa-se que existem ocupações ligadas a profissões remuneradas, como o agente comunitário de saúde, o operador de usina e a trabalhadora autônoma (merendeira).

No que diz respeito à renda familiar mensal, 21% (n=03) das famílias não tinha obtido renda no mês da pesquisa, 29% (n=04) ganharam menos de 1 salário mínimo, 29% (n=04) obtiveram até um salário mínimo e 21% (n=03) ganharam entre 1 e 2 salários mínimos.

Os grupos domésticos plantam e produzem uma variedade de frutas e verduras: caju, abacaxi, jambo, cana de açúcar, cará, ingá, cebolinha, couve, pupunha, cebola, pimenta cheirosa, açaí, cacau, goma, abacate, limão, laranja, cupuaçu, banana e mandioca, sendo que as duas últimas alcançam a maior produção. A maioria dos grupos (78%) cultiva produtos para o consumo próprio, apenas 22% cultivam para consumo e venda os seguintes produtos: mandioca, banana, cará, pupunha, goma, abacate, limão, laranja e cupuaçu. Tais produtos são vendidos na sede do município de Barcelos e dentro da própria comunidade. Nesta comunidade há uma família que informou estar recebendo financiamento para a produção.

Caicubi - A comunidade do Caicubi está localizada à margem esquerda do Rio Jufaris, a qual faz parte do município de Caracará, estado de Roraima. Para se chegar até a sede do município leva-se em média 2 horas por via fluvial (voadeira). Esta comunidade fica na fronteira entre o Estado do Amazonas e o de Roraima, possui 100 famílias residentes, perfazendo um total de 500 pessoas, distribuídas em 97 casas. Para a realização da pesquisa foi retirada uma amostra de 50% do universo o que corresponde a 50 famílias pesquisadas.

Quanto à fundação da comunidade, Seu Alberto, o fundador da mesma, relatou que,

Quando eu cheguei para cá eu era muito novo, trabalhando por aí daí eu vim para morar aqui era um matagal o proprietário já tinha abandonado isso aí, chegou um rapaz de Barcelos que trabalhava no serviço de malária e ele falou pra mim, seu Alberto porque o senhor não faz uma casa melhor, faz um plantio bom, faça seu quintal, plante fruta isso é o que interessa para gente hoje, aí eu fiquei desacreditado naquela parte [...] então o rapaz falou da Constituição, ela diz que a pessoa que trabalha um ano no lugar ela tem direito, uma semana aí eu comecei a trabalhar, fazendo a vila crescer e já que a senhora tava vendo que tem muito menino e menina, faltava um colégio, não por mim, que eu, graças a Deus, aprendi a ler e escrever. Bom, aí eu consegui aquilo que eu queria, professores pra cá, eu mais meus vizinhos que tinham aí fizemos 01 escola. Um ano depois chegou o pessoal da prefeitura, os políticos chegaram e conversaram com a gente e perguntaram qual era a minha idéia e o que eu pretendia fazer aqui, então eu falei assim: uma cidade né, brincando[...].

Quanto à escolaridade dos informantes da pesquisa 86% (n=43) afirmaram que sabem ler e escrever, o que representa um número elevado em comparação com as outras comunidades da região. No que tange a formação dos grupos domésticos, 36% (n=18) destes são constituídas com mais de 6 membros que em sua maioria são formados por membros consanguíneos e agregados (primos, sobrinhos, amigos,

compadres) que por alguma necessidade passa a conviver com a família por tempo indeterminado.

A infra-estrutura da comunidade está assim configurada: 05 telefones públicos/orelhão, 05 campos de futebol, 01 campo de volley, 01 sede social, 01 barco comunitário, 01 escola de alvenaria, 01 Posto de Saúde de alvenaria. A comunidade de Caicubi possui também 02 igrejas católicas e 02 evangélicas.

A comunidade possui como principal atividade de lazer, o futebol, realizado diariamente nos finais de tarde com uma grande participação de jovens.

Dentre os comunitários, 44% (n=22) atuam na prestação de serviços contratados como funcionários da prefeitura, 24% (n=12) são agricultores, 30% deles são pescadores e apenas 2% (n=01) indica como principal profissão o extrativismo.

A comunidade de Caicubi possui 2 associações, quais sejam: a) Associação de Pais e Mestres - com 30 sócios, que pagam uma mensalidade de R\$2,00 (dois reais) por pessoa, quando recebem o fundo é repassado para a escola; b) Associação Comunitária financiada pelos próprios comunitários, que repassam R\$3,00 (três reais) ao mês por pessoa. O recurso arrecadado serviu para construir a sede comunitária e teve a parceria do SEBRAE.

Caicubi possui tanto lideranças formais, quanto informais, dentre eles destacam-se: presidente comunitário, pastor, presidente de associação comunitária, diretor e professores da escola, enfermeiros, agentes comunitários de saúde.

Na produção dos grupos domésticos há uma prevalência do cultivo da banana, do cupuaçu, abacaxi e da cana-de-açúcar. Também são cultivadas verduras como cebolinha, pimenta e jerimum, a maioria cultivada apenas para o consumo. Outros produtos cultivados são a mandioca, o cará e a macaxeira. Outra atividade produtiva praticada visando a comercialização é a pesca do peixe ornamental, sendo uma das principais atividades para o sustento dos grupos domésticos. Alguns pescadores relatam que a atividade diminui a cada ano, pelo crescimento do esforço de pesca e do número crescente de indivíduos envolvidos nesta prática que faz cair os preços pelo volume

de oferta. Não há uma organização coletiva dos pescadores nesta atividade, predomina a competição acirrada e individualizada para a comercialização. Nesta modalidade de pesca ocorre uma grande perda de peixes entre o processo de coleta e de comercialização, com forte impacto negativo sobre o recurso. Dejad (21 anos) explicitou que O peixe artesanal tem bastante, mas a comercialização que tá difícil, por causa do preço que custa R\$10,00 o milheiro, o máximo que chega é R\$14,00 quando chega, no caso eles querem um tipo de peixe que ta difícil de conseguir vender.

Na fala do comunitário ele ressaltou que a dificuldade maior na pesca dos peixes ornamentais é a comercialização, em razão dos baixos valores oferecidos que não considera o esforço de pesca. Este comunitário relatou ainda que o pai e o padrinho pagam de R\$ 10,00 e levam pra vender bem na divisa do Rio Branco e Rio Negro, no recreio pra Manaus, eles levam os aquários, e o preço, no caso aqui é 10 reais e vendem por R\$ 20,00 e R\$25,00, e os [...] que exportam pra fora, ganham mais.

Em relação ao recebimento de apoio e assistência técnica para produção, apenas 4% (n=02) dos grupos recebem apoio, um deles recebe da igreja e outro da Colônia dos Pescadores. Dentre as comunidades, o Caicubi demonstra maior esforço e preocupação com a conservação e o manejo dos recursos locais. Por assumirem esta posição eles vivenciam muitos conflitos em relação às áreas de pesca, seja com os barcos geleiros e também com outras comunidades, como relata Dejad:

A tendência é diminuir cada vez mais porque o peixe daqui é morador. Houve até uma contenda entre aqui e o Caju, porque lá o Caju é bem pequeno, deve ter umas 12 famílias ou 15 famílias. O pessoal estava saindo daqui pra pegar peixe lá em cima, aí eles foram a Barcelos comunicar as autoridades, aí eles vieram aqui, pararam agente, eu ia com um irmão meu, agente ia levando uma caixa de gelo, aí o pessoal parou numa lancha, encostou, estavam armados e pararam agente lá, só que é muito aqui em baixo, se fosse no caso uma divisa, só que o Caju tá do lado do Amazonas.

Caju – De acordo com o relato de Seu Francisco, o patriarca da comunidade, ele tomou a iniciativa de criar a comunidade e, como o local possuía muitos pés de caju, ela foi batizada com este nome. Na comunidade, a pesca é a atividade produtiva com o qual eles se identificam mais, apesar de para se aposentar tenham que se apresentar como agricultor ao Sindicato. Uma das mais importantes reivindicações dos comunitários é ter água encanada para abastecimento das casas. Na comunidade existe uma torre com uma caixa d'água que foi implantada, mas nunca funcionou, e não houve nenhuma preocupação por parte da Prefeitura em dar assistência para que o serviço pudesse funcionar.

Sobre a invasão das áreas de coleta da comunidade, na comunidade do Caju a situação é uma das mais conflituosas, os comunitários enfatizaram que os barcos geleiros e alguns comunitários das comunidades circunvizinhas praticam a pesca predatória afetando a reprodução dos peixes no rio Jufari, os comunitários precisam ir pescar cada vez mais longe porque está reduzindo a quantidade de peixe no local.

Os comunitários indicaram algumas alternativas que consideram importantes para coibir a pesca predatória e os conflitos de pesca, dentre as medidas sugeridas destaca-se: 1) não pescar o peixe no período de reprodução dos mesmos; 2) criar uma fábrica de gelo, porque vai facilitar para os comunitários pescarem em locais distantes da comunidade e conservarem o pescado; 3) criar uma fábrica de castanha, pois a castanha é uma potencialidade no rio Jufaris, o que serviria para reduzir o esforço de pesca criando uma alternativa de renda para as famílias.

A comunidade do Caju possui 06 famílias, perfazendo um total de 26 pessoas distribuídas em 11 casas, todas feitas de madeira e cobertas de palha; sendo que 07 estavam fechadas, haja vista que as famílias se mudaram para a sede do município. Esta comunidade possui 01 sede social, onde funciona a escola e 01 motor gerador de energia. Os comunitários para diversão dos grupos realizam jogos de futebol, vôlei e participam de festas religiosas da comunidade ou em comunidades vizinhas.

A principal atividade para manutenção das famílias é a pesca, sendo que 01 família vive da aposentadoria e 01 vive do salário do representante do grupo doméstico que é funcionário público. A comunidade do Cajú não possui associação comunitária, mas o líder comunitário, filho do patriarca da comunidade, informou que está em discussão na comunidade a criação de uma entidade representativa. O líder toma as decisões e convoca os moradores para debater as questões locais levando suas decisões às autoridades competentes. A figura do presidente da comunidade é instituída nas comunidades pela Prefeitura de Barcelos que os nomeia como administradores.

Quanto aos principais produtos cultivados na comunidade do Cajú são banana, cana-de-açúcar, cupuaçu, abacaxi e taioba, bem como a mandioca, a macaxeira e o cará. Todavia, tais produtos são destinados somente para o consumo na comunidade, com exceção da mandioca que é para o consumo e venda. A comunidade possui como principal atividade econômica a pesca do peixe ornamental, que é vendido aos atravessadores na própria comunidade e estes, segundo relatos dos moradores revendem na sede do município de Barcelos.

Cauburis - A comunidade possui 06 famílias que compreende um quantitativo de 50 pessoas. Um dos objetivos estabelecidos pela liderança para 2009 é conseguir levar o Ensino Médio para a comunidade, pois a falta de assistência educacional é notória. Os moradores enfrentam inúmeros problemas por falta de acesso à educação, dentre eles destacam-se: o maior índice de analfabetismo (67%) entre os representantes dos grupos doméstico, em relação às outras comunidades; as precárias condições da estrutura física da escola que é de palha; a falta de transporte escolar, o que dificulta o acesso dos alunos de outras comunidades à escola, alguns deles moram em sítios e não conseguem chegar à escola nos dias em que chove forte; a evasão escolar que acontece por falta de combustível para o transporte; a prefeitura fornece a merenda e o material escolar, com alimentos estranhos à cultura local.

Dentre as inúmeras problemáticas identificadas no acesso à escola pelos ribeirinhos, destaca-se o fato de não oferecer formação até o nível fundamental, pois a oferta de nível médio é muito reduzida para atender à demanda existente. Além das dificuldades supracitadas, outra se acrescenta: a regulamentação para criação de

escola, a qual preconiza que só é possível fundar uma escola numa localidade onde houver pelo menos 22 crianças em idade escolar. Essa exigência é limitante para as comunidades de pequeno porte e que estão distanciadas das outras que possuem escola, como é caso da Comunidade Cauburis.

No entanto, a extensa lista de dificuldade não diminui o nível de interesse dos comunitários pela continuação dos estudos. Para isto os grupos domésticos adotam inúmeras estratégias que muitas vezes geram prejuízos e desagregação familiar. Dentre estas, está a ida para a sede do município para que as crianças, adolescentes e jovens possam frequentar a escola. Todavia, a maioria das famílias não possuem condições financeiras adequadas para manter seus filhos em outra localidade, além do distanciamento de seus laços afetivos pela distância geográfica. Além disso, muitos moradores da comunidade Cauburis preferem permanecer na comunidade e, assim os jovens não conseguem continuar seus estudos.

Esta situação representa um indicativo importante das condições de acesso à educação pela população local. Segundo Chaves (2004 apud LIRA, 2007), nas comunidades ribeirinhas da Amazônia o acesso à escola é marcado por limites e dificuldades oriundos da precariedade de políticas públicas na área educacional voltadas à realidade local. Dentre os limites e dificuldades postos a esta população para o acesso a educação, Lira (2007) destaca:

1)A ausência de escolas nas comunidades, as que existem só possuem até a 4ª série;

2)O difícil acesso às demais séries do ensino fundamental, face as distâncias para a sede do município ou para escola de outro município com ensino médio para continuação dos estudos;

3)A incompatibilidade entre calendário escolar e os requerimentos das atividades produtivas;

4)Distanciamento entre a realidade local e os conhecimentos difundidos na escola, bem como dos materiais didáticos, cujo conteúdo não está voltado para a realidade local.

Na dinâmica organizativa da comunidade durante a semana os moradores se agrupam na realização de atividades produtivas,

o único dia de folga é o domingo, no qual as famílias tomam café e almoçam todos juntos, numa confraternização entre todas as famílias da comunidade por meio de algum esporte (volley e futebol), e, por vezes, realizam um bingo.

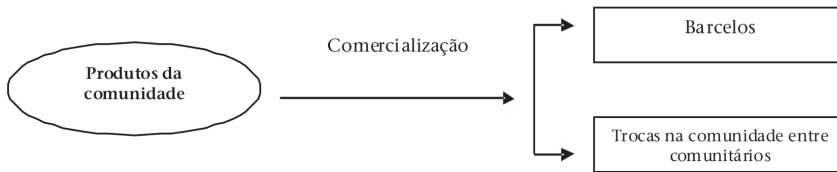
Os moradores se identificam como agricultores, enquanto 1/3 reconhecem-se também como pescadores e extrativistas, assim evidenciando uma característica marcante dessas populações: a polivalência. Eles exercem simultaneamente atividades de agricultura, de pesca, extrativismo entre outras, o que vai ao encontro ao estudo de Morán (1974 apud LIRA, 2007) que afirma que o caboclo pode ser coletor de seringa ou de castanha, horticultor, canoieiro e pescador, normalmente subsistindo de várias ou algumas dessas atividades. Das atividades praticadas no coletivo, eles destacam: roça, festa religiosa, pescaria e outros.

A comunidade de Caiburís não possui associações formais e a organização social está atrelada aos laços entre as famílias, a liderança e da participação na Igreja. O líder comunitário representa os moradores, dentro e fora da comunidade, acompanha os moradores nas visitas à Barcelos, reivindica o atendimento às necessidades comunitárias juntos aos órgãos competentes e é responsável pelas reuniões comunitárias. Esta comunidade possui uma forte relação com as comunidades próximas e não têm conflitos com outras comunidades. O líder relata que há conflitos com a prefeitura, no que tange às reivindicações por bens e serviços sociais, e também com os barcos geleiros que capturam de forma predatória fauna local (peixe e bicho de casco). Eles ressaltam as ameaças que sofrem se denunciarem.

A principal atividade produtiva dos comunitários de Caiburis é a agricultura com renda mensal inferior a 01 salário mínimo. Dentre os principais produtos cultivados em Caiburís, estão: farinha, goma, biju, abacaxi, banana, cupuaçu, laranja, cana de açúcar, cará, castanha, mandioca, frutas diversas e macaxeira. A produção em maior escala é de farinha, mandioca, banana e abacaxi. Observa-se que a maior parte dos informantes cultiva produtos não apenas para consumo, mas para a venda do que excede ao consumo e é utilizado para obter renda monetária que lhes permite efetuar a troca por mercadorias industrializadas; os produtos são vendidos na sede do município de

Barcelos. Apenas um comunitário comercializa os produtos também na própria comunidade.

Figura 3: Esquema do circuito da comercialização de produtos comunitários



FONTE: Grupo Inter-Ação/2008

Os comunitários também possuem criação de um pequeno número de bois, além de pequenas criações tais como: galinha e patos. Os comunitários coletam produtos da floresta, como a castanha, para consumo próprio e vendendo o excedente, outros produtos são frutas e ervas diversas. Os moradores de Cauburís praticam a pesca somente para consumo.

Os moradores relatam que todos os domingos freqüentam a comunidade de Lago Grande, que é bem próxima a Cauburís. Em frente às duas comunidades está a ilha do Batista (ilha maior), que é um local preferido e privilegiado para a pesca. Na Praia do Barco, os comunitários tiram ovos de tartaruga para comer, e não para vender, como afirma uma moradora. Segunda a mesma, essa ilha tem esse nome porque lá encalhou um barco dos portugueses, os mesmos adoeceram e morreram com chagas.

Os comunitários também citaram outras ilhas, a ilha da Fideli, ilha do Aliaque e ilha do Batista nas quais obtêm recursos para subsistência, há ainda a Ilha do Papagaio, a qual possui esse nome por ter muitos animais dessa espécie. Segundo os moradores, as ilhas do Papagaio e da Fideli são os locais preferidos pelos moradores para praticarem a pesca. Os comunitários também indicaram a ilha da Mariana, essa ilha é intocada pelos moradores, pois que aparece no sonho das pessoas e n encantado, a Marianasa esp chagas.alhou nessa praia. Todos ficaram isolados e foram more dizem que a

mesma é encantada. Também relatam que a Mariana segura o barco de algumas pessoas que querem depredar a natureza. Esse mito serve como mecanismo de proteção aos recursos deste local, limitando a entrada de estranhos e disciplinando e criando regras para os próprios comunitários. Os grupos domésticos locais possuem limitado apoio por parte do poder público, como crédito e assistência técnica para produção ou no exercício do trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo permitiu conhecer a forma como estão sendo viabilizadas as políticas públicas nas comunidades estudadas, os limites de acesso impostos aos comunitários em relação a educação, saúde, a assistência técnica e de crédito entre outras, que aprofunda a situação de empobrecimento existente. No estudo foi possível constatar que a necessidade de acesso à escola tem sido fator mobilizador para formação e organização de comunidades, mas também serve como fator gerador de êxodo. Para Freire (1989) a educação deve se encaminhar para a decisão, para a responsabilidade social e política. A educação, nessa perspectiva, pode assumir força política na busca de alternativas que possibilitem mudanças efetivas na sociedade (CHAVES et al, 2005).

Os conflitos socioambientais existentes em relação ao usufruto dos recursos requerem medidas urgentes do poder público na implementação de políticas públicas que apoiem os comunitários a resguardarem seus territórios dos avanços das práticas predatórias. A intervenção nos contextos internos às comunidades pelo poder público municipal, com a indicação dos administradores, em alguns casos respeitou a representatividade do líder local, em outros subordinou as lideranças aos mandos e interesses políticos eleitorais afetando sobremaneira a autonomia da gestão comunitária. Assim, em muitas situações, a indicação de lideranças locais praticado pelo poder público municipal, para atuarem como administradores nas comunidades, limita a criação de entidades autônomas nas comunidades.

Outra questão importante é a marca do abandono das práticas tradicionais por novas práticas inseridas pela pressão do contexto

externo sobre parcela expressiva das comunidades. Este fenômeno demarca um processo que gera sérios riscos e vulnerabilidades para estas populações. Entende-se que o desenvolvimento com sustentabilidade para os povos da região requer um conjunto de medidas de cunho político-institucional e de caráter prático, tais como:

a democratização do acesso aos fóruns de tomada de decisão para superação do processo de exclusão à participação a que estão relegadas as populações locais;

a criação de alternativas econômicas viáveis e compatíveis e direcionadas para a valorização das habilidades e competências regionais para combater as disparidades econômicas e políticas existentes;

o estabelecimento de um efetivo compromisso da sociedade amazônica, em todos os seus segmentos, pela conservação da vida (espécies vegetais e animais);

a formulação de questionamentos às práticas políticas e às políticas públicas;

a constituição, instituição e viabilização de políticas públicas integradas que possam promover a distribuição equitativa de recursos e renda para combater a pobreza e atender às necessidades humanas básicas;

o fomento de uma ciência e tecnologia sintonizadas e organicamente vinculadas com as políticas de desenvolvimento social.

Tendo por base tal concepção, entende-se que o desenvolvimento ecologicamente viável só é possível quando socialmente justo. No caso das populações tradicionais que vivem na Amazônia identifica-se a necessidade de ampliar os estudos que privilegiem a busca pelo conhecimento de seus *modus vivendi* e que as interpretações possam resultar em subsídios para políticas públicas visando a sustentabilidade socioambiental, respeitando o direito dessas populações de permanecerem em seus territórios com autonomia sócio-cultural e política.

REFERÊNCIAS

- CHAVES, Ma. do P. Socorro R. & BARROS, José F. Conflitos socioambientais e identidades políticas na Amazônia. In: Serviço Social e Meio Ambiente: Experiências de Pesquisa e Extensão na Amazônia. (CD ROM). Manaus: Grupo Inter-Ação, 2007.
- CHAVES. Ma. do P. S. R.et all. Estudos das Condições de Vida e Uso dos Recursos Locais pelas Populações Ribeirinhas nos Municípios de Coari e Carauari-Am. UFAM.Manauas, 2004.
- CUNHA, Manuela C. da. Et all. Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In. Biodiversidade na Amazônia Brasileira – Avaliações e ações prioritárias pra a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios. ISA - Estação Liberdade, 1989.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. SP: Brasiliense, 1989. (Coleção Primeiros Passos)
- LIRA, Talita de M.Estudo das políticas públicas de Previdência e Assistência Social:as condições de acesso pelas populações ribeirinhas Maués/AM.PIBIC/UFAM,Manaus,2007.

Sites pesquisados:

- Brasil: IBGE, 2006/2002. <<http://www.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 03/12/2008.
- Município de Caracaraí, 2003. <<http://www.caracarai.rr.gov.br/>>. Acesso em: 04/12/2008.

Institucionalização do movimento indígena no médio rio Negro

*Sheilla Borges Dourado*¹⁸⁷

O objetivo deste artigo é analisar a emergência de relações associativas - ou contratuais - entre sujeitos indígenas e a correspondente institucionalização de formas organizativas com fins de representação política em favor dos direitos dos povos indígenas¹⁸⁸. Este estudo focaliza especialmente três associações indígenas da região denominada Médio Rio Negro, no estado do Amazonas, compreendida pelos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro¹⁸⁹.

O estudo é feito a partir de fontes documentais, tais como os estatutos sociais obtidos junto a tais instituições, leis e documentos divulgados na internet, e a partir da pesquisa de campo realizada em Santa Isabel do Rio Negro, em abril de 2009 e em Barcelos, em fevereiro de 2010¹⁹⁰. Os dados e informações que compõem o quadro ao final do

187 Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, no Núcleo Cultura e Sociedades Amazônicas (NCSA/CESTU/UEA). Mestre em Direito Ambiental pela Universidade do Estado do Amazonas (PPGDA/UEA). Doutoranda em Direito pela Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA).

188 Esta análise retoma reflexão iniciada durante pesquisa para elaboração de dissertação de mestrado e faz parte do segundo capítulo desta, intitulada Participação indígena na regulação jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, defendida em julho de 2009 junto ao Programa de Pós-graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas (PPGDA/UEA).

189 A escolha dessas associações se deveu à oportunidade de pesquisa no contexto da monitoria do Curso de Formação de Gestores Indígenas, promovido pelo CINEP entre 2009 e 2010, bem como no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), no mesmo período.

190 Em abril de 2009, estive em Santa Isabel do Rio Negro na condição de monitora do Curso de Gestores Indígenas promovido pelo CINEP, em parceria

texto, constituem o ponto de partida para a análise comparativa das três associações: Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN); a Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (ACIR); e a Associação Indígena de Barcelos (ASIBA). A seguir, passo a uma breve apresentação de cada uma delas, bem como das suas redes de relações.

ACIMRN

Fundada em 1996, a Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas do Médio Rio Negro foi precedida pela Comissão Indígena do Médio Rio Negro (COIMRN), de 1994. Com sede na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, tem entre os seus objetivos promover e valorizar as culturas indígenas e promover o uso sustentável e a gestão responsável dos recursos naturais. Desempenha papel relevante junto aos associados ao emitir carteira de identificação do sujeito indígena. Tal documento é útil quando do pedido de aposentadoria. Sua rede de relações tem como principais agentes a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), entidade de representação indígena, e a organização não-governamental, Instituto Socioambiental (ISA). As ações são realizadas pelos próprios associados, assessorados e/ou financiados pelos parceiros.

ACIR

Em 1993 foi criada a Comissão de Articulação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas, embrião da atual Associação

com COIAB, UEA e UFAM. O curso foi ministrado a trinta e sete representantes de associações indígenas do Estado do Amazonas, entre 2009 e 2010. Nas atividades de monitoria, acompanhei nove alunos representantes de três associações indígenas da região do Médio Rio Negro, com sedes nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Em fevereiro de 2010, realizei visita a Barcelos, onde foram obtidos mais dados em reunião com representantes da ASIBA. Foram também realizadas entrevistas com representantes indígenas do Médio Rio Negro, por ocasião dos encontros do Projeto Nova Cartografia Social (PNCSA) na cidade de Belém, em novembro de 2008 e janeiro de 2009 e na cidade de Manaus, em janeiro de 2009.

de Comunidades Indígenas e Ribeirinhas, esta fundada em 2004. A ACIR tem abrangência na Terra Indígena Médio Rio Negro e em treze comunidades do município de Santa Isabel do Rio Negro. Sua sede se localiza na Comunidade do Cartucho. Os objetivos institucionais são promover a saúde, a educação, a sustentabilidade econômica e a proteção do meio ambiente, a fiscalização da Terra Indígena e a defesa de direitos indígenas. A atuação da ACIR se dá através de seus próprios membros, com financiamento externo. A principal parceira na atualidade é a ACT-Brasil (Amazon Conservation Team), organização não-governamental americana com quem firmou Termo de Cooperação para a execução de projetos em 2008.

ASIBA

Sediada na cidade de Barcelos, a Associação Indígena de Barcelos tem atuação em todo o município, nas comunidades localizadas nos afluentes e subafluentes do Rio Negro. Foi fundada em 1999 e busca, dentre outros objetivos, promover a cultura e a tradição dos povos indígenas nela representados. Atual hoje na luta contra o trabalho semi-escravo imposto pelos patrões dos piaçabais¹⁹¹, e tem atuado ativamente nas discussões sobre o ordenamento territorial no município. A criação de duas terras indígenas está atualmente na pauta dessas discussões em Barcelos.

191 Os piaçabeiros nos afluentes e subafluentes do Rio Negro trabalham em sistema de aviamento, no qual são explorados pelos patrões que lhe oferecem produtos (instrumentos de trabalho, alimentos) por preços altíssimos, que dificultam o pagamento das dívidas, vinculando-o assim ao padrão enquanto não saldar seus débitos. Por isso, o trabalho é caracterizado como semi-escravo. Vide Fascículo n. 17. Piaçabeiros do Rio Aracá (PNCSA). Em Barcelos, para fazer referência a uma situação de exploração de uma pessoa pela outra, é comum dizer-se “Quer me levar para o piaçabal?”.

Assim como a ACIMRN, a ASIBA¹⁹² também fornece carteira de associado que serve como identificação indígena, o que, conforme justificado, pode vir a “facilitar a vida do parente quando ele estiver na cidade”.

A ASIBA se relaciona ainda com a Associação Indígena da Base do Rio Aracá e Demeni (AIBAD) e a Associação Indígena de Floresta e Padauri (AIFP), associações de comunidades referenciadas pelos rios. Todas elas são filiadas à FOIRN.

AS REDES DE RELAÇÕES

As articulações em rede são medidas para potencializar as ações das organizações indígenas. Tais redes contam com organizações indígenas e não-indígenas, especialmente organizações não-governamentais de caráter ambientalista ou socioambientalista. No Rio Negro, a organização de representação política dos povos indígenas com atuação mais expressiva é a Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que congrega diversas “associações de base”¹⁹³ ou locais. Dentre as organizações não-governamentais, destacam-se o Instituto Socioambiental (ISA), com escritório em São Gabriel da Cachoeira (AM) e a Amazon Conservation Team (ACT- Brasil), que atua no município de Santa Isabel do Rio Negro. Essas ONGs exercem funções de assessoria técnica, bem como buscam financiamento para

192 A ASIBA atualmente está realizando o cadastramento de seus associados. Tem hoje cerca de dois mil e quinhentas famílias associadas, cada uma contribuindo com a mensalidade de R\$ 2,00 (dois reais). Estrutura-se hierarquicamente da seguinte forma: Assembléia Geral, Conselho Fiscal, Diretoria e Coordenações de departamentos. Os departamentos são seis: artesanato, educação, mulheres, jovens, agricultura e cultura. A última assembléia geral, que também foi eletiva, ocorreu em dezembro de 2007. A próxima eletiva será em dezembro de 2011. O mandato da diretoria é de 4 anos.

193 O termo “base”, amplamente difundido para designar as associações locais, de abrangência geográfica mais restrita, é um remanescente do discurso dos mediadores religiosos, movidos pela Teologia da Libertação. O termo “base”, do discurso do proletariado, foi incorporado ao discurso de outros movimentos populares, como o indígena.

projetos, e objetivam desempenhar ações de mediação política, como se verá adiante.

FOIRN

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro foi criada em 1997 com a finalidade de representar as associações locais da região do Rio Negro.

A “ambientalização” intensificada após a Conferência Mundial sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente de 1992, realizada no Rio de Janeiro, se fez sentir no deslocamento da FOIRN de uma rede transnacional de cunho humanitário e religioso para uma outra de perfil ambientalista, a Aliança pelo Clima, em parceria com o CEDI e com a atual Horizont3000, antigo Instituto para a Cooperação Internacional (IIZ)¹⁹⁴.

A execução de projetos é viabilizada pelos parceiros com a obtenção de financiamentos. Além da referida Horizont3000, a FOIRN recebe recursos da Rain Forest Foundation (RFF), da Noruega e, desde o ano de 2001, é co-financiada pela União Européia.

Na última assembléia da FOIRN, em novembro de 2008, foi aprovada a criação de uma nova regional da Federação no Médio-Baixo Rio Negro, a fim de melhor distribuir os recursos e atividades entre Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos.

A Assembléia Geral da FOIRN é realizada a cada dois anos, sendo a principal instância de deliberação, seguida pelo Conselho Diretor. Este é composto de 25 membros que discutem e aprovam os planos de atividades que serão implementados pela Diretoria Executiva. A Federação estrutura-se da seguinte forma: Assembléia, Conselho Diretor, Diretoria Executiva, Departamentos de Saúde, Comunicação e Divulgação, Mulheres, Setor Financeiro, Administrativo, Educação e de Pequenos Projetos Comunitários, Secretaria e Serviços Gerais¹⁹⁵.

194 Conforme Relatório da Análise Externa e Integrada FOIRN/ISA/Governo da Áustria 2004.

195 Nessa mesma assembléia foram ratificados os cinco novos diretores escolhidos nas assembléias regionais e eleitos o presidente e o vice-presidente para o

A FOIRN tem Termo de Parceria formalizado com o Instituto Socioambiental (ISA). A demarcação das Terras Indígenas do Médio Rio Negro e Médio Rio Negro II no ano de 1998 foi considerada uma das conquistas obtidas a partir dessa parceria¹⁹⁶.

ORGANIZAÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS SOCIOAMBIENTALISTAS

Como já foi mencionado, duas ONGs socioambientalistas destacam-se por sua atuação no Médio Rio Negro: o ISA e a ACT. Ambas atuam junto às associações indígenas na captação de financiamentos, no assessoramento técnico em projetos e na mediação no campo político.

O Instituto Socioambiental (ISA) é uma associação sem fins lucrativos qualificada como organização da sociedade civil para o interesse público (OSCIP). Fundada em 1994, tem escritórios em Brasília, São Paulo, Manaus e São Gabriel da Cachoeira. O objetivo do ISA é defender bens e direitos sociais, coletivos e difusos, relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos (RICARDO, 2006). Para tanto, produz estudos e pesquisas, implanta projetos e programas visando a sustentabilidade socioambiental.

No Médio Rio Negro, o ISA relaciona-se mais estreitamente com a ACIMRN e a ASIBA, diretamente, ou por meio da FOIRN. Consta do Relatório da Análise Externa e Integrada da Parceria FOIRN/ISA, de 2004, a desigualdade de desenvolvimento das organizações indígenas ao longo do Rio Negro e a necessidade de investimentos na região do Médio e Baixo Rio Negro. Ao tratar do eixo temático Desenvolvimento de Alternativas Econômicas Sustentáveis, diz o relatório que:

período 2009-2012. Abrahão de Oliveira França (Baré) e Maximiliano Correa Menezes (Tukano) assumiram a presidência e a vice-presidência da FOIRN, respectivamente.

196 Conforme Relatório da Análise Externa e Integrada da Parceria FOIRN/ISA 2004.

As associações indígenas do Médio e do Baixo Rio Negro foram pouco contempladas na estratégia de investir em experiências demonstrativas e apresentam hoje uma série de problemas políticos e administrativos.

Nesse contexto, foram feitas duas recomendações no âmbito da parceria: a primeira, o desenvolvimento de novos programas ou fortalecimento dos já existentes nas áreas de administração, comercialização e gestão de recursos naturais, e a segunda, de se fortalecer a assessoria às associações do Médio e Baixo Rio Negro. Hoje o Médio Rio Negro conta com duas assessoras do ISA, uma responsável pelos projetos em Barcelos e a outra, em Santa Isabel do Rio Negro.

A ACT Amazon Conservation Team é uma organização dos Estados Unidos com ramificações pelo mundo. No Médio Rio Negro, a Equipe para Conservação da Amazônia, ou ACT-Brasil, como é mais conhecida, relaciona-se com a ACIR, tendo com ela firmado Termo de Cooperação para projetos.

As ONGs oferecem produtos similares aos parceiros, como resultados de suas ações. A divulgação dos projetos, das atividades e das intervenções junto às associações indígenas é feita em publicações diversas, dentre elas livros, cartilhas e mapas, que são largamente apropriados pelos sujeitos indígenas na sua luta política.

Vale lembrar que, tanto a ACT- Brasil quanto o ISA, estabeleceram normas de conduta, ou códigos de ética para pesquisa junto a povos indígenas. A primeira publicou os “Princípios de Relacionamento com Povos Indígenas” em 2006. O ISA, em 2003, participou da elaboração dos “Critérios e procedimentos para regulamentar as relações entre pesquisadores e índios no Rio Negro”, publicado em 2005 nos Anais do Seminário “Saber Local/Interesse global: propriedade intelectual, biodiversidade e conhecimento tradicional na Amazônia”.

FUNAI

Uma das competências da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é estabelecer e executar a política indigenista no país, além de demarcar e proteger as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas.

A Fundação foi criada em 1967 em substituição ao Serviço do Proteção ao Índio, que existia desde 1910. Tendo sido órgão federal tutor dos sujeitos indígenas, “relativamente incapazes”, com a Constituição Federal de 1988, a FUNAI teve muitas competências suprimidas ou alteradas com o novo status jurídico dos sujeitos indígenas, sejam eles individuais ou coletivos. No entanto, continua sendo responsável pela demarcação de terras indígenas.

A implantação do primeiro posto da FUNAI no município de Santa Isabel do Rio Negro foi discutida na assembléia da ACIMRN, em abril de 2009. Um pesquisador indígena me relatou que, na sua pesquisa de campo na comunidade Chile¹⁹⁷, constatou que muitos moradores dali desconheciam a FUNAI. Isso me pareceu bastante curioso: num município onde grande parte da população se auto-identifica como indígena, a agência governamental incumbida das políticas públicas para os povos indígenas não é sequer conhecida pelos próprios sujeitos indígenas. Já em Barcelos, há um posto da FUNAI com ações regulares há pelo menos uma década.

Feita essa apresentação sintética dos agentes e agências, passo a um breve histórico do movimento indígena para contextualizar a atual configuração do campo da representação indígena no Rio Negro, e em especial na região do Médio Rio Negro. A fim de compreender o que estamos denominando de institucionalização das associações indígenas do Médio Rio Negro, segue a descrição mínima das suas redes de relações e das ações correspondentes. Ao final, arrisco apontar os impactos da institucionalização das associações indígenas sem, contudo, discuti-los em profundidade, considerando o estágio inicial da presente pesquisa.

SUJEITOS INDÍGENAS, MOBILIZAÇÃO POR DIREITOS E MEDIAÇÃO

É necessário esclarecer, em primeiro lugar, que o termo “indígena” neste trabalho é utilizado com a consciência das limitações

197 A comunidade do Chile se situa a aproximadamente 10 km da cidade de Santa Isabel do Rio Negro.

e implicações dos significados genérico e jurídico do mesmo¹⁹⁸. O “índio genérico” (OLIVEIRA, 1999, p. 155) aparece aqui, não como mero simplificador das diversidades relativas aos povos indígenas, já que é conhecido o repúdio dos sujeitos indígenas ao termo “índio”, quando trata de se auto-identificar e de referenciar sua cultura específica¹⁹⁹.

A situação atual do sujeito indígena no Brasil é o resultado da luta histórica pelos seus direitos, especialmente a partir da instituição de um movimento social organizado na década de 70. Tal movimento foi fortemente influenciado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que representa a ala progressista da Igreja Católica. O CIMI foi o segmento da sociedade civil a dar suporte institucional à organização do movimento indígena. Durante a ditadura militar, a Igreja Católica foi uma das instituições mais atuantes na defesa dos direitos humanos no país. Essa atuação seguia as diretrizes das Conferências Episcopais Latino-americanas que reestruturaram a postura e a prática da Igreja Católica na articulação de seus trabalhos pastorais às problemáticas sociais, como as questões relacionadas à terra, aos povos indígenas, aos operários e aos estudantes (MATOS, 1997, 29).

Esse apoio tinha fundamento na Teologia da Libertação, ideologia que prevaleceu entre as entidades confessionais na América Latina nos anos 60 e 70. Nas palavras de Matos, a Teologia da Libertação “identificou o sofrimento dos socialmente marginalizados com os sofrimentos do Deus encarnado, abrindo um canal para a

198 Segundo Pacheco de Oliveira: “o classificativo genérico de índio ou indígena através de uma mesma relação política (a tutela protetiva e orfanológica), estabelecida com o Estado brasileiro, uniformiza para efeitos legais e administrativos coletividades que são portadoras de tradições culturais tão radicalmente diferentes entre si (e entre nós), quanto o universo greco-romano e a civilização árabe ou chinesa.” (OLIVEIRA, 1999, p. 155).

199 O Sr. José Alberto Peres, do povo Baré, diretor da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (COMAGEPT) assim declarou em entrevista: “Não tem nenhuma etnia índia, eu sou do povo Baré, é diferente. Pra eu me identificar com o meu povo, tem toda uma história, ritual, conhecimento...”

Igreja atuar politicamente em nome de Deus.” A organização de grandes assembléias supranacionais na década de 70 correspondeu ao propósito da Igreja de impulsionar o movimento indígena nos países latino-americanos submetidos, à época, a regimes ditatoriais. (MATOS, *ibid.* p. 30).

Os sujeitos indígenas naquele momento histórico eram ainda considerados relativamente incapazes pela legislação nacional, e lutavam, com o apoio da Igreja Católica e de profissionais liberais, principalmente em favor da sua autodeterminação enquanto indivíduos, pelo reconhecimento dos seus direitos civis e pela demarcação de suas terras. Na década de 80, proliferaram as organizações voluntárias da sociedade civil de apoio ao “índio” e na década de 90 foi a vez de os próprios sujeitos indígenas organizarem suas entidades de representação política.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, a tutela estatal sobre os povos indígenas foi finalmente superada no direito positivo. Os direitos à organização social, costumes, crenças, línguas e tradições dos povos indígenas foram reconhecidos, bem como os direitos de uso sobre as terras tradicionalmente ocupadas (art. 231 da CF/88).

A pauta de luta política dos povos indígenas passou então a incorporar a reivindicação por direitos étnicos, territoriais e ambientais e a garantia do cumprimento dos dispositivos constitucionais. Esse novo contexto político permitiu – e ainda permite – que os sujeitos indígenas passassem a identificar-se como tais, abandonando a imagem do índio tutelado e provisório que prevalecia no sistema jurídico positivo antes da Constituição Federal de 1988.

A partir da década de 1990, os religiosos começaram a perder o protagonismo no campo da mediação dos povos indígenas, sem, contudo, sair dele completamente, pois continuam influentes. Com a consolidação do fenômeno da “ambientalização”, como se verá adiante, foi aberta uma nova frente de mediação entre o Estado e os sujeitos indígenas, composta então por ONGs ambientalistas e pela cooperação ambiental e suas equipes de profissionais e especialistas.

A “AMBIENTALIZAÇÃO” DOS CONFLITOS E O MOVIMENTO INDÍGENA

A “ambientalização” de conflitos designa novos fenômenos vistos da perspectiva de um processo histórico de interiorização, por diferentes agentes sociais, de múltiplas facetas da questão pública “meio ambiente” (LOPES, 2006, p. 34). Segundo Lopes, essa incorporação e essa naturalização de uma nova questão pública podem ser observadas através da “transformação na forma e na linguagem de conflitos sociais e na sua institucionalização parcial”. A “ambientalização” dos conflitos está assim relacionada à construção de uma nova questão social e uma nova questão pública, com diferentes dimensões, que vem sendo configurada desde 1972, após a Conferência de Estocolmo (LOPES, 2006, p. 34).

O antropólogo ressalta que nesse processo de gênese e consolidação da “ambientalização”, observa-se a importância de profissionais e especialistas na implantação de políticas públicas de caráter interdisciplinar e nas instituições do Estado, assim como a participação de diferentes grupos sociais, sejam empreendedores, organizações não-governamentais ou populações consideradas “vulneráveis” (LOPES, 2006, p. 32).

O discurso dos movimentos sociais passa então a incorporar elementos do ambientalismo, assumindo como bandeira a conservação ambiental. O mesmo ocorre com o discurso indígena a partir dos anos 1990-2000, e que se expressa através do que os autores denominam de “ecologização” do discurso indígena (ALBERT, 2002, p. 241).

Como resultado, comissões e grupos sociais se apropriam criativamente de questões e categorias “ambientais” e “externas” ao seu universo habitual, e interagem com classificações tais como população ‘atingida’ ou ‘vulnerável’. Esses sujeitos se apropriam das questões, da linguagem e da argumentação ambiental para fortalecer-se em conflitos com seus eventuais oponentes (LOPES, *ibid.*, p. 48).

Para Almeida, tal apropriação faz parte das estratégias de interlocução entre os povos indígenas e setores do Estado que envolvem argumentação, disputa e negociação sob a égide da

dimensão ambiental (ALMEIDA, 2005). Os temas ambientais também ensejam questões que tem se intensificado nas escalas nacional e internacional nos últimos 20 anos. Os problemas relativos a tais temas, portanto, são problemas bem recentes.

Entende-se, no entanto, que essa apropriação da argumentação, das questões e da linguagem não se confunde com uma simples adoção do discurso ambientalista. Há uma resignificação de categorias, trazendo-as para uma realidade social específica. Isso ocorre, por exemplo, quando os sujeitos indígenas passam a relacionar o conceito de conservação ambiental a aspectos simbólicos e espirituais, para além do significado ambiental e econômico usual²⁰⁰.

A “ambientalização” dos conflitos gerou a inclusão de propósitos conservacionistas no discurso e nas práticas do movimento indígena e a criação de pessoas jurídicas com estatutos sociais, referenciando a questão ambiental²⁰¹. A “ambientalização”, como ressalta Lopes, é acompanhada da institucionalização. O fenômeno gerou ainda a profissionalização de um corpo técnico no campo da representação indígena e das instâncias de mediação dos povos indígenas com o Estado.

A pauta das associações indígenas estudadas inclui a luta por territórios tradicionais. Defender a demarcação e o monitoramento de terras indígenas, evitando seu intrusamento, faz parte de uma estratégia de conservação de recursos naturais observada no discurso não apenas dos representantes dessas associações, mas também de outras formas organizativas semelhantes, e também fazem parte do fenômeno da “ambientalização”.

200 A este respeito, leia-se a análise dos documentos do movimento indígena relativos aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e sua relação com a propriedade intelectual (DOURADO, 2009, p. 67).

201 As referências ao meio ambiente são numerosas nos estatutos das associações indígenas no Estado do Amazonas. Muitas delas definiram objetivos institucionais relacionados à promoção do “desenvolvimento sustentável” ou à “proteção territorial e do meio ambiente”, bem como visam “apoiar e estimular o uso sustentável e gestão responsável dos recursos naturais” (DOURADO, 2009, pp. 97-101).

DAS RELAÇÕES COMUNITÁRIAS ÀS RELAÇÕES ASSOCIATIVAS DE WEBER

Segundo o pensamento de Max Weber, as relações sociais classificam-se em “comunitárias” e “associativas”. Para ele, uma relação social é denominada “comunitária”, no seu sentido puro, quando e na medida em que a atitude na ação social repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetivamente) ao mesmo grupo. Na relação comunitária, então, segundo ele, há um laço afetivo entre as pessoas, com forte sentimento de pertencimento ao grupo (WEBER, 1994, p. 25).

Por outro lado, Weber afirma ainda que a relação social é “associativa”, quando e na medida em que a atitude social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados, com referências a fins ou valores (WEBER, *ibid.*, p. 26). Seguindo esse pensamento, a criação de uma associação civil visando representar politicamente as comunidades indígenas do Rio Negro, constitui um exemplo de iniciativa que enseja relações associativas, racionalmente voltadas para o fim consensuado que consta do estatuto social.

Contudo, como o próprio Weber observou, as relações sociais no âmbito das associações não se manifestam na forma pura e dicotômica da sua classificação. Segundo ele a grande maioria das relações sociais tem caráter em parte comunitário e, em parte, associativo (WEBER, *ibid.* p. 26), e isso também se observa quanto às associações indígenas. Estes fatores se interpenetram na vida social e sua distinção é ideal, apenas para fins de exposição teórica. Isso talvez explique as situações nas quais os membros de uma mesma família assumem a diretoria de uma determinada associação ou situações em que os associados, para além do seu vínculo formal estatutário com os demais associados, se preocupam com o bem-estar dos seus “parentes”.

Alcida Rita Ramos interessou-se em analisar a passagem do anseio artesanal ao formalismo burocrático das organizações de apoio ao índio na década de 1990 (RAMOS, 1999). Segundo ela, ali se instalou o profissionalismo das relações de trabalho e criaram-se compromissos com agências financiadoras que, por sua vez, produziram estruturas próprias para gerir recursos.

A passagem do tempo parcial de antropólogos, artistas, advogados, jornalistas, etc, militantes da causa indígena nos interstícios de seu tempo profissional, ao tempo integral dos profissionais do ativismo indigenista, corresponde a uma metamorfose em termos de tempo, espaço, recursos materiais, disponibilidade e ética (RAMOS, 1999, p. 5).

A antropóloga observa que a profissionalização das organizações de apoio aos sujeitos indígenas produziu a burocratização da prestação de seus serviços. Ramos lembra que, para Weber, a burocracia representava um dos tipos ideais de racionalidade, o auge da eficiência no gerenciamento público e privado. O “escritório de Weber” tem uma ética própria, especializações, novas atitudes e situações. No escritório, não se estabelece uma relação com uma pessoa, mas, ao contrário, impera um sistema funcional baseado na impessoalidade (RAMOS, *ibid.* p. 6). Weber defende que, do ponto de vista puramente técnico, a burocracia é formalmente o meio mais racional que se conhece de se exercer autoridade sobre seres humanos (RAMOS, *ibid.* p. 6).

A prática dos movimentos sociais, que envolve a luta por direitos, a interlocução com o Estado e a participação política acaba conduzindo os grupos à institucionalização, pela qual transformam-se em pessoas jurídicas, devidamente ajustadas a um formato legal. Esse processo, conjugado com o fenômeno da “ambientalização”, vem ensejando mudanças nas relações sociais entre e com sujeitos indígenas. A burocratização das relações passa pela criação de pessoas jurídicas que sejam capazes de receber financiamentos, prestar contas e obrigar-se juridicamente perante agentes e agências, especialmente as de cooperação internacional.

Ainda que no âmbito desta pesquisa não seja possível comprovar todos aspectos desse processo de institucionalização na representação indígena do Médio Rio Negro, é possível prever e apontar alguns deles. O primeiro refere-se à regularização jurídica das associações de fato, tida como uma medida de fortalecimento institucional das formas associativas adotadas pelos indígenas. O segundo diz respeito à elaboração e execução de projetos e, finalmente, o terceiro refere-se à mediação no campo político.

a) Fortalecimento institucional

A atuação dos parceiros junto às organizações indígenas visa o que eles denominam de “fortalecimento institucional”. A institucionalização consiste na regularização jurídica da pessoa coletiva, na burocratização de procedimentos, bem como na profissionalização de um certo corpo técnico.

A atuação do ISA como parceiro da FOIRN contribuiu para a institucionalização dessa organização indígena e das associações locais. As vantagens da atuação em rede, a partir de uma organização de representação regional são apontadas no Relatório da Análise Externa e Integrada da Parceria FOIRN/ISA, de 2004. Segundo o documento:

O fortalecimento institucional das organizações indígenas, especialmente da FOIRN e das suas associações de base, com assessoria técnica do ISA, é o objetivo perseguido por vários projetos nos últimos dez anos e consensualmente tido pelas diferentes lideranças entrevistadas como ‘a mais importante’ contribuição das diversas parcerias firmadas (p. 2).

Como foi dito, o fortalecimento institucional passa pela regularização jurídica da associação. A sua situação legal regular abre possibilidades de interlocução com os poderes estatais e com agentes no Brasil e no exterior. Na passagem da associação de fato para a associação de direito, a pessoa coletiva torna-se apta, por exemplo, a firmar termos de parceria ou de cooperação, sob a lógica contratual, pois se torna juridicamente hábil para obrigar-se perante outras pessoas jurídicas.

No Médio Rio Negro, as três associações referidas foram fundadas não somente após a Constituição de 1988, mas, principalmente, num momento posterior à Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, a Rio 92. Foram criadas entre 1996 e 2004, porém se observa que as datas de criação não coincidem com as datas de registro dos respectivos estatutos, ou seja, com o nascimento

da pessoa jurídica, propriamente. Nesses casos, há no mínimo, dois anos de diferença entre esses dois atos. Assim, existe uma separação temporal entre a criação de fato e o registro de direito dessas organizações.

Aliás, pelo que se pode observar empiricamente, muitos obstáculos devem ser superados para o “nascimento” dessas pessoas jurídicas, na forma de associações civis. Existem dificuldades de ordem técnica e burocrática, como a que se apresenta no trabalho de redação dos documentos, os quais exigem o conhecimento de uma determinada linguagem. Há ainda a morosidade da tramitação do processo cartorial no esforço de uma desejada padronização de documentos. De igual maneira, há ainda dificuldades de ordem financeira por parte das associações de fato, tendo em vista que o ato de registro junto ao cartório é bastante oneroso.

Diante desses empecilhos, que impactam mais fortemente as iniciativas de associações indígenas, a intervenção dos assessores técnicos é considerada útil e bem-vinda pelos membros das organizações locais. Estes reconhecem que, não fosse a contribuição daqueles, todo o processo de registro seria bem mais demorado. De acordo com o relatado em entrevista pelos representantes da ACIR, a ACT- Brasil foi diretamente responsável pelo registro do estatuto dessa associação, concluído em 2008, fornecendo assessoria técnica e recursos financeiros. No ano seguinte, ACIR e ACT - Brasil firmaram Termo de Cooperação para a execução de projetos, atualmente em vigor, com vigência de um ano, prorrogável por igual período.

b) Elaboração e execução de projetos

Algumas dificuldades se apresentam às associações indígenas no que diz respeito à execução de projetos, que vão desde o conhecimento dos editais e a redação dos documentos até a busca por financiamento e a prestação de contas. As parcerias entre organizações não-governamentais visam principalmente a execução de projetos com objetivos de sustentabilidade ambiental, desenvolvimento econômico e proteção do patrimônio cultural dos povos indígenas.

Conforme foi mencionado, o ISA designa assessores para o acompanhamento das associações indígenas, cuja função é auxiliar nessas tarefas técnicas e burocráticas²⁰². Segundo uma entrevistada da ASIBA, os projetos são todos escritos nas “bases”. O assessor do ISA vem até a associação para ajudar a escrever, formatar e encaminhar os documentos, mas, segundo ela, reproduz a idéia da associação. Essa mesma entrevistada, no entanto, ressaltou a importância de os próprios indígenas saberem escrever os seus projetos, para que não se mantenha, nesse aspecto, a dependência do movimento indígena em relação à organização não-governamental.

Os resultados dos projetos desenvolvidos nessas parcerias são divulgados na forma de publicações, catálogos e mapas. Como já foi sublinhado, ACT-Brasil e ISA geram produtos similares, ainda que se diferenciem nos métodos de produção. Importa observar ainda que tais mapas e publicações são apropriados pelas associações indígenas locais como instrumentos para a sua visibilidade no campo político e, conseqüentemente, para a defesa de seus interesses²⁰³.

c) Mediação política

Nota-se que as parcerias institucionais dão lugar à mediação política das associações indígenas do Médio Rio Negro. As relações em rede que se estabelecem no movimento indígena no Estado do

202 Um projeto que chamou a atenção durante a pesquisa foi o encaminhado pela ACIMRN ao Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural (IPHAN), através do ISA. Trata-se de uma iniciativa de registro dos Sistemas Agrícolas do Rio Negro como Patrimônio Imaterial dos povos indígenas dessa região. A proposta se enquadra nos objetivos do Decreto federal n. 3351/2000, que trata do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial.

203 Isso foi observado, por exemplo, quanto ao Mapa de Riscos da Terra Indígena Médio Rio Negro II produzido com a assessoria da ACT Brasil, que é comumente citado e apresentado pelos representantes da ACIR. O mesmo se pode dizer sobre os membros da ACIMRN quanto à publicação intitulada Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira, produzida pelo ISA e para a qual colaboraram aplicando questionários.

Amazonas revelam posições de representatividade e mediação no campo político. Nesse sentido, a FOIRN, enquanto rede de organizações com poderes de representação, também funciona como mediadora no campo político e, através delas, as associações locais são visibilizadas.

As discussões sobre o Ordenamento Territorial do Município de Barcelos, que inclui a demarcação de Terra Indígena, têm sido promovidas pela ASIBA e FOIRN, com o apoio do ISA. Vale lembrar que essa ONG também participou do processo de demarcação das Terras Indígenas Médio Rio Negro I e II, regularizadas em 1998.

No caso das ONGs, a assessoria não é exclusivamente técnica, pois realizam uma intermediação com as instâncias de poder, sejam elas estatais ou relacionadas a organismos internacionais. Há autores que interpretam que tal ação poderia ensejar uma nova regra de tutela dos povos indígenas por ONGs de cunho ambientalista ou socioambientalista (ALMEIDA, 2008).

Outro exemplo de mediação política pode ser observado no contexto das discussões sobre a legislação relativa ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, especialmente no âmbito do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN). No referido Conselho, as representações indígenas podem se manifestar oralmente, tendo, portanto, direito à voz, porém não têm direito a voto, ficando assim, sem poder de deliberação nos processos administrativos relativos ao acesso e uso de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (DOURADO, 2009, p. 141).

O quadro demonstrativo a seguir sintetiza as informações sobre as três associações indígenas da região do Médio Rio Negro aqui referenciadas. Seu objetivo é facilitar a análise comparativa entre elas, permitindo a visualização das suas especificidades locais e, principalmente, as suas relações com outras agências e agentes indígenas e não-indígenas que funcionam como interlocutoras no campo político, conforme foi delineado no texto.

Quadro – Associações Indígenas do Médio Rio Negro: ACIMRN, ACIR e ASIBA

		ACIMRN	ACIR	ASIBA
1	Nome	Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro	Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas	Associação Indígena de Barcelos
2	Sede	Cidade de Santa Izabel do Rio Negro	Comunidade do Cartucho, município de Santa Izabel do Rio Negro	Cidade de Barcelos
3	Fundação	1994 - Comissão Indígena do Médio Rio Negro (COIMRN) 1996 - ACIMRN	1993 – Comissão de Articulação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas 2004 – ACIR	1999 - ASIBA
4	Registro de estatuto	2004	2008	2001
5	Abrangência	22 comunidades	TI do Médio Rio Negro 13 comunidades da região de SORN	Comunidades da região do Rio Negro, afluentes e subafluentes no município de Barcelos

6	Objetivos	Promover e incentivar o cumprimento dos direitos indígenas constitucionais; Promover, valorizar e revitalizar as culturas indígenas; Apoiar o uso sustentável e gestão responsável dos recursos naturais no interior e no entorno das terras Assegurar a defesa judicial e extrajudicial do meio ambiente, do patrimônio cultural, imaterial e dos interesses das comunidades indígenas associadas	Promover saúde, educação, sustentabilidade econômica e proteção territorial, meio ambiente, fiscalização da área e defesa de direitos indígenas	Representar e defender as comunidades indígenas e demais ribeirinhos Promover o resgate cultural tradicional dos povos indígenas Combater o trabalho semi-escravo imposto pelos patrões dos piaçabais
7	Relações institucionais	FOIRN ISA	FOIRN ACT Brasil	FOIRN ISA

8	Atuação e ações principais	Atua em rede com FOIRN e relaciona-se com agentes financiadores para execução de projetos, especialmente em parceria com o ISA Emissão de documento (carteirinha) para comprovação de identidade indígena, normalmente solicitada para fins de aposentadoria	Atua através de agentes próprios e de agentes financiadores em projetos e parcerias com ACT Brasil Voltada para os jovens, adolescentes, crianças e idosos, com participação da comunidade Realização da cartografia dos riscos da Terra Indígena Médio Rio Negro em parceria com ACT Brasil (cf. entrevista) Fiscalização da Terra Indígena Médio Rio Negro	Discussão atual sobre o ordenamento territorial e a criação de 2 terras indígenas Incentivo ao artesanato; Controle do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro (DISEI/RN) Criação do departamento de mulheres indígenas por demanda das próprias em assembléia Emissão de carteira de identidade indígena Orientação na formação do conselho Local de Saúde indígena
---	----------------------------	--	--	--

INSTITUCIONALIZAÇÃO: TUTELA OU AUTONOMIA?

Numa tentativa de síntese desta reflexão, pode-se dizer que este artigo tem como objeto o que se denominou de institucionalização do movimento indígena, a partir da realidade de três associações da região do Médio Rio Negro, no Amazonas. Trata-se de uma pesquisa ainda em andamento e que, por isso, não oferece uma análise profunda dos dados inicialmente coletados. Que efeitos podem ser sentidos a partir desse processo de institucionalização, de “criação e estabelecimento” conforme um padrão legal?

Como foi dito, a atuação política dos movimentos sociais tem sido institucionalizada, na medida em que essa formalização abre possibilidades de interlocução com o Estado e também com outros agentes e agências. Nesse sentido, o Estado acaba submetendo as associações à uma padronização jurídica, tanto pela legislação quanto pelas práticas cartorárias.

No pensamento burocrático, da mesma forma do brocardo latino relativo ao processo judicial *quod non est in actis non est in mundo* (“o que não está nos autos, não está no mundo”), não fazem parte do mundo as coletividades que não tiverem registro no livro do cartório de pessoas jurídicas.

A institucionalização convém aos parceiros, sejam estas organizações indígenas ou ONGs socioambientalistas. A informalidade das relações, que seria própria das relações comunitárias, segundo Weber, estaria sendo alterada para uma lógica predominantemente contratual, enquadrada na burocracia estatal. As relações associativas ensejadas pelo associativismo podem ser sentidas no Médio Rio Negro a partir da regularização jurídica das representações políticas indígenas, associações de fato sem personalidade jurídica. Esses episódios contaram com o apoio das ONGs socioambientalistas interessadas na celebração de convênios e parcerias envolvendo agências governamentais e agentes internacionais.

O trabalho das ONGs parceiras junto às organizações indígenas é bem visto pelas associações indígenas estudadas, especialmente por significar possibilidades de incremento econômico a partir da execução de projetos e da interlocução com outros agentes no campo político. As vantagens de um relacionamento em rede são notórios: mais acesso a financiamentos, relativa disponibilidade das ONGs à demanda das organizações, a disponibilidade de assessoria técnica na redação e encaminhamento de projetos. A capacidade técnica e a capacidade de estabelecer contatos fazem das parceiras instituições bem-vindas junto às associações locais.

A assessoria técnica e a atuação política andam juntas nesse processo. A mediação política das ONGs ambientalistas, a exemplo da demarcação da Terra Indígena do Romão em Barcelos, também faz parte do envolvimento nas parcerias com associações indígenas. Contudo, a mediação traz sempre latente o risco da usurpação, como atenta Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2004, p. 194). O delegado ou mediador pode se investir de poderes maiores que os que lhes foram outorgados, usurpando assim a sua função inicial. Uma desvantagem das parcerias diz respeito ao risco permanente da ingerência exercida pelas ONGs sobre as organizações indígenas, como exercendo uma nova forma de tutela.

Os sujeitos indígenas, por outro lado, vêm rompendo com os mecanismos inerentes às diversas modalidades de tutela, com os estigmas e com as formas colonialistas de pensamento que sempre dominaram as relações interétnicas. Práticas de tutela acabaram demasiadamente difundidas ao longo dos anos, afetando assim a representação e os argumentos dos próprios indígenas. O fim da tutela legal em 1988, portanto, não significou uma ruptura definitiva com os fundamentos colonialistas. Sabemos que este processo de autonomia que está em andamento é bastante complexo, mas assinala um novo tempo para as formas organizativas dos sujeitos indígenas.

A institucionalização dessas formas organizativas é, sem dúvida, relevante na medida em que estas passam a cumprir os requisitos para participar de um determinado campo político e jurídico que exige formalidades e se movimenta por procedimentos burocráticos. A institucionalização, neste sentido, poderá constituir-se num instrumento de autonomia para os povos indígenas em suas organizações próprias e não um novo tipo de tutela promovido por organizações não-governamentais.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. ALBERT, Bruce. RAMOS, Alcida Rita (orgs.). São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Darwin e Marx - diálogos nos trópicos para uma interpretação do Brasil. In *Somanlu. Revista de Estudos Amazônicos*. Ano 5. n. 2. Manaus. PPGSCA-EDUA-UFAM, julho-dezembro, 2005 pp. 9-27.
- BOURDIEU, Pierre. A delegação e o fetichismo político. In *Coisas Ditas*. São Paulo. Brasiliense. 2004, pp.188-206.
- DIAS, Carla de Jesus (org.) *Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA, 2008.

- DOURADO, Sheilla Borges.** Participação indígena na regulação jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas. Manaus: UEA, 2009.
- ISA.** Relatório da Análise Externa e Integrada FOIRN/ISA/Governo da Áustria 2004.
- LOPES, José Sérgio Leite.** Sobre Processos de “Ambientalização” dos Conflitos e sobre Dilemas da Participação. In Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco de.** A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação. In Ensaios em Antropologia Histórica. Rio Janeiro: Ed. UFRJ, 1999, pp. 155-163.
- MATOS, Maria Helena Ortolan.** Missionários, antropólogos e indigenistas. In O processo de criação e consolidação do Movimento Pan-indígena no Brasil (1970-1980). Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 1997.
- NOVA Cartografia Social da Amazônia.** Fascículo n.17: Piaçabeiros do Rio Acará. Manaus: PNCSA, 2007.
- RAMOS, Alcida Rita.** O índio hiper-real. In Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, ano 10, junho de 1999. [HTTP://www.anpocs.org.br/portal/content/view/112/54/](http://www.anpocs.org.br/portal/content/view/112/54/)
- Site:** http://amazonianamidia.blogspot.com/2008_11_30_archive.html 23/05/09
- RICARDO, Beto. RICARDO, Fany (org.) Povos Indígenas no Brasil 2001/2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- WEBER, Max.** Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol. 1, 3ª Ed. Brasília: UNB, 1994, pp. 25-26.

Processos de territorialização no rio Cuieiras

*Glademir Sales dos Santos*²⁰⁴

*Altaci Corrêa Rubim*²⁰⁵

A presente reflexão objetiva dar visibilidade aos conflitos e a elaboração da política de identidade pelos indígenas do Rio Cuieiras, através da análise do processo de territorialização, tomando como fundamento empírico a Aldeia Kuanã do povo Carapãna. A atividade de campo procura entender que os discursos dos agentes sociais evidenciam as implicações decorrentes do vigor de um pensamento voltado para as práticas de uma razão utilitarista e pragmática.

As observações empíricas nos fazem perceber que a “razão” ora serve como sujeito da ação do Estado, ora serve como sujeito dos empreendimentos privados, em consideração a uma “diversidade social” controlada por critérios primordialistas (ALMEIDA, 2008b, p. 72). Desta forma prevalece uma combinação de forças desiguais que elide os agentes sociais, com sentimento de pertencimento a uma identidade coletiva, com suas designações associativas (vide Quadro 1), da ação ambiental. Esta situação antagônica se apresenta no Relatório de Visita Técnica nas Comunidades do Rio Cuieiras e Baixo Rio Negro no Município de Manaus-AM, elaborado em 2007, e no Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro (PERN/Setor Sul), organizado em 2008.

204 Especialista em Antropologia na Amazônia e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Núcleo Cultura e Sociedade Amazônicas/Centro de Estudos Superiores do Tropicó Úmido da Universidade do Estado do Amazonas.

205 Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia/UFAM

O rio Cuieiras está localizado à margem esquerda do Baixo Rio Negro e compreende a região do Arquipélago de Anavilhanas. Localiza-se neste rio cinco aldeias indígenas – Três Unidos, Kuanã/Comunidade Nova Canaã, Nova Esperança, Boa Esperança e Barreirinha. Fora do limite, na sua proximidade, situam-se no Rio Negro as aldeias Terra Preta e São Tomé (vide Quadro 1). As margens do Cuieiras são tradicionalmente ocupadas por várias etnias – Kokama, Karapãna, Baniawa, Tukano, Tikuna, Mura, Baré, Sateré-Mawé – que formam identidades coletivas.

Estas unidades associativas são formadas por agentes sociais oriundos do Médio Solimões e do Alto Rio Negro. Tem como pólo econômico atrativo Manaus e, posteriormente, Município Novo Airão. A região do Cuieiras, no século dezessete era ocupada por indígenas, sobretudo pelos Tarumã. A partir do projeto de Zona Franca, em 1967, o Rio Cuieiras volta a receber núcleos familiares étnicos, que, a partir dos anos noventa do século passado, revelaram-se grupos étnicos organizados, com suas especificidades e designações étnicas (vide Quadro 1), dentro de um novo processo de territorialização, confrontado com a presença violenta de geleiros, madeireiras e empresas de extração de seixos e areias.

Quadro 1: Aldeias indígenas e Comunidades do Rio Cuieiras/Baixo Rio Negro. Aldeia Kuanã/Comunidade Nova Canaã.

DESIGNAÇÃO	CONTEÚDO SITUACIONAL
Comunidade Terra Preta.	Indígenas vindo de São Gabriel da Cachoeira há quarenta anos. É formada por: Baniwa, Tukano, Tikuna, Mura e principalmente Baré. Conhecem a língua Nheengatu. A atividade artesanal é um meio de sustentabilidade e fortalecimento de sua identidade coletiva. O Centro Cultural, onde é vendido o artesanato foi construído na entrada da comunidade demonstrando dessa forma, a importância tanto econômica quanto cultural.

Comunidade Terra Preta.	Além do artesanato, das aposentadorias rurais e da venda de farinha, desenvolve atividades de caça, pesca, roça, coleta de frutos, criação de aves e animais. Serviços públicos: escola de primeiro ao quinto ano administrada pelos próprios indígenas. No mesmo prédio funciona a Educação Escolar Diferenciada com um professor indígena contratado pela SEMED/Manaus, desde 2007. Os conflitos são evidentes, na relação com os madeireiros, pescadores, com os projetos das UC's, INCRA, INPA, APA, CUC. Houve conflito no campo da educação que resultou na saída dos professores e diretores não indígenas dessa comunidade. Há atendimento de saúde pelo DSEI/Manaus. Há um grande barracão: serve para os encontros, refeições coletivas, assembléias e outros. As festas marcam um vínculo com as comunidades Baniwa do rio Içana.
Comunidade São Tomé.	Esta comunidade apesar de ser considerada integrada ao Rio Cuieiras fica à margem esquerda do rio Negro. Ela se encontra distante das outras comunidades indígenas, mas mantém relação social, política e cultural com as demais. O professor bilíngüe trabalha durante a semana e no final de semana volta para Terra Preta, onde mora. Segundo os moradores a comunidade foi fundada em 1950, por Antonio Marinho da Silva, oriundo de Barcelos, da etnia Baré, pai do atual presidente da comunidade. Em 1996, São Tomé e Três Unidos solicitaram da FUNAI a regularização fundiária de seus territórios. Nas mediações da comunidade tem um açude abandonado por uma empresa construído com o financiamento de um banco. No futuro os moradores pretendem utilizá-lo para criar peixes. Os moradores alegam que há falta de fiscalização dos órgãos ambientais no entorno da área. Por outro lado, os órgãos que fiscalizam essa área são rígidos com os indígenas na questão da exploração dos recursos naturais para sua subsistência.
Comunidade Três Unidos.	Localizada na margem direita da foz do rio Cuieiras, é a única comunidade que é formada apenas pela etnia Kambeba. O núcleo familiar veio do Médio Solimões, do Igarapé Grande, Município de Alvarães. Nessa comunidade há 14 famílias num total de 64 indígenas. Estão presentes em todas as atividades da comunidade. Há uma pequena escola municipal dos primeiros anos de ensino regular. Há educação diferenciada dirigida pelos próprios indígenas. Nesta comunidade localiza-se o Pólo-Base do DSEI do Município de Novo Ayrão-AM, em parceria com a FUNASA e a COIAB, cujo atendimento também oferecido a outras comunidades adjacentes. Ficam três auxiliares de enfermagem permanente no pólo e há um médico e uma enfermeira que visitam periodicamente o local. Dois botes com motor ficam a disposição do pólo. Três Unidos é uma referência de apoio as demais comunidades do Cuieiras em relação a atividade assistencialista do Estado.

Comunidade Três Unidos.	Há criação de aves e animais domésticos, atividade de caça e pesca, coleta de frutos, de extração da madeira, coleta de sementes, corte de cipó, para produção de artesanato, relacionado às atividades do grupo musical, compostos pelos próprios membros da comunidade, que produzem músicas indígenas e não indígenas. O turismo na comunidade representa uma quantia significativa na renda dos indígenas, pois eles firmaram um convênio com uma empresa turística de Novo Ayrão. Os conflitos são os mesmos das demais comunidades: pesca de grande escala de madeireiros, além da reafirmação da sobreposição de projetos do governo que restringem o uso do território e o uso de seus recursos naturais.
Aldeia Kuanã/ Nova Canaã	Nova Canaã se difere das demais comunidades do Baixo rio Negro por dois fatos: metade de sua população não é indígena e antes do conhecimento dos projetos de governo de preservação, a atividade econômica era a extração da madeira. A formação dessa comunidade segue da mesma forma que as demais, pois seus fundadores são indígenas do Alto rio Negro. Os indígenas se auto-identificam como sendo do povo Baré, Karapãna e Tukano, e, consensualmente, dizem pertencer à "aldeia Kuanã", nome criado para distinguir da comunidade "Nova Canaã" dos não indígenas. O conflito é intenso no interior da comunidade, porque os indígenas sofres pressão dos não indígenas, os quais temem a demarcação da Terra Indígena. Por outro lado, há pressões externas, como efeito das sobreposições de terras: Parques, Área de Preservação Ambiental, da Marinha, do Inpa. Uma liderança Karapãna assevera que "os invasores, projetos do governo que chegam nos empurram para um pedaço pequeno de terra; a gente nem sabia que a vontade deles era nos levar para are próxima do Sahu-apé. Se agente não acordasse o INCRA tinha feito" (PAULINO, Joilson da Silva (Karapãna). Entrevista realizada na SEIND, Manaus-AM: 20 de janeiro de 2010)
Comunidade Nova Esperança	Está localizada na entrada do Igarapé Taba, à montante da comunidade Nova Canaã no médio Cuieiras. É formada por 106 habitantes distribuídos em 24 famílias que residem nesse local, de predominância Baré. Alguns dos comunitários moram em sítios próximos. Na comunidade há escola e posto de saúde do DSEI. As ameaças ao uso do território são as mesmas das comunidades anteriores. A comunidade demonstra a necessidade de que a demarcação inclua o rio Cuieiras desde a foz às suas cabeceiras, incluindo seus afluentes.
Comunidade Boa Esperança.	Localiza-se à margem esquerda do Cuieiras. Residem 64 pessoas de designação Baré, distribuídas em 17 casas. Segundo os moradores, ela é uma das primeiras comunidades a se formar no Cuieiras em 1988. As atividades econômicas existentes são extração da madeira, o trabalho como agente de saúde indígena e o trabalho de professor bilíngüe.

Comunidade Boa Esperança.	Um dos impactos ambientais que a comunidade sentiu grandemente foi a deixada pela empresa de cimento Nassau de Manaus. A empresa abriu um imenso buraco na retirada de terra, o rio, enfrente à comunidade ficou poluído; os moradores percorrem um longo caminho em busca de água potável. Outro problema enfrentado é a poluição da água que eles utilizam para beber, lavar, tomar banho, pois as atividades na fazenda afetam à comunidade. Na sua proximidade fica o posto da Polícia Federal. Além dos problemas já mencionados por outras comunidades anteriormente, os agentes sociais presencia a matança de animais selvagens pelos geleiros. Atualmente a ação dos agentes que trabalham no Parque, na Área de Proteção Ambiental inibem a entrada desses geleiros e de madeireiros no Cuieiras.
Comunidade Barrerinha.	Localiza-se no final do rio Cuieiras, é a última comunidade. A partir dela só se pode navegar com barcos e canoas pequenas. É habitada por indígenas Baré e Tukano. Há algum tempo a comunidade era formada por 65 pessoas aproximadamente. Segundo um dos moradores, ela iniciou em 1965 por maranhenses tiradores de madeiras. Mas os conflitos entre famílias provocou saída de muitos para morar em outras comunidades ou em Manaus. Atividades produtivas: pesca, caça e agricultura. A comunidade não consegue vender seus excedentes devido a grande distância das outras comunidades e de Manaus. Em relação às ameaças ao uso do território a indignação era geral em relação aos geleiros e madeireiros. A presença dos agentes do Parque, por um lado, inibe os invasores e, por outro, os próprios indígenas no uso dos recursos naturais, na busca de subsistência. A Secretária Municipal de Educação retirou o contrato do professor indígena dessa comunidade por falta de demanda e não ainda não houve novo contrato

Fonte: PAULINO, Joilson da Silva (etnia Karapãna). Aldeia Kuanã/Nova Canaã. Manaus: PNCSA, 05 de fevereiro de 2010.

O processo de territorialização consiste numa categoria que nos ajuda a compreender o campo empírico do Rio Cueiras. Destacamos quatro aspectos inerentes às interações sociais dos sujeitos étnicos. Estes aspectos foram identificados nos estudos antropológicos de Oliveira (1999, p. 20), quais sejam: etnogênese de unidades socioculturais, que agregam diferentes etnias; constituição de mecanismos políticos, organizadores dos interesses coletivos; redefinição do controle social sobre os recursos naturais e a reelaboração das formas culturais e da relação com o passado. Estes aspectos estão presentes num campo, em que se relaciona poder e território, autodefinição e expressões culturais.

Como resultado desse processo, utilizaremos a categoria “território”, a partir da análise de Marcos Aurélio Saquet (2007, p. 33) em referência ao uso e apropriação material do espaço e aos conflitos sociais, entendendo que cada unidade associativa organiza seu território, dependendo da combinação destes elementos, por meio das informações, estratégias, objetivos e das formas relacionais.

A categoria “poder” também nos ajuda a observar as relações sociais no nível empírico, sendo utilizada em referência às relações de forças ligadas ao campo no qual aparecem conflitos sociais decorrentes das ações dos aparatos do Estado e das empresas. São relações sociais de conflitos que se materializam no cotidiano, visando o controle e à dominação sobre os agentes sociais e os recursos naturais. Em contra partida, esta relação estimula a objetivação de diferentes processos de territorialização em territorialidades específicas, que delimitam “terras” de pertencimento coletivo (ALMEIDA, 2008a, p. 29), como vem sendo demonstrado pelas novas etnografias da Amazônia nos últimos tempos (ALMAIDA, 2009; 2008a;2008b).

Tomando como exemplo da Aldeia Kuanã/comunidade Nova Canaã, o uso dos recursos naturais abrange não somente as proximidades das casas e sítios, mas se estende a toda região do Rio Cuieiras e parte do Rio Negro. Como se observa, é uma área de conflitos de relação com as agências de governo, em virtude das limitações impostas aos moradores. Conforme a Figura 1, a aldeia Kuanã vive basicamente do uso dos recursos naturais.

Na Figura abaixo, são apresentados os lugares de atividade, acentuando animais, peixes, aves, frutas e palhas, madeira, dando conta da relação com uma rica diversidade da fauna e flora. A madeira é extraída para a construção de canoas e casas somente para os moradores da Comunidade Nova Canaã. A palha (caranã, buçu e ubim) serve para cobertura das casas de forno e maloca; o cipó de arumã é extraído para confeccionar paneiros e amarrar palhas; os animais, peixes e aves são pegos somente para o consumo interno.

No processo de elaboração sociocultural surge a lógica simbólica da distinção, mostrando que a existência humana não é apenas marcar as diferenças, mas consiste indelevelmente na produção social, em que os agentes sociais entram em relações determinadas, num processo de

superação do estado de exclusão, ao qual correspondem várias formas de consciência social, que possibilitam formas políticas de afirmação da diferença. A base real de sua existência, entendida como processo de construção da sua identidade coletiva, pressupõe a elaboração de estratégias de auto-identificação e de reconhecimento, em contexto de contradição.

Podemos considerar que o entendimento compar-tilhado é forjado numa situação determinada por fatores externos, como no caso das Unidades de Conservação (vide Figura 1), que impõem aos agentes étnicos situações que os levam a tomadas de decisão. Com efeito, pela auto-atribuição e elaboração de unidades étnicas criam espaço de novas práticas socioculturais, ligadas ao controle e uso dos recursos naturais (como demonstra a Figura 1), que as mantêm unidas contra todos os fatores que as separam. Estas unidades étnicas foram criadas dentro de um campo de luta social e de conflitos.

O conjunto destes aspectos nos faz compreender o processo de territorialização dos indígenas da área do Rio Cuieiras como um movimento de passagem de um objeto político-administrativo para uma coletividade organizada (OLIVEIRA, 1999, p. 22), cujos sujeitos formulam uma identidade, que agrega diferentes etnias (ALMEIDA, 2006, p. 66), em torno do qual estabelecem mecanismos de decisão, de representação e de reelaboração cultural, para diminuir as tensões e angústias resultantes do seu contexto.

N.	ENVOLVIDOS	HISTÓRICO	CONSEQUÊNCIA
1	ODESPI (Organização de Desenvolvimento Sustentável para Povos Indígenas)	A base dessa organização está situada na comunidade Nova Esperança. Esta organização está presente desde 2000, criando alternativas de sustentabilidade.	Para os brancos foi ruim, porque a organização está lutando para demarcação da terra. Por meio da articulação dessa organização foi realizada a primeira reunião no Cuieiras sobre Educação Escolar Indígena; procura implementar alguns projetos de sustentabilidade, tais como piscicultura, avicultura e outros. Por falta de recurso, as comunidades não puderam mais desenvolvê-los nas aldeias. Atualmente está em conflito com os membros da diretoria da Comunidade Nova Esperança. Muitos que participavam como membros da organização eram indígenas, mas saíram.
2	CIMI	Apareceu uma vez fazendo pergunta sobre a demarcação de terra, em 2005, não voltaram, à Aldeia Kuanã. Ministra oficina em outras comunidades.	Aplica formação sociopolítica aos agentes sociais, com instrução sobre bases legais dos direitos indígenas. Faz formação em lingüística para os professores bilingües.
3	UFAM	Fez o levantamento antropológico da comunidade. Foram alguns estagiários. Mas ainda não voltaram.	Pegaram as informações dos mais idosos da comunidade e não voltaram mais, não devolveram o conteúdo. Por esta razão, a comunidade pensa em resistir à presença de pesquisadores na comunidade, pois não ver retorno à Aldeia.

4	IPE os envolvidos são antropólogos, botânicos e outros a maioria de seus pesquisadores são de São Paulo.	Desde 2005 eles se encontram no rio Cuieiras. Foi a primeira organização a fazer pesquisa para verificar se existiam índios. Depois aplicaram projetos de sustentabilidade, como criação de abelhas e outros. Mas tinha muita despesa e não tinha dinheiro para pagar.	Elaboração de um relatório que denunciava a exploração de madeira, pesca e caça desenfreadas. As autoridades agiram para amenizar, entretanto, deixou os moradores sem a sua principal fonte de renda, a extração da madeira, e sem dar alternativa de sustentabilidade para as comunidades do Cuieiras.
---	--	--	--

Quadro 2: Principais agencias de relacionamento da Aldeia Kuanã/Comunidade Nova Canaã. Fonte: PAULINO, Joilson da Silva (etnia Karapãna). Aldeia Kuanã/Nova Canaã. Manaus: PNCSA, 05 de fevereiro de 2010.

Tais atividades foram limitadas pelos agentes do governo e pela presença de novos moradores nos assentamentos do INCRA, porque, diferentemente dos antigos moradores da Comunidade Nova Canaã, aqueles fazem as mesmas atividades, porém de forma desenfreada, sem limites, não havendo controle por parte dos agentes dos programas de sustentabilidade INCRA, Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro-Setor Sul, Área de Proteção Ambiental e Polícia Federal.

Se, por um lado, os Karapãna, Baré, Baniwa, Piratapuia, Tukano, Sateré-Mawé, Hikariano utilizam os recursos para atividades econômicas de subsistência, por outro, estes mesmos recursos servem para a elaboração de sua identidade coletiva, corroborado pela atividade de ensino e aprendizagem do professor bilíngüe, na modalidade da educação diferenciada indígena. Também, os recursos naturais são utilizados nas atividades lúdicas, nas relações sociais com outras comunidades, indicadas nos círculos verdes da Figura 1. As áreas agrícolas constituem roçados delimitados, sob a condição de não poder ser ampliada, pois estão controlados pelos programas ambientalistas. Para ilustrar os pressupostos acima, trouxemos as observações realizadas na aldeia Kuanã/Nova Canaã, com base na descrição da Figura 1, que nos faz perceber a objetivação da relação com os recursos naturais em política de identidade.

As observações de campo nos levam a fazer referência à reflexão de Michel Pollack (1992), que apresenta a relação entre memória e etnicidade, asseverando que aquela é tida como fenômeno coletivo, marcado por acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade criando sentimento de pertencimento. Nessa perspectiva a memória individual passa a ser referência para a memória coletiva possibilitando a afirmação de pertencimento a determinado grupo, unindo-se às estratégias de mobilização social.

Tomando como exemplo os agentes sociais da aldeia Kuanã, os indígenas, devido os conflitos com os não indígenas, buscam na memória os conhecimentos para reafirmar a identidade indígena, sistematizada na prática pedagógica do professor bilíngüe, criando uma fronteira de resistência para caracterizar as interações, numa relação de competição, cooperação e de antagonismo, trazendo acontecimentos vividos pelo grupo ao qual se sentem pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tornaram relevantes (POLLACK, 1992, p.2). O que ocorreu no passado com os povos indígenas está na memória de seus idosos que ao compartilhar com seus pares ativam uma memória coletiva.

A Aldeia Kuanã/Comunidade Nova Canaã, por meio da prática de pesquisa e ensino aprendizagem do professor bilíngüe, Joilson da Silva Paulino, reflete a prática de organização da “tradição” na relação de diálogo com os idosos de suas aldeias ou com “parentes” que tenham vivência nas aldeias de base, conforme a afirmação do Professor: “converso muito com meu pai, que me ajuda a relembrar nossas tradições” (Paulino, 2009²⁰⁶). Seus fundadores são oriundos do Alto Rio Negro. “Desci do alto Rio Negro com um comerciante chamado Tiago Lacerda; na viagem adoeci e fui deixado doente; eu queria voltar para minha família; isso eu falava com quem passava”²⁰⁷. A fala de Manoel Paulino, um dos fundadores da comunidade

206 Entrevista concedida à pesquisadora Altacy pelo Professor Joilson da Silva Paulino no dia 30/10/2009, na III Mostra dos trabalhos dos professores indígenas de Manaus.

207 Entrevista concedida por Manoel Paulino representante da Aldeia Kuanã, realizada na comunidade Santa Maria no Tarumã em 06/11/2009 às 10h00min.

indígena, explícita como muitos desses povos chegaram ao Rio Cuieiras no Baixo Rio Negro.

Os agentes sociais da Aldeia Kuanã escolheram filho do representante da comunidade para elaborar conhecimentos considerados “tradicionais” para os mais novos da aldeia, em razão de as crianças e adolescentes não falarem a língua, não praticarem seus conhecimentos. A memória é característica não somente da tradição oral, mas faz parte das representações nas relações sociopolíticas, não separando linguagem oral da linguagem escrita. Na aldeia Kuanã dos Karapãnas, apesar de ser uma comunidade mista, seu Manoel Paulino (Karapãna) representa seu “povo” perante as instituições e outras organizações sociais. É visto como o “sábio” da comunidade e passa as informações para o filho Joilson da Silva Paulino os conhecimentos, que, segundo ele, são guardados na memória:

Atualmente nós não praticamos nenhum ritual, agora é sempre uma mistura. [...] A tradicional mesmo ainda estou pesquisando. O que temos em nossa comunidade é uma flauta, que meu pai nos ensinou a fazer e com a qual nos ensinou a tocar. Aí nós estamos lutando em cima disso que é o material tradicional construído da própria natureza. (PAULINO, 2009).

A elaboração da tradição é algo constante para professores que trabalham com fontes orais. Os professores bilíngües pesquisam em suas comunidades aspectos culturais que devem fazer parte do cotidiano e registrando na forma escrita, evitando elidir o sujeito na elaboração do objeto de conhecimento, com ênfase da base étnica, que promove a fronteira da diferença (BARTH, 2000, p. 25), como povos indígenas que se dão a conhecer e fazem-se reconhecidos frente aos não indígenas e aos representantes dos programas e projetos direcionados aos habitantes do Rio Cuieiras. Este é um fato que marca conflitos internos da comunidade Nova Kanaã. Os indígenas utilizam a palavra “Aldeia Kuanã” constituindo “fronteira”, obedecendo ao processo de auto-identificação, a partir da sistematização dos critérios culturais.

Na medida em que determinada classificação é aceita, em uma rede de relações, o campo de luta se torna mais tenso e ao mesmo tempo fértil para novas elaborações e reelaborações, o que confere à identidade seu caráter mutável. Em face da política de identidade, as unidades étnicas sempre terão a sua disposição um sistema simbólico permeável e manipulável em uma base discursiva de autodefinição. O uso destas formas supõe “a construção política de uma identidade coletiva” e um campo discursivo e de mobilização “em torno de uma política de identidade”, como “um jogo de forças em que os agentes sociais[...] travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado” (AMEIDA, 2008a, 118).

A Aldeia Kuanã passa a se organizar em torno dos critérios objetivos e mentais, basicamente a partir da escolha do professor bilíngüe, em 2005, quando o movimento indígena forçou diálogo com o poder público, e muitas comunidades passaram a escolher seus professores para que pudessem trabalhar com educação indígena diferenciada. Nesse processo educativo de “revitalização da língua” é dada atenção à memória, como fenômeno construído coletivamente, mas com as suas especificidades e diferenças. É a partir dessa prática que se pode dar crédito à afirmativa de que, com a emergência de novas identidades e de sujeitos sociais organizados, está acontecendo uma “politização da natureza” (ALMEIDA, 2008b, p. 14).

As referências do campo empírico reforçam uma nova forma de interpretar a natureza, aproximando-se mais ainda à dinâmica do processo de territorialização, inerente à elaboração de territorialidades específicas e à definição dos critérios culturais, combinando conhecimento ambiental com realidades localizadas. Assim, a Figura 1 propõe o que foi asseverado por Almeida (2008b, p. 20), ao dizer que as florestas tropicais não podem mais ser separadas dos agentes sociais e povos que delas fazem uso. Trata-se aqui do sentido de “natureza” como representação de um campo de disputas, que faz referência a uma construção social e afirma a emergência de identidades coletivas, que expressam múltiplas práticas de uso comum dos recursos naturais.

Nesta situação, nota-se, no entanto, que os agentes sociais atribuem novo sentido à categoria “tradicional”, inerente às “relações comunitárias” e às diferentes circunstâncias das interações sociais, que

devem ser compreendida a partir da análise etnografia. Tomando este campo empírico como referência a “tradição”, com efeito, é elaborada como produto da racionalidade dos agentes sociais, ao mesmo tempo em que seus elementos estão lá nos espaços de relações. O que é visto como “tradicional” é a produção dos aspectos culturais relacionados ao acesso livre aos recursos básicos, cujo sentido é realizado pela memória coletiva.

O sentido amplo deste processo perpassa o âmbito interno de uma comunidade, pois requer a combinação das forças socioculturais com o valor de uso do que se produz. Este sentido social consiste na formação econômico-social direcionada, “para a maximização de uma produção sustentável de valores de uso e valores de troca” (LEFF, 2002, p. 116), fator que está aquém das condições oferecidas às comunidades tradicionais da região do rio Cuieiras pelas Unidades de Conservação e assentamento do INCRA, inviabilizando a materialização do Art. 28, Parágrafo Único da Lei 9.985 de 18 de julho de 2000, que garante “os meios necessários para a satisfação das suas necessidades materiais, sociais e culturais”.

As unidades associativas, de designação étnica, como confirmam as observações de campo no Rio Cuieiras, foram se objetivando em movimento social e passam a compartilhar das mesmas idéias e ideais coletivos, como efeito dos conflitos provenientes dos projetos de “sustentabilidade” ambiental, tendo como campo estratégico o uso dos recursos naturais. Considerando os agentes sociais dentro deste campo de conflitos e de relações de desigualdade, a reelaboração da relação com os recursos da natureza, traz um novo sentido, que direcionam os agentes sociais para o campo das políticas de identidade, com aporte nos dispositivos legais, que se referem aos direitos dos povos e comunidades tradicionais, garantidos pela garantidos pela Constituição Federal de 1988 e resoluções internacionais.

Para evidenciar os conflitos na área do Rio Cuieiras, o Professor bilíngüe, Joilson Paulino confeccionou a Figura 2 que mostra as áreas demarcadas pelo governo, acompanhadas de seus projetos. Na parte superior, D1 (Divisão 1), mostra a assentamento do INCRA, área apropriada para fazer parto PDS (Plano de Desenvolvimento Sustentável), que abrange os Rios Apuau e Cuieiras. A linha tracejada de preto mostra o limite do assentamento em relação à Unidade de

Conservação do Parque Estadual Rio Negro/Setor Sul (PARN/Setor Sul), cujo limite está marcado pela linha traceja de vermelho, na parte direita, incluindo as áreas das Divisões 1, 2, 3 e 4.

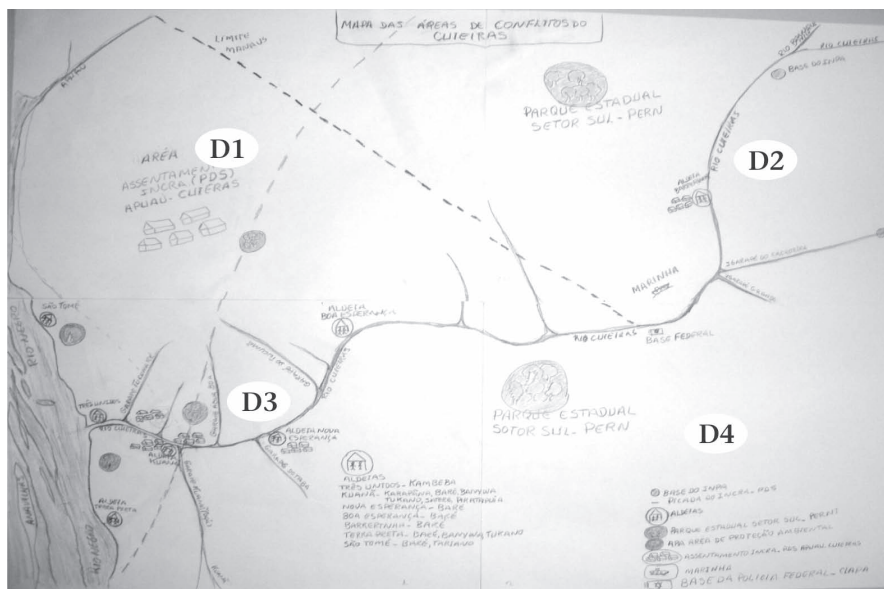
Fica evidente que as áreas de atividades do INCRA e do PERN/Setor Sul sobrepõem uma a outra. A Divisão 3 (D3) mostra uma parte do espaço pertencente à Área de Proteção Ambiental (APA), abrangendo as comunidades de Terra Preta, Aldeia Kuanã/Nova Canaã, Três Unidos e São Tomé, além das comunidades não indígenas: Pagodão, Chita, Solimõezinho, Santa Maria, São Sebastião.

Atualmente, o Rio Cuieiras faz parte de duas Unidades de Conservação. De um lado, geograficamente o rio está delimitado pelo Parque Estadual do Rio Negro (PERN) Setor Sul, que abrange a cabeceira dos Rios Branquinho, Tarumã-Mirin, incluindo as comunidades: Baixote, Arara, Jaraqui e outras; de outro, está dentro da Área de Proteção Ambiental (APA). Além desta marca divisória, parte da região corresponde à área da Marina. Acrescenta-se que, conforme os agentes sociais, nesta área também há o assentamento do INCRA, cuja presença provoca desmatamento significativo, ilustrado pelas “picadas”, representadas pela linha tracejada de preto, próximas de aldeias (vide Figura 2). A comunidade Nova Canaã/Aldeia Kuanã, geograficamente está situada fora do PERN/Setor Sul, distando mais ou menos 1500 metros, mas faz parte do plano de gestão do Parque, além de está dentro da APA e no PDS do INCRA.

O INPA está presente na área, conforme Figura 2, Divisão 2 (D2), com pesquisa sobre biodiversidade. Sua presença, de início, prejudicou a exploração de palhas, pesca e caça, porque houve proibição no sentido de ter que solicitar burocraticamente permissão para uso dos recursos naturais. A utilização dos recursos é feito de forma temerosa por parte dos agentes sociais, temendo que sejam confiscados seus poucos instrumentos de pesca, caça, extração e coleta de sementes.

Com todos esses programas de “desenvolvimento” e “sustentabilidade”, esta região está sendo monitorada IBAMA, IPAAM e Polícia Federal. Conforme depoimentos foram assinados termos de adesão às normas dos programas ambientais, de forma que os agentes sociais não podem usar os recursos naturais, limitando a quantidade de pesca, caça, criação de aves e animais, não podem ir além do limite do roçado.

Figura 2: Mapa dos conflitos da área do Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. D1=Divisão 1; D2=Divisão 2; D3=Divisão 3; D4=Divisão 4



Da mesma forma, a presença da Polícia Federal, tendo uma base no Rio Cuieiras, (Figura 2), limitou o direito de ir e vir dos moradores do Cuieiras, no sentido de que estão sendo monitorados. Para ter acesso a outros pequenos rios, para pescar, como ir ao rio Branquinha, Igarapé Grande, Rio Tucumã, os indígenas devem pedir autorização, caso contrário são coagido a se retirar. A presença do CIAPA, em razão das instruções para guerra, afugentou os animais e peixes, porque houve utilização de pesadas armas de fogo (granada, morteiros) e uso de lanchas pesadas no rio, que fazem muito barulho e banzeiro que causa assoreamento.

O rio Cuieiras, por se situar nas proximidades de Manaus e Novo Airão, é uma região que sempre se caracterizou predominantemente em exploração turística, e nos últimos dez anos, foram realizados estudos técnicos, nos níveis da flora, fauna, ectiofauna, dando mais visibilidade aos empreendimentos turísticos, a partir dos quais as comunidades são levadas a direcionar sua dinâmica interna,

demonstrados em levantamentos técnicos realizados²⁰⁸ por agências de governo.

Primeiro, foi feito um relatório antropológico da FUNAI de Brasília. Fato surpreendente foi a FUNAI de Manaus não ter conhecimento do relatório antropológico das comunidades indígenas do Cuieiras. Na visita a sede da FUNAI de Manaus, uma liderança indígena solicitou cópia, porém o representante do setor fundiário disse não ter conhecimento e estava esperando nomeação de um antropólogo para trabalhar na sede, a fim de fazer o levantamento da situação étnica do Cuieiras. Sem entender, a liderança indígena foi aconselhada a ir à SEIND. A cópia foi adquirida nesta Secretaria, por meio de uma funcionária, percebendo que o relatório de Brasília foi enviado a esta secretaria, e não à sede da FUNAI-Manaus. Por tudo isso, a impressão que ficou foi o fato de que nenhuma liderança indígena do Cuieiras tomou conhecimento do relatório, somente tendo informação da visita dos técnicos para elaborá-lo. Concluído em 2002, este estudo de reconhecimento das terras foi resultado das reinvenções das lideranças indígenas do Rio Cuieiras, como o primeiro relatório realizado pela FUNAI de Brasília, justamente em resposta à solicitação das Comunidades Três Unidos e São Tomé, em 1996.

Estas comunidades foram as primeiras a solicitar demarcação de terra, de forma contínua para abranger as outras comunidades. A segunda visita da FUNAI está agendada para março de 2010, demonstrando que a terra indígena do Cuieiras constitui pauta de reivindicação. Ao tomar conhecimento desse processo, lideranças não indígenas se mobilizaram para solicitar assentamento do INCRA, propondo aos indígenas ganhos com o assentamento. O acordo

208 O relatório mais recente foi o da Coordenação de Identificação e Delimitação da FUNAI, em 2002. Em outubro de 2008, foi feito um diagnóstico sobre a flora, fauna, Socioeconomia e uso dos recursos naturais, para o Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro – Setor Sul. Em 2007 foi feito um Relatório de visita técnica nas Comunidades do Rio Cuieiras e Baixo Rio Negro nos Municípios de Manaus-AM, por 4 participantes da Fundação Municipal de Turismo (MANAUSTUR), 2 da Empresa Estadual de Turismo (AMAZONASTUR), 2 da fundação Estadual de Política Indigenista (FEPI, atual SEIND)¹ da Secretaria Municipal de Meio ambiente e 1 da Polícia Militar do Amazonas.

de ganho foi feito com a assinatura de indígenas e não indígenas, resultando em conflito entre eles. A proposta intencionava o deslocamento das famílias indígenas da Aldeia Kuanã/Comunidade Nova Canaã para o assentamento do INCRA. O processo só não foi efetivado em razão da família do tuxaua não ter assinado o acordo. Para manter o programa de assentamento, o INCRA o fez no espaço físico das próprias comunidades (vide mapa da Figura 2).

O relatório enfatiza que os habitantes do Rio Cuieiras constituem unidades associativas a partir da auto-identificação, fortalecendo a elaboração de identidade coletiva, a partir das observações da diversidade das línguas, artesanatos, dos usos e costumes considerados pelos agentes sociais como “tradicional”, e pelas referências de identidade histórica dos moradores. Destacam-se no relatório os exploradores de madeiras, de barcos pesqueiros, a derrubada das árvores para venda de madeiras, estimulada para abastecer o mercado de Novo Airão e de Manaus, em virtude das instalações de muitos estaleiros, sobretudo em Novo Airão. Este comércio induz vários moradores do rio a se envolverem com a prática de extração de madeira, que corrobora para a diminuição do índice da prática agrícola.

Considerando que no programa de desenvolvimento sustentável, relacionado aos assentamentos, consta a construção de casas, doação de materiais (antena parabólica, motor de polpa), incentivo para a agricultura e outros, evidencia-se que há uma explícita desmobilização do processo de demarcação de terra indígena, que podemos considerar como desterritorialização, sendo paradoxo do programa do governo federal. Conforme depoimento das lideranças indígenas, a demarcação deveria ter saído, antes das propostas de assentamento. Mas, visto que parte dos indígenas assinou o programa do INCRA, os indígenas então em situação de insegurança, temendo que não haja mais demarcação, mesmo tendo enviado documentos à FUNAI, solicitando a continuidade do processo de demarcação.

No relatório é perceptível, nos primeiros anos do novo milênio, a presença de grandes barcos que retiram seixos e areia. No nível das relações sociais dos indígenas, o relatório aponta para os serviços de saúde, educação e assistência religiosa, demonstrando a relação que

as comunidades mantêm com a FUNAI, COIAB, Funasa e Pastoral indígena.

O relatório técnico indica a existência de várias Unidades de Conservação: Parque Estadual do Rio Negro Setor Sul, Área de Proteção Ambiental da margem esquerda do Rio Negro, mostrando que é uma região de grande interesse ecológico, o que não impede a continuidade de exploração dessa região com referência ao abastecimento do mercado de madeira. A ênfase é dada à realidade de cada aldeia, que evidencia reclamações frequentes dos moradores sobre a extração da madeira e pesca predatória.

O segundo relatório trata de um Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro/Setor Sul (PERN), elaborado pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, coordenado pelo Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPE). O Diagnóstico foi resultado de uma expedição que ocorreu em 2007 por vários pesquisadores. No relatório é dada atenção à fauna, flora, ecologia, arqueologia, sistemas agrícolas, atividades econômicas, uso dos recursos naturais, ordenamento e conflito territorial, a partir de elaboração de mapas e quadros estatísticos. Chama-nos atenção o fato de que o relatório destaca a primeira iniciativa de reordenamento territorial no Baixo Rio Negro, com a criação da Estação Ecológica de Anavilhanas (ESEC) pelo governo Federal, em 1981, que previa a retirada dos seus moradores, acentuando o “valor” do potencial turístico, destacando a fauna e flora.

Com este mesmo objetivo, o PERN visa, conforme o relatório, a importância da fauna e flora, na perspectiva do potencial turístico. Foi a partir de 2007 que as comunidades e aldeias do rio Cuieiras tomaram consciência de que faziam parte das Unidades de Conservação, quando foram convocadas a participar das oficinas, demonstrando que as preocupações acima salientadas, colocam em detrimento a participação das comunidades do interior e no entorno do Parque, acentuando conflitos procedentes dos dispositivos de poder do Governo Federal e do Estado:

A possibilidade da criação de uma Terra Indígena e a presença de um UC de proteção integral incentivou

a mobilização das comunidades ribeirinhas não-indígenas para a reivindicação de direitos sobre a terra e regularização fundiária da área, junto ao INCRA. Desde então, sob pressão constante das lideranças comunitárias, o INCRA levou o processo adiante e criou o PDS Cuieiras-Anavilhanas, com cerca de 210.000 hectares, em 2005.

O PDS, porém, foi criado sem um trabalho mínimo de organização social mais extensivo gerando uma situação de desinformação e conflito entre os assentados. Além disto, o assentamento está sobreposto à metade da área do PERN criando uma situação de contradição entre os objetivos das duas áreas: uma visando a proteção integral e outra área propondo o assentamento humano mediante o desenvolvimento sustentável. Esta sobreposição cria uma situação de incertezas e indefinições quanto ao cenário fundiário da região. Os povos indígenas (Baré) que habitam o rio Cuieiras, mais precisamente no interior do PERN, e em outras comunidades do rio Negro, solicitam a FUNAI um estudo para a identificação e delimitação de terra indígena. O território Baré se sobreporia a todos os outros territórios e se o estabelecimento da terra indígena for realizado sem os devidos estudos e negociações gerarão sérios conflitos sociais entre as comunidades indígenas e não indígenas da região.

A falta de diálogo entre as partes governamentais é flagrante e pode ser por fim ilustrada pela instalação de uma área de treinamento militar da marinha em uma base avançada da polícia federal no interior do PERN. Um agravante: estas áreas situam-se exatamente nas áreas de uso das comunidades indígenas que habitam o Médio Rio Cuieiras. Aparentemente, como provável afugentamento da fauna silvestre devido a tiros e operações na floresta e a realização de ações dentro das roças e sítios dos moradores. [relatório IPÊ, 2008, p. 23]

Conforme depoimento de uma das lideranças indígenas, após a solicitação do assentamento do INCRA pela comunidade São Sebastião, os representantes daquela Instituição fizeram uma reunião com os “comunitários”, expondo os benefícios que os assentados teriam. A exposição induziu os indígenas, durante a reunião, a assinarem o documento, para que houvesse o assentamento no rio Cuieiras. Depois, as lideranças indígenas foram percebendo que há interesse dos

não indígenas para que não houvesse a demarcação da terra indígena, denotando sinais de conflitos entre esses dois segmentos sociais. Destaca-se que a única comunidade a não aceitar o assentamento foi a Três Unidos, em razão de dois aspectos relevantes: ela havia solicitado em 1996 a demarcação da terra indígena do Cuieiras à FUNAI de Brasília, conforme processo N. 08625/96; segundo por motivo de que “tudo que é dado para o assentamento do INCRA, depois de um tempo, eles precisam devolver ou pagar” (fala do presidente da Associação Indígena Karapãna/Assika, 05/02/2010).

Para ilustrar, uma das lideranças asseverou que os representantes do PERN/Setor Sul realizaram uma oficina com os indígenas, residentes no Parque, e, no final, pediram para que eles assinassem um termo de delimitação, com a quantidade de recursos naturais que eles utilizavam. Um dos que aplicaram a oficina salientou que seria bom para preservar o meio ambiente. Com o passar do tempo, perceberam que o PERN também acentua o controle do uso dos recursos naturais, fato que não ajuda as aldeias e comunidades do Rio Cuieiras.

Nossas observações têm demonstrado que os indígenas dessa região do Baixo Rio Negro estão a mercê de todos os interesses dos aparatos de poder do Estado e de projetos, com fundo utilitarista na região, que lhes oferecem algum benefício e, porém, acabam reconhecendo que estão sempre perdendo nessa relação com as agências de relacionamento. Conforme relato, o controle do uso dos recursos naturais mais os prejudica do que serve para melhorar a sustentabilidade, presos às formas burocráticas do governo. Essa situação ilustra o que a antropóloga Thereza Cristina Cardoso Menezes assevera ao observar a situação dos agentes sociais do Complexo Madeira:

Se o avanço da fronteira agropecuária e os grandes projetos para a Amazônia quase sempre limitaram ou impediram o acesso de povos tradicionais aos recursos naturais da floresta, a criação destes mosaicos de áreas de contenção tem gerado uma série de efeitos, por vezes também limitando o acesso de recursos naturais entre diversos grupos sociais. Os conflitos envolvendo unidade de

conservação, área indígena e área de pesca estão fortemente presentes no sul do Amazonas e muitas vezes constituíram vetores de novas demandas territoriais. (MENEZES, 2009, p. 239-240)

Acrescenta-se a essa proposição, considerando o aspecto relacional das aldeias do rio Cuieiras, o fato de que os agentes sociais somente definem sua identidade dentro de um processo de formação política, social, econômica e cultural, a partir de seus interesses, com referência a um fim, explícito nos seus discursos.

O fato de que os agentes sociais desenham a relação com os recursos naturais, que exige articulação com outros aspectos que ressignificam e qualificam as relações sociais, em que estão inseridas as comunidades tradicionais, em campo de tensão e de luta pelo reconhecimento, pode ser configurado em um discurso político, com conteúdo ético, definido por Roberto Cardoso de Oliveira como “moral do reconhecimento”, segundo o qual “seria como romper com a ‘consciência infeliz’, para lograr o respeito de si, condição para lutar pelo reconhecimento de sua identidade étnica e, com ela, situar essa luta no rumo da busca pela cidadania” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 55).

As observações demonstram que a política de identidade obedece ao critério fundamental da autodefinição, e compõe um nova literatura indígena que descreve a “capacidade de iniciativa”, explícita na “estima de si”, que emerge do contexto social das contradições. O que leva os agentes sociais à formação de unidades associativas é a sua situação neste campo de relações conflitivas e antagônicas, ao mesmo tempo em que circunscreve tanto a territorialidade, como fator de identificação e de reconhecimento, quanto o uso e controle coletivo dos recursos naturais.

Neste jogo de interesses opostos, faz sentido a busca incessante dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, que se expressa nos conflitos externos e internos, na superação ou na mudança de sentido das formas de estigmas, na construção das territorialidades, na autoafirmação de identidades coletivas, na formação de autoconsciência cultural, tendo como ponto de apoio as bases legais.

Asseveramos, portanto, que as ligações de proximidade são construções afetivas e orientadas pela função cognitiva dos agentes sociais, isto é, essas funções são instrumentalizadas, respondendo às exigências da situação social. Podemos inferir que esses elementos se encontram sujeitos a mudanças devido à forma de ser “comunidade geradora de costumes” e à sua “função criadora” (WEBER, 2004, p. 269), o que ajuda no processo de construção da sua identidade coletiva. Dessa forma, a experiência de campo nos mostra que, conforme Steve Fenton (2003, p. 112), a primordialidade é uma questão de exploração e de uso e não de definição, ou seja, o fato de os agentes sociais usarem critérios culturais não quer dizer que são primordialistas. Foram esses aspectos que corroboraram, também, para que os agentes sociais conferissem significado à identidade política e ao processo de reelaboração sociocultural.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de quilombo, terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008a.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Antropologia dos Archivos da Amazonia. Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008b.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org). Manaus: Projeto Nova cartografia Social da Amazônia/ UEA Edições, 2009.
- BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- FENTON, Steve. Etnicidade. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Stória Editores, 2003.

- LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. Tradução de Sandra Valenzuela. 3. Ed., São Paulo: Cortez, 2002.
- Manoel Paulino. Entrevista concedida e realizada na comunidade Santa Maria , no Tarumã. Em 06/11/2009 às 10h00min.
- MENEZES, Thereza Cristina Cardoso. Expansão da fronteira agropecuária e mobilização dos povos tradicionais no sul do Amazonas. In: ALMEIRA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). *Conflitos Sociais no “Complexo Madeira”*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA, 2009, p. 231-246.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnografia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 11-39.
- PAULINO, Joilson da Silva (etnia Karapãna). Entrevista concedida em 05 de fevereiro de 2010. Manaus: PNCSA, 2010.
- POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. V. 5, n. 10, 1992, p. 201-212.
- SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

Conflitos socioambientais e transformações sociais em Novo Airão

*Elieyd Sousa de Menezes*²⁰⁹

Nas últimas décadas tem-se observado na Amazônia uma intensificação das medidas concernentes à política ambiental. O fenômeno recente da “ambientalização” (Leite Lopes: 2004) tem exigido novas interpretações e modalidades de intervenção cada vez mais sistemáticas. Tais medidas objetivam criar entre outros, áreas de preservação ambiental, tais como as Unidades de Conservação – UC’s²¹⁰, e proteger o patrimônio natural.

Na maioria dos casos, essas UC’s são definidas oficialmente apenas por critérios tomados às ciências da natureza, sobretudo pela incidência de espécies (fauna e flora). O risco permanente seria de reduzir a questão ambiental a uma ação sem sujeito, ignorando a presença de povos e comunidades tradicionais (Almeida: 2005).

209 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PPGAS/UFAM, Núcleo Cultura e Sociedades Amazônicas – NCSA, Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido – CESTU, Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Versão resumida da Monografia intitulada: “A Comunidade Bom Jesus do Puduari e os conflitos socioambientais em Novo Airão” defendida em 2008 na Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Ciências Sociais.

210 Espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituídas pelo poder público, com objetivos de conservação ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção. (Lei N. 9.985, de 18 de julho de 200, que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I,II,III, e VIII da Constituição Federal, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC.)

Além das medidas governamentais de política ambiental que implementam as UC's, têm-se na Amazônia áreas oficialmente destinadas ao uso militar. Dentre elas vale citar os denominados "Terrenos de Marinha"²¹¹. O artigo 20, capítulo II da Constituição Federal considera como bens da União as terras devolutas indispensáveis à defesa das fronteiras, das fortificações militares e construções militares, os Terrenos de Marinha e seus acréscidos.

Uma constatação inicial é que este conjunto de áreas oficiais apresenta problemas de sobreposição ou de intrusão de terras tradicionalmente ocupadas. Os conflitos sócio-ambientais aqui analisados se insinuam nesta ordem de decorrências.

O município de Novo Airão, baixo Rio Negro, Estado do Amazonas, possui 81,40% de suas terras, áreas de Proteção Ambiental, terras da Marinha e Terras Indígenas. Meu intuito aqui é fornecer subsídios para uma reflexão sobre as transformações sociais em Novo Airão que estão articuladas com os conflitos socioambientais. Tomando como ponto de partida as relações antagonicas entre os denominados ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari e os agentes e agências ambientais.

A referida comunidade situa-se na margem direita do baixo Rio Negro, em Novo Airão, nas proximidades da antiga sede do município, Airão Velho, sobreposta à Área de Proteção Ambiental da Margem Direita do Rio Negro e Parque Estadual Setor Norte e próxima às "Terras da Marinha". Segundo o então presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Airão-STRNA, em entrevista nos dias 23 à 25 de fevereiro de 2007, estas duas últimas Unidade de Conservação vêm configurando conflitos com os denominados ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari, que ocupam tradicionalmente estas terras (área no município).

Para esta pesquisa realizei um levantamento bibliográfico, documental e arquivístico, nas cidades de Manaus e Novo Airão,

211 Doravante neste texto utilizaremos o termo "terras de Marinha", de acordo com a Lei 2107 de 08 de janeiro de 1992 que autoriza o chefe do Poder Executivo a doar à União terras para uso do Ministério da Marinha em Novo Airão.

durante o período de março de 2007 a junho de 2008, procedendo à análise do material cartográfico, e dos instrumentos jurídico-formais que se referem ao município estudado, tais como: os decretos e leis que instituem as Unidades de Conservação, as Terras da Marinha e as Terras Indígenas.

O trabalho de campo foi realizado no município de Novo Airão, ora na cidade ora na comunidade. O processo para a realização deste durou aproximadamente um ano, entre 2007 e 2008. Neste tempo conheci e entrevistei os agentes sociais autodefinidos ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari na cidade de Novo Airão e organizei junto a eles o trabalho de campo na comunidade.

É oportuno aqui compreender como se configura a situação fundiária do município, pois a partir dela podemos verificar como estão dispostos os agentes e agências sociais nestes conflitos socioambientais.

SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DE NOVO AIRÃO

O município de Novo Airão atualmente apresenta aproximadamente em sua superfície 3.749.020,00 ha, sendo que 3.051.918,42 ha são áreas de proteção ambiental, terras indígenas e terras da Marinha.

A primeira Unidade de Conservação a ser implementada no município foi o Parque Nacional do Jaú em 1980. Logo após em 1981 foi instituída a Estação Ecológica Anavilhanas com 350.018,00 ha, sendo 240.000,00 em Novo Airão, que em 2008 foi transformada em Parque Nacional²¹².

212 É oportuno aqui destacar os interesses envolvidos no processo de implementação das UC's. Como categoria de Estação Ecológica, o arquipélago de Anavilhanas não poderia receber visitas turísticas, apenas pesquisas científicas. Como um atrativo turístico conhecido internacionalmente essa atividade se configurava como ilegal de acordo com o SNUC. Assim, transformá-la em Parque Nacional viabilizaria o turismo na região, pois como categoria de Parque Nacional essa atividade é possível.

Ao longo da década de 90 três novas áreas de proteção ambiental foram criadas: Parque Estadual do Rio Negro Setor Norte, Área de Proteção Ambiental Margem Esquerda do Rio Negro e Área de Proteção Ambiental Margem Direita do Rio Negro.

Ainda nesta década, em 1992 o governo do Estado do Amazonas doou à União para uso do Ministério da Marinha, terras do município. Segundo o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Airão – STRNA, as terras teriam que ser arrecadadas pelo município para serem reconhecidas como parte do município, assim Novo Airão não arrecadou tais terras, sendo passadas para a administração do Estado brasileiro, este por sua vez, doou à União.

Três anos após a doação da terra para uso do Ministério da Marinha dentro de Novo Airão, ou seja, em 1995 é criado o Parque Estadual do Rio Negro Setor Norte e Parque Estadual do Rio Negro Setor Sul.

Aproximamos-nos das análises feitas por Barreto Filho em Novo Airão que questiona a possibilidade de compreender a criação de uma UC's apenas pela referência exclusiva aos fatores naturais: “como se estes gozassem de uma existência exterior e independente dos processos sócio-culturais” (BARRETO FILHO 1997, p. 09).

Almeida assevera que o “risco permanente seria de reduzir a questão ambiental a uma ação sem sujeito, ignorando a presença de denominados povos e comunidades tradicionais”. (ALMEIDA 2005, p. 92)

Tabela 2 – Situação Fundiária do Município de Novo Airão e os decretos que instituem

Áreas Protegidas, de Terras da Marinha em Novo Airão		Documento que o institui	Superfície no município (Ha)	Superfície Total das Áreas	Percentual da superfície do município %
1	Parque Nacional do Jaú	Dec. Nº 5.200 de 24/09/1980	1.200.000,00	2.272.000,00	32,01

2	Parque Estadual do Rio Negro – S. Norte	Dec. N° 6.497 de 02/04/1995	146.028,00	146.028,00	3,90
3	Parque Nacional de Anavilhanas	Lei N° 1.799, de 29/10/2008	240.000,00	350.018,00	6,40
4	APA Margem Esquerda do Rio Negro	Dec. N° 16.498 de 02/04/1995	146.000,00	586.422,00	3,89
5	APA Margem Direita do Rio Negro	Dec. N° 16.498 de 02/04/1995	291.000,00	566.365,00	7,76
6	Terras da Marinha (Gleba Amassunu)	Dec. N° 14.747 de 19/06/1992	17.854,00	17.854,00	0,48
7	Ilhas Matiuera (Terras da Marinha)	Dec. N° 14.747 de 19/06/1992	922,54	922,54	0,02
8	Ilha do Coró (Terras da Marinha)	Dec. N° 14.747 de 19/06/1992	113,88	113,88	0,00
	Terras indígenas – povos e comunidades tradicionais	-	-	-	-
	Terra Indígena Waimiri-Atroari	Dec. N° 97.837 de 16/06/1989	1.010.000,00	2.585.911,00	26,94
	TOTAL		3.051.918,42		81,40

Superfície de áreas de proteção ambiental, terras indígenas e terras da Marinha no Município.	3.051.918,42
Superfície do Município	3.749.020,00

Obs. Dados obtidos através do MMA, IPAAM, IBGE e decretos que instituem tais áreas.

Assim, são 53,96% Áreas de Proteção Ambiental, 26,94% são terras indígenas e 0,50 são Terras da Marinha. A porcentagem da área da Marinha se mostra pequena em relação às áreas de proteção ambiental, no entanto, é relevante para o agravamento dos conflitos sócio-ambientais em Novo Airão.

A gente escuta os tiros do treino da Marinha, os tiros são grandes. Tem árvore dessa grossura que eles toram, eu tô falando pra você do roçado, mostro a capoeira, a derrubada deles, então é muitos tiros, e balas pesadas, aquilo não é festim não (risos), é bala mesmo, se pegar machuca (risos), só que ninguém sabe onde é a área deles, eu queria um mapa pra mostrar pro pessoal da comunidade não entrar se não eles podem ser atingidos por bala perdida. A gente escuta tudinho o treinamento. (Sr. K.S. autodefinido ribeirinho da Comunidade Bom Jesus do Puduari, entrevista realizada na cidade de Novo Airão, em 14 de outubro de 2007).²¹³

Particpei nas discussões em uma audiência pública sobre regulamentação fundiária do município em 2006, junto aos vereadores e órgãos como Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, Instituto de Terras de Estado do Amazonas - ITEAM, Instituto de Proteção Ambiental do Estado do Amazonas - IPAAM, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Airão - STRNA e foi mostrado pelo STRNA que as terras não inclusas nas porcentagens supracitadas são terras de particulares, algumas fazendas que não possuem documentos no ITEAM.

Uma das reivindicações do STRNA naquele evento foi uma solicitação de análise dos documentos das terras do município junto ao ITEAM para “cassar” estas propriedades irregulares. Além disso, que fosse também criada uma Comissão para assuntos de regulamentação fundiária no município.

213 Elegi como recurso a utilização de iniciais de nomes fictícios.

Em março de 2010 durante o Encontro Estadual de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais do Amazonas, entrevistei novamente o ex-presidente do STRNA em Novo Airão, e soube que nada foi feito em relação à audiência pública de 2006.

Deste modo, percebe-se que a situação fundiária do município apresenta um quadro em sua estrutura agrária que abre margem aos conflitos socioambientais.

Compreendemos que no município de Novo Airão, os conflitos sociais que envolvem os denominados ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari, as instituições governamentais (Marinha e IPAAM com a criação de Unidades de Conservação), tem se agravado na medida em que os primeiros ocupam tradicionalmente terras pretendidas ou delimitadas pelos demais.

A Marinha, por exemplo, realiza treinamentos dentro do Parque Estadual Setor Norte Rio Negro, tais treinamentos consistem em lançamento de bombas, exercícios de tiro com arma de fogo. A legislação institui e o IBAMA e IPAAM fazem a gestão das Áreas de Preservação Ambiental, dentre elas, as “Unidades de Conservação de Proteção Integral”²¹⁴, e por ter no referido município tais Unidades que incorporam as áreas ribeirinhas, há restrições do uso dos recursos naturais.

Esses conflitos aqui analisados perpassam três situações antagônicas que descreverei ao longo deste artigo. A primeira se trata dos conflitos relacionados às Unidades de Conservação e as comunidades tradicionais. A segunda se trata das Unidades de Conservação e as terras da Marinha, e a terceira situação se trata das comunidades tradicionais e dos treinamentos militares da Marinha.

214 Espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, que não permite (grifos nossos) a presença humana permanente. É legalmente instituídas pelo poder público, com objetivos de conservação ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção. (Lei N. 9.985, de 18 de julho de 200, que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I,II,III, e VIII da Constituição Federal, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC.)

A PRIMEIRA SITUAÇÃO: COMUNIDADES TRADICIONAIS E AS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO

Como vimos, no município de Novo Airão as Unidades de Conservação correspondem a aproximadamente 53,96% da superfície municipal, conflitando, portanto, com as comunidades tradicionais cujo território é sobreposto aquelas das UC's. Uma dessas comunidades é Bom Jesus do Puduari. A identidade coletiva ribeirinho é acionada por seus integrantes. A Área de Proteção Ambiental margem Direita do Rio Negro e o Parque Estadual do Rio Negro Setor Norte, estão sobrepostas ao território da comunidade.

Para compreender com mais rigor esta situação conflitante vale menciona os estudos de Leite Lopes (2004) sobre o fenômeno recente do processo de “ambientalização”. Ele pressupõe uma intensificação dos dispositivos legais e também uma mudança nas relações de interesses e reivindicações referentes à política ambiental.

Tal estudo contribui na compreensão sobre uma nova questão pública: a “ambientalização dos conflitos sociais”. Nesse processo de ambientalização, ocorre um aumento das medidas concernentes à questão ambiental, exigindo novas interpretações e modalidades de intervenção cada vez mais sistemáticas.

Para o autor, a temática ambiental se manifesta também por conflitos, contradições, limitações internas, bem como, por reações, recuperações e restaurações. É oportuno notar que esta temática implica em um processo que articula várias áreas do conhecimento. Referidos a ela tem-se, há a participação de diferentes grupos sociais, e conseqüentemente de diferentes interesses. Há um complexo de relações sociais que os denominados ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari mantém com seu território, por exemplo, a pesca e a roça, mesmo essas atividades sendo reguladas.

A história da comunidade Bom Jesus do Puduari é narrada sob autoridade de um de seus moradores mais antigos, o Sr. Menezes, considerado o “patriarca da comunidade”. Convidado por um amigo “regatão”, o Sr. Menezes chegou ao rio Negro e foi morar na ilha do Jacaré em 1953. Esta ilha foi descrita em 1909 pelo bispo

Frederico Costa ao viajar pelo rio Negro como uma paragem de muitas expedições e relações comerciais na região.

Após doze anos na ilha do jacaré, tendo constituído família, o Sr. Menezes se mudou para o rio Camanaú, onde, com ajuda de seu irmão organizou uma “comunidade só de parentes”, constituída de filhos, netos, sobrinhos.

Os moradores na comunidade Bom Jesus do Puduari se autodefinem como ribeirinhos. A pesca artesanal é a atividade principal. Esta prática entra em confronto com as regras que regem o uso dos recursos naturais nas Unidades de Conservação existentes no município.

Além da pesca, há as roças e a construção dos barcos, como batelões²¹⁵, canoas, consideradas pelos autodefinidos ribeirinhos, atividades relevantes para o sustento das famílias. A unidade de trabalho nas roças da comunidade Bom Jesus do Puduari é familiar e está relacionada diretamente com os modos de vida, que envolve mais do que relações ecológicas e econômicas. (ALMEIDA 2006b). Há todo um conhecimento tradicional presente, seja no calendário agrícola, na noção de espaço e nas técnicas de coleta.

Farias Júnior ao trabalhar os conflitos socioambientais que envolvem os quilombolas no Parque Nacional do Jaú em Novo Airão descreve que “as áreas das chamadas “roças” passaram a ser normatizadas pelos gestores da UCs, impondo assim uma série de regras, como não derrubar novas áreas de floresta, além do estabelecimento de um tamanho padrão”. (FARIAS JÚNIOR, 2007, p. 113). Assim também ocorre na comunidade Bom Jesus do Puduari há restrições em relação às roças, mesmo sendo agências gestoras distintas.

A comunidade Bom Jesus do Puduari é uma comunidade que foi reassentada do rio Camanaú há oito anos atrás. O cerne deste reassentamento se refere aos conflitos entre os referidos ribeirinhos e os indígenas da terra indígena waimiri-atroari em relação aos usos dos recursos naturais.

215 Embarcação pequena.

Como havia restrições aos autodefinidos ribeirinhos para realizarem atividades como pesca ou caça, por causa das interdições referidas às Unidades de Conservação, estes entravam na Terra Indígena Waimiri-Atroari e realizavam tais atividades. O que gerou conflitos entre povos e comunidades tradicionais.

Na época, o Sindicato dos trabalhadores rurais de Novo Airão, foi acionado pelos denominados ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari para colaborar na resolução do conflito. Foi acionada também a FUNAI com o propósito de discutir a indenização aos denominados ribeirinhos, para que o reassentamento fosse feito.

A escolha do lugar para o reassentamento foi então do STRNA com o consentimento dos ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari. O lugar escolhido neste reassentamento está dentro da Área de Proteção Ambiental Margem Direita do Rio Negro e em frente ao Parque Estadual do Rio Negro Setor Norte.

Isso porque de todas as categorias de UC's existentes em Novo Airão, a APA é a mais flexível em relação à presença humana, pois é uma categoria de uso sustentável, porém com restrições ao uso dos recursos naturais. Já o Parque Estadual do Rio Negro Setor Norte – PAREST não permite a presença humana em seus limites, o que impõe maiores restrições à comunidade²¹⁶.

Em 1988, depois de trinta anos dentro do Rio Jaú, com a criação do Parque Nacional, uma das famílias que atualmente mora na comunidade Bom Jesus do Puduari, saiu do rio Jaú devido às pressões e agressões do IBDF²¹⁷.

Nós morávamos no Ataíde, era um sítio dos meus pais, morei lá 30 anos. Saí de lá por causa do IBDF, em 88, ainda agüentei 3 anos, depois não agüentei mais, fui cutucado com

216 Cf. lei N. 9.985, de 18 de julho de 200, que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I,II,III, e VIII da Constituição Federal, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC

217 IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal.

boca de metralhadora, os cara sem camisa chutando caixa de roupa com revólver nas costas, chutando a caixa de roupa, o cara no interior não usa bolsa, a gente usa uma caixinha de roupa velha, eles chutavam as caixas de roupa, era muita agressão e eu ameaçado vim embora de lá, não tinha associação não tinha nada, não tinha ninguém que aparasse a gente lá, aí eu vim me embora, aí foi o IBDF, por causa do IBDF. (Sr. H.W. Morador da Comunidade Bom Jesus do Puduari. fevereiro de 2008)

Neste sentido, há oito anos que a referida comunidade se organizou politicamente, afirmando e construindo suas relações sociais de compadrio, de parentesco, e de trabalho. A recente constituição da comunidade quebra como visão de “tradicional” a partir do tempo linear, como vestígio de um passado remoto. O significado de “tradicional” aqui nesta discussão rompe com a “visão essencialista”, explicado somente por fatores históricos ou naturais.

Percebe-se que os conflitos socioambientais nesta primeira situação antagônica ocorrem na medida em que todo um modo de vida tradicional está sendo ameaçado pelas violências simbólicas e físicas²¹⁸ impostas a partir de um discurso ambiental aos povos e comunidades tradicionais.

A SEGUNDA SITUAÇÃO:
AS “TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS” E AS
“TERRAS DA MARINHA”

A segunda situação antagônica compreende as comunidades ribeirinhas e as chamadas “terras da Marinha”, que estão dentro do Parque Estadual do Rio Negro Setor Norte, próximo à comunidade Bom Jesus do Puduari. Os treinamentos militares duram de três a cinco dias e são realizados com instrumentos reais de guerra, tais como: bombas, balas, granadas. Porém em agosto de 2008 houve uma operação

218 Cf. Bourdieu (2002, p 11)

denominada Poraquê que durou cerca de quinze dias. Quando estão ocorrendo os treinos, os referidos ribeirinhos não podem subir o rio, ou seja, não podem ir ao local de pesca, sua atividade principal. Além de não poder ter acesso às demais comunidades, onde estão parentes e compadres. Neste caso, durante os dias de treinamento, o “ir e vir” é proibido.

Identifica-se que o território da comunidade Bom Jesus do Puduari não está sobreposto às terras da Marinha, porém estão próximos, e isso acarreta aos denominados ribeirinhos restrições parecidas com as que sofrem as comunidades Santo Elias e Mirituba em relação às quais as Terras da Marinha acham-se sobrepostas.

Para os denominados ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari,

A Marinha até agora ainda não mexeu com ninguém!” mas (...) (risos) os moradores não podem fazer roçado de subsistência, mas a Marinha pode fazer roça de balas”. (Sr. U.H. entrevista realizada em 26.02.2008)

Logo no início o pessoal ficava com medo, ninguém sabia se era guerra, se alguma bala perdida podia vir. Mas o nosso contato com a marinha é esse: apareceu a zoadá, já sabe que estão fazendo instrução e a gente não pode subir o rio. (Sr. Q. L. entrevista realizada em 18.09.2008)

Essa situação no Rio Negro teve início a partir de 1992, quando o então governador Gilberto Mestrinho doou à União terras do Estado para uso do Ministério da Defesa, realizar treinamentos militares. Vale frisar, que a presença da Marinha na Amazônia teve início ainda sob controle da Coroa Portuguesa que foi criada a Divisão Naval do Norte, com sede em Belém. Com objetivo de garantir uma presença naval militar brasileira na região.

Entre 1985 e o início dos anos 90, as Forças Armadas Brasileiras “começaram a reavaliar seu papel na Defesa Nacional” dando início ao Projeto Calha Norte com o objetivo de aumentar a presença do Estado na Região Norte do País, com o discurso etnocêntrico de que a Amazônia era possuidora de uma das maiores taxas de “vazio

demográfico do planeta”. (www.poraque.mil.br, acessado em 02.09.2008).

Esse processo envolveu a transferência para a Amazônia de várias organizações militares, anteriormente sediadas no Sul do País. Com a tarefa de manter uma “presença constante nos rios da Bacia Amazônica”, a Marinha criou em 1994 o Comando Naval da Amazônia Ocidental (CNAO).

Em 20 de janeiro de 2005, pelo Decreto nº. 5.349, foi Criado o 9º Distrito Naval e sua ativação ocorreu em 3 de maio de 2005, concedendo autonomia a essa área.

O 9º Distrito Naval possui sete Organizações Militares diretamente subordinadas - Capitania Fluvial da Amazônia Ocidental, Comando da Flotilha do Amazonas, Estação Naval do Rio Negro, Batalhão de Operações Ribeirinhas, Depósito Naval de Manaus, Capitania Fluvial de Tabatinga e 3º Esquadrão de Helicópteros de Emprego Geral.

Os treinamentos militares em Novo Airão são realizados pelas organizações supracitadas. Tais treina-mentos são chamados de “instruções” pelos militares e pelos ribeirinhos.

São utilizados artifícios reais de guerra e os ribeirinhos são “instruídos” a não saírem de suas casas quando ocorrem os treinamentos. Durante este tempo os ribeirinhos não podem realizar suas atividades de subsistência, como a pesca e a roça e em contrapartida a Marinha distribui a “farinha e o jabá”.

Durante as atividades de treinamento, é levada uma equipe médica para dar assistência às comunidades ribeirinhas. Isso é considerado “positivo” pelos autode-finidos ribeirinhos que reivindicam assistência médica do Estado.

A TERCEIRA:

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E OS TREINAMENTOS MILITARES

A terceira situação antagônica aqui analisada se configura através do objetivo de implementação das Unidades de Conservação, que consiste na proteção da diversidade biológica (fauna e flora). Vale

mencionar que “as terras da Marinha” no município situam-se dentro do Parque Estadual do Rio Negro Setor Norte, e os treinamentos da Marinha, por sua vez, acarretam a depredação do meio ambiente, pois utilizam bombas e outros artifícios de devastação, contrariando assim, o objetivo das UC's.

A discussão sobre conflitos ambientais nesta pesquisa aparece como um norteador na compreensão deste problema em Novo Airão. Um ponto de partida que tomamos como referência foram os estudos de Henri Acselrad (2004) ao analisar os conflitos ambientais no Brasil, que compreendem o meio ambiente como um “terreno contestado material e simbolicamente”, tal noção é sugerida como

Aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos – decorrentes do exercício das práticas de outros grupos” (ACSELRAD, 2004, p. 26).

Os discursos destes sujeitos sociais são distintos, e isso implica em suas posições práticas, por exemplo, o objetivo das Unidades de Conservação é a preservação ambiental o que não ocorre com os treinamentos da Marinha, não tendo esta segunda objetivo de contrariar as Unidades de Conservação, mas isso ocorre.

CONCLUSÃO

Essa situação de antagonismos envolvendo diferentes agentes governamentais e comunidades ribeirinhas (UC's, Marinha e comunidades ribeirinhas) tende a se agravar na medida em que não só há medidas legais que respaldam as ações de treinamento da Marinha e das ações de preservação ambiental. Há, todavia, outros mecanismos jurídico-formais que asseguram os direitos aos denominados povos e comunidades tradicionais, sobretudo com respeito à territorialidade.

Percebe-se como o “processo de ambientalização” está disposto em Novo Airão. A quantidade de decretos em torno de políticas ambientais se mostra em evidência com relação às demais medidas oficiais.

Ainda não há a “judicialização²¹⁹” deste conflito, mas percebemos que todos os agentes e agências referidos estão respaldados juridicamente. Temos de um lado, as Unidades de Conservação com os decretos Nº 85.200 de 24/09/1980 (Parque Nacional do Jaú), Nº 16.497 de 02/04/1995 (Parque Estadual do Rio Negro – S. Norte), Nº 11.799, de 29 de outubro de 2008 (Parque Nacional de Anavilhanas), Nº 16.498 de 02/04/1995 (APA margem esquerda do rio negro), Nº 16.498 de 02/04/1995 (APA Margem Direita do Rio Negro) e Nº 9.985 de 18/06/2000 (Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza- SNUC), de outro temos as terras da Marinha com o decreto Nº 14.747 de 19/06/1992, e de outro os denominados Povos e Comunidades Tradicionais, com os decretos Nº 5.051, de 19/04/2004 e Nº 6.040, de 07/02/2007.

A partir dos dados obtidos durante trabalho de campo e das leituras contínuas ao longo da pesquisa, percebemos que os conflitos se dão a partir de sobreposição de áreas e das territorialidades específicas, o que acarreta em divergência dos interesses dos agentes e agências envolvidos.

Porém, esses dispositivos legais estão assegurados legalmente, mas não são consolidados, significando, portanto, uma não-resolução dos conflitos e tensões em torno daquelas formas específicas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais, designadas como tradicionais (ALMEIDA, 2006).

O que se critica aqui, não é a porcentagem alta de áreas de preservação ambiental e sim a maneira que elas são implementadas e as conseqüências que estas se impõem aos povos e comunidades tradicionais.

Neste sentido, os denominados ribeirinhos da comunidade Bom Jesus do Puduari, ficam privados de realizarem suas práticas sociais

219 Para Boaventura, o termo “judicialização da política” se refere às situações em que os tribunais são acionados para resolver os problemas que sistema político (congresso e governo) “não quer ou não pode resolver” (SANTOS, 2008 p. A3).

e culturais pela restrição que as Unidades de Conservação impõem e pela possibilidade de serem “atingidos” por algum dos artefatos dos treinamentos militares quando realizados, ou seja, a dinâmica de apropriação do território pelos autodefinidos ribeirinhos acaba sendo regulada, se configurando como “violência simbólica”.

As imposições acabam sendo instrumento de dominação, nesse caso, todas as restrições que as comunidades tradicionais no baixo Rio Negro sofrem no âmbito desses conflitos socioambientais aqui mencionados, são efeitos de dominação nesse campo das disputas ambientais.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heirich Böll, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- _____. *Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: Laudo Antropológico – Brasília: MMA, 2006b. (Volume 1 e 2)*
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Da nação ao planeta através da natureza*. Brasília: UNB (Série Antropologia, 222), 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*; trad. Fernando Tomaz. 5ª Ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2006.
- HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- JOBIM, Anísio. *Panoramas Amazônicos – IV Moura*. Manaus: typ. Phenix, 1938

- LEITE LOPES, J. Sérgio et alii (Orgs). A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial. Rio de Janeiro: NuAP – Ed. Relume & Dumará, 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SANTA-ANNA NERY, F.-J. Le pays des amazonas. L'El-Dorado, les terres a caoutchouc. Paris: L. Frinzing et Cie., Editeurs, 1885.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Bifurcação da justiça. Folha de São Paulo, terça-feira, 10 de junho de 2008, opinião, A3.
- SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. Viagem pelo Brasil: 1817 – 1820, Spix & Martius, Volume 3. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1981.

Leis, Decretos e outros mecanismos Jurídico-Formais

- LEI 62. Anexa a Freguesia de Carvoeiro, à de Moura; a de Nogueira de Alvarães ou Caiçara à de Tefé, a de Amaturá à de S. Paulo de Olivença; e a de Ayrão a de Tauapessassú. In: Collecção das Leis da Provincia do Amazonas de 1856. Cidade de Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1856. t.5; pt.1; p.7-8. (Documento Histórico)
- BRASIL. ESTADO DO AMAZONAS. Decreto N.º 16. 497, de 02 de abril de 1995. Cria o Parque Estadual do Rio Negro, localizado nas áreas dos Municípios de Manaus, Novo Airão, Iranduba e Manacapuru e dá outras providências. Manaus, abril de 1995.
- BRASIL. ESTADO DO AMAZONAS. Decreto N.º 16. 498, de 02 de abril de 1995. Cria a área de Proteção Ambiental da Margem Direita do rio Negro, situado nos Municípios de Manaus, Novo Airão, Manacapuru, Presidente Figueiredo e Rio Preto da Eva e dá outras providências. Manaus, abril de 1995.

BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. Decreto Nº 86.061, de 02 de junho de 1981. Cria Estações Ecológicas, e dá outras providências. Brasília, junho de 1981.

BRASIL. ESTADO DO AMAZONAS. Lei N.º 2.646, de 22 de Maio de 2001. Altera os limites do Parque Estadual do Rio Negro, Setores Norte e Sul, e das Áreas de Proteção Ambiental, das Margens Esquerda e Direita do Rio Negro, criados pelos Decretos n.º 16.497 e n.º 16.498, de 2 de abril de 1995, e dá outras providências. Manaus, Maio de 2001.

BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. Decreto Nº 97.837, de 16 de junho de 1989. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena WAIMIRI-ATROARI, que menciona, nos Estados do Amazonas e Roraima e dá outras providencias. Brasília, junho de 1989.

BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. Decreto Nº 9.985, de 18 de junho de 200. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III, e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília, junho de 2000.

BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. Decreto Nº 85.200, de 24 de Setembro de 1980. Cria no Estado do Amazonas o Parque Nacional do Jaú, Setembro de 1980.

BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. Decreto Nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, fevereiro de 2007.

BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, abril de 2004.

BRASIL. ESTADO DO AMAZONAS. DECRETO Nº 14.746, de 19 de Junho de 1992. Autoriza o chefe do Poder Executivo a doar à União, para uso do Ministério da Marinha, e ao município de

Novo Airão, as áreas de terras que especifica. Manaus, janeiro de 1992.

BRASIL. ESTADO DO AMAZONAS. LEI Nº 2107, de 08 de Janeiro de 1992. Autoriza o chefe do Poder Executivo a doar à União, para uso do Ministério da Marinha, e ao município de Novo Airão, as áreas de terras que especifica. Manaus, janeiro de 1992.

BRASIL. Constituição de 1988. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Título III, capítulo II, artigo 20. São bens da União. Brasília, outubro de 1988.

Mapas e outras bases cartográficas

CARTA – IMAGEM DE RADAR BRASIL. Ministério do exército. Diretoria de Serviços Geográficos. Escala 1:250.000 – 72x63cm color. Novo Airão . folha AS 20-z-b , 1980.

Instituto de Terras do Amazonas. Gerência de Cartografia e Geoprocessamento. Mapa da situação fundiária do município de Novo Airão. ITEAM, 2007. mapa:50cm X 1m. Escala 1:700.000.

Instituto de Terras do Amazonas. Gerência de Cartografia e Geoprocessamento. Mapa de áreas doadas pelo Estado do Amazonas, município de Novo Airão. ITEAM, 2007. mapa:40cm X 50cm. Escala 1:200.000

Secretaria de Estado do Meio Ambiente. Laboratório de Geoprocessamento. Mapa do Estado do Amazonas e suas áreas protegidas. SIPAM, 2001. mapa:1m X 1,5m. Escala 1:5.500.000.

Secretaria de Estado do Meio Ambiente. Laboratório de Geoprocessamento. Mapa do Estado do Amazonas. s/d. mapa:1m X 1,5m. Escala 1:5.500.000.

A extração da piaçaba na região de Barcelos

*Martinho Albuquerque*²²⁰

A economia da região amazônica sempre esteve vinculada à exploração de produtos florestais classificados por economistas e historiadores como “fases”, “períodos” ou “ciclos”. Essas diferentes etapas e as respectivas periodizações constituíram-se e se constituem em demandas estabelecidas pela própria dinâmica dos preços dos produtos florestais no mercado internacional. As “drogas do sertão” e a borracha foram os principais produtos a sentirem tais efeitos. Tais variações desencadearam mudanças de ordem social e cultural afetando não só as populações indígenas, mas também, os que se deslocaram para a Amazônia e tiveram que se adaptar à realidade da região e desenvolver atividades até então, por eles desconhecidas: o extrativismo.

Vale ressaltar que, paralelo aos “grandes ciclos econômicos”, a agricultura e a pesca de subsistência garantiram e continuam a garantir a sobrevivência da maioria da população, além de fortalecer a economia local. No entanto essas atividades, quase sempre são esquecidas na hora de se analisar o contexto dos “ciclos” econômicos. São menosprezadas pelos critérios que orientam as periodizações. Assim, como primeiro período marcante da economia extrativista na Amazônia ocorreu a exploração das “drogas do sertão”. Denominação esta, empregada para designar a exploração de produtos como o cacau, o urucum, o puxuri, a salsaparrilha, o cravo, a castanha, a copaíba, a

220 Indígena da etnia Baniwa, possui especialização em Etnodesenvolvimento e Gestão Ambiental e graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas, atualmente é professor da rede municipal de ensino da cidade de Barcelos-AM e faz parte do Conselho fiscal da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro.

andiroba, a baunilha, a canela e outros produtos florestais que ainda hoje se encontram presentes no dia-a-dia do homem amazônico. Estes produtos representavam a base econômica não só dos núcleos coloniais, que iam se estabelecendo na região, como também, ofereciam à Portugal uma alternativa viável economicamente, visto que, o comércio de especiarias, que mantinha com as Índias, encontrava-se em profunda crise.

No período referido às drogas do sertão, inúmeros relatos de viajantes e aventureiros dão conta da profundidade dessa atividade. Alexandre Rodrigues Ferreira fez registros sobre a exploração dos produtos florestais, enfatizando a importância que representava para a economia da região a ponto de afirmar que “as drogas do sertão são para o Estado do Pará, o mesmo que as minas têm sido para Portugal” (Ferreira, 1983:117)

Para a exploração dos produtos era usada a mão-de-obra indígena, até então, abundante na região. Os missionários e comerciantes leigos gerenciavam os trabalhadores e segundo Albuquerque “não usavam a moeda, praticavam o escambo e os produtos extraídos ou coletados pelos índios tinham valor insignificante. Eram trocados por mercadorias como tabaco, terçado e outros, cujo valor era desproporcional”. (Albuquerque, 2001:13)

Posteriormente, como dizem os acadêmicos periodizadores, um novo produto marcou profundamente a história do extrativismo na Amazônia. Desta vez, o carro chefe da economia da região teve como produto principal a borracha. Conhecida como “ouro negro”, matéria-prima importantíssima retirada do látex da seringueira (*hévea brasiliensis*) que viria obter alto valor comercial em decorrência da descoberta do processo de vulcanização. Matéria-prima essencial na fabricação de pneus. Nesse período, a região amazônica passou por profundas mudanças, que culminaram com o deslocamento forçado de populações indígenas para as cabeceiras dos rios, a partir do reconhecimento de novos tributários e a localização de novos seringais.

Adélia Engracia de Oliveira (1988) destaca que nessa nova fase, a força de trabalho indígena também foi explorada exaustivamente e quando a demanda aumentou no mercado internacional, os seringalistas viabilizaram o agenciamento da mão-de-obra nordestina,

promovendo o que Roberto Santos classificou de “migração induzida”(Santos Apud Oliveira, 1988:226). Sofrendo os efeitos da grande seca de 1877 e motivada pela forte propaganda promovida pelos empresários da borracha, o nordestino era facilmente induzido a vir para Amazônia em busca de riqueza, porém, logo se deparava com uma realidade completamente adversa. Nota-se que:

Os nordestinos a partir de 1877 chegam a Amazônia sempre em quantidades crescentes, ampliando com isso, o contingente demográfico da Amazônia (...) aos poucos, os nordestinos vêem o sonho de riqueza e dias melhores sendo transformados em pesadelo. (Albuquerque, (2001:19).

Por outro lado, os empresários acumulavam riquezas que eram esbanjadas sob diversas formas. Nas cidades de Manaus e Belém eram visíveis os sinais desta “prosperidade”, a tal ponto que, segundo Marcio Souza (1994) “assumiam características de cidades européias”.

Com a derrocada da economia gomífera, resultado da concorrência no mercado internacional da borracha produzida na Malásia, fruto de contrabando de sementes, a região viveu um período de crise. A falência de bancos e de empresas seringalistas liberou a força de trabalho e um grande número de “desempregados” começou a infestar as ruas de Manaus e Belém. Nos seringais, a miséria foi marcante. O seringueiro viu-se obrigado a desenvolver novas atividades como a pesca, caça, agricultura de subsistência para garantir a sua sobrevivência na região. Houve redefinições no extrativismo. A extração da piaçaba na região do rio Negro e a juta e a malva na região do Solimões passaram a ter relevância para os extrativistas.

Mais tarde, com o advento da segunda guerra mundial, quando os grandes empreendimentos extrativistas asiáticos foram ocupados pelos japoneses, a economia gomífera da Amazônia voltou a ter a um breve estímulo. Os norte-americanos necessitando da matéria-prima voltaram a financiar a borracha da Amazônia, através dos Acordos de Washington. Com o fim do conflito, novamente a produção extrativa da Amazônia volta a desaparecer dos mercados internacionais.

Para tentar contornar esta crise constante os governos da região tomam várias medidas, todas efêmeras, não alcançando êxito.

Nota-se que a questão da borracha, impulsionada pelo mercado mundial cria espaços para a implantação de projetos de grande porte, o que tornaria prática corrente a partir da segunda metade do segundo XX. Muitos desses projetos fracassaram ou tornaram-se obsoletos. (Albuquerque 2001:22)

Assim, é possível afirmar que outras fases marcaram a economia da região. Na década de 70 com a implantação da Zona Franca de Manaus, milhares de postos de trabalhos foram criados oferecendo, com isso, oportunidades para a mão-de-obra local. Outra vez, “induzidos” pela forte propaganda das fábricas, que diariamente promoviam chamadas nas rádios, principalmente, na Radio Difusora. A população do interior dos municípios do Amazonas foi impelida a migrar para Manaus, ocasionando o inchaço e a ocupação desordenada da cidade. Muitos dos que abandonaram os seus sítios no interior do Estado e partiram em busca de trabalho “se deram bem”, outros, porém, tiveram que retornar, ou passaram a morar em palafitas construídas às margens dos igarapés do São Raimundo, Educandos, Alvorada, Compensa e outros mais.

Ultimamente observou-se uma forte propaganda a respeito do chamado “3º Ciclo”, planejado e implantado no governo de Amazonino Mendes com objetivo de gerar trabalho e renda a população dos municípios. No entanto, o que se percebe, não condiz com o proposto, pelo contrário, serviu de Marketing político para manter o controle do “poder”.

Com o novo Governo (Eduardo Braga), surge uma nova perspectiva de desenvolvimento, intitulado de “Zona Franca Verde”, tendo como prioridade viabilizar o desenvolvimento sustentável na região explorando de forma racional os recursos naturais. Cabe a toda a sociedade amazonense, principalmente às populações do interior do Estado ficarem atentas para não serem induzidas a práticas de atividades que põem em risco o equilíbrio dos ecossistemas, gerando grandes lucros aos empresários e miséria às populações locais.

Paralelo a estes empreendimentos, o extrativismo continuou absorvendo centenas de trabalhadores que de acordo com a região, desenvolvem atividades de captura de peixes comestíveis e ornamentais, coletam a castanha, o camu-camu; extraem o cipó titica, a fibra de piaçaba e a madeira.

A pesca de peixes comestíveis é uma das atividades que mais emprega mão-de-obra na região sendo, considerada promissora, mas necessitando de investimentos por parte do governo em tecnologias de captura, armazenamento, indústrias de beneficiamento e manejo adequado às áreas de pesca. Poderá estabelecer com isso, um sistema de produção que atenda às exigências dos mercados local, nacional e internacional. Permanecendo as atuais condições continuaremos a presenciar ações predatórias, desperdícios de peixes e baixa qualidade dos produtos oferecidos ao consumidor.

A reserva madeireira que a Amazônia dispõe é outro recurso que precisa ser explorado de maneira racional. Muito embora essa prática já desponte na região, ela precisa ser ampliada, aproveitando o resultado de novas pesquisas disponíveis nas Universidades e Centros de Pesquisa como o INPA. Vale lembrar que a forma de exploração dos recursos defendida por mim deve ficar restrita à pequena produção, gerenciada por comunidades locais, organizadas e sob a orientação de entidades de pesquisas acima mencionadas. Do contrário, teremos uma certa agressão ao meio ambiente e exploração da mão-de-obra local.

MÉDIO/BAIXO RIO NEGRO E A EXPLORAÇÃO DA PIAÇABA

Na região do Médio/baixo rio Negro, no município de Barcelos, a pesca de peixes ornamentais e a extração da fibra de piaçaba são marcantes. Elas absorvem um grande número de trabalhadores constituindo-se na base econômica do município. Paralelamente observa-se um sistema social de subordinação e exploração da fibra de piaçaba como uma das mais antigas atividades desenvolvidas nessa região. Alexandre Ferreira Rodrigues, quando de sua passagem pelo rio Negro, em 1785, observou e registrou a presença dessa palmeira no Rio Padauri.

“Concluo o artigo da agricultura de Tomar com outra pequena reflexão sobre o nenhum apreço, que na dita vila se faz da piaçaba, que tem perto, nas terras da costa fronteira, e dentro no rio Padauri, donde a pode tirar e propagar pela capitania”. (Rodrigues; 1983:81)

Em 1786, quando Lobo D’Almada se encontrava no Governo da Capitania de São José do Rio Negro, foi montada uma fábrica de cordoalhas na vila de Tomar onde eram fabricadas cordas usadas em embarcações. As cordas produzidas em Tomar passaram a abastecer toda a Capitania.

Na segunda metade do século XIX (1854), Hilário Maximiano Antunes Gurjão de passagem por Barcelos, proveniente da cidade da Barra do Rio Negro (Manaus) e tendo como destino a Serra de Cucuí, indo em comissão como engenheiro por ordem do Conselheiro Herculano Ferreira Pena, Presidente da Província, faz referência à piaçaba nos rios Aracá, Ererê, Padauri e Preto, destacando que “os habitantes destas duas freguesias (Moreira e Thomar) tem pela maior parte seus sítios nos rios que ficam entre elas; e se empregam na extração de alguma salsaparrilha, piaçaba e goma elástica”. (Boletim de Pesquisa. CEDEAM -Universidade do Amazonas.Manaus -AM.1982: p. 69)

Mais tarde, em 1879, nos acervos da correspondência da firma Araújo Rosas & Irmão (J.G. Araújo) a piaçaba volta a ser mencionada, muito embora de forma indireta, porém, o bastante para se constatar a sua presença como atividade marcante na região. Em uma das correspondências enfatiza que “dentre os anos iniciais da expansão de Araújo Rosas & Irmão, o ano de 1879 caracterizou-se pela ausência total - consoante o que indicam as correspondências de tal ano - dos pagamentos em gêneros extrativos (borracha, piaçaba, salsa castanha, peixe seco, couros de animais silvestres) pelos aviados; esse tipo de pagamento será predominante nos anos posteriores” (Boletim Amazonense de Geografia 2-1995:88).

Bem mais recente, no século XX na década de 90, Márcio Meira ao estudar a extração de piaçaba no rio Xié, enfatiza a exploração dessa fibra no Rio Padauri pelo patrão conhecido como Sargento Guilherme, mostrando a partir de relatos que “a tradição local

indígena não oferece qualquer contestação a essas histórias narradas por viajantes e pesquisadores. Conta um velho baniwa, atualmente morador do médio rio Negro, que seu patrão de nome “Sargento Guilherme” era um ex-comandante militar de Cucuí. Este havia levado para os piaçabais do Padauri várias famílias indígenas do rio Xié e Içana que jamais voltaram para casa, apesar de alguns terem conseguido escapar de seu cativeiro”. (Meira, 1993:40-41)

Em conversa que tive em Barcelos com Edgards, Eugênio, Adalberto e Ruberval filhos de ex-piaçabeiros, que trabalharam nas décadas de 50 e 60 no rio Padauri, pude confirmar todos os dados mencionados por Meira e ir mais além. Segundo os informantes o Sargento Guilherme ao chegar do alto rio Negro instalou-se no rio Preto no local denominado de Estirão, onde tinha uma fazenda e residência que servia de ponto estratégico para o controle de seus fregueses. Atuou nessa região a partir da década de 40 prolongando seu domínio até os anos 60. No período de inverno, depositava a piaçaba no Xibarú e no verão na Ilha Nova Vida de onde eram embarcados nos barcos da firma J.G Araújo5.

Segundo o informante Edgards Bitencourt Martins, em conversa informal que tive com ele, o Sargento Guilherme contraiu dívidas junto a bancos e firmas aviadoras de Manaus o que o levou a falência em 1959. Os seus credores foram até o rio Preto e “executaram” a dívida, ou seja, todos os seus bens foram confiscados. Logo após sua falência mudou-se para Manaus, não se sabendo do seu final. Outros patrões atuaram nessa época nesse mesmo rio, porém, não temos dados que possam ser mencionados, precisando para tanto, de novos trabalhos de pesquisas e de levantamento de dados.

Hoje, essa atividade continua a ser explorada no rio Preto, Aracá, Curuduri (afluente do Aracá), Padauri, Tabaco e outros subafluentes do Rio Negro. É uma atividade conhecida na região de Barcelos como a mais trabalhosa, por exigir do piaçabeiro longas jornadas diárias de trabalho sem remuneração alguma. Os piaçabais, geralmente encontram-se em lugares distantes, nas cabeceiras dos igarapés onde os “patrões” agem da forma que mais lhe proporcione lucros.

Nos piaçabais, como nos tempos da borracha, o piaçabeiro troca a piaçaba por mercadorias: farinha, faca, terçado, espingarda, munição

(cartucho, espoleta, chumbo, pólvora), açúcar, café, sabão, sal, fósforo e algumas “mudas” de roupas. São produtos superfaturados. Como pagamento dessas mercadorias o “patrão” recebe a piaçaba, após o seu completo processamento.

No momento da pesagem o freguês tem descontado no peso uma determinada percentagem conhecida como “tara”. Esse desconto visa compensar a umidade e possíveis impurezas presentes nos “pacotes, tora comum” e “tora vassourinha”. Essas novas denominações substituíram a antiga “Piraíba”. Dentre as três últimas denominações a “tora vassourinha” é a que apresenta maior pureza e melhor preço. Seu preparo consiste em um pequeno conjunto de três pequenos blocos de fibra devidamente amarrados e acoplados em um só bloco, pesando em média 40 kg.

Os patrões de pequeno porte que atuam no Rio Preto recebem mercadorias de comerciantes (patrão médio) residentes em Barcelos. Os comerciantes residentes em Barcelos (comerciantes de médio porte) recebem financiamento em dinheiro de empresários residentes em Manaus, Belém, São Paulo e outros centros comerciais.

De acordo com os dados do Codeama de 1992,

“foram extraídos do Rio Negro (Médio e alto rio negro) 830 toneladas de piaçaba, representando um valor de 160 mil dólares, ou seja, 90% do valor total dos produtos extrativistas dessa região”. (Meira, 1993: p. 45)

Podemos concluir que desse montante, a maior parte é proveniente da região de Barcelos. Nessa região, como já foi dito, os piaçabais encontram-se nos rios Acacá, Curuduri, Padauri, Preto e Tabaco. Nesses rios, os “patrões” controlam os piaçabeiros, localizados geralmente, nos igarapés. Nesses locais, os fregueses são fixados temporariamente, dependendo do período de exploração. Os períodos de trabalho nos piaçabais são chamados de “fábrica ou empresas”.

Os “fabricos” são organizados no período de inverno quando os igarapés estão com o nível d’água elevado, permitindo, assim, o livre trânsito de canoas e pequenas “montarias” (canoa de médio porte).

Os piaçabeiros são pessoas ou famílias residentes nas “comunidades”, outras, na zona urbana de Barcelos. São na maioria indígenas de diversas etnias: Baniwa, Baré, Tukano e Ianomâmy.

No verão, esses trabalhadores são deslocados para a margem dos rios de maior volume d'água. Nesse período, a produção cai, ou seja, diminui em função da escassez do produto nessas áreas ou, por serem piaçabeiras “mamaypoka” (piaçabeiras exploradas recentemente e só tem condições de exploração de fibras curtas).

Diante do exposto, concluímos que a piaçaba representa para centenas de pessoas na Região de Barcelos, uma atividade econômica permanente. A força de trabalho do piaçabeiro é explorada exaustivamente e tem-se vários registros de imobilização forçada dos trabalhadores extrativistas.

LEMBRANÇAS DOS SERINGAIS

A atividade extrativista da fibra de piaçaba, não foge aos padrões das formas de exploração da força de trabalho, empregada nos seringais, no século XIX. Em Barcelos, os patrões assumem o mesmo poder que Gunther exercia ao recrutar os nordestinos para enviar para a Amazônia na época da borracha. Neide Gondim (1994:230) ao analisar a temática nos mostra como o nordestino era facilmente recrutado ou vendido “transformando-se em escravo - ele e muitos outros, a quem a seca expulsara das suas terras no Ceará. Mas disso ele não sabia, quando saiu assobiando da agência dos senhores Gunther & Filho, com o dinheiro no bolso”.

Se no Nordeste foi a seca que expulsou o nordestino, aqui em Barcelos é a falta de trabalho (emprego) que obriga os “Ambrósios” a cair nas mãos dos “Gunthers” que, oferecendo mercadorias, os seduzem e os conduzem para os altos piaçabais, submetendo-os, a longas temporadas que, as vezes, só são interrompidas quando desafiam as ordens do patrão. Fato este comprovado pelas denúncias encontradas na promotoria pública de Barcelos, outros, que tiveram desfecho trágico, como a execução do patrão e sua esposa ocorrida no Rio Curuduri no ano de 2001.

Nos piaçabais, o piaçabeiro consome mercadorias com valores superfaturados e, como pagamento, produz a piaçaba por um preço insignificante. Os objetos de maior valor como relógio, motor rabeta, gravador, rádio, espingarda e outros são negociados a partir de determinada quantidade de toneladas de piaçaba. O dinheiro em espécie não existe. Quando o piaçabeiro consegue obter algum saldo, isto é, consegue pagar toda a sua dívida e ainda sobrar algum dinheiro, esse valor é pago em mercadorias, geralmente “bugigangas” (mercadorias de baixa qualidade).

Se para Marx “o preço é estabelecido pelo fabricante que acrescenta ao preço de custo o lucro habitual de seu ramo”, para o piaçabeiro que produz a fibra de piaçaba essa regra não tem validade. Isto porque o trabalho gasto diariamente no preparo do produto não é acrescentado ao seu preço final. O patrão paga apenas pelo produto em si, ou seja, paga apenas os quilogramas. Porém, para que esse produto chegue até ao batelão do patrão são consumidas horas e horas de trabalhos. Percebe-se então que:

O patrão compra a piaçaba do freguês somente depois que esta foi totalmente processadas em paraibas como são denominados os pacotes de piaçaba. Conforme o caso, o comerciante vem até a barraca ou comunidade para pesa-las e embarca-las nos seus batelões. (Meira, 1993: 41)

No momento da pesagem da piaçaba extraída o freguês tem descontado no peso uma determinada percentagem conhecida como “tara”. Esse desconto visa compensar a umidade e possíveis impurezas presentes nos “pacotes, tora comum” e “tora vassourinha”. Essas novas denominações substituíram a antiga “piraíba”. Dentre as três últimas denominações a “tora vassourinha” é a que apresenta maior pureza e melhor preço. Seu preparo consiste em um pequeno conjunto de três pequenos blocos de fibra devidamente amarrados e acoplados em um só bloco, pesando em média 40 kg.

Observa-se que a relação presente no piaçabal estrutura-se numa hierarquia classificada de dominação - subordinação tendo como estrutura fundamental o aviamento. Nesse processo de super-

exploração gradativa, o piaçabeiro encontra-se presente na base da hierarquia produtiva, onde a sua força de trabalho deveria ser mais valorizada. No entanto é explorada exaustivamente para dar conta da produção, cujo peso das fibras, acrescido do arbitrário preço das “taras”, é estabelecido pelo patrão, que também estabelece o preço dos produtos industrializados que abastecem os piaçabeiros. Com isso a maior carga de exploração recai sobre o piaçabeiro.

O que se pode verificar é que a força de trabalho do piaçabeiro não tem nenhum valor, o que interessa para o patrão é a obtenção de mais-valia sempre em proporções crescentes que tem como fonte, três origens: o aviamento de mercadorias, o valor pago ao produto (piaçaba), e a “tara”.

Márcio Meira caracteriza o chamado patrão “Como um pequeno comerciante, que possui geralmente um barco com motor de centro e alguns batelões onde carrega o produto”. Elias Coelho de Assis ao fazer a mesma análise define-o como ator social que faz parte de uma hierarquia de “dominação/subdominação” baseada no aviamento.

No caso da piaçaba um patrão (patrão de grande porte) de Manaus avia mercadorias um médio comerciante no Rio Negro, na expectativa de receber em troca a produção de piaçaba, depois de um período de normalmente dois ou três meses. O médio comerciante normalmente branco, assumindo agora o papel de patrão (patrão de médio porte) avia essas mesmas mercadorias para outros pequenos comerciantes índios ou mestiços (patrões de pequeno porte). E estes por sua vez “aviam” mercadorias aos extratores na base da hierarquia produtiva. (Assis, 2001:54)

No aviamento, o patrão abastece o freguês com mercadorias altamente inflacionadas. Verificou-se junto a depoimentos de piaçabeiros, que um relógio simples, que na praça de Barcelos é adquirido por R\$ 20,00, no piaçabal chega a custar R\$ 200,00. Uma garrafa de cachaça que custa em Barcelos R\$ 4,00 no piaçabal é negociada a R\$ 50,00 e assim sucede com outras mercadorias. Uma forma de negócio adotada com muita freqüência é a troca. O

piaçabeiro troca os “pacotes”, “tora comum” ou “tora vassourinha” por mercadorias. Um rapaz por nome Luzinaldo que, recentemente chegou do piaçabal, afirma ter trocado um pacote de piaçaba, pesando em torno de 40 Kg, por um envelope de suco.

O preço da piaçaba pode ser caracterizado, segundo Bourdieu como simbólico, variando de acordo com a região ou os diferentes rios. Gira em torno de R\$ 1,50 e se comparado com o que representam os preços da mercadoria em termos proporcionais, constata-se uma superexploração. Fato este comprovado no caso do envelope do suco, que custa R\$ 0,10 em Barcelos e, no piaçabal, chega a equivaler a 40 Kg de fibras.

Na “tara”, o patrão amplia ainda mais a sua margem de lucro. Ela corresponde geralmente a descontos que chegam a 30%, sem contar as técnicas usadas na hora da pesagem em são usadas balanças previamente “calibradas” (adulteradas), que subtraem pesos do produto sem que o freguês perceba. Esse processo de superexploração foi recentemente denunciado pela ASIBA (Associação Indígena de Barcelos) e pela Pastoral da Terra (CPT). A partir dessas denúncias, a Procuradoria Geral do Estado passou a investigar e de acordo com depoimentos de ex-piaçabeiros, o trabalho desenvolvido nos piaçabais foi classificado pelas autoridades como “trabalho escravo”.

O piaçabeiro só tem direito de sair dos piaçabais quando saldadas todas as dívidas contraídas no fábrica ou empresa. Geralmente nunca está livre do patrão, e vive sob a sua “proteção”. Nesses locais o que impera é a lei do mais forte, do que tem mais “poder” e quem tem mais poder é o patrão. Nesse sentido, é que se pode dizer conforme Foucault citado por Machado:

“O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente”. (Foucault apud Machado, 1979:10).

Para João Pacheco de Oliveira Filho (1994) o poder das agências de dominação, dificulta a ação do piaçabeiro. Por estar “preso” a esse sistema, passa a ter a extração da fibra como único meio de

subsistência. Com a escassez do produto e a crescente desvalorização o trabalhador é forçado a produzir mais, ou seja, é obrigado a aumentar a jornada de trabalho, sem no entanto obter melhores ganhos. Com isso, acaba diminuindo o tempo disponível para a procura de “comida” ou para obter alimentos (caça, peixe, frutas).

As agências de dominação que sustentam o sistema produtivo são distribuídas dentro de uma hierarquia que mantém o freguês sempre endividado. “As situações históricas” presentes no campo social, aqui são entendidas como sendo “modelos de esquema de distribuição de poder entre diversos atores sociais”. (Oliveira, 1998:57).

No âmbito das colocações, os fregueses se acomodam em precários acampamentos que conforme, Gustavo Lins Ribeiro, são “transferidos de um ponto para outro conforme a necessidade do processo produtivo”. (Ribeiro, 1994:6).

A medida em que um “rebolado” (local de concentração de piaçabeiras) se extingue, o piaçabeiro passa a fazer novas incursões na floresta e, às vezes, é obrigado a mudar seu acampamento. Nos piaçabais é comum também a presença de famílias. As crianças desde cedo aprendem o “ofício” do pai e passam a ajudar na extração e produção.

Mesmo com a ajuda dos filhos é raro encontrar nos piaçabais famílias que não estejam endividadas. Por outro lado, é comum encontrar famílias que tiveram seus filhos nascidos e criados nos igarapés e que só conseguiram estudar as séries iniciais (1a a 4a serie). Outros ainda, nunca conseguiram chegar à zona urbana de Barcelos.

Percebe-se assim, que a extração da piaçaba no município de Barcelos é estruturada a partir de uma rígida hierarquia de dominação-subordinação tendo como fundamento o sistema de aviamento. Nesse sistema as agências de dominação atuam de forma arbitrária e muitas vezes sob os olhares coniventes das nossas autoridades.

REFERÊNCIAS

- AIBUQUERQUE, José Martinho Ferreira de. O Ex-seringueiro e o Seringal: uma nova profissão, um novo ambiente em Barcelos-AM; 2001.
- ASSIS, Elias Coelho de. Patrões e fregueses no Alto Rio Negro. As relações De Dominação n o discurso do povo Dân. São Gabriel da Cachoeira, agosto de 2001.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder; organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro :Edição Graal, 1979.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem Filosófica ao Rio Negro (1983) Belém: MPGE/CNPq; 1983.
- GONDIN, Neide. A Invenção da Amazônia Editora Marco Zero; São Paulo-SP,1994.
- MEIRA, Márcio. Os índios do rio Xié e a Fibra das florestas in Emperaire, Laure (ed) A Floresta em Jogo: O Extrativismo na Amazônia Central. Pp.31-48.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. "O nosso governo"Os Ticuna e o regime tutelar. SãoPaulo:MarcoZero:(Brasília,DF) :MCT/CNPq,1998.
- OLIVEIRA, Adélia Engracia de. Amazônia: Modificações Sociais Culturais decorrentes do processo de ocupação humana (Século XVII ao XX). Boletim do Museu Paraense. Goldi; Belém 4 (1): 65-115, julho de 1988.
- RIBEIRO, Lins Gustavo. Imobilização e Dispersão da Força de Trabalho Consideração sobre os modos de expansão. Concentrada e Difusa; Brasília ,1994.
- SCHMIDT, Ronaldo Alves. O capital : Edição Resumida. Guanabara,1982.
- SOUZA, Márcio (1994). Breve Histórico da Amazônia. São Paulo; Marco Zero, Márcia Antônia ,1994.

Juventude indígena: Violência e conflitos em São Gabriel da Cachoeira - AM

Claudina Azevedo Maximiano²²¹

Iniciaremos este texto com a fala carregada de inquietação de uma jovem liderança indígena Dessano, vice-coordenadora do Departamento de Adolescentes e Jovens Indígenas da FOIRN, que aceitou dialogar conosco ao longo deste relatório de pesquisa.

Falar de violência que amedronta em nosso município, não seria difícil achar palavras, frases, motivos, casos... Pessoas que vivem, sofrem, choram, matam, morrem... E assim vai. É violência de tudo que é jeito, está presente desde as comunidades, distritos e muito mais aqui na sede do município. Nas famílias, nas ruas, nos bairros, nos bailes, na delegacia, em qualquer lugar que seja. Brigas que geram assassinatos, homicídios, espancamentos, atropelamentos e outros, são conflitos que não acabam mais.

Os causadores e as vítimas, quem são afinal? Fica difícil apontar os causadores e as vítimas. O que posso dizer, que a maior parte dos envolvidos e se tornam vítima da violência nos ambos os sentidos (causadores e vítimas) são os indígenas. O peso cai sempre para o lado dos indígenas que ainda são ponto fraco para se defender de

221 Doutoranda em Antropologia Social do PPGAS-UFAM. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – Mestra em sociedade e cultura na Amazônia. Professora da Universidade do Estado do Amazonas –UEA – São Gabriel da Cachoeira-AM. Texto produzido a partir dos dados de pesquisa realizada junto aos adolescentes e jovens indígenas em São Gabriel da Cachoeira. Tais dados e informações integram nosso projeto de doutoramento.

qualquer problema social que surge. Não que os indígenas são acomodados, mas que as Leis, a justiça (Delegacia, a Promotoria...) foram criadas a partir da realidade dos "brancos", por isso que há uma desvantagem enorme quando um indígena para na justiça, pois não há lei favorável aos nossos costumes e tradição.

Se um branco comete um crime, passou 24 horas não é preso, mas o indígena ainda vai preso. O branco paga fiança e responde o processo em liberdade, o indígena continua preso, pois não tem dinheiro para pagar e responde o processo na prisão. O branco quando preso é respeitado pelos policiais, mas o indígena é espancado, caluniado como um animal. São esses fatos e outros que acontecem me levam a pensar que as Leis deveriam ser repensadas de acordo com as diversas realidades do nosso Brasil, de modo específico, favorecendo também os indígenas.

E ainda, fico muito revoltada quando vejo as Instituições que poderiam ou deveriam lutar em favor de uma justiça digna aos indígenas ficam se preocupando somente com aquilo que beneficia a eles. (Liderança Jovem Dessano, 2010 - grifo da autora)

Nesta fala o emergente processo de urbanização nas áreas indígenas aparece vinculado ao fenômeno da violência. Atos de força bruta se mesclam com dificuldades institucionais na observância das leis, agravando conflitos sociais, como os acima citados pela jovem Dessano. Face a tais transformações pode-se constatar que estamos diante de um processo singular de resignificação do modo de ser e fazer dos povos indígenas no Alto Rio Negro. Os efeitos sociais do processo de urbanização estão afetando de maneira peculiar esta região tradicionalmente ocupada por diversas etnias. Elas configuram um universo cultural específico no qual, segundo a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, interagem 23 povos que falam idiomas pertencentes a quatro famílias linguísticas distintas: Aruak, Maku, Tukano e Yanomami. Estamos diante de uma situação social complexa em que se verifica uma hierarquia entre estes povos, sobretudo no domínio das relações políticas, em que prevalecem os Tukano.

A primeira verificação do trabalho de campo é que está ocorrendo um intenso fluxo entre as aldeias indígenas do Alto Rio Negro e a sede do município. Esse é um fator que de alguma forma, parece pressionar as várias formas de organização dos diferentes agentes sociais. Essa relação dos indígenas com a cidade, impulsionando suas formas de organização, possibilita condições analíticas para se pensar a superação dos efeitos de lugar, como afirma Bourdieu (1997). Esse espaço social em construção na área urbana não está desarticulado das comunidades indígenas. A análise da relação entre as formas associativas e o deslocamento das famílias para os centros urbanos consiste numa questão relevante. Antes o principal motivador desse trânsito, era a missão religiosa, atualmente os motivos são de ordem política. As necessidades advindas das comunidades indígenas as mantém em intenso diálogo com aparatos de poder responsáveis pelos serviços de educação, saúde e representação política concentrados na sede do município. Se antes estes deslocamentos eram temporários, agora eles se revestem de características permanentes.

Para uma descrição inicial deste processo cabe afirmar que a cidade de São Gabriel da Cachoeira apresenta um acentuado crescimento populacional. Tal tendência é explicada pelos sucessivos deslocamentos de famílias indígenas das comunidades para a sede do município. Este crescimento supera os constantes deslocamentos de indígenas da sede do município para a cidade de Manaus. Faço esta consideração baseando-me nas últimas informações coletadas, pelos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social na Amazônia com relação à presença indígena em Manaus e em outras cidades amazônicas²²².

A sede do município exerce um papel fundamental neste processo. Como centro urbano, possui uma infra-estrutura que

222 Os efeitos da transformação das relações entre o fenômeno da urbanização e aquele da industrialização, tem se feito sentir de maneira profunda e desigual. Tanto são observados em cidades de fronteira, que centralizavam circuitos de comercialização de produtos extrativos (Belém, Santarém, Altamira – PA) e agrícolas (Imperatriz – MA), quanto nas novas cidades industriais das regiões periféricas com seus “pólos” e “distritos”(Manaus – AM, Marabá –PA). (ALMEIDA, 2008: 13-14)

possibilita o acesso a bens e serviços, que gera a dinâmica, comunidade - cidade. Muitas famílias acabaram por se fixarem, neste espaço social criando um dinamismo próprio. São Gabriel da Cachoeira é uma cidade “índia” ou sob “processo de indigenização”. Parafraseando A. Wagner (2008) posso dizer que possui uma “fisionomia étnica” intrínseca expressa pelas relações entre as 23 etnias já mencionadas.

Neste artigo nosso enfoque recai sobre a situação social dos adolescentes e jovens indígenas na cidade, objetivando analisar os conflitos vividos por esses agentes sociais bem como o processo de organização e ocupação dos espaços sociais em que interagem. A proposta de pesquisa consiste em fornecer meios de compreender, isto é, de tomar as pessoas como elas são (BOURDIEU, 2003: 9). Na busca de compreender o que é ser adolescente e jovem indígena na cidade, importa visualizar as modalidades de interlocução criadas por esses agentes sociais, em sua relação com os aparatos de poder. Os limites desta relação reforçam as identidades coletivas. Nossa reflexão partiu, pois, da decisão de pensar as relações sociais e conflitos vivenciados por esses agentes sociais.

O fator pluriétnico nas áreas urbanas, ou em processo de urbanização, é um fenômeno recente. O processo de construção desse novo espaço social nos centros urbanos, a partir de uma significativa concentração populacional, organizada em bairro, nos leva a pensar o agravamento de algumas situações de conflito que se referem à população indígena na faixa etária dos 15 aos 29 anos, que no Brasil se convencionou classificar como juventude²²³. Utilizaremos esta noção operacional de juventude entendida como uma noção assumida politicamente pelas lideranças jovens, que estão lutando por uma posição mais destacada dentro do movimento indígena, no Rio Negro. A partir da fala introdutória, feita pela jovem liderança Dessano,

223 O Brasil tem 48 milhões de habitantes entre 15 e 29 anos, dos quais 34 milhões têm entre 15 e 24 anos. É nesta faixa etária que se encontra a parte da população brasileira atingida pelos piores índices de desemprego, de evasão escolar, de falta de formação profissional, mortes por homicídio, envolvimento com drogas e com a criminalidade. (http://www.planalto.gov.br/secgeral/frame_juventude.htm - Em: 12/02/10)

é possível perceber que existe uma agenda de questões em pauta, sugerida pelos próprios indígenas.

Certamente que a motivação maior para tal reflexão está diretamente relacionada à recente criação do Departamento de Adolescentes e Jovens Indígenas no Rio Negro – DAJIRN, o mais novo departamento da FOIRN. Foi com membros deste Departamento que realizamos uma oficina de mapas pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia nos dias 08 e 09 de março de 2009, e prosseguimos acompanhando os trabalhos decorrentes.

Nosso intuito é tentar compreender, no sentido proposto por Bourdieu (2003), o que é ser adolescente e jovem para esses agentes sociais, tornando-os sujeitos, do próprio processo de autodefinição. Como nos lembra Bourdieu “juventude” não é algo dado e naturalmente definido, mas um conceito construído socialmente. Como afirma Groppo (2000), referindo-se a esse conceito como uma representação:

[...] uma representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a eles atribuídos (2000, p.8).

Propomo-nos a pensar a relação desses sujeitos com os diferentes espaços sociais por eles vivenciados. Teremos como referencial o diálogo já iniciado com a vice-coordenadora do DAJIRN.

As pesquisas já realizadas e/ou em andamento feitas pelos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia, preconizam a não descontinuidade, com relação à mobilização dos povos indígenas de suas aldeias para as cidades. Ao contrário apontam para a produção de territorialidades específicas, inaugurando o jeito indígena de ocupação desses espaços sociais. Como já foi sugerido os indígenas estão criando uma nova “fisionomia étnica” nas cidades do Rio Negro.

Existem algumas ocorrências de conflito, que envolvem os jovens e se tornaram a pauta das reivindicações do movimento indígena e outras instituições presentes no município. A principal

delas refere-se à violência entre os adolescentes e jovens indígenas, a frequência de confrontos de grupos, ao número elevado de suicídios e homicídios, provocados pelo consumo de bebida alcoólica. Todas essas questões passaram a fazer parte das discussões do movimento indígena.

Uma tentativa de explicação é que a fixação das famílias indígenas na cidade tem provocado um “desequilíbrio” no que se refere à autoridade dos genitores sobre os filhos, assim como, das lideranças que também se deslocaram das comunidades para a cidade. É preciso, destacar, entretanto, que os conflitos envolvendo esses agentes sociais, estão, cada vez mais presentes também nas comunidades indígenas e/ou 8 aldeias com maior concentração populacional, como Iauaretê e Pari-Cachoeira.

As observações de campo e as entrevistas levam-nos a pensar a questão do espaço social tal como apresentado por Bourdieu (2002: 134): “Os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço.” Diante do que nos perguntamos: qual a posição que os adolescentes e jovens indígenas ocupam na sede do município de São Gabriel da Cachoeira? Essa indagação nos aproxima mais uma vez da jovem liderança Dessano, que nos propõe na mesma direção outro questionamento:

O que sempre procuro também é uma resposta a essa pergunta: Qual o maior motivo, quem é o maior responsável para que exista tamanha violência em nosso município? Sinceramente, ainda não consegui uma resposta que me desse satisfação a essa minha inquietação.

A noção de juventude indígena hoje, em São Gabriel da Cachoeira está intrinsecamente vinculada à idéia de violência e ao uso abusivo de álcool e outras drogas. Trata-se de algo que parece fugir do controle dos adultos e que é visto como um problema de ordem social. Nas falas, sobretudo, das mães, percebemos a autonomia dos filhos quando afirmam: ele (filho) não quis mais ir para escola; começou a beber, não falava nada comigo, chegava a hora que queria, não queria mais me obedecer.

Esta constatação provoca-nos novos questionamentos: como se estabelecem as relações de “autoridade” dos genitores e filhos entre as diversas etnias no rio Negro? Esses pais em sua maioria passaram pelos internatos, se distanciaram muito cedo do convívio das comunidades, não vivenciaram os rituais e por consequência não viveram o processo de intensa formação e troca de saberes em suas aldeias. Muitos fizeram opção por viver na cidade, ou nasceram nesse espaço social e/ou por outras situações foram levados a optar pela cidade. Quais os efeitos deste?

Como afirma Souza (2009), referindo-se a Região Administrativa de Iauaretê, Município de São Gabriel da Cachoeira - AM:

As Condições de vida foram associadas, no contexto de Iauaretê, ao acesso a diferentes bens e serviços como escola formal, seguridade social, empregados assalariados, e transportes, ou seja, às inovações contemporâneas do viver indígena. Já no Estilo de Vida, alocou-se o consumo de bebidas alcoólicas, tanto nos aspectos que se refere ao processo de alcoolização, quanto aos problemas juvenis relacionais ao uso desta substância. (SOUZA,2009: 74)

Tal proposição do autor acima citado ilustra a situação social dos jovens indígenas com os quais interagimos na sede do município. O mesmo autor discute ainda a questão da resignificação do consumo de bebida alcoólica, através da análise do consumo do caxiri, bebida tradicional dos povos do Rio Negro, que era utilizada nas celebrações-rituais e que hoje, tornou-se produto de comercialização. Essas questões não serão aprofundadas neste artigo, porém, possuem grande relevância para a compreensão das situações sociais aqui referidas.

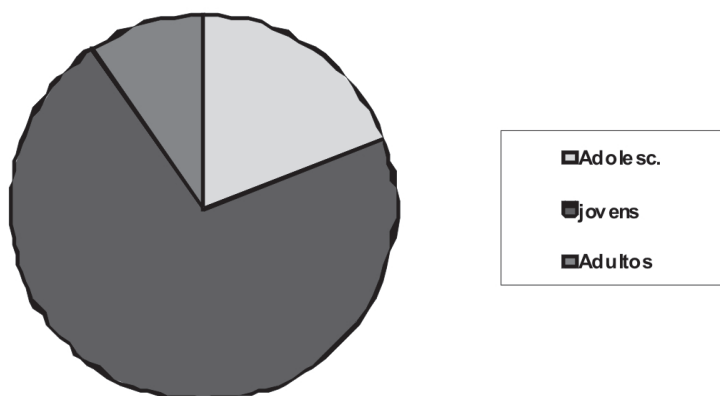
O problema da formação de “galeras”, também denominadas pelos adolescentes e jovens indígenas com: “grupos de amigos”, que segundo eles se reúnem para atividades consideradas lúdicas, tais como: ir à festa, ficar conversando em alguns pontos da cidade, consumir bebida alcoólica, utilizar drogas ilícitas e até brigar quando de alguma forma sentem-se ameaçados.

O consumo de bebida alcoólica pelos adolescentes e jovens indígenas, começa a ser apontado como um problema social

permanente. A cada noite, acentuando durante o final de semana, esses agentes sociais provocam ou sofrem algum tipo de violência. O número de casos registrados na delegacia relativos a adolescentes, jovens e adultos, devido questões de violência, provocada pelo uso abusivo de álcool, é apontada pelos próprios indígenas, lideranças e autoridades locais como um problema de “ordem social”.²²⁴

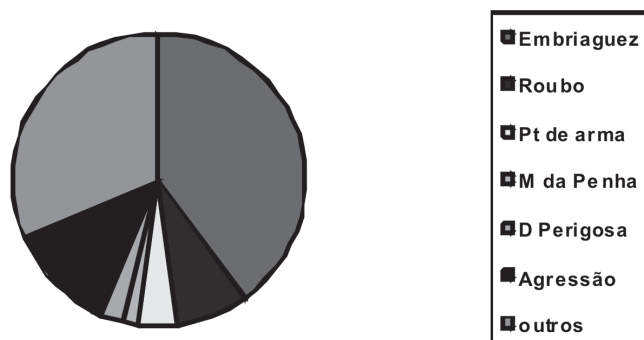
Podemos verificar a partir dos dados obtidos na 5ª Delegacia Regional de São Gabriel da Cachoeira - Polícia Civil, na sede do Município de São Gabriel da Cachoeira – AM. No primeiro semestre de 2009 (Janeiro/junho), foram registrados no livro de apresentação 344 pessoas na faixa etária dos 11 aos 29 anos, sendo que a maioria dos casos, o motivo apresentado foi desordem, provocado pelo consumo de bebida alcoólica.

Figura1: Percentual de indígenas apresentados na delegacia de SGC no 1º semestre de 2009



224 Dados fornecidos pela Pastoral da Juventude – Diocese – Campanha contra a violência e o extermínio de Jovens, iniciada em outubro de 2009.

Figura 2: Causas das apresentações de adolescentes e jovens no 1º semestre de 2009 na delegacia de SGC. Nos tontos classificados com outros os motivos estão relacionados



A ausência de políticas públicas para a juventude, focalizando atividades de lazer, esporte e entretenimento, é freqüentemente apontada por esses agentes sociais como uma das causas para o aumento da violência. Eles afirmam: não tem outra coisa pra gente fazer, pra se divertir, a gente bebe. O consumo de bebida alcoólica entre a população indígena é significativo. A incorporação da “bebida do branco” nas festas e demais eventos parece ter relação direta com o aumento no índice de violência envolvendo os indígenas, em particular os adolescentes e jovens, que também são vitimados pelo comércio de drogas ilícitas.

Aqui passamos a tocar no sentido da festa, como momento de coesão social, utilizado como uma celebração permeada de rituais e oferecimentos. Que parece está assumindo a lógica do mercado ou de alguma forma muito próxima a essa lógica, na relação produto-mercadoria. Da festa ritual à festa comercial parece acontecer uma aproximação. A dimensão ritual pode está sendo resignificada. Tradicionalmente as festas só terminavam quando acabava o caxiri. Hoje, as festas acontecem até enquanto tem cachaça, ou até onde pessoa consegue ingerir tal substância. Como afirma Garnelo e Souza: a lógica de consumo do caxiri até o seu término foi transposta para a cachaça. (2007: 1642)

O consumo de bebidas alcoólicas é um agravante na região no que se refere à violência, que precisa ser estudado, como vimos, a partir dos trabalhos de Garnelo e Souza. O que nos reporta para a questão da festa. Como esses agentes sociais vivem esses momentos de coesão social? O que representam esses momentos na vida dos adolescentes e jovens indígenas nas comunidades e na cidade? E sobre a precocidade do envolvimento dos mesmos com a bebida alcoólica?

A precocidade no início do consumo de bebidas alcoólicas é atribuída pelos informantes da pesquisa ao incremento da movimentação de comerciantes não-indígenas nas últimas décadas, mas a pesquisa mostrou que isto é apenas uma parte do problema, já que os “brancos” não são mais os únicos fornecedores de bebida. O aumento da navegação dos próprios indígenas se uma crescente relação com o meio urbano, ampliaram a possibilidade de compra em São Gabriel da Cachoeira. Diversos motivos propiciam a ida para a cidade, tais como receber aposentadoria ou salário, comprar mantimentos e visitar parentes ou filhos que lá estudam, potencializando um acesso cotidiano à bebida. (GARNELO e SOUZA, 2007: 1643)

A presença de bebida com alto teor de álcool gera uma série de conflitos. O momento da embriaguez torna-se a justificativa para o “acerto de contas”, como afirma o adolescente Jota (16 anos), durante uma entrevista: bêbado a gente tem mais coragem de brigar. A bebida aumenta a coragem (Dez 2009). A bebida aqui é apontada como um estímulo à reação dos diversos grupos às ameaças no que se refere à demarcação do “seu lugar”, que se dá no confronto entre grupos de adolescentes e jovens nos bairros. Esses agentes sociais parecem ter como referência o “modelo das gangues” norte-americanas, e/ou das grandes cidades brasileiras e da capital do Estado do Amazonas – Manaus. A idéia de demarcar o lugar social pela força parece ser fortalecido pelo consumo das substâncias químicas.

Na década de 20, nos EUA, o termo gangue era utilizado para definir o crime organizado de adultos, como os “fora

da lei” do oeste americano do século XIX. Mais tarde o termo foi sendo usado para definir os adolescentes organizados em grupos que praticavam algum tipo de infração penal. (SPAGNOL, 2008: 43)

Não é nossa pretensão classificar a forma de organização que os adolescentes e jovens indígenas estão utilizando. Acreditamos, entretanto, que podemos apontar para as formas de apropriação e/ou ressignificação que esses agentes sociais vão utilizando, para possibilitar a sua visibilização. E até mesmo demarcar o seu espaço social, na perspectiva de disputa pelo poder. A lógica aqui é a da rebeldia, e o poder simbólico, de se posicionar na contra-mão dos poderes constituídos: pais, escolas, polícia, igrejas.

O quadro de violência, nos locais de maior concentração populacional tem culminado com óbitos, ou mesmo internações graves, provocados por atos de extrema violência. Tais situações parecem expressar um novo ritual de passagem, uma condição de ganhar autonomia, entre os amigos (grupo) e a própria família, e/ou comunidade que já não exercem um poder de coerção sobre esse adolescente e jovem.

Os contínuos casos de suicídios envolvendo adultos, mas, sobretudo, os jovens, também, parecem apontar na direção da autonomia e poder sobre si mesmo, decidir o que fazer da própria vida, para que ninguém interfira nela, mesmo os pais. Uma jovem, 17 anos, Piratapuia, afirmou: ele (o pai) me bateu, ficou me xingando e eu ia me matar. (Fev 2010).

Como compreender essas situações de sofrimento e conflito? Tais situações nos provocam na perspectiva de tentar compreender o jeito de ser adolescente e jovem indígena, nesses novos espaços sociais. Diante de um confronto de grupo que levou a um homicídio, um adolescente indígena afirma: “Eu não esperei não que acontecesse o negócio (a morte), eu pensava que estava só machucado”. Como afirma nossa interlocutora nesse texto:

Os causadores e as vítimas, quem são afinal? Fica difícil apontar os causadores e as vítimas. O que posso dizer,

que a maior parte dos envolvidos e se tornam vítima da violência em ambos os sentidos (causadores e vítimas) são os indígenas. (Jovem liderança Dessano, fev. 2010)

Diante dessa inquietação entendemos que a construção do lugar social dos adolescentes e jovens indígenas dentro da cidade, na dinâmica das relações que estabelecem, está ainda em processo de construção. Os referenciais para tal construção nem sempre estão sendo pautados na tradição dos povos indígenas, de seus avós, dos mais velhos da comunidade. Temos a entrada de novos elementos que acabam por imprimir um ritmo à disputa do lugar social, e isto de alguma forma gera violência.

Como afirma Cara e Gauto (2007), no texto: “Juventude percepções e exposição à violência”:

O problema dos homicídios de jovens tem muito mais a ver com a maneira como os conflitos são resolvidos do que com o envolvimento com a criminalidade. Fatores como machismo, a expressão de poder dentro de um grupo e a honra tem função de tencionar os conflitos a soluções violentas. (2007: 183)

A partir dessa compreensão podemos pensar num processo de vitimização que vivem esses agentes sociais. Situações que acabam por condená-los como agressores, como afirmou nossa liderança Dessano:

... enquanto o homem que matou meu irmão brutalmente está solto (em liberdade), os dois jovens indígenas que cometeram crime depois da morte do meu irmão já foram transferido para penitenciária cumprir pena. E aí? A justiça realmente é para todos? Simplesmente, eu não sei.

Eis o problema que esbarra na esfera do direito penal brasileiro, o Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, se refere ao ato

infracional cometido por menores de 18 anos, teria que ser mais aproximado da legislação indígena. Como lidar com a situação prisional de adolescentes e jovens indígenas envolvidos em situações de conflito com a lei? Mesmo estando na sede do Município de maior concentração populacional indígena, o indígena que aqui vive ainda não é considerado indígena, na lógica do governo brasileiro.

São Gabriel da Cachoeira é um município com 112.000 km situado no Alto Rio Negro, no extremo noroeste do estado do Amazonas, na fronteira com a Venezuela e a Colômbia. 95% da sua população de cerca de 46.000 habitantes, é indígena pertencentes a 23 etnias que habitam a região. Na região são faladas 19 línguas e a grande maioria dos indígenas é plurilíngüe, falando três, quatro ou mais línguas; trata-se na verdade, da região mais plurilíngüe do Brasil e provavelmente de todas as Américas. (OLIVEIRA 2007: 45)

Mesmo reconhecido como um município com maioria de população indígena, ainda persiste uma diferenciação restritiva no que se refere ao índio na aldeia e o índio na cidade, gerenciada pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Como pensar a população da cidade de São Gabriel como não indígena? O fato de viver na cidade exclui esses agentes sociais do direito a suas identidades específicas? Outro exemplo com a internação de dois adolescentes indígenas (já citados pela nossa interlocutura) em conflito com a lei, que foram enviados para a capital do Estado. Questionamo-nos se a distância de suas comunidades de origem e/ou dos familiares, a dificuldade de comunicação devido à questão lingüística, possibilitará a reeducação dos mesmos ou será somente uma medida punitiva. Será que todo esse processo, poder ser considerado sócio-educativo como preconiza o ECA em seus artigos: 121,122,123 e 124?

*ECA -Art. 124: São direitos do adolescente privado de liberdade, entre outros, os seguintes:
VI – permanecer internado na mesma localidade ou naquela mais próxima ao domicílio de seus pais ou responsável;*

No que se refere à situação do adolescente em conflito com a lei, o ECA não atende as demandas referentes às identidades específicas. Preocupamo-nos com a distância que as instancias do direito brasileiro e seus legisladores mantém com relação às comunidades tradicionais e entre elas as populações indígenas. Como afirmou nossa interlocutora: pois não há lei favorável aos nossos costumes e tradição. (Fev.2010) E ainda complementa, apontando para uma perspectiva de luta pautada pelas comunidades e povos tradicionais: as Leis deveriam ser repensadas de acordo com as diversas realidades do nosso Brasil, de modo específico, favorecendo também os indígenas. (Fev. 2010)

Além dessa relação dicotômica entre a legislação brasileira e os povos indígenas, evidencia-se uma dinâmica diferenciada para o indígena, em particular, para o adolescente e jovem indígena que se insere na lógica da sociedade envolvente. Muda-se as referências, as lideranças adultas, o poder dos pais, e das lideranças indígenas passa a não ser tão evidenciado, o que dificulta o lidar com a questão do pertencimento a um grupo étnico, tocando na questão da identidade.

“E aqui na sede? Como que está a identidade étnica? Como vocês colocaram, eles tem vergonha de assumir, por mais que tenha cara, nem awá! Nem sou índio, eles falam... Então como que esta essa situação, da valorização a nossa cultura? Da nossa identidade?” (Deusimar, Dessano 08/03/09)

A cidade e outros espaços sociais, como as grandes comunidades, são procurados como a alternativa para os jovens, no que se refere à possibilidade de estudo, emprego, entretenimento, entre outros. O que se percebe concretamente é que os espaços sociais onde esses agentes sociais estão inseridos não reforçam a questão da identidade. Uma das instituições na qual o jovem tem maior inserção é a escola, que ainda é vista como possibilidade de ascensão e, é um atrativo, sobretudo para os pais.

Segundo Ailton Krenak (1996) a experiência na escola tradicional o aluno passa por,

... uma crise muito grande, porque a pessoa passa a duvidar de seus próprios valores na medida em que está “sofrendo” numa escola que expropria a sua identidade e afirma para ele um conjunto de referências, normas de conduta e valores que não encontra na sua história, que não encontra na sua memória cultural. (KRENAK, 1996: 94)

Essa descontinuidade no processo educacional pode ser um dos motivos que muitos levam os adolescentes e jovens indígenas a não chegarem a completar a educação básica. Essa perspectiva será foco de nossa análise posteriormente. Outro dado que envolve as escolas da sede do município remete a questão da diversidade étnica, o currículo das escolas da rede pública estadual, não apresenta perspectivas de educação diferenciada, com disciplinas que dialogassem com a diversidade cultural presente no município. O que reforça o distanciamento das origens e até mesmo o preconceito. Segundo alguns relatos e entrevistas colhidos durante a Oficina da Nova Cartografia, os adolescentes e jovens na cidade sentem “vergonha” de falar em suas línguas maternas e de serem identificados como indígena. Ressaltamos que não estamos interagindo com jovens da rede federal de ensino que, também está presente na sede do município.

Aqui em São Gabriel da Cachoeira é difícil porque, muitas pessoas que são indígenas eles querem ser branco. Que eles não valorizam o seu direito de ser índio. Que eles tem vergonha de se mostrar na cara deles que são índios, mas por exemplo, dá pra perceber que ele é índio, então é assim essas coisas aí ... (Jair, Baré 08/03/09)

Diferentemente das comunidades indígenas, as escolas da sede, não fazem um trabalho efetivo com relação às temáticas referentes às questões étnicas, tais como: identidade, movimento indígena, direitos dos povos indígenas, diversidade cultural, entre outros. Os adolescentes e jovens apontam para falha na proposta da rede pública de ensino.

Eles chegam aqui em São Gabriel, e já ficam com vergonha de falar suas próprias línguas, ou seja, eles não dão valor a

sua língua própria. Entendeu? Eles querem falar as línguas que são dos brancos. (Jair, Baré 08/03/09)

Talvez tenhamos que nos perguntar sobre o quanto o sistema escolar vigente, distancia o adolescente e jovem indígena de sua identidade étnica. E até que ponto é interessante para esse sistema validar a as diferenças frente à homogeneização dos saberes e das pessoas que não são valorizadas em suas diferenças e sim pela sua produtividade. Quanto à presença dos adolescentes e jovens indígenas nas escolas, também gera conflitos, sobretudo aqueles e aquelas que já fazem uso sistemático de bebida alcoólica ou outras drogas.

Nas oficinas realizadas pelo DAJIRN, durante o mês de agosto de 2009, envolvendo alunos/as da rede estadual na sede do município e em Iauaretê. O alcoolismo foi apontado pelos adolescentes e jovens como o grande problema social do rio Negro, seguido da exploração sexual, uso de drogas ilícitas, drogas inventada²²⁵ e a falta de oportunidades, tais como: emprego, formação profissional e acadêmica. O conflito com os militares também aparece nas falas, sobretudo, com relação aos jovens que vivem nas comunidades indígenas. “Geralmente os meninos brigam com os militares... disputa de mulheres, eu acho (risos).” (Elizete, Tuyuca, 01 /11/08)

O uso de bebidas alcoólicas, drogas inventadas, drogas ilícitas, suicídios, homicídios, galera (grupo de amigos), fazem parte do cotidiano dos adolescentes e jovens indígenas, tanto nos centros urbanos, com alguns agravos, como nas comunidades, sobretudo as com maior concentração populacional. Para nos aproximarmos dessa realidade fizemos o levantamento de dados na 5^a Delegacia Regional de São Gabriel da Cachoeira, (gráfico já apresentado acima). A partir dos dados obtidos é possível diagnosticar o percentual de envolvimento desses agentes sociais, sobretudo, com o consumo de bebida alcoólica.

225 Drogas inventadas, termo utilizado pelos adolescentes e jovens durante as oficinas sobre alcoolismo e outras drogas realizada pelo Departamento de Adolescentes e Jovens Indígenas do Rio Negro – DAJIRN/FOIRN em agosto de 2009, para designar o uso de: desodorante, gasolina, cola, Tinner, e outros.

A maior parte da população carcerária do município é composta por jovens indígenas. Porém, na prática de registro da policial não se identifica a etnia das pessoas no livro de apresentação e liberação, especificamente encontramos a etnia somente quando o envolvido era Yanomami.

Os dados colhidos reafirmam a preocupação apresentada pelos adolescentes e jovens durante as oficinas, realizada pelo DAJIRN/FOIRN. Que sinalizam um processo de vitimização vivido por esses agentes sociais. As relações sociais vivenciadas na cidade apontam para formas diversas de organização dos adolescentes e jovens, dentre elas destacamos os grupos de amigos - “galeras” e o movimento social aqui representado pelo DAJIRN. Esses movimentos parecem serem opostos, porém acreditamos que caminham na direção da construção de um jeito de ser o que eles dizem que são, adolescentes e jovens indígenas.

Temos ainda muito que pesquisar e refletir na direção das indagações que apresentamos neste texto. Estamos ainda em diálogo entre o campo e a reflexão. Distância um tanto delicada, mas que nos dá a possibilidade de repensar o vivido. Como Bourdieu (1997), queremos assegurar a relação proximidade com esses agentes sociais, e quem sabe chegar com eles a alguma resposta para nossas inquietações, que parecem serem também as deles.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. (Org.) Terra das línguas: Lei Municipal de Oficialização de Línguas Indígenas. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Manaus: PPGSCA-UFAM/FUND.FORD, 2007.

_____ e SANTOS, Glademir Sales (Orgs.) Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Ed. da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de e EUGENIO, Fernanda (Orgs) Culturas Jovens – Novos mapas do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

- BARKER, Gary T. Homens na linha de fogo – juventude, masculinidade e exclusão social. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.
- BOURDIEU, P. “A “juventude” é apenas uma palavra”. In: Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1983.
- _____. A miséria do Mundo. 5ª Ed. Petrópolis, RJ: vozes, 1997.
- _____. A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CARA, Daniel e GAUTO, Maitê. Juventude: percepções e exposição à violência. In: Juventude outros olhares sobre a diversidade. 1ª Ed. Secretaria Nacional de Juventude. Ministério da Educação. Brasília: 2007.
- _____. O Poder Simbólico. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- LEI Nº 8.069, de 13 de julho de 1990 – Estatuto da Criança e do Adolescentes.
- SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de. Juventude, uso de álcool e violência em um contexto indígena em transformação. 2009. Tese (Doutorado em Saúde da Mulher e da Criança) – Instituto Fernandes Figueira: Rio de Janeiro, 2009.
- GARNELO, Luiza e Souza, Maximiliano Loiola Ponte de. Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações indígenas do alto Rio Negro, Brasil. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 23(7):1640-1648, jul, 2007.
- KRENAK, Ailton. A educação indígena: as relações entre cultura e identidade. In: Múltiplos Olhares sobre Educação e Cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.
- SPAGNOL, Antonio Sergio. Jovens perdidos – Um estudo sobre delinquentes na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.
- http://www.planalto.gov.br/secgeral/frame_juventude.htm - Em: 12/02/10

Relações de trabalho e parentesco: Intercâmbios e flexibilidade na Associação de Artesãos de Novo Airão – AANA

Raiana Mendes Ferrugem²²⁶

Tendo como plano introdutório a apresentação e análise realizada por Nakazono (2000 & 2007)²²⁷ nesta publicação; focalizo neste relatório de pesquisa, numa diferença temporal de aproximadamente 3 anos, a caracterização da produção do artesanato de arumã na sede da Associação Artesãos de Novo Airão- AANA, como ponto para uma reflexão acerca da essencialização de conceitos que perpassam comumente os estudos de gênero em áreas rurais, a saber: família, diferença sexual/divisão sexual do trabalho e parentesco.

Parto da análise²²⁸ acerca da caracterização das relações de gênero no sistema produtivo do artesanato de arumã; na qual percebo, a título conclusivo, a emergência das relações de parentesco flexibilizando a pressuposta divisão sexual do trabalho e, num segundo momento, assegurando a reprodução e a existência da AANA.

No esforço de explicar a especificidade percebida no sistema produtivo das artesãs do arumã; optei como estratégia metodológica

226 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade.

227 NAKAZONO, E.M. O Impacto da extração da fibra de arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*, Marantaceae) sobre a população da planta em Anavilhanas, Rio Negro, Amazônia Central. INPA/UFAM, Dissertação (Mestrado), 2000. E a tese de doutorado, intitulada: O empreendimento local do artesanato em fibras vegetais, Amazônia Brasileira; apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PDTU) da Universidade Federal do Pará, 2007.

228 Essa pesquisa foi apresentada como monografia de conclusão de curso de Ciências Sociais, intitulada: Nas tramas do arumã: relações familiares e de gênero na Associação de Artesãos de Novo Airão – AANA, sob orientação das Prof^{as}. Dr^{as} Márcia Regina Calderipe Farias Rufino e sob co-orientação da Prof^a. Dr^a Raquel Wiggers.

recorrer a referências bibliográficas sobre economia camponesa. Tais referências assinalam uma possibilidade de leitura das realidades analisadas ao explicitar a “lógica própria” presente nas unidades de produção familiar e “os modelos ideais” que permeiam a definição do que é atividade feminina ou masculina.

Para evitar uma “naturalização” da realidade que analisei, se faz necessário sublinhar minimamente o trabalho de campo que subsidiou esta reflexão. Trabalho de campo, realizado em outubro de 2008, que vislumbrou as etapas de produção do artesanato e sua conseqüente distribuição de tarefas com base nos critérios de gênero, parentesco e geração, bem como o convívio entre os sócios na sede da AANA norteado por uma idéia de pertencimento familiar; a distribuição das encomendas e o processo de aquisição das matérias-primas e outras relações que não serão problematizadas aqui.

Esses elementos foram extraídos das entrevistas, dos diálogos informais e da observação realizada na sede da AANA, enquanto os sócios teciam tupés²²⁹, preparavam as matérias-primas, limpavam o terreno, ou enquanto esperavam “a chuva passar” ou “o sol baixar” para voltar para suas casas.

No decorrer do trabalho de campo, o fato de uma das sócias da AANA ter me ensinado a tecer um tupé me aproximou de vários sócios e se constituiu num esforço para “controlar os efeitos da violência simbólica” e “minimizar as dissimetrias” inerentes à própria relação de entrevista (BOURDIEU, 1997:695).

O tupé que teci tornou-se uma justificativa pra uma relação menos hierarquizada e formal permeada por “piadas” e “brincadeiras” permitindo-me observar uma certa convivência afável e sem tensão entre os sócios, pois o fato de eu estar tecendo suavizava a idéia de que eu era “a pesquisadora”. E tinha, por vezes, o efeito contrário visto que em volta do tupé que teci, enquanto algum sócio ajeitava as minhas talas, eu é que era entrevistada.

229 Tapete feito com talas de arumã de acordo com a disposição das talas constitui-se um tipo de trama, as tramas são as possíveis figuras e desenhos que aparecem das talas que trançadas formam o tupé.

APRESENTAÇÃO DO MUNICÍPIO DE NOVO AIRÃO E PEQUENO HISTÓRICO SOBRE A AANA

No município de Novo Airão - AM²³⁰, onde se localiza a Associação de Artesãos de Novo Airão - AANA, agentes sociais que não poderiam ser enquadrados exatamente na dicotomia “rural” e “urbano” convivem numa relação que não possui limites definidos nem tão pouco atividades econômicas rigidamente delimitadas, tais como: o artesanato, a pesca, o comércio, o turismo e agricultura.

Nesta perspectiva, o “rural” e o “urbano” não se constituem enquanto noções geográficas e sim como instrumentos de representação dos próprios agentes sociais. A agricultura e a propriedade de terras desapareciam nesta perspectiva, enquanto delimitadores do que é “rural”. Rompendo com o dualismo campo-cidade percebemos a sociedade dita agrária em fluxo, como sugere Joan Vincent (1987). Existiria um fluxo organizado de pessoas, de atividades econômicas e de relações sociais difundidas além de uma base territorial, especificamente ou essencialmente “rural”, e são essas relações difundidas que organizam o seu uso e o sentido do que é considerado “rural”.

Soma-se a isso caracterização de Raymond Firth (1966) acerca da economia camponesa que nos permite analisar com as devidas ressalvas, a produção do artesanato de arumã e as práticas de pesca dos artesãos. Para Firth (1966:5) a economia camponesa compreende: tecnologia relativamente simples e não mecanizada; unidade de produção de base familiar e em pequena escala; e uma produção significativa voltada para o autoconsumo e também para o mercado.²³¹

230 O município de Novo Airão fica ao norte do estado do Amazonas e é cortado transversalmente pelo Rio Negro, a Associação de Artesãos de Novo Airão - AANA localiza-se na cidade de Novo Airão, situada na margem direita do rio Negro, a 143 km de Manaus por via fluvial, e a 115 km por rodovia.

231 Diante de um panorama conceitual acerca dos critérios e das variadas definições de campesinato: Kroeber(1917), Redfield (1926), Wolf(1951) e Foster (1967) optamos por utilizar a definição de Firth(1966) pois ela não pressupõem a posse da terra e pode abranger o uso dos recursos hídricos. Panorama extraído da aula do dia 19/09/2009, conferida pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, no âmbito

Antecede à apresentação da caracterização do sistema produtivo do artesanato de arumã outro elemento que caracteriza o município e o contexto onde vivem os sócios da AANA: a presença das unidades de conservação definidas e implementadas pela ação governamental.

A implementação dessas unidades de conservação impôs uma nova dinâmica à apropriação e ao uso dos recursos naturais, utilizados na produção do artesanato de arumã, e estabeleceu restrições à prática da pesca²³², seguida de severos mecanismos de fiscalização e controle. Segundo Menezes (2008:30) o município de Novo Airão tem 81,40% do seu território coberto por Unidades de Conservação, Terras Indígenas e Terras da Marinha, deste total 53,96% são áreas de proteção ambiental.

Para os sócios da Associação de Artesãos de Novo Airão - AANA a implementação e a respectiva fiscalização das unidades de conservação impôs uma nova dinâmica à apropriação e ao uso dos recursos naturais. Os locais de extração passam a ser regulados segundo o caráter da unidade em questão, sejam elas de uso sustentável ou de proteção integral. Neste contexto, o artesanato de arumã assume destaque como atividade econômica, pois a presença das referidas unidades de conservação impossibilita a realização “livre” de atividades como pesca, caça e extração de produtos da floresta.

De acordo com um dos coletores da AANA, a fiscalização é majoritariamente sobre a atividade da pesca, visto que “o IBAMA têm técnicos e uma base para fiscalizar a presença de barcos pesqueiros ou barcos de pesca (grandes e pequenos)” no leito dos rios que pertencem às unidades de conservação. Essa fiscalização referente à pesca consiste em “parar o barco, o técnico do IBAMA revista o barco procurando peixes, bicho de casco, ovos (...) o que for, e caso encontre a punição

da disciplina ministrada no PPGAS-UFAM intitulada: Leitura crítica de monografias ‘clássicas’: elementos para uma análise comparativa de trabalhos etnográficos relativos à Amazônia.

232 A agricultura também é realizada pelos sócios da AANA mesmo não sendo muito rentável, pois não visa à comercialização dos produtos cultivados, diferentemente da pesca e do artesanato, e é realizada periodicamente pelos sócios da AANA que possuem “sítios” nas comunidades Aracarí e Sobrado.

varia entre uma multa até apreensão do barco e do material utilizado na pesca”. (Entrevista n^o:01, data: 09/04/2010, com coletor da AANA).

A extração de produtos da floresta como a goiaba-de-anta, o urucu e o ingá xixica utilizados para tingir as fibras de arumã para confecção do artesanato, é feita na “mata, próximo à entrada da cidade” (Entrevista n^o:05, data: 11/04/2010, com sócia da AANA) e em outros locais não especificados; o que expressa certo cuidado, por parte dos associados, na escolha dos locais para extração visto que há fiscalização oficial do uso e da apropriação dos recursos naturais.

A AANA só pode apropriar-se dos arumanzais por meio de sistema de manejo do arumã, *Ischnosiphon polyphyllus*, nos igarapés da Comunidade Sobrado, previamente autorizado pelo IBAMA e IPAAM.

Neste contexto, a Associação de Artesãos de Novo Airão – AANA emerge em 1996 como uma das várias associações que buscam o “reconhecimento jurídico das diferentes modalidades de apropriação dos recursos naturais (...) que envolve diferentes atividades produtivas exercidas por unidades de trabalho familiar, tais como: extrativismo, agricultura, pesca, caça, artesanato” (ALMEIDA, 2006: 31).

Não pretendemos discutir a validade ou não da implementação dessas unidades de conservação no município de Novo Airão. De acordo com a proposta de Menezes (2008:34) “o que se critica não é a porcentagem alta de áreas de preservação ambiental e sim a maneira como elas são implementadas e as conseqüências que estas impõem aos denominados povos e comunidades tradicionais”.

Em 1994, por meio do Projeto Fibrarte no âmbito do Programa de Alternativas Econômicas - PAE da Fundação Vitória Amazônica-FVA emerge a justificativa para a criação da Associação de Artesãos de Novo Airão – AANA. Ela consiste no seguinte: transformação do trabalho artesanal, desenvolvido com fibras vegetais, numa atividade econômica e ecologicamente sustentável. Trata-se de uma transformação porque, segundo uma das artesãs que participou do processo de criação da associação, “entre 1990 a 1994, muitas pessoas produziam artesanato de arumã e de cipó para uso doméstico e vendiam individualmente”(Entrevistas n^o:02, data: 10/04/2010) antecedendo ao contato e à implementação do modelo participativo (associativo) proposto pela Fundação Vitória Amazônica - FVA.

A mesma artesã me explica que “foi nessa época (1994) que o pessoal da FVA começou a procurar as pessoas que sabiam tecer pra criar uma associação de artesãos”; período correspondente às atividades de implementação do projeto Fibrarte com o cadastramento das pessoas que sabiam fazer artesanato, que moravam em Novo Airão e nas Comunidades Bom Jesus do Puduari, Aracarí e Sobrado. Abaixo a descrição de um dos sócios fundadores da AANA sobre o cadastramento dos artesãos realizado pelos técnicos da FVA, responsáveis pelo Projeto Fibrarte.

Eu tava em casa, aí encostou uma rabeta²³³ lá na beira, desceu uma moça, se apresentou disse que estava procurando pessoas que sabiam fazer artesanato, me perguntou se eu fazia, disse que sim, mas que era só pra uso de casa mesmo porque eu trabalhava com roçado, farinha e venda de frutas. Fazia artesanato, mas era pra usar em casa, como cesto pra carregar mandioca, peneira, paneiro pra guardar ferramentas, nem era bonito, era grosseiro e feio, só pra uso mesmo. Eu mostrei pra ela, ela disse que tava ótimo que já servia. E que se eu quisesse participar da associação não precisava nem morar em Novo Airão era só levar o artesanato quando tivesse pronto. (Entrevista nº: 06, data: 10/04/2010, com artesão e agricultor aposentado e sócio da AANA desde 1996).

Em seguida foram realizadas reuniões entre os técnicos do projeto Fibrarte e os artesãos cadastrados, que desejavam fazer parte da futura associação de artesãos, essas reuniões ocorriam semanalmente na Igreja Santo Ângelo, com objetivo de assessorar o processo de criação da AANA. “Nas reuniões o pessoal da FVA falava dos benefícios de formar uma associação de artesãos, falavam das coisas que era preciso fazer pra criar a associação: o estatuto, montar a chapa pra diretoria, fazer a eleição para diretoria”(Entrevista nº: 04, data: 08/04/2010, com sócia da AANA); após processo eleitoral, criação e

233 Uma espécie de canoa com motor.

aprovação do estatuto a Associação de Artesãos de Novo Airão - AANA foi fundada no dia 18 de outubro de 1996.

Essa síntese da criação e formação da AANA objetiva apenas, à título de futuras reflexões, salientar que a produção do artesanato de arumã antecede à qualquer contato, parceria ou relação com a FVA. A forma como o processo se deu já anuncia a lógica externa do modelo associativista implementado e em decorrência disso é que o parentesco irá emergir como fator responsável por garantir a existência e manutenção da AANA.

*Sistema produtivo do artesanato de arumã:
caracterização das relações de gênero e trabalho*

No que concerne à confecção do artesanato de arumã, baseando-me na pesquisa de campo, verifiquei que são, pelo menos, seis as etapas de produção do artesanato de arumã: lavagem; raspagem; pintura; destalar; tecer e arremate.

Descreverei aqui, a partir do momento em que os feixes²³⁴ de arumã já estão armazenados no “tanque da sede”, assim sendo não vou me referir à coleta do arumã que é realizada por meio do manejo.

Após retirar os talos do feixe que está “afogado” no tanque, a lavagem consiste em retirar qualquer sujeira que possa estar grudada na superfície do talo de arumã, principalmente o “cauxi”. A lavagem é feita na torneira próxima ao “tanque da sede” que fica atrás da edificação, a Central de Artesanato Dias Figueira. Para a lavagem são utilizados: sabão, esponja ou palha de aço.

Em seguida da lavagem, já ocorre o corte dos arumãs lavados, utilizando um talo como referência de tamanho corta-se com um “terçado” a quantidade necessária para o tupé, separando os de tamanho diferentes em termos de largura e altura do tupé. Esse momento é tão rápido que nem chega a ser considerado pelos artesãos como uma etapa, “faz parte da lavagem”.

234 O feixe é denominado o conjunto de 100 arumãs amarrados juntos.

Depois de raspado e cortado no tamanho específico a próxima etapa consiste na raspagem que implica em tirar a “casca verde”. O artesão utilizando uma pequena faca raspa o arumã até sair toda a cobertura verde. Uma maneira muito recorrente de raspar os arumãs consiste em segurar uma extremidade do arumã entre o “dedão e o indicador do pé” e segurar a outra extremidade com a palma da mão toda, dessa forma a faca desliza por uma parte maior do arumã o que torna o trabalho mais rápido. Para fazer um tupé utiliza-se no mínimo 50 a 100 arumãs, mas não são todos os talos que são raspados. A seleção incide sobre aqueles que irão corresponder às partes coloridas do tupé.

Na pintura são utilizados, principalmente, goiaba-de-anta, urucu e o ingá xixica; sendo possível obterem-se dois tipos principais de cores: coloração avermelhada próximo ao tom vinho e o tom preto. Para ambas as cores, a goiaba-de-anta é utilizada como “fixador”, para usar a resina da goiaba-de-anta é necessário extrair um pedaço de casca da goiabeira, e da parte interna da casca, apoiando uma extremidade com o pé e raspando com o facão de uma ponta a outra da casca para retirar o máximo de lascas. Com uma quantidade suficiente de lascas para cobrir a palma da mão, é só passar essa bucha de lascas nos talos. Só isso já garante a coloração avermelhada, mas pode-se também somar a tinta do urucu, para isso basta passar as sementes do urucu nos talos. Já para cor preta é preciso misturar as cinzas da lamparina ou uma certa quantidade de “carvão pilado” com a bucha, formada pelas lascas, da goiaba-de-anta ou do ingá xixica que também serve como fixador.

Após secar a pintura, a próxima etapa é a destala, que consiste em extrair o “bucho” do arumã, ou seja, é o corte da em talas da superfície do arumã, depois de feito isso é necessário tirar o “bucho de cada talinha” (Entrevista nº: 11, data: 30/03/2010, com coletor da AANA); o bucho aqui se refere à parte interna do arumã.

Contudo, antes de tirar o bucho de cada “talinha” é preciso amaciar as talas maiores antes de fragmentá-las, após cortar as três ou quatro talas principais, que podem compor um arumã é preciso amaciá-las que consiste em dobrar a tala ao meio ate formar um U. Observei mais de uma artesã apoiar uma extremidade da tala, pressionada pela faca, na coxa e a outra extremidade da tala ser

enrolada no dedão do pé, assim quando passavam a faca com força e rapidez a tala não se movia e assim não era cortada ao meio.

Depois de pintar e destalar, o arumã transformou-se em um conjunto de talas, pintadas e talas naturais, e o tecer consiste em trançar as talas de uma extremidade a outra de acordo com a trama escolhida. As tramas são os desenhos que se formam de acordo com a disposição das talas coloridas em relação às talas naturais, há uma variedade de aproximadamente 50 tramas diferentes que são utilizadas nos tupés.

Por fim, consideramos o arremate como a última etapa que consiste em “costurar” as talas uma nas outras para que não fiquem espaços entre elas e ao mesmo tempo dobrar a ponta das talas para a parte inferior do tupé por isso a analogia com a costura, pois é preciso enlaçar a tala dobrá-la e prende-la na tala ao lado. Isso é feito com uma tala bem fina da arumã extraída da parte chamada “olho”, que é o arumã mais novo e por isso mais maleável para este trabalho.

Destas seis etapas de produção, observei que apenas a coleta do arumã é realizada, unicamente, por homens: os coletores da associação. Essa especificação se dá com a implementação do manejo do arumã, em 2003.

A atividade de manejo transformou a forma “tradicional” de coletar arumã. Anteriormente essa atividade era realizada pelas famílias concomitante com as atividades de pesca. Essa mudança caracterizou a atividade da extração do arumã como principalmente masculina. O que era familiar e baseado nas relações de parentesco tornou-se individual e baseado na contratação de um serviço em consequência de uma nova dinâmica de apropriação dos recursos naturais decorrente da implementação e fiscalização das áreas de proteção ambiental.

Tendo como respaldo inicial a definição de Firth (1966) de economia camponesa, tentarei incorporar agora à análise o conceito de “unidade de trabalho familiar” de Chayanov (1996), tal como trabalho por Heredia e Garcia Jr. (1971), objetivando descrever as relações sociais de produção do artesanato de arumã.

Essa aproximação conceitual se justifica para fins de exercício. Para Chayanov (1996) “unidade de trabalho familiar refere-se ao fato

do número de membros e a composição da unidade de trabalho serem articulados por fora das exigências diretas do processo de produção, ou seja, serem dados a priori ao nível do parentesco” (HEREDIA & GARCIA JR.,1971:10), e sua particularidade é ser, ao mesmo tempo, unidade de produção e de consumo. A terra é um componente essencial para o autor, enquanto que na proposta de Firth (1966) a economia camponesa refere-se ao uso dos recursos hídricos e florestais, compreendendo pescadores e artesãos.

A produção do artesanato de arumã na sede da AANA pode ser vislumbrada como uma “unidade de trabalho familiar”, visto que os sócios são parentes, consangüíneos e afins, e também mobilizam a noção de pertencimento à AANA que é representada como uma família e têm sua produção coletiva.

A produção familiar do artesanato de fibras de arumã se subdivide em dois espaços físicos: na sede da AANA e na unidade residencial dos sócios. O artesanato quando produzido na sede AANA tem sua confecção orientada pela ajuda - mútua, entre os sócios e não-sócios (a maioria parentes de algum associado) que estão na sede, o que flexibiliza a “divisão sexual do trabalho”.

Quando produzido na residência dos sócios é a dinâmica familiar, no interior de cada casa, que define como se dá a produção do artesanato e conseqüentemente a distribuição das tarefas com base no gênero, na faixa etária e de acordo com a disponibilidade de tempo de cada um dos envolvidos

Os associados, quando produzem no salão da sede, são acompanhados por outros sócios ou por parentes, independente de serem sócios ou não. A produção do artesanato é familiar e os membros da família dos associados, podem até não tecer de maneira plena, mas todos sabem “minimamente” tecer, e por isso participam freqüentemente do processo de produção. O uso do salão para a produção de artesanato é coletivo, contrastando com a individualidade da casa.

O saber tecer expressa o “caráter de socialização” da produção do artesanato posto que a AANA, enquanto finalidade, não é apenas o meio de obter renda é o espaço social onde as relações de parentesco e afinidade são construídas e reforçadas, onde o “conhecimento”

é transmitido entre diferentes gerações. Os filhos que estão sempre presentes no convívio entre os sócios na sede.

A confecção do artesanato é feita no chão do salão da sede, onde ficam dispostos os feixes de arumã que já foram cortados de acordo com o tamanho dos tupés a serem feitos; os arumãs que serão raspados e destalados e depois tingidos e as talas de arumã que já foram pintadas. O trabalho de tecer um tupé consiste em sentar na extremidade de um conjunto de talas e trançá-las até a outra extremidade.

Como já demonstrei antecede ao “tecume” à raspagem, pintura e destala do arumã. Cada artesão ao referir se as etapas do processo da produção do artesanato descreve que “cada sócio faz todas as etapas do seu artesanato”, contudo em nenhum momento observei isso, na prática. O que ocorria era exatamente o contrário antes de ser realizada qualquer tarefa, havia uma negociação “amanha vamos raspar e pintar o arum’a” de uma determinada sócia, nessas etapas sempre estavam envolvidas no mínimo 3 pessoas, incluindo homens e mulheres. Assim, as pessoas que participavam “ajudando” eram posteriormente “ajudadas”.

Para produzir, os sócios sentam relativamente próximos uns do outros e o contato visual com o tupé alheio que é seguido por comentários e recomendações de “como fazer”, e “o que fazer”. Esses diálogos não possuem aparentemente conotação competitiva ou pejorativa, são antes resultado da noção de que os tupés são da AANA e são produzidos pela AANA, e a AANA é um coletivo e a produção é coletiva, diria até familiar visto que os sócios se consideram idealmente uma família.

No momento de tecer o tupé explicita-se a “solidariedade familiar” (HEREDIA & GARCIA JR. 1971:14) caracterizada pelas “formas de colaboração entre todos os membros da família”; pois não existem regras ou restrições que designem que a confecção de um tupé seja realizada por uma única pessoa. Observei mais de uma vez duas ou mais pessoas, de ambos os sexos, se envolverem na elaboração da mesma da peça, seja continuando o tecimento de outro sócio ou apenas opinando sobre a melhor trama a ser utilizada.

Contudo essa liberdade em terminar o tupé da outra pessoa era perpassada pelo parentesco, ou a esposa terminava o tupé do seu

marido, ou como observei, o sobrinho continuando o tupé pra tia, pois mesmo sem uma divisão do trabalho há entre os sócios uma distinção entre os que fazem melhor determinada etapa do processo. E nesses casos, independente do gênero e do grau de parentesco, essas pessoas são chamadas a fazerem essas etapas distintas e isso ocorre sem distinguir exatamente a produção de “uma encomenda” da produção do que “fica na loja” da associação.

Não existem regras que determinem e ou que valorem quais as etapas da produção do artesanato são masculinas ou femininas, visto que a deliberação “de quem vai realizar o que” é circunstancial, coletiva e é negociada entre os sócios presentes na sede. Como demonstrado, na produção do artesanato de arumã, o parentesco e a ajuda - mútua é que regulam a distribuição das tarefas entre os gêneros.

Desnaturalização dos conceitos: parentesco e família

Tendo como respaldo os estudos de gênero em áreas rurais, na Amazônia, no sudeste e no nordeste do Brasil, apresentados, respectivamente, em Álveres & D’Incao (1995), Paulilo & Brumer (2004) e Scott & Cordeiro (2007) que abrangem principalmente temáticas como as relações de gênero e de trabalho na agricultura, na pesca, na caça e coleta, no extrativismo da seringa e na produção de artesanato.

Essas análises apresentam realidades rurais onde os papéis, masculinos e femininos tem seus respectivos espaços e funções e divisão sexual do trabalho bem definida e praticamente não ocorrem intercâmbios de tarefas, onde o prestígio é masculino e a mulher está “invisibilizada” no que se refere às relações de trabalho.

Neste sentido, são eclipsadas as possibilidades de intercâmbios e flexibilizações que podem ocorrer na prática, e a percepção de que os conceitos de gênero e suas representações são perpassados por outras relações sociais transcendendo, assim, à diferença sexual.

Esses posicionamentos teóricos sintetizam suficientemente as concepções de gênero e suas respectivas interpretações, quando referidas às realidades rurais brasileiras. Isto evidencia que a realidade

empírica aqui analisada, o sistema produtivo do artesanato de arumã da AANA, se distancia dos modelos teóricos expostos acima.

Por meio desta pesquisa, constatamos que a distribuição das tarefas, na produção do artesanato de arumã, não é pautada pela diferença sexual, pois as diferenças de idade/geração, posição na família, parentesco, noção de pertencimento à AANA convivem e conceituam as relações de gênero que perpassam a confecção do artesanato de arumã. Contudo, o esforço aqui não é apenas evidenciar a especificidade do sistema produtivo de artesanato de arumã; e sim desnaturalizar as percepções de sistemas fixos e duais baseados na diferença sexual, pois “ao classificar o mundo do trabalho as relações familiares são naturalizadas” (ALMEIDA, 1986:85) e “há um modelo ideal do que seriam atividades masculinas e atividades femininas” (HEREDIA & GARCIA JR. 1971:17) que organiza a vida social.

Retomaremos a argumentação acerca da “lógica própria” e dos “modelos ideais” que organizam a produção familiar e a vida social (HEREDIA & GARCIA JR. 1971:17), conjugando com as formulações de Mauro Almeida (1986) acerca dos “modelos cognitivos” que constituem a “racionalidade camponesa”, no intuito de não reificar as concepções de família e parentesco.

Utilizaremos a noção de “racionalidade camponesa” de Chayanov no sentido em que é apropriada por Almeida (1986) para análise da família em realidades rurais: refere-se à forma distorcida como os antropólogos recorrentemente lêem as relações de trabalho, ou melhor, a distribuição do trabalho entre os membros da família, mais especificamente entre homens e mulheres.

Localizar a justificação da distribuição do trabalho em “padrões culturalmente dados” retira a individualidade de uma racionalidade própria camponesa e a “cristaliza em formas coletivas ou padrões culturais. A repartição de atividades e sua devida justificação são dadas na operacionalização das “categorias camponesas: as regras, as classificações e os mapas que estruturam ações em práticas idealizadas” (ALMEIDA, 1986: 83).

Os mapas e modelos cognitivos não só visibilizam as “práticas camponesas”, mas contribuem para a percepção da divisão sexual do trabalho como “o sentido da ação” e não como reificação da realidade.

Assim, distinguir estratégias domésticas na prática dos modelos cognitivos que organizam a vida social é caso típico do conflito referente à participação das mulheres nos sistemas produtivos.

Nesse sentido, a divisão do trabalho (mulher = casa / homem = roçado) seria um suposto “modelo camponês” e ao classificar o mundo do trabalho os camponeses “naturalizam as relações familiares” e a própria divisão do trabalho.

É no plano do modelo cognitivo que a contradição é resolvida, visto que as “atividades femininas (isto é, trabalho doméstico, e outros diretamente produtivos mais trabalho agrícola) não são definidas como trabalho. Isso não significa que sejam ignoradas: e sim que são contabilizadas automaticamente como atividade masculina” (IBIDEM, 86).

Assim, para Almeida (1986:94) a oposição trabalho agrícola (masculino) versus trabalho doméstico (feminino) é mais “formal do que real” e que quando ocorre “dominação masculina” no âmbito da “opinião”, no âmbito dos “fatos” há “simetria”. Contudo, no âmbito dos estudos sobre família rural existe uma generalização:

A existência de um modelo prático e cognitivo que formula como ideal uma unidade autárquica, formada por uma família nuclear neolocal, independente, hierarquicamente organizada sob a autoridade paterna, comendo comida apropriada e realizando tarefas adequadas a uma visão da natureza e das pessoas cristalizada num sistema classificatório (ALMEIDA, 1986:88).

Em suma, pode-se afirmar que a reificação dos “modelos ideais” / “modelos cognitivos” como a realidade analisada, implica na crença em uma justificação biológica para a divisão sexual do trabalho partindo-se da diferença sexual.

Partindo-se da constatação que família²³⁵ para os associados da AANA relaciona tanto laços de parentesco afins e sanguíneos mais noção de pertencimento à AANA que são estabelecidos e reforçados na prática da produção do artesanato de arumã.

Pode-se localizar a AANA enquanto família como sendo um “grupo de pessoas que são vinculadas por parentesco, sendo também um grupo econômico (unidade de consumo e unidade de trabalho) que coincide com uma “unidade técnica composta de vários grupos domésticos aparentados também em consequência da escassez de braços” (ALMEIDA, 1986:69-74).

A “escassez de braços” refere-se aos anos de 2003 e 2004, que foram marcados pela adaptação da AANA à nova dinâmica auto-suficiente que em decorrência de uma dívida alterou a forma de pagamento dos sócios, que passou a ser proporcional²³⁶.

Esse processo de adaptação e suas conseqüentes mudanças acarretaram no afastamento de vários associados e ao mesmo tempo revelou que os que permaneceram pertenciam à mesma família. O que explícita a atuação das relações de parentesco de forma decisiva para existência da associação e como uma resposta ao modelo participativo externo, visto que não só os sócios da associação, mas a diretoria da mesma, foi e ainda, é composta por membros da família Clemente Martins.

Em relação à produção do artesanato, o funcionamento da rede de parentesco dos Clemente Martins é nítido, primeiramente, no que concerne à administração da AANA, visto que a diretoria é composta por parentes e pelos que são considerados e se consideram parentes.

235 A revisão conceitual da família patriarcal enquanto uns dos modelos de família dentre inúmeras possibilidades de arranjos que foram subsumidos na história feita por Mariza Corrêa é implícita a esse ensaio.

236 Anteriormente a AANA pagava pelas peças que os sócios entregavam mensalmente, a associação comprava os artesanatos dos artesãos. Com a dívida de R\$7.000 e seu conseqüente desconto mensal no orçamento, a AANA passou a pagar proporcionalmente os sócios, conciliando o desconto da dívida parcelada com a demanda de peças a serem pagas todo mês.

Segundo, nas etapas de produção para confecção do artesanato de arumã que são permeadas pela presença dos parentes dos associados, na sede da AANA, e pelo fato dos mesmos sempre participarem da confecção do artesanato, o que explicita a flexibilidade neste sistema produtivo.

Estas redes de parentesco²³⁷ que suavizam a divisão sexual do trabalho, e permitem intercâmbios na realização e na distribuição das tarefas para a confecção do artesanato, descaracterizam a divisão sexual do trabalho que deixa ser fixa e extremamente dual.

Essas relações de parentesco foram reforçadas pela saída de muitos sócios, pois com um contingente menor a AANA precisa trabalhar mais e mais rápido e isso é outro fator que instaura a complementaridade entre os gêneros (masculinos e femininos) durante as etapas de produção, a exceção da coleta do arumã.

Contudo não se pretende fazer mais uma “tipologia” de família ou acerca das relações de parentesco, apenas localizá-la no debate, pois “na prática, aquilo que é uma ambigüidade horrível para o investigador significa simplesmente flexibilidade estratégica para os investigados” (ALMEIDA, 1986: 70).

Associativismo ou Parentesco

Partindo da realidade do sistema produtivo do artesanato de arumã, objetivamos não apenas descrever a especificidade das relações de gênero e trabalho ali encontradas; mas sinalizar que o não evidenciar das “práticas” em perspectiva aos “modelos ideais” que organizam a vida social, pode resultar no eclipsar dos “intercâmbios e flexibilidades” que ocorrem nos sistemas produtivos, que são assolados

237 “Ao falar em sistemas de parentesco, os antropólogos estão falando sobre a família, já que (...) na maioria das sociedades humanas as famílias são nucleares, todas as monografias ‘clássicas’ mostram a necessária relação entre essas famílias restritas e redes mais amplas de parentes, mostrando também a relação entre essas redes e a própria organização da sociedade” (CORRÊA, S/D: 02)

pela noção de divisão sexual do trabalho baseada na naturalização da diferença sexual.

A título de situar os instrumentos analíticos conclusão, recorreremos aos argumentos de Max Weber (1994) para evidenciar o peso da “prática” em relação aos “modelos ideais”, no caso, “tipologias ideais”. As conceituações de Max Weber (1994) acerca das relações sociais, onde conceitua que as relações comunitárias baseiam-se em fundamentos afetivos, emocionais e tradicionais; e no sentido subjetivo de pertencimento ao mesmo grupo. E as relações associativas, são orientadas por “um ajuste de interesses” que não pressupõem o sentimento de pertencimento ao mesmo grupo, pois é um acordo racionalmente motivado, onde a expectativa de lealdade é suficiente.

No entanto, essa separação concerne a um tipo ideal, pois “toda relação social, por mais que se limite, de maneira racional a determinado fim e por mais prosaica que seja, pode criar valores emocionais que ultrapassam o fim, primeiramente intencionado”. Em suma “a grande maioria das relações sociais, porém, tem caráter, em parte, comunitário e, em parte, associativo” (WEBER, 1994:25).

Neste sentido, elementos que caracterizam as relações comunitárias como o parentesco, no caso da AANA, emerge não só caracterizando as relações associativas entre os sócios; como característica da própria diretoria, transcendendo à existência do estatuto; mas garantindo a reprodução e a própria existência da AANA.

As relações sociais, por mim percebidas, estabelecidas na Associação de Artesãos de Novo Airão - AANA que seriam idealmente associativas; devido à ação do parentesco “como princípio organizatório e como elemento central da reprodução social” são idealmente comunitárias: “repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva e tradicionalmente) ao mesmo grupo” (WEBER, 1994:25). E só por serem comunitárias é que essas relações definem à AANA, rompendo como o “em parte associativo e em parte comunitário” da relação social weberiana.

O cuidado em não reificar “conceitos” na análise de realidades concretas é necessário visto que os conceitos ou dualismos conceituais

são ferramentas heurísticas para análise relacional. Não obstante, localizar os “modelos ideais” de Heredia e Garcia Jr. (1971) e os “modelos cognitivos” de Almeida (1986), que organizam “idealmente” a vida social, evidenciam não só as representações que os próprios sujeitos elaboram e têm acerca da sua realidade; mas como fornecem o contraponto para observação da dinâmica do mundo social na prática.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Redescobrimdo a família rural brasileira. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.1 N.1. São Paulo, 1986
- ÁLVARES, Maria Luiza Miranda & D’INCAO, Maria Ângela (Org.). A mulher existe? uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. Belém: GEPEM/GOELDI, 1995.
- BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude e PASSERON, Jean-Claude. A profissão de sociólogo; preliminares epistemológicos. Tradução de Guilherme Teixeira, 3ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- _____. (Coord.). A miséria do mundo. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FIRTH, Raymond. Malay Fisherman: Norton Library, New York, 1966
- HEREDIA, Beatriz A. de & GARCIA JR, Afrânio R. Trabalho Familiar e Campesinato. In: América Latina, nº1/2, Rio de Janeiro, 1971.
- MENEZES, Elieyd Sousa de. A comunidade Bom Jesus do Puduari e os conflito sócio-ambientais em Novo Airão/ AM. Monografia de conclusão de curso apresentada ao Departamento de

Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. 2008.

NAKAZONO, E.M. O Impacto da extração da fibra de arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*, Marantaceae) sobre a população da planta em Anavilhanas, Rio Negro, Amazônia Central. INPA/UFAM, Dissertação de Mestrado, 2000.

_____. O empreendimento local do artesanato em fibras vegetais, Amazônia Brasileira. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PDTU) da Universidade Federal do Pará, 2007.

PAULILO, Maria Ignez e BRUMER, Anita. Dossiê: as agricultoras do sul do Brasil. In Revista Estudos Feminista. Vol.12, nº1. Santa Catarina, 2004.

SCOTT, Russel Parry & CORDEIRO, Rosineide de L. M. Dossiê: Mulheres em áreas rurais nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. In Revista Estudos Feminista. Vol.15, nº2. Santa Catarina, 2007.

VINCENT, Joan. A sociedade agrária como fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn, 3ª edição, Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994

O serviço de proteção aos índios no Amazonas: Um estudo sobre sua atuação na bacia do Rio Negro: 1911-1967

*Joaquim Melo*²³⁸

O presente trabalho tem por objetivo fazer uma análise da atuação do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, na região do rio Negro no período de 1911-1967. Nesta última data ocorre a extinção do SPI e a instalação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI pelo governo militar do Gal. Castelo Branco. No período focalizado o objetivo da ação do SPI consiste em incorporar os povos indígenas como força de trabalho, sobretudo nos empreendimentos extrativos.

Com fins de reconstituição histórica, pode-se dizer que o Serviço de Proteção aos Índios – SPI, primeira medida de política indigenista do Governo Republicano, foi criado por meio do Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910, no governo Nilo Peçanha, inicialmente como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILT, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Em 1918, a Localização de Trabalhadores Nacionais passou para o Serviço de Povoamento do Solo, permanecendo o órgão que seria responsável pela proteção dos indígenas apenas com o nome de Serviço de Proteção aos Índios – SPI.

Para dirigir o Serviço de Proteção aos Índios, foi convidado o Tenente-Coronel do Exército Cândido Mariano da Silva Rondon. Sua experiência na implantação das Linhas Telegráficas do Mato Grosso e daí ao Amazonas haviam-no transformado em uma autoridade nos meios científicos e suas posições frente à questão indígena tinham alcançado repercussão junto àqueles que defendiam a proteção aos povos indígenas.

²³⁸ Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

Seguidor da doutrina positivista de Auguste Comte, Rondon cercou-se de oficiais do Exército brasileiro que comungavam do mesmo ideário, qual seja a “missão civilizatória” de elevar o indígena do “primitivismo” em que se encontrava ao homem “positivo”.

O antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima, ao analisar o SPI recorre ao conceito de poder tutelar, concebido como “um modo de relacionamento e governamentalização de poderes, concebido para coincidir com uma única nação.” (Souza Lima, 1995:39).

Deste modo, para compreender o SPI, o poder tutelar pode ser considerado como “um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz da guerra de conquista é sempre presente” (Souza Lima, 1995: 74)

Nesse sentido, a aplicação das táticas do poder tutelar “(...) exclui ao criar “postos indígenas” aos quais os povos nativos deveriam (re/a) correr, e junto aos quais deveriam se segregar. Ao mesmo tempo, porém, inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder.”(Souza Lima, 1995: 74-75)

Ao dividir o país em Inspetorias Regionais, a 1ª Inspetoria foi justamente a do Amazonas, mais tarde incorporando a Inspetoria do Território do Acre.

Coube ao Tenente Alípio Bandeira²³⁹, nomeado Inspetor do

239 “Alípio Abdolino Pinto Bandeira – Nasceu em Mossoró (Rio Grande do Norte) em 15 de agosto de 1873. Filho de Odilon Abdolino Pinto Bandeira e de D. Vicência Amélia de Lima Pinto Bandeira. Praça de 18 de abril de 1890, matriculando-se e estudando na Escola Militar do Ceará. Segundo tenente em 3 de novembro de 1894. Primeiro tenente em 8 de outubro, com antiguidade de 27 de agosto de 1908. Capitão graduado em 24 de setembro e efetivo em 20 de novembro de 1913. Major em 11 de outubro de 1920, por merecimento. Tenente coronel, em 15 de julho, com antiguidade de 20 de maio de 1925; coronel em 29 de maio de 1930, por antiguidade. Tem o curso geral pelo regulamento de 1898, e o diploma de Agrimensor. Serviu na Catequese dos Selvícolas, como auxiliar do então coronel Candido Mariano da Silva Rondon. Casado com D. Rosália Nanci Bagueira Bandeira, filha do Dr. Bagueira Leal. Redigiu o “Amazonas”, Manáos.. Alípio Bandeira faleceu em 14 de agosto de 1939 (Bandeira, 1979:9).

Serviço de Proteção aos Índios pelo Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, a 27 de setembro de 1910, a instalação da Inspetoria Regional do Amazonas, que se deu no dia 16 de julho de 1911.

Uma das primeiras medidas adotadas por Alípio Bandeira, foi contatar os indígenas do rio Jauaperi²⁴⁰, afluente do rio Negro, cujo histórico de conflitos com os habitantes de Moura tornava premente sua ação.

Essa região sempre esteve em destaque desde a segunda metade do século XIX e já havia sido visitada e descrita por João Barbosa Rodrigues, em seu livro *Rio Jauapery – Pacificação dos Crichanás*, de 1885²⁴¹.

Seguindo os passos do naturalista Barbosa Rodrigues, Alípio Bandeira tomou a decisão de promover uma expedição ao Jauaperi, a partir do seu próprio relato:

Partimos de Moura no dia 23 de novembro de 1911 (...). A expedição compunha-se de 12 pessoas ao todo, e era conduzida por uma lanchinha de gasolina, que rebocava às ilhargas duas igarités e à popa uma pequena canoa. Entre os expedicionários estavam o chefe político, o superintendente e o professor de Moura e mais o Sr. Euclides Narareth,

240 “O rio Jauapery nasce nas vertentes de S. O. de uma das ramificações da serra do Acarai, a 1° 30’ mais ou menos ao norte do Equador. A princípio, a sua corrente vem flexionando-se em direções diferentes a sair no paraná denominado Maracacá, no Rio Negro. O seu percurso é de 160 léguas, sendo 80 de rio morto. Da confluência do rio Miranda até a primeira cachoeira distam 40 léguas, e desta à ilha do Triunfo, na enseada Manhama, vinte e duas. No baixo Jauapery diversos igarapés desembocam por ambas as margens, e como o rio percorre uma várzea muito extensa forma por extravasamento em ambas as margens grandes lagos, todos muito piscosos. Das ilhas principais do Jauapery distinguem-se: Uatucurá, Sumaúma, Gaivotas, Sapa, Tauaquera. A mais espaçosa delas é a do Triunfo, que tem três a quatro milhas de contorno” (Jobim, 1949: 204-205)

241 Para maiores detalhes, consultar RODRIGUES, J.B. *Rio Jauapery. Pacificação dos Crichanás*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885, 276p.

jovial e prestimoso companheiro que durante toda a viagem sustentou o pessoal de excelente peixe que a sua habilidade sabia descobrir, apesar da correnteza do rio. (...) A 24, às 14 hs, chegamos a Tauacuera pelo seu paraná que havíamos tomado 20 minutos antes. Tauacuera, ponto elevado e firme da margem direita, foi outrora sede, como já se sabe, primeiro de uma missão e depois de um destacamento militar destinado a impedir a passagem dos índios para a foz do rio. (...) s 9 horas do dia 29 chegamos ao Maháua (...) Escolhi-o para armar acampamento porque a vazante não nos permitia ir muito adiante. (Bandeira, 1926: 24, 25)

No dia 29 de novembro do mesmo ano, encontram os primeiros indígenas. Alípio Bandeira deduz que a expedio vinha sendo seguida às escondidas. Sua descrio, no estilo rondonista,  feita em tom emocionado:

Não esquecerei jamais, ainda que viva cem anos, a comovente impressão, misto de piedade e entusiasmo, que me deixou esse primeiro encontro. Assim que chegaram ao alcance da voz começaram a gritar, todos ao mesmo tempo, formulando perguntas de que, com o reduzido vocabulário que havíamos adquirido em Moura, apenas apanhvamos as palavras destacadas. (Bandeira, 1926: 29).

Passada a timidez inicial, os indígenas aproximavam-se e trocavam os “brindes”, principalmente faces e machados por objetos de sua manufatura e produo, tais como arcos, flechas, bananas, e macaxeira. Alípio observa que eles não queriam nada gratuito, mas que faziam questão de trocar. Continua Alípio Bandeira:

Junto a nós, nos primeiros minutos, mostraram-se extremamente apreensivos e, com ateno dividida entre as barracas e a ub (canoa) quando fazíamos qualquer movimento inesperado corriam assustados para o seu barco. Tratamo-los com todo carinho, e tudo fizemos para que se

convencessem de que as nossas intenções eram amistosas e boas (...) Dei-lhes muita ferramenta e roupa; poucos brinquedos e miçangas quiseram aceitar. Revelaram grande repugnância pelos bonecos e irritadiça, invencível ojeriza pelas sanfonas. É curioso que assim as repelissessem ao mesmo tempo que recebiam gostosamente gaitas e realejos de boca, nos quais punham-se logo a tocar, dançando. (...) À semelhança dos nossos matutos do Nordeste, reconheciam a boa ou má qualidade do ferro dele tirando com a unha do polegar direito o som indicador. Como adquiriram essa experiência é coisa difícil de apurar, dada a sua inteira segregação na floresta. O certo, porém, é que não se enganavam absolutamente. Um facão Collins era uamaré (muito bom), mas a um ordinário logo aplicavam a palavra marupá (não presta). (Bandeira, 1926:29-30).

Alípio Bandeira ficou no Maháua por todo o dia 30 de novembro. No dia 1º de dezembro, ao perceber que as águas estavam baixando, e julgando realizado a contento o fim a que se prestava sua expedição, começou a descer o rio Jauaperi, na esperança de encontrar alguns indígenas pelo caminho. Bandeira não estava enganado. Às 16 horas daquele dia, avista à boca de um igarapé, dois índios que lhe apontavam uma ilha próxima. Ao se dirigirem para lá, além dos dois que os chamaram, (um deles que já estivera com Bandeira no dia 29), havia três ubás, com 29 pessoas, entre homens, mulheres e crianças. Aconteceu aí também ampla distribuição de “brindes”:

As (mulheres) que traziam filhos, ainda que de peito, reclamavam ferramenta para eles e, se mais de um filho tinham, para cada um deles reclamavam separada e sucessivamente. A uma expansiva mocinha de aproximadamente 15 anos ofereci uma linda boneca; ela segurou-a e, com violência, estampando-se-lhe então no rosto a raiva que lhe causava semelhante brinco. Uma velha, a quem parecia que todos respeitavam sumamente, apanhou a boneca, entregou-ma com delicadeza e repreendeu asperamente a culpada. (...) os homens,

sempre com o espírito de comerciar, e não de obter favores, não deixavam de pagar fosse com que fosse, os brindes que recebiam; as mulheres, porém, nada indenizavam. (Bandeira, 1926: 33)

O inspetor Alípio Bandeira, ao vivenciar as demonstrações de carinho e até certa ingenuidade por parte dos povos indígenas do Jauaperi, passa a analisar que se houvesse boa vontade por parte dos habitantes de Moura, há muito estariam aqueles povos incorporados à “civilização”.

Ao escrever o livro Jauapery, em 1926, além de descrever como se deu sua expedição ao rio Jauaperi, Alípio Bandeira rememora alguns fatos ocorridos com aqueles povos após o contato:

Graças aos trabalhos e correições da Inspeção do serviço de Proteção aos Índios, descobriram-se as seguintes malocas, algumas das quais foram examinadas por pessoal da mesma Inspeção: Maracacá, Sumaúma, Xipariana, Maháua, Abinauahú, Cachoeirinha, Alauahú, Jaurituba, campina e Quartel. (...) Em março de 1916, o bravo e muito digno inspetor Bento Lemos, acompanhado apenas de um trabalhador, posteriormente flechado e morto pelos índios, visitou Macucuahú colhendo nessa arriscada, longa e longínqua jornada informações muito importantes. Verificou que uma parte dos gentios do Jauapery e seus afluentes é estável sedentária, ao passo que outra parte é errante e nômade, passando uma época do ano da região do Uatumã, e outra na do Rio Branco. (Bandeira, 1926:34)

Após fazer menção à expedição de João Augusto Zany, realizada em lugar da que seria realizada por ele, Alípio Bandeira informa que após a construção de uma aldeia no lugar Tauacuera, houve uma invasão do rio por parte dos “civilizados”, que conseguiram títulos definitivos de terras, encurralando os povos indígenas daquela região. Mudou-se, assim, o posto indígena para o lugar Maháua, muito acima do Tauacuera:

Em outubro de 1921, Simplício Coelho de Rezende Rubim, aproveitando a circunstância de ser governador do Estado o seu tio desembargador Rego Monteiro, associou-se a outros indivíduos para a exploração de castanhas e requereu grandes lotes cujos autos em maio deste ano estavam na Seção de Terras para conferência. Entraram assim no rio, justamente na sua melhor parte, além de Simplício, Bezerra & Irmão, Gregório Horta, José Francisco Soares Sobrinho, Guilherme Baird e outros. (Bandeira, 1926: 30).

O posto indígena do rio Jauaperi foi um dos primeiros a serem instalados na Inspetoria do Amazonas e Território do Acre.

O inspetor Bento de Lemos, conforme continua Alípio Bandeira, defendeu o quanto pode o direito dos indígenas àquelas terras, sofrendo represálias de difamação junto ao Ministro da Agricultura por parte do governador do Estado do Amazonas, Sr. Rego Monteiro, “que o acusava de explorar castanhais, com o privilégio do seu cargo, em detrimento da concorrência natural, e de demarcar para ele, sob pretexto de fazê-lo para os índios, terras já possuídas pelos civilizados” (Bandeira, 1926:30).

Bandeira, ao se despedir dos indígenas do rio Jauaperi, prometeu retornar em abril do ano seguinte. Contudo, ao retornar a Manaus, já havia a ordem para deixar o Serviço de Proteção aos Índios e retornar ao Rio de Janeiro. O Ministro da Guerra convocara a retornar aos quadros do seu Ministério os oficiais que se encontravam à disposição do Serviço de Proteção aos Índios. Como Bandeira viria a afirmar mais tarde, debalde tentou o Ministro da Agricultura dissuadir o Ministro da Guerra da decisão. Mesmo tendo que se afastar do SPI, o que aconteceu por Portaria de 13 de janeiro de 1912, Alípio Bandeira, conforme ele faz questão de esclarecer, devido ao grande prestígio que detinha junto ao diretor, consegue indicar seu sucessor, o que, segundo ele, era um mal menor.

Com a saída de Alípio Bandeira da 1ª Inspetoria Regional, assumiu João de Araújo Amora, que teve uma gestão discreta.

Em 1916, assume a Inspetoria do Amazonas e Território do Acre o engenheiro Bento Martins Pereira de Lemos, o qual ficou no comando até o ano de 1932, com pequenas ausências.

A região do rio Jauaperi teve uma sequência conflituosa a partir da saída de Alípio Bandeira²⁴².

Alípio Bandeira, sentindo a carência de servidores para cobrir a extensa região e complexa diversidade de etnias indígenas, criou durante sua curta gestão, a categoria delegado na Inspetoria do Amazonas. Esses delegados, não percebiam remuneração, mas ficavam como representantes do SPI na região em que se situavam.

Tornou-se tão marcante a presença desses funcionários, ao ponto do inspetor Bento de Lemos elaborar um documento, em 1916, logo após a sua assunção ao cargo, contendo “instruções” para os delegados do SPI na Inspetoria do Amazonas e território do Acre. Tais instruções, orientavam na proteção dos indígenas, não passando de peça de ficção, pois em sua maioria, os delegados eram seringalistas, donos de castanhais, enfim, pessoas necessitadas da força de trabalho indígena.

Na região do médio e alto rio Negro não foram criados postos indígenas até Bento de Lemos tomar a decisão de contratar o etnólogo Curt Nimuendajú para fazer um levantamento da situação em que estavam os povos indígenas do Alto rio Negro, em 1927.

Sua “missão” seria chefiar uma expedição destinada ao reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. O objetivo da expedição seria, não apenas levantar uma estatística dos povos indígenas habitantes daquela região, mas fazer uma avaliação criteriosa de como se encontravam aqueles povos, e escolher o local adequado para se instalar um posto. O relatório prestado pelo etnólogo é altamente satisfatório na opinião do inspetor Bento de Lemos, o qual informa no relatório relativo ao ano de 1927, que “a Inspetoria fora bem inspirada quando pensou nessa providência, tornada realidade a 15 de setembro, quando o encarregado Sr. Arruda Cabral fundou em Yauareté-Cachoeira o posto de proteção aos índios do Uaupés,

242 Para informações mais detalhadas sobre o contato do SPI com os povos indígenas do rio Jauapery, consultar MONTE, Paulo Pinto. *Etno-História Waimiri-Atroari (1663-1962)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

na fronteira com a Colômbia” (Lemos, 1927:24-25). O relatório apresentado por Curt traz uma descrição pormenorizada acerca dos povos indígenas habitantes daquela região. Mostra, também, a rede de relações que propiciava a apropriação da força de trabalho indígena, enfim, expõe em que situação se encontravam os povos do alto Rio Negro.

No relatório apresentado por Curt Nimuendajú ao inspetor Bento de Lemos, ao visitar o alto rio Negro, em 1927, só para citar um exemplo, a exploração da força de trabalho de indígenas grassava naquela região, e a única diferença ao se nomear os delegados era que estes passavam a ser os “donos” daqueles indígenas, os quais deixavam de ser explorados por muitos para serem explorados apenas por um: o referido delegado. Nesse processo se buscava disciplinar a força de trabalho indígena, incorporando-a compulsoriamente às atividades econômicas. Em outras palavras, entregavam os indígenas nas mãos dos seus algozes.

Abaixo reproduzimos um trecho do Relatório do etnólogo Curt Nimuendajú, sobre a ação do SPI no Alto Rio Negro:

Depois do acima exposto está evidente a necessidade urgente de uma ação mais decisiva do S.P.I. naquela zona. A questão não é, porém, o que se devia fazer mas o que se podia fazer nas atuais circunstâncias. A ação do S.P.I. aqui como em outras partes afastadas torna-se quase ilusória devido à escassez das verbas de um, e pela falta de pessoal idôneo de outro lado, elementos indispensáveis para uma ação decisiva numa zona tão distante e de tão difícil acesso. De maneira alguma o cargo de delegado geral desta zona devia ser confiado a um dos moradores civilizados atualmente estabelecidos no Município de São Gabriel. Duvido que exista no meio deles um único amigo dedicado dos índios, capaz de colocar os interesses destes acima dos seus lucros particulares e das suas boas relações pessoais na zona. Muitos deles fazem até grande empenho de serem nomeados delegados do S.P.I. na convicção de que este cargo entrega-lhes nas mãos a ambicionada posse dos índios, capacitando-os ao mesmo tempo de proceder contra

qualquer outro que lhes queira disputar a posse. Os poucos civilizados que nesta região se encontram são ou foram negociantes e balateiros e como tais, viciados no sistema compulsório acima estigmatizado. Creio que no Alto Rio Negro não exista uma delegacia em que o índio não precisava da intervenção do S.P.I. para protegê-lo contra seu próprio delegado. Gente de outra profissão porém não existe, e se para lá fosse, não se agüentaria. Desta maneira a ação do S.P.I. há de ser sempre deficiente, e a execução do regulamento incompleta e expostas a duras críticas. Assim mesmo não resta a menor dúvida de que um delegado, por mal que ele seja, sempre constitui sob certos pontos de vista um benefício para os índios porque lembra ao menos aos perseguidores dos mesmos a existência de uma autoridade protetora dos indígenas. No mais, o delegado, monopolizando a exploração dos “seus” índios, ao menos evita que estes estejam expostos à exploração de todo o mundo. Com tais dilemas escandalosos e absurdos o S.P.I. é obrigado de contar no Alto Rio Negro nas suas condições atuais de falta de recursos e de pessoal idôneo. (LEMOS, 1928, 99).

Ainda no mesmo Relatório de 1928, o inspetor Bento de Lemos informa que “a princípio mantinha esta Inspetoria uma Delegacia em “Yauareté-Cachoeira”, no rio Uaupés, na fronteira com a Colômbia, a fim de proteger os nossos patrícios contra as incursões dos estrangeiros em território nacional para escravização dos pobres índios. A ação da Delegacia, entretanto, se demonstrava precária, por falta de recursos e mesmo porque, o Delegado, não sendo funcionário remunerado, estava privado de aí ficar por muito tempo e exercer com independência sua missão” (LEMOS, 1928, 37).

A partir da visita de Curt Nimuendajú, foram criados no alto rio Negro, o Posto Indígena de Yauareté-Cachoeira, no rio Uaupés, o Posto de Vigilância do rio Papuri, o Posto de Vigilância do rio Querari e o Entreposto Indígena de São Gabriel da Cachoeira. Também é desse período a criação, no baixo rio Negro, do posto de Vigilância do rio Camanaú, que mais tarde passou à denominação de Irmãos Brígida.

Até assumir o cargo de Inspetor Regional do Trabalho em 1932, sendo lotado no Estado da Paraíba e deixando, portanto, o SPI, Bento de Lemos manteve a mesma postura que desempenhou ao longo de sua trajetória de 16 anos como chefe da Inspetoria do Amazonas e Território do Acre. Embora tenha sido arrolado em um inquérito que investigou as ações da Inspetoria sob seu comando, houve-se bem, defendendo-se e saindo inocentado das acusações a ele imputadas.

É possível que o desempenho de Bento de Lemos, quando das formulações de sua defesa no referido inquérito, tenha contribuído para sua indicação para a chefia da recém criada Inspetoria do Trabalho no Estado da Paraíba.

A década de 1930 é um período no qual parte do esforço empreendido pelos três primeiros inspetores, principalmente por Bento de Lemos, viu-se deixado de lado, ficando a Inspetoria sem autonomia financeira para dar continuidade ao trabalho que vinha sendo realizado até Bento de Lemos.

Em 1940, quando de sua visita à Manaus, oportunidade em que pronunciou seu célebre Discurso do rio Amazonas, o presidente Getúlio Vargas reinstalou a Inspetoria do Amazonas e Território do Acre, tendo à frente da Inspetoria o Major Carlos Eugênio Chauvin.

Em seu Relatório referente ao ano de 1941, da Inspetoria do Amazonas o inspetor informa que pretendia fazer uma expedição à região do rio Negro, porém “a demora na expedição ao Rio Negro, às fronteiras com a Venezuela e Colômbia, vem sendo ocasionada pelas dificuldades de organizar um serviço eficiente de navegação que liberte a Inspetoria, das missões estrangeiras que ali estão estabelecidas bem como dos exploradores do serviço indígena, extratores de produtos e regatões, apoiados pelas mesmas missões, contra o S.P.I.” (CHAUVIN, 1941, 8).

O Relatório da Diretoria do SPI de 1941, à página 153, informava que na Inspetoria do Amazonas e Território do Acre, na Ajudância do Rio Negro, existiam os seguintes postos indígenas:

1.- P.I.N – Jauaperi – (Municípios de Moura e Manaus) – Índios: Atrarís e Uamirís.

2 – P.I.F – Melo Franco – (Município de São Gabriel) – Índios: Tucanos, Deçanos e Tarianos.

3 – P.I.F – Querari – (Município de São Gabriel) – Índios: Cubeus, Uananas e Carapanãs.

4 – P.I.F – Tiquié – (Município de São Gabriel) – Índios: Uiritís, Decanos, Tucanos, Tujucas, Bares e Carapanãs.

5 – P.I.F – Cucuí – (Município de São Gabriel) – Índios: Siucís, Marabitanas e Jauaretês.

6 – P.I.F – Ajuricaba – (Município de Barcelos) – Índios: Uaicás, Bares, Pauçôcas-Xirianas e Paitirís.

A 3 de março de 1942, morre o inspetor Carlos Eugênio Chauvin. Nesta mesma data são assinados os Acordos de Washington, que teriam repercussão direta na Inspeção do Amazonas e Território do Acre, pois que o Brasil teria que envidar esforços na produção de borracha, para dar suporte aos Estados Unidos da América, durante o período da Segunda Guerra Mundial.

De acordo com Corrêa (1987), o acordo previa, entre outros pontos:

1. O uso de borracha no Brasil, ficaria restrito ao essencial.
2. A venda aos Estados Unidos de toda a produção brasileira de borracha até 31 de dezembro de 1946.
3. A criação de uma repartição do governo brasileiro para monopolizar as compras e as vendas de borracha.
4. A estabilização do preço do produto em 39 centavos de dólar por libra peso, para conseguir melhor qualidade de borracha lavada a seco, não somente destinada à exportação para os Estados Unidos, como, também, para consumo no mercado interno. Mais tarde, em maio de 1942 este preço foi reajustado para 45 centavos de dólar por libra peso.
5. O estabelecimento de um bônus de 2 ½ centavos por libra peso, para toda borracha adquirida acima de 5.000 toneladas anuais, e um adicional de 2 ½ centavos, por toda compra

acima de 10.000 toneladas, a ser pago pelo governo norte-americano.

6. O estabelecimento de preços, para o excesso de produtos manufaturados de borracha exportável.
7. O consentimento da “Rubber Reserve” à criação de um fundo, de US\$ 5.000.000, para incentivar a produção de borracha. (CORRÊA, 1987, 81-82).

Além dos milhares de nordestinos que foram trazidos para a Amazônia, nordestinos esses que ficaram conhecidos como “soldados da borracha”, os povos indígenas também foram envolvidos no processo. Até os indígenas do rio Negro, região que nunca teve tradição na produção de borracha, em função da baixa qualidade da borracha produzida na região, classificada como (seringa barriguda e torrada), serviram de força de trabalho na colheita da seringa.

Ao enviar ao Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, o relatório referente aos serviços da Inspetoria do Amazonas e Território do Acre no ano de 1943, assim se refere o inspetor Alberto Pizarro Jacobina, sobre a campanha da borracha no rio Negro:

Os índios na produção da borracha são satisfatoriamente remunerados, quer os que trabalham em nosso próprio território (rio Uaupés e Negro) quer os que se destinam à Venezuela e Colômbia. Todos vão de livre vontade, ninguém é forçado como se veiculou. Nesse serviço eles são melhor remunerados, pois há seguras margens para seus lucros, e por isso, eles não tem dúvida em entregar-se a tal mister, chegando mesmo a prejudicar sensivelmente seus serviços de agricultura. Surgiu, por conseguinte, mais essa função aos nossos Encarregados de Postos, qual seja fiscalização da saída de índios de suas aldeias para trabalhar muitas vezes em rios longínquos, longe de suas famílias e não raro privados de sua costumeira alimentação, que difere bastante da nossa. Tendo isso em vista, providenciamos no sentido que fosse franqueado a todos esses índios, pelos extratores

de borracha, alimentação abundante e adequada bem como garantida a subsistência d família que ficasse em sua própria aldeia ausente do chefe da casa. Essa medida porém não pode ser tomada em toda aquela região, visto como os índios habitantes do rio Tiquié, baixo Içana e Uaupés, descem de lá para trabalhar no médio rio Negro, sem passar por qualquer dos alufidos postos, isso porque esses estabelecimentos estão muito além e a fiscalização não é fácil. (JACOBINA, 1943, 27)

No princípio da década de 1950, o então inspetor, Alípio Edmundo Lage, no Relatório referente ao ano de 1951, assim descreve a situação do Alto rio Negro:

Outra fonte de riqueza da extensa zona da Ajudância é a borracha, ora sendo exploradas com perspectivas de excelentes resultados, conforme recente comunicação do Inspetor Carlos Corrêa. Assim, se tudo caminhar satisfatoriamente, dentro do plano traçado por essa chefia, a “Ajudância do Iauareté” passará, pela primeira vez na história, a produzir o necessário para a sua sobrevivência, contando, como conta, com a borracha, a balata rosada, a sorva, madeiras, além de ser um grande centro produtor de farinha de mandioca. As perspectivas, portanto, da “Ajudância do Iauareté”, que enfeixa uma grande área, onde estão situados os postos “Melo Franco”, “Tiquié”, “Querari”, “Cauaburís” e “Içana”, fechados e semi-fechados, que passarão agora a ter assistência fiscalizadora, são dos melhores para 1952, mormente se tivermos em conta o apoio dado por essa Diretoria aos nossos empreendimentos. (LAGE, 1951, 9-10).

Contudo, no relatório do ano seguinte, Alípio Edmundo Lage, explica que:

A ajudância do Iauareté, confiada inicialmente ao Inspetor Carlos Pinto Corrêa, de quem muito esperávamos, em

virtude de reconhecemos nele, até então, capacidades dignas de postas à prova, muito embora as péssimas referências feitas a sua pessoa, pelo nosso antecessor, esta Ajudância foi, infelizmente, mal sucedida, uma vez que o aludido inspetor não cumpriu com o determinado por esta chefia, deixando que o serviço a si confiado, caísse em mãos menos práticas, de servidor com o tirocínio necessário para cumprimento de tamanha envergadura, como o que foi traçado por essa Diretoria (LAGE, 1952, 23)

No ano de 1953, foi sancionada a lei 1.806, que criava, em seu artigo 22, a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVEA, o que iria atingir a forma de atuação do SPI, que passaria a depender de créditos a serem liberados por essa Superintendência, que seria instalada com sede em Belém (PA).

No relatório da Inspetoria referente ao ano de 1957, o inspetor Tubal Fialho Vianna descreve a situação da agora denominada Ajudância do Uaupés:

Localizada no alto rio Negro, está a cargo do Agente Ataíde Inácio Cardoso, que, diga-se de passagem, não tem medido sacrifício na atração dos índios daquela região vastíssima. Nos rios Içana e Uaupés estão os índios semi-civilizados das tribos Baníuas, Tucanos, Decanos, Tarianos, Unanas, Piratapua e uns remanescentes do grupo Aropaço. Nos rios Maia e Cauaburís se encontram as tribos Xamatari, Carauatari, Bosiapterí, Renoatari, Foco-mahiuê e Cibriteuê. Ainda nas cabeceiras dos rios Maia e Maruiá, dizem existirem os índios Uariua ou Caraíbas, que nunca quiseram contato com os civilizados. Estes usam burdunas e não flechas. (VIANNA, 1957, 15-16).

E continua o inspetor:

A partir do colapso sofrido, tudo se desmoronou, tendo sido fechados os Postos Indígenas e com eles desapareceu

a assistência aos índios que outrora gozavam da proteção do nosso serviço.. Na administração Alberto Jacobina que, diga-se de passagem, foi a mais empreendedora e construtiva e, para não dizer eficiente, apesar das incompreensões que sofrera, foram fundados e reabertos outros postos indígenas. (...) mas a incúria, a responsabilidade e a falta de sentimento patriótico dos seus sucessores, destruíram ou consentiram destruir-se essa obra gigantesca que muito custou ao governo e até sacrifícios de vidas de dezenas de abnegados servidores do S.P.I. não foi poupada, como o caso do Posto Manoel Miranda, hoje “Irmãos Bríglia”, justa homenagem prestada às vítimas dos terríveis índios Uamirís. Depois do massacre de 1946, completou-se o ciclo da criminoso extinção dos postos e o conseqüente abandono dos nossos ameríncolas (IDEM, 22-23).

No mesmo relatório, Tubal Vianna comenta a respeito da situação da Inspeção a partir da existência da SPVEA:

Como sabemos, o critério adotado pela SPVEA vem prejudicando grandemente o Serviço de Proteção aos Índios, pois, as quotas a ele destinadas não gozam de prioridade primeira, razão por que até hoje esta Inspeção não teve a sorte de receber um só suprimento daquele importante órgão. (...) Independentemente das doações da SPVEA, esta Chefia irá, com o indispensável e prestigioso apoio dessa Diretoria, procurar promover a reabertura, pelo menos do PIA “Irmãos Bríglia”, para atração dos índios Uaimirís, providência que se impõe urgentemente, diante da perspectiva de sérios sacrifícios às expedições construtoras da rodovia Manaus-Rio Branco, já em construção. O retardamento dessa medida acarretará fatalmente perdas de vidas, porquanto é sabida a hostilidade dos Uamirís e, nessa hipótese, o S.P.I. será seriamente comprometido pela ausência de sua ação (...) Esse estabelecimento de atração ficará subordinado à Ajudância de Uaupés, cuja direção

está a cargo do destemeroso sertanista Agente Ataíde Inácio Cardoso que, por iniciativa quase própria, pois a chefia de então relegava esse importante mister ao esquecimento. (IDEM, 24-25).

O Serviço de Proteção aos Índios foi cada vez mais perdendo prestígio. O relatório do inspetor Gilberto Pinto Figueiredo, apresentado à Diretoria do S.P.I., dá bem o tom da situação em que se encontrava a Inspetoria do Amazonas e Território do Acre:

Outro posto que vai tendo a nossa especial atenção é o "Irmãos Bríglio" (Camanaú), situado no rio do mesmo nome, afluente do Negro, onde diversos massacres já foram realizados pelos índios, ocasião em que perdemos cerca de trinta companheiros, entre servidores e índios pacificados pelo próprio serviço. Esse posto assiste os índios Uaimirís (famosos nos massacres contra o S.P.I.) e Atoarís, estando presentemente localizado em posição estratégica, a fim de evitar a invasão de exploradores inescrupulosos, que penetram no rio Curiaú. (...)

Mesmo assim, tangidos pelos constantes desequilíbrios assistenciais que têm atingido esta Inspetoria, os nossos esforços tem encontrado barreiras resistentes, como a "Ajudância do Uaupés", no rio Negro, que foi forçada a deslocar-se para o rio Cauaborís, onde se encontra atualmente, porque melhor atenderia a região perlustrada pelos índios Uiacás, Xamatarís, Carauaterís, Baniauas, e outros, dos extintos postos do Içana, Tiquié, Melo Franco (na fronteira com a Colômbia), bem como o Paporí e a própria Ajudância do Uaupés, sede do Município do mesmo nome. (FIGUEIREDO, 1967, 8-10).

Esse seria o último relatório apresentado à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios pela Inspetoria do Amazonas e Território do Acre.

Nos anos 60, as denúncias de corrupção, malversação de recursos públicos, maus tratos de povos indígenas e até genocídio, entre outras denúncias, como a de exploração sexual, por exemplo, fatos amplamente explorados na imprensa internacional, colocaram em xeque a condução da política indigenista praticada no Brasil, no pós-golpe militar. A 5 de dezembro do mesmo ano, o Governo ditatorial editou a Lei nº 5.371 e, ao mesmo tempo em que instituiu o novo órgão condutor da política indigenista, extinguiu o SPI²⁴³.

Na visão de Cardoso de Oliveira, o SPI começou a ter sua função alterada, quando, dentro dele, passou a vigorar o que ele chamaria de mentalidade empresarial,

Esta ação viria a ser marcada a partir do momento em que os diretores do SPI passaram a ser recrutados entre homens completamente divorciados da doutrina de Rondon, fossem eles civis ou militares. (...) Ela (mentalidade empresarial) representa o estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos Postos Indígenas (unidades de base do SPI) em verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode “civilizar-se” pelo trabalho, não aquele ao qual está culturalmente condicionado, mas ao trabalho induzido, o que lhe é ensinado pelo civilizado. E a consequência disso é tornar o Posto Indígena uma unidade auto-suficiente, o que viria dispensar verbas orçamentárias destinadas à assistência e à proteção. Cardoso de Oliveira (1978:72-73).

243 “Criada em 1967, a FUNAI demorou a estruturar em novos moldes o legado do SPI. A partir de 1969 a principal preocupação de seus dirigentes passou a ser a implementação de projetos econômicos (agrícolas, de criação de gado, de extração de madeira, etc.), a comercialização de artesanato e contratos de arrendamentos, que compunham a renda indígena. A perspectiva era então de transformar o exercício da tutela em um gerenciamento de bens (terra, trabalho, e outros recursos) referidos como sendo de posse e usufruto exclusivo do índio, tendo em vista desse modo tornar a assistência ao índio uma atividade autofinanciável para a burocracia estatal” (Oliveira Filho & Almeida, 1998:71-72)

O objetivo geral do projeto chamado “civilizatório” era transformar as terras indígenas em “fazendas produtivas”, sob a direção direta daqueles que implementavam a empresa seringalista.

No Amazonas, o SPI vai se estruturar burocrática e administrativamente no mesmo período em que a economia gomífera entra em profunda “crise”. E é nesse momento que o SPI se empenha em organizar a força de trabalho para assegurar um processo de produção permanente, abrangendo inclusive outras formas de extrativismo e de coleta.

No projeto “civilizatório” que o Serviço de Proteção aos Índios empreendeu no Estado do Amazonas, ao se nomear os responsáveis pela empresa seringalista como delegados de índios, duas vertentes de princípios extremamente diferentes acabaram por se unir. De um lado, o ideário rondonista, que procurava “melhorar o índio” através de sua incorporação como trabalhador produtivo, na tentativa de alçá-lo à condição de brasileiro e por extensão, de “cidadão”. De outro, a empresa seringalista, com todas as formas de exploração da força de trabalho que lhes eram peculiares, exercia uma forma de dominação apoiada na tutela.

A perspectiva da “tutela”, proposta e defendida pelo SPI, visava delinear um futuro de êxito aos “povos indígenas”

O “regime tutelar” (Pacheco, 1988), se consolida como uma instituição vigorosa, proclamada por militares e positivistas.

Nesse sentido, percebemos que a atuação do SPI na bacia do rio Negro teve um papel secundário em relação à da bacia do rio Madeira, onde a abundância de seringais e castanhais, com qualidade superior, justificava um maior investimento. Só para dar uma idéia da diferença, além dos conhecidos seringais Paraíso, Três Casas e Juma, Davi Avelino Leal (2007), lista cerca de 50 (cinquenta) seringais deixados pela firma B. Levy & Cia quando de sua falência. Este rápido cotejo permite que se compreenda os efeitos da baixa qualidade da seringa existente na região do rio Negro, a seringa torrada (*Hevea collina*).

Afora as práticas extrativistas, no entanto, notamos a implantação de projetos agrícolas, principalmente na administração do engenheiro Bento de Lemos, priorizando-se o cultivo de mandioca,

cana de açúcar, arroz, milho, jerimum, hortaliças e árvores frutíferas. Além disso, em alguns postos indígenas, havia a criação de porcos, galinhas e gado. Para fazer frente à falta de recursos financeiros, uma das metas da Inspetoria era a de tornar os postos indígenas o mais auto-suficientes possível.

A política indigenista no período por nós estudado, não estava dissociada de uma perspectiva de “progresso”, que correspondia à noção de desenvolvimento econômico combinado com conhecimento científico. Ciência e economia seriam indissociáveis nesse mencionado projeto.

FONTES DOCUMENTAIS E ARQUIVÍSTICAS

- Relatório apresentado por Curt Nimuendajú, a respeito da expedição de reconhecimento ao Alto Rio Negro, 1927.

- Relatório apresentado em janeiro de 1929, ao diretor do SPI, Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento de Lemos, referente aos trabalhos realizados no exercício de 1928; 209 pág.

- Relatório apresentado em 1º de fevereiro de 1932, ao Diretor do Departamento Nacional do Povoamento, pelo inspetor Bento de Lemos, referente aos trabalhos realizados nos exercícios de 1930-1931; 292 pág.

- Relatório apresentado ao Diretor do S.P.I., pelo chefe da 1ª Inspetoria Regional, Major Carlos Eugênio Chauvin.

- Relatório apresentado ao Diretor do S.P.I., pelo chefe da 1ª Inspetoria Regional, Alberto Pizarro Jacobina.

- Relatório do ano de 1951, apresentado pelo chefe da 1ª Inspetoria Regional, Alípio Edmundo Lage.

- Relatório referente ao exercício de 1957, apresentado pelo chefe da 1ª Inspetoria Regional, Tubal Fialho Vianna.

- Relatório das atividades e necessidades da 1ª Inspetoria Regional do S.P.I., apresentado pelo Sr. Gilberto Pinto Figueiredo Costa, ao Sr. Cel. Heleno Dias Nunes, Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, em outubro de 1967.

REFERÊNCIAS

- CORRÊA, Luiz de Miranda. A borracha da Amazônia e a II guerra mundial. Manaus: SC/ Edições Governo do Estado, 2ª edição, 1987, 122p.
- JOBIM, Anísio. Monografia geográfica do Estado do Amazonas. Manaus: Oficinas Gráficas da Papelaria Velho Lino, 1949, 250p.
- LEAL, Davi Avelino. Entre barracões, varadouros e tapiris: os seringueiros e as relações de poder nos seringais do rio Madeira (1880-1930). Manaus: Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, 2007.
- MELO, Joaquim Rodrigues de. A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932. Manaus: Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, 2007.
- MELO, Joaquim. SPI: A política indigenista no Amazonas. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 2009.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 1978, 222 pág.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de “O nosso governo”. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In:OLIVEIRA.
- ASSOCIAÇÃO DOS ARTESÃOS DO RIO JAUAPERI – AARJ. Ribeirinhos e artesãos. Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro, Rio Jauaperi, Roraima e Amazonas. Brasília: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, 2007.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

DOCUMENTO

**Carta do antropólogo Alfredo Wagner à Coordenação
da 6ª Câmara do MPF sobre conflito no Rio Jauaperí**

Manaus, 06 de junho de 2007

Ilma Sra.
Coordenadora da 6ª. Câmara do MPF
Dra. Deborah Duprat de Brito Pereira

Prezada senhora,

Alfredo Wagner Berno de Almeida, antropólogo, professor-visitante do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e coordenador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), venho relatar fatos concernentes a desrespeito dos direitos das comunidades tradicionais de ribeirinhos, por parte de autoridades militares, ocorridos entre primeiro e três de junho de 2007, durante realização de trabalho de campo no Rio Jauaperi, que separa os Estados de Roraima e Amazonas.

No dia 01 de junho de 2007, em atividade prevista no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PPGSCA-UFAM, embarquei no porto de Novo Airão com destino ao Rio Jauaperi. A equipe de viagem era integrada por dois membros do PNCSA, a professora Ana Paulina Aguiar Soares, mestre em geografia pela USP e professora da Universidade Estadual do Amazonas e eu mesmo, acompanhados de dois membros da TV FUTURA (Fundação Roberto Marinho), do Rio de Janeiro, Nina Ulup Marini e Leandro Bezerra Lara. O objetivo da viagem de campo consistia em realizar uma Oficina de Mapas com membros das comunidades de Barreira Branca, Itaquera, Gaspar, São Pedro, Samaúma e Xixuaú para fins de montagem de mais um fascículo da série Nova Cartografia. Os membros da TV iriam cobrir a oficina e seus propósitos didáticos. Digo mais um fascículo porquanto em Oficina acontecida anteriormente nesta região foi produzido o fascículo intitulado **Ribeirinhos e Artesãos do Rio Jauaperi-Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro**, realizado em parceria com o Ministério do Meio Ambiente para a série intitulada: Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. A execução da nova atividade previa um trabalho de elaboração de *croquis* de outras comunidades, como Xixuaú e Samaúma, com informações consideradas relevantes por elas próprias, além de um curso com noções elementares de GPS.

Iniciamos os trabalhos da oficina em Itaquera, na manhã de sábado, dia 02 de junho de 2007, na sede da Associação dos Artesãos do Rio Jauaperi (AARJ), com 30 participantes das comunidades supra citadas. O local da oficina possui um único cômodo com quatro janelas e duas portas sendo uma dupla deixando à mostra toda e qualquer atividade aí realizada. Não há mesas ou cadeiras e o mobiliário se reduz a apenas um banco de madeira que serve também, eventualmente, de acesso a uma estante onde se encontram expostas as peças de artesanato dos membros da AARJ. Devido às chuvas e aos caminhos enlameados todos deixam suas sandálias na pequena escada de madeira com três degraus, que leva à porta de entrada.

Feitas as apresentações, iniciamos a discussão para elaboração dos materiais. Após a divisão em grupos os *croquis* começaram a ser feitos comunidade por

comunidade, seguindo o princípio de incorporar tudo que for considerado relevante pelos próprios participantes. Os trabalhos são guiados pela preocupação de registrar as modalidades de uso dos recursos naturais, sobretudo florestais e hídricos. Estávamos executando esta atividade, quando percebemos sons de helicóptero sobrevoando a localidade.

Não muito depois fui interrompido em minhas atividades de orientação e monitoramento na oficina para participar de conversa que estava sendo travada quase junto à porta da AARJ, ao pé da escada, por três senhores e o cineasta da TV FUTURA, Leandro Lara. Os três senhores eram um Tenente-coronel da PM de Roraima, cujo nome não foi declinado, o Promotor de Justiça, do Ministério Público do Estado de Roraima, Dr. Luiz Antonio Araújo de Souza, e o analista pericial em antropologia do Ministério Público Federal, Dr. Jankiel de Campos. Ambos membros dos MPs se apresentaram formalmente e me entregaram seus respectivos cartões. Relataram que o cinegrafista havia filmado indevidamente o helicóptero da missão da qual participavam e que havia pousado na localidade de Itaquera. Apresentei-me e narrei o que estávamos fazendo, buscando esclarecer qualquer dúvida e me colocando à disposição para quaisquer explicações porventura necessárias. Conversamos de maneira cordial e a seguir convidamos a entrar no recinto da AARJ, que parecia uma grande sala de aula com todos os participantes da Oficina desenhando figuras e tecendo informações nos mapas coloridos estendidos no chão. Os respectivos senhores entraram no recinto e a tudo observaram, detendo-se inclusive a admirar as peças de artesanato produzidas pelos artesãos da AARJ e pintadas com resinas naturais. A visita que fizeram foi toda fotografada por militar postado junto à porta da AARJ, que não havia pedido autorização para tal.

Durante todo o dia militares ostensivamente armados e com farda de combate passaram sucessivamente diante da sede da AARJ ou frente a ela se postaram em posição de vigilância e vários deles filmaram a fachada e o que poderia ser captado através dos vãos de janelas e portas. Um dos fotógrafos militares, com uso de grande angular, por tanto tempo se postou à distancia, mas defronte à porta, que parecia perscrutar cada centímetro da sede da AARJ.

Mais tarde, já no entardecer, apareceu à porta um tenente da PM de Roraima e novamente esclarecemos do que se tratava a oficina. Procuramos manter a cordialidade, evitando qualquer incidente próprio destas situações que insinuam formas de coação moral que de tão repetidas podem resultar por impacientar as pessoas.

À noite assistimos ao material gravado na I Oficina, realizada quatro meses atrás, e discutimos os resultados. Também nesta oportunidade tivemos a presença de militares não-convidados. Ainda assim não interrompemos os trabalhos.

No domingo pela manhã, dia 03 de junho, quando os grupos apresentavam os resultados de seus trabalhos, os participantes da oficina foram convidados, por um emissário do tenente-coronel, para a cerimônia de hasteamento da bandeira. Particpei do ato juntamente com os demais membros da equipe e com os participantes da oficina.

Retomamos depois os trabalhos de mapeamento. Nem bem havíamos feito a discussão sobre as maneiras de extração e cultivo, quando fomos novamente interrompidos e desta vez para que fizéssemos uma foto em conjunto com os militares na frente da AARJ. Nesta oportunidade todos foram filmados detida e vagarosamente por cinegrafista militar.

A seguir voltamos para dar prosseguimento às atividades de apresentação do trabalho de grupo, mas não conseguimos dar seqüência, posto que fomos mais uma vez interrompidos e saí da AARJ para ser apresentado ao comandante da operação militar que, ao pé da escada, em poucas palavras disse se tratar de uma missão cívica e não de uma ação repressiva. Indaguei sobre o sentido da missão e nada me foi dito que não fosse a repetida missão cívica. Fiquei apenas com as dúvidas que assolavam a todos no povoado: seria uma ação contra os índios por um suposto deslocamento de placas demarcatórias ou seriam ações contra as medidas concernentes ao Acordo de Pesca (cf. Instrução Normativa-Gabinete da Ministra do MMA- n.43, de 18 de outubro de 2005), que proíbe por 3 anos a pesca comercial no Jauaperi, e por extensão contra a AARJ. Aliás os antagonistas maiores do Acordo de Pesca (cf. Instrução Normativa n.43, de 18 de outubro de 2005) seriam os traficantes de quelônios e os geleiros ou empresas pesqueiras e seus pescadores profissionais. Ficamos sem compreender o porque da pressão sobre os ribeirinhos, cujas famílias residem ali há décadas. Elas vivem principalmente do plantio de roças para produção de farinha, do plantio de fruteiras e dos trabalhos de artesanato com resíduos florestais de madeiras nobres arrancadas pelos madeireiros e deixadas na mata, ou com sementes, palhas, fibras e cipós.

Acompanhava o comandante o Capitão Enio, conforme etiquetado em sua farda, que disse ser do Exército e achar muito interessante o trabalho de mapas. Em pé, do último degrau da escada, quase junto à porta, ele se mostrou interessado pelas peças de artesanato e permaneceu ali olhando. Perguntei-lhe se gostaria de entrar e ele sem o fazer, devido estar impossibilitado de retirar os coturnos, adquiriu um colar feito por um dos artesãos da AARJ, não sem antes perguntar, por pelo menos três vezes, se deixávamos os GPS na própria comunidade com os ribeirinhos.

A este tempo tomei conhecimento de que o Promotor de Justiça e o analista pericial do MPF já haviam retornado a Boa Vista. Fiquei apreensivo porquanto a operação tornava-se exclusivamente militar.

Nem bem o capitão se despediu e apareceu à porta um sargento com camisa vermelha e calça cáqui, que mais parecia pertencer a uma unidade do corpo de bombeiros. Outros três militares num banco de madeira fronteiro à porta da AARJ se postavam de modo vigilante, mãos nas armas, como a aguardar uma reação inesperada qualquer. O sargento fotografou todos que estavam trabalhando e depois se dirigiu à janela continuando a fotografar as atividades da Oficina.

Logo após sua saída chegou à porta um senhor que se apresentou como Orlando, do Iteraima, e demonstrou declarado interesse em entrar. Solicitei, como fizera com os demais visitantes até então, que por gentileza retirasse os sapatos enlameados, posto que todos estavam trabalhando com os mapas no chão em virtude de não existirem mesas no local. Os militares disseram que não poderiam retirar os coturnos e não entraram. Após visitar o local o Sr. Orlando ainda se dirigiu diretamente aos grupos que estavam fazendo exercícios com GPS ao redor da casa, afirmando que conhecia pessoas de Samaúma. A insistência em dificultar o ritmo das atividades parece ter sido um objetivo permanente dos que aportavam à AARJ. A cada interrupção que realizavam um certo nervosismo irrompia entre os presentes.

Os exercícios continuaram, entretanto, a ser feitos pelos participantes da Oficina que iam anotando coordenadas e pontos e verificando os respectivos erros e possíveis incorreções. Após os exercícios as atividades voltaram a ser executadas dentro da sede da

AARJ com os mapas do IBGE-Região Norte do Brasil- 1:250000 (Folhas: Barcelos,São José do Anauá, Rio Alalaú, Moura e Rio Curuiáú) fixados nas paredes e largamente fotografados.

A atividade não pode continuar com a tranqüilidade necessária uma vez que apareceu à porta um senhor, em trajes civis, que se disse chamar Marcelo e ser fotógrafo militar da Brigada. Fotografou a todos desde a porta e também da janela lateral por onde continuou a fotografar tudo e todos.

Enquanto as pressões sobre a oficina se davam de modo repetido, aquelas contra a AARJ se davam de maneira pública com ameaças veladas às famílias. Disseminadas em forma de boatos, que criaram um clima de tensão constante, estas ameaças circulavam sobretudo em torno do Acordo de Pesca e dos dispositivos jurídicos que o instituíram ou denegriam a imagem da AARJ.

Meninos bateram à porta e comunicaram que os militares estavam reunidos com algumas famílias da comunidade de Itaquera e queriam a presença de alguém da diretoria da AARJ para explicar o Acordo de Pesca. Embora tenham se recusado a ir, já que estavam trabalhando, os membros da AARJ enviaram cópia do **Diário Oficial** com a Instrução sobre o Acordo de Pesca depois que uma senhora repetiu o convite. Desnecessário dizer que este clima de tensão afetou os trabalhos da oficina, mas não impediu, contudo, que as atividades fossem efetivamente realizadas.

Na manhã da segunda-feira, dia 4 de junho, quando já estávamos saindo de Itaquera um oficial , que suponho ser capitão, da PM de Roraima, entrou na embarcação em que estávamos perguntando em voz alta e de modo imperativo quem era o dono barco. Fazendo gestos para ostentar as armas que portava, estava acompanhado de mais três soldados e um tenente. Este tenente repetidas vezes lhe disse que já havia conversado anteriormente conosco e que não seria necessário exibir documentos pessoais. Simultaneamente e sem ouvi-lo, o oficial, exigiu em tom elevado que todos se identificassem perante um outro militar que registrava o nome de cada um. Também disse que iria verificar se o barco estaria transportando carga indevida. Um dirigente da AARJ que se aproximava do barco foi abordado por outros três policiais, sendo que dois com as mãos nos coldres todo o tempo, e procederam a uma revista no pacote que ele trazia nas mãos.

Partimos de Itaquera no final da manhã bastante apreensivos com os constrangimentos reiterados sobre os membros da AARJ e com o tom ameaçador das ações militares, principalmente, porque os militares permanecerão no povoado por alguns dias. Itaquera parece ter se tornado um centro de operações militares com movimentação seguida de helicóptero e com um porto fortalecido, desde que uma enorme barçaça militar subiu o rio Jauaperi no sentido do Maráu, no dia 4 pela manhã, com dezenas de efetivos fortemente armados. Estariam seguindo para S.Pedro, Samaúma e Xixiuáú e para os limites da terra indígena dos Waimiri-Atroari.

Hoje dia 06 de junho, recebi a informação de que em Itaquera, onde agora existe um telefone público recentemente instalado, cujo número é (95)44007258, um dos diretores da AARJ foi abordado por um policial que lhe disse que estava intimado a dar depoimento em inquérito que foi aberto. Ele teria retrucado pedindo ao militar que lhe exibisse alguma ordem oficial.

Em todos estes acontecimentos foi possível perceber um discurso de não-repressão como forma de coagir, de intimidar e de causar medo e apreensão a

comunidades ribeirinhas isoladas. Outra observação é que as divisões internas porventura existentes nestas comunidades se tornaram aguçadas a partir de uma intervenção militar desta ordem, porquanto ela lança vizinho contra vizinho, parente contra parente e semeia discórdias e desconfianças. Ela nutre em uns o ódio contra os indígenas e contra todos aqueles ribeirinhos que defendem o Acordo de Pesca no Jauaperi, além de alimentar um xenofobismo contra quem não é da região. Em suma trata-se de atos arbitrários que resultam na desestruturação de comunidades inteiras e que merecem ser examinados detidamente à luz do direito.

O caráter intimidatório da operação militar parece ter efeitos que buscam o enfraquecimento das medidas de preservação ambiental, ancoradas no Acordo de Pesca, e debilitar as formas tradicionais de acesso aos recursos naturais, servindo ao propósito de forças políticas estaduais, que querem transformar esta área num grande projeto de colonização, com parcelas de terras destinadas a colonos.

Venho trazer ao conhecimento de V.Sa. estes fatos para exame porque eles violam normas básicas dos direitos humanos e também a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, conforme disposto no decreto presidencial N.6040 de 7 de fevereiro de 2007. Ao mesmo tempo venho solicitar a V.Sa. que se empenhe para assegurar aos ribeirinhos de Itaquera, Barreira Branca, Gaspar, São Pedro, Samaúma e Xixiuáú o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica.

Atenciosamente

