

faas

Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES



GILSE ELISA RODRIGUES
MICHEL JUSTAMAND
THARCÍSIO SANTIAGO CRUZ
(ORGS.)



ALEXA
CULTURAL

Gilse Elisa Rodrigues
Michel Justamand
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

**FAAS: Fazendo
Antropologia no Alto
Solimões 5**

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Fotografia da capa

Tharcísio Santiago Cruz

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R382g, RODRIGUES, G. E.

J276m JUSTAMAND, M.

C379t CRUZ, T. S.

FAAS: Fazendo antropologia no Alto Solimões: 5 Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz. Ale-xa Cultural: São Paulo, 2016

14x21cm - 204 páginas

ISBN - 978-85-63354-50-1

1. Antropologia - 2. Estudos de casos - 3. Solimões (AM) - I. Índice - II Bibliografias

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

ALEXA
CULTURAL

Rua Henrique Franchini, 256

Embú das Artes - SP - CEP: 06844-140

alexa@alexacultural.com.br

Gilse Elisa Rodrigues
Michel Justamand
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

**FAAS: Fazendo
Antropologia no Alto
Solimões 5**

ALEXA
CULTURAL

Embu - SP
2016

COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice- presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera - Campo Limpo - SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – SP)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ - Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

CONSELHO EDITORIAL DA OBRA

Ana Cristina Alves Balbino (PUC/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC/SC)
Clécio Ferreira Mendes (PUC/SP)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
José Lindomar Coelho Albuquerque (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Infantini (UALg – Portugal)
Lilian Marta Grisolio (UFG – Catalão/GO)
Luiz Daniel Rodrigues Dinarte (UFRGS/RS)
Patrícia Bayod Donatti (LAP/UNICAMP – Campinas)
Pedro Paulo A. Funari (UNICAMP/SP)
Roseline Mezacasa (UNIR – Rolim de Moura/RO)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Rita Juliana Poloni (UFPEL/RS)
Valdemar Gomes de Sousa Junior (UFABC – S. B.do Campo/SP)

PESCADOR E AMANTE

Finda à tarde de um dia,
No banco de minha canoa
Sessenta anos de montaria,
Moldaram a alma à travessia.

Vento frio preparando minha ida,
No negrume da floresta
Verde musgo minha lida,
Na fauna e flora a seresta,
Ritual tribal de minha vida.

Correntezas de águas barrentas
Sacolejam a morada,
É noite escura e molhada;
Temporais, trovões e chuvaradas
Consolarão-me na madrugada.

A viagem será longa,
Tarrafa camurín e poronga,
Lago grande me espera;
Na natureza de sonhador,
No destino de pescador,
O despertar de nova era.

O amanhecer com a enchente
Trazendo o dia radiante;
Espelhos de águas brilhantes,
Piracemas cintilantes,
Borbulham como diamante.
Meu ser pescador e amante.

Odri Araújo (poeta e artista plástico)

PREFÁCIO

O convite dos organizadores para prefaciар este livro, além de muito me alegrar, lançou-me o desafio de oferecer ao leitor uma porta de entrada no complexo universo do fazer antropológico no Alto Solimões oferecido por esta obra. Estamos diante de um empreendimento com escopo multidimensional e polifônico, que nos permite um olhar multisituado do vasto universo de questões que este universo fronteiriço e pluriétnico faz emergir. O conjunto de artigos que forma a primeira parte do livro está agrupado na categoria “diversidade étnica” e versa sobre as dinâmicas interétnicas, políticas e identitárias indígenas.

O primeiro artigo do livro de Adailton da Silva aponta para a reprodução de práticas tradicionais examinando a produção da farinha entre os Tikuna a partir de um olhar etnográfico a partir da comunidade indígena Filadélfia. O autor suscita um processo de autoanálise nativa permitindo uma reflexão sobre o risco que certo uso de recursos de programas de redistribuição de renda representaria para a segurança alimentar dos Tikuna. No artigo seguinte, Arisi e Milanez analisam a trajetória da conflituosa relação entre os Korubo e Matis no Vale do Javari. As duas etnias compartilham territórios tradicionais na Terra Indígena Vale do Javari e seus encontros têm sido marcados recentemente por violência e mortes. Os autores buscaram dar relevo a especificidade da inserção e intervenção do Estado na história desta relação, que se pauta atualmente por uma política de “índios ignorados” ao invés de uma política de proteção aos índios em isolamento, postura claramente expressa no fato da Funai rotular estes recentes conflitos entre Korubo e Matis como de “guerra tribal”.

A partir do trabalho da Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari/FUNAI, o artigo de Bernardo da Silva discute os efeitos do desenvolvimento econômico e urbano da bacia hidrográfica do rio Javari buscando analisar as dinâmicas territoriais dos povos Matis e Korubo diante dos surtos econômicos da borracha e da madeira e o impacto da ocupação não indígena nesta região. O artigo de Juan Echeverri, por sua vez, realiza uma densa análise etnográfica sobre os diversos sentidos da identidade comunitária na Amazônia colombiana decorrentes do fato das comunidades formais constituídas não corresponderem necessariamente com formas prévias de organização social, territorial e política. Eche-

verri empreende uma análise comparativa de comunidades de “Gente de centro” formada pelos indígenas uitoto e outros grupos vizinhos, cujo território ancestral localiza-se entre os rios Caquetá y Putumayo com uma comunidade com padrão de organização orientado por uma ideologia de linhagens autônomas.

O segundo bloco de artigos que compõe o livro é intitulado “fronteira”. Michel Justamand abre este segmento propondo a integração dos saberes regionais da região do Alto Solimões às atividades pedagógicas, recomendando, entre outras coisas, a produção de materiais didáticos, metodologias e formas de avaliação específicas nas escolas locais. O artigo de Cristian Farias trata-se de um ensaio pontuado por suas experiências pessoais de estranhamento de um antropólogo-migrante que veio de Brasília para a região do Alto Solimões e busca refletir sobre o “estar na fronteira amazônica” a partir das visões e atos discursivos expressos pela mídia, representações locais e análise de experiências pessoais cotidianas. Através destes contrastes do interior do Amazonas com as outras regiões do Brasil, Farias busca pensar o significado da cidadania no Brasil e sua face autoritária.

O artigo de Gilse Rodrigues aborda as práticas (i) legais e estratégias produzidas pelos indivíduos e grupos que vivem na região transfronteiriça da Amazônia brasileira. Ultrapassando uma abordagem meramente geopolítica da fronteira, a autora destaca que indivíduos e grupos sociais delimitam seus espaços de negociação e podem também estabelecer novas regras de ocupação do território, estendendo ou reduzindo os limites da fronteira, reduzindo ou aumentando os obstáculos para transpô-la de acordo com interesses e mesmo padrões de moralidade muito particulares. O artigo de Rodrigo Lima e demais autores problematiza o Pagamentos por Serviços Ambientais (PSA) através da análise de um projeto de PSA específico iniciado em 2013 na região do Médio Madeira, no sul do Amazonas: o Projeto Trocano Araretama (PTA), implementado no município de Borba. Os autores destacam que se procurou analisar expectativas de comunidades locais sobre benefícios para a melhoria da qualidade de vida e verificaram que a não realização de atividades prometidas pela equipe de implementação do projeto gerou frustração e rejeição à proposta de conservação. O artigo final do livro de Tharcísio Cruz e Ismael Negreiros discute como o Alto Solimões tornou-se um espaço em que cientistas sociais, viajantes e padres contribuíram para a formulação de um pensamento social, político e científico do e sobre o Amazonas. O artigo traça um panorama de visões

e pensamentos acerca dos teóricos que contribuíram para uma construção marcadamente europeia do conhecimento científico da região do Alto- Solimões.

Terminamos a leitura deste livro cientes da potencialidade reflexiva oferecida por um “saber das fronteiras” que busque articular e compreender as tramas que engendram populações locais, dispositivos de intervenção estatais e não estatais e seus respectivos suportes ideológicos.

Rio de Janeiro, 18 de julho de 2016

Thereza Cristina Cardoso Menezes

Doutora em Antropologia. Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA-UFRRJ).

SUMÁRIO

Prefácio

9

Apresentação

15

Diversidade Étnica

Centro e Ciclo: notas sobre a produção de farinha de uma família
Ticuna na comunidade de Filadélfia (Benjamin Constant –AM)

Adailton da Silva

19

De índios isolados a ignorados: conflitos no Vale do Javari, AM

Barbara Arisi - Felipe Milanez

37

Dinâmicas urbanas e territorialidades indígenas no
Vale do Javari

Bernardo Natividade Vargas da Silva

67

¿Qué es una comunidad indígena?: Identidad y autonomía
territorial en dos comunidades de la Gente de centro

Juan Alvaro Echeverri

83

Fronteira

Diversidade na Tríplice Fronteira Amazônica:
Brasil, Colômbia e Peru

Michel Justramand

113

Ensaio sobre migração, vida cotidiana e cidadania na
Alto Solimões, Amazonas

Cristian Martins Farias

129

(I)Legalidades nas margens da Nação: práticas (i)lícitas e
controle social na trílice fronteira Brasil-Colômbia-Peru

Gilse Elisa Rodrigues

153

A comunidade do Médio Rio Madeira/AM e o projeto de
conservação da Empresa Irlandesa

Rodrigo da Costa Lima - Renan Albuquerque Rodrigues - Gil Vieira

169

Pensamento político e científico na região do Alto Solimões

Tharcisio Santiago Cruz - Ismael da Silva Negreiros

187

Sobre os autores

201

APRESENTAÇÃO

Prezado(a) leitor(a),

Este quarto volume do Fazendo Antropologia no Alto Solimões traz, dentro de nossa proposta de edições temáticas, os temas de Diversidade étnica e fronteira. Investigações de pesquisadores que, em última análise, a partir de seus estudos propõem uma reflexão crítica de caráter fundamentalmente socioantropológico e etnográfico e por que não, em alguma medida, de caráter político sobre as condições de vida de populações da região do Alto Solimões. Povos isolados, territorialidades, migrações, trabalho, práticas ilícitas na fronteira e produção de conhecimento sociológico, são alguns dos temas pautados nos artigos que selecionamos para integrarem este volume. Dentre os muitos artigos recebidos para essa edição temática, selecionamos os que mais se coadunam com nossas propostas sociopolíticas, teórico-conceituais e metodológicas, e que acreditamos, podem dar visibilidade às especificidades culturais de grupos e indivíduos tradicionalmente silenciados e/ou estereotipados pela sociedade nacional.

Chamamos a atenção para o fato de que privilegiar as pesquisas realizadas na região do Alto Solimões não significa excluir aquelas investigações científicas que são desenvolvidas em outras partes da Amazônia, seja ela brasileira ou pertencente a outros países da América do Sul. Assim, trazemos ainda uma pesquisa sobre uma comunidade do Médio Rio Madeira e sua relação com projetos de conservação ambiental e o artigo de Juan Echeverri, antropólogo da Universidade da Colômbia e seu estudo sobre territorialidade, identidade e autonomia de um grupo étnico na Amazônia colombiana.

Ainda que os textos aqui apresentados sejam em sua maioria, de caráter antropológico, não fugimos da proposta original do nosso projeto de valorizar o diálogo interdisciplinar. Temos, portanto, como de costume, pesquisadores de outras áreas de conhecimento, embora, todos estejam fazendo análises fundamentadas numa perspectiva de cunho etnológico, resultando

todos de pesquisas qualitativas.

Entregamos a você leitor mais uma de nossas empreitadas editoriais, para que faça sua leitura sagaz e crítica do que temos feito em termos de pesquisa científica em Ciências Humanas, daqui da Amazônia para o Brasil e, por que não, para o mundo.

Então boa leitura e que múltiplas reflexões sejam edificadas e emerjam...

Os organizadores

Gilse Rodrigues

Michel Justamand

Tharcísio Santiago Cruz

DIVERSIDADE ÉTNICA

CENTRO E CICLO: NOTAS SOBRE A PRODUÇÃO DE FARINHA DE UMA FAMÍLIA TICUNA NA COMUNIDADE DE FILADÉLFIA (BENJAMIN CONSTANT-AM).¹

Adailton da Silva

Introdução

Entre os dias 6 e 10 de julho de 2015, como parte das atividades da disciplina “Estudo das Práticas Corporais dos Povos Tradicionais”, ministrada pela Prof.^a Dr^a Artemis Soares, foram feitas visitas de campo em diferentes áreas do município de Benjamin Constant. A proposta era investigar práticas corporais das populações amazônicas através de entrevista e observação de diferentes ofícios. Foram entrevistados (as): uma parteira, alguns catraieiros, peixeiros, pescadores, estivadores, agricultoras, e um pajé. Acompanharam a Prof.^a Artêmis cinco estudantes do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM), e eu – doutorando do Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM) e aluno especial da disciplina.

Tivemos o apoio da Direção do Instituto de Natureza e Cultura, campus da UFAM em Benjamin Constant (INC/UFAM), que disponibilizou uma Kombi com motorista para deslocamento até as localidades. O PPGSCA utilizou também uma sala da pós-graduação no INC, onde foram desenvolvidas as atividades de preparação teórica para o trabalho de campo.

O procedimento para acessar os(as) trabalhadores(as) era deslocar-se até o local de ofício – porto, mercado, balsa, casa de farinha, residência – para a realização de entrevista e, quando possível, a observação das práticas corporais. Em alguns casos foi feita uma primeira visita para agendamento das entrevistas, e em outros casos apenas um contato para agendamento, pessoal-

¹ Texto apresentado como trabalho final da disciplina “Estudo das Práticas Corporais dos Povos Tradicionais” oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA-UFAM) no primeiro semestre de 2015, e ministrado pela Prof^a Dr^a Artemis Soares.

mente, porém fora do local onde se realiza a prática, ou mesmo por telefone. Cada um(a) dos(as) estudantes ficou responsável por produzir um pré-texto sobre uma prática corporal. Eu fiquei incumbido de escrever sobre a atividade de produção da farinha, após entrevista e observação realizada na comunidade indígena Ticuna de Filadélfia, às margens do Rio Solimões.

O presente artigo está composto de breve exposição de algumas referências bibliográficas sobre os temas abordados a partir do campo, e em seguida da descrição comentada da incursão etnográfica. Nas considerações finais exercito relacionar a imagem expressa no discurso estabelecido pelos sujeitos da pesquisa sobre sua situação social com a imagem projetada por mim a partir do encontro etnográfico.

Benjamin Constant

A pesquisa foi realizada em um dos municípios da região do Alto Solimões, na tríplice fronteira formada pelo Brasil, Colômbia e Peru. As cidades da região, conectadas pelas águas nas três fronteiras, estão fortemente integradas e são espaços de intensa mobilidade humana. A principal destas é a cidade Colombiana de Letícia². Capital da Amazônia colombiana é onde se encontra concentrado o comércio, e também o principal destino do turismo internacional na região. Tem uma população estimada em pouco mais de 30 mil habitantes, e uma população flutuante de turistas que visita a cidade chegando pelo porto e pelo aeroporto. Além da ligação fluvial com as demais cidades da região, possui uma via de integração por terra com Tabatinga, cidade brasileira que concentra a maior parte dos equipamentos públicos no lado brasileiro da fronteira³, incluindo um aeroporto internacional. Do porto de Tabatinga, cidade que possui uma população acima dos 50 mil habitantes, se pode avistar do outro lado do rio a cidade peruana de Santa Rosa. Vista semelhante se tem do Porto de Benjamin Constant, de onde se vê a cidade peruana de Islândia. Santa Rosa e Islândia juntas tem população estimada em 8 mil habitantes.

2 E é voz corrente que Letícia, o lugar mais urbanizado da região da fronteira, foi construída com dinheiro colombiano e braço brasileiro. O certo é que a inflação brasileira [à época bastante alta] põe o peso colombiano e o soles peruano quase sempre para cima, atraindo índios e não índios para além-fronteiras, oscilando a atração conforme a oscilação dos câmbios (OLIVEIRA, 2002:279)

3 As cidades de Tabatinga e Letícia-Colômbia são consideradas cidades gêmeas, tal como Santana do Livramento e Riviera- Uruguai, dentre outras. (SILVA, 2015:301)

“A aproximação entre as cidades e comunidades peruanas cria um intenso fluxo de mobilidade humana na fronteira, principalmente entre Tabatinga e Letícia. Essa mobilidade é motivada pelo forte comércio formal e informal, disponibilidade de serviços públicos de transporte, educação, saúde e das agências financeiras.” (Silva, 2015: 301)

No período auge da seca, quando o rio atinge seus níveis mais baixos, emerge um trecho de fronteira seca entre Benjamin Constant e Islândia. Ademais, o município de Benjamin Constant está conectado por via terrestre com Atalaia do Norte. Nestes dois municípios a principal fonte de renda provém dos repasses dos governos estadual e federal estabelecidos constitucionalmente, o comércio não tem a mesma dimensão que em Tabatinga, não há indústria e o “setor primário é extremamente fraco” (SILVA, 2015:304). Entre Benjamin Constant e Tabatinga há transporte fluvial regular durante o dia (de 15 a 20 R\$ o trecho), assim como entre Tabatinga e Santa Rosa (de 3 a 5R\$ o trecho), ou Benjamin Constant e Islândia (de 3 a 5R\$ o trecho).

Benjamin Constant, ainda que tenha tido um crescimento populacional acima dos 30% nos últimos 15 anos, é caracterizada como cidade de pequeno porte assim como as demais cidades da RFA⁴. Possui uma economia extremamente frágil e dependente dos recursos provenientes dos programas de transferência de renda, projetos de intervenção social e repasses constitucionais (SILVA, 2015:302).

O aumento da população foi superado com folga pelo crescimento no volume de repasses, que saiu de aproximadamente 67 milhões de reais entre 2002/2006 para mais de 145 milhões entre 2007/2011. O setor de serviços, principalmente o serviço público é o eixo da economia local, e é em grande medida graças a este que houve um incremento no PIB do município da ordem de 76,58% entre os anos de 2002 e 2011 (SILVA, 2015: 304-306). Com uma população economicamente ativa de 33.411 pessoas em 2010 Benjamin Constant está entre os municípios com maior índice de pobres na RFA. Essa realidade coloca o município como um dos focos prioritários nos programas e ações federais com o objetivo de reduzir as desigualdades e a pobreza (SILVA, 2015: 319-320).

4 “A Região de Fronteira do Amazonas RFA é formada pelos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Atalaia do Norte, Amaturá, Juruá, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tonantins e Tabatinga (SILVA, 2015:299-300).

“Esse fator, por sua vez, não tem contribuído para incrementar a expansão da renda, há uma concentração de renda na medida em que 2/3 da população da RFA não auferem rendas advindas de qualquer atividade econômica formalmente instituída. Em outras palavras faltam gestão e perspectiva de futuro para pensar o desenvolvimento local. O atrelamento institucional pautado no pacto federativo cria instrumentos para o fortalecimento do pacto com a miséria e a pobreza.” (SILVA, 2015:321)

Entre as ações que foram implementadas na região para tentar superar esta situação de pobreza crônica está a criação do Instituto de Natureza e Cultura – INC, Campus da Universidade Federal do Amazonas em Benjamin Constant. O INC foi criado em 2006, onde sou docente concursado desde 2009, e onde é oferecida a pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia desde 2013.

Ticunas

Santos (1998) ao tratar do processo de conquista da Amazônia durante o período colonial coloca em oposição duas imagens acerca das populações indígenas amazônicas: uma imagem criada pelos europeus sobre os indígenas, e o que ele chama de verdadeira imagem dos índios.

A imagem criada pelos europeus serviria como justificativa ideológica da conquista e destruição do mundo indígena por meio da desumanização, descaracterização e coisificação do índio. Através desta imagem do índio como bruto e selvagem construiu-se a justificativa para o projeto colonialista e a desagregação do mundo indígena.

“Os índios não necessitavam de acumulação no sentido capitalista ocidental. A eles bastava a preocupação com as necessidades imediatas, porquanto possuíam uma economia de reciprocidade e solidariedade. Daí serem classificados de imprevidentes, indolentes e preguiçosos.” (SANTOS, 1998:93)

Em oposição a esta primeira imagem o autor nos apresenta uma imagem dos indígenas como possuidores de uma altíssima taxa de natalidade, totalmente livres de doenças e com uma expectativa de vida longa. Além de produzirem o suficiente para seu sustento, viviam em grande abundância e tinham um “modo de vida talvez superior à do europeu da época” (SANTOS, 1998:95).

“Isto prova que além de ter excedentes para dar ao visitante, o davam liberalmente e de bom coração, eram bons cortesões e liberais e não mesquinhos como aparecem na imagem elaborada. Há registros de numerosos casos em que os indígenas receberam de mãos cheias os recém-chegados. A primeira impressão dos descobridores, que após difícil viagem chegavam mais famintos de comida do que de bens, foi quase sempre a de deparar-se com sociedades de abundância. Se desencadearam algum processo de escassez e fome após sua chegada, foram os próprios conquistadores os responsáveis” (SANTOS, 1998:96-97).

Afirma categoricamente Santos que as populações indígenas da Amazônia, viviam, à época da colonização, como sociedades da abundância. A sustentabilidade deste modelo de sociedade era dada por outros princípios econômicos, opostos aos interesses do capitalismo em expansão. Para embasar suas afirmações lança mão dos relatos de viajantes que estiveram na região. Viajantes como Maurício de Heriarte, que deixou descrições desde a ilha de Marajó até a entrada do Peru, tratando de referir-se constantemente a abundância de recursos com que viviam os indígenas em cada uma das províncias descritas. Sobre a província dos Solimões, afirma “É esta província povoada de gentios com muitas aldeias abastecidas de mantimentos e de muitas madeiras de que fazem canoas pequenas e vendem a outras nações” (HERIARTE apud SANTOS, 1998:101). Refere-se também a este mesmo cronista para exemplificar como entre os Ticuna, o sistema político reconhecia prestígio diferenciado a algumas famílias ou linhagens.

Quando Roberto Cardoso de Oliveira (2002) esteve entre os Ticuna do Alto Solimões, em 1959, encontrou uma série de elementos que parecem ter persistido no tempo e coincidir com os relatos do período colonial coletados por Santos. Porém deparou-se este antropólogo aí também com as consequências do modelo socioeconômico de ocupação e exploração da Amazônia nesta época. Já eram nítidas para este pesquisador as influências sofridas por esta população indígena ao contexto fronteiriço, por isto descreve-os em sua maioria como camponeses que viviam a situação de servos de gleba, submetidos ao regime do seringal (OLIVEIRA, 2002:268).

A magnificência da natureza permaneceu impondo-se neste e outros relatos, atualizando alguns elementos de sua

descrição: “O rio Solimões é um não acabar mais de água! Coisa que impressiona a gente! Nessa época então, quando ainda há muita chuva, ele fica transbordando, o que facilita as viagens, mas torna difícil a pesca” (OLIVEIRA, 2002: 275). Ao entrevistar proprietários de terra naquele período, além de sentir a evidente antipatia ao Posto Indígena (P.I.) do hoje extinto Serviço de Proteção do Índio (S.P.I.) para atendimento dos Ticunas⁵, parece reencontrar o discurso colonialista encontrado nas pesquisas de Santos (1995), depreciando ainda a capacidade produtiva dos indígenas amazônicos. Todavia também o seu oposto, ou seja, o reconhecimento da expertise dos indígenas na produção de certos bens, entre estes a farinha. Para este tipo de produção registrou a utilização de mutirão ou ajuri “durante o qual se reúnem para um ‘pajuarú’, como chamam essa beberagem coletiva” (OLIVEIRA, 2002: 282). A farinha servia também como moeda de troca nas relações de escambo com o barracão “Todo o grupo residencial funcionava como uma unidade de produção de farinha, de goma extraída das seringueiras, de pesca e de eventual caça, produtos comercializados com o Barracão” (OLIVEIRA, 2002: 289).

A partir da pesquisa realizada com os indígenas da etnia Ticuna do Alto Solimões, Oliveira desenvolveu uma reflexão a respeito do papel da garantia dos territórios indígenas sobre o processo de assimilação à sociedade nacional.

“O SPI, na medida em que garantia as terras indígenas, mediante a instituição de reservas, desempenhava um papel contra-assimilador desses índios na sociedade nacional, uma vez que a afirmação da identidade indígena contribuía para assegurar seu direito à terra” (OLIVEIRA, 2002: 308)

A garantia de acesso aos meios para preservação de seu modo de vida impulsionava o processo de reprodução enquanto grupo social que se vê na valorização da identidade indígena. Para além destes mecanismos, a tradição também aportava ferramentas para a continuidade do povo Ticuna como coletividade. Narra Oliveira (2002) ter verificado uma tendência entre os descendentes das relações entre indígenas e não indígenas, de que estes, quando vivendo nas aldeias, adotem identidade indígena.

5 Los Ticuna son 45.000 indígenas distribuidos en Brasil, Colombia y Peru, conformando diversas comunidades y asentamientos en las orillas del río Amazonas a lo largo de 600Km entre la desembocadura del río Atacuari en Peru y la desembocadura del río Jutai en Brasil. () En Colombia se localizan en el trapecio Amazónico en las riberas del río Amazonas, Loretoyacú, Amacayacú y Cotuhé. (GARAVITO, 2008:15)

Em casos deste tipo o autor apontava a utilização como referência nos rituais de nomeação e vinculação com o clã da relação com os avós. Ou seja, ainda que um dos pais não seja indígena, é possível resguardar a transmissão do pertencimento ao grupo para uma criança através do reforço da ligação com os genitores da geração imediatamente anterior.

Na pesquisa realizada por Garavito (2008) sobre uma família Ticuna da comunidade ribeirinha de Macedônia⁶, também a convivência com os avós indígenas aparece como um reforço na identidade entre diferentes gerações do mesmo grupo.

Ana Isabel Bultrago Garavito, utilizando as ferramentas teóricas de Maurice Halbwachs, destaca a importância de considerar o grupo familiar para compreender a dinâmica da identidade construída a partir da memória coletiva:

"(...) un grupo familiar es un sujeto colectivo que, a pesar de las conciencias individuales existentes en él, tiene una memoria propia gracias al intercambio continuo de impresiones y opiniones entre sus miembros, y a los estrechos vínculos que la cotidianidad construye (...). Efectivamente, el compartir espacios y practicas diarias genera un proceso de memoria colectiva sobre esa vida domestica y sobre la historia de convivencia. Esta memoria incluye los procesos de endoculturación, la incorporación de hábitos, las concepciones de propiedad y posesión, la construcción de sentimientos y pensamientos, y contribuye a la constitución de personalidades." (GARAVITO, 2008:29)

A autora ressalta ainda a importância fundamental dos avós maternos, já que graças às regras uxori-locais⁷, o homem vive com a família de sua mulher. No começo na mesma casa dos sogros e logo em sua própria casa, porém mantendo-se perto deles. Estas regras influenciam a que as crianças e jovens convivam e realizem atividades com seus avós maternos, além de interagir com suas tias maternas, já que vivem com a família da mãe (GARAVITO, 2008:33).

Levar em conta as considerações destes autores (SILVA,

6 Comunidad ribereña del río Amazonas em el Trapecio Amazónico colombiano. Se encuentra ubicada entre las comunidades Mocagua y El Vergel, a 57 Km de la ciudad de Letícia. (GARAVITO, 2002: 15)

7 Según ancianos de Macedonia, es común entre los Ticuna que los hombres vivan en la casa de sus suegros por un tiempo, que normalmente es hasta el nacimiento de su primer o segundo hijo, para luego hacer su propia casa, en todo caso cerca de los suegros, siguiendo las reglas uxori-locales."(GARAVITO, 2002:39)

2015; SANTOS, 1998; OLIVEIRA, 2002; GARAVITO, 2008) foi indispensável para analisar a realidade encontrada nesta rápida incursão. Porém foi a escrita de Oliveira (2002), como anotações de um diário de campo durante e depois de uma breve viagem, quem mais influenciou a forma do texto a seguir.

Myrian

No final do primeiro dia de trabalho de campo, entardecer da segunda feira dia 6, após termos ido ao principal porto do município, sentamos para fazer um lanche logo atrás do mercado que fica na entrada principal da cidade. Trocávamos impressões sobre as observações realizadas, e organizávamos a agenda de atividades da semana. O sol ia baixando e compartilhávamos à beira da rua, atraindo a atenção dos passantes, um lanche que incluía uvas da Amazônia, guaraná Tauá e biscoitos. Quando então escuto alguém chamar meu nome. Quem se aproxima é Myrian com seu filho Léo Yordan.

Myrian está engajada em projetos para desenvolvimento das comunidades Ticuna do Peru, Brasil e Colômbia nesta fronteira através da Fundação Caminhos da Identidade (FUCAI) que tem origem na Amazônia Colombiana. Conheci Myrian Pereira Vasques logo ao chegar em Benjamin Constant, em 2009, por intermédio de um amigo em comum, o falecido professor de Antropologia e Indigenista Rafael de Souza São Paio.

Peço sua ajuda para a pesquisa e Myrian se dispõe a nos receber na Casa de Farinha de sua família, na comunidade Ticuna de Filadélfia. Trocamos telefones e combinamos o encontro para a manhã do dia 08 de julho quarta-feira, na casa da sua avó.

Filadélfia

Após superar algumas dificuldades para conseguir abastecer o veículo que nos transportaria⁸ saímos do INC por volta das 8h da manhã e fomos até a beira do Rio Solimões na comunidade de Bom Caminho. Este deslocamento levou em torno de 30 minutos. Não conseguimos encontrar aí um canoeiro que nos levasse até São Francisco, onde vivia a parteira, primeira parada

8 Benjamin Constant não tem posto de gasolina. O combustível utilizado na cidade é na maior parte contrabandeado do Peru e vendido em locais não autorizados em garrafas pet de 2 litros chamadas genericamente de cocão.

agendada para o dia. Voltamos para a Kombi que nos levou desta vez para a Comunidade de Filadélfia, onde conseguimos encontrar canoeiros que nos levaram daí até Bom Caminho.

Após 10 a 15 minutos no carro com mais 15 minutos na canoa que seguia lenta pelas águas tranquilas, enquanto observávamos o trabalho de pescadores, a brincadeira das crianças na beira, as mulheres lavando roupas e louças no Solimões. Quando concluímos as observações e entrevistas com a parteira em Bom Caminho o sol já estava forte.

Vinha trocando mensagens com Myrian desde o dia anterior, e já na canoa liguei. Apesar de ser uma região de baixa densidade demográfica e ocupação esparsa não fiquei nenhum momento sem sinal de celular, e por isto pude manter contato telefônico que garantiu chegar rapidamente ao destino. Não há rede de abastecimento de energia elétrica neste lado da margem do rio, nem rede de esgoto. A água encanada recém chegou até uma parte da comunidade. A ponte de acesso inaugurada em março de 2015 e que custou mais de 3 milhões de reais já caiu. Porém o sinal de celular, ao menos neste dia, funcionou bem.

Para chegar em Bom Caminho utilizamos três embarcações, mas para voltar para Filadélfia, com o avançar da manhã e o calor que se apresentava conseguimos apenas dois canoeiros. Um que saiu de Bom Caminho para nos levar, e outro que já não estava no ponto dos barcos, mas em casa. Na primeira viagem nos dividimos em duas, duas e três pessoas nos barcos. Na volta a divisão foi por gênero, com quatro mulheres em um barco, e os três homens em outro. O contato com o canoeiro para nos buscar em Bom Caminho e levar de volta para Filadélfia, também para nos buscar na Casa de Farinha para ir até a beira onde deveria nos esperar o carro também foi feito por telefone.

Myrian esperava na beira do rio ao lado de sua casa, de onde acenou para que as duas canoas que traziam a equipe de estudantes e a professora pudessem desembarcar. Antes de descer dos barcos encomendamos peixes para o almoço da equipe ao canoeiro que nos trouxe. A hora do almoço estava chegando e chegávamos de mãos vazias.

O caminho entre as árvores para chegar até a casa passava pela Casa de Farinha, que estava em funcionamento. Esta casa era bem diferente daquela que havíamos encontrado na comunidade de São Francisco, onde visitamos uma parteira. Lá residiam em uma área que ainda estava semialagada no início

recente da descida do rio, com casas construídas em palafitas, e pouca arborização e sombra ao redor das casas. O conjunto de 6 casas de madeira estava construído em duas fileiras paralelas de três no meio de uma enorme clareira na mata. A casa de farinha desta comunidade estava em outra área de terra firme, para a qual o acesso só era possível de canoa.

Na chegada à casa de Myrian desembarcamos em um barranco que dava acesso a uma área arborizada e agradável. Depois de algum tempo curtindo o sol no rio, a sensação de estar sob o frescor da sombra foi bastante relaxante.

A casa, que tinha uma parte considerável construída em alvenaria, ficava em um terreno alto, aparentemente inacessível às inundações sazonais. Já durante a entrevista soube que aquela casa de farinha por sua localização em um terreno que está constantemente na terra firme é utilizada também por outras famílias principalmente no período em que as águas do rio sobem mais na região. Por isto mesmo o piso da casa estava pouco acima do nível do solo na parte de fora. Toda a área bastante arborizada, com diferentes espécies de plantas espalhadas pelo quintal. A casa de farinha estava perto da casa, e foi onde realizamos a entrevista.

Casa de Farinha

A casa de farinha consistia em uma área coberta de aproximadamente 4 por 4 metros. Esta tem cobertura feita com um telhado em duas águas, de folha de zinco, sustentado por quatro pilares. Embaixo deste telhado, no centro da estrutura um forno circular com aproximadamente um metro de raio, com um grande prato metálico circular e de fundo plano (tacho) próprio para a torragem de farinha. A lenha era colocada por uma abertura lateral e a tacho estava perfeitamente acoplada ao forno de farinha evitando a perda de calor pela parte superior. A parede do forno é feita de uma mistura de terra e barro.

Na frente da casa de farinha, na parte mais próxima da beira do rio ficam os recipientes e ferramentas para a ralação e extração do sumo da mandioca (tucupí). Quando chegamos o fogo já estava aceso, e o tacho estava ainda começando a esquentar. A irmã do pai de Myrian, a senhora Dionisia Almeida, espremia a mandioca já ralada, em um pano para a extração do sumo. Havia pendurado no teto um Tipiti, mas Myrian declarou que considera-

vam este processo de espremer em um pano com as mãos mais eficiente. Agachada ao lado de uma bacia, enrolava uma porção de mandioca ralada no pano, o envolvia completamente, e então juntava as pontas e retorcia comprimindo a porção dentro do pano para extrair o líquido.

A observei repetir este processo várias vezes com porções aparentemente pequenas em relação à quantidade de mandioca ralada que tinha preparada. Depois de algum tempo, o senhor Abel Salvador, esposo da senhora Dionisia, passou a realizar esta tarefa enquanto aquela descansava. Este mesmo senhor que em seguida passou a massa semi-processada por uma prensa manual utilizada para extrair ainda mais a água contida nas fibras do vegetal.

A mãe do pai de Myrian, que também é parteira, a senhora Lucinda Almeida Vasques parecia coordenar a atividade desde perto.

Do lado esquerdo da casa de farinha para quem subia em direção a casa, havia um banco de madeira apoiado nos pilares que aproveitava a sombra que o telhado fornecia. Este banco estava posicionado perto o suficiente para ver bem a torragem da farinha e ao mesmo tempo não ser incomodado pelo calor do fogareiro nas pernas. Do lado direito outro banco simétrico a este com iguais medidas e condições. O lado da casa de farinha virado para a residência não tinha qualquer obstrução à passagem, dando a entender que este deveria ser o caminho de acesso mais utilizado. Toda a área em volta do forno permitia o deslocamento de quem estivesse no trabalho da torragem da farinha dando a volta 360 ° ao redor do forno.

O processo que observamos era todo manual, sem a utilização de motores elétricos ou de qualquer outro tipo de tração. No entanto a parte inicial do processamento, em que a mandioca é ralada, foi realizada antes de chegarmos com a ajuda de um motor movido à gasolina.

A altura do tacho somada a do forno permite seu alcance e manipulação mesmo por pessoas adultas com estatura mediana ou de até menos de 1,50m. Talvez até mesmo seja suficiente para o trabalho de crianças. No entanto, e acertadamente, a altura do telhado é também adequada para abrigar confortavelmente de pé pessoas de maior estatura.

A massa que resulta após espremer ao máximo a goma,

passa ainda por uma peneira e só depois é que a fibra ralada e desidratada vai sendo depositada na superfície aquecida em pequenas porções medidas com a mão. É espalhada de forma uniforme com uma grande espátula na forma de um remo de canoa. A medida que a farinha vai torrando é mexida na superfície com o remo, sendo rejuntada e espalhada inúmeras vezes. A medida que uma porção seca, outra porção é adicionada até preencher a capacidade limite para que se possa juntar e espalhar dentro do recipiente. Então esta porção de quase farinha é recolhida em separado, e o processo recomeça com a massa. Esta quase farinha pode voltar ao fogo ainda algumas vezes até chegar ao ponto ideal⁹.

O trabalho tem diferentes etapas feitas em revezamento. É contínuo, repetitivo e demorado. Utiliza-se bastante as mãos, os braços, ombros e toda a parte superior do corpo. A ralação ou o espremer da massa de mandioca pode ser feito sentado ou de cócoras. Como sugere a necessidade de dar voltas em torno do forno, a torra só pode e deve ser feita de pé.

A torração da farinha, com seu ato de dar voltas para voltar ao centro, onde se deposita e se retira, pode ser também uma metáfora do ciclo que vai do plantio até a farinha.

Sentados no banco ao lado da casa de farinha, enquanto observávamos a torra e esperávamos o almoço, entrevistamos Myrian e sua avó, sempre acompanhados do olhar disfarçadamente atento do pequeno Léo Yordan.

Centro e Ciclo

A produção de farinha neste espaço é somente para a família. Acompanha os períodos de cheia e vazante. Na cheia vão plantar na terra firme, e na vazante que está começando vão plantar na várzea. Aproveitando o solo que foi revigorado pelos sedimentos deixados durante a inundação, este é o período para o plantio mais fácil e rentável. Mais fácil porque a terra está macia para semear. E mais rentável porque é onde se pode colher o tubérculo mais rápido e mais volumoso¹⁰.

9 Professora Artemis comentou na ocasião que já havia observado a torra de farinha feita de uma só vez, e não em etapas com o retorno ao fogo várias vezes até chegar ao ponto. Isto indicaria então uma das possíveis variações particulares da técnica de fabricação da farinha presentes nesta família ou comunidade.

10 No período de Várzea o trabalho de torra é feito nesta Casa de Farinha perto do rio. Já na cheia, se produz a chamada farinha de terra firme. Neste período Myrian trabalha no forno de terra firme de sua outra avó (mãe de sua mãe) - Dona Anastácia.

Vive na residência que visitamos apenas a avó, Dona Lucinda, com uma das filhas. Dona Lucinda, com 65 anos, planta mandioca e também outros cultivos. Trabalha no processo desde a plantação até a distribuição da farinha, neste ciclo que leva aproximadamente 6 meses. Colhe a mandioca e coloca na água para amolecer. Depois prepara a massa, seca e prepara a farinha na casa de farinha. Faz farinha seca, goma pra tapioca e tucupi mas não vende estes produtos. Consome em sua própria casa e distribui na família, para os filhos que não tem farinha ou filhas que vem pedir.

A roça é feita coletivamente, com a ajuda dos filhos e dos netos. No entanto seu trabalho na agricultura é diário, enquanto os parentes vêm apenas aos fins de semana ou quando não estão envolvidos com outra atividade. A família de Dona Lucinda, assim como as demais da comunidade, tem duas roças – uma na terra firme e outra na várzea. Neste ano a água demorou muito para baixar, o que atrasou o ciclo como um todo.

Na terra firme se utilizava costumeiramente a queima. Após a abertura da roça com a derrubada da mata, esperam dois a três meses para secar. Aí então queimam. Após esta queima a primeira colheita vem farta. Porém a chuva logo leva embora os nutrientes obtidos com a queima. A terra então fica seca e compacta, difícil de trabalhar e pouco rentável.

Estão alterando o processo de produção com as famílias para a realização da roça sem queima, para o aumento da produtividade da roça na terra firme. Myrian declarou que as terras demarcadas para o povo indígena Ticuna em Filadélfia já estão no limite para responder às necessidades que crescem com o aumento da população. A adoção do modelo de roça sem queima já teria sido testado entre os Ticunas da Colômbia estaria sendo absorvido também no lado brasileiro da fronteira. Considera a adoção desta prática como recuperar um conhecimento de um passado imemorial

“A gente aprendeu com eles e resgatamos esta tradição. Porque antigamente, realmente não queimavam as coisas. Depois quando surgiu o fogo é que começamos a queimar tudo. Então antes não era assim.” (Myrian Almeida Vasques, 2015)

Esta mudança significaria, pelo olhar da tradição, como recuperar algo que já se sabia ao invés de descobrir algo totalmente novo. Aumentando a rentabilidade das roças diminuiria também o

desmatamento e a necessidade de avançar sobre a mata virgem. Diferente do plantio da várzea, em que a inundação já deixa o terreno limpo, o plantio de terra firme exige um esforço físico maior na preparação do solo. No entanto a várzea tem seu limite de uso estabelecido pela sazonalidade da subida do rio. Só pode ser utilizada por no máximo seis meses. Para Myrian quem planta além do que consegue torrar acaba estragando mandioca, porque não há como escoar o excedente de produção. Sua opinião é que não existe mercado consumidor ou interesse empresarial para esta produção na região. Por isto mesmo a maioria das famílias produz apenas para consumo próprio. É possível estocar como farinha, mas a raiz in natura perece rapidamente. A comunidade indígena possui alcance até os mercados de Letícia na Colômbia, além dos mercados de Tabatinga e Benjamin Constant. Conhecem também as exigências de qualidade estabelecidas pelo mercado consumidor. Mesmo assim, segundo seu depoimento, não há demanda que seja suficiente para sustentar uma produção voltada para o mercado.

Dona Lucinda trabalha na produção de farinha desde jovem. E mesmo tendo atualmente aposentadoria, continuou trabalhando na roça. Chega aí pela manhã bem cedo e por vezes trabalha até o meio do dia, deixando para fazer a refeição em casa. Outras vezes leva o alimento que permite sustentar a jornada de trabalho até o fim da tarde.

De canoa até a área de plantação de várzea onde está a roça da família o deslocamento leva 15 minutos. Já para a área de terra firme são necessários 30 minutos de caminhada.

Considerações Finais

Dona Lucinda é, enfim, a única que acompanha integralmente todo o processo de produção da farinha, já que a presença dos parentes que ajudam é esporádica devido ao fato deles estarem envolvidos em outras atividades de trabalho. O trabalho pode envolver quase toda a família, ou somente Dona Lucinda. Esta chega a produzir farinha sozinha, ainda que demorando muito mais tempo. Ela representa a integralidade do ciclo, enquanto outros participam de partes do que ela acompanha como todo. Ela é ao mesmo tempo o centro e o ciclo. Ela é quem tem o saber da experiência que coordena os trabalhos dos demais, e é para sua casa que vai o resultado da produção para ser distribuído para os demais membros da família. Seu domicílio e sua rotina

são as referências para a colaboração dos demais.

A casa de farinha pode ser compartilhada para processamento da produção de outras famílias, mas o trabalho na roça envolve somente os membros da família. Cada família com sua roça. Reafirma este modelo a prática de dividir entre os descendentes a terra tradicionalmente ocupada pelas famílias. Ou seja, a área tradicionalmente ocupada por Dona Lucinda e sua família vai sendo repartida entre seus descendentes a cada geração.

A roça dos filhos de Dona Lucinda fica dentro do seu terreno, e a roça dos netos de Dona Lucinda dentro do terreno dos filhos de Dona Lucinda. Assim sucessivamente como uma espiral concêntrica que reafirma o movimento sempre para dentro. Quem ao casar desejar ter uma outra roça além desta que a família disponibiliza deve abrir uma nova em área de mata virgem. Todavia mantem-se a referência da roça no terreno utilizado pela família, e a prática de participar dos mutirões de parentes - ajuri.

Myrian que já viveu em Cuba, conta que decidiu voltar com Leo Yordan para perto do convívio com a mãe e a roça da família¹¹. É uma liderança comunitária, muito articulada e engajada em projetos desenvolvidos por ONGs internacionais que mantém como eixo de sua atuação as práticas tradicionais e comunitárias desenvolvidas no seio de sua família e comunidade indígena¹². Aliás, critica com bom humor aqueles que por uma razão ou outra deixaram de trabalhar na roça.

Aqui em Filadélfia quase todas as famílias têm sua roça. Só alguns funcionários que já não querem plantar. Só porque já estão ganhando salarinho (risos) alguns professores detestam a roça. Eu falo o contrário. Eu trabalho, tem a roça, trabalho com minha família e não preciso comprar farinha, não preciso comprar banana, frutas. Não precisa. (Myrian Pereira Vasques, 2015)

Ela formulou uma sofisticada crítica em relação ao impacto do programa de transferência de renda bolsa família nas mudanças de hábito em sua comunidade, e considera as práticas tradicionais fundamentais para garantia da soberania alimentar e preservação do meio ambiente. A produção de farinha nas co-

11 Em 2016 Myrian voltou a estudar, desta vez em Buri - SP, na Universidade Federal de São Carlos.

12 Conforme Garavito (2008) "La autoridad de su figura en el grupo familiar se manifestó tomando la palabra y organizando los elementos discursivos, que permitieron darle a la história un significado específico" (p.29)

munidades estaria sendo afetada pela chegada dos programas de redistribuição de renda, já que estes que não vem acompanhados de uma orientação quanto à otimização de investimento destes recursos.

Talvez se deixar de fazer isto a população morra de fome no dia de amanhã. Estou vendo que quando chegou bolsa família todo mundo se adaptou. Parece que bolsa família chegou aqui para dizer “Deixe de trabalhar”, “Deixe de fazer as coisas porque você já está ganhando”, “O governo já te manda para você descansar”. Parece que esse programa veio para isto, mas na verdade não é assim. Só que faltam àqueles profissionais, aquele assistente social que precisa explicar para estas famílias para quê que veio. Parece que quando as famílias vão fazer cadastro único, parece que esta pessoa que está fazendo aí não está dando esta orientação. (...). Não estão passando a informação de por que este dinheiro veio. Não é para eles deixarem de ser agricultores. Estou vendo isto em todas as comunidades. Eu fui para o Vale do Javari, passei 15 dias lá e é pior que aqui. Achava que os Ticuna que estavam morrendo de fome, que só querem ser professor, ser técnico de enfermagem. Lá também. Muitas crianças desnutridas porque bolsa família não dá. Este dinheiro não dá para comprar nada. Tem que ter plantação. Se não tem a roça não tem como. Imagina que tem gente que espera o bolsa família para comprar farinha que eles mesmos tem possibilidade de ter, de produzir. De plantar como a minha família faz. (...). Estamos pagando a faculdade dos meus dois irmãos em Manaus, faculdade particular. Estou conseguindo fazer isto porque não preciso comprar os produtos, porque a gente tem na nossa roça. (Myrian Almeida Vasques, 2015)

Vale destacar que para Myrian não são contraditórias a existência de programas de transferência de renda, as práticas tradicionais de produção de farinha, assim como as políticas para ampliação do acesso das comunidades indígenas ao ensino superior. A prática de sua família, que considera exemplar para a comunidade, é utilizar a renda oriunda do bolsa família para complementar os recursos da família e investir somente naquilo que não pode ser produzido de forma autônoma. Criam galinha ao invés de comprar frango com a aposentadoria de trabalhadora rural de sua mãe e assim podem investir os recursos monetários na escolarização dos mais jovens. Mesmo seus irmãos que foram fazer faculdade na capital, nas férias voltam para trabalhar na roça com sua avó.

A valorização das práticas de manejo da roça da família e produção da farinha são também elementos de reconhecimento e retribuição ao apoio familiar, além de um reforço importante ao pertencimento à família. É um voltar ao centro e refazer o ciclo, equilibrando e recomeçando de onde partiu.

Depois de saborear os peixes que haviam sido preparados, conversamos um pouco mais e então nos despedimos da família que carinhosamente nos acolheu. Encomendamos um bocado daquela farinha que ainda estava sendo preparada, e esta foi distribuída entre estudantes e a professora no último dia da disciplina. Dona Lucinda me saudou com um forte abraço na despedida de uma estada bastante agradável. Ao entrar na canoa para voltar à universidade tinha a certeza de que em breve Léo Yordan, que é filho de Myrian com um não indígena, também estaria trabalhando naquela casa de farinha¹³. O centro vai se manter e o ciclo continuar.

13 "Entre los Ticuna el matrimonio no es el comienzo de una nueva familia, a diferencia de algunas sociedades occidentales que enfatizan en el núcleo familiar. Es mas bién la inclusión de un nuevo pariente en la familia receptora, lo que abre un espacio en la memoria familiar. () Esa es la familia, no solo padres e hijos, sino bisabuelos y abuelos también. Son varios porque es un grupo incluyente a través de matrimonios y residencia compartida (GARAVITO, 2008:41)

Referências Bibliográficas

GARAVITO, Ana Isabel Buitrago. *La historia de los Leones: Exploración de la memoria familiar entre los Ticuna*. In GARAVITO, Ana Isabel Buitrago; ROJAS, Eliana Maria Jimenes.(org.) "Gente, Tierra y Agua em la Amazonia". Bogotá: Editora Guadalupe, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Os diários e suas margens*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

SANTOS, Corcino Medeiros dos. *Amazônia: Conquista e desequilíbrio do ecossistema*. Brasília: Thesaurus, 1998.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da "Na fronteira amazônica: a crônica da pobreza e a pobreza crônica" in RUFINO, Marcia Regina Calderipe Farias (org.) *Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: Uma proposta para a Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2015.

SOARES, Artêmis "Corporeidade Indígena sob o Ângulo da Praxeologia" Trabalho apresentado no XIV Seminario Internacional y II Latinoamericano de Praxiología Motriz: Educación Física y contextos críticos na Universidade Nacional de La Plata. 2011. Disponível em <http://seminprax.fahce.unlp.edu.ar/>

_____. "O corpo nas sociedades indígenas amazônicas: A noção da pessoa e a importância da corporalidade".

DE ÍNDIOS ISOLADOS A IGNORADOS: CONFLITOS NO VALE DO JAVARI, AMAZÔNIA

Barbara Arisi

Felipe Milanez



Ta'van Korubo com ovos de Tracajá

Desenho de Frank Koopman sobre foto de Barbara Arisi (2007)

Vale do Javari

A Terra Indígena Vale do Javari, segunda maior do país, com 8,5 milhões de hectares, é uma área contínua de alta floresta que abriga o maior número de índios isolados da América Latina e, provavelmente, do mundo. Esse território vasto é razoavelmente

protegido, as principais agressões à floresta e seus habitantes são perpetradas por pescadores e caçadores, madeireiros e traficantes. O meio de transporte é basicamente fluvial - por exemplo, para que uma equipe de saúde vá da sede do município de Atalaia do Norte (AM) a uma comunidade Marubo localizada na cabeceira de um dos rios pode levar cerca de duas semanas. Os povos indígenas considerados “contatados” dividem o território com aqueles “isolados”, entre eles, alguns grupos de índios Korubo que vivem ainda em isolamento na região, além de outras etnias desconhecidas, provavelmente parcelas dos povos Marubo e Mayoruna/Matsés. Há, na região dos rios Jaquirana e Jandiatuba, ainda outros povos em isolamento que provavelmente pertençam aos troncos lingüísticos pano e katukina.

Os índios isolados são definidos pelo Estatuto do Índio em seu 4º artigo: “quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional” (BRASIL, 1973). Também chamados de povos “arredios” ou “bravos”, são aqueles que “ainda não se submeteram às presentes formas de conquista e ação estatizada sobre populações e territórios” (LIMA, 1995: 41). Huertas Castillo, especialista em estudos sobre grupos que vivem no departamento peruano Madre de Dios, prefere utilizar os termos “índigenas isolados” ou “em isolamento” e considera que esses são aqueles que optaram pelo isolamento da sociedade nacional motivados por experiências traumáticas anteriores (2002: 22). É importante lembrar que esses povos vivem em uma situação anômala, acucados em regiões remotas, mas não vivem em uma bolha atemporal e em ignorância de que há vários outros grupos habitando suas florestas, afinal sempre mantiveram contato com outros povos, ainda que de modo mediatizado por objetos que circulam em imensas redes de comércio ou de guerra (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 12). Tais objetos, como panelas e ferramentas, machados e facões, foram e ainda são utilizados para promover o que o órgão indigenista do governo brasileiro considera uma “frente de atração”; os objetos industrializados promovem a “atração” desses povos que evitam as relações permanentes com a sociedade envolvente. Os objetos são colocados em tapiris (barracas nos locais de circulação dos indígenas) para que os agentes do governo tentem estabelecer um contato não violento, daí o termo utilizado por anos a fio pela política indigenista brasileira de “pacificar” os “índios arredios”. Os agentes do Estado posicionavam-se como estando à frente das “frentes” de

expansão, como colonos, seringalistas, pecuaristas, garimpeiros, muitas vezes em conflito com os indígenas, e utilizavam esta estratégia para “pacificar” os indígenas que resistiam em seus territórios.

Todos esses termos “frente de atração”, “povos isolados” e “sociedade envolvente” são parte de um discurso oficial da Funai. Com a política de isolamento, algumas novas palavras entraram no léxico estatal tais como “proteção etno-ambiental”, “não-contato” e índios de “recente contato”. Este último termo é utilizado atualmente pela Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) para referir-se aos Matis, uma categorização que compõe parte de uma estratégia de alguns servidores da Funai de tentar controlar e impedir que esse povo voltasse a viver nas áreas próximas aos rios onde alguns dos mais velhos nasceram e viveram “antes do contato”.

Contato Korubo e Isolamento Matis

O primeiro contato de homens a serviço do governo federal com um grupo de índios Korubo ocorreu em 1996, em expedição liderada pelo sertanista Sydney Possuelo. Os Matis tiveram um papel protagonista nesse contato pois entre os índios convidados pela FUNAI para participarem como tradutores no contato, a língua que falam era a mais próxima para o entendimento dos Korubo, em relação às línguas Matsés e Marubo. Depois, durante anos, os Matis trabalharam na Frente de Proteção Etno-ambiental Vale do Javari na confluência dos rios Ituí e Itacoai. Eles próprios se reconhecem como descendentes de duas mulheres Korubo que haviam sido raptadas quando crianças no passado, provavelmente nos anos 30 (ARISI, 2007; 2011).

Esta proximidade que os povos ‘em isolamento’ e os já contactados tinham anterior ao contato oficial conta muito nas relações que se estabelecem entre eles durante e após este novo encontro. Há também novos agentes, os não-índios, em seus caminhos. Durante o período de isolamento, povos ou frações de povos se mantêm afastados do contato com o mundo dos brancos e dos índios já contactados e ficam no mato, às vezes, observando no rio o movimento dos outros com sua canoas movida a motor ou no céu com seus helicópteros e avionetas. Após o contato, estes povos voltam a conviver. (ARISI, 2007: 16)

Os Matis foram contactados pelo governo brasileiro em

encontros motivados pela exploração petroleira que se realizava na região entre 1976 e 1978, a partir de quando se efetivou o contato permanente. Estima-se que tenham morrido dois terços da população matis, e um indigenista considera que eles chegaram a ser apenas 50 em 1986. O trauma de ter enterrado a praticamente todos seus parentes nunca abandonou Binan Tuku, um dos quatro Matis que participaram da frente de atração da Funai que fez contato com os Korubo em 1996. Ambos grupos tem relações que remontam a um passado ancestral comum. Ao estudar o conjunto dos índios Pano setentrionais, Erikson (1999) considera que os Matis participavam do sistema panmayoruna e que as descontinuidades étnicas que hoje verificamos são resultado de um deslocamento, pois os Matis teriam reagido à penetração dos exploradores de caucho de forma inversa a seus vizinhos Matsés/Mayorunas. Se os Mayoruna/Matsés provaram exterminar ou incorporar a maioria de seus vizinhos para escapar da extinção, os Matis se isolaram a fim de evitar enfrentamentos (IBIDEM: 80). “La existencia de unidades aisladas es un nuevo dato empírico al que no parecen todavía nada resignadas las representaciones tradicionales del sí mismo” (IDEM). No século XIX, ainda existiam estas ‘parcialidades’ que participavam de enormes redes de intercâmbio e de aliança matrimonial, material e política. Erikson considera que a fragmentação do passado era composta de uniões e relações de interdependência hoje desaparecidas (IBIDEM: 78). Argumentamos que as relações do passado marcam as do presente e ainda servem como linhas mestras para definir as novas situações de busca pelo contato, como mostram os eventos recentes ocorridos no Javari, nos confrontos que resultaram em mortes de Korubo e Matis na região do rio Coari.

Em meados da década passada, os Matis já planejavam retornar a essa região do Coari, de onde haviam sido deslocados após o trágico contato organizado pela Funai, e onde Txami, um dos homens que encabeça uma fratria, havia nascido. No ano de 2006, plantaram roça de mandioca e banana e abriram um varadouro (caminho na mata) para a antiga aldeia Aurélio. Seu grupo de irmãos criou essa nova aldeia que chamaram de Todowak. Foi nessa área que se desenvolveu o conflito mais recente, onde um grupo de Korubo atacou e matou Damë (Agente Indígena de Saúde) e Ivã Xukurutá, irmãos mais moços de Txami, em 5 de dezembro de 2014. O coordenador da Associação Indígena Matis, Makë Turu Matis, considera que os Korubo atacaram os seus parentes porque aquele grupo contatado em 1996, conhecido

por “grupo da Mayá”, não tinha mulher suficiente. Ou seja, do mesmo modo pelo qual os Matis explicavam porque participaram do contato organizado pela FUNAI em 1996.

Foi por isso que eles [o grupo da Maiá] começaram a buscar mulher, onde tiver com os outros parentes Korubo. Esse grupo da Maiá foi na aldeia do Korubo, no rio Coari, e atacou os isolados. Os Korubo do Coari começaram a se espalhar próximos das aldeias dos Matís, a Todowak, que fica também no rio Coari, onde moravam os meus tios [Damë e Ivã Xukurutá]. (BRASIL, 2016)

Os conflitos entre isolados e outros povos contatados passaram a aumentar, assim como os relatos de epidemias, sobretudo malária, entre os povos considerados “isolados” pelo governo brasileiro. Ocorreu também uma “escalada” de processos de contatos, sem planejamento da Funai, que foram considerados como motivados por uma “iniciativa dos indígenas” em deixar o isolamento. No Vale do Javari, primeiro, foi um grupo de seis indígenas Korubo, contatados pelos Kanamari próximos à aldeia Massapê, em setembro de 2014. Posteriormente, outros 15 Korubo desse grupo foram contatados, e a Funai deslocou esses indígenas para a região onde vive o “grupo da Mayá”, atribuindo a eles o nome de “isolados do igarapé Tronqueira” e “grupo do Visa e do Pino”. Foi constatado que haviam contraído doenças antes do contato, como gripe e malária. Considerados “isolados” pelo governo brasileiro, os indígenas já estavam, no entanto, “contaminados”.

É nesse mesmo período, final do ano de 2014, que se intensifica o recente conflito entre os Korubo, os Matis e a Funai. A Funai o descreve da seguinte forma: “um encontro estabelecido em novembro de 2014, quando indígenas isolados Korubo do rio Coari se aproximaram das roças da aldeia matis Todowak e se estabeleceu um conflito entre eles, resultando na morte de dois indígenas Matis”. No entanto, a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (Univaja) informou, no dia 8 de dezembro, que as duas lideranças Matis foram “mortas a bordunadas por quatro índios isolados do povo Korubo na aldeia Todowak, no rio Coari, em 05 de dezembro”. Ao contrário dos indígenas, o então coordenador da CGIIRC/Funai, Carlos Travassos, descreveu o conflito como “uma quebra de protocolo”, qual seja, a do ataque dos Korubo quando, na sua concepção, os ataques “sempre” partiam dos Matis: “Na memória dos Matis sempre ocorreu uma situação oposta,

os Matis que atacavam os Korubo. Os Matis sempre roubaram as mulheres dos Korubo, mas isso (mortes) nunca ocorreu”

Estes conflitos, seja entre os Korubo e os Matis, e entre a Funai e os indígenas, tanto no plano físico quanto discursivo, passaram a se intensificar cada vez mais, culminando em novas mortes, novos contatos, e protestos políticos dos indígenas contra a Funai. Em algum momento, ocorreu um revide dos Matis que, de acordo com a Funai, resultou em “pelo menos” oito mortes dos Korubo. Em uma “resposta” a uma reportagem, a Funai forneceu informações que eram mantidas em sigilo sobre os conflitos e a sua participação nos conflitos que o governo considera “inter-étnico”. Primeiro, afirma que foi informada, em 26 de setembro, do contato com 10 indígenas Korubo, pelos Matis, na aldeia Tawaya, com equipe de saúde chegando à área no dia 29. Em seguida, no dia 7 de outubro, um segundo grupo, composto por 11 pessoas, foi contatado, também pelos Matis. Os 21 Korubo foram reunidos, inicialmente, em um acampamento organizado pela Funai e pela equipe de saúde da Sesai.

Ao contrário das “estratégias de pacificação” que eram adotadas pela Funai, o então coordenador da CGIIIRC/Funai, Carlos Travassos, afirmou em uma entrevista escrita que “o contato com o grupo Korubo foi efetivado pelos Matis por meio de coerção”, que os Matis “capturaram as crianças durante o primeiro contato com os Korubo”, que os Matis realizaram uma “invasão do acampamento Korubo” enquanto a Funai e a Sesai trabalhavam, e que um servidor “foi preso pelos Matis”, que os “Matis intimidavam a equipe da Funai e da Sesai, tornando o clima ainda mais tenso”. Ao final, para resumir os conflitos nos quais a Funai, os Matis e os Korubo estavam todos envolvidos, sintetizou que “A autonomia de determinado povo jamais se deve sobrepor à autonomia de outro”, indicando algo que pode ser interpretado como uma sobreposição “arbitrária” da autonomia dos Matis frente aos Korubo e também frente à Funai. (BRASIL e FARIAS, 2016)

As informações publicadas pela Funai na imprensa e em “notas” em seu site foram contestadas pelos Matis e pelo movimento indígena do Vale do Javari com uma intensidade jamais vista na região. Em conjunto com uma mobilização através de cartas e notas públicas, os Matis ocuparam no começo de 2016 a sede da Funai em Atalaia do Norte (AM), expulsaram o coordenador local e passaram a exigir um diálogo com o governo a fim de participar das políticas que afetam seu território e seu povo,

incluindo o processo de contato com seus vizinhos, pois se consideram ignorados pela atual política do governo.

A Funai costuma se congratular por realizar uma política indigenista inovadora, com “rígidos protocolos e procedimentos”, propagandeada como sendo pioneira e referência no mundo. No entanto, no Vale do Javari, tal posição foi contestada publicamente pelos povos indígenas que a Funai considera “contatados”. Nesse debate, lideranças indígenas da UNIVAJA acusam a Funai de omissão, consideram que a política indigenista oficial não tem sido efetiva para proteger os “isolados”, apenas tem sido eficaz em ignorá-los e jogar o problema de sua sobrevivência e autonomia para debaixo do tapete. Como resposta, a Funai passou a criminalizar os indígenas “contatados” ou “de recente contato”, como no caso dos Matis, e a tentar impor uma narrativa deshistoricizada para o conflito entre os “isolados” e os “contatados”, sobretudo ao negar a intervenção política governamental justamente como uma das causas iminentes dos diversos conflitos em andamento no interior da TI Vale do Javari. Nesse artigo, a partir da intensa dinâmica pela qual passa o Vale do Javari desde que tiveram início estes processos de “conflitos” acima descritos, vamos refletir a partir de dois pontos: as memórias e a trajetória do indigenismo brasileiro (MILANEZ, 2015), e as relações entre os povos Korubo e Matis (ARISI, 2007; 2011), a fim de compreender melhor o conflito que se desenrola na região e a participação do Estado, seja por suas ações ou suas omissões.

O isolamento da política

Atualmente, todos povos indígenas que vivem em isolamento na Amazônia brasileira estão em situação de extrema vulnerabilidade e risco, numa floresta que vem sendo devastada por grandes projetos financiados por dinheiro público e privado. No caso do Vale do Javari, isso ocorre tanto no lado brasileiro, quanto no peruano da fronteira, além de ambos estarem expostos a incursões do narcotráfico. Os governos de ambos países não têm políticas de defesa dos interesses indígenas para que esses possam se equiparar, com simetria, aos interesses econômicos sobre os recursos naturais dos territórios que eles ocupam. De uma forma geral, o governo brasileiro tem apenas promovido, de forma assistencialista, mais dependência por parte dos povos indígenas em relação ao Estado, ou então através da terceirização

do Estado pela privatização do assistencialismo.

No Vale do Javari, cenário de extrema beleza natural, onde foram gravados diversos documentários para canais internacionais como National Geographic, MBC e BBC, e é onde vem sendo travada uma guerra entre dois povos que possuem uma longa história em comum: os Matis e os Korubo. Ambos povos são conhecidos internacionalmente e popularizados, graças aos diversos filmes e reportagens feitos a seu respeito. Como já escrevemos anteriormente, os Matis mantêm contato com o governo brasileiro desde 1976 e 1978. A frente de atração na época foi de tal forma improvisada que sequer o motor peque-peque funcionava. O contato fora motivado por interesses desenvolvimentistas, pois a Funai auxiliava a Petrobrás a realizar perfurações para avaliar a existência (ou não) de petróleo na região e realizavam-se estudos para a construção de uma rodovia. “Contatar” era, na época, “pacificar” os índios para que os interesses econômicos sobre os seus territórios pudessem ser favorecidos.

Nessa ocasião, estima-se que dois terços da população matis tenha morrido como decorrência do contato. Em informações recentes, Makê Turu escreveu que, ao menos, 87 Matis morreram em decorrência do contato. No relatório da Comissão Nacional da Verdade, divulgado em dezembro de 2014, nada consta sobre a violência institucional promovida contra os Matis. Como escrevemos acima, vinte anos depois, com a marca e a experiência histórica de ter sido objeto de uma “atração” e “pacificação”, em 1996, os Matis aceitaram participar de outra frente de atração, dessa vez destinada a contatar os índios Korubo que viviam próximos ao local onde a Funai instalou uma base de vigilância na confluência dos rios Ituí e Itacoai para evitar invasão de caçadores e madeireiros.

Em 2006, dez anos após o contato feito com a participação dos Matis, Arisi realizou uma pesquisa sobre o tema a fim de compreender porque os Matis aceitaram participar da equipe criada para contatar os Korubo. Afinal, porque eles ajudariam o governo a fazer contato quando, a partir de sua própria experiência, sabiam que os Korubo corriam risco pois novamente poderia se desencadear uma mortandade altíssima pela falta de anticorpos para combater doenças simples como a gripe. As políticas de “proteção”, que deram origem à ideia de “pacificação”, têm suas raízes na criação do Serviço de Proteção ao Índio, em 1910. Cem anos depois, com trágicas experiências marcadas na história dos

povos indígenas, Milanez entrevistou a diversos indigenistas da Funai para recuperar e registrar suas memórias de atuação. Esse capítulo reúne resultados dessas duas pesquisas e comenta sobre a situação contemporânea de conflito que envolve os povos Matis, Korubo e diversos servidores da Funai, além de trabalhadores terceirizados que trabalham na região.

A “política” para a proteção dos índios isolados, materializada em 1987 com a criação do Departamento de Índios Isolados, passou por diversas transformações ao longo das últimas três décadas, afetando, diretamente, os povos “isolados” ou não que vivem no Vale do Javari. Com a ascensão do protagonismo indígena, sobretudo as intervenções dos Matis e do movimento indígena frente à Funai, verifica-se que em nenhum momento o processo de “contato” foi “unilateral”, tendo sempre tido a resposta das “vítimas”. No caso da política para os povos isolados, os indígenas, seja qual for a categorização criada pelo governo brasileiro, lançam contradições, desafios, tensões, e constroem diferentes possibilidades de resistir ao controle do Estado. O isolamento, no caso dos conflitos aqui analisados e a partir de uma exigência dos Matis de participarem dos processos políticos, passou a ser não uma forma de “não isolamento” de um grupo social, dos índios isolados, mas da própria “política”, distanciada da floresta para os gabinetes.

Contato Matis

Desde 1969, servidores da Funai documentavam a complexidade da área, o sertanista Raimundo Pio Carvalho Lima propôs criar quatro postos indígenas na região abarcada pelos rios Javari, Curuçá, Itaquai e Ituí. Entretanto, os trabalhos da Funai só “vão se concretizar na região em 1971 em apoio à construção da Rodovia Perimetral Norte que cortaria o Vale do Javari em diversos pontos habitados por indígenas isolados” (FUNAI 1981: 1). Além dos quatro rios citados acima, o resumo do processo da Funai 1074/80, inclui os rios Jandiatuba e Jutai na área de estudo para a criação do Parque Indígena do Javari, como era chamado à época. O documento explicita a situação de contatos intermitentes e conflitos envolvendo os grupos indígenas.

A área (...) envolve um grande número de etnias com especificidades próprias no que diz respeito a usos e costumes e tradições tribais, utilização específica da área e grau de con-

tato com nossa sociedade, o que não implica em termos de localização e contatos inter-tribais um desconhecimento total a medida que, de forma muito particular, alguns grupos entram em contato com a sociedade envolvente e após alguns anos se retraem, e outros entram em contato com outros grupos tribais, ou se deixam localizar através de conflitos manifestos com seringueiros e madeireiros que adentram a região. Desta forma, o isolamento de alguns grupos não implica em total desconhecimento. (IBIDEM: 2).

O governo iniciou o processo de atração de grupos isolados que se encontravam em áreas consideradas críticas pela FUNAI no rio Itaquai. “Os trabalhos de atração a estes grupos que foram previstos para 1974 não se concretizaram e a consequência foi o grupo, antes pacífico, ter se tornado arredio após choques ocorridos entre estes e as frentes pioneiras de penetração” (IDEM, IBIDEM: 2). A frente teria sido desativada depois que foi morto o funcionário Jaime Pimentel por índios com os cabelos cortados em forma de cuia que usaram “porretes” (FUNAI, 1980: 7). Pela descrição, seriam os Korubo.

O indigenista Wellington Figueiredo participou do “primeiro contato” com os Matis, no Vale do Javari, junto ao sertanista Sydney Possuelo, entre 1975 e 1977. Ele relatou a Milanez o sentimento que vivenciou quando encontrou-se com os Matis pela primeira vez como um misto de fascinação e de tragédia.

Estive presente no sétimo encontro com os Matis. Foi a minha primeira experiência com índio isolado. Numa perspectiva tradicional, há duas formas de promover o contato com um grupo indígena isolado. A primeira utiliza como técnica colocar brindes para os índios e esperar que sejam aceitos. A segunda seria ir ao encontro dos índios e promover o contato, de forma mais brusca, no caso do povo ser menos arredio, ou agressivo, ou a possibilidade de já haver algum interprete. Esse é o modelo tradicional, que foi por muitos anos a regra básica do trabalho no Brasil. O trabalho de contato com os Matis seguia esse modelo tradicional: havia um posto e fazíamos incursões pela floresta e, de vez em quando, distribuíamos presentes e esperávamos que eles chegassem até nós. Uma coisa que me marcou muito com relação aos Matis é que foi a primeira vez que eu vi índio pelado na minha vida, como nas histórias que eu ouvia, como do Ismael Leitão, dos Xavante. Isso ocorreu quando os Matis mantiveram o sétimo contato com a Frente

de Atração Ituí, da Funai, uma visita que eles fizeram na base. Foi tão impressionante esse breve encontro que depois passei uns dois dias com dificuldade para dormir, tamanho era o choque para mim ver aquele povo aparecer daquele jeito. E a preocupação que me assaltou foi saber que aquele povo que estava, naquele momento, com aquela condição de vida tão boa, mais tarde eles se tornariam como os Ticuna estavam: dependentes, vestidos de trapos, com doenças. Isso me perturbou muito. Marcou esse primeiro encontro com os índios e depois pautou todo o meu trabalho com os índios isolados para o resto da minha vida. Esse choque eu tive quando vi pela primeira vez os Matis. (FIGUEIREDO, 2015: 257)

Impactado pela beleza dos Matis, com seus adornos faciais, conheceu a um grupo com mais de cem pessoas, nuas, em uma atmosfera carregada de expectativa e tensão:

Não nos demos conta do risco dessa visita a um povo isolado. E, anos mais tarde, ao encontrar com o indigenista Samuel Cruz, na cidade de Belém, e ao ouvi-lo relatar da mortandade que ocorrera entre os índios Matis, jamais deixei de relacionar o encontro que eu tivera naquela ocasião com o desaparecimento de muitos daqueles índios. Em algum momento, em algum desses encontros com as Funai, é possível que tenha ocorrido uma transmissão de vírus e bactérias que vieram a ser mortais para muitos dos Matis. (FIGUEIREDO, 2015: 258)

Assim como o velho indigenista, os Matis tinham a experiência da tragédia que pode se revelar o “contato”. Em 1974, a FUNAI criou um Posto Indígena de Atração (PIA) Ituí à margem esquerda do rio de mesmo nome, pouco acima do igarapé Jacurapá. Acredita-se que, antes do contato de 1976, os Matis moravam em cerca de 5 aldeias na região do igarapé Jacurapá, no centro da Terra Indígena do Vale do Javari. Vários Matis desenharam em mapa para a pesquisa realizada por Arisi onde seus parentes haviam nascido. As áreas marcadas foram a margem esquerda do rio Branco, onde teriam nascido Ivan Chukurutá (um dos dois Matis mortos pelo ataque Korubo em 2014) e Tumi Tuku, a margem direita do rio Coari e a cabeceira do igarapé Jacurapá.

Após a ‘hecatombe’ epidemiológica comentada anteriormente, tentando controlar as doenças e as mortes, os Matis reagruparam-se em duas aldeias. Provavelmente, assim o fizeram por necessidade de acesso aos remédios providos - ainda que insuficientemente - pela FUNAI e por pressão do órgão indige-

nista que preferia ‘cuidar’ dos índios concentrados em um só local. Talvez por curiosidade também e pelo acesso a tantos bens e objetos que antes eram mais escassos ou mesmo desconhecidos dos mais jovens, como os cachorros, por exemplo. Conforme documento da FUNAI (1998), em 1982, o PIA foi transferido para o igarapé Boeiro, margem esquerda do rio Ituí. Naquele então, os Matis moravam em duas aldeias – uma na foz do igarapé e outra em seu interior. Em 1987, voltaram ao Ituí.

Os conflitos entre a sociedade envolvente e os ‘arredios’ também são mencionados para justificar a necessidade de reativar os trabalhos do governo na área. Nesta época, além dos planos de construção da Rodovia Perimetral Norte, havia interesse da Petrobrás em prospectar o Vale do Javari. No Itaqui, a empresa iria realizar detonações em terras dos que agora chamamos Korubo, mas que eram denominados Marubo ou Marubão. O documento de 1981 já previa conflitos entre o grupo indígena e os trabalhadores da Petrobrás e um possível “encurralamento do grupo arredio no território Matis” (FUNAI, 1981: 5). Foi exatamente o que ocorreu. Em 1984, os Korubo mataram 3 trabalhadores envolvidos nas atividades da Petrobrás (um da FUNAI e dois da petroleira) (FUNAI 1989).

Mudança na política de contato

Algumas das narrativas de memórias de Figueiredo e Possuelo refletem com clareza o sentimento de culpa que muitos dos sertanistas carregam consigo. Além disso, prestar atenção às narrativas desses agentes oficiais explicita a prática colonialista das estratégias de controle estatal com foco na despossessão territorial (ou no esbulho, para usarmos um termo jurídico) a que os índios eram submetidos através do “contato”, como lemos no depoimento de Possuelo ao contar uma briga, em 1976, com outro servidor federal:

O coordenador da Coama – Coordenação da Amazônia, general Demócrito, não gostava de mim. Mas também eu não gostava dele. Tivemos uma discussão em Tabatinga que terminou de vez nosso relacionamento. Ele estava visitando a região. Não nos entendíamos em nada. Foi no único hotel da cidade. Quase saímos no tapa. Ali, ele me demitiu. Naquele momento, eu estava cedido pela Funai à Coama, que era a Coordenação da Amazônia criada em função do excesso de trabalho proveni-

ente do grande complexo de rodovias que estava sendo aberto na Amazonia. O plano de fazer as várias estradas cortando a Amazônia trouxe trabalho que a Funai não podia absorver. Criaram então a Coama. O general Demócrito era o coordenador geral da Coama. Queriam construir um monte de postos de contato dentro do Vale do Javari. Inclusive as portarias de criação foram publicadas. Desejavam contatar todos os isolados do Javari, uma loucura. E eu não implementei nada disso. A ideia da Coama era fazer contato com todos os povos do vale do Javari porque ali deveria passar a rodovia Perimetral Norte. Até lá, já era para estarem todos os isolados contatados. Eu não concordava. Por essa divergência, fui demitido da Coama e retirado do vale do Javari, retornando para a Funai (POSSUELO, 2015: 240).

O conflito entre a COAMA e a Funai - no caso, na figura do sertanista Possuelo - com relação à política de proteção aos índios isolados, impulsionou uma mudança na percepção destes sertanistas que seriam futuramente agentes fundamentais na construção da nova política pública instituída a partir de 1987, a política que denominamos “isolacionista”. Conforme Figueiredo recorda, a discussão entre Possuelo, o general e a COAMA ocorreu logo após o contato com os “Índios dos Botões”

Depois dessa expedição, houve a briga do Sydney com o general Demócrito, da Coama, e o Sydney foi transferido para o Maranhão e me convidou para ir junto. A razão da briga era relativa à política do Vale do Javari. Até então, a política oficial era de fazer o contato com os índios, e a Petrobras e a CPRM estavam atuando com muita força na área, fazendo pesquisas, pressionando os contatos. O Sydney achava que não tinha que priorizar contato, de “amansar” índio, como diziam. Mas queriam isso, queriam “facilitar as coisas”, e transformar a área numa ponta de lança do desenvolvimento na região. O Sydney tinha outra cabeça, e foi quando removeram ele, e como eu já estava identificado com o trabalho com índios isolados, fui junto. (FIGUEIREDO, 2015: 261)

Essa experiência foi decisiva para defender e demarcar a Terra Indígena Vale do Javari em território contínuo. Possuelo e Figueiredo se destacaram para efetivar esse processo de demarcação.

O Vale do Javari é uma terra fantástica. Fica em uma área extremamente complicada, porque é uma região de fronteira,

com muita madeira, muita caça, muita pesca, e próximo da fabricação de cocaína e da ação de guerrilheiros nos nossos vizinhos. Soma tudo e sente o tamanho do problema. A riqueza é tanto problema como o narcotráfico e as guerrilhas. Ambas despertam cobiça e geram lutas. O Vale do Javari sempre foi tido pelas cidadezinhas à sua volta como um quintal onde vão buscar as coisas de suas necessidades. Quando precisavam de madeira, vamos para o vale. Precisamos pescados e caça, vamos para o Javari. Todos entravam e invadiam o Vale do Javari. Desciam balsas com milhares de toras de madeira roubadas que eram dos povos indígenas, imemoriais habitantes. Tudo isso empobrecia o Vale do Javari, prejudicava os indígenas e enriquecia alguns brancos. E a terra indígena é uma terra que é separada pelo governo federal para os povos indígenas viverem a sua vida tradicional ali dentro. Não havia controle. Eram regionais que estavam ali para observar e fazer um trabalho de frear a invasão dentro do Vale do Javari. Mas não funcionava. Já nessa primeira vez que eu fui, fiz um contato com um pequeno grupo de índios desconhecidos na tentativa de evitar confrontos com os madeireiros que lá estavam. Meu velho companheiro e amigo Wellington Gomes Figueiredo, também sertanista, estava comigo. (POSSUELO, 2015: 241)

Era fundamental garantir a demarcação da época, como um primeiro passo para proteger o território das investidas do Estado e das frentes locais de exploração de recursos. Naquela época, registravam já “problemas internos” e “conflitos” interétnicos e também entre parcelas de povos que eram “isolados” e “contatados”. Possuelo recorda com relação ao contato com o grupo conhecido como o “de Mayá”.

A questão indígena estava agravada por doenças nas comunidades Camaçari e Matis. Um grupo de índios isolados atacava sempre, causando a morte de vários ribeirinhos dentro e fora do seu território tradicional. Um pequeno grupo de Korubo se desentendeu do grupo maior, por causa de uma mulher, e eles se separaram do grupo majoritário. Não poderiam mais voltar para lá: as antigas malocas que ficavam a uma distância segura. Ficaram separados. Esse grupo menor veio se colocar a apenas 17 quilômetros do ponto em que eu pretendia criar a base de controle na dita confluência. Fiz várias expedições ali dentro, para localizar esse grupo, para localizar onde eles estavam. Esse grupo atacava todo mundo. Provocou muitas mortes. Era um grupo extremamente aguerrido, com pouquíssimas

pessoas, seis homens adultos, mas muito valentes. Atacavam sempre em luta corpo a corpo. Eles não têm armas para serem lançadas a distância. Nada de flecha ou zarabatana, utilizada somente para caça. Eles atacam pessoalmente, com bordunas. Estudando a região, eu percebi que tinha de fechar o portão principal. O portão principal do Vale do Javari é a confluência do rio Ituí com o rio Itaquai. É ali que dá acesso para quase todas as aldeias lá de dentro. Fiz uma base ali. Mas eu sabia que, estando ali, esse grupo Korubo, mais cedo ou mais tarde, iria nos atacar. (POSSUELO, 2015: 242)

Esta decisão de “fechar o portão”, ou seja, estabelecer uma base de controle da Funai na confluência de rios importantes para o acesso era uma estratégia padrão da proteção territorial na atuação indigenista em áreas com isolados. O contato com os Korubo, para Possuelo, tinha o propósito de uma intervenção “pacificadora” promovida pelo Estado para agir em meio a um ciclo de violências:

Não fui ao Javari por diletantismo, fui para terminar com o ciclo de violência, mortes e esbulho da terra indígena. Mortes de brancos que muito se comentava, mas tinha também a morte dos índios. Essas ninguém via, ninguém contava, a não ser por aquele ataque maior que teve, pouco tempo antes de eu chegar, em que a Funai, com a Polícia Federal, descobriu os corpos, resgatou os corpos do fundo do rio, são terríveis as imagens de corpos e pedaços de corpos retirados do fundo do rio. (Possuelo 2015: 242)

A área de 8,5 milhões de hectares foi reconhecida como terra indígena pelo governo em 1999, demarcada em 2000 e homologada pela Presidência da República em maio de 2001.

Proteção como garantia da terra

A percepção das intervenções de sertanistas no sentido de “proteger” está relacionada à garantia da integridade territorial da região. Nos anos 1980, após a promulgação da Constituição, demarcar terras passou a ser uma prioridade, que já era prevista pelo Estatuto do Índio de 1973. A partir da experiência da violência do Estado brasileiro contra os povos indígenas levada a cabo durante a ditadura, sobretudo decorrente dos projetos de desenvolvimento, é criado o Departamento de Índios Isolados em 1987 como uma reação dos sertanistas. Possuelo recorda que a

ideia de um departamento específico “vinha na minha cabeça há muito tempo”. O exemplo que inspirou e sustentou a construção de uma nova política derivava da experiência da Frente Arara, em 1980: “Esse foi, a meu ver, um dos melhores trabalhos, no sentido de organização, que a Funai teve com uma Frente de Atração e Contato” (POSSUELO, 2015: 228).

A Frente Arara tinha por objetivo estabelecer “contato” e “pacificar” os Arara para a construção da Transamazônica, que atravessaria o território indígena. No contexto autoritário, não havia debates civis sobre os projetos “estratégicos” militares, a “pacificação” servia aos interesses de projetos territoriais do Estado. Na Frente Arara, a partir de um diálogo entre sertanistas e militares em Altamira, foi pensado um plano estratégico de “controle” da situação de contato, com mais recursos, equipe de saúde e equipe treinada, e uma garantia de proteção territorial a “mano militari”. Isto é, o Exército apoiou os trabalhos da Funai expulsando os posseiros e grileiros localizados no interior do território indígena.

Conforme conta Figueiredo, a “metodologia do contato” com os Arara significava que não se trata em negar o contato, mas em “evitá-lo”. A mudança dos procedimentos foi a seguinte: “Nossa proposta era vigiar a área, impedindo a entrada de pessoas que colocavam os índios “pra correr”, em fuga. O contato seria uma possibilidade e não uma certeza a ser perseguida” (FIGUEIREDO: 271). Ao invés de uma pequena equipe ser deslocada para seguir os vestígios da existência de determinado povo indígena e avançar sobre as aldeias, com intérpretes, para efetivar o “contato”, como era feito na região de Altamira (PA), agora a Funai passaria a ter uma base, distribuir brindes, e “esperar” o contato, como da aproximação com os índios Arara. Ainda que o contato tenha ocorrido em um curto espaço de tempo, com relação à expectativa dos militares e, portanto, ter sido considerado “bem sucedido” num primeiro momento, nos meses seguintes, transformou-se em um desastre, uma tragédia, com muitas mortes devido a uma epidemia de gripe.

Em uma perspectiva da ação imediata, numa situação de emergência para a “proteção”, para o sertanista Possuelo, havia duas possibilidades de agir:

Há o caso dos índios isolados que estão em determinado lugar. Se nada for feito, anos depois eles não estarão mais lá. Virou uma fazenda, uma hidroelétrica, alguma coisa fizeram e os

índios desaparecem. Essa é uma das vertentes de pensamento: não fazer nada. A outra vertente é fazer o contato com eles. Faz o contato, morrem 80%, morrem 50% da população. A perda é terrível, uma desgraça, quase destrói o povo inteiro. (POSSUELO, 2015: 228)

Portanto, “agir”, na perspectiva institucional implicava, optar entre estas duas possibilidades, ambas prejudiciais à sobrevivência dos povos indígenas. Era como se uma sentença houvesse decretado o destino dos indígenas entre uma política da vida ou da morte. Ou então, uma “necropolítica” indigenista do Estado, para fazer uso da expressão do filósofo Achille Mbembe, que ele define como a política onde a soberania se exerce pela violência sobre a vida, isto é, a subjugação da vida pelo poder da morte (MBEMBE, 2003: 39): “constituindo o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controle total” (MBEMBE, 2014: 26).

Política de não-contato

O Departamento de Índios Isolados surge a partir do que Possuelo identifica como uma dicotomia ou de dois “modus operandi” que estavam em prática, na visão dos agentes da Funai, para quem, era “óbvia a conclusão: não devemos promover o contato”. No entanto, sem contato, “eles vão desaparecer [devastados] pelas frentes pioneiras”. A política pública passou, portanto, a promover a demarcação das terras. Essa era a estratégia para proteger das “frentes pioneiras” o território ocupado pelos indígenas em isolamento. Se com o contato morriam, sem o contato desapareciam. Portanto, “contato” surge como uma ideia carregada de sentidos colonialistas, e assim permanece até hoje.

Dessa forma, a ideia de proteção, de acordo com a memória e a narrativa dos sertanistas, surge para garantir terras em processo de grilagem e exploração ilegal e, ao mesmo tempo, enfrentar projetos do Estado que afetem tais territórios. A partir de uma metodologia de pesquisa para identificar o território, mas sem contatar os povos que viviam ali, ele era delimitado.

Essa delimitação que a gente processa não é nada que prenda o índio dentro do limite que estabelecemos, mas esses limites são estabelecidos para os brancos. Não é um limite para que o

índio não saia dali, pois é uma linha que ele pode cruzar quando quiser, mas essa é uma linha-limite para a nossa sociedade, até onde ela pode chegar com suas volúpias transformadoras, como a agricultura, estrada, explorações de minérios, hidro-elétricas e outras. (POSSUELO, 2015: 229)

Portanto delimitar o território, nessas condições, implica em definir algo sem dialogar ou negociar com aqueles que são diretamente afetados. Sem dúvidas, uma é uma situação extrema para garantir a sobrevivência.

Mas surge então um problema sobre a “representação”: quem representa aqueles que não querem contato? Afinal, o Estado se incumbiu da responsabilidade de representar os interesses dos povos indígenas que vivem em isolamento voluntário ou “isolados”, como considera o Estado. Porém, essa representação ocorreu sem consulta, o que gerou um problema, uma vez que quem não quer ser representado (pois vive em “isolamento voluntário”) não pode ser representado, nem pelo Estado, ou seja, nem pela Funai. Possuelo questiona-se sobre esse problema que se verifica bastante atual, uma vez que a CGIIRC, apesar de alardear que “não representa”, tem feito uma “representação” oficiosa e ilegal dos isolados Korubo. Como citado anteriormente, em 2016 emitiu uma nota de repúdio aos Matis, um povo indígena considerado pela própria coordenação como sendo de recente contato. Colocando-se como “solidária” dos Korubo diante de uma agressão sofrida por um funcionário do governo, a Funai afirma que a “atitude demonstra desrespeito à instituição [Funai] e uma ameaça ao grupo Korubo”, ou seja, desrespeitar a Funai é desrespeitar os Korubo. Como já diagnosticou, de forma contraditória, Possuelo: “Os índios isolados não se representam no parlamento e a única entidade que deveria fazê-lo, a Funai, sempre defendeu mais os interesses do seu senhor, o Estado brasileiro” (POSSUELO, 2015: 232).

Relações Matis e Korubo

O mais antigo dos diversos relatos de contato entre índios Matis e Korubo, registrado por Arisi (2007), trata da história de rapto de duas meninas Korubo, contada por vários homens Matis, entre eles Binan Tuku, Txema, Iva Rapa, Txami e outros. Txami Matis lembra de ouvir contar quando, há muito tempo atrás - este tempo que os Matis determinam com a expressão “*Ēnden kimon*” -

quatro homens e uma mulher foram “buscar mulher, porque não tinha mais mulher para casar com os Matis não”. Eles voltaram trazendo duas meninas Korubo, ambas se chamaram Mênke, uma delas viria a ser a mãe de Binan Tuku. Este conta de sua mãe:

Papai contava assim. Há muito tempo atrás, já pegaram minha mãe pequeninha, trouxeram para cá, criaram no meio dos Matis. Por isso que eu tô aqui, filho de Korubo. Eu vi minha mãe pequeninho, só lembro de quando enterraram minha mãe. Do meu pai, esse sim, eu lembro bem. (Binan Tuku)

Txema Matis, mais velho que Txami e Binan Tuku, preferiu não falar de suas lembranças sobre estas meninas Korubo raptadas e acabou com minhas perguntas com uma frase que revela o medo de retaliação bem presente.

Não quero falar disso não. Isso faz muito tempo. Os Korubo são muitos, eles estão crescendo. E nós [Matis] somos poucos. Por que você não pergunta como é que eu faço zarabatana, como as mulheres fazem rede? Os Korubo são muitos, os Matis são poucos. Os Korubo podem vir aqui na nossa aldeia para vingar que os Matis roubaram as mulheres deles. Pior ainda agora que o Txami abriu o varadouro [caminho] que vai aqui da nossa aldeia para o Coari [rio onde mora o grande grupo Korubo em isolamento e onde Txami e outros Matis planejam ter uma terceira aldeia]. (Txema)

O rapto das meninas Korubo é contado por Iva Rapa que também teceu várias considerações sobre estes outros etnônimos.

[Naquele tempo] Não tem mulher, meu pai contava assim. Na cabeça do Coari, onde ele forquilha [provavelmente com o Coarizinho], foram cinco homens e só uma mulher. Eles disseram ‘vamos pegar filha de outro índio’. Flecharam muito, mataram muito, pegaram para casar com Matis. Aí, misturado. [eu pergunto: e as pessoas sabem hoje quem é filho de Korubo?] Sabe. [eu pergunto: antes de fazer contato com os Korubo, as pessoas falavam isso? Filho de Korubo?] Não, antes do contato com a FUNAI não, mas agora falam. Mataram muito. [quem matou quem?] Pai dos outros, quem é mais velho. Eu pensava que era da nossa tribo mesmo, mas depois me ensinaram ‘esse aí é Korubo’. Fiquei sabendo agora. Que outros brigaram, mataram, que carregaram as filhas deles, levaram, casaram com Matis. Meu pai contava de antes. Aqui [na Assembléia do Civaça, na aldeia Volta Grande, rio Curuçá],

também, meu primo [ele está se referindo aos Mayoruna como 'primo'] sempre reclamam muito, vocês Korubo [os Mayoruna estão aqui chamando os Matis de Korubo] não prestam vocês. Eles não mataram parentes dele não. Matis mesmo brigaram, mataram. Passaram pros Matis, agora misturado, Korubo, não sei. Pai da minha mãe era Tsawësbo, outra tribo. Korubo também misturado agora, antes era outra tribo também, meu pai contava. Nós somos misturados agora. Dëxan Nikitbo era Matis mesmo, nós mesmos. Já misturado agora, Korubo agora, misturado agora. Um já diz que parente dele é Korubo, já aumenta. Matis mesmo é muito pouco. O pai da minha mãe era Tsawësbo. Meu pai era Dëxan Nikitbo, minha mãe, minha avó. Agora não tem Dëxan Nikitbo, já misturado agora, Dëxan Nikitbo, Korubo, Tsawësbo, já misturado agora. (Iva Rapa)

Os Mayoruna/Matsés são tratados como [primos] por Iva Rapa quando ele diz: “meu primo [ele está se referindo aos Mayoruna] sempre reclamam muito, vocês Korubo [os Mayoruna/Matsés estão aqui chamando os Matis de Korubo] não prestam vocês”. Os Mayoruna chamam os Matis de Korubo, o que corrobora a suspeita já levantada por Erikson (1999: 74) e comentada por Arisi (2012), deste ser um etnônimo empregado para chamar alguém de inimigo. Quando Iva Rapa fala: “eles mataram parente deles não, os Matis é que mataram”, está dizendo que os Matis não mataram para vingar baixas do seu grupo, mas mataram para raptar mulheres que foram incorporadas no grupo.

O “tudo misturado” é recorrente em vários relatos. Os etnônimos que antes marcavam diferenças internas ficaram misturados sob o termo Matis, a nova denominação a partir do contato. O recorte étnico, vindo de fora, colocou todos os nomes de famílias, moradores de uma mesma maloca sob um mesmo nome “Matis” e agora eles são “misturados”. Os etnônimos seguem aparecendo e se transformando, nos jogos de futebol, quando os Matis chamam algum outro Matis de Korubo ou quando, como observado, um Mayoruna quer se identificar com um Matis e o chama de “Tsawësbo” (povo do tatu, como os Matis chamavam os Mayoruna). Alguns novos etnônimos são criados, como “Punai-bo” para os funcionários da FUNAI, como relatado por Erikson (2000: 191).

Makë Wassá, um dos solteiros da aldeia Aurélio, diz que os Korubo são seus parentes, porque seu pai era Korubo. E conta assim a versão que conhece de ouvido do rapto das meninas:

Meu irmão mais velho contava uma história. Não tinha mulher não, só três mulheres Matis, só tem solteiro, igual a eu. ‘Eu vou para junto dos caceteiros’, falou meu avô. Ele foi matar Korubo. Muitos caceteiros, eles mataram. Encontravam, flecha, matavam. Estavam brabos, os meus parentes Matis, matavam muito os parentes deles, os Korubo. Aí pegaram menina para criar e ter esposa. Aí, meu pai nasceu. (Makê Wassá)

Makê Wassá, em 2006, não tinha medo de que os Korubo viessem atacar a aldeia Aurélio, onde viviam naquele ano, para vingar o roubo das meninas, utilizando-se do varadouro (caminho na floresta) aberto por Txami. Ele lembra que Baritsika e Binan Tuku já encontraram com os Korubo do grupo grande do Coari e que aqueles Korubo não quiseram “pegar” os Matis. Esse é o grupo que provocou os ataques em 2014.

Binan Tuku lembra seu encontro com vestígios dos Korubo e quando dois funcionários da FUNAI foram mortos no rio Itaqui, próximo ao local do PIA Marubo (o posto tinha este nome, pois os Korubo também foram chamados de Marubo, este PIA fora criado para atrair os “isolados da confluência dos rios Ituí e Itaqui”, ou seja, os que agora chamamos Korubo). Foram construídos dois postos para a atração, um perto do lago Velho, a uns 200 metros do Itaqui, e o segundo na margem do igarapé Marubo.

Atualmente, os Matis promovem a complexa diplomacia com os Korubo. Infelizmente, duas tragédias recentes marcaram esse encontro, as mortes dos Matis e as mortes dos Korubo. Atribuir a um “conflito histórico” é uma forma de agentes do Estado esquivarem de suas responsabilidades, e ignorarem os apelos dos Matis por diálogo, como tem feito a Funai em Brasília.

O Ministério da Saúde informou em nota que casos de contato com indígenas isolados são tratados como emergência sanitária e que foi estabelecido um plano de contingência para o caso dos Korubo. Acompanhados, as doenças respiratórias teriam sido controladas. Se essa nota tranquiliza que o atendimento, por enquanto, tem sido eficiente para controlar uma epidemia, no entanto, ela também levanta expectativas e mostra que o desafio para manter os Korubo protegidos de uma tragédia epidemiológica é longo no tempo: “As equipes de saúde estabeleceram um acampamento para que o grupo permanecesse em “quarentena” – procedimento de isolamento necessário para proteção e observação de possíveis sinais ou sintomas de doenças adquiridas após o contato. No entanto, com a entrada de indígenas Matis no

acampamento foi necessário estender o acompanhamento pela equipe de saúde ao grupo, que permanece também em “quarentena”. “O isolamento para evitar epidemias é fundamental em situações de contato, mas politicamente é delicado de ser posto em prática e por isso deveria ter sido providenciado pela Funai, que não colocou em campo equipe necessária para a segurança dos indígenas e dos funcionários.

Política de proteção ou subalternização?

Uma nota de repúdio e outras mensagens agressivas de agentes da Funai direcionadas às lideranças Matis, após o contato com outra parcela do povo Korubo ocorrida em setembro de 2015, provocaram uma reação nas novas gerações desse povo indígena a fim de rever a trajetória de relacionamento de seu povo com o Estado. Sobretudo, no que concerne às violências praticadas ao longo das últimas quatro décadas. Tal como relatado na carta da AIMA de 12 de fevereiro de 2016, o contato foi uma tragédia, ainda não investigada e com ninguém tendo sido responsabilizado. Apesar de os Matis descreverem a morte de 87 pessoas, nada consta, no Relatório da Comissão Nacional da Verdade, com relação a esta grave violência cometida e que quase provocou um etnogenocídio contra eles.

Os Matis, através da AIMA, divulgaram nas redes sociais no dia 17 de novembro, uma carta direcionada ao presidente da Funai. Eles denunciam “o coordenador do Departamento de Índios Isolados e de recente Contato sobre desrespeito aos indígenas Matis”. Faziam duras críticas à Funai, e contavam a sua versão sobre o processo de contato e os conflitos com os Korubo. Sem serem recebidos pela Funai em Brasília, como demandavam, eles criticavam a atuação dos funcionários de campo, pediam a saída de um coordenador local e descreviam a tensão produzida pela falta de diálogo com a Funai, tal como citada tantas vezes ao longo deste texto: “o senhor Carlos veio com o mesmo assunto, confessamos que não queríamos ouvir mais nada sobre isso”.

Por isso, o descaso da Funai ainda põe em risco os funcionários da fundação que atuam em campo. Um servidor enviado para investigar o massacre chegou a ser mantido refém pelos Matis, que acusaram a Funai pela falta de diálogo.

Os crescentes conflitos entre grupos indígenas “em contato” e os “isolados” no Vale do Javari nos últimos anos tem

levantado uma série de questionamentos que desafiam uma percepção superficial que indicaria que, uma vez a terra indígena demarcada, e suas fronteiras relativamente protegidas, todas as desavenças “internas” nesse espaço geográfico seriam “conflitos históricos” entre as etnias. Portanto, aparentemente sem relação com as intervenções do Estado, sobretudo da Funai, do órgão de saúde (Sesai) e das intervenções educativas. O que de fato há é um “isolamento voluntário” de responsabilidades dos agentes do Estado. E as estratégias de controle territorial do Estado passam a parecer neutras, isto é, com uma alegada “falta de presença”, ou uma impotencialidade produzida pela seleção estratégica de intervenções e omissões, que incluem o sucateamento do órgão e cortes de orçamento. Assim, há uma “ausência” do Estado ou uma “impotência estratégica” no Javari?

Especificamente no caso do conflito entre os Matis e um grupo Korubo “isolado” recentemente “em contato”, duas narrativas contraditórias emergiram com relação ao papel do Estado e da “história de conflitos”. Por um lado, os indígenas, em um processo de descolonização da relação com o Estado nacional, cobram ações, expõe omissões, e exigem um protagonismo efetivo através da participação em tomadas de decisões e compartilhamento de recursos, cargos e postos. O Estado, através da Funai, tenta afirmar-se como uma organização humanitária de defesa de grupos subalternizados por outros grupos indígenas dentro das relações “internas”, auto-delegando-se a capacidade de representar aqueles que não aceitam a representação – ou seja, o sentido mais estrito da ideia de “voluntariedade” no “isolamento”. Os Matis foram culpabilizados e criminalizados pelo Estado brasileiro, sobretudo na Nota de Repúdio da Funai mencionada em diferentes momentos desse texto. Além dos autores, outros diversos indigenistas e antropólogos experientes condenaram a nota expedida pelo órgão federal que tem como função e missão proteger os povos indígenas.

Para os Matis, o conflito com os Korubo advém de intervenções equivocadas da Funai e diferentes omissões do Estado, narrativa contextualizada numa perspectiva histórica a partir do “primeiro contato” com agentes da Funai há exatos 40 anos, em 1976, e que acompanha a trajetória das formulações de políticas específicas para o caso dos grupos em “isolamento”. A partir de comunicados dirigidos a agentes do estado e a opinião pública, os Matis, através da Associação Indígena Matis (AIMA), atribuem a reponsabilidade do conflito — assim como a ideia de manter o

“isolamento” dos Korubo – à Funai e suas intervenções equivocadas e omissões.

Por outro lado, a Funai apresenta o caso como sendo um “conflito histórico” e “interétnico”, ou seja, independente da relação e da “presença” ou “ausência” do Estado. Travassos afirmou que “A relação entre os Matis e os Korubo é marcada historicamente por disputas territoriais e pelo registro de conflitos interétnicos”. Esta hipótese levantada pela Funai é sustentada por mecanismos de investigação encomendados, tal como o “diagnóstico produzido a pedido da Funai pela antropóloga Beatriz Matos”. Através de “estudos” sobre os “outros” na relação com a Funai, os enfrentamentos já foram frequentes “no começo do século XX”.

As contradições sobre quais eventos históricos seriam definidores do “conflito” é apresentada, sempre, de forma bastante confusa pela Funai. Ora é citado um único evento, no início do século XX, com um rapto de uma criança, ou então, conforme o coordenador da Funai, que diz que os “korubo revelam que os Matis sovinavam objetos solicitados”, objetos esses que haviam sido entregues aos Matis pela Funai. Se entre os Matis e os Korubo a relação se estabelece, também, em razão dos interesses do Estado em projetos de infra-estrutura, como a prospecção de petróleo, na demarcação da terra e a invasão de pescadores e madeireiros, por falta de fiscalização, assim como a disputa intensificada pelos materiais e objetos que são disponibilizados pela Funai e pelas relações com agentes do Estado, é surpreendente que, em certo momento, o Estado passe a “desaparecer”, como uma mágica, da relação histórica com os povos que vivem no Vale do Javari.

Se, por um lado, é manifesta a situação de abandono da Funai dentro da estrutura do governo em favor do modelo neodesenvolvimentista, há por outro uma própria mudança das diferentes situações que envolvem os povos considerados “isolados” e das práticas políticas do órgão de “proteção”. Se durante o desenvolvimentismo, ocorreu um fortalecimento dos órgãos do Estado, a exemplo da criação da Funai em 1967 e a promulgação do Estatuto do Índio em meio ao autoritarismo da ditadura, o neodesenvolvimentismo tem se caracterizado por uma perspectiva neoliberal, aparentemente contraditória, de sucateamento de órgãos como a Funai e o INCRA. Já com relação à formulação de intervenções junto aos povos em “isolamento”, os 30 anos da

política de “proteção” e do “não-contato”, colocados em prática em 1987, apresentam uma trajetória de grandes mudanças e um esgotamento.

Este esgotamento pode ser marcado pelos quatro contatos ocorridos nos últimos dois anos, todos eles marcados por tragédias. Tal revisão histórica tem sido provocada pelos Matis, como lemos na carta da Associação Indígena Matis, circulada em 3 de fevereiro de 2016, que começa do seguinte modo:

Em 1976, contato estabelecido pelo sertanista Rubens, Wellington Figueiredo, Pedro Coelho, Samuel Cruz e demais funcionários. No período de contato os Matis contraíram gripe e retornaram para Rio Branco na maloca tradicional, onde houve tragédia na história dos Matis, a maioria dos corpos não eram sepultados. Apenas 87 pessoas Matis da maloca do igarapé Jacurapa sobreviveram. Primeiro episódio cometido pela FUNAI com os nossos povos, onde perdemos dois terços dos nossos povos, onde ainda continua acobertado pela FUNAI e o estado nunca investigou tal descaso, que foi um grande desrespeito e desumano com nós, Matis.

Possuelo e Figueiredo entraram na Funai em meados dos anos 1970, quando iniciaram-se as atividades indigenistas do órgão, em pleno desenvolvimentismo promovido pela ditadura. O Vale do Javari é tido pela Funai como uma região fundamental na Amazônia para a construção de experiências inovadoras e desafiadoras; por um lado, no enfrentamento ao desenvolvimentismo e, por outro, na garantia de direitos a povos indígenas com diferentes intensidades de relacionamento com o Estado.

Guerra tribal ou desrespeito institucional?

Os Matis haviam avisado a Funai da presença dos isolados em roças, beira dos rios, em encontros eventuais em caçadas, e estavam preocupados que pudesse haver um embate. Em dezembro de 2014, um grupo de seis Korubo atacou os Matis próximo à aldeia Todawak, no rio Coari, matando os indígenas Ivan Matis e Dame Matis. A UNJAVA pediu formalmente o apoio da Funai na mediação e solicitou reunião em Brasília para traçar uma estratégia de pacificação. Alguns indígenas, por outro lado, segundo uma carta da AIMA, dizem que “tal problema deveria ser resolvido entre as etnias na forma tradicional”. Com os apelos ignorados, a AIMA atribui as mortes a erros da Funai, já no contato dos 16

Korubo anteriores às mortes dos dois Matis.

Atualmente, os Matis e outros povos indígenas trabalham em situação de penúria administrativa de recursos e precariedade, junto a outros servidores do governo brasileiro, nessa frente de proteção, onde também é realizado o atendimento de saúde para o pequeno grupo de índios Korubo que foi contatado em 1996. Os funcionários da Funai se referiram ao conflito como sendo uma “guerra tribal”. Mas os líderes do povo Matis consideraram que as mortes ocorreram por omissão de agentes do Estado. Os Matis haviam informado sobre o conflito, mas nada foi feito para evitar o massacre de índios isolados da etnia Korubo, informação que veio à tona no fim do mês de setembro de 2015. A Fundação Nacional do Índio estima que houve entre 8 e 15 mortes. O conflito teve início com o assassinato de dois adultos homens do povo Matis em dezembro de 2014.

Os Matis haviam alertado a Funai e solicitado uma audiência com o presidente da fundação para discutir a pacificação da área, teriam revidado o ataque dos Korubo de dezembro. As duas etnias compartilham territórios tradicionais na região do rio Coari, localizada no centro da Terra Indígena Vale do Javari. Atualmente, os encontros entre ambos povos têm sido marcados pela violência. Após as últimas mortes, os próprios indígenas Matis conduziram um contato forçado com os Korubo, próximo a aldeia Tawaya, no dia 26 de setembro de 2015. Inicialmente eram dez pessoas, e depois, em 10 de outubro, chegaram mais 11 indígenas isolados. Segundo os relatos, os índios contraíram doenças respiratórias contagiosas e alguns apresentam marcas de tiros. Uma criança recém-nascida morreu na primeira quinzena de outubro. Inicialmente, os Matis havia comunicado aos órgãos de assistência que os isolados estavam muito emagrecidos.

O ano de 2016 começou intenso no Vale do Javari. Logo no início, o movimento indígena do Vale do Javari ocupou a sede da FUNAI em Atalaia do Norte e exigiu a renúncia do responsável local para conseguir o diálogo entre o órgão federal e os índios. Como é costume, os servidores que estão na ponta do atendimento sofrem as consequências de uma política pública mal planejada e gerida a partir de Brasília, distante das bases. Os índios Matis exigiam ser ouvidos pela FUNAI, sobretudo já que dois homens de seu povo foram mortos pelos isolados em dezembro de 2014, possivelmente ocasionando a morte de outros tantos Korubo que ainda viviam em isolamento. Makê Turu, coordenador

da Associação Indígena Matis (AIMA), noticiou a FUNAI sobre a extensão do conflito e pediu apoio à fundação e audiências em Brasília. “Se alguma coisa acontecer com os Matis de novo, eles podem querer revidar. Precisa resolver a questão dos Korubo isolados que estão lá. Se não providenciarem uma pacificação, pode ter mais violência”¹, alerta.

É hora da política de ignorar os índios retornar a ser aquela que foi conquistada pelos sertanistas e servidores da FUNAI em 1987: a política que não ignora os índios, mas protege os povos em isolamento. Os Matis querem participar das decisões sobre os vizinhos Korubo, de quem são também parentes. O movimento indígena pede agora que exista um diálogo efetivo dos servidores de Brasília e das coordenações locais com o movimento indígena. Diálogo parece ser o primeiro passo para o fim de uma política de “índios ignorados”.

1BRASIL, Kátia e FARIAS, Elaíze. 2016. Vale do Javari: Doenças e mudança de aldeia podem ter causado um “choque” entre Korubo e Matís. Amazônia Real. 22 de fevereiro de 2016. Disponível em <http://amazoniareal.com.br/vale-do-javari-doencas-e-mudanca-de-aldeia-podem-ter-causado-um-choque-entre-korubo-e-matis/>

Referências Bibliográficas

AIMA 2015 Carta nº 11/AIMA/2015. Divulgado em 17 de novembro de 2015

AIMA 2015. Informe 001/AIMA/2015. Divulgado em 2 de dezembro de 2015

AIMA 2016. Nota Pública. Divulgada em 27 de janeiro de 2016

AIMA 2016 Informe 001/AIMA/2016. Divulgado em 15 de janeiro de 2016

AIMA 2016. Nota de Repúdio. Divulgada em 8 de fevereiro de 2016

ARISI, Barbara M. 2007. Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia. Dissertação (mestrado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2011. A Dádiva, a Sovinice e a Beleza: economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia. Tese (doutorado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2012. "La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo," Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 10: Iss. 1, Article 2, 19-36. Available at: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol10/iss1/2>

ARISI, Barbara M.; FRANCISCO, Deise A.; CESARINO, Pedro N. Saúde na Terra Indígena Vale do Javari. Diagnóstico médico-antropológico: subsídios e recomendações para uma política de assistência. São Paulo: ISA/CTI. Disponível em: https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/saudev02baixa.pdf

BAINES, Stephen G.. 1991. "É a Funai que sabe": A frente de Atracção Waimiri-Atroari. Col. Eduardo galvão. CNPq: Museu Paraense Emílio Goeldi.

BRASIL 1973. Estatuto do Índio. Lei n. 6.001 - 19 de dezembro de 1973.

BRASIL, Kátia. 2016. Vale do Javari: "Não brigamos por terra com os Korubo, isso é uma invenção da Funai", diz Marke Matís. Amazônia Real. 16 de fevereiro de 2016. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/vale-do-javari-nao-brigamos-por-terra-com-os-korubo-isso-e-uma-invencao-da-funai-diz-marke-matis/>

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). 1992. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

ERIKSON, Philippe. 1999. *El Sello de los Antepasados*. Quito, Ecuador: Abya yala/IFEA.

_____. 2000. Bibliografia anotada de fuentes con interés para la Etnologia y Etnohistória de los Pano septentrionales (Matses, Matis, Korubo,...). *Amazonía Peruana*, Tomo XIV, no. 27. Pp 231-287.

FUNAI. 1980. Relatório do Centro de Documentação Etnológica, solicitado pelo radiograma no. 45/DGPC, de 22/01/1980 - controle 3902 - sobre os grupos indígenas Maruno, Canamari, Culina, Mayoruna, Matses e maih (sic) - Amzônia Ocidental, Brasília.

_____. 1981. Informação no. 331/DID/DGPI/81. Ref: Proc. FUNAI/BSB/1074/80. Ass: Eleição do Parque Indígena do Javari. Brasília.

_____. 1989. Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari, GT Portarias no. 174/95 e 158/96.

_____. 2016. Nota da Funai em repúdio à intimidação e violência no Vale do Javari. Assessoria de Comunicação. 9 de março de 2016. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3648-nota-da-funai-em-repudio-a-intimidacao-e-violencia-no-vale-do-javari>

FIGUEIREDO, Wellington 2015. "Depoimento", in MILANEZ, F. (org) *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 251-284.

HUERTAS CASTILLO, Beatriz. 2002. *Los Pueblos Indígenas en Aislamiento: su lucha por su sobrevivência y la libertad*. Copenhague, Dinamarca: IWGIA - grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1995. *O Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Petrópolis: ed. Vozes.

MILANEZ, Felipe (org). 2015. *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

MBEMBE, Achille. 2003. *Necropolitics*. *Public Culture*, 15 (1): 11-40.

MBEMBE, Achille. 2014. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona

POSSUELO, Sydney. 2015. "Depoimento", in MILANEZ, F. (org) *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 213-250

DINÂMICAS URBANAS E TERRITORIALIDADES INDÍGENAS NO VALE DO JAVARI

Bernardo Natividade Vargas da Silva

Introdução

Este artigo discute a relação entre o desenvolvimento econômico e urbano da região brasileira da bacia hidrográfica do rio Javari, localizada no extremo sudoeste do estado do Amazonas, nas dinâmicas territoriais dos povos Matis e Korubo que habitam essa área desde tempos imemoriais. A metodologia para compreensão das dinâmicas indígenas foi baseada no trabalho da Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari, da Fundação Nacional do Índio e o resultado, foi analisado e associado com a história dos surtos econômicos extrativistas e a origem dos núcleos urbanos de Benjamin Constant e Atalaia do Norte.

No desenvolvimento deste artigo será refletido e comentado o contexto da transformação urbana na parte brasileira do rio Javari, representado pelo surgimento e desaparecimento de Remate dos Males, vila que estava localizada no rio Itaquaí, afluente do baixo Javari entre os séculos XIX e XX, e origem das cidades de Atalaia do Norte e Benjamin Constant que existem até hoje. Na sequência será exposto o estudo de caso deste trabalho, que foram as consequências deste desenvolvimento econômico e urbano em duas populações indígenas habitantes da bacia do Javari, os Matis e os Korubo. Na conclusão do texto, farei um esforço para relacionar ambas dinâmicas (urbanas econômicas X territoriais nativas) e comentarei a intervenção do estado brasileiro para solucionar e equilibrar um contexto socioeconômico tão brutal e peculiar nesta zona remota da floresta Amazônica.

Geografia e História do Vale do Javari

O Vale do Rio Javari é uma extensa bacia hidrográfica amazônica localizada na fronteira entre o estado nacional brasileiro e peruano. O Rio Javari, afluente do alto curso do rio Solimões, é a linha limite oficial que separa esses dois países vizinhos. Desde a sua cabeceira, denominado Jaquirana, aos 7

graus de latitude sul, até a sua foz no núcleo urbano de Benjamin Constant, aos 4 graus abaixo da linha do equador, a margem esquerda e seus afluentes correspondem ao território peruano, enquanto a margem direita é brasileira. Percorre milhares de quilômetros com toneladas de sedimentos e matéria orgânica por incontáveis meandros serpenteados. Nem sempre essa fronteira geográfica estava assim configurada, somente no século XIX esses limites foram fixados, através de uma grande incorporação de terras às posses do império brasileiro. Hoje a parte brasileira da bacia hidrográfica do Javari, ocupa toda a área geográfica do município de Atalaia do Norte (71.091 km²) e a quase completa área do município vizinho de Benjamin Constant.

Os primeiros indícios de aproximações e tentativa de controle efetivo da região adjacente a bacia do Javari por parte das forças de colonização europeias data da primeira metade do século XVII. Os espanhóis, desciam o Alto Amazonas desde suas nascentes e iam instalando aldeamentos jesuítcos, ao longo dos seus principais afluentes, Napo, Huallaga, Ucayali, Marañon, Solimões, chegando até a foz do rio Juruá, enquanto no mesmo período, os portugueses em sentido contrário já haviam ocupado regiões até a altura do rio Purus (CEDI, 1981). Neste contexto, os portugueses se anteciparam na efetivação de seu domínio do rio Amazonas, demonstrando a intenção de consolidar uma fronteira, que se deu através da criação da missão de São José do Javari em 1752, que se localizava no sítio onde depois foi fundado o núcleo urbano de Benjamin Constant. Essa missão não durou muito tempo, e logo foi transferida para outra localidade às margens do rio Solimões, onde foi o assentamento populacional que originou o núcleo urbano de Tabatinga.

O volume 5 da obra Povos Indígenas no Brasil, publicada em 1981 pelo CEDI, com a redação inicial do antropólogo Júlio Cezar Melati, faz menção a 3 períodos econômicos extrativistas que de certa forma afetaram a vida tradicional dos índios na parte brasileira da bacia do Javari. Foram esses os períodos: da borracha de 1870 a 1911; da estagnação da borracha de 1911 a 1945; e o da madeira de 1945 em diante. Antes desses períodos listados, o documento cita o período da coleta e da pesca comercial, que durou de 1769 a 1870, onde as chamadas drogas do sertão eram valiosos produtos explorados a partir de expedições enviadas desde Tefé, aos vários afluentes do Solimões, entre eles o rio Javari (CEDI, 1981). Porém o Javari, apesar de rico em cacau, salsaparrilha e tartarugas, já era território evitado pelos portu-
gue-

ses, pela presença dos temíveis mayoruna, índios perigosos que tinham o costume de matar seus inimigos com clavas e dardos de zarabatana (SPIX E MARTIUS, 1976 APUD CEDI, 1981)

Com a celebração do Tratado de Madrid entre Portugal e Espanha em 1750, os limites formados por linhas secas estipulados pelo Tratado de Tordesilhas foram modificados e adaptados aos cursos naturais de rios principais, como o Javari, Japurá e Solimões, utilizando a definição da posse de terra pelo seu uso – *uti possidetis*. Apesar de indícios oficiais da consolidação dos limites nessa época, toda a fronteira geográfica amazônica apresentou instabilidades e divergências, e novos acordos e tratados foram firmados obedecendo a conveniência dos países envolvidos, perdurando inclusive depois dos processos de independência das metrópoles europeias (SOUZA, 2015).

Somente na segunda metade do século XIX que o rio Javari foi percorrido por expedições oficiais demarcadores de limites. Pela Convenção acordada entre Brasil e Peru em 1851, passa-se a conhecer e ser representado cartograficamente o curso verdadeiro do rio Javari, além de ser determinado as coordenadas geográficas dos seus principais afluentes formadores. Três comissões binacionais percorreram o Javari até suas cabeceiras ao longo da segunda metade do séc. XIX, e em todas elas os expedicionários encontraram a resistência dos índios selvagens que aí habitavam, além de doenças febris agudas e a fome (FUNAI, 1998).

O final do século XIX foi o período decisivo para a ocupação definitiva do interior da bacia do Javari. Depois de permanecer por um longo período desconhecida pelas autoridades das forças coloniais, o vigor e o potencial econômico da extração da goma de látex, passou a ser intensamente investido por parte das frentes expansionistas do capital acumulativo e essas atividades passaram a gerar subsídios a propulsão da revolução industrial europeia, ocasionando significativos câmbios nas dinâmicas tradicionais dos povos indígenas que habitavam essa região.

O resultado deste surto econômico foi o pontapé inicial para a intervenção não indígena nesse território densamente povoado por numerosos grupos de populações autóctones. Seguiram-se ininterruptos processos de reconfigurações territoriais e migrações forçadas, geradas por conflitos e surtos epidêmicos de doenças trazidas pelos “estrangeiros”. As trocas comerciais e as redes formadas pelas atividades extrativistas, que além do

látex coexistiam e se complementavam, foram responsáveis pelo surgimento de agrupações populacionais em torno de atividades comerciais, originando as primeiras vilas e cidades nesta região.

Dinâmicas Urbanas

A partir do que foi comentado, podemos afirmar que a ocupação não indígena e o desenvolvimento urbano de certas localidades, do rio Javari e seus afluentes, foi iniciado durante o período do surto econômico do látex no bioma amazônico. Para entendermos melhor os processos dessas dinâmicas de surgimento dos núcleos urbanos, trabalharemos com conceitos da geografia humana, principalmente ao comentar sobre os chamados booms econômicos. Bertha Becker, uma das mais influentes geógrafas brasileiras, estudou durante décadas os processos sociais e econômicos da Amazônia. Becker (2013) comenta sobre a definição de boom, bastante difundida pelos teóricos amazonólogos, que se refere a crescimentos econômicos explosivos que teriam durações bem definidas e delimitadas.

A origem da cidade para a mesma autora (BECKER, 2013) está nos processos econômicos, sobretudo o comércio, que inicialmente é estimulado pelas diferenças de áreas e da oferta de recursos naturais a serem trabalhados. Portanto as condições naturais de determinado espaço criam núcleos dispersos, caracterizados pela irregularidade. Neste sentido, a natureza dos surtos econômicos amazônicos, não permitiu um desenvolvimento regional integrado, pelo fato de estar ausente a dinâmica das substituições de importações, fundamentais para a autonomia econômica das cidades e organização de redes. O que se viu ao longo dos séculos XIX e XX na Amazônia, foi um prolongamento da relação centro-periferia, pautado por um monopólio econômico e político de grandes cidades da economia mundo, ocasionando forte dependência da demanda externa e suas oscilações inerentes (idem).

Com o aporte desta teoria, pode-se compreender mais profundamente as dinâmicas de surgimento dos primeiros núcleos urbanos do baixo curso do rio Javari, que estiveram relacionadas ao rápido e explosivo surto econômico do látex, caracterizado pelo auge, estagnação e declínio dessa atividade. De acordo com a bibliografia consultada referente a origem da cidade de Benjamin Constant, na foz do rio Javari, percebe-se dois

processos distintos de instalação de sua sede urbana. O primeiro e mais antigo refere-se a já citada instalação da aldeia jesuítica de São José do Javari, ainda no século XVIII, que apesar da vontade política e estratégia levada a cabo pela coroa portuguesa, não se consolidou de forma satisfatória, sendo transferida em 1766 para outra localidade à margem esquerda do rio Solimões, pois apresentava melhores condições para servir de posto militar, fiscal e ser fundado o povoado de São Francisco Xavier de Tabatinga (SOUZA, 2014).

No final do século XIX, no auge do comércio mundial de gomas, vários povoados brasileiros localizados próximos ou nas margens do Solimões, alcançaram o nível político de município, que foi o caso de São Paulo de Olivença, Fonte Boa e Coari (ZÁRATE-BOTÍA, 2008). Em 1898, Benjamin Constant também foi elevada ao nível municipal, graças a um decreto do governo brasileiro, no contexto de consolidação da fronteira entre Brasil e Peru. Porém somente em 1928 a sua sede municipal foi levada para o seu atual sítio urbano, que é a foz do rio Javari. A origem deste município foi a vila de Remate dos Males, seringal fundada em 1890 no rio Itaquai, já próximo a sua desembocadura no rio Javari (SOUZA, 2014).

Remate dos Males viveu seu tempo de esplendor durante o auge da borracha, e em 1903 chegou a ter aproximadamente 20.000 habitantes, e era um lugar central em toda a configuração do comércio transfronteiriço daquela época (ZÁRATE-BOTÍA, 2008). Souza (2014: 34) ressalta a existência nessa vila de “instalações institucionais municipais, estaduais e federais” e de um contexto geopolítico e econômico baseado nas “vilas e fortes pares”, onde o par de Remate dos Males seria a vila peruana de Nazaret, localizada a margem esquerda do rio Javari, na rota para alcançar a vila brasileira. O autor destaca o clima de abundância no começo do século XX na pequena vila brasileira, com inúmeros e variados comércios, e circulação de cidadãos endinheirados, esbanjando bens materiais (SOUZA, 2014).

Durante o período da estagnação do látex, Remate dos Males foi perdendo seu vigor econômico, devido em parte ao mercado altamente competitivo, fazendo com que esse surto econômico fosse interrompido. Neste sentido, é característica do panorama da economia das cidades amazônicas a falta de valor agregado aos produtos exportados, que sem a substituição de importações estará sempre dependente do trabalho externo impossibilitando

a declaração de uma autonomia econômica (BECKER, 2013).

Apesar da decadência e do desaparecimento da vila de Remate dos Males, a ocupação colonizadora na parte brasileira estava consolidada. A população da vila desaparecida migrou em parte para a vila recém fundada de Esperanza, na foz do Javari e outra permaneceu nas proximidades da foz do rio Itaquai. Em 1929 Benjamin Constant foi oficialmente instalada em sua nova sede (SOUZA, 2014), e em 1938, Atalaia do Norte foi fundada como distrito subordinado a Benjamin, e nesse momento tinha o antigo nome da vila desaparecida de Remate dos Males. Somente em 1955 foi elevada à categoria de município por lei estadual e o nome trocado para Atalaia do Norte (IBGE).

A conjuntura econômica tri fronteira se fortalecia dinamicamente, formada por redes e fluxos entre cidades como Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Tabatinga, Caballo Cocha, Iquitos, Manaus, Leticia e Bogotá. A explosão do surto econômico da madeira ao final da segunda guerra mundial foi decisiva no crescimento urbano do Javari. Serrarias na fronteira de Benjamin Constant e Islândia, trabalhavam milhares de toras de madeiras que chegavam provenientes das áreas mais remotas da bacia do Javari.

Ao contrário da extração do látex das seringueiras, que estavam concentradas nas várzeas dos rios principais, a atividade madeireira percorria as terras firmes, em busca das madeiras de lei. As turmas de madeireiros eram verdadeiras expedições formada por numerosos contingentes, que adentravam territórios indígenas, produzindo fortes ruídos e impactos devastadores aos recursos naturais dos nativos.

É durante o período da madeira que aparecem na literatura o maior número de referências sobre conflitos recorrentes entre os agentes extrativistas e grupos indígenas que nesse momento permaneciam voluntariamente isolados do contato com a sociedade nacional. Nesse contexto o próximo tópico se propõe a refletir um pouco sobre a consequência do boom madeireiro, inerente ao crescimento urbano das cidades do Javari, nas dinâmicas territoriais de dois povos indígenas, habitantes de uma região geográfica bem delimitada no coração da parte oriental da bacia do Javari.



Figura 1. *Toras de madeira descendo o rio Javari. Fonte: CEDI, 1981*

Dinâmicas Territoriais Nativas

Para começar, é necessário comentar sobre o conceito de território que proponho a discutir neste artigo. O geógrafo Marcelo Lopes de Souza, que pesquisa sobre as territorialidades nas cidades brasileiras, utiliza um conceito de território que pode ser aplicado nesse contexto das territorialidades nativas. Souza (2008: 78) define território como ‘um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder’. Para o autor as características geoecológicas e os recursos naturais por exemplo, não são questões primordiais para compreender dinâmicas territoriais específicas, mas sim quem e como, um grupo, domina ou influencia esse espaço. Neste sentido, a ideia de poder e por extensão o território, pode ser conjugado a autonomia (Souza, 2008). Nada mais óbvio no pensamento ameríndio que garantir seu espaço, sinônimo de vida, com seus recursos naturais preservados e destinado a subsistência apenas de seu próprio grupo.

A violência empregada em situações limites é um instrumento que se opõe ao poder, ou seja, a violência passa a ser exercida quando o poder está no caminho de ser perdido (Arendt, 1985 apud Souza, 2008). Como veremos a seguir, os Korubo em situação de isolamento, sempre usaram a violência como recurso

para legitimar o poder exercido sobre sua partícula de floresta, inclusive contra seus outros similares, os Matis.

Os Matis e os Korubo, povos indígenas objeto de estudo desse artigo, fazem parte da família etnolinguística pano, e apresentam uma série de similaridades culturais, além de compartilharem um território bem definido ao longo de um extenso divisor de águas. Os grupos panos costumam caracterizar-se por uma consistente unidade linguística, territorial e cultural excepcional para uma população amazônica tão numerosa (ERIKSON, 1999). O antropólogo francês Philippe Erikson realizou uma consistente monografia sobre os Matis, com aportes fundamentais para a compreensão dos grupos panos em geral. O autor afirma que a unidade etnolinguística pano está geograficamente relacionada ao eixo do rio Ucayali e destaca que a dispersão uniforme desta família está baseado tanto por fatores ecológicos dos territórios ocupados, como de aspectos sociológicos, históricos e ideológicos (idem).

Segundo critérios essencialmente linguísticos, Erikson (idem) caracteriza os Matis e os Korubo em um dos oito subconjuntos principais do bloco pano. Esse subconjunto é denominado Mayoruna ou pano setentrional, pois habitam a região mais ao norte de todo o complexo pano. Para o mesmo autor a diferenciação dos Mayoruna para os outros subconjuntos não é tanto linguística ou cultural, mas sim política, sendo que historicamente, foi a parcela que mais tempo resistiu aos avanços colonizadores de origem português e espanhol (idem).

Além de ocupar territórios vizinhos e falarem uma língua bastante similar entre si, os Matis e os Korubo apresentam uma relação muito mais íntima, principalmente no que diz respeito aos últimos 100 anos. Há relatos entre os Matis de que antigamente, meninas Korubo foram raptadas pelos Matis e passaram a viver entre eles. Hoje em dia há inclusive muitos Matis que são prole dessas índias Korubo (Arisi, 2007). Além disso, os Matis em 1996 foram os principais intérpretes das expedições de Sidney Posuelo que efetuaram contato com o grupo de Korubo da Maya, e, portanto, criaram relações bem estreitas que são mantidas até os dias de hoje, quando os mesmos colaboram com o trabalho da Funai e da Sesai nas visitas às aldeias e remoções médicas.

Entre os Matis e o subgrupo Korubo isolado do rio Coari existe uma delicada situação. Desde 2012 um grupo de Matis resolveu voltar a ocupar uma parte do seu território tradicional

no alto curso do rio Coari. Porém, os Matis já apresentam uma acelerada e intensa integração com a sociedade nacional e dependência da movimentação às cidades do Javari, principalmente Atalaia do Norte. Diferente dos tempos antigos, os Matis têm a necessidade de ocupar beira de rio navegáveis para facilitar o acesso a suas aldeias de canoas movido a pec-pec e motores de popa das instituições do estado que trabalham com eles. Neste contexto, os Matis fazem sua aldeia e roça na beira do médio para o alto curso do Coari, em área limite da ocupação Korubo. Alguns encontros e contatos amistosos foram travados entre 2012 e 2014, entretanto no final de 2014 houve um conflito próximo a aldeia Matis, onde faleceram dois influentes caçadores Matis. A situação ficou muito tensa, houve intervenção da FUNAI, e os Matis atacados resolvem se mudar para o rio Branco, para as aldeias dos seus outros parentes.

Apesar das similaridades entre os Korubo e os Matis, sua relação ao longo da história recente teve algumas situações limites de conflitos. Hoje, manejar o território com consciência e respeitar o limite do "outro" é fundamental para garantir o bem-estar tanto dos parentes isolados como contatados.

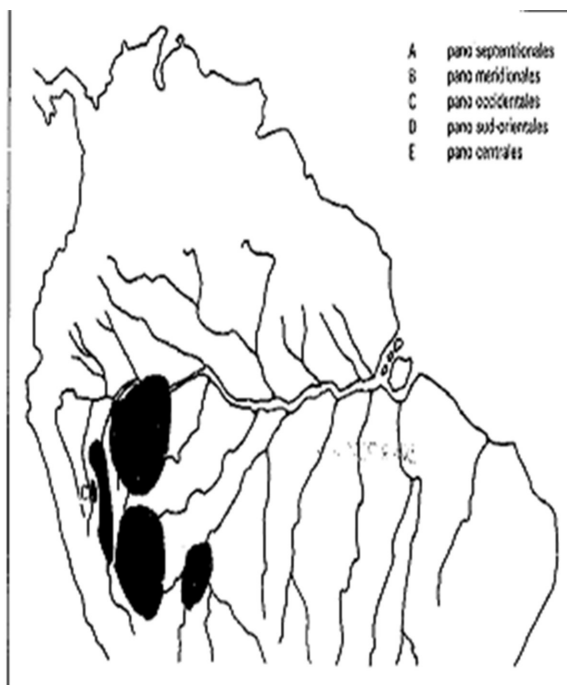


Figura 2. Distribuição da família etnolinguística pano. Fonte: Erikson, 1999

As referências sobre a ocupação territorial Matis e Korubo se limitam a segunda metade do século XX. Ambos povos sofreram grandes perdas nos eventuais contatos estabelecidos com os estrangeiros (tanto agentes da frente extrativista como agentes do estado). Muitos indivíduos influentes que manejavam grande conhecimento tradicional morreram devido a doenças infectocontagiosas, limitando bastante a profundidade temporal da memória coletiva desses povos. Em 1983, de acordo com os dados do CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) os Matis não passavam de 87 pessoas (Cavuscens, 1983 apud CEDI, 1983). As mortes ocorriam muitas vezes devido a debilidade da FUNAI, que não tinha a capacidade de prestar assistência de toda população Matis que se encontrava vivendo em malocas separadas e de difícil acesso. Referente a população Korubo é quase impossível estimar o decréscimo populacional, uma vez que os conflitos ao longo da segunda metade do século XX ocorreram entre grupos que ainda estão em isolamento voluntário, e, portanto, o processo metodológico da pesquisa ficou limitada pela impossibilidade das entrevistas dirigidas e da observação participante.

Entre os outros subgrupos Korubo que foram contatados pela FUNAI, há muitos relatos de assassinatos por arma de fogo, em razão dos ataques desferidos por turmas de madeireiro por exemplo. Mas através de consultas a relatórios antigos da FUNAI e mesmo do resultado do processo metodológico do órgão indigenista oficial, existem indícios de que a população Korubo era muito mais numerosa décadas atrás que nos dias de hoje.

Cruzando as informações da bibliografia consultada com os dados obtidos no procedimento técnico\metodológico utilizado pela FUNAI para desvendar ocupações humanas ao longo do tempo é possível delimitar o território Matis\Korubo da seguinte forma: o limite territorial setentrional é formado pela confluência dos rios Ituí e Itaquai, enquanto o limite meridional é formado pelo divisor de águas entre a nascente do rio Coari (afluente do médio Ituí) e as nascentes de pequenos igarapés afluentes do médio rio Branco, que por sua vez é afluente do médio Itaquai. Esses limites identificados formam um polígono semelhante a um losango. As habitações permanentes tradicionais de ambos povos estavam localizadas na terra firme, nos divisores e nas nascentes de pequenos rios e igarapés afluentes dos rios principais. Neste

extenso território há indícios atualmente, de uma clara e ancestral delimitação territorial entre os Matis e os Korubo. A metade setentrional do polígono é comprovadamente território Korubo, delimitada ao sul pelo igarapé Todawak, afluente do baixo rio Coari, e pelo igarapé Awat Xubu Txokit, afluente do médio Rio Branco. Ao Sul deste limite, percebe-se claramente a ocupação Matis desde tempos imemoriais, onde esses indígenas antes do contato com a FUNAI, viviam em numerosas malocas espalhadas pelas cabeceiras dos igarapés Jacurapá e Boeiro, afluentes do rio Ituí.

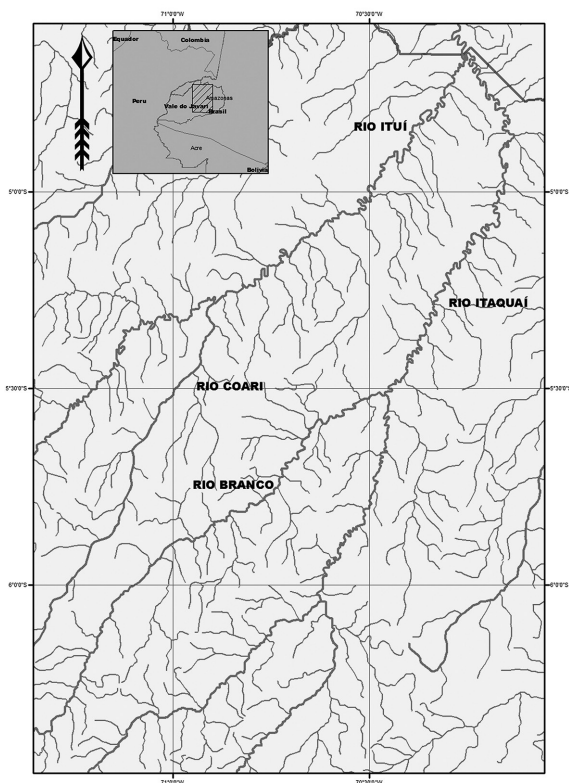


Figura 3. Interflúvio Ituí – Itaquai, território de ocupação tradicional Matis e Korubo. Autor: Bernardo N. Vargas

Metodologia

O processo metodológico utilizado na tentativa de reconstruir a ocupação territorial nativa através de representações cartográficas, foi descrita por mim no formato de uma informação técnica da Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari – FU-

NAI (Funai, 2015). Este procedimento técnico investigativo consiste na utilização do mapeamento participativo, da cartografia digital, das entrevistas dirigidas e não dirigidas e das observações em expedições junto aos indígenas aos seus territórios tradicionais. Esses métodos são empregados constantemente pela coordenação da FPEVJ – FUNAI, e, portanto, a cada nova etapa mais dados são coletados, tanto em campo quanto no escritório, e trabalhados, complementando todo um mosaico representado cartograficamente e em bancos de dados georreferenciados.

O trabalho com os Matis, está mais avançado, uma vez que todo o grupo que se mantinha isolado efetuou contato com a FUNAI no final dos anos 1970 e 3 oficinas de mapeamento participativo foram realizadas nos últimos 5 anos (2011, 2014 e 2015). A última experiência contou inclusive com assessoria antropológica, resultando em uma sólida representação etno-histórica do território Matis. Relacionado aos Korubo existe a já citada limitação da pesquisa pelo fato de dois subgrupos manterem-se isolados e negarem-se a estabelecer contato com integrantes da sociedade nacional. A missão institucional da FPEVJ-FUNAI é respeitar e garantir essa autodeterminação, protegendo seus territórios e proibir o acesso a esses grupos. Porém, com uma parte das técnicas utilizadas no processo metodológico e através da observação participante e entrevistas com integrantes dos subgrupos Korubo recém contatados em 1996 e em 2014, já é possível determinar com certa precisão e levantar subsídios para a tentativa de reconstruir historicamente a dinâmica territorial desse povo durante e após os inúmeros massacres desferidos pelos agentes das frentes extrativistas, principalmente a madeireira, ao longo das décadas de 1960, 1970, 1980 e 1990.

O processo investigativo inicia-se pela consulta a literatura específica sobre a presença de povos indígenas em determinada região. Essa literatura é composta por textos acadêmicos, artigos jornalísticos e relatórios institucionais. Delimitando-se uma porção do espaço que supostamente estaria destinada a ocupação tradicional indígena, realiza-se um minucioso processo técnico em escritório, utilizando tecnologias informáticas.

A Cartografia Digital, o Sensoriamento Remoto e os SIG's são técnicas científicas cuja proposta é a utilização de tecnologias matemático computacionais para operar dados geográficos. A cartografia digital gera dados cartográficos básicos para produzir mapas de diferentes temas, como por exemplo, hidrografia, pon-

tos de interesse, vegetação, relevo e etc. O Sensoriamento Remoto está associado a leituras interpretativas da superfície terrestre. Os produtos desta técnica são as imagens de satélite. Os SIG's são sistemas computacionais que manejam e gerenciam os dados geográficos, logo, os dados que são gerados pelas tecnologias anteriormente descritas. Com um *software* específico de geoprocessamento (ArcGis da empresa Esri) as informações geográficas referentes a análise das imagens de satélite e as informações diversas coletadas principalmente entre os Matis nas atividades de campo, são manejadas no meio digital. Opta-se pela aquisição das imagens do satélite norte americano Landsat (que são facilmente baixadas gratuitamente na internet) que apesar de uma resolução espacial limitada, ou seja, área do pixel, é suficiente para dar pistas sobre uma possível ocupação humana.

Fabício Amorim, ex-coordenador da FPEVJ – FUNAI foi o responsável técnico de analisar as imagens multitemporais do satélite Landsat nesse território ocupado pelos Matis e pelos Korubo. Na ocupação Matis, as análises foram do intervalo de 1976 a 2012, e na ocupação Korubo de 1982 a 2011. Amorim ao finalizar esse trabalho e analisar dados levantados na primeira oficina de mapeamento participativo nas aldeias Matis em 2011, arrisca algumas hipóteses sobre a dinâmica territorial Matis ao longo dos últimos 40 anos. Afirma que os deslocamentos Matis `` tem relação direta com a chegada e consequentes relações (conflituosas ou não) com agentes não indígenas, primeiro seringueiros, madeireiros e posteriormente da FUNAI `` (Amorim, 2014: 21). Ao longo da pressão efetuada pelos agentes extrativistas no entorno do território tradicional Matis, eles seguiram cada vez mais para o rumo das cabeceiras do rio Coari e os afluentes do rio Branco construindo suas malocas e abrindo suas roças. Sobre a movimentação Korubo, Amorim indica ter havido uma dispersão em subgrupos no final da década de 1980. Antes disso a ocupação desses indígenas se limitavam ao interflúvio Ituí, Itaquaí, baixo rio Branco e baixo rio Coari. Ao final dos anos 1980 e começo dos 1990, há indícios de ocupação Korubo na bacia do rio Jandiatuba e Quixito, além da permanência de grupos nos territórios tradicionalmente ocupados (Ituí-Itaquaí-Coari).

O subgrupo que andava pelo rio Quixito, foi contatado pela FUNAI em 1996, e é conhecido hoje como o grupo da Maya, e acabaram se estabelecendo nas margens do baixo rio Ituí. Há indícios de que o outro grupo que passou a movimentar-se pela bacia do rio Jandiatuba, migrou e estabeleceu-se nas proximidades

dades do rio Jutaí, tendo inclusive entrado em conflito em 2012 com indígenas da etnia Kanamari, que vivem no alto curso do rio Jutaí. Os integrantes do subgrupo Korubo do interflúvio Ituí e Itaquai, saíram voluntariamente do isolamento no final de 2014 e foram contatados pela FUNAI e depois transferidos para a localidade onde habita o grupo da Maya. Ambos grupos possuem relações de parentesco muito próxima e viverem juntos foi uma opção dos próprios indígenas. Existe ainda outro subgrupo monitorado pela FUNAI, que habita parte do seu território tradicional, que é a bacia do rio Coari, próximo ao limite do território Matis. Essa proximidade com os Matis levou a um grave conflito no final de 2014, como já foi relatado. Houve uma severa desestabilização nos isolados, e houve uma cisão, levando parte desse grupo à uma dispersão rumo ao interior da ocupação atual Matis e posteriormente ao contato com a FUNAI no final de 2015.

Essa metodologia descrita é pouco debatida no meio acadêmico, e há muita carência de aprofundamento e utilização de tecnologias mais avançadas. Nota-se que esse processo é bastante eficiente, e associado a outras estratégias de monitoramento territorial, como o sobrevoo por exemplo, gera significativos subsídios para o entendimento das dinâmicas territoriais de povos indígenas em isolamento voluntário.

Conclusão

No desenvolvimento do artigo foi possível expor um pouco sobre os processos históricos e econômicos ocorridos na parte brasileira da bacia do Javari. Os surtos econômicos, principalmente da borracha e da madeira foram fundamentais para a definitiva ocupação não indígena na região dessa bacia. Desde as primeiras investidas coloniais soube-se da existência de índios ferozes que se negavam a estabelecer contatos amistosos. Houveram intervalos entre um surto e outro, e as populações indígenas lograram se reorganizar em algumas situações, entretanto, como foi visto, o vigor da atividade madeireira veio com força total e alguns grupos isolados foram quase exterminados.

O estado brasileiro teve um papel chave na dinâmica territorial dos índios do Javari. Durante a ditadura militar, os projetos desenvolvimentistas foram realizados com uma rapidez impressionante na Amazônia. No Javari não foi distinto, durante os anos 1970 havia a pretensão do governo militar concluir o trecho da

rodovia Perimetral Norte, que iria ligar Benjamin Constant/AM a Cruzeiro do Sul/AC. Neste contexto a FUNAI cria Frentes de Atração para pacificar os índios arredios que ainda viviam no local por onde passaria a rodovia. Apesar de algumas experiências frustradas, alguns povos foram oficialmente contatados, como os Matis por exemplo, no final dos anos 1970. As tentativas de pacificação dos Korubo não obtiveram o mesmo sucesso, e alguns funcionários da Funai foram inclusive mortos pelos caceteiros, nas décadas de 1970 e 1980. Depois da desativação das Frentes de Atração e do abandono do projeto da rodovia, a Petrobras passa a pesquisar em área próxima aos Korubo. Novamente conflitos ocorreram, e a petroleira interrompe suas atividades. Durante a década de 1990, a situação volta a ficar tensa entre índios e não índios, e outra vez a Frente de Atração do Javari é reativada, obtendo sucesso na pacificação do grupo de Korubo da Maya. O apelo midiático deste contato foi fundamental para a homologação da Terra Indígena, ocorrida no ano 2000, e proibido o acesso e permanência de não indígenas no interior da área.

Hoje, apesar da delimitação da Terra Indígena e controle dos acessos pela Funai, a bacia hidrográfica do Javari continua sendo muito desejada pelos extrativistas. Benjamin Constant e Atalaia do Norte seguem com suas transformações urbanas e a valorização de espécies animais no mercado local e estrangeiro envolve constantes expedições ilegais para dentro do território indígena. Cada vez mais os limites deste território vêm tornando-se área de conflitos iminentes entre agentes do estado (Funai, Polícia Militar, Exército, Polícia Federal e Ibama) e os indígenas contra os invasores. Existem ainda muitas referências confirmadas de povos indígenas isolados no interior da área indígena, e é fundamental e dever do estado brasileiro proteger esses povos, que resistem bravamente pela manutenção de seu livre estilo de vida. Portanto, como vimos, compreender os processos externos aos territórios indígenas e toda a dinâmica social, econômica, histórica e urbana envolvida é um passo importantíssimo para planejar estratégias de proteção territorial e uso sustentável de recursos naturais.

Referências Bibliográficas

AMORIM, Fabrício. Relatório das viagens à aldeia Matis (Todoak) no Rio Coari (2012 e 2013). FUNAI-CGIIIRC, 2014.

ARISI, Bárbara. Matis e Korubo: contato e índios isolados, relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia. Dissertação de Mestrado, PPAS – UFSC. Florianópolis, 2007.

BECKER, Bertha K. A urbe amazônica: a floresta e a cidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). Povos Indígenas no Brasil 5. Javari. São Paulo: CEDI, 1981.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). Povos Indígenas no Brasil. Javari. São Paulo: CEDI, 1983.

ERIKSON, Philippe. El sello de los antepasados. Quito: Abya Yala/ IFEA, 1999.

FUNAI. Informe Técnico (FPEVJ). Cartografia Social, memória coletiva e dinâmica territorial do povo Matis. Terra Indígena Vale do Javari, 2015.

_____. Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Vale do Javari, GT

Portarias nº 174/95 e 158/96. Brasília, 1998.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: www.cidades.ibge.gov.br Acesso em: 9 de agosto de 2015.

SOUZA, Alex Sandro Nascimento. A cidade na fronteira: Expansão do comércio peruano em Benjamin Constant no Amazonas – Brasil. Dissertação de mestrado, PPGG – UFAM. Manaus, 2014.

SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In CASTRO, Iná e GOMES, Paulo (Orgs). Geografia: conceitos e temas. -11ed.- Rio de Janeiro; Bertand Brasil, 2008.

ZÁRATE – BOTÍA, A, Carlos Gilberto Zárate. Silvícolas, sirigueros y agentes estatales: el surgimento de uma sociedade transfronteiza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880 – 1932. Letícia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazonico de Investigaciones (IMANI), 2008.

¿QUÉ ES UNA COMUNIDAD INDÍGENA?: IDENTIDAD Y AUTONOMÍA TERRITORIAL EN DOS COMUNIDADES DE LA GENTE DE CENTRO

Juan Alvaro Echeverri

Una vez pregunté a un anciano uitoto por qué él no se involucraba más en los asuntos de su “comunidad”. El anciano me respondió que él no entendía qué era comunidad, que eran los blancos los que hablaban de comunidad. “Nosotros [nuestro linaje] somos los dueños de este sector,” me explicó; “los otros que viven aquí deberían estar en otra parte; mi cuñado está aquí porque vive con mi hermana, pero él debería vivir con ella en su sitio en el río Caraparaná; tales otros están aquí porque mi papá les dio permiso, pero su territorio es en alto Igaraparaná”, etc. Esos otros, para él, eran huérfanos porque no vivían en su territorio, pero ahora querían comportarse como dueños. Para esos otros, sin embargo, la comunidad era el modo de acceso a una escuela, de tener una identidad política como indígenas en relación con el mundo de los blancos. Efectivamente, este anciano tenía razón, las comunidades formales que se han venido a constituir en la Amazonia no se corresponden necesariamente con las formas anteriores de organización social, territorial y política. La ideología social y territorial que expresaba este anciano es común a un conjunto de grupos etnolingüísticos a los que me referiré como Gente de centro (Echeverri, 1997; Gasché, 2009; Londoño, 2012; Pereira, 2012), una categoría que comprende a los uitoto, y a otros grupos vecinos, cuyo territorio tradicional se encuentra entre los ríos Caquetá y Putumayo en la Amazonia colombiana.

Hoy en día, los asentamientos indígenas a lo largo de los ríos de la Amazonia colombiana (y así mismo peruana y brasileña) se denominan “comunidades”. Estas comunidades gozan de reconocimiento político del Estado, lo que les da derecho a tener sus autoridades, manejar su territorio y percibir recursos y servicios públicos estatales.¹ Todas estas comunidades son proyectos

¹ En Colombia, los territorios indígenas han sido legalizados y reconocidos mediante la figura de resguardos, que otorgan un título colectivo sobre la tierra a estas comunidades indígenas. En el Trapecio amazónico colombiano, en la mayoría de los casos un resguardo está ocupado por una única comunidad, dueña del territorio

políticos de diversa índole. El reconocimiento formal como comunidades las hace objeto de obras de infraestructura y servicios públicos: escuela, puesto de salud, salón comunal, instalaciones deportivas, caminos, puentes, etc. De hecho, son estos servicios e infraestructuras los que configuran espacialmente la comunidad y los que las convierten en polo de atracción y de permanencia para los comuneros. Todo esto conduce a nociones nuevas de identidad y autonomía, que son las que quiero explorar en particular en este capítulo.

Las comunidades son vehículos de afirmación de identidades pre-existentes: identidades étnicas o identidad “indígena” genérica. Estas identidades compiten con formas de identidad clánica y territorial, que están ligadas a la forma de organización social y territorial de la Gente de centro, y que es justamente lo que ese anciano uitoto expresaba con respecto a su comunidad. El mencionaba algo crucial: que su linaje era el dueño de ese territorio; esto nos lleva al segundo concepto que quiero analizar: autonomía. Empleo este término en el sentido con el que es utilizado en español por la Gente de centro, como una traducción de la noción uitoto *big ninag ninaan* “dueños del territorio”, a la cual me referiré más adelante. Este concepto está en la base de la construcción de malocas y la realización de bailes. El concepto de autonomía procede de una organización social y territorial jerarquizada, que distingue dueños de huérfanos, y contrasta con la ideología institucional y estatal de comunidades igualitarias.

En diferentes comunidades encontramos diferentes maneras de resolver la tensión entre identidades clánicas o étnicas e identidades comunitarias, por una parte, y la competencia entre la autonomía derivada de ser dueño y la capacidad de acceder a recursos y beneficios del estado, a partir del reconocimiento formal como comunidades. Estas tensiones y competencias se hacen manifiestas en la frecuente polaridad entre autoridades formales representativas (más orientadas a la relación con las instituciones y el estado) y las llamadas autoridades tradicionales, que en la Gente de centro están asociadas con los linajes que tienen autonomía territorial y el derecho a hacer malocas.

y representada formalmente por una autoridad tradicional. Los resguardos más grandes pueden estar ocupados por más de una comunidad, y en algunos casos, por muchas. El resguardo Tikuna-uitoto, cercano a Leticia, por ejemplo, tiene 4 comunidades; el resguardo Ticoya de Puerto Nariño en el Trapecio amazónico, tiene 22; y el resguardo Predio Putumayo, donde vive don Hipólito, tiene más de 100 comunidades de diversas etnias.

La actual organización territorial, social y política de las comunidades de la Gente de centro es resultado de una historia de contacto desde el auge cauchero a principios del siglo XX hasta el reconocimiento de los territorios a finales del mismo siglo. Esta historia ha ocasionado desplazamientos, recomposición de los asentamientos y una creciente dependencia de los bienes de mercado. En este capítulo presentaré dos casos contrastantes de comunidades de Gente de centro. Primero, una comunidad donde el patrón de asentamiento y organización está marcado por la ideología de linajes autónomos con territorios separados, y donde las formas de representación formal de cabildo fueron eliminadas y se enfatiza la autonomía clánica a través de malocas: la comunidad nonuya de Peña Roja en el Medio río Caquetá; y en segundo lugar, me referiré a una comunidad mayoritariamente uitoto, ubicada en las cercanías de Leticia, la comunidad del Kilómetro 11, con un patrón de asentamiento en forma de aldea, donde la maloca y la autoridad tradicional tienen una ubicación marginal². La construcción de malocas hace parte de los diferentes proyectos políticos; en este artículo contrastaré el sentido de esos proyectos y de esas malocas en relación con su organización territorial y social.

Pero antes, deberemos entender cómo es la forma de organización social y territorial de la Gente de centro, y ubicar estas comunidades en el contexto de los cambios históricos y sociales de los últimos cien años, a lo cual me refiero enseguida.

Organización social de la Gente de centro

Los uitoto y otros grupos vecinos, cuyo territorio ancestral se encuentra entre los ríos Caquetá y Putumayo en la Amazonia colombiana, comparten rasgos sociales, culturales y políticos que los distinguen de otros grupos al norte y el sur. Me referiré al conjunto de estos grupos con la expresión Gente de centro, una auto-denominación supraétnica que algunos de ellos emplean para distinguirse de los grupos de filiación Tukano y Arawak que viven al norte del río Caquetá y de los grupos yagua, tikuna, tucano occidental y kichwa que se encuentran al sur y occidente de sus territorios. Aunque hay diferencias entre los diferentes grupos de

2 En un artículo separado (J.C.Nieto & Echeverri, 2013) se discute también el caso de la comunidad uitoto en el casco urbano de la ciudad de Florencia, Departamento del Caquetá, el cual fue presentado originalmente como parte de la ponencia de donde derivó este capítulo.

la Gente de centro, hay rasgos de su organización social y ceremonial que los caracterizan y que, argumento aquí, tienen efectos en la forma particular que tiene hoy en día su organización social, política y territorial. Fundamento este argumento en la discusión de su terminología de parentesco, su sistema de alianza, y sobre todo en el concepto de autonomía clánica que sustenta el sistema de malocas e intercambios ceremoniales.

Los grupos etnolingüísticos que conforman la Gente de centro son los uitoto, ocaina y nonuya, de la familia lingüística Witoto; los bora-miraña y muinane, de la familia lingüística Bora; los resigaró, de la familia lingüística Arawak, y los andoque, de estirpe lingüística independiente. Un rasgo que distingue estos grupos de sus vecinos es la terminología de parentesco, de tipo hawaiano-esquimal (Gasché, 1977; Karadimas, 2000). Esta terminología tiene el efecto que todos los consanguíneos son considerados parientes y por lo tanto la alianza matrimonial tiene que darse con no consanguíneos reales o clasificatorios. En contraste, las terminologías de tipo dravídico, comunes a los grupos tukano al norte y occidente, y tikuna, yagua y cocama al sur, nombran una parte de los consanguíneos como parientes y otra parte como afines potenciales o reales.

Esto tiene un efecto en los sistemas de alianza. Para los uitoto y la Gente de centro, la regla de alianza es que una persona no puede casarse con ningún consanguíneo. La regla práctica es que uno no puede casarse con nadie a quien mis padres, tíos o abuelos puedan llamar "sobrino" o "sobrina" (y en la terminología uitoto "sobrino" vale tanto para los sobrinos como para los nietos), porque en ese caso esa persona sería mi hermano o hermana. En contraste, en grupos con terminología de parentesco dravídico, como los tikuna, la alianza es prescriptiva entre mitades (clanes con plumas y clanes sin plumas), que en la práctica conduce a un sistema de intercambios entre clanes de las mitades complementarias. Para los uitoto, en cambio, cada matrimonio amplía la red de parientes en la generación siguiente y no conduce a un patrón de intercambios entre clanes.

Los uitoto tienen grupos de descendencia patrilineal (*nairai*) o clanes. Este concepto es muy importante para entender los patrones de asentamiento y sus modificaciones históricas. Los clanes uitoto están identificados por un "tótem" (*jekiraingo*), y todos los pertenecientes al mismo clan se piensan como descendientes de un ancestro común. Hay dos conceptos fundamentales que están

ligados a la noción de clan, que los uitoto y la Gente de centro denomina en español como autonomía y origen. Autonomía es la traducción en español local de la expresión *uitoto bigininagini-naani*, que literalmente traduce “dueños de este mundo todo”. Este concepto, que podríamos traducir como “soberanía”, se refiere al derecho inalienable de un patrilineaje de hacer malocas y bailes, y surge del conocimiento de su origen y de la posesión de bienes y poderes privados que los distinguen de otros clanes. Estos bienes y poderes es lo que ellos llaman en español local origen, y está representado en un conjunto de nombres propios, carreras ceremoniales, y sobre todo un sitio de nacimiento y un territorio propio. Cada patrilineaje idealmente debe vivir en su territorio y desde allí ejercer su autonomía. Un jefe de linaje que ejerce su autonomía por medio de la celebración de bailes se denomina entonces *rafue naama*, “dueño de Palabra” o “dueño de baile”.³ En lenguaje ritual los hombres se denominan “estantillo (poste)” (*rayirañ*), y las mujeres “totuma”(*juyeko*); en la ideología uitoto un estantillo (hombre) permanece en su sitio, y una totuma (mujer) va a otras malocas. Los estantillos, que son los pilares que sostienen la estructura de la maloca, son los hombres del clan que permanecen en su territorio y detentan su autonomía.

Una maloca, sostenida por sus estantillos, no existe aislada. La construcción de una maloca es una parte de lo que se denomina en español “carrera de baile” (*rafue*). El dueño de una carrera de baile debe tener aliados ceremoniales (en español local “contendores”: *yainani*), que son hombres de otros clanes o etnias, que tienen derecho a celebrar la misma carrera, pero que no son ni sus parientes ni sus afines (Gasché, 1977). Un dueño de baile invita a sus aliados a bailar en su maloca y ayudarlo en sus trabajos rituales, y recíprocamente sus aliados lo invitan a bailar y prestar servicios ceremoniales en sus malocas. Este sistema de malocas e intercambios ceremoniales constituye así una red de intercambios políticos entre gente de diversos clanes y etnias. Las malocas están entonces unidas a un sistema social de clanes autónomos que viven en sus propios territorios e intercambian ceremonialmente con otras malocas.

3 En este sentido, los clanes uitoto se distinguen de los clanes tikuna. Aunque en ambos casos se trata de grupos de descendencia patrilineal, los clanes tikuna no son grupos territoriales, sino más bien grupos nominales que permiten que una persona sepa cómo dirigirse a otra persona al identificar su clan: si es pariente o afín. En los tikuna, clanes de mitades complementarias corresiden e intercambian cónyuges en un área endogámica local. Los clanes uitoto en cambio no deben corresidir y no hay un intercambio de cónyuges entre clanes.

El tabaco y la coca están estrechamente relacionados con este sistema. La palabra ceremonial de la coca es la que rige los intercambios entre contendores rituales; es una forma de discurso altamente formalizada y marcada por el uso de fórmulas que buscan conjurar los peligros de estas relaciones políticas entre gente distante, que tiene poderes autónomos. El tabaco, que es el compañero de la coca, es el vehículo y la manifestación concreta de la autonomía, es decir el poder, de cada clan.

Un patrilineaje puede perder su autonomía por muerte de los dueños de Palabra, por guerra, por pérdida del territorio. Estos linajes que no tienen territorio ni autonomía se acogen a un linaje autónomo como sus “huérfanos” (ja enik). Tenemos entonces que un grupo residencial uitoto está idealmente conformado por los hombres de un patrilineaje autónomo que reside en su territorio, mujeres venidas de otros clanes como cónyuges, y segmentos de linajes huérfanos que corresiden con ellos. Es por eso que ese anciano uitoto decía que no entendía que quería decir eso de comunidad.

Historia de las comunidades en la Gente de centro

La anterior es una descripción del sistema ideal de organización social de la Gente de centro. Miremos ahora las alteraciones que ha sufrido este modelo con la historia de los últimos cien años en la que muchos clanes han perecido o han perdido su autonomía y han quedado como huérfanos. No obstante, la ideología de patrilineajes autónomos y el sistema de alianzas matrimoniales y ceremoniales se ha mantenido en conjunción con la relación con el mundo no-indígena, estableciendo patrones complejos de residencia.

Con las caucherías a principios del siglo XX, la organización social de estos grupos fue duramente golpeada. Muchos clanes, e incluso etnias enteras, fueron exterminados, la población fue diezmada por la violencia y las enfermedades, y los grupos restantes fueron reasentados lejos de su territorio o emigraron a otras regiones en busca de refugio. De una población que Whiffen (1915) calculó a principios del siglo XX en 50. 000 personas, hacia los años 1920s quedó reducida a unos centenares dispersos. La compañía cauchera peruana Peruvian Amazon Company o Casa Arana llevó a cabo una política de desplazamiento sistemático de

las poblaciones de los ríos Caraparaná, Igaraparaná y Cahuinari hacia el río Putumayo y de ahí hacia el río Ampiyacu, un afluente del Amazonas en territorio actual de Perú. Otros grupos huyeron hacia el río Caquetá, hacia el alto Caquetá-Putumayo y hacia el río Ortegúaza, más al norte. Después del conflicto colombo-peruano de 1932-33, algunos grupos comenzaron a retornar a sus territorios y otros grupos no regresaron y se establecieron en otros territorios. Es así que hoy en día hay asentamientos de Gente de centro en la cuenca del río Ampiyacu, en Perú, en el Trapecio amazónico colombiano, en las partes altas de los ríos Putumayo y Caquetá, y en el río Ortegúaza hasta la ciudad de Florencia.

Todos los grupos de Gente de centro solían vivir en las cabeceras de las quebradas y no a orillas de los ríos grandes. Después del conflicto colombo-peruano, la región el Caquetá-Putumayo quedó prácticamente despoblada. La gente comenzó a regresar a su territorio ancestral, pero también fue atraída por el establecimiento de la misión capuchina en La Chorrera y por los antiguos patronos caucheros. En este proceso, se dieron cambios significativos con respecto a los antiguos patronos de asentamiento y organización social y política. En primer lugar, la gente se asentó preferentemente a lo largo de los ríos mayores (Igaraparaná, Caraparaná, Putumayo y Caquetá); esto dio lugar a que muchos clanes no ocuparan sus territorios antiguos sino territorios de otros clanes o etnias y que se dieran, y sigan dando, muchas negociaciones para poder re-establecer la autonomía. En segundo lugar, muchos de los segmentos de clanes que regresaron habían perdido su autonomía, o en otras palabras, eran ahora huérfanos, que se acogieron a los pocos linajes que tenían autonomía o al amparo de los padres capuchinos o de los patronos. Significativamente, el primer puesto capuchino en La Chorrera se llamó "orfanatorio". No obstante, la ubicación de la gente a lo largo de los ríos se dio de manera dispersa siguiendo un patrón similar al antiguo, es decir, cada clan o segmento de clan viviendo en sitios separados, pero dependiendo de la autonomía de los clanes que podían alegar ser dueños de territorio y de baile.

Pero tal vez el cambio más significativo fue el surgimiento de las "capitanías", un nuevo sistema político que se estructuró a partir de la relación con estos agentes externos, notablemente con los misioneros, y que suplantó el sistema tradicional de relaciones ceremoniales entre malocas. Los capitanes indígenas eran por lo regular jefes de clanes autónomos que eran designados por los misioneros. Los capitanes eran intermediarios para el ac-

ceso a los servicios y bienes de los blancos, y por medio de ellos los blancos tenían acceso al trabajo y los servicios de los indígenas. Estos capitanes no tenían un poder político directo sobre la gente; coexistiendo con las capitanías, los clanes conservaban su autonomía territorial y ceremonial, y los linajes huérfanos se acogían a alguno de los dos. De alguna manera, estas capitanías son el embrión de las actuales comunidades, figuras políticas constituidas en la relación con los no-indígenas, y que conviven con formas de organización social y política tradicionales.

Los uitoto desplazados que terminaron viviendo cerca de Leticia, de quienes hablaremos más adelante, no se configuraron como capitanías; en cambio, un paso hacia la conformación de comunidades fue la promoción estatal para la constitución de Juntas de Acción Comunal. En la región del Igaraparaná hasta los años 1980s existieron dos capitanías, bajo el mando de un capitán uitoto en La Chorrera y de un capitán bora río abajo. Significativamente, los linajes que llevaron el cargo de capitán en La Chorrera fueron aquellos que adquirieron prominencia en el tiempo de la Casa Arana. Hoy, en cambio, hay cerca de 20 comunidades reconocidas de lo que antes fueron dos capitanías. Este proceso de segregación de la concentración de representación en los capitanes se comenzó a dar desde la constitución de los resguardos al final de la década de los 1980s.

En 1988 se constituyeron en la región del Caquetá-Putumayo 5 grandes resguardos, con una extensión mayor de 6 millones de hectáreas, a favor de los grupos de la Gente de centro. Con la creación de los resguardos, se adoptó la figura de los cabildos indígenas, una institución de origen español que existía en los resguardos indígenas de origen colonial en los Andes. Los cabildos indígenas son figuras de autoridad representativa de las comunidades ante el estado. La antigua capitanía bora fue sustituida por la nueva figura de cabildo, y en el caso de la capitanía uitoto se crearon cinco cabildos nuevos a partir de la antigua capitanía, la cual quedó reducida sólo a La Chorrera y sus alrededores (Echeverri, Montenegro Díaz, Rivas, & Muñoz, 1991). En el Medio Caquetá, el río Caraparaná, en el Putumayo y en el Trapecio Amazónico también se conformaron cabildos, a partir de las Juntas de Acción Comunal o de las capitanías que existían.

La conformación de cabildos formaliza la existencia de comunidades, en las cuales la relación con el estado y las instituciones se vuelve decisiva. Primero que todo, se trata del

reconocimiento oficial de “autoridades indígenas”, que no van a ser los jefes de patrilineajes o los dueños de carreras de baile, es decir los detentores de la autonomía, sino jóvenes que sepan leer y escribir. Una razón importante para que la gente tomara la decisión de designar jóvenes en estos cargos representativos es que la comunidad se vuelve un modo de acceso a servicios y recursos, que tienen que ser gestionados mediante proyectos y que requieren competencia en el español y en el manejo de documentos. Esto va a ocasionar conflictos entre las autoridades que ahora se llaman “tradicionales” y estas nuevas autoridades formales.

En los años 1990, con la nueva Constitución política de Colombia, los resguardos comienzan a recibir recursos del Estado bajo la forma de transferencias del presupuesto de la nación. Estas transferencias son recibidas y administradas por las autoridades formales reconocidas, es decir por los cabildos locales. Además, se da un incremento de acciones gubernamentales y de ONGs hacia los pueblos indígenas, que formalizan sus acciones de cooperación con las comunidades, es decir con los cabildos. Esto tiene el efecto que los cabildos inicialmente constituidos, y que reunían en la mayoría de los casos a varios patrilineajes, comenzaran a fragmentarse en nuevas comunidades, que ahora pueden tener derecho a recibir directamente recursos del estado y ayuda de las instituciones. La fragmentación de los cabildos se da en todas las regiones. En el Igaraparaná, como lo mencioné arriba, de las dos capitanías que existían en los años 1980s, se han conformado hasta el día de hoy más de 20 comunidades.

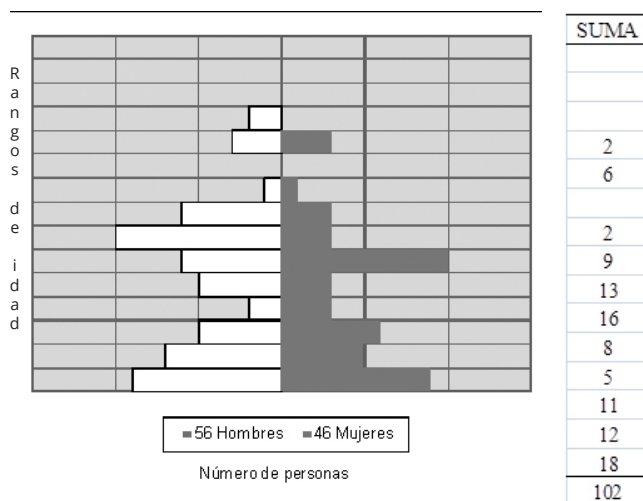
En la sección anterior explicábamos la ideología de asentamiento tradicional de la Gente de centro. Esta ideología se basa fuertemente en una noción de descendencia patrilineal, cuya expresión tangible son los estantillos que cada clan asienta en su territorio. La comunidad es un espacio político de acceso y distribución democrática de esos recursos, donde opera una lógica social contrastante. Miremos ahora los casos de dos comunidades de Gente de centro ubicadas en regiones diferentes, con patrones de asentamiento contrastante y que revelan diferentes estrategias de organización política.

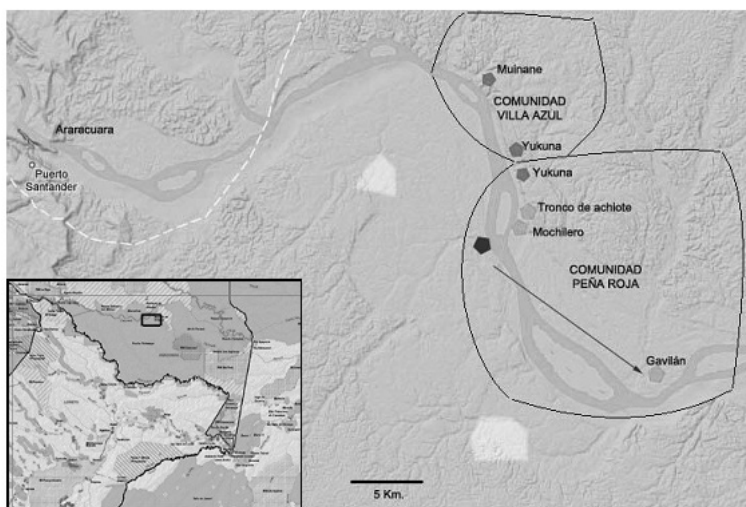
Peña Roja: una comunidad de patrilineajes

Un hombre nonuya de la comunidad de Peña Roja me

comentó hace unos años, a propósito de que una parte de sus parientes nonuya había decidió trasladarse a un nuevo sitio río abajo, que así vivía la gente antiguamente, cada clan separado del otro, y no como ahora vive la gente, todos en el mismo sitio. “Si vivimos lejos,” me explicó, “cuando nos visitamos tenemos mucho que contarnos y estamos felices de vernos; en cambio, si nos vemos todos los días ya sólo hablamos de problemas”. Yo consideraba que el desplazamiento río abajo de casi la mitad de los comuneros representaba una fractura de la comunidad, que en lugar de cohesionarse y crecer, se fragmentaba y dispersaba. Además, ese movimiento de parte de la gente (que de hecho ya vivía separada, pero a una distancia menor) implicaba el abandono de infraestructura comunitaria, notablemente la escuela que ahora quedaba huérfana en el sitio abandonado. No es improbable que con el tiempo ese segmento separado territorialmente vea necesario constituirse como una nueva comunidad para tener acceso autónomo a escuela y otros bienes y servicios.

La comunidad de Peña Roja se encuentra ubicada en la región del Medio Caquetá, unos 30 kilómetros abajo del raudal de Araracuara; está constituida como una comunidad autónoma dentro del Resguardo Nonuya de Villa Azul y tiene sus propias autoridades. La autoridad principal es el consejo de ancianos, conformado por las cabezas de tres clanes nonuya: Tronco de achioté, Mochilero y Gavilán. Hasta hace unos pocos años, existía también una junta de cabildo encabezada por un gobernador que era elegido anualmente. En el 2006, tomaron la decisión de eliminar esta junta de cabildo y regirse por una autoridad tradicional o *ti’i* (jefe, en nonuya), quien es el capitán del linaje Tronco de achioté. En el año 2005, la población total de la comunidad era de 102 personas (cf. Romero, 2015a, 2015b). La Gráfica 1, que representa la pirámide poblacional, muestra que la población se concentra en dos generaciones diferenciadas: una generación de adultos de 25 a 40 años, que representa casi el 40% de la gente, y una generación de niños menores de 14 años, que representa otro 40%. El 20% restante está conformado por los ancianos (los capitanes y sus cónyuges, mayores de 50 años, el 7%), y por los jóvenes (15-24 años), que sólo alcanzan a ser el 13% de la población.





*Mapa 1: Comunidad de Peña Roja. (Cartografía base: Google Maps y Amazonia 2009: **Áreas protegidas y territorios** indígenas, Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada.)*

La antigua comunidad de Villa Azul tenía un típico patrón de asentamiento según linajes: el linaje principal de los muinane era la cabecera de la comunidad, río abajo estaban asentados los dos patrilineajes yukuna, cada uno en un sitio separado, y siguiendo río abajo estaban los tres linajes nonuya, también cada uno en un sitio separado. La ruptura con Villa Azul se desencadenó a propósito de la ubicación de una nueva escuela. Según el capitán muinane, la escuela debería quedar en el sitio de ellos, donde ya estaban ubicados todos los otros servicios: una instalación deportiva y un puesto de salud, además de la maloca del clan muinane-Coco. Los nonuya, quienes para ese entonces tenían muchas parejas jóvenes, querían que la escuela se construyera en el sitio de ellos; pero además, el punto político que detonó la ruptura fue la cuestión de la autonomía. Para los muinane, estos clanes nonuya no tenían autonomía, porque además de no hablar su propia lengua, los conocimientos de baile que tenían los habían adquirido de los muinane y los andoque. Los nonuya comenzaron entonces un proceso de recuperación de la lengua y de restablecimiento de su autonomía, por una parte, y se separaron políticamente, logrando con eso tener acceso a la escuela que fue instalada en el sitio del clan Gavilán (Echeverri & Landaburu, 1995). Los dos

segmentos yukuna se dividieron, quedando cada uno afiliado a cada una de las dos nuevas comunidades.

El asentamiento actual de la comunidad de Peña Roja está estructurado por los sitios de habitación de los tres clanes de esta etnia – Tronco de achiote, Mochilero y Gavilán – que se encuentran espacialmente separados. Cada sitio es idealmente entendido como el lugar de un linaje, conformado por el capitán, sus descendientes masculinos y las mujeres aliadas matrimonialmente, que son de otras etnias. Los dos primeros clanes viven próximos y el tercer clan vivía un poco más separado. En 2007, el clan Gavilán cambió su sitio de habitación 20 kilómetros río abajo (ver Mapa 1). Con el desplazamiento de la gente de este clan, la escuela fue reubicada en un sitio intermedio entre los clanes Mochilero y Tronco de Achiote.

Debido a las reglas de matrimonio, los nonuya no se casan entre ellos sino en su totalidad con gente de otras etnias. Las alianzas de los hombres nonuya han sido con mujeres uitoto, andoque, bora-miraña y muinane, como puede verse en la Tabla 1. Tenemos aquí el contraste entre una ideología de asentamiento patrilineal, basada en la autonomía territorial de los linajes y que define la identidad de la comunidad, y una sociedad construida a partir de alianzas matrimoniales con todos los otros grupos de la región. Estos dos lógicas sociales coexisten en tensión entre todos los grupos de la Gente de centro: un principio de descendencia agnática que define los clanes y está ligado a la identidad, el territorio y el ejercicio de la actividad ritual, y un principio de consanguineidad cognática que define las relaciones de cooperación y solidaridad con los parientes (que van a ser de otros clanes y etnias). La Tabla 1 muestra que los nonuya están relacionados con todas las etnias vecinas. Es notable que sólo haya una alianza con el linaje muinane del cual la comunidad se segregó (resaltada en amarillo).

HOMBRES	MUJERES					SUMA	
	Uitoto	Andoque	Bora-miraña	Muinane	Otras etnias		
Nonuya Gavilán	1	1	1	2	2	7	Un asentamiento
Nonuya Mochilero	3	1	1		1	6	Un asentamiento
Nonuya Tronco	1	1		1		3	Un asentamiento
Yukuna			1			1	Un asentamiento
SUMA	5	3	3	3	3	17	

Tabla 1: Alianzas matrimoniales de las parejas de Peña Roja

Fuente: Datos de campo, 1997. En sombreado alianza con el clan Coco de la etnia muinane.

Parte fundamental del ejercicio de la autonomía clánica es la capacidad de erigir una maloca y poner en ejercicio los intercambios ceremoniales. La construcción de una maloca hace parte de una carrera ceremonial. Los nonuya se demoraron más de 10 años para poder erigir una maloca que pudieran llamar nonuya, la cual fue iniciada por el clan Mochilero. Como vimos arriba, una carrera ceremonial implica relaciones con otras malocas aliadas, que no son de consanguíneos ni de afines. Los aliados ceremoniales de la maloca del clan Mochilero son la maloca muinane del clan Coco y una maloca de los andoque. Esta nueva maloca del clan Mochilero, no obstante, no es entendida como una maloca de la comunidad, sino como una maloca del linaje local, y es sobre los residentes del clan que recae toda la responsabilidad ceremonial.

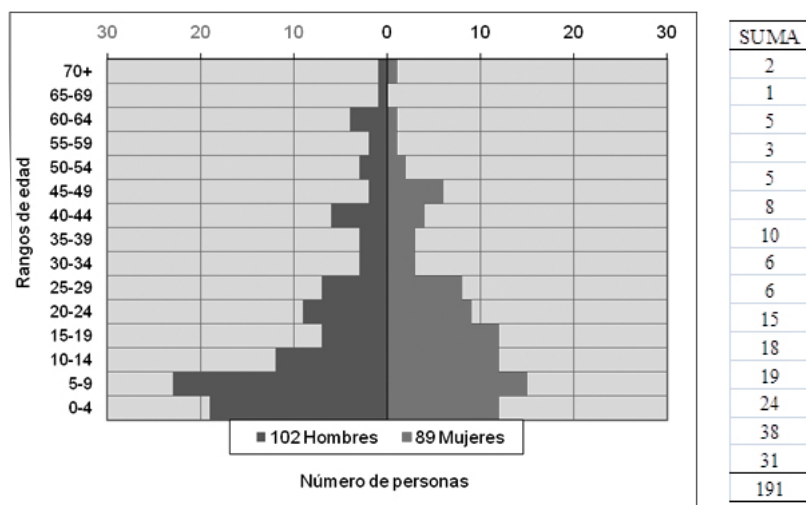
Pero esta maloca ha tenido muchas dificultades en establecer plenamente su autonomía. Por una parte, estos clanes nonuya no están asentados en su propio territorio ancestral, el cual se encuentra en las cabeceras del río Cahuinarí. El actual asentamiento de los nonuya está en territorios que eran de la etnia carijona y que están dentro de la órbita del territorio chamánico de los andoque, otra etnia de la Gente de centro, con la cual tienen un número de relaciones de alianza. Su afirmación de autonomía territorial está dada por medio la comunicación (metafísica) con el territorio ancestral, por derechos indirectos adquiridos a través de las relaciones de afinidad con los andoque,

y, en términos formales, por tener la propiedad del un resguardo otorgado por el estado en 1988. En segundo término, la población es poca, particularmente en la franja de los jóvenes, y tiene que responder a múltiples obligaciones e intereses (escuela, proyectos) además de las ceremoniales. Esto ocasionó que el nuevo maloquero, hijo de uno de los jefes de linaje, fracasara en su carrera de baile y se fuera a vivir lejos de la comunidad, luego de la separación de su mujer. Esto es sólo un estancamiento temporal; el dueño de baile deberá concluir su carrera y los otros clanes tienen la autonomía para construir y llevar a cabo sus propias carreras de baile.

Esta comunidad está estructurada por cuatro patrilineajes, cada uno ocupando un asentamiento separado, conformado cada uno por los hombres del linaje y mujeres provenientes de otros grupos étnicos. El linaje yukuna ocupa una posición subordinada como linaje huérfano. La maloca del clan Mochilero, al iniciar su carrera ritual, ha establecido relaciones ceremoniales con malocas de otras etnias. La comunidad como hecho político tiene más significado en términos locales como una afirmación de la autonomía de la etnia, que como una concentración de los servicios del estado o de las instituciones. De hecho, tanto las transferencias del estado como los eventuales proyectos de las instituciones son manejados independientemente por cada clan. Lo único que los une es la escuela.

Kilómetro 11: una sociedad de mujeres

La comunidad “Nimaira Naimekilbiri Kilómetro 11” es una comunidad mayoritariamente uitoto, ubicada en el kilómetro 11 de la carretera Leticia-Tarapacá. Esta comunidad hace parte del resguardo indígena “Tikuna-Uitoto Kilómetros 6 y 11”, el cual está conformado por las comunidades Kilómetro 6 (tikuna) y Kilómetro 7, Moniya Amena y Kilómetro 11 (identificadas como uitoto). La comunidad Kilómetro 11 está asentada en forma de una pequeña aldea con una población total de 191 habitantes y 37 unidades domésticas (ver pirámide poblacional en Gráfica 2).



Gráfica 2: Pirámide poblacional de la comunidad del Kilómetro 11.

(Fuente: elaborada a partir de datos de J.V.Nieto,2006)

Esta pirámide muestra una población en crecimiento, con un número significativamente mayor de hombres menores de 10 años.

La comunidad Kilómetro 11 se conformó con diferentes linajes uitoto provenientes de la cuenca del río Ampiyacu, quienes a su vez fueron grupos desplazados de la región del Caquetá-Putumayo después del tiempo de las caucherías. Estos grupos fueron llegando a la región del Trapecio amazónico desde los años 1950 y se asentaron en la cuenca del río Tacana, un afluente del río Amazonas que cruza a unos kilómetros al oriente de la actual carretera y desemboca en territorio brasileño. Varios de los linajes que actualmente forman la comunidad provienen de los clanes *g don* y *faiyajen*. Estos linajes se unieron a mestizos y cocamas y fueron aumentados por otros linajes que llegaron en las décadas subsiguientes. En los años 1960 se inicia la construcción de la carretera de Leticia a Tarapacá (que debería unir el río Amazonas con el río Putumayo) y esto tuvo incidencia en el desplazamiento de las familias que vivían a lo largo de la quebrada hacia la orilla de la nueva carretera. En los años 1970s, a instancias de una mujer uitoto mestiza, los uitoto que se habían asentado a lo largo de la carretera se organizaron como una Junta de Acción Comunal en una propiedad de una señora mestiza. Esto va a dar origen al actual asentamiento. En los años 1980 se da la creación del resguardo, que coincide con el auge del narcotráfico en la región, el

cual involucró a los indígenas en las actividades ilegales e incrementó las propiedades de no-indígenas a lo largo del nuevo eje vial. El límite del resguardo, creado en 1985, se estableció a una distancia de un kilómetro de la carretera, dejando el espacio para estas propiedades, pero la comunidad, que ya estaba asentada allí y tenía un título privado, permaneció en ese sitio hasta el día de hoy. Por ese motivo, el asentamiento actual está por fuera del perímetro estricto del resguardo, aunque la propiedad del terreno es colectiva.

El asentamiento de esta comunidad tiene un patrón longitudinal conformando una pequeña aldea. El asentamiento está estructurado por una cancha de fútbol, flanqueada por los edificios de la escuela, que dan frente a la carretera, y las casas de los habitantes en forma continua a lo largo de dos caminos principales, separados por un pequeño curso de agua (Ver Mapa 2).



Mapa 2: Asentamiento de la comunidad del Kilómetro 11.(Cartografía base: Google Earth)

El asentamiento está definido por dos ejes que determinan su estructura espacial: (1) un eje que va de la carretera (donde está el acceso principal, la escuela, el puesto de salud y la cancha), hasta la maloca situada al fondo de la comunidad; este eje define la oposición entre los aspectos modernos y que vinculan el asentamiento a la ciudad, y lo tradicional, marcado por la maloca y la zona boscosa y de chagras en la parte posterior; y (2) un eje transversal que distingue dos sectores a lado y lado de la pequeña quebrada: el sector sur, donde está el camino principal que va de la escuela a la maloca, y el sector norte al otro lado de la quebrada, al cual hay que acceder por pequeños

puentes desde el sector principal; este eje define una oposición entre un área de mayor prestigio y visibilidad y un área posterior y de menor prestigio.

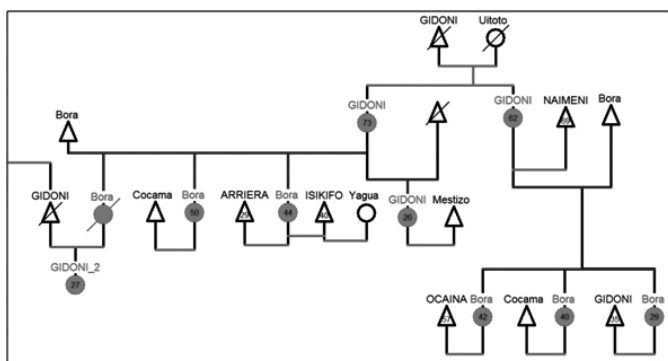
Las unidades domésticas de la comunidad pueden organizarse en cuatro conjuntos de linajes: (a) unos linajes de la mitad Murui de los uitoto, de los clanes *g don*, *ere a* y *faiyajen*, con un total de 10 hombres y sus familias; (b) unos linajes de la mitad Muina, conformado por los clanes *na nen*, *yorla* y *neifaiza*, en total 7 hombres y sus familias; (c) 4 hombres uitoto-ocaina y sus familias, todos aliados de los Murui; y (d) 5 familias de hombres de otras etnias (cocama, bora, yagua) y 8 familias de mestizos y no-indígenas. Las familias Murui (grupo a) ocupan el área más prestigiosa: se ubican a lo largo del camino principal y en todo el frente de la cancha; al lado opuesto de la cancha se ubican los ocaina, que son todos aliados de los linajes Murui. Los Muina se encuentran dispersos por el asentamiento, pero la ubicación del “cacique” de la comunidad, de la mitad Muina, al lado de la maloca marca ese polo del asentamiento. Las familias de otros grupos y de no-indígenas, aliadas a los Murui y a los Muina, se ubican principalmente al norte del caño y hacia el fondo de la comunidad. Los cuatro cuadrantes de la comunidad se podrían caracterizar así:

	Frente	Atrás
Camilo principal	Murui / Ocaina (parentelas aliadas)	Muina (cacique-maloca)
Camino trasero	Otras etnias (aliados)	No-indígenas (aliados)

Esta aparente diferenciación espacial de linajes o mitades no es una réplica en escala reducida del modelo ideal de asentamiento de la Gente de centro que mencionamos arriba. No se trata aquí de asentamientos o sectores de hombres de cada clan. La población está conformada por cinco linajes Murui que han establecido alianzas entre ellos y a su vez han establecido alianzas con linajes Muina y segmentos de otras etnias y mestizos en las generaciones más recientes.

Son las mujeres, más que los hombres quienes estructuran la red de alianzas y la composición étnica actual del asentamiento, o más bien, que subvierten la identidad étnica del asentamiento. Si bien la identidad de los linajes se da por vía masculina, por patrilineajes, las mujeres establecen relaciones de alianza y con-

sanguineidad que desdibujan esas identidades agnáticas en las redes de consanguineidad cognática. El linaje bora-g *don* es característico en este sentido. Se trata de dos mujeres *g don*, hijas de un gran maloquero del río Ampiyacu, ambas casadas y separadas de hombres bora, con sus 6 hijas, a través de las cuales han creado alianzas con los otros clanes. Todas estas mujeres, nominalmente bora, más otras hijas de los clanes *g don* crean una red de parentesco y solidaridad (J.V.Nieto,2006). Estas parentelas están estructuradas por mujeres relacionadas, más que por hombres (Ver Gráfica 3).



Gráfica 3: Matrilinaje bora-**gidoni**. Los números dentro de los triángulos (hombres) y círculos (mujeres) es la edad de los individuos en 2003. (Elaborada a partir de datos de J.V.Nieto,2006)

Valentina Nieto nos cuenta en su tesis esta reveladora conversación con una de las mujeres *gidoni*.

Ella me estaba contando sobre el origen de las etnias y clanes uitoto, me decía que las tribus deben dividirse para aumentar. "Si una hija, de principio de mí, sale de mi hogar, . . .se va y tiene que aumentar otra gente, yucunas, boras; y otras mujeres deben venir con nuestros hombres a aumentarnos" Entonces le pregunto por qué en el Once [la comunidad del Kilómetro 11] ocurre lo contrario, como es el caso de la familia de ella, pues son otros hombres que han llegado a vivir con ellas, y sus hijas permanecen juntas. Ella se queda un rato en silencio; yo la observo y al rato me dice: "Es que una niña siempre se acuerda de su mamá, pero una niña, una mujer, hombre no. Hombre dónde que se va, no te acuerdas, ¡coge tu mujer y te vas!, no dice que "dónde está tu mamá". . . Mujeres si, o se quedan, o siempre están pendientes, . . .o si están lejos le llama, al menos y llegan, vienen.(J.V.Nieto,2006,p.91)

Esta historia es reveladora porque la anciana continúa repitiendo la ideología virilocal de la Gente de centro, pero la realidad social actual es que las hijas se quedan a vivir cerca de sus madres y son los hombres de otras partes que vienen a vivir con ellas. De hecho, estos grupos de mujeres relacionadas han conformado una asociación de artesanas que se cooperan y trabajan para vender sus artesanías y conseguir recursos. De las 38 unidades domésticas del asentamiento, dos están encabezadas por mujeres solas, y hay cuatro unidades domésticas de hombres sin mujer que se apoyan en sus hermanas y madres para los trabajos femeninos. La Tabla 2 muestra el número de alianzas interétnicas en las 38 familias del asentamiento.

HOMBRES	MUJERES														SUMA	
	gidoni	yoriai	aimeni	faiyajeni	ocaina	Uitoto	Bora	Ticuna	Mestizo	Cocama	Miraña	Ocaina	Yagua	Yucuna		(sin mujer)
gidoni	2	1		1		4	1				1				1	7
ocaina	1					1	1	2								4
naimeni	1	1	1			3										3
yoriai									1					1	1	3
ereiai													1		1	2
faiyajeni									1							1
neifaizai							1									1
(sin clan)										1						1
Uitoto	4	2	1	1		8	3	2	2	1	1		1	1	3	22
Mestizo	2	1				3	1	1	1	1						7
Cocama							1					1				2
Bora					1	1										1
Costeño	1					1										1
Ocaina															1	1
Yagua		1				1										1
Sin etnia	1					1										1
(sin hombre)	1										1					2
SUMA	9	4	1	1	1	15	5	3	3	2	2	1	1	1	4	38

Esta tabla muestra que de las 38 parejas, 22 hombres son uitoto, y en cambio las mujeres uitoto son sólo 15. Los hombres uitoto establecen alianzas preferentemente con mujeres de otros grupos étnicos (14 alianzas de 22). El clan predominante de las mujeres uitoto es el gidoni, número al que habría que sumarle las mujeres bora que son efectivamente parte del matrilineaje, no nombrado, de las dos mujeres casadas con bora.

Las anteriores tablas y gráfica nos muestran que las estrategias de alianzas han cambiado según las generaciones: en la primera generación, se privilegiaron las alianzas que unían los linajes principales y que contribuyeron a estructurar la red de parentesco actual; en la generación subsiguiente, la de los jóvenes adultos actuales, las alianzas se han abierto a gentes de otras partes y otras etnias, contribuyendo a una composición étnica muy diversa. En el asentamiento no hay un patrón de intercambio de cónyuges. Además, el patrón residencial se ha modificado. Como vimos arriba, la tendencia actual es hacia una especie de uxorilocalidad, que tiende a mantener las mujeres juntas. Por eso la filiación tanto étnica como clánica tiene cada vez menos relevancia. Aquí lo que se vuelve más relevante son las redes de parentelas cognáticas, que involucran personas de diferentes grupos étnicos.

Pero a pesar de lo anterior el asentamiento tiene una identidad política y étnica uitoto, cuyo ícono es la maloca que aparece ubicada al fondo del asentamiento. ¿Cuál es la historia de esta maloca y para qué es utilizada? Según le narró a Valentina Nieto un hombre del clan g don, la construcción de la maloca hacia los años 1980 fue una estrategia para asegurar el territorio: "Walter me contó que para que el lugar donde está la comunidad se reconociera como territorio indígena, se necesitaba un 'centro de tradición cultural ancestral'" (J.V. Nieto, 2006, p. 58). Efectivamente la construcción de esa maloca fue contemporánea con el reconocimiento colectivo del territorio, pero también fue contemporánea con el auge del narcotráfico en la primera mitad de la década de los años 1980. Una mujer mestiza, hija de una uitoto y de un cauchero que fue patrón de los uitoto, narra una versión diferente del origen de esta maloca, que la muestra más bien como una estrategia para acceder al dinero, mediada por la mestiza que tiene relación con los dueños del dinero (en este caso el norteamericano Mike Tsalickis que comenzó a traer turistas a la región). Escribe Nieto (2006, p. 58), citando a esa mujer, la Sra. Chava Losada:

En el [Kilómetro] 11 ya comenzaron a hacer maloca; fue por comercio que nacieron las malocas acá. Hicieron porque venían muchos turistas y comenzaban a fregar y me llamaban. Hicimos una reunión aquí en la casa y les dije: Vamos a hacer una cosa... Ustedes necesitan plata, si ustedes quieren y están de acuerdo vamos a sacar el folclor de ustedes mismos como es. Me [dijeron]: Pero eso tiene historia, tiene no se qué, que ta, ta, ta. Dije, bueno, yo ahorita salgo y me voy para el Putumayo y voy a hablar allá, si ustedes no quieren, yo le dije a esa gente. Y me dijeron “¡no!”. Y se midieron todos, como 20, comenzaron a bailar en puro guayuco.

Esta señora describe el origen de la maloca en términos eminentemente pragmáticos, pero aún en su relato se escucha a la gente diciendo que “esto tiene historia”, etc., pero igual la gente se involucra, construye la maloca, y está dispuesta a bailar “en puro guayuco” para los turistas. Sin embargo, la maloca va a tener un carácter ambiguo todo el tiempo. Primero que todo, la maloca nunca ha sido un lugar donde vengan muchos turistas ni ha servido para conseguir dinero por ese medio. Para cuando yo la conocí, en la segunda mitad de los 1990s, la maloca funcionaba como una especie de salón comunitario, que servía en el día para reuniones y para actividades con los niños, y en las noches era el sitio donde los hombres procesaban y consumían la coca. El mambeadero de la maloca, dirigido por el cacique de la comunidad (un hombre del clan *naimeni*), era también el lugar para recibir visitantes de instituciones y para deliberar sobre los asuntos de la comunidad. También se celebraban eventualmente bailes, pero estas celebraciones no hacían parte de una carrera de baile, como ejercicio de la autonomía de un linaje en su territorio. El cacique había sido elegido por consenso como la contraparte tradicional a la autoridad civil del cabildo. El anciano del clan *naimeni* que había sido puesto en este cargo desde finales de los años 1980s estaba allí por ser el único que tenía conocimientos de baile.

Si miramos el cuadro de parentesco, vemos que el cacique está situado en una posición bastante marginal en comparación con los linajes del clan *gidoni*, que están al centro de la red de parentesco y alianza. El cacique está ligado a una de las mujeres *gidoni*, con quien no tiene hijos, y tiene sólo un hijo con una mujer difunta de un clan Muina, sin relación con los otros linajes. La relación del cacique con la gran parentela *gidoni* es por intermedio de su cuñada, quien a su vez es suegra de uno de los *gidoni* Vásquez. Además, el cacique es de la mitad Muina de los uitoto, quienes se distinguen por un dialecto distinto, frente a la abru-

madora mayoría de los otros clanes que son de la mitad Murui, hablantes del dialecto *bue*. El cacique se enfermó a principios de este siglo y nunca regresó a la maloca. Un primo del cacique, residente en otra comunidad, comenzó a proyectar una nueva maloca Muina en un sitio separado del Kilómetro 11 (en el Kilómetro 14) y efectivamente la erigió en el 2007. Los hombres *gidoni* del asentamiento reconstruyeron la maloca, ahora como maloca Murui y con el carácter de maloca comunitaria, sin dueño.

La maloca oscila entre ser un lugar para exhibir las danzas a los turistas y conseguir dinero, y ser un lugar del ejercicio de la política local por medio de la cual se representa la comunidad como una comunidad tradicional que tiene maloca y cacique. Esto sirve de apoyo para que la maloca se convierta en el polo de una fuerza política, la del consejo de ancianos, que compite por acceso a recursos con el consejo de cabildo.

La comunidad es un hecho político jalonado por dos tendencias diversas: el acceso al dinero y los bienes de mercado, por un lado, y la identidad como comunidad indígena y particularmente uitoto, por el otro. De alguna manera el nombre oficial del asentamiento "Nimaira Naimekilbiri Kilómetro 11" refleja esa dualidad entre la identidad étnica y política uitoto, manifiesta en la parte en lengua uitoto del nombre, y su carácter contemporáneo y subalterno a la ciudad, expresado con el kilometraje que lo separa de Leticia. Estas dos tendencias generan contradicciones. El plano mismo del asentamiento muestra esta tensión en su eje principal, que ubica el acceso a la ciudad y los servicios étnicamente neutrales al frente de la comunidad (la carretera que conecta con Leticia, la escuela, el puesto de salud, la cancha), y la maloca al fondo. En el origen de la maloca está presente esa tensión, en las dos versiones que presentamos arriba: la maloca es representada como una forma de asegurar el territorio y también como una forma de acceder a recursos. Pero socialmente, la maloca es insostenible. La maloca presupone un grupo de hombres corresidentes de un mismo linaje. Aquí tenemos que el cacique, que preside la maloca, es de un linaje marginal, sin hermanos. Más bien lo que tenemos en la comunidad es grupos de mujeres emparentadas.

Conclusiones

En términos sociales, los dos casos descritos presentan configuraciones singulares. La comunidad de Peña Roja consiste en tres patrilinajes localizados, que incorporan mujeres de otras etnias. La comunidad del Kilómetro 11 está conformada por parentelas consanguíneas aliadas matrimonialmente y estructuradas por redes de mujeres, que incorporan hombres (y mujeres) de otras partes. En ambos casos, la comunidad es parte de una red social más amplia, que queda oculta por su segmentación en comunidades discretas. En Peña Roja, son los hombres que permanecen en el asentamiento de la comunidad, pero cada generación sucesiva integra nuevos parientes en otras comunidades. En el Kilómetro 11, las redes de mujeres emparentadas no se limitan a la comunidad, sino que se extienden a las otras comunidades del resguardo y más allá.

¿De dónde surge entonces la identidad de la comunidad? A primera vista, se trata más de una identidad política que de una identidad social. En Peña Roja, la identidad de la comunidad se define en términos étnicos, como una comunidad *nonuya*, la identidad etnolingüística de los tres patrilinajes principales que la conforman socialmente. Pero aquí ya hay un problema. Por una parte, un pequeño segmento de la comunidad es un patrilinaje yukuna que queda subordinado bajo esa identidad genérica; y por otra parte, cada uno de los patrilinajes *nonuya* afirma una identidad clánica propia. Esto se resuelve con la separación espacial de cada uno de los linajes. Esta situación es la que ha conducido, en otras comunidades de la Gente de centro con una fuerte ideología clánica, a la segmentación progresiva de las comunidades, tendiendo a que cada patrilinaje sea una comunidad formalmente reconocida.

En el Kilómetro 11, la contradicción es diferente. Aquí, la identidad clánica se ha disuelto en parentelas cognáticas que de hecho más parecen matrilineajes que patrilinajes. Sin embargo, como nos lo dejaba ver la anciana *g don*, la gente continúa pensando en términos de ideología virilocal y patrilineal. Esas parentelas y esos matrilineajes no tienen nombre, es decir no tienen identidad. La identidad de la comunidad se representa como “uitoto”, pero en términos de afiliación étnica muchos de sus miembros son de otras etnias o son mestizos. La identidad uitoto se desplaza entonces a la maloca, que tiene una ubicación secundaria en el asentamiento, y al cacique, quien tiene una posición bastante

marginal en la red de parentelas.

En la ideología de la Gente de centro, la identidad de un patrilineaje se fundamenta en su autonomía territorial y su origen. Esta ideología parece continuar prevaleciendo en estas comunidades justamente en la medida en que se transforma. Volvamos sobre ese punto de la *autonomía*, que parece ser el asunto más “tradicional”, y que asumiríamos que se ha ido perdiendo: en Peña Roja, como en otras comunidades de la Gente de centro del Caquetá-Putumayo, parecería que “aún subsiste”, y en el Kilómetro 11 está en deterioro. Mi argumento es que no es así. Lo que sí ha cambiando es la configuración social y espacial de las comunidades, pero su configuración política sigue estando articulada por el concepto de autonomía *territorial*. Esto nos lleva a pensar qué queremos decir por *territorio*.

En ambos casos un elemento político cohesionador es el reconocimiento formal del Estado, que proporciona un territorio real o virtual. En el caso de Peña Roja es efectivamente un resguardo reconocido y legalizado en el cual se asienta la comunidad. En el Kilómetro 11, existe la figura del resguardo, pero la comunidad está asentada por fuera del territorio legalizado; el resguardo es un referente concreto para un territorio real que se extiende mucho más allá, incluyendo la ciudad de Leticia. El territorio, más que un pedazo de tierra, es la vida de la gente, y lo que el reconocimiento político les ofrece, en términos de autonomía, es la posibilidad de incrementar sus posibilidades de vida por medio de educación, atención en salud, proyectos que generen ingresos, etc. Pero en ninguno de los casos eso es suficiente. Ese territorio vital, que es la gente, necesita ser cohesionado y sostenido por un proyecto político en términos de la propia autonomía, no sólo de la autonomía del Estado.

En la autonomía territorial, el *secreto* cumple un papel central y la maloca una función icónica. En la comunidad de Peña Roja el secreto es el origen étnico como nonuya, que fue la razón que los impulsó a separarse de la comunidad de Villa Azul. Ese secreto está relacionado con el territorio de origen, que está situado en otra parte, como un resultado de los desplazamientos que tuvieron lugar luego del tiempo del caucho. Esta dificultad es suplida mediante la comunicación (metafísica) con el territorio, la recuperación de la lengua propia, y sobre todo se hace manifiesta mediante la capacidad de erigir malocas y realizar bailes. En este último aspecto, la primera maloca clánica que se construyó no

ha tenido éxito, precisamente porque su dueño perdió la mujer por estar rebuscando en el territorio de los blancos. Sin embargo, los otros clanes, y sobretodo el clan mayor Tronco de achiote, perseveran en sus planes de afirmar su autonomía a través de la maloca y los bailes. Efectivamente, con la baja densidad de población y las crecientes necesidades de la gente por educación y bienes del mercado, este proyecto de autonomía se ve enfrentado a grandes retos.

En el Kilómetro 11, la maloca y la sociedad están en oposición. La maloca que existía y su cacique terminaron por extinguirse. A pesar de ser una sociedad de parentelas cognáticas articuladas por mujeres, el discurso de linajes masculinos se mantiene en el ámbito político, manteniendo una oposición entre los linajes Murui (que vendrían a ser la mayoría de las parentelas cognáticas descendientes de clanes *gidoni*) y los linajes Muina (que estaba representado prácticamente por el cacique). Con la muerte del cacique, la maloca Muina es reconstruida por un primo suyo en un sitio separado, y un joven Murui (hijo de una alianza entre las dos principales familias *gidoni*) ha construido su nueva y ahora ha incorporado también a su arsenal el aprendizaje de la curación con ayahuasca.

Agradecimientos

Este capítulo es derivado de una ponencia presentada en el 53 Congreso Internacional de Americanistas (México, 2009). La participación en ese congreso fue hecha posible mediante un apoyo de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia.

Referencias

Allin, T. R. A Grammar of Resígaro. Horseleys Green: Summer Institute of Linguistics, 1976.

Echeverri, J. A. The people of the center of the world. A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon. New School for Social Research, New York. Retrieved from <http://www.bdigital.unal.edu.co/1600/>, 1977.

Echeverri, J. A. & Landaburu, J. Los nonuya del Putumayo y su lengua: Huellas de su historia y circunstancias de un resurgir. In M. Pabón Triana (Ed.), La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica (pp.39-74). Bogotá: Universidad de los Andes, CCELA, 1995.

Echeverri, J. A.; Montenegro Díaz, O. L.; Rivas, M. del P. & Muñoz, D. L. Informe de correrías por los ríos Putumayo, Caraparaná e Igaraparaná. Segundo semestre de 1991. Bogotá, 1991.

Gasché, J. Les fondements de l'organisation sociale des indiens witoto et l'illusion exogamique. In: Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes (pp.141-161), 1977.

Gasché, J. La sociedad de la "Gente del centro." In: F. Seifart, D. Fagua, J. Gasché & J. A. Echeverri (Eds.). A multimedia documentation of the languages of the People of the Center. Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions. Nijmegen: DOBES-MPI. Retrieved from <http://hdl.handle.net/1839/00-0000-0000-000F-59EC-2@view>, 2009.

Karadimas, D. Parenté et alliance miraña. L'Homme, 154-155, 599-612, 2000.

Londoño, C. D. People of substance: An ethnography of morality in the Colombian Amazon. Toronto: Toronto University Press, 2012.

Nieto, J. C. & Echeverri, J. A. "Si esto fuera una maloca de por allá, pues fuera otra historia": La comunidad uitoto de Florencia, Caquetá. In: J. C. Suárez Álvarez & C. G. Zárate (Eds.). Un río de saber: Investigaciones desde la Amazonia colombiana (pp.159-186). Leticia: Universidad Nacional de Colombia. Retrieved from https://www.academia.edu/6686614/Si_esto_fuera_una_maloca_de_por_alla_pues_fuera_otra_historia_La_comunidad_uitoto_de_Florencia_Caquetá, 2013.

Nieto, J. V. Mujeres de la abundancia. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, 2006.

Payne, D. The genetic classification of Resígaro. *International Journal of American Linguistics*, 51(2), 222–231, 1985.

Pereira, E. Un povo sábio, um povo aconselhado: Ritual e política entre os Uitoto-murui. Brasília: Paralelo 15, 2012.

Romero, I. V. Acompañamiento al proceso de revitalización de la lengua nonuya: un caso de lucha por la supervivencia lingüística, Tesis de maestría en lingüística. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, 2015a.

Romero, I. V. Lengua nonuya y conservación lingüística: algunas reflexiones. *Mundo Amazónico*, 6(2), 49–65, 2015b.

Seifart, F. Resígaro documentation. In: F. Seifart, D. Fagua, J. Gasché & J. A. Echeverri (Eds.). Nijmegen: DOBES-MPI. Retrieved from http://corpus1.mpi.nl/qfs1/media-archive/dobes_data/Center/Info/WelcomeToCenterPeople.html, 2009.

Seifart, F. Tracing social history from synchronic linguistic and ethnographic data: The prehistory of Resígaro contact with Bora. *Mundo Amazónico*, 6(1), 2015.

Whiffen, T. The North-West Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes. London: Constable, 1915.

FRONTEIRA

DIVERSIDADE NA TRÍPLICE FRONTEIRA AMAZÔNICA: BRASIL, COLÔMBIA E PERU¹²

Michel Justramand³

A natureza dos Homens é a mesma, são seus hábitos que os mantém separados⁴.

Introduzindo a ideia

Os hábitos têm relação com a cultura, segundo a ótica de quem escreve esse texto. Então as culturas construídas nos separam, mas acreditamos que podemos conviver harmonicamente mesmo com as diversas formas de ver, pensar e agir dos humanos no mundo.

Nosso objetivo é provocar os leitores, fazê-los refletirem novas formas de lidar com a diversidade, seja ela cultural e ou biológica. Acreditamos nas possibilidades de relações inter-multi-trans-poli disciplinares.

Para mostrar que é possível se fazer e desenvolver debates e construir pesquisas interdisciplinares, faremos uma correlação de ideias entre alguns acadêmicos, ativistas políticos e artistas com a produção do físico Henrique Lins de Barros (2011). Por incrível que pareça, mesmo com toda a nossa dita “sabedoria” e conhecimento, estamos perdendo grande parte dessa riqueza por culpa do modelo de uso da natureza nos últimos anos pelas corporações e, muita vezes, pelo estado. Na sua obra sobre a Biodiversidade, Barros (IDEM) delineia um extenso panorama sobre o atual equilíbrio do meio ambiente para mostrar como a sua deterioração ameaça de modo iminente a própria existência

1 Esse texto resulta da palestra que proferino Ciclo de Palestras do Projeto PIBEX: Educação intercultural, uma possibilidade para o desenvolvimento de formas educativas diferenciadas. Educação Intercultural na Tríplice Fronteira, em 2012.

2 Esse texto teve a contribuição preciosa sobre questões ticuna de Josiane Otaviano Guilherme (Tutchiãuna).

3 Docente de Antropologia, lotado no Instituto de Natureza e Cultura – INC, unidade acadêmica da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em Benjamin Constant. Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação de Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM.

4 Epígrafe é uma frase atribuída a Confúcio e também a Jesus Cristo.

humana e, portanto, toda a sua produção cultural.

Por meio de uma luminosa síntese das principais teorias sobre o aparecimento e a evolução dos seres vivos, passando pela história da descoberta e da conquista das “novas terras”, como as Américas, que expandiram os domínios ocidentais, dos estados europeus vencedores, França, Alemanha e Inglaterra, acrescidos dos EUA e Japão (responsáveis também pelo atual sistema, que nos referimos ao longo da escrita), Barros explica como a existência da vida no planeta depende de sua extrema diversidade, atualmente ameaçada pelo consumismo desenfreado e pela mentalidade de curto prazo da produção capitalista, com uma capa ou máscara que atualmente se conhece como neoliberal (JUSTAMAND, 2010).

Biodiversidade e cultura

O presente artigo tratará do entendimento de cultura e como isso se relaciona com a diversidade de construções culturais que a humanidade gerou ao longo da sua história e o que tem a sua disposição, especialmente voltada para a educação, formal ou informal. O conceito de cultura e toda a gama de suas nuances são muito usados nos escritos e discursos acadêmicos, nos antropológicos mais especialmente, desde as velhas 164 definições listadas por Kroeber e Kluckhohn (KUPER, 2002, p. 83).

As questões culturais estão presentes nas vidas de todas as pessoas desde quando os primeiros homínídeos desenvolveram seus instrumentos de pedra, quando modificaram as paisagens ao seu redor, ou ainda, quando construíram, constituíram e desenvolveram seus relacionamentos sociais.

Esses momentos ancestrais da construção da cultura humana são tão remotos que a memória individual não tem como os resgatar. São resgatados pela recordação dos mais antigos dos grupos ou com as investigações e intervenções da ciência, como as arqueológicas.

Já desenvolvi estudos com vestígios dos primeiros habitantes do país nos sítios arqueológicos de São Raimundo Nonato no Piauí. Nesse local a presença ancestral e suas atividades cotidianas ali praticadas podem ser reveladas, compreendidas e interpretadas (JUSTAMAND, 2015 a).

Frisamos que nós, os humanos, somos uma das espécies mais frágeis fisicamente, mas mesmo dessa forma dominamos e

“conquistamos” esse planeta, por estarmos em todas as partes, em muitas vezes de forma brutal exterminando espécies animais e vegetais (LEAKEY e LEWIN, 1995, p. 191). Mesmo sem ter asas voamos, sem ter guelras e ou membranas dominamos os mares. Tudo isso graças a tal da cultura, a produção de saberes, a acúmulos de conhecimentos e produções. A nossa cultura nos faz únicos, em alguns casos. Não que sejamos os únicos animais com cultura, ou com possibilidade de desenvolvê-la, mas por que com ela nos tornamos fortes, ágeis e dominamos os outros animais (infelizmente!).

A unidade de nossa espécie tem relação, por mais incrível que pareça, com a nossa diversidade de produções culturais espalhadas ao longo da história e do globo. Somos o resultado, em parte, de nosso meio, e também das nossas construções da cultura. É por meio dela que garantimos a transmissão de geração em geração, com ela participamos e partilhamos com os nossos pares. Herdamos de outros antes de nós um longo processo de criatividade e invenções para a construção, reconstrução e disseminação de nossas informações e saberes.

Dessa forma, adquirindo, ampliando, modificando muitas das vezes, mas sempre fazendo e ampliando sua cultura, os humanos passaram a depender cada vez mais do aprendizado, seja ele aquele institucionalizado “escolar” (formal e ou informal) ou com os nossos pares autodidatas, os conhecedores das tradições dos grupos sociais baseados em suas experiências adquiridas ao longo de suas vidas. Em muitas culturas humanas, esses conhecedores têm a incumbência de ajudar a transmitir de geração em geração os saberes acumulados pelo povo ou grupo. Eles têm muitos nomes educadores, mestres, pajés, entre outros. Podemos aprender de milhares de formas, métodos e em muitos lugares, não somente na sala de aula.

A cultura ajuda a compor as identidades dos grupos humanos em todos os locais, seja no passado distante ou hoje. Assim, nos parece, enquanto houver seres humanos na terra, serão forjadas novas identificações grupais, comunitárias, coletivas, muitas independentes, mas todas elas merecem viver.

Gersen Baniwa, liderança nacional indígena, defensor dos direitos dos índios em muitos espaços políticos brasileiros, representante indígena amazônico, conhecido e reconhecido, quando diz que são muitos os grupos indígenas espalhados pelo país e eles têm suas próprias formas de conceber a sociedade,

a cosmologia, os valores e os contra valores, o que se considera valor e o que não (BANIWA, 2008, p. 67). A presença indígena no país deve ser considerada como constitutiva e participe da cultura nacional. Ainda há outros inúmeros grupos descritos como “minoritários” no país, que tem suas próprias formas de viver, como os quilombolas, ribeirinhos, ciganos, entre outros.

Cultura para a ONU

Partindo desse princípio para esse capítulo usaremos da definição de cultura aceita por organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas - ONU. Para essa organização a Cultura, nesse momento com letra maiúscula, é a totalidade de normas, valores, crenças e tradições de uma determinada coletividade que porta uma identidade específica. Temos como exemplo o Alto Solimões, indígena, amazonense, tríplice fronteiro com relações cotidianas com outros dois países Peru e Colômbia. Onde supomos, se vislumbra uma identidade social específica em relação a outras no país, mas em processo permanente de construção. Nessa região a identidade está muito mais marcada por características indígenas, por ser uma região ainda eminentemente composta por povos indígenas e seus descendentes. Porém não podemos deixar de observar que existe a presença de outras contribuições como as das culturas negra e branca, que estão em relacionamento de permanente diálogo e se inter cruzando.

Voltando a pensar na instituição multinacional ONU, que trata em suas muitas declarações, recomendações, debates e convenções aceita que é necessária outra forma de se agir, pensar e fazer no e para o mundo (BARROS, 2011, p. 2). Do mesmo modo, teríamos a chance de ter outro mundo onde caibam muitos mundos, biológico e humano, como lembra Richard Leakey (LEAKEY e LEWIN, 1997, p. 47), entre muitas outras etnias e com suas infinidades de culturas.

É preciso nos darmos conta da enorme abrangência das produções culturais humanas. E incluir, agregar e juntar sempre, e não excluir, todas as culturas na grande Cultura Humana.

A região do Alto Solimões

Refletiremos, portanto aqui mais restritamente apenas a partir da região do Alto Solimões região da tríplice fronteira, Brasil,

Colômbia e Peru. É formada por nove cidades brasileiras (Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antonio do Iça, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins); duas peruanas (Santa Rosa e Islândia) e uma colombiana (Letícia, capital de departamento) Há toda uma complexidade com suas muitas línguas indígenas, além do português e do espanhol. É uma mescla de diversas culturas nacionais, estaduais e municipais, dos encontros e desencontros dos que de fora vieram. Como no caso do Brasil, com a migração de nordestinos na época dos trabalhos voltados para a retirada da borracha.

Nessa região do país, muito rica culturalmente, temos contato com um número significativo de grupos indígenas: Ticuna, Marubo, Kaixana, Kambéba, Kanamari, Kokama, entre outros, havendo ainda os indígenas dos dois países vizinhos. Muitos representantes desses povos já passaram pelos bancos universitários da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, em Benjamin Constant (JUSTAMAND, 2015b, p. 163). Esses estudantes vieram de muito mais de 10 etnias, também desses dois países vizinhos, Peru e Colômbia, que contribuem direta ou indiretamente na construção da *“nuestra cultura”*, fronteira e tríplice. Estamos em diálogo permanente com todas essas culturas e formas diferentes de ver, agir e produzi-las e por isso estamos criando, construindo e ampliando as nossas relações. Nunca podemos nos esquecer da presença dos povos conhecidos como isolados, já que a vizinha Terra Indígena Vale do Javari (AM) abriga muitos desses grupos entre os três países no mundo, lembrando que somente na Papua Nova Guiné há outros povos isolados. É desse caldeirão pluriétnico que pôde ser construída a identidade local, com suas nuances e especificidades com seu papel cultural no manejo do mundo graças aos seus saberes acumulados que são úteis a todo o mundo⁵.

Deveríamos ter a motivação para nos preocuparmos com a questão da cultura e demandarmos bens culturais produzidos mais próximos de nós, ou seja, que nós os compreendêssemos melhor e os utilizássemos de outras formas. É preciso reconhecer e valorizar os conhecimentos tradicionais que também contribuem para o saber científico para que as populações que desenvolveram tais saberes também recebam sua parcela nos louros (CUNHA, 2009, 309).

⁵https://www.brasil247.com/pt/247/revista_oasis/163909/Sabedoria-ind%C3%ADgena-O-que-os-povos-da-Amaz%C3%B4nia-sabem-e-n%C3%B3s-n%C3%A3o-sabemos.htm, vista em 07/12/2015.

A educação escolar e suas contribuições

Parece-nos que até mesmo nas escolas, ou, aliás, principalmente nas escolas, encontramos várias formas/maneiras de intervenções culturais homogeneizadoras no lugar da valorização da diversidade local, citamos como exemplo norteador os processos educacionais do Rio Negro (CABALZAR, 2012). Indicamos esse exemplo graças às inúmeras contribuições que acreditamos essa obra pode oferecer para se pensar o local amazônico e os seus usos na região do Alto Solimões.

Para citar apenas um caso típico de saber amazônico e ancestral dos indígenas o manejo da terra preta. Trata-se de uma técnica ancestralmente conhecida e desenvolvida pelos povos caçadores e coletores. Esses grupos que se deslocavam de acordo com as suas necessidades pelo ambiente, mas os seus depósitos seletivos recorrentes de múltiplas plantas transformou os solos e gerou as terras pretas. Terras que são férteis e com características diferentes do solo que já existia na região e proporcionaram a criação de paisagens que relacionam o passado e o presente das sociedades do entorno. Esses resíduos e formações de terra são cobiçados pelos agricultores amazônicos de modo geral e também pela ciência, como a Empresa Brasileira de Agropecuária – EMBRAPA⁶. É importante lembrar que o papel dessa empresa tem sido se preocupar, sobretudo apenas com o setor agropecuário, deixando de lado o indígena e os povos tradicionais (CUNHA, 2009, 309). Esse saber/conhecer da terra preta é algo que deve ser reconhecido divulgado/estudado e apresentado com orgulho por ter sido desenvolvido pelos povos ancestrais da região amazônica.

Lembramos novamente dos escritos de Baniwa, quando trata da relação das escolas com os saberes indígenas. Para ele a escola é o cemitério da diversidade cultural, exatamente porque não promove a multiplicidade de saberes e conhecimentos, por que não os oferta (BANIWA, 2008, p. 70), ao menos não como prega em teoria a escola multicultural muito em voga no Brasil.

Voltando agora ao diálogo com a UNESCO, que produziu nos últimos anos diversos documentos com objetivo de promover e proteger a diversidade cultural dos povos que é preciso que se criem algumas precauções nas comunidades indígenas, mas também em outros locais. Especialmente contra as imposições veladas do sistema mundo, lembradas por Immanuel Wallerstein

6 <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/1493237/terra-preta-de-indio-desperta-interesse-da-ciencia-internacional->; consultado dia 19/11/2015.

(2002) desde os anos 70 do século passado e das grandes corporações capitalistas, evidentemente, buscando manter o respeito às questões culturais. Por esses motivos, esse organismo tem realizado e promovido a maior quantidade regulamentações e dispositivos normativos, visando garantir, ao menos em parte, a sobrevivência da cultura de cada localidade em detrimento da força da cultura hegemônica imposta por corporações a todos os recantos do mundo. Como mostra o parágrafo 46 do Relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento da ONU ao indicar que os povos indígenas e tribais precisarão de atenção especial diante das ameaças trazidas pelas forças do desenvolvimento econômico a seus modos de vida – modos de vidas esses que podem oferecer às sociedades modernas muitas lições de manejo de recursos em complexos ecossistemas de floresta, montanha, e zonas áridas (CUNHA, 2009, 318-9). Condição que se sente até mesmo no Alto Solimões/AM, onde muitos achavam que estavam protegidos graças a seus relativos isolamentos geográficos.

Outro exemplo de espaço amazônico é o Rio Negro, ali se desenvolvem formas de manejar a região e de como lidar com o meio que podem ser usadas por todos (CABALZAR, 2010). O Alto Solimões tem ainda muito a experimentar e também a oferecer, graças a sua diversidade cultural.

Existe ainda outro saber tradicional que une as regiões amazônicas fronteiriças, entre Brasil, Peru e Colômbia, do lado brasileiro desde o estado de Rondônia e todo o leste do Acre até o noroeste do estado do Amazonas: o da produção da ayahuasca. Bebida fermentada adotada em espaços religiosos tradicionais de toda essa região (CUNHA, 2009, 314). A ayahuasca mostra como são diversas as relações de usos e costumes culturais muito imbricadas entre os saberes, as regiões, as populações e o meio ambiente.

Preocupações nacionais

No Brasil, a questão da diversidade cultural está relacionada no sentido de quem tem e usa-a, entre outros aspectos, com as diferenças sociais, mas especialmente com as desigualdades socioeconômicas. É preciso notar e se preocupar que em terras *tupiniquins* quem perderá com as imposições sistêmicas são os mais necessitados na promoção de seus bens culturais, sejam eles materiais e ou imateriais.

Entre os que perderão mais estão os conhecimentos tradicionais e ancestrais de ciganos, indígenas, quilombolas e ribeirinhos, entre outras comunidades pequenas que dificilmente terão seus direitos e seus saberes preservados.

Algumas perdas de conhecimentos inestimáveis podem se tornar irrecuperáveis pelas populações locais, como são os mais variados saberes tradicionais, a exemplo da vacina do sapo (CUNHA, 2009, 315). Talvez somente com ações e interferências governamentais de defesa desses direitos e com a preservação deles pelas comunidades locais, haja a sobrevivência ainda das tradições, saberes e conhecimentos.

Com uma postura governamental de proteção esses grupos mais vulneráveis dentro do país podem ter seus conhecimentos ancestrais mantidos e preservados para serem usados e repassados. É nesse caso que entram os professores/educadores⁷, por exemplo, das escolas das regiões onde há enorme diversidade cultural, como é o caso da região do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira. Para que não sejam as escolas cemitérios como descreve Baniwa. É preciso que sejam as escolas que virem a existir sejam as da luta. Luta por outro espaço de conhecimentos e saberes que valorizem também o que é local e não só as belas roupas vindas de fora, por que algumas dessas belezas trazem em si germes do capitalismo e doenças. Como escreveu Paulo Freire é do local que se parte para o internacional e depois de volta para o local, frase frequentemente atribuída ao autor.

A questão para os educadores, cultura tradicional e trabalhos em sala

Os educadores precisam se preocupar mais com suas metodologias de ensino e em aceitar o novo, o diferente e não somente textos formulados pelas editoras e governos e enviados às escolas em forma de livros didáticos, ou outros materiais com a mesma intenção “dita didática”, mas que na prática é mais alienadora possível. Criem seus próprios materiais, textos, metodo-

⁷ Entende-se por educadores, nesse artigo, pessoas que estão preocupadas com a vida como um todo dos educandos. Não somente com a presença, nota e em repassar conteúdos, muitas vezes descontextualizados da realidade local. Temos como indicador terminológico a concepção freiriana de que o educador “ensina os conteúdos de sua disciplina com rigor e com rigor cobra a produção dos educandos, mas não esconde a sua opção política na neutralidade impossível de seu que fazer” (2000, p. 44). Ver também em *A importância da educação na fronteira*. JUSTAMAND, Michel, 2012, p. 67.

logias e avaliações, já apontamos isso antes em outro trabalho, é possível educar e avaliar de outras formas (JUSTAMAND, 2009).

Os educadores precisam se preocupar também com as propostas curriculares e com as suas próprias. As propostas de currículo vindas de fora geralmente não atendem as necessidades locais, nem sabem que existem outras demandas, sabem apenas das impostas por um sistema de ensino que mais brutaliza e coisifica do que educa.

Os professores/educadores, segundo nosso olhar, têm a nobre incumbência de ir além das regras, ditames e diretrizes impostas pelos órgãos oficiais e valorizar os saberes locais.

Temos a Constituição de 1988, em vigor e a nosso favor, pois protege os professores no artigo 206, que versa sobre a liberdade de escolher a metodologia, a forma de avaliar e os conteúdos.

Assim, é preciso permitir que esses saberes regionais sejam, também, participes nas aulas. Saberes acumulados ao longo de milhares de anos e que devem ter, em muitas vezes, o seu devido valor dado em sala de aula e ou nos espaços que forem usados para o fim de gerar a troca de saberes. Tomamos aqui emprestado os conhecimentos já divulgados por um projeto desenvolvido na região do Rio Negro, de escrever uma história ancestral da região, quando trata do conhecimento e lugares (ANDRELLO, 2012).

No Alto Solimões poderíamos também realizar esse trabalho de resgate da história mais antiga e que ela seja divulgada. Como os Ticuna já têm feito no Museu Magüta, no qual divulgam sua narrativa histórica e os seus conhecimentos acumulados na cidade de Benjamin Constant. Dessa forma, as aulas e seus espaços de interação serão mais valorizados pelos educandos que certamente, renderão muito mais em seus afazeres nas escolas e na vida. Recomendamos que esse espaço museológico Ticuna seja frequentado por todos os moradores da região. Ele pode servir de exemplo para futuras conquistas dos outros povos e grupos do Alto Solimões, mas não só, a luta para a conquista desse espaço sociocultural, pode servir de modelo exemplar para muitos outros povos e grupos sociais.

Com tais práticas oferecemos experiências inovadoras e constitutivas para novos olhares e saberes nas escolas. Nunca esquecendo que partimos de compreender o local para o internacional. É com os desejos, saberes, interesses e vontades locais que se parte para os conhecimentos internacionais, e se troca

com eles, para voltar para o local com outros olhares sobre as questões ali existentes, aquelas que nos são mais próximas.

Para os educadores, deixamos o recado de buscar ampliar os relacionamentos com as diversas organizações sociais locais e com os grupos de representação e quem sabe também de ativismo político para as devidas pressões nas questões socio-políticas (BARROS, 2011, p. 5) de cada região. No Alto Solimões, por exemplo, há organizações de professores indígenas⁸ atuantes nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Tabatinga, e que provavelmente, devem atuar em outros municípios também. Não é, de modo algum, constrangedor para qualquer educador estreitar esses diálogos interinstitucionais. Esses diálogos com certeza levarão a resultados completamente inesperados e que podem proporcionar a valorização dos saberes do local.

Deve ser preservado, mantido e debatido o que há de mais original, tradicional e ou nascido em cada região e somente com os diálogos com as diversas formas de cultura externas é que ganharemos como sociedade, nossa construção e apresentação para o maior número de partícipes, preferencialmente. Ou seja, caso tenhamos outra forma de relacionamento com a cultura local, seremos em breve uma nação com nossos vínculos tradicionais, ancestrais, imemorais, coletivos e com suas identidades mais valorizadas.

Esse tipo de atitude pode e deve começar também nas escolas, para que elas não sejam realmente cemitérios. Sabemos que existem outros espaços políticos, sociais e culturais que contribuem para a construção e dinamização de aspectos socio-culturais para a vida de todas e todos.

A cultura tradicional e ou popular seria um conjunto de criações de uma comunidade fundada, muitas vezes, na tradição, e expressas por um grupo ou por indivíduos e que, reconhecidamente, respondem às expectativas de sua identidade cultural e social da comunidade (IDEM, p. 6). Partindo desse pressuposto, os educadores devem buscar em suas aulas na região possibilitar o transbordamento dos saberes locais em possível intercâmbio com o que vem de outras partes.

Para nós, professores/educadores é fundamental essa ação na região amazônica. Salientamos também a importância de conhecermos mais a cerca da diversidade biológica (plantas e

8 Temos como exemplo a mente a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingües (OGPTB).

animais), pois sem dúvidas, tal diversidade proporcionou também uma enorme gama de adequações humanas. Adaptações que consequentemente nos legaram informações sobre como pode ser vida no local fruto de conhecimentos constituídos ao longo dos milhares de anos. Esses que são importantes para ajudar a compreender de diferentes modos o mundo. Não se podem desprezar tais noções e deixar de incorporá-las nas aulas.

Posicionamentos externos

Voltamos as nossas preocupações internacionais e seus devidos relacionamentos. A Conferência Intergovernamental sobre Políticas Culturais para o Desenvolvimento, realizada em Estocolmo, em 1988, defende que deva existir uma preocupação mundial com a diversidade cultural, assim como já há para com a diversidade biológica (IDEM). No Alto Solimões, onde temos, em imensa quantidade, tanto diversidade biológica quanto variedade sociocultural, expressa nas múltiplas línguas faladas na região. Acreditamos que a preocupação local é maior para conhecer e reconhecer esses patrimônios da localidade.

Barros lembra que a maior riqueza que temos como humanidade nesse século é a espantosa diversidade de formas vivas e suas relações complexas. Como nossa diversidade sociocultural no Alto Solimões. Tal riqueza é muito superior ao que se pode imaginar. O autor ressalta ainda que graças à diversidade biológica, somos capazes de nos adaptarmos às mais diversas situações (IDEM, p.12/17/19).

Não podemos nunca nos esquecer de que a diversidade, tanto a biológica quanto a cultural, são bens inestimáveis e inquestionáveis. Bens que não são passíveis de valorar. Para Barros são incompatíveis com as visões econômicas (IDEM, p.24).

Portanto, é preciso salvaguardar a diversidade, a cultura tradicional e popular e o patrimônio imaterial dos interesses vantajosos das chamadas indústrias culturais (IDEM, p. 7). Organismos que estão preocupados, única e exclusivamente, com os lucros e em nome de desejo farão tudo o que for possível. Passar por cima, literalmente, dos interesses locais, com certeza. Chomsky lembra que os EUA já o fizeram inúmeras vezes ontem e hoje, em muitas partes da terra (CHOMSKY e HERMAN, 1976).

O patrimônio cultural imaterial tem sofrido “assaltos”, sequestros, roubos, tanto quanto os patrimônios materiais. Porque

o imaterial não se pode pegá-lo, não é físico, palpável tais como tradições e expressões orais, incluindo o idioma, expressões artísticas, práticas sociais, ritos e atos festivos, conhecimentos e práticas relacionadas à natureza e ao universo, técnicas artesanais tradicionais e a medicina tradicional (BARROS, 2011, p. 7).

Parece-nos que é importante valorizar os mestres de artes, em suas mais variadas formas. Pois são considerados portadores dos saberes, dos afazeres, das memórias orais, das celebrações. Assegurar que esses mestres tenham acesso e condições de transmissão de seus conhecimentos para as futuras gerações pode ser um caminho para estabelecermos novos relacionamentos educacionais, onde todos teriam vantagens.

Tal metodologia de troca com mestres tradicionais pode ocorrer nas escolas com a sua presença pessoal, ainda mais na região amazônica, onde muitos vivem bem próximo a essas instituições formais.

Assim, se torna imprescindível valorizar, respeitar, conhecer melhor, reconhecer e divulgar a importância dessas tradições, dos mestres locais e de suas posturas e políticas ideológicas.

Pensamos que é imprescindível valorar a diversidade cultural que passou a ter importância a ponto de mobilizar o mundo. Um valor com condições de catalisar e municiar grupos político-culturais em todo o mundo, como as coalizões globais têm demonstrado (IDEM, p. 9).

Recorremos novamente à interpretação e à relação com os organismos internacionais, para de alguma forma referenciar nossas opções ideológicas. Segundo a UNESCO todas as culturas têm o direito de serem o que são, ou seja, de manterem seus costumes, tradições e crenças. E essas mesmas culturas têm também o direito de adquirirem novos hábitos, sempre lembrando, desde que desejem partilhar os outros e os seus costumes e tradições (IDEM).

Deste modo, luta-se contra a homogeneização, as standardizações dos universos simbólicos e dos códigos identitários, em impostos sistemicamente.

Elencamos a seguir algumas sugestões imprescindíveis visando a dinamização das relações culturais, tendo em vista a importância desses aspectos para a vida humana. De tal modo entendemos que:

1 – a cultura ajuda a compor as identidades dos grupos hu-

manos;

2 – a diversidade cultural está diretamente relacionada com as diferenças sociais, econômicas e políticas;

3 – é importante ampliar o relacionamento com as diversas organizações sociais locais;

4 – é importante buscar preservar, manter e debater, os saberes e conhecimentos originais, tradicionais e locais;

5 – devem-se ter preocupações com a diversidade cultural, assim como há com a diversidade biológica; e

6 – valorizar os mestres de todas as artes, os “artesãos” fazedores da cotidianidade local.

Não podemos deixar de escrever que os processos culturais são e estão numa constante construção, não há cultura parada. A cultura é dinâmica, é como a entendemos nesses escritos. É importante que todos tenham clareza de que nem todos os povos do planeta acompanham as mesmas estruturas, ditames, regulamentações e proposições. Há, sem dúvida, outros modos de agir, desejos, interesses e valores. Por isso talvez existam tantas definições de cultura quanto aquelas elencadas pelos antropólogos.

Barros lembra ainda que, o maior desafio humano é pensar uma nova relação com o meio ambiente, caso contrário, não parece impossível que estejamos ingressando em um período crítico de escassez de elementos vitais como a água e o ar (IDEM, p. 33).

Os grupos locais e tradicionais têm exemplos a ensinar acerca de suas realizações, adaptações ao meio ambiente. São saberes ou “construções” culturais que podem, em determinados momentos, oferecer apoio para outros grupos sociais que vivem na mesma localidade. Mas tais construções podem, ainda, servir a outros povos que vivem em outros locais e mesmo de outras épocas. Como é o exemplo da terra preta, citado acima, como o conhecimento da vacina de sapo por diversos grupos no Acre (CUNHA, 2009) e de inúmeros saberes locais, como a produção da pasta de dente e da cerveja feitas pelos Ticuna, do Alto Solimões.

Infelizmente sabemos que o intercâmbio cultural regional não é valorizado como devia, por esse motivo também nos insurgimos e lembramos que é muitíssimo importante valorar esses diálogos regionais. Esse fato de não se valorizar os saberes regionais se deve ao fato de serem tratados como incapazes de produzirem trabalhos acadêmicos. A educação formal deve ir

à contramão desse posicionamento, seja de quem for, e tentar prezar e preservar a diversidade cultural. Evidentemente respeitando e mantendo os conhecimentos, inovações e práticas das comunidades locais, exatamente como é preconizado na Convenção sobre Diversidade Biológica de 1992, em seu artigo 8. Convenção que tem mais de 200 países signatários, entre eles o Brasil (CUNHA, 2009, 323).

Não podemos deixar de informar que os conhecimentos indígenas e tradicionais são tantos que, obviamente, apenas um artigo seria pouco para enumerar tanta sabedoria já herdada pelo povo brasileiro.

Alguns desses exemplos de como lidar com o meio ambiente poderiam ser explorados pedagogicamente em salas de aula pelos educadores, a partir de relações com os conhecimentos dos mestres locais. Para Barros não existe nenhum organismo vivo que consiga se manter, sem ter relações permanentes com o meio onde está inserido (BARROS, 2011, p. 53). Por esse motivo, pensamos que há necessidade de relações da escola com o seu entorno, e que é necessário amplificar os diálogos e interações dos educadores com outras instituições além da escola.

Concluindo finalmente, mas sem resolver o problema!

O lucro não pode ser o objetivo final da lógica dos humanos (IDEM, p. 83). Não podemos aceitar tal situação de forma passiva. Pensamos que é importante mudar os pontos de vista, encarar novas formas de ver, pensar e agir. Não é necessário sermos permanentemente submissos, obedientes, ordeiros...! É possível soltar as amarras que nos prendem e sufocam!

Assim, nas escolas será preciso ver, ouvir, conhecer, reconhecer, aceitar, respeitar, outras formas de fazer e viver a vida no mundo. Outros modelos de vida são possíveis e estão em atividade ainda, por incrível que pareça existem grupos indígenas isolados com pouquíssimo contato com o mundo externo. Muitos desses grupos vivem na região dessa tríplice fronteira, desenvolvendo quem sabe outros conhecimentos, como a terra preta, para o futuro de todos. Há a presença de outros grupos como esses em outros locais do país e do continente. Eles são um exemplo de como se relacionar com o meio ambiente.

Há também tantos outros grupos indígenas, ribeirinhos,

quilombolas, ciganos, que têm seu modo de vida para oferecer. É interessante conhecê-los melhor e, com certeza, valorizá-los devidamente a fim de identificá-los e apresentá-los nas escolas da região para termos outras formas de pensar as relações humanas no Alto Solimões, pensar e aprender da localidade para com o mundo. Pensamos que essa reflexão é dever de todas e todos os educadores!

Podemos sim ter outro mundo, um mundo onde caibam muitos mundos, como lembram os zapatistas (além do já citado Leakey), na voz do seu subcomandante, dissidente e mascarado, Marcos, representando a assembleia indígena na luta desarmada do Exército Zapatista de Libertação Nacional – EZLN contra as forças sistêmicas do mundo global, interessadas somente nos lucros que a região mexicana oferece e não nos saberes, conhecimentos e povos que ali vivem. Em comum, lembramos que o movimento zapatista está baseado no sudoeste mexicano, região de fronteira e de selva, como a do Alto Solimões (JUSTAMAND, 2012, p. 72).

Para concluir citaremos reflexão feita pelo cantor, músico, poeta, artista, militante do movimento negro, o ex-ministro da Cultura no Brasil, Gilberto Gil sobre o significado de cultura no nosso país. Essa poderia ser outra definição de cultura e contribuir para outros espaços mundo.

A cultura funciona como uma dimensão simbólica da existência social de cada povo, argamassa indispensável a qualquer projeto de nação. Cultura é um eixo construtor das identidades, um espaço privilegiado de realização da cidadania e da inclusão social e, ainda, como fator econômico gerador de riquezas (GIL, 2003).

Referências Bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo (org.). Rotas de Criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FORN, 2012.

BANIWA, Gersem. Diversidade Cultural, educação e a questão indígena. In: BARROS, José Márcio (org.). Diversidade Cultural: da proteção à promoção. Belo Horizonte: 2008.

BARROS, Henrique Lins de. Biodiversidade em questão. São Paulo:

Cia. das Letras, 2011.

CABALZAR, Flora Dias (org.). Educação escolar indígena do Rio Negro, 1998-2011. Relatos de experiências e lições aprendidas. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FORN, 2012.

CABALZAR, Aloisio (org.). Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, noroeste amazônico. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FORN, 2010.

CHOMSKY, Noam e HERMAN, E. Banhos de Sangue. Trad. Maria do Carmo Pizarro. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1976.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas a outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

GIL, Gilberto. Pronunciamento na Comissão de Educação, Cultura e Desporto da Câmara dos Deputados. Em 14/05/2003.

JUSTAMAND, Michel. Educação por meio de atividades avaliativas. Porto Alegre: Deriva, 2009.

JUSTAMAND, Michel. Neoliberalismo: a máscara atual do capital. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

JUSTAMAND, Michel. A importância da educação na fronteira. In: JUSTAMAND, Michel e RODRIGUES, Gilse Elisa (orgs.). Fazendo Antropologia no Alto Solimões. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

JUSTAMAND, Michel. O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato, Piauí. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2015 a.

JUSTAMAND, Michel. Uma pequena e breve contribuição para os debates Antropológicos no Brasil: algumas experiências de Benjamin Constant. In: JUSTAMAND, Michel e SILVA, Adailton da. Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2015 b.

KUPER, Adam. Cultura: a visão dos antropólogos. Trad. Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru: EdUSC, 2002.

LEAKEY, Richard e LEWIN, Roger. La sexta extincion. El futuro de la vida y de la humanidad. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Tusquets, 1997.

WALLERSTEIN, Immanuel. O fim do mundo como o concebemos: ciência social para o século XXI. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

ENSAIO SOBRE MIGRAÇÃO, VIDA COTIDIANA E CIDADANIA NA ALTO SOLIMÕES, AMAZONAS

Cristian Martins Farias

Introdução

Este texto é um experimento e representa a mudança de um padrão de escrita etnográfico para o da produção de ensaio¹. Durante muito tempo me senti um tanto culpado por não conseguir copiar os modelos mais tradicionais de escrita acadêmica, até que fui alertado de que existem outras formas de expressar aquilo que compreendemos da realidade vivida e que não sejam apenas narrativas etnográficas.

Adorno (s/d) afirma que o gênero ensaístico:

(...) obedece a critérios lógicos na medida em que o conjunto de frases tem de ser composto coerentemente. Não deve haver espaço para meras contradições, a não ser que estas estejam fundamentadas em contradições do próprio objeto em questão. Só que o ensaio desenvolve os pensamentos de um modo diferente da lógica discursiva. (Adorno, s/d: 43, grifos meus)

A coerência dos argumentos é, pois, a principal preocupação deste texto: o resto é mera questão de forma. Se, conseguir fazer com que o leitor sinta que está a degustar conhecimentos produzidos por um “homem experiente” (Adorno, s/d:23), já terei cumprido a missão deste experimento de escrita.

Neste ensaio falo das minhas experiências de vida na região do Alto Solimões, estado do Amazonas, quando para lá migrei em agosto de 2009, na condição de pesquisador e professor da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Ao longo do texto, teço comentários acerca do choque cultural vivenciado por esse indivíduo, um morador da capital federal brasileira, que foi viver a experiência de morador de uma cidade do interior no Amazonas.

1 Agradeço aos professores José Lindomar Albuquerque (Unifesp) e Cristhian Teófilo da Silva (Ceppac-UnB) por terem me alertado sobre esse processo. Foi o apoio intelectual deles que me ajudou a seguir firme nesse experimento e buscar novas formas de expressar, na escrita, o processo de busca do Conhecimento, que é a minha grande paixão de vida. Espero que tenha feito jus à essa contribuição.

O Alto Solimões fica a aproximadamente 1.100 km a oeste da cidade de Manaus, estado do Amazonas, na fronteira com os Estados nacionais da Colômbia e do Peru. Para se chegar a esta região, existem três vias de acesso.

A primeira é de avião ou barco no trajeto entre Manaus e as cidades do Alto Solimões. O barco, saindo de Manaus, para em todas as cidades da região até chegar a Tabatinga, percurso que pode durar de sete dias a quarenta e oito horas (nos barcos mais rápidos, chamados “expressos”)². De avião, atualmente, temos um vôo diário que liga Manaus a Tabatinga, num trajeto de aproximadamente uma hora e meia de duração³. A desvantagem é que enquanto no barco se paga uma média de 300 reais pela passagem, nos aviões o custo pode chegar a quase mil e quinhentos reais, dependendo da lotação da aeronave.

O segundo trajeto sai de Bogotá e chega a cidade colombiana de Letícia, a qual tem uma fronteira seca com a cidade brasileira de Tabatinga. Esse percurso dura em torno de uma hora e trinta minutos, sendo realizado por aviões à jato com capacidades superiores a duzentos passageiros. Esse percurso é utilizado tanto por profissionais liberais e funcionários públicos colombianos que chegam à Letícia, tanto quanto por turistas (colombianos e europeus) que visitam a Amazônia. Também, temos casos de brasileiros que fazem turismo na Colômbia e que utilizam essa rota para conhecer cidades como Bogotá, Cartagena, Santa Marta e San Andres. Além disso, alguns brasileiros preferem realizar o trajeto Letícia/Bogotá/São Paulo e outras cidades brasileiras, dependendo do valor da passagem aérea.

O terceiro percurso, liga as cidades peruanas de Lima (capital), Iquitos e Santa Rosa. Sendo que o trajeto entre as duas últimas cidades dura aproximadamente doze horas de barco e existem dois vôos semanais (com aviões de pequeno porte) que saem do Aeroporto de Letícia e que tem duração de cerca de uma hora e meia. De Santa Rosa, por sua vez, pode-se chegar a Tabatinga e Letícia via fluvial, num trajeto que atravessa o rio Solimões em cerca de cinco minutos e que custa em torno de três reais.

2 A distância de Manaus para Tabatinga é de cerca de 1.100 Km, em linha reta.

3 Em 2009, época em que cheguei a Tabatinga, voávamos nos ATR Aircraft, aeronaves turboélices que comportavam um máximo de 70 passageiros e que alcançavam uma velocidade máxima de 450 Km/h. Nos dias atuais voa-se com os Embraer ERJ 190, cuja capacidade é superior a 100 passageiros e que atinge velocidade aproximada (em cruzeiro) de 800 Km/h. Com essa inovação tecnológica, os vôos que duravam duas horas e quarenta minutos passaram a ser de uma hora e trinta minutos de duração.

Fui morar nessa região em agosto de 2009 após ter sido aprovado em concurso público para professor de antropologia no Instituto Natureza e Cultura, o qual está localizado na cidade Benjamin Constant (que fica a aproximadamente trinta minutos de barco de Tabatinga). E, nesse processo migratório dentro do meu próprio país⁴, pude perceber as diferenças e semelhanças identitárias entre um indivíduo nascido e criado na capital do país e os Amazonenses do interior.

Para começar a falar dessa experiência de vida, cito Taylor (2000:165-167) que afirma que a tarefa do cientista social, mais do que simplesmente interpretar o mundo, é “estabelecer os limites e a forma dessa inteligibilidade”. Baseados nessa perspectiva, nos trabalhos de campo, buscamos contextualizar o nosso processo de inserção na sociedade estudada, de modo que o leitor possa perceber o lugar estrutural que ocupamos e as pré-noções que carregamos, antes e durante o campo, em relação aos atores históricos que são objeto da nossa observação.

Nesse empreendimento dialógico (Clifford2002), no esforço de neutralidade axiológica preconizado por pensadores como Max Weber, buscamos, por assim dizer, “desconstruir” muitos dos estereótipos que possamos ter em relação aos grupos estudados, num esforço sistemático por realizar “grandes saltos na outro-compreensão” (Taylor, 2000:167), livrando assim as nossas compreensões-reflexivas da contaminação da “hierarquização dos discursos”⁵.

Dessa maneira de fazer pesquisa, distinta de outras áreas não muito afeitas ao papel que o contato intersubjetivo tem para os próprios resultados da pesquisa, deriva que o estar face a face com o(s) “outro(s)”, altera e expande a nossa capacidade compreensiva em relação a realidade estudada, o que nos obriga a refazer continuamente as formas e os limites a partir dos quais a interpretamos, num empreendimento consciente e inconscientemente comparativo. (Taylor, 2000)

Nesse quadro, a região do Alto Solimões, que por nós é popularmente conhecida como “fronteira”, é o meu campo mais amplo de experiências intersubjetivas e a descrição da minha chegada e estadia nessa região, tem a função de gerar com-

4 A título de curiosidade, a distância, em linha reta da minha cidade natal (Brasília) para a cidade de Tabatinga no Alto Solimões é de mais de 3.300 Km.

5 A “hierarquização dos discursos” é um processo no qual o pesquisador valora (positiva ou negativamente) as suas visões de mundo em relação a dos grupos estudados. (Taylor, 2000:172)

preensões-reflexivas importantes acerca da realidade estudada, principalmente no que se refere à problemática da identidade e da cidadania.

A chegada no Alto Solimões

Desembarquei nessa região no dia 10 de agosto de 2009, emigrado da cidade de Brasília, com o objetivo de assumir o cargo de professor de antropologia do campus avançado da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e de conhecer o Amazonas um lugar que via até então como exótico.

Desembarquei de avião em Tabatinga, já que em Benjamin Constant (sede do campus da UFAM) não existe aeroporto. Ao chegar à primeira cidade⁶, pode-se descer o rio Solimões em barcos rápidos (conhecidos como “baleeiras” ou “deslizantes”) que levam cerca de trinta minutos para chegar em Benjamin Constant.

Da recordação da chegada à nova terra, guardo o sentimento de saudade da minha cidade natal. A etimologia dessa palavra fala em solidão, afastamento de alguém que nos é caro ao convívio. De fato, ir morar no Alto Solimões me afastou de muitas coisas de Brasília, mas me aproximou de outras, com todos os sofrimentos e alegrias inerentes a esse processo. Tanto que, às vezes, acredito que estar no Amazonas é parte de um projeto pessoal e intelectual de peregrinação e isolamento daquilo que me era caro para, nesse processo, buscar algo sobre mim mesmo e sobre o que é o meu país.

Muitos amigos de Brasília nutriam projetos de morar em outros países a fim de terem uma visão de fora do Brasil. No meu caso, não era diferente e, secretamente, nutria o sonho de viver noutro país latino-americano. E, quando surgiu a oportunidade de viver numa região de fronteira com alguns desses países e, ainda ser remunerado pelo meu ofício de professor, não titubei e segui esse impulso de busca do Conhecimento, já que teria acesso fácil a esses países.

6 Tabatinga é a maior cidade brasileira da região, com aproximadamente 53 mil habitantes (contra 33 mil habitantes de Benjamin Constant e 18 mil de Atalaia do Norte, segundo dados do censo 2010 IBGE). Em Tabatinga estão instaladas as bases militares brasileiras (do 8o Batalhão de Infantaria de Selva, da Aeronáutica e da Marinha do Brasil), um aeroporto (que opera com aviões de pequeno e médio porte), as delegacias da Receita e Polícia Federal, as representações locais do sistema judiciário Federal e Estadual, além de um campus da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) e do Instituto Federal do Amazonas (IFAM).

O que não sabia na época, é que as experiências de vida no interior do Amazonas e na fronteira com os estados nacionais da Colômbia e do Peru seriam tão intensas a ponto de me trazer, por um lado, um extremo sofrimento psíquico e, ao mesmo tempo revelar outra face do que chamamos de nação brasileira.

Reconheço que a visão de mundo que apresento a seguir é bastante limitada, mas tenho a esperança que ela, aliada a outros processos migratórios (dentro e fora do Brasil), me permitam um dia compreender essa complexa “comunidade imaginada” (Anderson, 1991) chamada Brasil.

Sobre os percalços da migração, há uma música, interpretada pela cantora Alcione, chamada “Vendaval da vida”, que tem me acompanhado nessa jornada, cujos versos são os seguintes:

Vou sorrindo com o meu interior, chorando,
Amargando o meu viver, sofrido,
E assistindo o que se vai passando.
E vou resistindo,
Resistindo no meu posto, o vendaval da vida,
Aplaudindo a quem já vai subindo.
Amparando a quem já vem caindo(e vou sorrindo)
Quantos risos de falsa alegria
Paraíso sem nenhum valor
Lutas pelo pão de cada dia
Sustentando a morte do amor
Mas vou sorrindo...

A migração representou um vendaval na minha vida: um temporal de sentimentos antagônicos que são quase impossíveis de serem expressos na linguagem escrita ordinária. Que somente a poesia e as lágrimas e sorrisos de alegria e de tristeza são capazes de expressar.

Nós cientistas sociais, muitas vezes nos preocupamos com a precisão das palavras ditas. Mas, descobri nesse processo de ir para uma terra estrangeira dentro do meu próprio país, que existem vivências de vida que são inacessíveis ao discurso científico. Que somente podem ser expressas através da poesia ou das artes da expressão corporal. Fenômeno, que um dia, pretendo compreender melhor, mas que se coloca como uma espécie de limite da linguagem do discurso científico. Por isso, a escolha do gênero ensaístico enquanto forma de expressão dessas vivências.

Foram muitos os aperreios do novato que adentrava uma

terra estranhamente diferente do seu lar natal, assim como as saudades da família e o medo dessa imensidão paradisíaca, chamada por alguns de “inferno verde” ou, de terra na qual “começa o Brasil”. Mas, com o passar do tempo, aprendi com os amigos e com a gente simples do interior do Amazonas a resistir com serenidade às adversidades e, na medida do possível, seguir sorrindo para a vida.

No final das contas, a própria convivência com os meus entes queridos aumentou a certeza que a distância física mais une do que nos separa, e que levamos conosco toda a carga genética e cultural dos nossos antepassados, gravada na nossa memória coletiva, as quais são automaticamente acionadas nos momentos de dificuldade.⁷

Foi, pois, nos momentos conflituosos que me lembrei instintivamente das sábias palavras de meus pais, das histórias dos meus avôs e das conversas informais que tive com meus professores (incluindo os da universidade).

E, percebi que aquelas palavras que me pareciam muito duras nos momentos de crise, tornaram-se tudo o que precisava para chegar ao modo certo de agir nos momentos de dificuldade no Alto Solimões.

Nessas situações, percebi que o meu modo de pensar e agir na realidade concreta, mais do que influenciado pelo saber das ciências sociais, foi/é moldado por tudo aquilo que aprendi fora e nos espaços de convívio informal da Universidade. Que minhas ações são próprias de alguém que faz parte de um campo de interações sócio-culturais, que, inclusive, subversivamente se apropria da leitura de obras que jamais seriam aceitas pelos cânones atuais das universidades brasileiras.

Por isso, é curioso, que na primeira versão que apresentei deste trabalho, alguns colegas me disseram taxativamente que o meu estilo de escrita era tudo, menos “científico”. E, de fato, este artigo é um experimento, um ensaio, como o foi a minha ida ao distante Amazonas.

Quero dizer com isso, que não tenho como dizer para vocês,

⁷ Remeto-me aqui ao conceito de inconsciente coletivo de Carl Gustav Jung, o qual é definido como um “reservatório de imagens latentes, em geral denominadas imagens primordiais, as quais dizem respeito ao desenvolvimento mais primitivo da psique.” (Hall & Norbdy, 2005:33) Para Jung, o homem herda tais imagens e predisposições (ou potencialidades) no experimentar e no responder ao mundo dos seus antepassados, desde o dia do seu nascimento. (Ibidem)

que selecionei uma amostra ou que fiz uma interação etnográfica a partir de um dado ponto de uma rede social específica por que não há como separar a minha experiência pessoal daquilo que acumulei nos anos de leitura nas ciências sociais: o que descrevo aqui são apenas experiências de vida que tento interpretar à luz do conhecimento que apreendi nas ciências sociais ao longo desses últimos dez anos. Mistura essa que pode ser classificada como um ensaio.

O estar na fronteira

Duas noções complementares guiaram a minha percepção do que seria o lugar para o qual migrei: o estranhamento cultural e a sensação de que muitas coisas da Amazônia me são estranhamente familiares.

Em termos de exotividade, a grandiosidade do rio Amazonas, as suas exuberantes paisagens, pessoas, odores, causaram-me sensações de medo e deslumbramento já na chegada.

Na chegada, em 10 de agosto de 2009, enquanto sobrevoava a cidade de Tabatinga, senti a intensa trepidação do avião turbo hélice e instintivamente pedi a Deus que me protegesse de tudo o que viesse a seguir. Que me perdoem os colegas de profissão que são ateus, mas a sensação de que a copa daquelas árvores gigantes pudesse destruir o meu destino, no auge dos vinte e nove anos de idade, era pouco animadora, ao menos naquele momento.

A constatação de que a vida é uma impermanência foi o primeiro choque dessa chegada e a proximidade da morte, a constatação dessa infalível verdade da existência humana.

Posteriormente, descobri que aquelas trepidações na aeronave são comuns às aterrissagens em Tabatinga. Mas naquele momento, os meus sentidos estavam, por assim dizer, um tanto aguçados. O que me fez perceber que quando se imigra, as sensações mais corriqueiras da vida ordinária são, por assim dizer, mais intensas.

É algo parecido com sair de carro rumo a uma cidade desconhecida. No primeiro contato com o novo trajeto geralmente observamos detalhes da rodovia, das cidades pelas quais passamos e o tempo de chegada é mentalmente longo, dada a nossa expectativa pelo que encontraremos no futuro próximo.

Na volta dessa mesma cidade, por sua vez, os nossos sentidos se “afrouxam”, percebemos menos detalhes no percurso e temos a sensação de que o tempo de volta é menor que o tempo de ida.

Os primeiros momentos de aclimação foram bem intensos e ricos de experiências. O avião pousando em Tabatinga, o trajeto do táxi até o porto fluvial no qual peguei o barco até Benjamin Constant. A beleza estonteante do rio Solimões, o barulho do motor da embarcação e seu balançar que me davam um misto de medo e que despertavam o gosto pela aventura. E, a sensação de solidão, de que estava ali por minha conta e risco. Os sentimentos duais, o misto de alegria e medo, de vontade por conhecer mundos novos e de apego por um passado que jamais voltaria. Essas foram as sensações que senti naquele primeiro momento nas terras Amazônicas.

Meses depois, atravessar o rio já era uma rotina. Muitas vezes, aproveitei para dormir mesmo com o barulho do motor dessas embarcações. E, quando os ventos ficavam mais fortes, me pegava rindo interiormente do medo daqueles que não estavam acostumados àquele meio de transporte. Medo eu ainda sentia, especialmente quando o rio estava cheio de trocos de madeira, mas aprendi a lidar com isso como parte de uma rotina.

Nas vezes em que voltei para as férias em Brasília, os amigos me diziam que eu havia mudado, mas não sabiam explicar exatamente no quê. De fato, a migração significou uma mudança do meu “self” em virtude do acúmulo de novas experiências de vida. Até mesmo fisicamente mudei: saí da magreza dos 66 Km para os 72 Km, passando a realizar atividades físicas mais regulares que fortaleceram o meu corpo e o meu espírito para os desafios da vida de migrante.⁸

Ainda com relação ao estranhamento, percebi que algumas relações cotidianas no interior do Amazonas são diferentes das relações que estabelecemos com os indivíduos em capitais como Brasília e Manaus.⁹ Com isso, quero dizer que o fato de

8 Pretendo descrever esse fortalecimento “espiritual” /corporal noutro artigo. O que posso dizer, é que as redes de sociabilidade religiosas e esportivas me ajudaram a manter a lucidez nos períodos de maior crise na terra de migração. Foi lá, por exemplo, que fiz amigos aprendendo a jogar tênis e frequentando diferentes casas religiosas.

9 Além da visita a Manaus por conta das relações de trabalho da universidade, durante algum tempo tive uma namorada que lá vivia e, por isso, tive oportunidade de conhecer a capital amazonense.

torcermos para a seleção brasileira de futebol, falar o idioma português ou saber cantar o hino nacional não nos faz parte de uma mesma homogeneidade cultural. Muito pelo contrário, o que chamamos de nação brasileira tem dentro de si um conjunto de indivíduos que possuem distintas maneiras de ser e viver o cotidiano. À esse respeito, Cleaver (2005), pesquisadora que realizou trabalho etnográfico na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa, escreve:

A viagem à Guyane fez-me, efetivamente, passar por lugares que são esquecidos dos “brasileiros do sul” e me fez lidar com uma brasilidade amazônida que me era quase desconhecida. De fato, como será analisado adiante, a presença significativa de brasileiros, originários do Norte do País e, notadamente, dos Estados do Pará e do Amapá, não me tornava necessariamente a Guyane mais familiar. Foi ao realizar essa pesquisa que também me dei conta, intelectual e empiricamente, de uma situação que apenas era conhecida teoricamente, a saber, o hiato cultural existente entre o Norte do Brasil e o Brasil ao sul da região Norte. As referências, as práticas, os gostos, os tipos me eram tão diversos que nem a unidade colocada pela Rede Globo e pela Voz do Brasil puderam aplainar. Ora, a brasilidade referida pela população migrante na Guyane deixava-me em uma encruzilhada identitária: eu não me enxergava nas referências amazônidas, mas não podia me classificar de outra maneira que como brasileira. (Cleaver 2005:14)

Por outro lado, Martins (2009:133) mostra que a fronteira é “essencialmente o lugar da alteridade”, do encontro com o outro e com suas concepções, visões de mundo e temporalidades próprias. No caso de Cleaver (2005), de uma brasileira do “centro-sul” com os brasileiros do “norte”. No meu caso, de um ex-morador da capital federal com os amazonenses do interior do estado.¹⁰ Situações de convívio que se tornaram histórias fantásticas do cotidiano de um indivíduo vivendo na fronteira entre duas culturas de um mesmo país, sujeito esse que poderia ser chamado de forasteiro-nacional ou, no linguajar local, de sujeito “de fora”.

O estranhamento cultural foi, portanto, o primeiro sentido ativado nesse encontro na fronteira, já que na definição de um amigo paulistano, no interior do Amazonas vive-se na “velocidade

10 Reconheço que a diferenciação que faço entre cidades do interior e capitais, enquanto lugares nos quais o tempo social corre de modo distinto é frágil, mas ela é a melhor tentativa de compreender elementos da vida cotidiana nessa região, em contraponto à vida nas capitais.

da descida do rio em direção ao mar”¹¹, o que pode durar vários milhares de anos. Ao passo que lá nas capitais, vive-se literalmente na “Era da Revolução Industrial”.

A fronteira amazônica imaginada como espaço periférico à nação brasileira

Essa discussão sobre os tempos e modos de vida distintos no interior e na capital, nos remete a questão das representações dualistas do Brasil nas obras ensaísticas e literárias nos séculos XVIII e XX analisadas por Sena (2000). A referida autora mostra que as elites intelectuais e políticas brasileiras percebiam o litoral como a origem (o “centro” simbólico) e as demais regiões (o sertão) enquanto espaços periféricos, marginais ou decadentes passíveis de serem totalizados pela nação.

Por exemplo, quando lemos a descrição que Euclides da Cunha faz da região do Alto Solimões, no seu livro “Amazônia: um paraíso perdido”, de 1905, percebemos a força da representação do Amazonas como região periférica à nação brasileira. Nessa obra, fruto da participação do referido autor na comissão mista de demarcação brasileiro-peruana, essa região é comparada ao Far West ou as minas da Califórnia norte-americanas, enquanto espaços geográficos com alto grau de isolamento em relação ao “centro” político dos respectivos países.

Habitada por grupos indígenas mais ou menos incorporados à cultura nacional e por seringueiros, Euclides da Cunha percebe nesse Brasil, de “horizontes vazios” a ser perder de vista nas praias(ou barreiras), florestas e igapós, a presença da:

Propriedade mal distribuída, ao mesmo tempo que se dilata nos latifúndios das terras que só se limitam, de um lado, pela beirada dos rios, reduz-se economicamente nas mãos de um número restrito de possuidores. O rude seringueiro é duramente explorado, vivendo despeado de terra em que pisa longos anos – e exigindo, pela sua situação precária e instável, urgentes providências legislativas que lhe garantam melhores resultados a tão grandes custos. O afastamento em que jaz, agravado pela carência de comunicações, redu-lo nos pontos mais remotos, a um quase servo, à mercê do império discri-

11 Devo ao professor Michel Justamand o compartilhamento, em conversas informais nos restaurantes peruanos e colombianos da região, dessa interessante reflexão.

cionário dos padrões. (Euclides da Cunha, 2001:16).

Ainda segundo ele, nessa “sociedade sequestrada ao resto do país”, o perverso determinismo entre clima, meio geográfico e cultura fez com que “a volubilidade do rio contagiasse o homem” e que os migrantes que aqui se incorporaram ao boom da borracha, sofressem “de uma superexcitação das funções psíquicas e sensuais, acompanhada, depois, de um lento enfraquecer-se de todas as faculdades, a começar pelas mais nobres...” (Idem, p.27) Nas palavras do bispo do Grão-Pará, em 1762, o frei João de São José, citado pelo próprio Euclides da Cunha, “a raiz dos vícios da terra é a preguiça” e os traços característicos dos seus habitantes seriam a “lascívia, bebedice e o furto”. (Ibidem, p.26)

Se no século passado o Amazonas era visto como o Far West da civilização brasileira, hoje, os discursos não são muito diferentes dos daquela época, com o acréscimo de que o problema do tráfico de drogas ilícitas nos é contemporâneo, especialmente na região do Alto Solimões, a fronteira da nação brasileira com o Peru e a Colômbia, dois países conhecidos pela produção da pasta base da cocaína.

Já no período antes de vir morar em definitivo na região, fui informado por taxistas e moradores de Manaus do isolamento geográfico e dos problemas relacionados a pistolagem e ao tráfico de drogas na fronteira. Alguns interlocutores chegavam e me chamar de corajoso por ir morar em tal lugar tão inóspito e inacessível.

E, chegando em Tabatinga, meus interlocutores locais humoristicamente me diziam que não precisaria ter medo da violência na cidade, já que nela “toda bala tem dono”. Ou seja, a maioria dos crimes estariam relacionadas à pistolagem do narcotráfico.

A mídia brasileira e as autoridades da segurança pública brasileiras, por sua vez destacam que a fronteira é um lugar perigoso.

Em matéria publicada no Portal G1, do dia 09 de março de 2008, o delegado da Polícia Federal Eduardo Primo da Silva destacou¹²:

“Quem não traficou, um dia, vai traficar droga em Tabatinga. Só neste ano já apreendemos cerca de 200 kg de pasta base de cocaína”, disse Eduardo Primo da Silva, delegado subchefe da Polícia Federal em Tabatinga. No ano passado, a PF apre-

12 Matéria visualizada no site www.g1.com.br, acessada em 10 agosto de 2010.

endeu 1,5 tonelada da droga na cidade. (...) Na madrugada deste domingo (9), seis pessoas foram presas, em flagrante, sob suspeita de tráfico internacional de drogas.

A Revista Veja, em matéria do dia 17 de junho de 2011, intitulada “As portas desprotegidas do Brasil”, assim descreve a cidade de Tabatinga:

Tabatinga é um microcosmo das fronteiras na região. É fácil sair do Peru ou da Colômbia e alcançar o solo brasileiro em qualquer dia, com qualquer bagagem de qualquer tamanho. Ninguém é abordado. Não há indício da presença de integrantes da Polícia Federal, Receita Federal, Vigilância Sanitária ou Ibama. A bagagem que vem do Peru e da Colômbia pode percorrer o Solimões a bordo de lanchas alugadas por 370 reais e chegar até Manaus sem sobressaltos. Nesse trajeto, não há um único posto policial. Nenhuma lancha da Polícia Federal ou da Receita Federal costuma aparecer.

Existem três cidades - Tefé, Fonte Boa e São Paulo de Olivença - que comportam aeroportos em que não há revista pessoal, raio x ou a inspeção com cães farejadores. As pistas de pouso são cercadas de mato alto. Um avião carregado com qualquer coisa pode pousar e decolar sem vistorias.

O contrabando desenfreado está na origem da crescente violência. Logo pela manhã, um velório em curso num dos bares da zona portuária pouco altera os rostos sonolentos. O caixão sobre uma mesa de sinuca abriga um peruano de 48 anos, morto com cinco tiros na cabeça por envolvimento com o tráfico. Só a viúva chora. Os moto-taxistas da cidade, muito solicitados por quem procura pasta-base de cocaína, invadem o lugar à caça de clientes interessados em chegar ao cemitério junto com o finado. “Todos os dias matam um”, conta a viúva. “Há muitos pistoleiros em Tabatinga”, revela um moto-taxista.

Mesmo alguns cientistas sociais reforçam esse discurso acerca da tenebrosidade da fronteira como o Far West brasileiro, como é o caso de Oliveira (2006):

O narcotráfico impera na tríplice fronteira com proporções diferentes em cada uma das três cidades. O desemprego e o trabalho informal também são característicos do trio. (...) Um problema muito sério nesse vai-e-vem na tríplice fronteira é o acesso ilegal de pessoas que entram no país sem documentos. A fiscalização federal de fronteiras é intensa em algumas

áreas, porém, considerando a vastidão da selva amazônica, é humanamente impossível manter um controle 100% eficaz nessas condições de traslado permanente.(Oliveira 2006: 04)

Se tratarmos essas visões da fronteira enquanto atos discursivos, um reflexo do modo como a região Amazônica é pensada dentro do mosaico de diversidades sócio-culturais que compõe a nação brasileira, perceberemos que ela é muito semelhante ao sertão descrito por Euclides da Cunha.

A etimologia da palavra sertão – *sartaão*, *certão* – usada pelos navegantes portugueses para designar o interior da África e do Brasil, em oposição ao mar e ao litoral, aponta para um lugar distante, vazio, isolado, inóspito, desconhecido, e subsequentemente, rude, atrasado, decadente e inferior(mesmas características citadas pelos autores que se ocupam do tema, desde Euclides da Cunha). A essa desvalorização simbólica dos espaços do sertão, viria se juntar, ainda nos primeiros momentos do processo de construção do território brasileiro, a dimensão positiva do vazio a ser conquistado e ocupado, referente de grandeza de nosso patrimônio geográfico. Mais contemporaneamente, a definição de sertão passa a medir o descompasso entre as formas de organização e de cultura expresso na noção de atraso, enquanto que a dimensão positiva incorpora a fronteira interna como lugar de encontro do impulso civilizador com os valores autênticos da nacionalidade. É com esse último sentido que ganham força mobilizadora, por exemplo, as utopias que pretendem combinar harmonicamente os valores civilizatórios e os valores de brasilidade (Sena 2000: 133-134).

Enquanto parte dessa cultura nacional, quando cheguei no Alto Solimões, a minha principal reclamação que tinha era acerca do “atraso” da região. De como o modo de vida nessas cidades, comparado ao da capital federal, era diferente em questões que iam da dificuldade de acesso aos serviços de telefonia e internet(reflexo do seu isolamento em relação ao resto do país), da estrutura arcaica e personalista das instituições estatais e das relações baseadas na impessoalidade.

Para falar dessa alteridade, conto a seguir algumas histórias acerca desses encontros.

Histórias do cotidiano de um migrante na fronteira

Um dos encontros de alteridade mais emblemáticos ocorreu quando fui tirar a xerox de alguns documentos. Naquele dia estava com pressa, pois, tinha que resolver assuntos importantes da universidade. Mas, quando cheguei na loja, a atendente falava calma e despreocupadamente ao celular. Sequer fez questão de mostrar que notara a minha presença. Foram mais ou menos cinco minutos de espera, até que ela deu por encerrada a conversa e veio me atender, fazendo uma cara chateada, do tipo: -você poderia esperar pra vir outra hora?!

É curioso que nas minhas relações comerciais do centro-sul do Brasil, geralmente é o vendedor quem corre atrás do cliente e não o inverso. Aqui não é incomum verificar-se a inversão dessa relação, de modo que serviços como obras, manutenção de veículos automotores, de aparelhos eletroeletrônicos e instalação de TV`s por assinatura, seguem essa mesma lógica comercial.

Ao mesmo tempo, como existem poucos prestadores de serviço para essas atividades, é preciso tomar cuidado com o quê você vai dizer ao prestador, já que este pode simplesmente se recusar a atendê-lo noutras oportunidades e você vai ficar por um bom tempo sem ter solução para o problema, em questão.

Dito de outro modo, todo serviço presume uma relação pessoal com o prestador de serviço, a qual tem como pressuposto a cordialidade na relação, mesmo que, por vezes, ela soe como falsa. Nesse sentido, Buarque de Holanda (1995:134) destaca que um dos atributos dos “povos de estirpe ibérica” é raramente ter “podido chegar, na esfera dos negócios a uma adequada racionalização”.

O freguês ou cliente há de assumir de preferência a posição do amigo. (...) O bom ou mau êxito alcançado por certos povos nas suas relações econômicas com espanhóis e portugueses tem dependido necessariamente de sua maior ou menor capacidade de ajuste a esse tipo de relações. (Buarque de Holanda, 1995:134)

Seja resquício ou não do nosso iberismo, o fato é que as relações cotidianas na fronteira se processam dessa maneira: é sempre importante tratar o seu interlocutor de modo cordial. Já que a impessoalidade é vista como um comportamento negativo.

É interessante notar, que mesmo as pessoas da região que tem oportunidade de migrar para cidades como Manaus, Rio de Janeiro ou São Paulo percebem essa diferença de tratamento entre a “capital” e o “interior” após a sua volta.

Um desses interlocutores, por exemplo, me disse que a vida em Tabatinga é muito boa quando comparada com Manaus. Lá, conta ele, a alimentação é cara e precária, o sistema de transporte é caótico (principalmente para os trabalhadores de periferia que dependem dos lotados ônibus de todo dia) e, há muita exploração do trabalho, o oposto da pessoalidade das relações de trabalho no interior.

Ao longo desses anos de vivência no Amazonas, noto que muitas pessoas referem-se a Manaus como uma cidade na qual se é possível “ganhar dinheiro”, o que tem relação direta com a constituição do seu Pólo industrial¹³. Ao mesmo tempo, em que se louva esse grande empreendimento capitalista, reconhece-se que a sua tendência é a de explorar ao máximo as potencialidades físicas e intelectuais do trabalhador a um custo que seja o menor possível para o empregador: a chamada “mais-valia” marxista.¹⁴

O que leva alguns dos indivíduos que deixaram Manaus para voltar a viver no interior do Amazonas, a pensar a capital como um lugar que desumaniza as pessoas, que as faz sofrer, mas que as ensina a valorizar as virtudes da vida pacata no interior, transformando-as em pessoas mais ativas no aproveitamento das oportunidades de trabalho e estudo locais.

Outro fenômeno curioso da vida no interior do Amazonas, este com relação ao comércio, é que os que são “de fora” tendem a pagar mais por certos produtos do que os que são da região. Certo dia, por exemplo, uma amiga que já era conhecida dos feirantes locais foi comprar uma alface. Ela perguntou o preço e a vendedora lhe falou que valia um real. Alguns minutos depois, outro colega que era recém-chegado à cidade foi realizar a compra com a mesma vendedora e, teve que desembolsar dois reais pelo

13 A Zona Franca de Manaus foi criada na década de 1960 com o objetivo de desenvolver economicamente o estado do Amazonas, sem que esse empreendimento gerasse a exploração da floresta. Ele consiste na existência de uma série de indústrias (de motos, brinquedos, eletroeletrônicos e outros produtos), que recebem isenção de impostos para se instalarem nessa cidade, que funciona como um pólo de atração populacional.

14 Taussig (2010), por exemplo, faz uma excelente descrição sobre o processo de fetichismo da mercadoria entre os trabalhadores das regiões mineradoras da Bolívia e dos canaviais da Colômbia.

mesmo produto. Ou seja, uma inflação de cem por cento entre quem é “de fora” e quem é considerado daqui. O que nos lembrar da discussão acerca da pessoalidade no mundo dos negócios no mundo Ibérico (Buarque de Holanda 1995).

Indivíduos de cabelos loiros, pele clara, com jeito de servidores públicos ou turistas, tem maior chance de serem tratados comercialmente de modo desigual. Fato que não parece ser exclusivo daqui, já que são abundantes os relatos de taxistas que cobram mais caro de estrangeiros, em cidades turísticas como Rio de Janeiro, Salvador e Fortaleza.

A lógica de comércio, nas palavras de um amigo carioca, é “rapinar” aquele que é “de fora”. Do mesmo modo que alguns que são “de fora”, tem a lógica de extrair todas as potencialidades econômicas da região e das pessoas que aqui vivem.

Tendo a concordar também que essa maneira de comerciar, - além de ser o resquício de um “capitalismo autoritário” (VELHO, 1976) e do nosso iberismo (BUARQUE DE HOLANDA, 1994) -, seja fruto da nossa maneira (brasileira) de perceber e viver os espaços estruturais da “casa”(como o lugar da familiaridade, da amizade) e da “rua”(como espaço do encontro com o estranho, da malandragem). O que faz com que as relações comerciais sejam pautadas por uma “ética dúplice” (DAMATTA, 1997), que é, simultaneamente, tradicional e moderna. Nas palavras do referido autor:

A “ética dúplice” é um conceito weberiano que afirma que existem nas “sociedades tradicionais” determinados “códigos de interpretação e norteammento da conduta que são opostos e valem apenas para certas pessoas ações e situações”. Assim, se compro e vendo a um parente ou amigo não quero ter lucro e não me importo com o dinheiro. Mas, se comercio com um estranho, então não existe regra senão aquela de explorá-lo até o último ponto. Troca e comércio, para ser mais preciso, exigem éticas sociais radicalmente diversas. E, com elas, quadros de relações sociais também avaliados de modo diferenciado. (DAMATTA, 1997:46-47).

No nosso dia-a-dia é comum também utilizarmos a expressão “fazer negócio de pai para filho”, quando temos a intenção de mostrar que determinada negociação, mesmo que entre estranhos, está sendo realizada como se a fizéssemos com uma pessoa familiar, próxima, o que a torna beneficiária da nossa boa vontade.

Ademais, nessa região, quando um prestador de serviço quer lhe tratar bem, ele utiliza a expressão “patrão”, categoria social que denota respeito a um superior hierárquico, quase que sinônimo de “doutor”. Não tenho dados mais apurados sobre o uso dessa expressão, mas acredito que ela tenha relação com o tempo dos seringais, já que o Patrão era o dono desses lugares de exploração da borracha.¹⁵

A premissa da cordialidade e da pessoalidade faz com que tenhamos que ter certo grau de paciência com os prestadores de serviço, já que o empreendimento será concluído mais em função do tempo deles do que do nosso. A começar pelo fato de que nas grandes cidades você geralmente tem o recurso dos anúncios nas listas telefônicas para contratar certos serviços. Aqui não, quase sempre tudo é feito na base da indicação pessoal. Ou seja, se você precisa de um serviço em determinadas áreas como aluguel de imóveis, mecânica ou construção civil, dependerá da indicação de um amigo ou pessoa conhecida. E, até mesmo a barganha do valor cobrado pelo serviço dependerá dessas relações interpessoais, conforme já foi dito.

Outra coisa estranhamente engraçada quanto a essa sociedade na qual as ações obedecem a lógica do “tempo do rio”, está relacionado a questão do “quando chove”, a qual explico a seguir.

Acostumado ao modo como se chove na capital federal, inicialmente marcava os compromissos e ficava zangado quando as pessoas não chegavam na hora e se desculpavam dizendo que a culpa havia sido da chuva.

Quantas e quantas vezes sai de casa numa chuva torrencial e me molhei todo para chegar no horário combinado nos compromissos, enquanto meus interlocutores simplesmente me mandavam mensagem no celular, informando que não poderiam comparecer “por causa da chuva”. Ou, simplesmente chegavam atrasados, após esperarem calmamente o fim do referido evento climático.

Hoje, tenho uma facilidade maior de adaptação a esse código de etiqueta local, de saber quando a chuva vai impedir a realização de um compromisso, já que nem todo chuvisco implica no compromisso tácito de que ninguém vai chegar no horário. Admito que já sofri muito com isso, que já fiz piadas sobre esse comportamento meio soteropolitano dos amazonenses do in-

15 No lado peruano e colombiano da fronteira utiliza-se a expressão análoga “patrón”.

terior. Mas, diria humoristicamente, que sou quase um “nativo” da cultura local, respeitando esse código de comportamento, especialmente quando a situação do encontro não me é favorável.

Voltando a Roberto Damatta, cada sociedade (ou grupo social) tem seu próprio modo de conceber a realidade vivida, de modo que o espaço “se confunde com a própria ordem social. De modo que, sem entender a sociedade com suas redes de relações sociais e valores” (Damatta 1997:30), é nos impossível compreender o sistema de valores e práticas sociais dela.

Desse modo, a minha adaptação à vida no interior do Amazonas tem relação direta com o abrir mão de ser um guardião do tempo super-controlado da Revolução Industrial (o tempo da Capital), para aprender que cada coisa funcionará no seu tempo e hora, de acordo com a “ordem social natural” das coisas daqui.

A espera por prestadores de serviço que nunca aparecem na hora combinada ou pela passagem da chuva que impede a travessia do rio, me ensinou a respirar fundo nesses momentos de dificuldade, deixar a onda de frustração e raiva passar para, no momento seguinte, retomar a rotina da vida. Afundar minha vida num movimento de imperícia impaciente, definitivamente não é algo desejável.

Nesse sentido, o Alto Solimões me tornou um ser humano mais espiritualizado e humanizado do que quando vivia em Brasília. Descobri com o povo do interior do Amazonas que a vida humana é muito bela (e breve) para corrermos o tempo todo contra o tempo, nos privando de desfrutar da paisagem que nos cerca ao longo da travessia da vida... Por isso, a minha admiração e estranhamento por essa concepção de vida do “tempo do rio”, em contraposição à nossa luta diária contra o relógio imposto pela modernidade.

Entretanto, é preciso ressaltar que o homem do interior do Amazonas também vive no mundo das “éticas dúplices” descrito por Damatta (1997), um universo relacional que amálgama o tradicional e o moderno no mesmo sistema sócio-cultural. A modernidade também chegou no Interior, espelhada no uso de aparelhos celulares de última geração pelos jovens e, principalmente, na pressa que algumas pessoas tem no trânsito. Mesmo que não se leve mais que cinco minutos para atravessar a cidade de Tabatinga de ponta à ponta, numa moto a uma velocidade máxima de 60 Km por hora. A pressa moderna gera acidentes e atropelos no trato com o próximo, conforme ilustra a história

que contarei a seguir.

Era uma segunda-feira e, como estava de folga da universidade, sai para almoçar sem pressa de chegar ao destino, já que o restaurante ficava a dois minutos da minha casa. Nesses dias o que me impede de ir a esses lugares caminhando, é o Sol causticante. A moto, nesse sentido, é um utilitário indispensável, já que a sensação de um vento suave abrandando o calor é muito melhor que a do calor úmido e transpirante de uma caminhada.

Liguei minha moto de 100 cilindradas e comecei a pilotagem. Num dado momento do trajeto, estava a uns trinta quilômetros por hora, quando tentei fazer a ultrapassagem de uma moto que estava mais lenta à minha frente e que tentava desviar dos buracos que fazem parte da cidade. Nesse malabarismo, ouvi alguém buzinando freneticamente no meu retrovisor. Não dei muita atenção para essa ação por que já estava ultrapassando a moto à minha frente e, as crateras asfálticas não deixavam espaço para três motos se alinharem naquele espaço. Entretanto, de maneira mal-educada, o piloto da outra motocicleta (um moto-taxista) continuou buzinando.

Fiquei zangado, fazendo um sinal para ele ser menos apressado e se educar. Quase lhe perguntei se ele pretendia passar a sua moto por cima da minha pessoa, dada a pressa dele naquela condição.

Não tenho dados específicos sobre o trânsito das cidades do Alto Solimões, mas de vez em quando estou conversando com alguém na rua e ouço um barulho de batida, geralmente de motos, que são a maioria dos veículos automotores que circulam nas cidades da região. Especialmente os jovens têm fascínio pela velocidade e por ações imprudentes.

Infelizmente, o trânsito é assim no inteiro do Amazonas e noutras cidades do Brasil. Nós, brasileiros, somos imprudentes e utilizamos a buzina menos como sistema de sinalização e, mais, como grito de autoridade, do tipo “saí da minha via, que eu quero passar!”. Ademais, a própria legislação não defende o valor da vida, já que é incomum verificar pessoas que cometeram crimes de trânsito sendo punidas exemplarmente pela lei penal.

Nesse sistema sem regras que sejam cumpridas pela maior parte das pessoas comuns, a buzina se torna um instrumento que o motorista utiliza para “se impor” ao próximo no trânsito. Ela deixa de ser um sinal de sinalização para se tornar um grito

sobre as nossas frustrações cotidianas, um desabafo. Ela se torna um xingamento mal-educado que afirma que somos pessoas importantes que merecem consideração e respeito, já que somos os pagadores dos impostos que constroem as vias, geralmente esburacadas, nas quais transitamos diariamente nas cidades brasileiras.

O trânsito, nesse sentido, simboliza os dilemas da cidadania no Brasil. Uma vez que ilustra a existência de um “exercício falho da cidadania” (CARVALHO, 2005: 275-288). Característica sócio-política que faz com que o nosso modelo político de cidadania seja diferente do euro-estadunidense, uma vez que lá:

A cidadania foi uma construção lenta da própria população, uma experiência vivida: tornou-se um sólido valor coletivo pelo qual se achava que valia a pena viver, lutar e até mesmo morrer. [No Brasil, ao contrário], a existência dos direitos políticos sem o prévio desenvolvimento de direitos civis, da convicção cívica da liberdade individual e dos limites do poder do Estado, redundou num exercício falho da cidadania política. (CARVALHO, 2005: 281)

No trecho acima citado, Carvalho (2005) se apropria da tese de Marshall (1967) para dizer que nos Estados Unidos e nos países da Europa Ocidental, a cidadania foi fruto de uma luta coletiva, na qual foram conquistados, sucessivamente, os direitos civis, políticos e sociais.

Tal exercício “falho da cidadania” traria à tona questões cotidianas do como lidar com a relação entre liberdade individual e dever cívico. Um exemplo dessa forma de lidar com a cidadania refere-se ao curioso episódio, exibido por um programa da TV Educativa, no qual:

Um cidadão jogava bola em plena calçada de uma rua movimentada da Zona Sul do Rio de Janeiro. A repórter perguntou-lhe se não julgava tal prática perigosa, pois a bola poderia atingir algum carrinho de bebê e machucar a criança ou quebrar os óculos de uma pessoa. A resposta veio rápida e convicta: “Eu pago imposto e faço o que bem entender, onde bem entender.” (Carvalho 2005:283-284).

Citando o pensador brasileiro Oliveira Viana, Carvalho (2005:285) conclui que o cidadão do futebol na calçada representa, “diferentemente de povos com maior consciência cívica, tem o senso da independência individual, mas não tem o senso da liberdade”.

Para pensar o significado da cidadania no Brasil, Damatta (1997) fez um experimento com seus alunos de pós-graduação, indagando como eles classificariam uma pessoa que obedece às leis no Brasil.

Todos, sem exceção, mencionaram que quem assim procedia era uma pessoa inferior e sem recursos, sendo que um informante deu uma resposta padrão e grosseira para a pergunta. “Quem obedece a todas as leis é um babaca!” (DAMATTA, 1997:82)

Nesse país de “cidadania regulada”¹⁶, numa alusão a um conceito criado por Wanderley Guilherme dos Santos, “essa noção sofre uma espécie de desvio, seja para baixo, seja para cima, que a impede de assumir integralmente seu significado político universalista e nivelador”, conclui Damatta (1997:75)

Os exemplos de valor cidadão descritos por Damatta (1997) e Carvalho (2005), embora distantes no tempo e no espaço, são muito semelhantes ao comportamento do moto-taxista de Tabatinga que queria passar por cima da minha moto, já que esses atores sociais têm o senso da independência individual, mas desconhecem a necessidade de respeitar a liberdade do próximo. Pensam menos a aplicação de uma lei universal no trânsito e, mais, a rua como um espaço que é particularmente “seu”.

Mas, não é apenas aqui no interior do Amazonas que a nossa cidadania autoritária se revela no lema das “minhas necessidades primeiro” e as do próximo “que se danem!”.

Na minha terra natal, por exemplo, era comum que os estudantes, técnicos e professores da Universidade Federal estacionassem irregularmente os seus carros (em filas duplas ou em vagas para deficientes físicos), pela simples falta de disposição de andar cinquenta ou cem metros atrás de uma vaga apropriada para os seus veículos automotores. E quando alguns policiais militares realizavam a devida fiscalização desses espaços, sempre havia as reclamações de que ao invés de multar honestos “cidadãos de bem”, que eles deveriam ir “atrás dos bandidos” que andavam soltos na cidade.

O reflexo dessa concepção de cidadania é que vivemos em cidades cada vez mais barulhentas (principalmente depois da chegada do “carro de som”), fisicamente sujas e marcadas pela

¹⁶ A “cidadania regulada” é uma “forma de cidadania mais ou menos às avessas, que seria reconhecida e definida por uma lei outorgada pelo Estado e estaria ligada a um sistema de estratificação ocupacional e não um código de valores políticos”. (Santos 1979:75 apud Damatta 1997:75)

luta animalesca no espaço do trânsito.

Dilemas que, concordo com Carvalho (2005), referem-se a nossa necessidade de conciliar harmonicamente a liberdade plena dos indivíduos com o ideal do dever cívico. Caso contrário, continuaremos sendo uma sociedade extremamente violenta.¹⁷E, que mostram que há uma cultura cívica que é comum àquelas pessoas que vivem tanto no interior do Amazonas quanto nas capitais brasileiras, mesmo que haja diferenças de forma nessas relações. Dessa perspectiva, a frase que está no muro do 8º Batalhão de Infantaria de Selva, bem próximo do aeroporto de Tabatinga, está plenamente correta ao dizer: “Aqui começa o Brasil”.

17 Segundo dados coletados por Waiselfisz(2012, somente no ano de 2010, ocorreram perto de 41 mil mortes no trânsito brasileiro, com tendência crescente. A maior parte dessas vítimas são pedestres, ciclistas e motociclistas.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. "O ensaio como forma", In: Adorno, T. Notas de Literatura I São Paulo: Editora 34, s/d.
- ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CARVALHO, José Murilo de. Pontos e Bordados: escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- CLEAVER, Ana Julieta Teodoro. "Ni Vue, Ni Connue": A construção da nação na Guiana Francesa. Dissertação de Mestrado. Brasília: DAN/UnB, 2005.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- DAMATTA, Roberto. A Casa e a Rua. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.
- CUNHA, Euclides da. Amazônia: um paraíso perdido. Manaus: Editora Valer, 2011.
- HALL, S.; NORDBY, J. Introdução à psicologia junguiana. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.
- MARSHALL, Thomas. Cidadania, classe social e status. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1967.
- MARTINS, José de Souza. Fronteira: A degradação do outro nos confins do mundo. São Paulo: Contexto, 2009.
- OLIVEIRA, Márcia. "A mobilidade humana na tríplice fronteira: Peru, Brasil e Colômbia". Revista Estudos Avançados 20:57-59, 2006.
- SANTOS, Wanderley G. Cidadania e Justiça. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1979.
- SENA, Custódia Selma. Os dois brasis: um estudo do dualismo nas interpretações do Brasil. Brasília: Departamento de antropologia/ UnB. (Tese doutorado), 2000.
- TAUSSING, Michael. O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- TAYLOR, Charles. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Editora Loyola, 2000.
- VELHO, Otávio. Capitalismo autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. São Paulo: Difel

Difusão, 1976.

WASELFSZ, Julio Jacobo. Mapa da Violência 2012: Os novos padrões da violência homicida no Brasil. São Paulo: Instituto Sangari, 2012.

(I)LEGALIDADES NAS MARGENS DA NAÇÃO: PRÁTICAS (I)LÍCITAS E CONTROLE SOCIAL NA TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL-COLÔMBIA-PERU¹

Gilse Elisa Rodrigues²

Apresento neste artigo uma reflexão sobre as práticas (i) legais e estratégias produzidas pelos indivíduos e grupos que vivem na região transfronteiriça da Amazônia brasileira também conhecida como Tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, atentando sobretudo para as formas como se desenrolam as negociações, conflitos, disputas destes grupos/indivíduos entre si, e destes com os poderes legais/governamentais permeados pelos padrões locais de moralidade. Para desenvolver minha reflexão inicio apresentando algumas articulações conceituais entre a noção de fronteira e a configuração política do Estado Nacional na contemporaneidade e a influência das transformações das políticas globais sobre as políticas nacionais de segurança. Em seguida abordo algumas práticas (i)lícitas que se desenrolam no cotidiano problematizando as políticas nacionais e locais no que tange à segurança pública e segurança de fronteira, inserindo na problematização os ilegalismos, as práticas ilícitas e as informalidades que o olhar etnográfico me permitiu perceber. Para desenvolver minha reflexão me imponho o desafio de buscar as chaves do entendimento sobre a alteridade na perspectiva da Antropologia da Moral, o que permite relativizar os padrões de moralidade do pesquisador em relação aos sistemas morais particulares.

1 Este artigo é uma versão revisada da comunicação apresentada na XI Reunión de Antropolgía Del Mercosur (Montevideo, dezembro de 2015) no GT “Etnografías entre lo legal e ilegal: fronteras, controles y mercados” coordenado por Brígida Renoldi, Lenin Pires e Hefrén Hernandez. Agradeço aos coordenadores e debatedores pelas críticas e sugestões.

2 Professora da Universidade Federal do Amazonas/Instituto de Natureza e Cultura/Polo Alto Solimões, Doutoranda - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PUCRS

O poder do Estado Nacional e o controle sobre suas margens

Em seu estudo sobre a invenção das tradições, Eric Hobsbawm(2008) demonstra como, ao longo do processo de legitimação do poder nacional, os governantes recorreram a elementos, símbolos, signos, mitos já presentes na memória social como garantia de aceitação popular. A produção e disseminação em massa destas “tradições” deveriam garantir, ao menos teoricamente, a homogeneidade política, social e cultural, em uma força disseminadora do centro até as margens da nação.

Produzir uma rede de significados abrangendo os mais diversos grupos torna-se o grande desafio para o poder nacional. Datas comemorativas, feriados e cerimônias civis e militares, heróis e símbolos, universalização do ensino primário são algumas das estratégias utilizadas à exaustão. No caso do Brasil, a era Vargas é um exemplo clássico deste tipo de ordenamento político. A despeito da universalização de alguns direitos sociais e da busca de uma suposta “igualdade” cultural, a sociedade brasileira constrói-se marcada pela desigualdade e exclusão.

Desde a formação do Estado Nacional, após a independência, o Brasil passou oficialmente a fazer uso de institutos jurídicos pautados pelas doutrinas liberais e iluministas, o que não destituiu o país de formas institucionalizadas de exclusão e controle sobre os grupos desprovidos de poder político e econômico. Portanto, a entrada do país na “modernidade” no final do século XIX não superou de imediato as formas discriminatórias e excludentes da ordem social, mantendo-se contraditoriamente uma ordem política liberal, frente a uma ordem escravista que dificultava a consolidação da república. Esta “tradição” discriminatória e excludente tem uma influência direta sobre as políticas de segurança instituídas ao longo da história do país.

Se, teoricamente, o poder político, historicamente constituído e legitimado a partir do qual o Estado-Nação se impõe e se representa na ideia de “cultura nacional” ao longo da modernidade, entra em erosão e perde sentido³ na segunda metade do século XX, a manutenção do controle e das políticas de segurança das fronteiras sinaliza uma continuidade do mesmo poder em alguma medida.

3 “Perder sentido” não significa dizer que o Estado perde seu poder mas que sua representação hegemônica se reduz e passa a competir com poderes locais internos e externos e não oficiais.

Sobre as condições políticas disponíveis, os mecanismos de controle social definidos na contemporaneidade podem ser entendidos dentro da lógica da defesa da ordem e do paradigma da insegurança coletiva, invertendo a lógica do “estado de bem estar” que se fundamentava no paradigma da segurança social (Dornelles, 2003). Não podemos deixar de considerar que o caráter classista e discriminatório das políticas neoliberais aliadas à tradição patrimonialista/autoritária da sociedade brasileira produz um tipo sociológico que exige uma análise cuidadosa de suas particularidades e de sua entrada um tanto quanto “desajeitada” na sociedade moderna, democrática.

O enfraquecimento do welfarstate nos países centrais a partir dos anos 60 do século XX desencadeia uma crise em outras esferas, particularmente na administração da justiça. Segundo Azevedo

Essa crise resultou da chamada explosão da litigiosidade, com a judicialização dos novos direitos sociais e o aumento da demanda de intervenção do judiciário em áreas antes obscurecidas por relações tradicionais de hierarquia e autoridade (relações conjugais, relações de trabalho e de consumo) solapadas pela modernização da sociedade. (2014, p.393)

A criminalização da pobreza, a instituição de um Estado penal e o reforço midiático daquilo que se convencionou chamar de “sensação de medo” e insegurança podem ser entendidos como elementos de sustentação do modelo neoliberal de controle social, que passa a predominar não só nos países centrais mas também nos países periféricos instados a inclusão no modelo capitalista global.

A repressão policial extremamente violenta nas áreas pobres dos grandes centros urbanos e o aumento vertiginoso da população de aprisionados nas últimas décadas do século XX demonstram a legitimação desta lógica punitivista seletiva que se torna um padrão dentro do modelo econômico vigente. LõicWacquant(2001) chama a atenção para o crescimento da população carcerária e aumento das prisões nos Estados Unidos, na América Latina e na Europa como um fenômeno intimamente ligado aos governos neoliberais que tendem a aprofundar as políticas de encarceramento a partir do final dos anos 70 e acirrando-se na década de 90.

Porém, é certo que as mudanças no modelo econômico mundial, com a intensificação das políticas neoliberais, alteram

os espaços de poder e atuação dos Estados Nacionais, interferindo também nas articulações entre o centro do poder e suas fronteiras. A região de fronteira em questão mostra-se como um campo promissor de investigação sobre estas articulações por alguns fatores bastante peculiares: o relativo isolamento com relação ao centro do país, principalmente pelo fato de encontrar-se em meio à floresta amazônica; a reduzida importância política tanto no estado do Amazonas como no nível nacional; a centralidade da segurança nas ações militares. Neste caso, embora, oficialmente as políticas de segurança de fronteira tenham sido reordenadas pela Estratégia Nacional de Segurança Pública nas Fronteiras (ENAFRON) criada pelo Plano Estratégico de Fronteiras em 2011⁴, aparentemente não há uma mudança significativa⁵ sobre as ações do Estado.

O modelo econômico e político predominante na contemporaneidade se impõe e provoca reconfigurações tanto sobre as práticas legais quanto ilegais⁶, redefinindo as estratégias pelas quais o Estado passa a dar respostas aos ilegalismos seja no centro do território nacional ou em suas fronteiras. Porém, tais respostas mantêm seu histórico caráter seletivo e excludente, colocando sob suspeita constante, punindo e encarcerando predominantemente os pobres.

A negociação das fronteiras: poder local, controle social e seletividade

Pensar os conflitos, disputas, bem como as negociações culturais em contextos fronteiriços, torna-se um exercício necessário,

4 O Plano Estratégico de fronteiras, instituído pelo Decreto nº 7.496, de 8 de junho de 2011, é coordenado pelos Ministérios da Justiça, da Defesa e da Fazenda, e tem como diretrizes básicas a integração, colaboração, compartilhamento de dados, informações e conhecimentos entre os agentes de segurança pública, fiscalização e defesa, com intuito de prevenir e reprimir de modo efetivo os delitos transfronteiriços e os delitos praticados na faixa de fronteira brasileira. O Plano Estratégico de Fronteiras estabelece em seus eixos o fortalecimento das operações na faixa de fronteira em caráter permanente, com o uso de inteligência, tecnologia avançada e investimento maciço no reaparelhamento das forças de segurança atuantes nas regiões. (SANTOS, 2015)

5 Como veremos mais adiante, as ações de controle resumem-se a alguns momentos bem específicos.

6 Em sua tese de doutorado “Da pulverização ao monopólio da violência” Camila Dias(2011) identifica a forma como as novas tecnologias de informação e a nova organização do mercado financeiro influenciam na organização de grupos criminosos dentro das prisões, bem como a utilização pelo Estado, de tecnologias para intensificar o controle e vigilância.

na medida em que, apesar da diversidade cultural e étnica e da necessidade de representação política dos diversos atores sociais em suas especificidades, mantém-se a exigência de controle das fronteiras nacionais. Pois, como salientam Alvarez e Salla

Na atualidade, mudanças decorrentes da assim chamada globalização, como a intensificação dos fluxos populacionais em âmbito internacional e a transformação das atividades econômicas, que reconfiguram os mercados legais e ilegais, têm alterado a natureza das fronteiras nacionais e do papel do Estado-Nação na contemporaneidade. (ALVAREZ e SALLA, 2013, p.10)

Minha perspectiva de análise está longe de entender a fronteira em sua materialidade geográfica ou sua fixidez. Ela não é apenas algo que separa, que obstaculiza, que impede, ao contrário, muitas vezes pode ser um espaço social e culturalmente constituído de interação, negociação, entendida a partir dos múltiplos fluxos que esta região pode promover. Segundo Albuquerque(2009) nas últimas décadas do século XX e início do século XXI os estudos de antropólogos e sociólogos focando as microrrelações das populações locais nas regiões fronteiriças entre duas ou mais nações, permitiram analisar a articulação entre a esfera local, regional, nacional e transnacional nestes espaços de fronteira percebendo os processos de identificações e das representações sobre o “outro”. As percepções sobre a fronteira passam então, a ter significados mais amplos denotando a polissemia do termo⁷.

Proponho uma análise de caráter microsociológico em duas dimensões que se complementam: por um lado, uma perspectiva do poder institucional, colocando-o num processo de reordenamento muito em função das negociações e limitações que recompõem e ressitua as políticas do poder de governo seja no nível estadual ou nacional, devido às particularidades regionais e locais; por outro, as práticas e relações sociais produzidas na ordem do cotidiano, que reelaboram, ressignificam e em última instância podem vir a interpelar o poder nacional e suas políticas

7 O autor destaca que as palavras inglesas *bordere* e *frontier* permitem diferenciar dois sentidos do termo fronteira: *borders* seria a fronteira como divisão política e administrativa, já *frontier* é a ideia de expansão, de conquista, de movimento constante. A fronteira passa a ser entendida como uma zona de transição entre um espaço geográfico ocupado de maneira estável e contínua por uma sociedade nacional e um outro que, desde a perspectiva dominante dessa sociedade, se encontra livre, embora já esteja ocupado por povos indígenas, camponeses, posseiros, etc.(ALBUQUERQUE, 2009, p 160)

sempre que este se interpõe entre os grupos transfronteiriços em suas negociações locais. Assim, privilégio não a lei em sua efetividade, mas as dobras nas quais a lei se flexibiliza ou perde seu significado original seja nas práticas dos cidadãos comuns ou nas ações efetivas dos representantes do Estado.

Ainda que exista teoricamente “o rigor da lei” estabelecido, o poder estatal também se adapta às condições locais em alguma medida. Conforme afirmam Albuquerque e Paiva em seu estudo na mesma fronteira

(...)a lei é um dispositivo de fronteirização cuja finalidade é estabelecer limites, contornos e fluxos entre territórios diversos. As legislações e fiscalizações nacionais em zonas de fronteiras internacionais, paradoxalmente, controlam alguns fluxos, tentam controlar outros e favorecem muitas circulações entre territórios nacionais. Além disso, as formas de nomeação do universo da legalidade/ilegalidade são permeadas por valorações morais. (2015, p. 127)

Os autores referem ainda que os próprios agentes do Estado não possuem muita clareza ou julgam desnecessário o controle efetivo de determinadas práticas ilegais na travessia internacional de mercadorias.

Assim, é num contexto transfronteiriço marcado por processos diversos de ocupação cultural, econômica, política e jurídica, além das ilegalidades características de contextos de fronteira⁸, que proponho lançar o olhar desde uma perspectiva etnográfica.

Iniciei minhas investigações visando minha tese de doutorado na qual venho desenvolvendo as particularidades locais e as formas como o poder público lida com a questão prisional na tríplice fronteira. O aprofundamento das observações de cunho etnográfico me provocou a expandir meus interesses de investigação permitindo perceber nuances, detalhes que me empurraram num certo momento para uma pesquisa fora dos muros da prisão, mais voltada para as práticas ilícitas que ocorrem na região e que são absorvidas pelo cotidiano local, sem se constituírem em ilícitos penais oficialmente reconhecidos. Convém esclarecer que o presente estudo, embora aborde a vida fora da prisão, não me distancia dos objetivos de minha tese de doutorado. Observar as práticas (i)lícitas e os ilegalismos dentro da lógica local de vigilância

8 Não estou afirmando que as fronteiras seriam os locais da ilegalidade e que outras regiões no interior do país estariam distantes destas práticas. Mas que a fronteira possui particularidades no que se refere às ilegalidades.

permite entender as articulações possíveis entre policiamento, controle social e sujeição criminal bem como das modalidades de práticas punitivas. Em sua teorização sobre assujeitamento e sujeição criminal, Misse (2010) reforça a visão já trazida por Durkheim sobre a construção social do crime e de seu autor:

A acusação social que constrói o criminoso (e que coincide com o início do processo de incriminação) é sempre resultante de uma interpretação contextualizada, entre agentes, de cursos de ação cujo significado “normal” ou “desviante” se produz nesse mesmo processo e não antes dele. Evidentemente, há uma pauta classificatória dos crimes (o Código Penal, por exemplo) que é anterior e exterior ao evento e que é tomada como referência; mas essa pauta não existe senão no processo social que a aplica, que a interpreta, que a contextualiza ou que a despreza. E há também a sensibilidade jurídica local, que nem sempre coincide ou concorda com os códigos peritos. O crime é definido primeiramente no plano das moralidades que tornaram hegemônicas e cuja vitória será inscrita posteriormente nos códigos jurídicos. (2010, p.22)

O fato é que a justiça criminal e penal não anda em consonância com a justiça social e a distribuição mais igualitária dos serviços do judiciário, o que produz, evidentemente, um desequilíbrio significativo no acesso dos cidadãos aos mecanismos de defesa. Além disso, a ação policial discricionária deve ser levada em consideração, pois joga um papel importante na definição dos processos posteriormente.

Segundo Muniz(2012) as decisões discricionárias da polícia indicam um acervo de conhecimentos, um saber prático, um fazer policial que revela uma praxis a orientar a rotina policial e evidencia que o conjunto de leis existentes é uma dentre outras tantas referências importantes a serem levadas em consideração no processo decisório. Esse poder discricionário, em última instância, concede ao policial e também à organização policial capacidade de aplicação seletiva da lei.

A prática policial é a primeira ação decisiva para o processo judicial que decidirá quem deve ser afastado, isolado da sociedade e destituído de sua liberdade. Apesar disso, a ação policial não se dá afastada ou em discordância com a própria sociedade que a produz.

Portanto, são as apropriações seletivas das regras formais ou informais que vão, em última instância, definir quem são os

alvos das políticas de controle social, vigilância e em última instância de punição. Segundo Foucault:

Polícia e prisão formam um dispositivo geminado; sozinhas elas realizam em todo o campo dos ilegalismos a diferenciação, o isolamento e a utilização de uma delinquência. [...] De maneira que se deveria falar de um conjunto cujos três termos (polícia-prisão-delinquência) se apoiam uns sobre os outros e formam um circuito que nunca é interrompido. A vigilância policial fornece à prisão os infratores que esta transforma em delinquentes, alvo e auxiliares dos controles policiais que regularmente mandam alguns deles de volta à prisão (2003, pp. 247-248).

A etnografia entre o legal e o ilegal: uma antropologia na fronteira

Passo a descrever o contexto sócio cultural no qual venho desenvolvendo minhas pesquisas, na região da trílice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, mais especificamente as cidades de Benjamin Constant e Atalaia do Norte, na fronteira com o Peru e a cidade de Tabatinga na fronteira com Letícia(Colômbia) e Santa Rosa(Peru).

Vale destacar aqui algumas características de ordem política, histórica e cultural que constituem a região.

Dentro da lógica governamental historicamente constituída de “frentes de expansão” a trílice fronteira em questão foi marcada em três períodos distintos por ações significativas do poder estatal, no 1º ciclo da borracha no início do século XX, no período da segunda guerra mundial, com o “segundo ciclo da borracha”, e na segunda metade do século XX com as mudanças na política de fronteira entre Brasil e Colômbia com incipiente caráter de cooperação (ZÁRATE, 2012).

Mais recentemente, as frentes de expansão são substituídas por ações estatais com outras possibilidades de intervenção, como programas contra o narcotráfico e outros crimes característicos de fronteira. O estado desenvolve ainda, em alguma medida, programas de intervenção em assuntos relacionados ao meio ambiente e problemas de territorialidade indígena, porém, as políticas orientadas à defesa e segurança nacional continuam prevalecendo sobre toda e qualquer proposta de integração e cooperação.

O que predomina nesta perspectiva é uma política de defesa das fronteiras nacionais pelo poder militar, destacando-se aqui o Projeto Calha Norte⁹. Porém, há uma significativa fragilidade de ações voltadas para a segurança pública e administração de conflitos nas cidades que compõem a faixa de fronteira. Assim, parece haver uma supervalorização da segurança nacional através do controle militar de suas margens e uma subvalorização da segurança pública dentro do território nacional na faixa de fronteira. Esta constatação me levou a situar meus questionamentos a partir de uma relação entre política nacional e política local.

O processo de constituição de um território social e cultural, na região pesquisada tornou-se evidente desde o início do século XX, porém, com a intensificação do tráfico de entorpecentes, o aumento do número de conflitos violentos e o envolvimento de um significativo contingente da população local no comércio das drogas a visibilidade deste espaço social foi ressignificado pelos meios de comunicação e pelo senso comum, sendo reconhecido predominantemente, como um local perigoso e sua população vista como envolvida de alguma forma no “mundo do crime”, sendo colocada toda em suspeição.

Foram exatamente as práticas informais, (i)legais e as estratégias tanto de agentes do poder público quanto de pessoas e grupos da sociedade civil, que ampliaram meu campo de investigação. Busquei então identificar e compreender as práticas locais tanto no que tange aos processos de controle das práticas ilícitas, práticas punitivas e encarceramento, quanto às práticas (i)legais produzidas na região, o que me fez iniciar uma reflexão a partir de algumas questões trazidas pela Antropologia da Moral e das moralidades¹⁰.

Jorge Mattar Villela(2010) em seu estudo sobre relações de poder no sertão pernambucano ao referir-se ao tema do relativismo moral faz a seguinte colocação:

9 Como explica Zárate: “El principal objetivo de Calha Norte se planteó entre frentes, como el aumento de la presencia del poder público, la defensa nacional y la asistencia a las poblaciones para fijarlas a la región. Igualmente contemplaba entre sus objetivos específicos, la ocupación de los “vacíos estratégicos”; la integración de la población a la ciudadanía y a la nación; la mejora en las condiciones de vida de la población; el mejoramiento del sistema de gestión municipal y fortalecimiento de las actividades económicas estatales.” (Zárate Botía, Textos & Debates, Boa Vista, n.22 p. 47-69, jul./dez. 2012)

10 Alguns teóricos das Ciências Sociais e da Antropologia que se dedicaram ao tema são Roberto Cardoso de Oliveira (ética universalista e particularista), Luiz Roberto C. de Oliveira, Sérgio Rouanet (relação dialógica fundamentada em Habermas - ação comunicativa - ética do discurso), Joanna Overing (Razão e moralidade).

Se é insuficiente o movimento de transformar a moral em moralidades, será preciso, então, levar às últimas consequências a tarefa de um relativismo moral; ato perigoso para certos casos de pesquisa. A começar por relativizar, não a moral ou as moralidades dos demais, mas a nossa própria. Relativizar os nossos universais: Direitos Humanos, as noções de Justiça, Bem, Igualdade e, para o nosso caso particular, a Democracia. Seria preciso, de fato, fazer uma antropologia menos humana, demasiado humana. Ou, por outras palavras, tomar como objeto de pesquisa, no sentido forte da expressão, aqueles que, formados pelo tripé grego, romano e cristão, formularam para nós, sob a égide da filosofia (o logos, o conceito, o saber), da justiça (a lei, a cidadania, o Gênero Humano) e da religião (a evangelização, o espírito, o amor), os nossos universais (p. 69).

Esta reflexão torna-se necessária quando se pesquisa sobre crime, ilícitos penais, criminosos, ação policial, poder de estado. Mas não se trata de destacar como modelo as ações humanas em sua reprodução da norma oficial, da lei, mas antes, embrenhar-se pelas alternativas encontradas nas dobras do sistema de moralidades dominante.

Tomando como ponto de partida as iniciativas governamentais configuradas nas políticas de segurança torna-se necessário levantar alguns questionamentos a respeito de como essas políticas chegam até a região da tríplice fronteira amazônica. Trata-se de verificar sua força e efetividade frente às particularidades locais tanto do ponto de vista político quanto social e cultural.

Penso aqui nas forças do Estado como forças centrífuga e centrípeta. Qual a força das decisões centralizadas no governo federal e estadual e quais enfrentamentos se desenrolam em decorrência das particularidades locais? O que no final das contas os governos federal, estadual e municipais estão oferecendo aos agentes locais como ferramenta de ação e quais estratégias se elaboram no vão da lei?

Lembrando as reflexões de Zigmunt Baumann(2005), para que a força centrípeta do Estado se sobreponha à força centrífuga dos interesses e preocupações regionais, locais e particularistas, relacionados a grupos e auto-referenciais o Estado deve ser capaz de oferecer alguma coisa que não possa ser obtida de forma igualmente eficaz nos níveis locais e atar os fios de uma rede de segurança que do contrário ficariam soltos. Para Baumann o tempo deste Estado se foi. A sociedade contemporânea talvez

não encontre mais no poder governamental a força necessária para manter esta rede.

Em sociedades cada vez mais privatizadas e desregulamentadas, como as atuais, o Estado tornou-se uma entidade cada vez mais improvável para as pessoas direcionarem suas demandas. Temos sido cada vez mais orientados a confiar em nossos próprios esforços, habilidades e competências. Mas será que em cidades de pequeno porte no interior do Amazonas, apartadas dos grandes centros urbanos com seus múltiplos mecanismos tecnológicos, com todo tipo de limitação estrutural, é possível pensarmos nessa perspectiva?

Parto do pressuposto de que as redes de apoio e solidariedade neste contexto atravessam as fronteiras oficiais e as recriam. Em diversas situações foi possível perceber negociações não oficiais que sinalizam a busca de soluções locais para muitos conflitos sem intervenção estatal.

A existência da fronteira em si já pressupõe uma possibilidade latente de circulação de pessoas, mercadorias, moeda, bens materiais e simbólicos de forma lícita ou não. Pela complexidade que um espaço como este representa na confluência entre representações, identificações e hibridismos culturais, parece-me possível afirmar que possui uma dinâmica própria e instável que congrega a dimensão do conflito, da diferença, da integração e do poder entre os grupos locais e os Estados nacionais.

Mas se as fronteiras são parte fundamental do imaginário sobre o Estado Nacional e do ideário que constitui o poder político moderno, ainda que enfraquecido no processo de globalização da economia, por outro lado, estas fronteiras podem ser consideradas um desafio, e até um obstáculo para a manutenção e legitimidade deste Estado. Negociações, disputas, alianças, conflitos neste contexto geográfico promovem possibilidades de reconfiguração do modelo hegemônico de sociedade nacional.

Alvarez e Salla(2013) destacam que as fronteiras da nação moderna podem conter o seu avesso. Isso não significa dizer que tradição/arcaísmo sejam protagonistas das práticas culturais, mas que ressignificações e reconfigurações do modelo hegemônico precisam conviver com outras formas locais já existentes e negociadas¹¹.

11 Podemos encontrar na região uma polícia e cadeia organizadas pela etnia Tikuna. Fazendo uso da lógica do policiamento intensivo e prática do encarceramento como punição este grupo indígena criou a PIASol(Polícia indígena do Alto Solimões) para

Visando elaborar uma reflexão de caráter sócio-antropológico sobre a efetividade das políticas públicas de segurança levadas a cabo no contexto investigado, minha intenção é localizar tais políticas em contextos empíricos particulares nos quais as limitações ou interesses locais provocam a busca de alternativas e estratégias que venham dar conta das especificidades.

Apesar de termos uma Política Nacional Antidrogas no Brasil, que define objetivos claros no combate ao tráfico nas fronteiras terrestres, aéreas e marítimas, a fiscalização, nessa zona de trânsito em que podemos entrar e sair do país com apenas um passo, não atua com frequência no cotidiano. A fiscalização e abordagem policial ostensiva na fronteira acontecem apenas em alguns dias da semana, por determinados períodos de tempo ou quando autoridades do Estado estão presentes na cidade, aumentando o efetivo das forças militares na região, sinalizando que existe um combate no que diz respeito ao comércio de drogas e armas.

As cidades gêmeas na Faixa de Fronteira Norte, Tabatinga e Letícia, quando citadas na mídia nacional são identificadas como “rota obrigatória do tráfico internacional de drogas, armas, pessoas”. Notícias sobre a grande quantidade de drogas e armas que circulam nessa região de tríplice fronteira são apresentadas diariamente nos jornais, mídias eletrônicas, e emissoras locais de televisão aberta reatualizando constantemente a imagem dessa zona de fronteira como “lugar perigoso e dominado pelo narcotráfico”, o que acaba por colocar em suspeição a população da região, como se todos estivessem “direta ou indiretamente ligados ao tráfico”(Haiden, 2014).

O fato é que as condições de vida precárias, a escassez de postos de trabalho, a ausência de programas de geração de emprego e renda, levam sim, muitas pessoas do local a se envolverem no circuito da droga. A participação dos jovens no “circuito da droga” na tríplice fronteira segue a tendência de outras regiões do país, porém as limitações no setor judiciário, tendo em vista a ausência ou frágil atuação de defensoria pública local e o isolamento da região, guardam certamente, especificidades.

O tráfico de entorpecentes é certamente um dos crimes mais praticado na região e também a principal causa dos encarceramentos juntamente com os delitos de furto e roubo. Em uma

reprimir as práticas que ele entende que podem prejudicar sua organização social. Desafiando a legislação brasileira criam um sistema de segurança a partir de suas próprias percepções de crime, segurança e punição, baseados no modelo dominante porém, em conformidade com as suas próprias regras.

pesquisa realizada por Haiden(2014) na fronteira Letícia-Tabatinga, um agente da polícia local afirmou que os crimes mais praticados são sempre ligados ao tráfico, o que ele chamou de “crimes periféricos ao tráfico de drogas”. Um levantamento preliminar que realizei nas delegacias de Atalaia do Norte e Benjamin Constant e na unidade prisional de Tabatinga confirmou esta informação. Isso não significa que exista efetivamente e a priori essa relação periférica dos crimes com o tráfico de drogas, mas que a ação seletiva das polícias pode definir rumos nestes processos delineando uma configuração na qual o tráfico de entorpecentes torna-se o protagonista no circuito dos ilícitos penais, produzindo um tipo predominante de assujeitamento criminal.

Entretanto, para além destes ilícitos penais existe uma gama de práticas marcadas pela (i)legalidade permeando o cotidiano das cidades que compõem a região de fronteira e que estendem ou reduzem a força dos governos¹² de acordo com as limitações, necessidades e interesses locais seja do ponto de vista oficial ou extra-oficial.

Não só os agentes do Estado mas também os cidadãos comuns que inusitadamente cruzam diariamente a fronteira em busca de produtos alimentícios, equipamentos eletrônicos, bens e serviços de toda ordem, estão em algum medida ordenando um sistema de moralidade que lhes permite selecionar as práticas (i)legais, (i)lícitas mais e menos aceitáveis num contexto de grandes limitações destes bens e serviços no mercado local.

Os altos custos com transporte para o suprimento de boa parte do mercado alimentício traz como alternativa o comércio informal negociado com os comerciantes e produtores do Peru e da Colômbia. Da mesma forma a aquisição de motocicletas¹³ a preços acessíveis cria um mercado informal para a compra do veículo no Peru, de onde é trazida também a gasolina mais barata para ser comercializada em pequenas bancas nas cidades de Benjamin Constant e Atalaia do Norte.

Diante dessas limitações a população local tende a produzir um sistema de moralidades que inclui/exclui as práticas “condenáveis” distinguindo-as daquelas socialmente aceitas, reordenando as fronteiras entre lícito e ilícito.

12 Certamente que esta composição de práticas (i)lícitas, informais, alternativas ao modelo oficial e burocrático definido juridicamente pelos poderes governamentais ocorre em outras regiões do país, mas é nas especificidades locais que centro minha investigação.

13 A motocicleta é o meio e transporte predominante nas cidades da região, sendo utilizada também como substituto do transporte público pelos mototaxistas.

Algumas conclusões transitórias

Tendo em vista que minhas investigações sobre o tema apresentado são ainda incipientes, minhas considerações não possuem teor conclusivo e permitem simplesmente aprofundar meus questionamentos e propor novas incursões etnográficas ao campo para intensificar o convívio com as práticas cotidianas identificando suas particularidades.

A perspectiva da fronteira nos permite entender a região estudada para além da fronteira geopolítica, são fronteiras culturais, sociais, simbólicas, e diferentes formas de instrumentalização das populações que nela habitam e que podem indicar sobreposições, complementaridades, redefinições, conflitos e mesmo confronto às fronteiras definidas pelo poder jurídico, político e estatal.

O estudo sobre o controle das práticas ilícitas que se desenrolam na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru sinaliza uma possibilidade de problematização do que se entende por fronteira do ponto de vista político-geográfico-administrativo. Isso porque, na medida em que indivíduos e grupos sociais delimitam seus espaços de negociação podem também estabelecer novas regras de ocupação do território, estendendo ou reduzindo os limites da fronteira, reduzindo ou aumentando os obstáculos para transpô-la de acordo com interesses e mesmo padrões de moralidade muito particulares.

Vale ressaltar que estas práticas estão longe de se constituírem em fatos desconhecidos pelas autoridades brasileiras, o que sinaliza a flexibilização da lei com relação a alguns setores da (i)legalidade e da informalidade. Mesmo que do ponto de vista jurídico tais práticas possam ser entendidas a partir do princípio da insignificância se tomadas individualmente, sobretudo em se tratando de setores de necessidades básicas, o fato de não haver notificações reforça a tese da flexibilização do sistema legal e da fiscalização. O fato é que os crimes de bagatela em muitas situações não são o alvo do interesse do controle social capitaneado pelos governos. Esta opção pode decorrer do reconhecimento por parte dos governantes sobre as limitações da realidade local e das próprias precariedades das ações de governo, mas também pode se dar em decorrência das redes de relações locais e suas peculiaridades.

Não pretendo aqui desenvolver uma discussão sobre a validade ou não das ilegalidades e informalidades como alternativas

ao modelo oficial de governo sobre as populações, mas o que fica evidenciado é o fato de que em muitas situações a falta de interesse ou de atenção do poder público acaba sim por promover a necessidade de novos engenhos humanos para contornar estas ausências.

Sem esta flexibilização se poderia supor que a manutenção do sistema social sofreria um colapso perdendo o Estado a força de governo nas suas margens? Até que ponto essa flexibilização poderia oferecer ameaças à manutenção das forças de governo? Estas são questões para aprofundamento investigativo posterior.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, José Lindomar. A dinâmica das fronteiras: deslocamento e circulação dos “brasiguaios” entre os limites nacionais, In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 137-166, jan./jun. 2009.

_____. & PAIVA, Luis Fábio. Entre nações e legislações: algumas práticas de “legalidade” e “ilegalidade” na tríplice fronteira amazônica (Brasil, Colômbia, Peru), In: Revista Ambivalências • ISSN 2318-3888, V.3, N°5, 2015.

ALVAREZ, M. C. & SALLA, Fernando. Estado nação, fronteiras, margens: redesenhando os espaços fronteiriços no Brasil contemporâneo, In: Revista Civitas, Porto Alegre, EDIPUCRS, vol. 13, n. 1, jan/abr 2013.

AZEVEDO, Rodrigo G. de. Sociologia da administração da justiça penal, In: LIMA, R., RATTON, J. e AZEVEDO, R.(orgs.) Crime, polícia e justiça no Brasil, São Paulo, Contexto, 2014.

BAUMANN, Zigmund. Identidade, Zahar, São Paulo, 2005.

CARDIN, Eric. A formação do ser social e a informalidade na tríplice fronteira (Brasil, Paraguai e Argentina), anais do 7º Congresso Nacional de estudos delTrabajo, Buenos Aires. www.aset.org.ar

DORNELLES, João Ricardo. Conflito e Segurança, RJ, Lumen Juris, 2003

FASSIN, Didier. Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times, In: Annual Reviews Anthropology, n° 40, 2011. www.annualreviews.org

HAIDEN, Ênio. “El Patrón”: imaginários sobre o modo de vida dos Traqueteirosna Tríplice Fronteira (Brasil, Colômbia e Peru),

Monografia de Conclusão de Curso, bacharelado em Antropologia, UFAM/Instituto de Natureza e Cultura/Pólo Alto Solimões, 2014.

HEYMAN, Josiah M. and SYMONS, John. *Borders, A Companion to Moral Anthropology*, First Edition. Edited by Didier Fassin. John Wiley & Sons, Inc. Published, 2012.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”, In: *Lua Nova*, São Paulo, 79: 15-38, 2010.

MUNIZ, Jaqueline. *Discrecionalidad policial y aplicación selectiva de la ley en democracia*, Universidad Nacional Experimental de La Seguridad (UNES), Caracas, Venezuela, 2012.

VILLELA, Jorge Mattar. *Moral da política e antropologia das relações de poder no sertão de Pernambuco*, *Lua Nova* n°79 São Paulo, 2010.

ZARATE, Carlos. *La frontera amazónica de Colombia, Brasil y Perú después del conflicto de 1932*, *Textos & Debates*, Boa Vista, n.22 p. 47-69, jul./dez. 2012.

A COMUNIDADE DO MÉDIO RIO MADEIRA/AM E O PROJETO DE CONSERVAÇÃO DA EMPRESA IRLANDESA

Rodrigo da Costa Lima

Renan Albuquerque Rodrigues

Gil Vieira

Introdução

Pagamentos por Serviços Ambientais (PSA) são alternativa para a conservação florestal e da biodiversidade no planeta (FEARNSIDE, 2013). PSAs podem ser entendidos como acordos comerciais onde um comprador obtém de um provedor garantias de monitoramento e conservação de serviços ecossistêmicos de uso do solo e dos ambientes aquáticos (WUNDER, 2007). O sucesso desse tipo de programa exige que os envolvidos sejam capazes de compreender e agir em função da proposta apresentada, evitando resultados e impactos negativos (TITO e ORTIZ, 2013).

É fundamental que parcerias estabelecidas vislumbrem a sustentabilidade do processo de mudança do trato com o bioma em comunidades envolvidas em projetos de PSA (WARNER, 2003; COSTA, 2008). Entende-se como parceria a diversidade de acordos ou contratos realizados a fim de beneficiar as partes envolvidas (MORSELLO, 2004). As parcerias público-privadas para o desenvolvimento sustentável não buscam transferir responsabilidades e perdas, mas sim partilhar riscos e reunir conhecimentos e talentos num mesmo objetivo (FISCHER, 2005; FRANÇA, 2011). Faz-se importante verificar a relação benefício *versus* interesse.

Partindo do suposto, almejou-se averiguar um PSA iniciado em 2013 na Amazônia, região do Médio Madeira, a sul do Estado do Amazonas. O Projeto Trocano Araretama (PTA), implementado no município de Borba, foi construído tendo por meta a conservação da biodiversidade, dos estoques de carbono e o estímulo ao desenvolvimento socioeconômico em três áreas, que juntas somam 1.346.541 ha e abrangem 105 comunidades locais, dentro de um período de trabalho de 20 anos. A parceria público-privada

foi possível devido iniciativa de uma empresa irlandesa, a Celestial Green Venture, e da Prefeitura Municipal de Borba, com suporte técnico e operacional do Instituto Amazônia Livre (IAL), uma organização não governamental amazonense sediada em Manaus.

O modelo projetado foi alocado ao mercado de carbono de modalidade Redução de Emissões por Degradação e Desmatamento (REDD). Foi a primeira experiência em parceria público-privada dessa tipologia na Amazônia a conquistar direito mercadológico de emissão de papéis de crédito de carbono comercializáveis: um total de 8.059.638 tCO₂e anuais (CLIMATE PROJECTS, 2015). A experiência, pelo volume de ações, tendeu a incitar reflexão sobre a eficiência da relação Estado-empresa concernente a equidades e implicações ao desenvolvimento socioambiental local. Nesse contexto foi estipulado o estudo, considerando a verificação da medida em que o projeto abordou a distribuição de benefícios e os interesses dos povos envolvidos.

A meta foi descrever expectativas de moradores de comunidades de Borba-Amazonas-Brasil, analisando benefícios propostos pelo PTA via investigação de impactos e visando processos e resultados práticos com potencial para contribuir com iniciativas em outras regiões da Amazônia.

Material e métodos

Descrição do Projeto Trocano Araretama

O projeto foi criado em 2011, a partir de parceria entre a Prefeitura Municipal de Borba e a empresa irlandesa Celestial Green Ventures, que surgiu em 2008 pela ação de um grupo de empresários europeus que visava a geração e o comércio de créditos de carbono oriundos de florestas tropicais. Após percorrerem países como Vietnã e Malásia, visualizaram áreas no Brasil com potencial, e mais precisamente na Amazônia, e buscaram parcerias com instituições locais que conhecessem o campo abordado e a economia de comunidades tradicionais para um projeto piloto na modalidade REDD.

O *Project Design Document* (PDD) foi elaborado entre 2011 e 2013, sendo validado em março e verificado em maio de 2013, com orientação técnica do Instituto Amazônia Livre (IAL). A instituição atua na região há mais de 18 anos, desenvolvendo atividades socioeconômicas e ambientais. A metodologia utilizada

para a estimativa de quantificação, monitoramento e gestão do projeto foi do tipo *Natural Forest Standard* (NFS), desenvolvida pela Ecométrica, empresa incubada da Universidade de Edimburgo/ Escócia. Houve adaptações da NFS para a região amazônica pelo IAL. O diferencial do método foi a classificação do carbono em risco, atribuindo níveis de prioridade para conservação e monitoramento. A métrica para atribuir valor ao carbono e também à biodiversidade das áreas foi construída com a participação de pesquisadores da Universidade Federal do Amazonas (ECOMETRICA, 2012; INSTITUTO AMAZÔNIA LIVRE, 2013).

Área de Estudo

As comunidades São Joaquim e Caiçara foram escolhidas por possuírem características distintas nas relações de uso do solo e apresentarem dinâmicas de acessibilidade e interação ante atividades iniciais do PTA. Borba faz parte da 5ª sub-região do rio Madeira, formada pelos municípios de Apuí, Humaitá, Manicoré e Novo Aripuanã. Situada em linha reta a 150 km de Manaus e por via fluvial a 215 km, a localidade possui 44.367,7 km². São Joaquim, Caiçara e mais 258 comunidades, além da sede, formam o município, onde vivem quase 40 mil pessoas (IBGE, 2014; INSTITUTO AMAZÔNIA LIVRE, 2013).

O quantitativo de Borba é composto por indígenas da etnia Mura e descendentes, como também descendentes de imigrantes nordestinos e nativos da região. Pescadores, extratores de castanha, agricultores familiares, barqueiros, canoeiros, feirantes e funcionários públicos municipais e estaduais constituem grande parte da população. O que se verifica nas comunidades em relação a valores e costumes é produto de adaptações de socioculturas amazônicas ante modernidades implementadas (CORRÊA, 2008).

Coleta de dados

Utilizou-se de sistemática etnográfica para a coleta de campo (PERIANO, 1985; URIARTE, 2012; RODRIGUES, 2013), tendo em vista a descrição de impactos na vida de moradores e implicações concernentes a consequências às comunidades. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas (BONI e QUARESMA, 2005) com 32 moradores, 16 em cada comunidade, dentre eles 12 jovens entre 15 e 19 anos, 12 adultos entre 20 e 59 anos e seis idosos com 60

anos ou mais.

Foram elaborados questionários (BEHLING e LAW, 2000; BECKER, 2007) destinados a parceiros envolvidos: a Prefeitura Municipal de Borba, signatária do contrato de Parceria Público-Privada; a Celestial Green Ventures PLC, responsável pela comercialização dos créditos e criação do Fundo de Investimentos; e o Instituto Amazônia Livre, autor do PDD. A proposta foi ouvir as partes e dar coerência à metodologia empregada (GERHARDT e SILVEIRA, 2009).

Após tentativas de contato, não houve resposta aos questionários enviados por e-mail à Prefeitura Municipal de Borba e à empresa Celestial Green. A lacuna foi parcialmente preenchida com notícias divulgadas no site da empresa acerca do PTA, e com base nos depoimentos coletados em reportagens avulsas. O Instituto Amazônia Livre cooperou com as informações solicitadas e disponibilizou dados da elaboração do Projeto Trocano Araretama. As informações foram organizadas em tabela para a visualização do panorama das parcerias firmadas. Georreferências foram obtidas em campo por aparelho receptor GPS (eTrex Venture HC, Garmin, CA/US) e utilizadas via software (editor de SIG).

Resultados e Discussão

A análise das propostas apresentadas no *Project Design Document* (PDD) Trocano Araretama permitiu confrontar os objetivos da intenção com as necessidades das comunidades, além de servir como indicador de expectativas e experiências de implementação de PSAs na Amazônia, sendo útil em áreas sob especial regime de conservação (UCs, terra indígenas etc.).

Sobre as comunidades

A comunidade São Joaquim está localizada na margem esquerda do rio Madeira. Residem no local 61 pessoas, que juntas formam 16 famílias. São Joaquim está situada em região de várzea e seus limites são: a montante do rio Madeira, o Igarapé do Muçutuba, que representa marco geográfico entre a comunidade e a Terra Indígena Costa do Arary; no sentido oposto, os limites se deparam com a comunidade Floresta.

São Joaquim possui 16 casas e a infraestrutura é composta

por escola de Ensino Fundamental e centro comunitário. O local não possui energia elétrica, tratamento de água para consumo e atendimento básico de saúde. As fontes de renda são a agricultura (produção de cacau, maracujá e pequenas roças de mandioca) e a pesca, sendo que a primeira, dois anos atrás, foi quase totalmente perdida durante a cheia do rio Madeira em 2014.

A comunidade Caiçara, também conhecida como Vila de Caiçara, é uma das primeiras comunidades que se formaram na região Trocano, hoje município de Borba (D'AZEVEDO, 1901). Situada em terra firme, possui via frontal de 800m, pavimentada com concreto. Recentemente, o programa Luz para Todos gerou energia 24hs a moradores. A comunidade não possui posto de saúde e quadra poliesportiva. Vivem 74 famílias no local.

Embora o Projeto Trocano Araretama atue nas comunidades desde 2011, a contribuição ocorre sem realizar totalmente atividades descritas no PDD de forma sistematizada. As que se realizam não seguem plano de gestão satisfatório tanto à prefeitura quanto às comunidades. São ações parcialmente incipientes. Desse modo, perpetua-se o baixo nível de desenvolvimento humano e infraestrutural nas localidades pesquisadas, apesar da alta expectativa criada em torno do PSA implementado.

Atores do projeto

A análise do PDD Trocano Araretama, disponível na plataforma *Climate Projects*, permitiu que agentes e parceiros envolvidos no processo de desenvolvimento e implementação do projeto fossem visualizados de forma objetiva – o que orientou a mensuração de atividades. Foi possível compilar informações e disponibilizar panoramas da conjuntura e competências indicadas, podendo-se perceber a disposição de prerrogativas estratégicas dos envolvidos no processo.

Foi possível indicar vieses relacionados ao início de uma composição de desconfiança e descrédito do projeto por parte de moradores, em função de mudanças repentinas e injustificadas na execução das atividades. Os indícios puderam ser observados por meio da fala de um morador de 48 anos (informação verbal), da comunidade São Joaquim, ao ser perguntado se acreditava na capacidade técnica das pessoas que trabalhavam na execução das ações.

Segundo se destacou, as atribuições de coordenação, execução e participação no conselho gestor não são reconhecidas ou identificadas por todos os parceiros e inclusive pelo participante da entrevista. O resultado do depoimento surpreendeu quando os pré-requisitos de funcionamento do projeto foram colocados em perspectiva.

[...] Bom, o projeto em si é... quando foi apresentado, eu fiquei animado. Porque eram pessoas competentes, sim, que até dava de se observar que eram os representantes da Amazônia Livre. Aí vieram os representantes da Celestial, aí sim eu tava acreditando – poxa, muito bem, vai acontecer e vai dar certo porque essas pessoas são capazes, têm conhecimento – mas depois de uns dois encontros pra cá eu percebi assim um distanciamento maior deles e praticamente os funcionários do município de Borba, nosso município, assumindo a ponta do projeto e, pra mim, essas pessoas, elas não têm capacidade. Pode ter tido entrevista aí com os comunitários que acharam que essas pessoas, que elas tem capacidade, mais pra mim não. Quanto menos pessoas envolvidas do município seria melhor. Eles já não ajudaram a gente durante todo esse tempo, então eu acho assim, que essas pessoas, tudo bem que acompanhassem, mas elas tomarem a frente? Aí já não acho correto. (PESQUISA DE CAMPO, 2015).

Na contextualização das entrevistas, quando instigados sobre a capacidade técnica dos atuais executores do projeto, 29% dos participantes responderam acreditar no trabalho daqueles que se apresentaram como extensionistas, 18% disseram não acreditar e 53% sublinharam que talvez a situação possa melhorar no futuro. Outro dado levantado é que 94% das pessoas que participaram da pesquisa nunca ouviram falar sobre o Conselho Gestor do Trocano Araretama e as demais 6% tiveram notícia mas nunca participaram de reunião ou ação do mesmo. Outrossim, 71% das entrevistadas não sabem quem é a pessoa ou grupo responsável pela gestão do projeto.

Dos 18% que responderam conhecer executores do projeto, 100% estavam equivocadas em relação ao apresentado no PDD Trocano Araretama e ao encontrado no site do projeto – que mostra como instituição de trabalho uma ONG criada no final de 2014 pela empresa Celestial Green Ventures e funcionários da Prefeitura de Borba, exclusivamente para executar atividades do PDD. Não foi verificado nenhum processo de transferência

de informações, conhecimentos estratégicos e tecnologias na condução dos processos Estado-empresa privada.

O IAL afirma que a parceria com a empresa Celestial Green Ventures se encontra suspensa devido a ausência de respostas da mesma sobre a notificação oficial emitida ante o processo de conduta da gestão do projeto. O IAL informou, ainda, que está realizando procedimentos formais para a melhor condução do PTA.

Prefeitura de Borba	Celestial Green	IAL	Comunidades	Conselho Gestor
Conceder direitos para comercialização de créditos de carbono	Garantir a elaboração do projeto	Realizar a elaboração do projeto e o planejamento de suas atividades	Consentir a realização do projeto de forma livre, prévia e informada	Coordenar, implementar e administrar as atividades do projeto
Realizar a revisão do Plano Diretor Urbano e Rural Participativo Municipal, garantir o consentimento livre, prévio e informado das comunidades	Garantir a execução do projeto	Coordenar e executar as atividades do projeto	Participar das atividades do projeto	Estabelecer e manter os planos de gerenciamento e de monitoramento
Reverter recursos em serviços e infraestrutura para as comunidades do entorno	Comercializar e repassar aos fundos do projeto o valor correspondente aos créditos de carbono gerados	Participar do Conselho Gestor do projeto	Participar do Conselho Gestor do projeto como parte da governança	Facilitar os processos de consulta e comunicação e os mecanismos de benefício
Acompanhar as atividades do projeto		Executar os procedimentos de consentimento livre, prévio e informado		Deliberar sobre os projetos prioritários eleitos pelas comunidades
Participar do Conselho Gestor do Projeto como parte da governança				Administrar os recursos do projeto com transparência

Tabela 1. Acordos e atribuições dos parceiros do projeto. Fonte: Os autores, 2015.

As atribuições referentes ao IAL e às comunidades foram a execução do projeto e o consentimento livre, respectivamente. Embora encargos de parceiros envolvidos tenham sido definidos no PDD, dados coletados mostraram que, na prática, não houve sistematização. A falta de transparência e credibilidade num processo que visa interferir no cotidiano de um grupo de pessoas foi barreira para que se alcançassem metas propostas (GOHN, 2004; CARNEIRO, 2012).

Nesse sentido, o projeto previu a formação de conselho gestor com representantes a fim de estabelecerem a coordenação e o princípio da boa governança, mas o objetivo apenas em parte foi alcançado. A gestão do PDD foi uma das atribuições do conselho, o qual deveria se reunir no mínimo quatro vezes por ano nos primeiros dois anos do projeto.

Benefícios de infraestrutura

Dentre os benefícios de infraestrutura almejados para as comunidades de Borba, conforme o PDD, destacam-se água tratada e gestão de resíduos, comunicações democratizadas, fontes de energia renováveis implantadas, bem como o fornecimento dessas melhorias para escolas, instalações médicas e outras positivities sociais, culturais e econômicas. O documento de concepção do Projeto Trocano Araretama projetou para casas localizadas em bancos dos igarapés, rios e lagos, uma cobertura inicial de 50% para o recebimento de equipamentos de coleta, sistemas de purificação de água, tratamento de esgoto e efluentes, além de programa de uso racional de recursos hídricos e reuso de água da chuva (INSTITUTO AMAZÔNIA LIVRE, 2013).

Entre os dados verificados, as fontes de água de consumo foram itens inquiridos nas entrevistas. A comunidade Caiçara localiza-se em terra firme, aproximadamente 25 km em linha reta da sede do município. Sua infraestrutura de coleta de água potável é mínima. Há um poço artesiano com caixa e bomba d'água que abastece 41 residências. Deste modo, a dependência do consumo de água do rio Madeira é menor quando comparada à comunidade São Joaquim (B), situada em área de várzea, distante 50 km da sede municipal em linha reta. Nela, há maior necessidade de aproveitamento de água da chuva e do rio Madeira – onde se apresentam níveis de contaminação por mercúrio e maior risco para o consumo da comunidade por conta de sedimentos em

suspensão (MALM *et al.*, 1990; BASTOS e LACERDA, 2004; BASTOS *et al.*, 2008; MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2011; BEVILACQUA *et al.*, 2013).

No caso da comunidade São Joaquim, moradora de 60 anos (informação verbal) lembra da dificuldade que o transporte de água do rio para a casa.

Ô, meu Deus! Eu desejo que tenha água, eu quero luz. Água e luz pra mim é uma benção, eu não aguento mais encher água lá, agora a água tá subindo no barranco, mas quando tá seco, meu amigo, tu traz um balde e outro tu num traz mais, ainda mais velha como eu já tô. Só pedindo a Deus! Quem dera ter um banheiro em cima, que beleza! Todo mundo fica tranquilo, isso aí já é uma grande coisa pra gente (PESQUISA DE CAMPO, 2015).

Sobre o problema, a iniciativa do projeto REED deixou de realizar ações concretas de benefício e foi possível perceber a frustração de comunitários – como se destacou na fala de morador de 48 anos (informação verbal), ao ser perguntado se conhecia tais benefícios propostos:

A primeira reunião foi só de conhecimento do projeto, pra falar a respeito do projeto, o tempo que o projeto ia demorar e depois foi colocado o que a comunidade precisava e a comunidade foi colocando seus problemas. O problema que a comunidade tem é de energia. Numa dessas reuniões foi abordado também a parte da energia solar [...] É, energia solar. Mas também não apareceu né. Até hoje ninguém viu nada disso de acontecer [...] Já foi bem abordada a questão do projeto aqui. Só o que tá faltando é acontecer. Por exemplo, já temos a promessa da água, que ia puxar a água do madeira, tratar essa água, pra que essa água ficasse limpa pro consumo das pessoas, principalmente da escola, e não aconteceu (PESQUISA DE CAMPO, 2015).

Benefícios de infraestrutura anunciados foram pertinentes a necessidades de moradores. Entretanto, nenhuma ação referente a objetivos apresentados pelo PDD, no que tange à energia solar e água potável, foi verificada nas comunidades.

Benefícios à biodiversidade

Para a conservação da biodiversidade, o projeto Trocano Araretama propôs variar atividades de uso de recursos naturais na comunidade. A meta foi reduzir a pressão sobre espécies a fim de evitar diminuição em estoques genéticos, em paralelo com incentivos à produção de baixo carbono e manejo comunitário sustentável, principalmente porque a relação da população com o alimento consumido (caça, pesca e coleta) reflete o nível de dependência e interação ante o ambiente partilhado (BEGOSS, 1993).

As principais fontes de proteína animal são consumidas de modo diferente entre as comunidades estudadas. Similar ao verificado por Hanazaki (2001), foi possível observar que a acessibilidade a centros urbanos influencia no consumo de fontes alternativas de alimentos e uso de recursos da biodiversidade, como proteínas provenientes da caça e pesca. A comunidade Caiçara consome carne bovina em maior quantidade em relação à São Joaquim, e essa diferença pode estar relacionada com a acessibilidade à sede municipal. São Joaquim, em área de floresta isolada, longe de pastagens existentes no município, possui razoável dependência de proteína proveniente de animais silvestres.

Com isso, a importância de ações que contribuam para a geração de informações e que visem manutenção, manejo e uso racional para a conservação de recursos é fundamental, considerando-se o respeito e a contribuição social à proteção dos modos de vida de tradicionais locais e da biodiversidade (WITKOSKI, 2007). No PTA são apresentadas as seguintes medidas para a proteção da biodiversidade:

Estabelecer as condições iniciais da área do projeto através da NBM; Entender as pressões e ameaças à biodiversidade na área do projeto; Garantir que não haja nenhuma perda líquida de biodiversidade através da implementação das atividades, dos projetos ou programas deste; Promover treinamento e educação dos habitantes do projeto para que eles entendam a importância de proteger a biodiversidade do habitat onde vivem; Promover capacitação e treinamento dos habitantes do projeto para que eles conduzam a coleta de dados da biodiversidade e as atividades de monitoramento; Monitorar a biodiversidade da área do projeto; Monitorar as mudanças de uso da terra e a cobertura de vegetação; Garantir que as

espécies invasoras não sejam introduzidas nas áreas do projeto; Garantir que atividades de caça sejam controladas e/ou reduzidas; Garantir que o deslocamento de atividades não ocorra; Criar estruturas robustas de governança do projeto para garantir a permanência dessas medidas (INSTITUTO AMAZÔNIA LIVRE, 2013 p. 87).

Entretanto, conforme se verificou, avaliando-se ações realizadas pela equipe da ONG Iakira, atualmente executora de atividades do Projeto Trocano Araretama, nenhuma medida de combate à pressão sobre a biodiversidade foi identificada claramente e efetivada em campo.

Benefícios socioeconômicos

Os benefícios que o PDD Trocano Araretama projetou no contexto econômico para as comunidades de sua influência perpassam pelo bem-estar subjetivo das comunidades, o que significa dizer que a geração de seguridade socioeconômica não se reduz a potencial de acumulação financeira, mas sim à manutenção dos modos de vida dos locais. De maneira que, estar em boa situação econômica, é estar em confortável trato com o entorno, sem exploração irracional e exaustão de recursos que regem a existência dos povos.

Dentre as atividades que geram renda para as duas comunidades, a pesca e a agricultura apresentaram índices similares. Foi possível verificar que as comunidades possuem poucas alternativas de geração de emprego e renda. Partindo desse cenário, o PTA propôs atividades de incentivo à diversificação do mercado local como benefício ao desenvolvimento socioeconômico (KITAGIMA, 2011). No PDD, além de treinamento profissional, as seguintes atividades para a promoção de emprego e renda foram propostas:

Oficinas de artesanato (Molongó); Sementes e outras matérias primas da região; Bases para guias turísticos com aulas de inglês, francês e espanhol básico; Jardinagem doméstica; Atividades que encorajam a prática de ações com ênfase na economia sustentável e manutenção das características culturais da sociedade na cidade; Cursos de treinamento para residentes das comunidades envolvidas para trabalhar como agentes florestais e ambientais, desenvolvendo inventários e atividades de monitoramento; Curso de treinamento para agentes de educação ambiental; Rádio rural e telecomuni-

cações incluindo acesso à internet para as comunidades; Tratamento hídrico; Saneamento; Facilidades tele médicas; Transporte escolar (INSTITUTO AMAZÔNIA LIVRE, 2013, p. 112).

Apesar de terem sido identificadas na teoria, nenhuma ação referente a esses benefícios foi iniciada, embora fosse fundamental para o projeto. No entanto, as pessoas esperam atualmente que isso possa acontecer, como se percebeu em declaração de moradora da comunidade São Joaquim, de 25 anos (informação verbal): “A gente acredita que esse projeto pode trazer melhorias e benefícios para a nossa comunidade. Pode trazer modos pra tratar a água e melhorar a saúde. Pode trazer comunicação e trabalho também, como foi dito nas reuniões”.

Considerando a falta de infraestrutura de saúde nas comunidades amostradas, foram anotados problemas concernentes a atendimento emergencial. A comunidade Caiçara, pelas características geográficas, apresentou nas entrevistas percentual de 42% relacionado à ênfase sobre acidentes ofídicos. Em São Joaquim, a principal causa de urgências médicas foi relacionada ao vírus da gripe, afirmado em 47% das entrevistas. As poucas políticas públicas existentes não estão sistematizadas a esta demanda, tornando-se impactante essa realidade na qualidade de vida das pessoas.

O PDD do Trocano Araretama apresentou como benefício à saúde o apoio ao transporte de emergência, com a aquisição de “ambulâncias” e auxílio a procedimentos envolvidos, proporcionando oportunidades de formação a profissionais da saúde. Com isso, verificou-se enquadramento positivo no contexto das comunidades envolvidas na área de atuação, o que representou fator positivo para o envolvimento das populações. Todavia, apesar de mais da metade das pessoas entrevistadas ter respondido “sim” – sobre o fato de conhecerem ou já terem ouvido falar no projeto –, não há relação com o entendimento e a compreensão sobre os objetivos propostos.

Apesar de ter sido planejado, o projeto ainda não finalizou o processo de consentimento livre, prévio e informado junto às pessoas do local, o qual é fundamental para a dinâmica de empoderamento das comunidades (GOHN, 2004; ECOMETRICA, 2013). A partir do comentário de uma moradora de Caiçara, de 28 anos (informação verbal), notam-se limiares entre aceitação e desconhecimento.

[...] Estou impressionada que exista um projeto de conser-

vação do meio ambiente e a maioria das pessoas daqui não conhece. Fiz um trabalho acadêmico sobre o meio ambiente e não encontrei nada sobre isso. Esse tipo de projeto tem que ser feito em conjunto com as pessoas. Deve ser tocado junto com a comunidade, senão não vai ter resultado (PESQUISA DE CAMPO, 2015).

Os resultados podem ser interpretados a partir do conceito do “fato social total” apresentado por Mauss (1925) em *Ensaio Sobre a Dádiva*, texto que considera como fenômeno as qualidades estéticas e morfológicas das instituições sociais mais diversas (FIORI e RODRIGUES, 2014). Assim, interpretando a questão com referência ao estudo em pauta – sobre as expectativas das comunidades em relação ao projeto Trocano Araretama – cabe enfatizar que a sinalização gerada pela ação funciona como um fato social total para as comunidades diretamente envolvidas porque interfere em cotidianos de localidades e pessoas que moram no lugar. A interferência pode criar expectativas capazes de superar desconfiças geradas.

O projeto Trocano Araretama, entendido como “fato social total”, implica na seguinte proposição: a tendência comum das pessoas é não compreenderem situações novas (no caso, o próprio projeto) que lhe são apresentadas de maneira imediata, mas à medida que se esclarecem intenções e metas – e tais metas se conformam positivamente com a realidade dos moradores – a rejeição diminui (ou não), cedendo lugar a expectativas em relação à nova situação abordada. Nesse contexto, atividades propostas no PDD tiveram alto potencial de aceitação nas comunidades, entretanto, caso as ações realizadas não passassem a atender expectativas construídas, o sucesso do empreendimento tornaria-se seriamente comprometido (WARNER, 2003; COSTA, 2008).

E exatamente essa controvérsia foi notada na comunidade São Joaquim, integrante do conjunto de comunidades inseridas na área do projeto. Na localidade, identificou-se o não cumprimento de metas, o que gerou sugestiva negatividade em curto prazo. Um exemplo acerca do estipulado, no caso, diz respeito à construção de biblioteca e instalação de infraestrutura para caixa d'água da Escola Municipal Maria Borges. Ambas as atividades planejadas não foram cumpridas, o que gerou desconforto no meio social da comunidade.

São exemplos desse tipo que tem concorrido para o declínio de opiniões positivas acerca do PTA em Borba. Essa ação foi

apoiada em uma geração de expectativa que não correspondeu ao suposto e, contrariamente ao esperado, não raro tem gerado níveis de insatisfação preocupantes. Não significa que o projeto, como um todo, esteja desconforme a populações do município, mas sim que ambiguidades e controvérsias tem forçado o declínio do Trocano Araretama de modo acelerado – muito diferente do que se esperava.

Conclusão

Além das intenções propostas pelo projeto, procurou-se analisar expectativas de comunidades locais sobre benefícios que os mesmos consideram ou consideravam prioritários para a melhoria da qualidade de vida. A partir de expectativas apresentadas, foi possível verificar que a não realização de atividades prometidas pela equipe atual de implementação do PDD em reuniões com as comunidades gerou frustração e rejeição à proposta de conservação.

Após a análise de dados coletados entendeu-se que existem diversas ações planejadas no PDD que estão sem cronograma definido e tais ações possuem caráter de doação (como se verifica no site do projeto), as quais não estão relacionadas com parâmetros almejados no documento de concepção. Ademais, a falta de planos de gestão elaborados de forma participativa e que atendam a prioridades eleitas pelas comunidades, apresenta contradição entre o que se propõe e o que se realiza. E ainda. A forma de parceria público-privada nos moldes em que tem se desenvolvido a iniciativa apresenta aspectos de gestão inovadores que garantem meios de execução, todavia o estreito relacionamento que comunidades tradicionais possuem com a prefeitura local pode se configurar em fatores tanto positivos quanto negativos, tendo em vista sua maior presença em relação a Estado e Governo Federal, assim como conflitos existentes com representantes do executivo municipal.

Acordos firmados devem ser cumpridos garantindo os processos de transferências de tecnologia, bem como o empoderamento das comunidades participantes. Além disso, a falta de transparência, que por vezes acompanha a perspectiva de ação, gerou desconforto por parte dos moradores em relação a origem e destinação de recursos envolvidos. Deste modo, as ações desenvolvidas pelo projeto de conservação florestal Trocano Araretama não cumprem com o estabelecido e geram distanciamento social,

visto que não se percebem transformações capazes de alterar o tradicional uso do solo e conservar a biodiversidade. Nessas comunidades, hoje, paira sentimento de abandono e invisibilidade ante a atuação do projeto.

Referências bibliográficas

BASTOS, W. R. e LACERDA, L. D. A Contaminação por Mercúrio na Bacia do Rio Madeira: Uma breve revisão. *Geochim*, 18(2): 099-114, 2004.

BASTOS, W. R.; RABELO, M. F.; FONSECA, M. F.; ALMEIDA, R.; MALM, O. A Description of Mercury in fishes from the Madeira River Basin, Amazon, Brazil. *Acta Amazonica*, 38(3): 421-430, 2008.

BECKER, H. S. Métodos e Truques da Pesquisa. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2007.

BEGOSSI, A. Ecologia Humana: Um Enfoque das Relações Homem-Ambiente. *Interciência*, v.18, n.1, p.121-132, 1993.

BEHLIG, O.; LAW, K. S. Translating Questionnaires and Other Research Instruments: Problems and Solutions. Thousand Oaks. CA: Sage Publications, 2000.

BEVILACQUA, P. D. et. al. Vigilância da qualidade da água para consumo humano no âmbito municipal: contornos, desafios e possibilidades. *Saúde e Sociedade*, 23(2): 467-483, 2013.

BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, 1 (3): 68-80, 2005.

CARNEIRO, M. D. S. Entre o Estado, a Sociedade e o Mercado: análise dos dispositivos de governança da indústria florestal na Amazônia. *Caderno CRH*, 25(64), 73-86, 2012.

CLIMATE PROJECTS. [homepage na internet]. Welcome to Climate Projects. (<http://www.climateprojects.info/>) Acesso em: 16/03/2015.

CORRÊA, M. T. Princesa do Madeira: os festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM. Editora Humanitas, 2008.

COSTA, R. C. D. Pagamento por serviços ambientais: limites e oportunidades para o desenvolvimento sustentável da agricultura familiar na Amazônia Brasileira. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 246 p, 2008.

D'AZEVEDO, J. L. Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos 1 ed. Tavares Cardoso & Irmão, Lisboa, 1901. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. (<http://biblio.etnolinguistica.org>). Acesso em: 15/05/2015.

ECOMETRICA. Natural Forest Standard. Released, v 1.0, 2012. (<http://www.naturalforeststandard.com>) Acesso em: 5/01/ 2015.

FEARNSIDE, P. M. Serviços ambientais provenientes de florestas intactas, degradadas e secundárias na Amazônia brasileira. In: C.A. Peres, T.A. Gardner, J. Barlow & I.C.G. Vieira (Ed.) Conservação da Biodiversidade em Paisagens Antropizadas do Brasil. Editora da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, p. 29-62, 2013.

FIORI, A. L; RODRIGUES, R. A. Copa, Estrela e Coração – as cores e os sentidos de Parintins/AM durante a Copa do Mundo no Brasil e o Festival Folclórico do Boi-Bumbá. Ponto Urbe [Online], 15, 2014. (<http://pontourbe.revues.org/2424>) Acesso em: 22/05/2015.

FISCHER, R. M. Estado, Mercado e Terceiro Setor: uma análise conceitual das parcerias intersetoriais. Revista de Administração da Universidade de São Paulo, 40(1), 2005.

FRANÇA, M. A. C. Parcerias Público-Privadas: Repartição Objetiva de Riscos. Tese de Doutorado, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. 170p, 2011.

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. Métodos de Pesquisa. Universidade Aberta do Brasil [Ed. da UFRGS], Porto Alegre, 2009.

GOHN, M. G. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. Saúde e Sociedade, 13: 20-31, 2004.

HANAZAKI, N. Ecologia de Caiçaras: uso de recursos e dieta. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Biologia, Campinas, São Paulo. 213 p., 2001.

IBGE. Cidades, 2014. (<http://cod.ibge.gov.br/11J5> impact on the poor. International Institute for Environment and Development) Acesso em: 10/05/ 2015.

INSTITUTO AMAZÔNIA LIVRE, Projeto Trocano Araretama, 2013. (<http://www.amazonialivre.org/>) Acesso em: 03/01/ 2015.

KITAJIMA, A. Caminhos para a Participação Popular na Gestão em Saúde de Borba/AM. Seminário Internacional: Inclusão dos Cidadãos nas Políticas Públicas de Saúde. 10p., 2011.

MALM, O.; PFEIFFER, W.C.; SOUZA, C.M.M. & REUTHER, R. Mercury

pollution due to gold mining in the Madeira River Basin, Brasil. *Ambio*, 19:11-15, 1990.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva – forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. in *Sociologia e Antropologia* (1950). São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MINISTÉRIO DA SAÚDE [homepage na internet]. 2011. Portaria nº 2.914 de 12 de dezembro de 2011. (www.saude.gov.br) Acesso em: 18/05/2015.

MORSELLO, C. Parcerias Comerciais entre Empresas e Comunidades Amazônicas: Oportunidades, Problemas e Desafios. In: *Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ambiente e Sociedade*, 2, Indaiatuba, SP. Anais. Indaiatuba: ANPPAS, 2004. (www.anppas.org/encontro/segundo/papers/)

PERIANO, M. G. S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. *Anuário Antropológico*, 85: 249-264, 1985.

_____. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*, ano 2, v. 2.0, 2008.

RODRIGUES, R. A. Vidas despedaçadas: Impactos Socioambientais da construção da usina hidrelétrica de Balbina (AM), Amazônia Central. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas. 369 p., 2013.

TITO, M. R.; ORTIZ, R. A. Projeto Apoio aos Diálogos Setoriais EU-Brasil. Pagamentos por serviços ambientais: desafios para estimular a demanda. Brasília: MMA, 52 p., 2013.

URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe* [Online], 11. 2012. (<http://pontourbe.revues.org/300>) Acesso em: 25/01/2015.

WARNER, M. Partnerships for Sustainable Development: Do We Need Partnership Brokers? 2003. (http://www.odi.org.uk/pppg/activities/country_level/odpci/) Acesso em: 20/05/2015.

WITKOSKI, A. C. Terras, Florestas e Águas de Trabalho: Os Camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. 1 ed. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007.

WUNDER, Sven. The Efficiency of Payments for Environmental Services in Tropical Conservation. Center for International Forestry Research (CIFOR), Embrapa Amazônia Ocidental - Convênio CIFOR. *Conservation Biology*, 2007, v. 21, n.1, 48-58.

PENSAMENTO POLÍTICO E CIENTÍFICO NA REGIÃO DO ALTO SOLIMÕES

Tharcisio Santiago Cruz
Ismael da Silva Negreiros

Pensamento e Intervenção Política

A preocupação de nosso estudo é o enfoque no pensamento e relações políticas que ao longo dos séculos foram sendo constituídas e desta forma edificando o próprio pensamento político e científico nesta parte do país.

O conhecimento sobre a constituição do pensamento político na região nos expõe questionamentos necessários e passíveis de explicação neste percurso. Vale mencionar que há uma interpretação do Estado brasileiro sob as condições socioeconômicas dessa região, esta condiz com a constituição de modelos ideológicos que a especificam como “região” antes de sociedades, consequentemente “lugar” antes de *Civitas*, no sentido da construção teórica latina.

Apresentamos o questionamento, sobre quais formam os fundamentos e motivações que norteiam as relações políticas e sociais nessa parte do país?

Pautamos em refletir sobre a constituição do pensamento político e social na região norte principalmente e considerar a atuação do Marques de Pombal na Amazônia.

Adentrando na discussão sobre o pensamento social na Amazônia, percebemos o modo como se formou o quadro sócio – cultural em que determinados atores sociais intervieram em nome das Monarquias européias neste processo, como: o governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Dom Antônio Rolin de Moura, o ministro forte da Coroa Portuguesa o Marques de Pombal e sua atuação e exercício de poder a empreender relações políticas que materializaram a atuação da monarquia portuguesa e seus interesses hegemônicos.

Reportamo-nos a um período histórico dentro desse quadro sociocultural, ao período colonial, entre os anos de 1770 a 1780, períodos relevantes no cenário de intervenção da Coroa

portuguesa e na própria constituição da sociedade brasileira, revelando formas de atuação, resistência e luta de suas populações, principalmente a partir de grupos humanos: indígenas e escravos negros.

Entender os enlaces de constituição da racionalidade política em dada região significa investigar a própria constituição do pensamento político como alicerce ideológico que explica a constituição do quadro hegemônico de poder regional e local.

Caio Prado Junior já nos advertia em *Formação do Brasil Contemporâneo*, sobre os agravantes do processo de formação do Brasil, não só em termos econômicos, como sociopolíticos e os efeitos perversos de uma herança colonial se faria marcantes nos séculos XIX e no processo de modernização de nossa sociedade, "*O Brasil contemporâneo se define assim: o passado colonial que se balanceia e encerra com o século XVIII, mais as transformações que se sucederam no decorrer do centênio anterior a este e no atual*". O teórico faz referência ao Tratado de Madrid, como decisão política internacional que se delineavam as linhas divisórias de interesses lusitanos e portugueses (PRADO JUNIOR, s/data, 36)

O Tratado de Madrid de 1750 é um documento que revela a tomada de decisões que afetaram profundamente a América Espanhola e Portuguesa, a vida e o futuro dos povos desta região sofrerão impactos significativos: na língua, costumes, formas de organização e nos próprios modelos políticos experimentados como: as monarquias espanhola e lusitana.

A presença europeia, em seu propósito de concretizar seus interesses político-econômicos, expõe a presença do Estado monárquico espanhol, o poderio eclesiástico católico e da monarquia lusitana, também em termos: científicos, filosófico, teológico e pedagógico missionário.

Os estudos realizados pelos missionários católicos sintetizados em *Diário de Samuel Fritz*, servem como um valioso documento sobre a cultura dos povos indígenas do Alto - Solimões, como referência, principalmente devido seu contato com os Omáguas no período de atuação da Coroa espanhola.

Importante mencionar que a ocorrência das "expedições científicas" na "*Amazônia, alcançou também a região do Alto - Solimões, os denominados estudos da natureza*" (WAGNER, 2008, p.46) e com isso a atuação de representantes das diferentes nacionalidades europeias, como: Alexandre Rodrigues Ferreira a serviço de

Portugal resultando na obra “Viagem Filosófica”, ou Charles Marie La Condamine no século XVIII em seus estudos astronômicos a serviço da Monarquia francesa, como demonstra Wagner em seu artigo, “Ele descreve a situação dos povos indígenas e elabora um mapa detalhado sobre o curso do Rio Amazonas e seus tributários, da Província de Quito até a Costa da Guiana...” (IDEM, 48).

Atuaram na região os naturalistas viajantes do século XIX, como o zoólogo austríaco Von Spix e Karl F.P. Von Martius botânico de mesma nacionalidade. (IBIDEM). Cabe lembrar que os estudos e coletas realizadas por esses e outros cientistas de diversas áreas de conhecimento resultaram na construção de rico acervo de espécies faunísticas e florísticas, bem como acervo da cultura material dos povos da região amazônica, material este que foi levado para museus e institutos científicos e de pesquisa dos diversos países europeus.

Para Marilene Corrêa (2000), constitui-se desta forma um modelo de relação entre Estado Nacional e sociedade Amazônica, que revela como a Amazônia é criada dentro de um conjunto de processos que revelam o caráter de *“integração da nação brasileira”* e define tal relação em termos de Amazônia como local em que se processam registros/ econômicos e políticos principalmente Europeus a partir do século XVI.

Todo este percurso demonstra parte da construção da história e de personagens que trabalharam nos seringais, também denominados de caboclos implica em fatores de ordem econômica, política, histórica e antropológica, revelando aspectos diferenciados de formas de organização político-econômica.

Assim passamos a entender o processo de construção deste ator social na região Amazônica e Alto Solimões, Sonnewend e Siqueira (1992) apontam em seus estudos o processo de formação do sistema sociocultural caboclo, o que permite a compreensão sobre a própria origem da categoria “caboclo”. Os caboclos seriam derivados do imenso processo de destribalização e miscigenação de populações indígenas, dentro das políticas de intervenção lusitana entre os séculos XVI e XVII, herdando dos indígenas vasto conhecimento sobre o ecossistema, mas apresentando, devido ao próprio sistema econômico imposto pelos europeus, uma inserção nesta economia como braço trabalhador.

As relações políticas são elementos de uma realidade concreta, manifestação social latente no Brasil, Amazônia, como em outras partes do mundo. Percebe-se o a existência de um quadro

social mais amplo a ser pesquisada, como possibilidade de compreensão do pensamento social da Amazônia.

Uma leitura sobre o Alto Solimões e os relatos dos naturalistas viajantes e padres jesuítas

O século XVII por ventura é marcado pelo enfraquecimento da população indígena no Alto - Solimões, consequências de doenças e epidemias como a varíola, malária e entre outras e pela forte exploração e captura de indígenas por parte dos colonizadores portugueses, para serem usados como escravos nas fazendas e na coleta das drogas do sertão como (cacau, pimenta, castanha e entre outros meios de alimentos oferecidos pela natureza Amazônica).

Além do mais um cobiçado e audacioso plano e desejo dos europeus, de encontrar o tão sonhado Eldorado da Amazônia, que segundo os relatos e narrativas dos viajantes, seria um território que possuía uma grande quantidade de ouro, escondido em uma localidade desconhecida do no Amazonas, assim chamando a atenção dos portugueses em explorar estas terras na busca da cidade perdida do ouro o *Eldorado*.

O século XVII no Alto- Solimões revela a presença das missões franciscanas e jesuítas, com objetivo de catequizar as populações indígenas, e “conceder almas há esses indivíduos, salvá-los da perdição e do fogo do inferno”.

No rio Solimões se perpetuava a presença missionária dirigida pelo padre jesuíta Samuel Fritz. Salientamos ainda que muitas das missões religiosas foram financiadas pela coroa portuguesa e igreja católica, ambas com seus objetivos e planos, de um lado a coroa na busca das especiarias, as *drogas do sertão* e a *cidade do ouro* o *Eldorado* e por outro lado igreja com seu interesse de catequizar as nações ditas não civilizadas.

De um lado a coroa contava com a colaboração das missões religiosas, e a estratégia de catequização dos povos autóctones e assim os “tornarem menos selvagens” e colaborarem na exploração das riquezas e da própria mão de obra. Por ventura, a coroa portuguesa também contava com preciosas informações cedidas pelos padres em relação à localização de índios e especiarias.

O padre Samuel Fritz (2006), denuncia o efeito das ordens vindas de Lisboa, as forças militares invadiam o território das

missões espanholas, expulsando os padres e soldados que as amparavam. Como efeito, entre 1691 e 1697, Inácio Correia de Oliveira, Antônio de Miranda e José Antunes da Fonseca atuaram a região do rio Solimões, enquanto Francisco de Melo Palheta garantia o domínio lusitano no Alto Madeira e Belchior Mendes de Moraes invadia a bacia do *Napo*. No imenso espaço conquistado a cora portuguesa precisava consolidar sua posição colonizadora.

Em meados do final do século XVII para o XVIII, a região do Amazonas segundo Ferreira (2007) passou a vivenciar guerras e conflitos entre portugueses e espanhóis pela dominação da região Amazônica, na disputa pelas riquezas naturais: especiarias, drogas do sertão e acima de tudo pelo território como ponto estratégico da diplomacia espanhola por representar acesso ao vice-reino do Peru.

Deste modo para minimizar as guerras em 1750 houve a assinatura do Tratado de Madri entre os dois países, dividindo – se os limites em disputa, mas o fato contemplou os interesses, pois ambos nunca respeitaram os limites territoriais do tratado.

Ferreira (2007) argumenta, o que hoje é reconhecido como Amazônia, nos primeiros anos do século XVII era denominado de Estado do Maranhão e a única cidade existente era a de São Luís, que concentrava todo o poder do Estado.

As regiões centrais e oeste foram ocupados por ordens religiosas que subdividiram em áreas de missões e aldeamentos de atuação de Jesuítas, Carmelitas, Dominicanos e Franciscanos, o que variou ao longo do tempo, particularmente, desde o fim da Companhia de Jesus, em meados do século XVIII. As Ordens Religiosas dominavam o interior do *vale Amazônico*, o Governo do Estado do Maranhão promovia a distribuição de terras para particulares fundarem suas capitanias. Nesse contexto, capitanias de duas naturezas diferentes foram fundadas: As Capitanias da Coroa ou Reais, e as Capitanias Particulares.

Conforme Fritz (2006) no século XVIII, o governo português sob a direção do Marquês de Pombal retirou o “poder temporal” dos missionários. Eles perderam o controle da administração das aldeias, que então passaram a ser dirigidas por colonos, civis ou militares, que também ganharam o título de “diretores dos índios”.

Contudo, ocorreu um sensível declínio do trabalho missionário. As aldeias mais prósperas foram elevadas à categoria

de povoados ou de vilas, recebendo um nome português, muitas vezes o de um santo. A lei pombalina queria colocar um fim à escravidão e promover a assimilação dos índios à sociedade colonial.

Por consequente o século XVII, significou um grande despovoamento das aldeias indígenas pelos militares português em buscar de mão escrava indígena, onde capturavam e levavam esses ditos selvagens ao trabalho escravo nas embarcações e na agricultura das fazendas.

Tal fator acarretou forte impacto sobre a cultura e existência das populações indígenas, devido a colonização e exploração destes povos. Por outro lado, à política da coroa portuguesa teve um custo alto, que ocasionou fugas, guerras e mortes de indígenas que fugiam de tal domínio.

As populações encontradas no Alto Solimões: aspectos culturais e sociais

O Alto-Solimões, no século XVIII, é mencionado nos relatos dos cientistas, padres e viajantes, pela grande diversidade de populações encontradas às margens dos rios e lagos. Nos relatos são abordados: os costumes, as formas de subsistências, as organizações sociais, a relação com a natureza e as manifestações culturais dessas populações.

Nas diversas viagens feitas à localidade do Amazonas no século XVIII, destacou – se a influente presença de etnias indígenas na região. Conforme descreve o jesuíta Fritz (2006) em seu diário, que os Omáguas eram uma numerosa e dilatada população da tribo indígena da margem superior do Amazonas localizadas entre o rio Napo e Japurá.

Por volta de 1686 a 1725 o padre Fritz (2006) ajudou estes indígenas a estabelecer trinta e oito aldeias, das quais a principal foi São Joaquim dos Omáguas, segundo as narrativas do padre, essa população que habitava as margens dos rios cultivavam : o látex, seringa, plantavam milho, mandioca e entre outros alimentos da região.

Também era costume entre estes, comprimir ou achatar o crânio dos recém- nascidos por meio de duas talas de madeira, prática que durava toda infância da criança daí a denominação de “tribo dos cabeças chatas”, mais com o contato dos portugueses essa tradição do achatamento do crânio foi abolido.

Fritz (2006) descrevendo a organização social dos Omáguas, aponta que eram populações solidárias que prezavam muito o trabalho coletivo entre o grupo, onde seu inimigo mortal a nação dos Maiorunas tribo que residia também no alto Solimões.

Com a chegada dos Portugueses, a nação dos Omáguas, se viu dizimada pela contaminação de inúmeras doenças, o que levou a Coroa Portuguesa adotar certas medidas para não perder a mão de obra escrava. Uma delas foi a de fortalecer o processo de colonização pela junção dos indígenas Cocamas antigos aliados dos Omáguas, com os Jurimaguas, os Ticunas e os inimigos Maiorunas, fortalecendo o processo da “miscigenação étnica”.

Spix e Martius (1981) descreveram também as populações que encontraram:

(...) as nações de índios, que vivem nas matas ao longo dessa parte do Solimões, são numerosas, e diferem muito a língua, costumes e característicos nacionais.... Veem-se aqui marauás, júris, passes, jumanas, catuquinas, tecunas, araicus (uaraiacus) etc. Todos esses índios andam mais ou menos nus, alimentam-se de cobras, sapos, peixes, macacos, etc. e empregam nas suas caçadas, além do arco e flecha, como as demais tribos do Solimões, também a zarabatana e flechazinhas envenenadas. (Pág. 194).

É possível perceber nas narrativas de Fritz (2006) e Spix e Martius (1981), a quantidade de etnias indígenas existentes no século XVIII no Alto rio Amazonas, algumas se destacavam na agricultura, outras no artesanato, pintura, cerâmica e nas danças.

Em relação aos Jurimaguas, Muras, Miranhas e Aissure, salienta Fritz (2006), que eram populações diferentes e utilizavam-se de diversas línguas para se comunicarem, tinham quase os mesmos costumes, andavam completamente nus; contudo, pouco a pouco, vão admitindo vestes, o sustento se baseava na mandioca que produz a farinha, as mulheres pintavam e teciam os cestos com palhas.

O padre Samuel Fritz na sua passagem pelas diversas aldeias do Solimões sempre ouvia a narrativa das histórias dos índios do encontro que Orellana com as mulheres guerreiras, onde afirmavam que possuíam longos cabelos e flechas para atacarem os inimigos, a quem diga que eram homens guerreiros que pareciam mulheres com o intuito de proteger sua população dos inimigos, através desta narrativa contada por Francisco de

Orellana em sua expedição na Amazônia o nome de *Amazonas* foi originalmente dado ao rio que banha o estado pelo capitão espanhol no período que desceu todo o trajeto da região em 1541. Segundo os estudos é definido, o nome *Amazonas* a origem indígena, da palavra *amassunu*, que quer dizer “ruído de águas, água que retumba”.

Sobre os Ticunas, Ferreira (1974) afirma que eram populações que dominavam a pintura e armas como a flecha e zarabatana e a construção de canoas, possuíam uma agricultura a base de mandioca, milho e banana, com experiências em construções de casas de palhas, pesca, caça, além de domesticação de animais como : paca, tatu, porco do mato, aves e entre outros.

Bates (1979) ressalta que os Ticunas se sobressaem entre outras tribos na manufatura de objetos de barros, fabricam potes para o *tucupi* e a *caiçuma* que são bebidas extraídas da mandioca, confeccionam também panelas de barros, vasos pequenos, cestos e entre outros utensílios.

Aborda Oro (1978), que a mandioca era cultivada pelo processo da coivara, ou agricultura de derrubar e queimar, prática de manejo dos nativos com a terra para executarem a agricultura, da mandioca os Ticunas extraíam a farinha o “pajuaru”, as macaxeiras eram assadas ou cozidas como parte da subsistência diária dessa população.

Em relação às Zarabatanas destaca Oliveira (1996): (...) para a caça os índios se utilizavam da zarabatana, “tchonta” (clava de pau duríssimo), arco e flecha. A zarabatana Tukúna era a maior que se conheceu com cerca de três metros de comprimento. Usadas com curare, um poderoso veneno que tem por base a planta “stricnos” e que serve para envenenar os dardos da zarabatana, arma tradicional de caça.

Spix retrata os Ticunas através de sua passagem pelo Alto Solimões ressalta que: (...) é verdade que esses objetos (zarabatanas com veneno em parte são fabricadas por eles próprios, pois o veneno eles recebem de algumas populações do Japurá e o Alto Solimões, peritas no seu preparo, particularmente os Júris, Passés, Miranhas e Ticunas (SPIX; MARTIUS, 1981, 173).

Em relação à tribo Solimões ou Solimões, era uma nação muito poderosa conforme Fritz (2006) habitavam principalmente as margens do rio Tefé e do Coari, seu nome foi aplicado a uma parte do curso do Amazonas, em relação aos Jurubetes e os Jurip-

ixunas suas armas eram o arco e a flecha não criavam cabelo para não serem acarados nas guerras por seus inimigos, andavam nus suas terras eram para as bandas do norte perto do rio Japurá e pintavam o rosto e o corpo como uma das formas de identificação do grupo nas pelepas contra seus adversários.

Ferreira (1974) também retrata os utensílios domésticos das populações encontradas no século XVIII:

São algumas painelas feitas à mão, das que se chamam igaças-bas; redes para dormir, a que se dá o nome de maqueiras, e são de fio de folhas de palmeira buriti; cabaços, cuias, balaies, urupemas, tipiti, abanos, ralos e todo o mais trem precioso para fabricarem os beijos e as farinhas de mandioca. (...). (pág. 194).

A afirmação de Ferreira (1974) sustenta mais ainda a ideia de diversidade cultural e social das diversas populações existentes no Amazonas no século XVIII, tantos nos aspectos de confecções de utensílios domésticos e de armamento quando na própria situação de sobrevivência que essa região atribuía às tantas nações indígenas.

No que diz respeito à dança dessas populações, Ferreira (1974) salienta que é uma forma de tradição ou até mesmo ocupação muito mais séria e importante para esses indivíduos, à dança pode significar um triunfo na vitória contra o inimigo, curar a população das doenças, o festejo por causa de uma boa casada ou da pescaria de um peixe-boi e entre outros aspectos dependendo de cada cultura existente nas etnias encontradas.

Bates (1979) relata as danças dos Ticunas:

(...). Há uma grande similaridade nas cerimônias e rituais de todas as tribos, quer se trate de uma festa de casamento, da maturação das frutas, do corte ritual do cabelo dos filhos, quer se trate de uma festa organizada simplesmente para satisfazer o seu gosto pela orgia. Algumas das tribos se paramentam, nessas ocasiões, com vistosas penas de papagaios e araras. (...). Metidos nesses trajes festivos, os Ticunas executam suas monótonas danças, que se resumem num sapateado e no balanço do corpo de um lado para o outro, ao som de cantos e de instrumentos de percussão; isso prolonga por três ou quadro dias e noites, ininterruptamente, durante os quais eles ingerem enormes quantidades de *caçuma*, além de fumarem e cheirarem pó de *paricá*. (pág. 294).

Na análise de Bates (1979), sobre as danças dos Ticunas

e possível notar em sua narrativa, o ritual da moça nova que acontecia quando a criança atingia, seu estado de puberdade e está estava apta ao noivado. Para este evento havia toda uma preparação do grupo para a festividade tanto no cuidado da moça quanto na preparação e fermentação da bebida para que dure a festa toda.

Fritz (2006) aborda que as diversas populações encontradas praticavam o comércio de trocas com tribos afins e amigas:

(...) O sustento, fora do que lhes dá o rio, é casave e farinha, que fazem de mandioca. O comercio que têm com outras nações é com tetes ou pilches, que suas mulheres pintam vistosamente. (...). O comércio que têm esses Manaves com os Aisuares, Ibanomas e Jurimáguas consta de umas laminas de ouro, vermelhão, raladores de Yuca, redes de cachibanco, com outros gêneros de cestinhos e macanas que lavram curiosamente. (O Diário do Padre Samuel Fritz, pág.74).

Desde modo a interação do comércio de utensílios domésticos, armas e dos meios de subsistências, como mandioca, farinha e frutas eram visíveis nas trocas comerciais desses grupos, também nessas atividades continha o objetivo de cultivar amizades entre outras tribos para assim enfrentar com maior número de indivíduos os inimigos nas pelejas.

Neste ciclo de comercialização si perpetuavam as formações de alianças matrimônios de uma pessoa de um determinado grupo casava com a outra assim formando uma aliança concretizada de possíveis descendências de proveriam do casamento.

Pode - se aqui retratar um pouco das principais atividades culturais e sociais de algumas das populações encontradas e mencionadas no Alto Amazonas no século XVIII pelos viajantes, destacamos alguns pontos fundamentais para assim compreendermos melhor o cotidiano dessas etnias amazônicas, bem como, o conhecimento construído pelas ciências sobre esses grupos étnicos.

Considerações Finais: olhar dos cientistas sociais para com o Alto Solimões

Quando debatemos processos marcantes de intervenção na Amazônia e Alto Solimões, nos aproximamos de um fenômeno que se protagonizou no período colonial que segundo Antonio Gramsci o define como Hegemonia.

Para Gramsci (1975) a hegemonia ocorre nas relações entre Estados, como também entre classes sociais, sobre as relações de dominação de grupos, num claro enfrentamento da sociedade política e classe política contra a sociedade civil. Constatamos esta relação na forma como é interpretada a condição de sociedade civil por ela própria e como a sociedade política no Amazonas se impôs sobre esta.

O entrelaçamento deste processo de formação do conhecimento científico no Alto Solimões, revelou significativas contribuições científicas, sociais e políticas acerca da construção do conhecimento da ciência nessa região, sejam eles nas diversas áreas de atuação dos viajantes, cientistas sociais e padres que tanto fizeram e contribuíram para a compreensão da Amazônia.

Conforme Pinto (2006) a presença das missões religiosas na Amazônia constituiu um momento de ampla significação para o processo de formação do pensamento político e social sobre a região. É um momento da história regional sobre o qual pouco se conhecia em profundidade sobre esta tão desconhecida região, passa agora a ser reconhecida e conhecida sob diversas formas de narrativas e visões acerca do Amazonas.

Salienta Carvalho Júnior (2011) que os viajantes que percorreram o Alto Solimões observaram, analisaram e transcreveram os rios, a fauna, a flora e as paisagens, desvendaram mistérios escutaram mitos e lendas, perseguiram objetos concretos de seus estudos e se fascinaram pelas passagens dessa região, elaboraram crônicas e pensamentos sociais, políticos, econômicos que impulsionaram a visão europeia em relação ao imaginário do Alto e de toda Amazônia, mais acima de tudo construíram e formularam diversos discursos e verdades sobre o conhecimento científico do mundo amazônico, desde modo deixando um grande legado para as ciências sociais do século XXI.

Essa região chamada de Alto Solimões sempre se apresentou como fascínio, cobiça, atração, interesses e outros aspectos (cientistas sociais, viajantes, europeus, portugueses, padres e demais indivíduos), alguns trabalharam, vivenciaram e estudaram esta região, mais ambos participaram do processo histórico e científico acerca da formulação do pensamento social, político e científico do Amazonas.

As narrativas e as diversas histórias do Amazonas contadas pelos viajantes e cientistas sociais através de suas viagens e publicadas em trabalhos acadêmicos, apresentaram um olhar

sobre o “outro” no seu o modo de ser e de ver a vida, abordando (as populações, a fauna, a flora, o clima, a cultura e entre outros aspectos), onde tudo isso foi revelado através das contribuições desses estudiosos em relação a sua escrita e narrativa que relataram a “verdadeira realidade Amazônica do ponto de vista científico”, e no imaginário europeia relacionado a uma imaginação e fantasia construída a cerca dessa região, como apresentar o auto no sentido de serem as “viagens das ideias” desses viajantes, possibilitou compreender mais intensamente o contexto Amazônico.

Aborda Kuri (2001), que passaram pelo nosso país, Brasil, grandes viajantes, cientistas sociais, padres jesuítas e franciscanos, mais nem todos eram cronistas de suas viagens, pois diversos desses vieram para o Brasil nos séculos: XVIII, XIX e XX, somente para explorar as riquezas naturais de nosso país e registrar suas impressões sobre o povo nativo, a cultura, a economia, etc.

Pinto (2006) argumenta a importância da ciência no desenvolvimento da geografia da Amazônia, onde há contribuição inegável da cartografia e da geografia em seus diferentes foram essenciais para conhecer os aspectos físicos, humanos e naturais das bacias, dos rios, lagos, confecções de mapas e cartografias da região Amazônica.

Por consequência a leitura que traçamos aqui traz um panorama de visões e pensamentos acerca dos teóricos que contribuíram para a construção do conhecimento da ciência na região do Alto- Solimões, o que não deixa de ser uma construção europeia.

Por fim as diversas leituras dos séculos pesquisados contribuíram para um processo que podemos chamar de ciência, através dos escritos podemos observar e discutir as maneiras e ideias acerca do pensamento político e social sobre a região, o homem as populações e aquela antiga Amazônia no auge da colonização.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Berno Wagner. Antropologia dos Archivos da Amazônia. Rio de Janeiro: Casa 8/ FUA, 2008.

ARAÚJO, A. V. de. Introdução a Sociologia da Amazônia. Manaus: ed. Valer, 2003.

BATES, Henry Walter. Um Naturalista no Rio Amazonas. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

BEZERRA, Eufrásio. A prática pedagógica na escola pública de 1ª grau: O fracasso da prática ou a prática do fracasso? Manaus: EDUFAM, 1991.

BRONDÍZIO, Eduardo Sownnerad e Siqueira, Andrea. O Habitante Esquecido: o caboclo no contexto Amazônico. São Paulo em Perspectiva, 1992.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de; NORONHA, Nelson Matos. A Amazônia dos Viajantes: história e ciência. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783 - 1782/. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura. 1974.

GAETANO, Mosca. Momento a filosofia política Italiana. Milão: s/ editora, 1951.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do Cárcere. 1975.

KURY, Lorelai B. A Sereia Amazônica dos Agassiz: Zoologia e Racismo na Viagem ao Brasil. Revista Brasileira de História, ano/ vol. 21, número 041. Associação Nacional de História: São Paulo, Brasil. p. 157 – 172, 2001.

LIMA, Araújo. José Francisco de. Amazônia: a terra e o homem. São Paulo: Nacional, 1933.

MARCOV, Paul. Viagem pelo Rio Amazonas. Manaus: EDUA, 2001.

MEGGERS, Betty. Amazônia: a ilusão de um paraíso. São Paulo: EDUSP, 1987.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado:

1751- 1759 /Marcos Carneiro de Mendonça. -- 2. ed. -- Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

NOGUEIRA, Ricardo Jose Batista. Amazonas: a divisão da “monstruosidade geográfica”. Manaus: EDUA, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo do branco. 4 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

ORO, Ari Pedro. Tukuna: vida ou morte. Caixias do Sul, Universidade de Caixias do Sul; Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Vozes, 1998.

PINTO, Renan Freitas (org.). O Diário do Padre Samuel Fritz/. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

PINTO, Renan Freitas. Viagem das Ideias. Manaus: Valer, 2006.

PRADO JUNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo: o sentido da colonização, s/data, local e editora.

SILVA, Marilene Corrêa. O Paíz do Amazonas. Manaus: Valer, 2000.

SPIX, J.B Von e Martius, C. F, Von. Viagem pelo Brasil 1817 – 1820. São Paulo: EDUSP, 1976.

SOBRE OS AUTORES

Adailton da Silva

Docente do Bacharelado em Antropologia do INC/UFAM, Bacharel em Ciências Sociais pela UFRJ, Especialista em Culturas Negras no Atlântico pela UNB, Mestre em Antropologia pela UNB, Doutorando em Antropologia pela UFAM.

Barbara Arisi

Antropóloga, professora de etnologia indígena e diretora do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Membro da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia e da Society for the Anthropology of Lowland South-America (SALSA).

Bernardo Natividade Vargas da Silva

Especialista em Estudos Amazônicos, Universidad Nacional de Colombia (UNAL), sede Leticia. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), campus Benjamin Constant. Licenciado em Geografia (UFRJ) e Servidor da Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari – Funai. Bernardo.silva@funai.gov.br

Cristian F. Martins

Professor de antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e colaborador do LAEMI/OBMIGRA da Universidade de Brasília (UnB), cristianmartins80@gmail.com

Felipe Milanez

Ecologista político, professor de “descolonização do conhecimento: universidade, sociedade e ambiente” e pesquisador do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), pesquisador associado do Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra e membro da Rede Europeia de Ecologia Política (ENTITLE). Organizador do livro Memórias Sertanistas: Cem Anos de Indigenismo no Brasil.

Gil Vieira

Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Gestão de Áreas Protegidas do Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia (PPGMPGAP/Inpa).

Gilse Elisa Rodrigues (org)

Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais/PUCRS. Mestre em Antropologia pelo PPGAS/UFRGS, graduada em Ciências Sociais pela PUCRS. Docente da Universidade Federal do Amazonas/ Instituto de Natureza e Cultura. Atua em ensino, pesquisa e extensão nas áreas de Antropologia e Sociologia, principalmente nos seguintes temas: violência e gênero, religiosidade popular e cultura popular, segurança pública e política penitenciária. Membro Co-Fundador do NUBEASOL.

Ismael da Silva Negreiros

Bacharel em Antropologia pelo Instituto de Natureza e Cultura INC/BC da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, (2009-2014). Atualmente Mestrando em Antropologia Social e Cultural pelo PP-GANT/Universidade Federal de Pelotas do Rio Grande do Sul.

Juan Alvaro Echeverri

Antropólogo (Ph. D. New School for Social Research). Profesor Titular del Instituto de investigaciones Imani de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia. <https://unal.academia.edu/JuanEcheverri>, jaecheverri@unal.edu.co

Michel Justamand (org)

Graduado e Licenciado em História, Mestre em Comunicação e Semiótica, Doutor em Ciências Sociais/Antropologia e Pós-Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Pedagogo pela Universidade Nove de Julho – UniNove de SP. Docente do Curso de Antropologia, lotado no Instituto de Natureza e Cultura, da UFAM em Benjamin Constant. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM em Benjamin Constant e em Manaus. Membro Co-Fundador do NUBEASOL. E-mail micheljustamand@yahoo.com.br

Odri Araújo (nome artístico), nascido José Odri Andrade de Araújo

Natural da cidade de Benjamin Constant/AM. Artista plástico, poeta, membro e fundador da Associação Amazonense de artistas plásticos/AAMAP/AM. Membro e fundador da Associação Cultural e Artística Vitória Régia de Benjamin Constant/AM. Membro do grupo Caravana Poética, ativista cultural de Benjamin Constant.

Renan Albuquerque Rodrigues

Docente do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas. Integra o Colegiado de Comunicação Social. É Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam) e líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq).

Rodrigo da Costa Lima

Técnico socioambiental. Mestre em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia pelo Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia

Thereza Cristina Cardoso Menezes

Doutora em Antropologia. Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA-UFRRJ).

Tharcisio Santiago Cruz (org)

Cientista Social e Professor de sociologia no Instituto de Natureza e Cultura em Benjamin Constant. [E-mail-jucbr@yahoo.com.br](mailto:jucbr@yahoo.com.br)

O convite dos organizadores para prefaciar este livro, além de muito me alegrar, lançou-me o desafio de oferecer ao leitor uma porta de entrada no complexo universo do fazer antropológico no Alto Solimões oferecido por esta obra. Estamos diante de um empreendimento com escopo multidimensional e polifônico, que nos permite um olhar multisituado do vasto universo de questões que este universo fronteiriço e pluriétnico faz emergir. Terminamos a leitura deste livro cientes da potencialidade reflexiva oferecida por um “saber das fronteiras” que busque articular e compreender as tramas que engendram populações locais, dispositivos de intervenção estatais e não estatais e seus respectivos suportes ideológicos.

Thereza Cristina Cardoso Menezes
Doutora em Antropologia. Professora Adjunta do
Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em
Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA-
UFRRJ).

Apoio

Laboratório de Arqueologia Pública Paulo Duarte – LAP/UNICAMP – Campinas

Laboratório de Editoração Digital do Amazonas – LEDA/UFAM – Parintins

Núcleo de Estudos AfroIndígena do Instituto de Natureza e Cultura
NEAINC/UFAM – Benjamin Constant

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos – NEPAM/UFAM – Parintins

Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais – NEPAM/UNICAMP – Campinas

Núcleo de Baixos Estudos do Alto Solimões – NUBEASOL/UFAM – Benjamin Constant

ALEXA
CULTURAL

ISBN 978-85-63354-50-1

