

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**PASSAR PARA INDÍGENA**  
*na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)*

Mariana Oliveira e Souza

Belo Horizonte  
2011

Mariana Oliveira e Souza

**PASSAR PARA INDÍGENA**  
*na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial ao título de mestre em Antropologia.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Belo Horizonte  
2011

ficha catalográfica

SOUZA, Mariana Oliveira e. *Passar para indígena* na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM). Belo Horizonte: UFMG-PPGAN, 2011.

145.ff.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Dissertação (mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2011.

1. Antropologia 2. Unidades de Conservação 3. *Passar para indígena*

I. Deborah de Magalhães Lima (orientadora). II. Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. III. Título.

147. ff.

CDD

*Passar para indígena* na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã

Mariana Oliveira e Souza

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial ao título de mestre em Antropologia.

---

Prof. Dra. Deborah de Magalhães Lima – PPGAN/UFMG  
(orientadora)

---

Prof. Dra. Karenina Vieira Andrade – PPGAN/UFMG  
(avaliadora interna)

---

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida – UNICAMP  
(avaliador externo)

---

Prof. Dra. Ana Gomes – FAE/UFMG  
(suplente)

Belo Horizonte, 30 de maio de 2011

*para thereza e raymundo.*

*para angusta e júlio.*

## *Agradecimentos*

Agradeço o auxílio financeiro que recebi para a realização deste trabalho: CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de mestrado e IDSM (Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá) pelo auxílio logístico e financeiro para a realização do trabalho de campo no médio Solimões. Agradeço a Aninha, secretária do PPGAN por ajudar sempre que possível e aos coordenadores do Programa, primeiro prof. Eduardo Vargas e depois Prof. Carlos Magno, pelo auxílio e disponibilidade.

Tentarei ser breve nos agradecimentos. Não sei se consigo colocar no papel o tanto que o suporte das pessoas queridas foi fundamental para a realização deste trabalho. Cada uma por um motivo, em uma participação.

Gostaria de agradecer aos professores do Departamento de Antropologia pelas contribuições teóricas e cuidado que percebo desde quando era aluna no curso de Ciências Sociais, realizado também na UFMG. Do mesmo modo agradeço aos colegas e amigos que fiz durante a graduação e o mestrado. Pelas conversas especiais que ultrapassam a faculdade, agradeço Luisa, Elis, Barbi, Bruno, Evelina, Zé, Malu, Rui... Aos companheiros de bairro, de Expedito, de supermercado e sacolão, fica um saudoso abraço.

Pela diversão garantida e ombro amigo sempre disponível há vários anos, agradeço aos meus maravilhosos amigos coltecanos, Paulo, Rafael, Sara, Metal (em memória), Grands, Matheus, Mario, Marcão, Babi, Erica, Julinha, Julia Rosa, Isadora, Marina e Mari. Babi e Erica foram ainda maridas, companheiras de fogão, de faxina, de diversão, de café da manhã. A paciência e o carinho de vocês me dão muita estabilidade. E agradeço Mana, amiga e inspiradora companhia.

Agradeço minha família, em especial meus avós, Thereza e Raymundo, e meus pais,

Augusta e Júlio, pela alegria de estar ao lado de vocês desde sempre, pela confiança que depositam em mim e pelo amor incondicional. Meus irmãos só me dão preocupação! Mas não sei o que seria da minha vida sem vocês, sem ter síndrome de irmã mais velha, sem participar das nossas gargalhadas, filmes, seriados bobos, desenhos e quebra-cabeça.

Pelo suporte, conversas e companhia, agradeço quem conheci no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e também em Tefé, em especial, Ale, Jaque, Edu, Gabi, Cissa, Fês, Nelissa, Isabel, Paulo Roberto, Audrin, Zé Penha e Filismino (entre outros!). Agradeço ainda ao SIG - Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, que disponibilizaram os mapas que compõem esse trabalho.

E agradeço ainda os que me receberam de tão longe em suas casas, em especial Binha, Izaque, Nonata, Flávio e Joana (da comunidade Ebenézer), Donival e Elisângela (da comunidade NS de Fátima), Jandreson, Eliete e S. Telico (da comunidade Putiri) e as crianças maravilhosas que tive o prazer de conhecer. Agradeço também os amigos que fiz no flutuante Coraci, o Chiquinho e o Bidó.

Agradeço Deborah, minha orientadora, pela generosidade, disponibilidade e cuidado. Do mesmo modo agradeço Rafael Barbi. Sei que este trabalho tem muito das nossas conversas, cafés e dúvidas.

E por último agradeço Matheus por ser meu amante, família e meu melhor amigo.

Sobre as afobações de última hora agradeço novamente Luisa e Isadora pela ajuda na revisão do texto, e Angela, pela tradução do resumo para o inglês.

*“Os ‘povos ressurgidos’ são uma realidade bastante discutida nos encontros, seminários e também foi aqui na Agenda Positiva. A idéia de que o assunto precisa ser mais aprofundado [...]. Isso também abre uma reflexão sobre o futuro do Movimento Indígena e conseqüentemente da população indígena, onde o mesmo pode perder sua força, gerando um movimento paralelo enfraquecido, trazendo maiores dificuldades para alcançar novos objetivos para uma vida mais digna. A possibilidade dos benefícios serem a motivação de algumas comunidades se tornarem indígenas é uma realidade nova que os aliados e as organizações e população indígena devem encarar seriamente. Daí a necessidade de esclarecer que esses benefícios, como saúde, garantia das terras, educação, não são exclusividade dos povos indígenas e sim de toda a sociedade indígena e não indígena, faltando às comunidades ribeirinhas serem mais esclarecidas sobre seus direitos e buscarem as forças sociais e entidades parceiras que possam ajudá-las a conquistar seus sonhos de estabilidade” (9ª Reunião da Agenda Positiva realizada no dia 03/05/05 na sede do IBAMA em Tefé).*

## ***Resumo***

No interior do médio Solimões, sobrepostas ou não às Unidades de Conservação, diversas comunidades reivindicam desde a última década o reconhecimento da identidade indígena e o acesso aos direitos elegíveis. Os pedidos de *passar para indígena* se inserem no contexto nacional de valorização do termo *indígena*, histórico regional de colonização antiga e se relacionam aos movimentos de *ribeirinhos* e *indígenas* no interior do médio Solimões na década de 1980. As demandas envolvem ainda particularidades locais, como história comunitária, relações com vizinhos e direcionamento nas redes de relações que precisam ser descritas caso a caso. Esse trabalho procura descrever brevemente o caso de Ebenézer, uma comunidade evangélica situada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, que *passou para indígena* na última década, se reconhecendo como Miranha.

Palavras-chave: 1. Antropologia 2. Unidades de Conservação 3. *Passar para indígena*

## *Abstract*

In the interior of the middle Solimões region, several communities, some within Conservation Units (Unidades de Conservação – UCs), have since the last decade demanded the recognition of an indigenous identity and to indigenous rights to which they are eligible. These requests of ‘turning into Indian’ (*passar para indígena*) fall into the national context of praising the term ‘indian’, relate also to the regional colonial history and to political movements of ‘ribeirinhos’ and ‘indians’ that developed since the 1980’s. The demands are characterized by local particularities, such as community history, local relationships, and thus these networks must be described case by case. This dissertation proposes to describe the protestant community of Ebenézer, located in the Sustainable Development Reserve (Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS) Amanã, that *‘turned to Indian’* in the last decade, recognizing itself as ‘Miranha’.

Keywords: 1. Anthropology 2. Conservation Units 3. ‘Turning into Indian’ (*passar para indígena*)

## Sumário

Introdução.....	14
Parte I – <i>Passar para indígena</i> no médio Solimões.....	33
Capítulo 1 – Histórias do médio Solimões.....	35
Capítulo 2 – Sobre <i>ribeirinhos</i> .....	64
Capítulo 3 – Sobre <i>indígenas</i> .....	78
Parte II – Ebenézer.....	92
Capítulo 4 – Algumas notas.....	93
Considerações finais.....	121
Anexo I – Fotos.....	125
Anexo II – Listas de comunidades indígenas .....	130
Anexo III – Genealogia.....	133
Referências bibliográficas.....	136

Lista de siglas:

ACPIMSA: Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes

AEPIMSA: Associação dos Estudantes dos Povos Indígenas

AMIMSA: Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes

APSC: Associação dos Produtores do setor Coraci

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CIJA: Conselho Indígena do Japurá

COIAB: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COPIJU: Conselho dos Povos Indígenas do Jutai

DSEI: Distrito Sanitário Especial Indígena

EMADE: Empresa Amazonense de Dendê

FAS: Fundação Amazonas Sustentável

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

GPD: Grupo de Preservação e Desenvolvimento

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

ICM-Bio: Instituto Chico Mendes

IDSM: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

IPAAM: Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas

MEB: Movimento de Educação de Base

PAF: Programa de Agricultura Familiar IDSM

PGC: Programa de Gestão Comunitária IDSM

OPINSA: Organização dos Professores Indígenas do Médio Solimões e Afluentes

RDS: Reserva de Desenvolvimento Sustentável

RDSM: Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

RDSA: Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã

RESEX: Reserva Extrativista

SEMMA: Secretaria Municipal do Meio Ambiente do Amazonas

UC: Unidade de Conservação

UINIPI-MSA: União dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes

UNI-Tefé: União das Nações Indígenas do Médio Solimões

TI: Terra Indígena

#### Lista de figuras:

Figura 1: Région du Haut Amazone Brésilien. Carte d'ensemble par le R.P C. Tastevin: Congr. Du St. Esprit 1908-1926. In: Faulhaber, R; Monserrat, R. *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008, p.12.

Figura 2: Mapa 1: As principais províncias indígenas do alto Amazonas em 1550; Mapa 2: As principais províncias indígenas do alto Amazonas em 1650; Mapa 3: As principais províncias indígenas do médio Amazonas em 1550-1650. In: Porro, A. *O povo das águas: ensaios de etno-história Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 173.

Figura 3: O território original dos Solimões e a migração rio acima (1542-1700). In: Porro, A. *O povo das águas: ensaios de etno-história Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 179.

Figura 4: Casa da Binha.

Figura 5: Área do território pleiteado por Ebenézer. O contorno do mapa e a indicação dos lugares foi feita pelo morador Izaque Souza da Silva, marido de Binha. Eu digitalizei e colori o contorno feito por ele.

Figura 6: Distribuição das casas (em terra e flutuantes) na comunidade indígena Ebenézer.

#### Lista de mapas:

Mapa 1: RDS Mamirauá com a localização de terras indígenas demarcadas e comunidades em processo de reconhecimento indígena

Mapa 2: RDS Amanã e RDS Mamirauá

Mapa 3: Comunidades próximas à Ebenézer que estão em processo de *reconhecimento indígena*

## *Introdução*

*Motos, barcos, canoas, recreios, porto, urubus, insetos, barulho, comércio, flutuantes, árvores* [fevereiro/2010]. Estas foram as palavras que usei em um email enviado para pessoas queridas logo que cheguei em Tefé (AM). Sempre que possível, me sentava na frente do computador e atualizava as minhas sensações sobre a cidade e sobre as pessoas. Descrições que foram cada vez mais se distanciando da lista de palavras iniciais. Quando voltei do interior<sup>1</sup> do médio Solimões, escrevi: *cheguei cheia de coisas novas, de vivências, em meus sonhos aparecem rios, barcos, peixes, pessoas* [maio/2010]. Não considero que passei na região um período extenso, capaz de captar os “imponderáveis da vida real”, que levasse a um trabalho aprofundado sobre as diversas emergências indígenas que têm ocorrido no médio Solimões, sobrepostas ou não às Unidades de Conservação. Isto, inclusive, me causou certa angústia quando retornei de campo. Mas, acreditando que poderia oferecer alguma contribuição dialogando com a bibliografia disponível sobre o processo e descrições de outros pesquisadores sobre a região do médio Solimões, me dediquei a descrever o caso de Ebenézer, uma comunidade evangélica que se reconheceu como indígena há pouco mais de uma década, situada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã. O que ofereço neste trabalho é uma tentativa de descrever o que eu senti, escrevi, conversei e pensei. Ao longo deste trabalho procurei tratar o *passar para indígena* como um problema descritivo, sobre o qual minhas considerações sobre o momento etnográfico poderiam ter algo a contribuir.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> O termo ‘interior’ é usado pelos moradores da RDS Mamirauá e Amanã para fazer referência aos assentamentos e sítios que habitam.

A cidade de Tefé está localizada no estado do Amazonas, em frente ao lago Tefé (próximo ao rio Solimões), no médio Solimões. É acessível através dos recreios, vôos diários e lanchas rápidas, que ligam Tefé à capital do estado, Manaus, e a cidades relativamente próximas, como Coari, Marañ e fronteiriças, como Tabatinga e São Paulo de Olivença. Por mais que a cidade esteja distante da fronteira com a Colômbia e o Peru, percursos a barco e o aeroporto de médio porte com vôos diários colocam Tefé em conexão direta com os países fronteiriços, o que fica visível pelo trânsito de pessoas, mercadorias (legais e ilícitas), ideias, doenças e justifica a presença de uma base militar, a 16ª Brigada de Infantaria na Selva, que atende parte dos estados do Amazonas e do Acre na fronteira noroeste do país.

No primeiro semestre de 2010, mais especificamente de fevereiro ao início de junho, morei na cidade de Tefé no intuito de pesquisar o processo de reconhecimento indígena na RDS<sup>2</sup> Amanã, próximo à RDS Mamirauá<sup>3</sup>. Para a realização do trabalho, aluguei um quarto em Tefé em uma casa de pesquisadoras do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), o que me permitiu ter uma base de apoio na cidade.

Tefé chama a atenção pela influência que exerce no contexto regional e estadual, sendo uma das cidades com maior número de habitantes do estado do Amazonas e que serve de base para diferentes instituições relacionadas (direta ou indiretamente) à questão socioambiental, como o IDSM, o Instituto Chico Mendes (ICM-Bio), a Fundação Amazonas Sustentável (FAS), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre outras. Percebia com isto o trânsito de pessoas vindas dos mais diferentes lugares do país e também de fora, muitas vezes segregadas do que se poderia chamar de

---

<sup>2</sup> Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma categoria de Unidade de Conservação (UC) prevista pelo Sistema de Conservação de Unidades de Conservação (SNUC) cujo objetivo é conciliar a conservação da natureza a melhoria das condições de vida das populações residentes. Este modelo foi desenvolvido no início dos anos 1990 durante a execução do Projeto Mamirauá, que se baseou em uma parceria entre pesquisadores e a população local e usou pesquisa científica para fundamentar o zoneamento da área e normatização do uso dos recursos naturais. Ver Capítulo 2.

<sup>3</sup> A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá está situada no médio Solimões e engloba terras baixas de várzea situadas no triângulo delimitado pelo Auatí-Paraná, Solimões e rio Japurá. Compreende territórios que são controlados por cada uma das comunidades e/ou por um conjunto de comunidades, configurando a área do *setor*, para uso sustentado dos recursos naturais e conservação da biodiversidade. Na RDS Mamirauá, de acordo com o Instituto Socioambiental, há quatro sobreposições da Reserva com Terras Indígenas, sendo elas: TI Jaquiri, TI Uati-Paraná, TI Porto Praia e TI Acupuri de Cima. A RDS Amanã situa-se ao lado da RDS Mamirauá, no interflúvio do rio Japurá e Solimões, sendo delimitada a nordeste pelo rio Negro. Engloba grandes extensões de ecossistema de terra firme, além de porções de igapó e várzea. Não há nenhuma sobreposição entre a RDS Amanã e Terra Indígena listada pelo Instituto Socioambiental, embora seja próxima à TI Cuiú-Cuiú. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/>; <http://www.mamiraua.org.br/>.

uma população local.

As agências indigenistas na região são relativamente recentes: o CIMI é de 1984 e o posto da FUNAI é de 1988, o que é reflexo da demarcação tardia de áreas indígenas. Apenas a Terra Indígena (TI) Méria e TI Miratu foram reconhecidas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nas décadas de 1920-30. A demarcação das outras áreas, como Barreira da Missão, Jaquiri e Marajá (Ver Mapa 1, página 31) remetem ao movimento indígena que se articulou nas décadas de 1970-80, demandas associadas à questão territorial e autonomia econômica<sup>4</sup>. Além das instituições listadas acima, as organizações indígenas de alcance regional têm sua sede também em Tefé, como a União dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (UNUPI-MSA), Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (AMIMSA) e a Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (ACPIMSA).

Se por um lado sentia que o tempo por lá corria pacientemente, tive a impressão que inúmeras demandas indígenas ocorriam a todo instante. Logo na primeira visita à FUNAI me deparei com uma situação de conflito envolvendo alguns moradores da Barreira da Missão e *invasores*<sup>5</sup> que haviam fechado a estrada que dá acesso ao local (situado próximo ao rio Solimões), impossibilitando que os professores de Tefé chegassem às aldeias para ministrar aulas. O termo ‘invasor’ é amplamente usado no médio Solimões compondo o que se poderia chamar de um ‘vocabulário comunitário’, tendo seu uso vinculado à história da atuação da Prelazia de Tefé na região do médio Solimões. Os que rompem os limites sociais, ameaçando os interesses dos grupos, são considerados invasores (Faulhaber, 1992, p.19; Reis, 2005).

\*\*\*

O *passar para indígena* em uma comunidade é um processo que envolve a escolha de um etnônimo, reconhecimento entre seus pares (outros *parentes* indígenas e lideranças do movimento indígena) e *matrícula* dos moradores na FUNAI. E se insere, por sua vez, como parte de um processo em que uma identidade precisa ser diferenciada para que o Estado Brasileiro os reconheça como povo indígena (Viegas, 2007, p.17). Ainda que com a

---

<sup>4</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>5</sup> Pelo que entendi sobre o conflito, a área da Barreira da Missão faz divisa com as agrovilas da EMADÉ que na ocasião foram invadidas por moradores sem terra em Tefé. A invasão interditou a estrada que dava acesso à Barreira da Missão, o que fez com que os índios exigissem a remoção, já que impedia o trânsito livre e a chegada dos professores. Além disso, parte da área invadida estava dentro da área indígena.

Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada em 2002, a autoidentificação seja suficiente ao reconhecimento da identidade, para o acesso aos direitos indígenas, inclusive a demarcação das terras, é preciso que os que reivindicam a área sejam declarados ‘índios’ por um perito<sup>6</sup>, o que valida ou não esta identidade (Viegas, 2007, p.17).

O termo *comunidade indígena* é usado pelas lideranças indígenas do médio Solimões para fazer referência às localidades que estão de alguma forma sendo atendidas pelo posto da FUNAI, mas que ainda não passaram pela perícia antropológica e demarcação de suas terras. O termo, portanto, faz menção aos assentamentos que *passaram para indígena* nos últimos anos. Já o termo *aldeia* fica reservado aos assentamentos mais antigos e com a situação da terra regularizada (Lima; Souza, 2006). Por detrás desta definição permeia o componente da legitimidade: como as aldeias já comprovaram aos segmentos regionais a sua identidade indígena, seus moradores estão na posição de reconhecer se os outros são índios ou não (no médio Solimões). A divisão, no entanto, é bem menos rígida do que parece ser e várias vezes os moradores das comunidades indígenas se referiram ao seu local de moradia como aldeia. Adoto a distinção para conferir forma à descrição, mas reconheço que os termos são mais flexíveis.

Muitas vezes a justificativa acionada pelas comunidades indígenas para o reconhecimento institucional de sua identidade é a descendência e o fato de seus membros terem sido *nascido e criado aqui no Amazonas*. Os moradores dessas comunidades destacam que sempre foram *indígenas* e a única diferença é que ***agora conhecem seus direitos e querem ser reconhecidos***. O argumento “*todo amazonense é índio*” é empregado por essas novas lideranças indígenas de forma inclusiva; enquanto em outros contextos etnográficos o pleito indígena exclui os não-índios, no médio Solimões “os outros” muitas vezes são ***indígenas em potencial***, ou seja, também podem reivindicar a condição indígena junto ao Estado. No contexto da explosão dos pedidos no início da década passada, a União das Nações Indígenas do Médio Solimões (UNI-Tefé), criada em 1989 e extinta em 2006, atuava no encaminhamento dos pedidos à FUNAI.

Em uma tabela disponibilizada pela UNI-Tefé em 2006, divulgada no artigo de Lima & Souza (2006), estavam listadas 41 comunidades da região do médio Solimões em processo

---

<sup>6</sup> Uso o termo para fazer referência ao papel do antropólogo atribuído por dispositivos jurídicos para a demarcação de terras indígenas e quilombos. Sobre isto ver, por exemplo: Oliveira, 1998b.

de reconhecimento indígena. Em 2009 a FUNAI listou 92 comunidades indígenas no estado do Amazonas em alguma etapa no processo de reconhecimento indígena (ANEXO II), das quais 49<sup>7</sup> estão situadas nos 14 municípios<sup>8</sup> que abrangem a região do médio Solimões e afluentes..

A existência de uma lista dos índios *reconhecidos* ou *matriculados* na região aponta a um arranjo local interessante, pois mesmo antes da demarcação da área estas populações podem ser assistidas na obtenção de benefícios de INSS, como auxílio maternidade e aposentadoria rural na sede da instituição em Tefé, e estão incluídas no cadastro de saúde indígena, o que garante (ou deveria garantir) o atendimento dos moradores no DSEI Médio Solimões e Afluentes e nos pólos de saúde situados em aldeias demarcadas no interior, como na TI Marajá e TI Cuiú-Cuiú. Não estão incluídos no cadastro de saúde indígena e na lista de comunidades com pedido deferido pela FUNAI os pedidos mais atuais de *passar para indígena*, concentrados principalmente nos rios Solimões, Jutá, Japurá e no Auati-Paraná.

\*\*\*

Ainda que tenha me dedicado a descrever o caso de Ebenézer, também estive em contato com mais duas comunidades indígenas situadas no baixo curso do rio Japurá, Vila Nova do Putiri e Nossa Senhora de Fátima (Ver Mapa 3, página 33), experiência que menciono, em alguns momentos, para fins de comparação.

Vila Nova do Putiri, ou apenas Putiri, é um povoado antigo do rio Japurá. A comunidade é formada por oito casas onde moram aproximadamente 70 indivíduos<sup>9</sup> descendentes de D. Nila Pontes ou parentes de afins residentes. D. Nila é mencionada pelos moradores como a detentora dos *saberes dos índios* e se autoreconhece como Mura. D. Nila foi criada no Putiri com seus familiares, já falecidos, e atualmente reside em Manacapuru. Seu Telico (José Pontes), tuxaua da comunidade, foi criado por sua avó, D. Nila, e sua mãe biológica, Isabel, que reside na TI Marajá, situada no município de Alvarães. A comunidade indígena NS de Fátima se formou no início da década passada pela segmentação da comunidade Putiri, quando uma das filhas de D. Nila, Maria Pontes, resolveu se mudar com seus filhos e respectivas famílias para seu sítio, ao lado da comunidade Putiri. Maria é a tuxaua de NS de

---

<sup>7</sup> Estão listadas 50, mas como Vila Alencar retrocedeu ao processo, não a considerei na contagem.

<sup>8</sup> Alvarães, Carauari, Coari, Eirunepé, Envira, Fonte Boa, Ipixuna, Itamarati, Japurá, Juruá, Jutá, Maraã, Tefé e Uarini.

<sup>9</sup> O padrão de residência em comunidade na região do médio Solimões é marcado pela presença de aproximadamente oito famílias somando cerca de 70 pessoas, das quais a maioria são crianças.

Fátima e a comunidade possui seis casas onde residem cerca de 60 pessoas. As comunidades indígenas pertencem ao **setor Tijuaca**, situado na RDS Amanã, mas usuárias da RDS Mamirauá.

Ebenézer se situa em uma região do rio Coraci, afluente do Japurá, conhecida como Estirão. A comunidade foi fundada no final da década de 1970 e início da década de 1980 agregando famílias amigas e parentes. Ao longo do tempo os moradores construíram importantes laços de parentesco entre os residentes *morando juntos*. A escolha da etnia Miranha foi feita em referência a mãe e esposa de Carmo, respectivamente Maria Lúcia e Nazareth. A comunidade indígena possui treze casas onde residem 84 pessoas e o tuxaua é Flavio Urquizes. Ebenézer participou do **setor Coraci** da RDS Amanã até 2007.

Em um documento da FUNAI-Manaus de posse do tuxaua de Ebenézer, a comunidade consta no Pré-levantamento Antropológico realizado pela FUNAI nos idos de 1999 e se identifica como Miranha. O pedido de reconhecimento indígena foi encaminhado pela UNI-Tefé no começo dos anos 2000. Putiri e NS de Fátima constam no *Relatório Preliminar das Comunidades Indígenas do Médio e Baixo Rio Solimões e Baixo Japurá*, cuja pesquisa foi realizada pela FUNAI em 2002 e relatório publicado em maio de 2004. As duas comunidades, compostas de parentes, serão demarcadas numa mesma Terra Indígena e se identificam como Mura. Segundo explicam as lideranças, o pedido também foi encaminhado através da extinta UNI-Tefé<sup>10</sup> e, de acordo com um documento de posse da FUNAI-Tefé, é possível encontrar os seguintes encaminhamentos: Ebenézer – Memo. n° 032 em 24/08/06 e n°021 de 22/08/07; Putiri e NS de Fátima - Memo.º 087 em 12/05/04.

\*\*\*

O *passar para indígena* em Ebenézer levou ao afastamento dos moradores das atividades de manejo comunitário e extensão realizadas pelo setor Coraci junto ao IDSM em 2007, como destaquei no item anterior. Fronteiras territoriais frouxas e áreas compartilhadas pelos moradores do interior do médio Solimões são elementos que perpassam a **divisão setorial** adotada na região desde as décadas de 1970-80, vinculada aos trabalhos das pastorais da Prelazia de Tefé (principalmente na área focal da RDS Mamirauá e RDS Amanã). Esta organização espacial entre vizinhos foi reforçada no movimento de preservação dos lagos

---

<sup>10</sup> A UNI-Tefé foi extinta em 2006 e um dos seus trabalhos mais expressivos foi na assessoria para o reconhecimento de terras indígenas e de comunidades interessadas no autoreconhecimento indígena. Atualmente a UNUPI-MSA é quem presta este auxílio.

na década de 1980 para manejo dos lagos e controle sobre a ação dos pescadores profissionais<sup>11</sup>. Na década de 1990 o IDSM se baseou no arranjo setorial como divisão administrativa das RDS Mamirauá e Amanã para negociação dos manejos, programas de qualidade de vida e suporte à fiscalização comunitária na área compartilhada (ver Mapa 2, página 32).

A demarcação prévia do território de Ebenézer ao *passar para indígena* com o auxílio de lideranças indígenas incluiu a fixação de três placas da FUNAI na área pleiteada pela comunidade. Limites rígidos em áreas compartilhadas, uma fronteira traçada a partir de uma diferenciação política que separa *indígenas* e *ribeirinhos*, levaram no caso em questão a duas situações conflituosas:

1º- entre Ebenézer e Vila Nova, cujo conflito se centra nas áreas de roça;

2º- entre Ebenézer e o setor Coraci (formado pelas comunidades: Vila Nova, Iracema, São Paulo, São João do Ipeacaçu, Nova Canaã e Matuzalém), cujo conflito se relaciona à questão dos lagos.

Reuniões entre representantes de Ebenézer, do setor Coraci, agências indigenistas, movimento indígena e instituições socioambientais tentaram mediar os conflitos e propor uma área em acordo entre os lados, o que até o momento não foi formalizado<sup>12</sup>.

Exposto o conflito, narro nesse momento o meu primeiro contato com os moradores de Ebenézer, em março de 2010. No segundo semestre de 2009, com o envio do meu projeto de pesquisa inserido na linha 'Relações interétnicas no médio Solimões', coordenado por Deborah Lima e Isabel Soares e financiamento do Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT), me vinculei ao IDSM como pesquisadora associada. Conectada ao IDSM, a primeira impressão que causei nos moradores de Ebenézer parece ter sido a de desconfiança e desconforto.

Após viajar oito horas em um barco de carona com outros pesquisadores do IDSM, dormi no flutuante<sup>13</sup> Coraci, instalado pelo IDSM na boca do Coraci, próximo à Ebenézer. A viagem é mais rápida em voadeiras e lanchas, durando cerca de três horas desde Tefé. Logo

---

<sup>11</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>12</sup> Maiores informações estão disponíveis no Capítulo 4.

<sup>13</sup> Em vários pontos considerados estratégicos o IDSM instalou bases flutuantes, tanto para auxiliar pesquisadores e extensionistas como para facilitar a fiscalização da área pelos agentes ambientais do setor que usam o rádio em caso de denúncias ou apreensões.

pela manhã avistei, com a ajuda do zelador do flutuante, Chiquinho, um morador de Ebenézer e pedi que transmitisse ao tuxaua a minha vontade de conversar com ele. À tarde Flávio apareceu no flutuante com seus filhos e alguns sobrinhos da comunidade Vila Nova. Após conversamos rapidamente o tuxaua se lembrou da visita da Deborah Lima há alguns anos, o que me ajudou a tratar do assunto da minha pesquisa.

Curiosos e desconfiados com a minha chegada, vinda de tão longe, marcamos uma reunião na comunidade com os moradores para que contasse sobre a pesquisa e me apresentasse, o que faz parte de um protocolo regional seguido em vários assentamentos<sup>14</sup>. Qualquer atividade em área de comunidade requer a concordância da mesma para a realização: o meu trabalho não podia ser diferente.

Em reunião, os moradores concordaram com a pesquisa, mas me cobraram que fosse à FUNAI-Tefé e levasse para eles uma autorização por escrito que explicitasse que a Instituição estava ciente e de acordo com o trabalho. A presença de uma lista de comunidades indígenas atendidas pela FUNAI no Amazonas, onde consta o nome de Ebenézer, e uma forte movimentação indígena na região para que as comunidades listadas tenham acesso aos direitos diferenciados antes da demarcação e homologação da área parece se relacionar à rispidez deste primeiro contato. Procurei a comunidade para que autorizassem o meu trabalho, mas por ingenuidade e desconhecimento da importância desta lista, a impressão que causei ao não procurar inicialmente a FUNAI parece ter sido a de que não os considerava *indígenas*. Após alguns dias na comunidade voltei a Tefé para obter o papel que foi cobrado, com um forte sentimento de que não havia sido aceita.

Como ainda não havia feito contato com Putiri e NS de Fátima, temendo problemas como os que tive em Ebenézer, aproveitei a visita à FUNAI-Tefé para mencionar o meu interesse em expandir a pesquisa para estas duas comunidades. Conversando com o administrador da FUNAI-Manaus fui informada que mesmo em áreas ainda não homologadas a FUNAI-Brasília deve autorizar a pesquisa, o que é feito mediante a autorização por escrito das comunidades concordando com o trabalho do(a) pesquisador(a) e uma cópia do projeto para avaliação. Procurei cumprir o protocolo, até porque a autorização parecia ser importante para os moradores de Ebenézer. Um funcionário da FUNAI-Tefé que conhecia os tuxauas escreveu uma carta de próprio punho explicando a necessidade das

---

<sup>14</sup> Este protocolo para a realização de atividades se relaciona à forte base comunitária presente na região, o que destaco no Capítulo 2.

comunidades em formalizarem por escrito a autorização, o que foi de grande serventia.

Em Ebenézer, em uma reunião marcada com os moradores e o tuxaua, a carta comprovou a minha ida à FUNAI e, portanto, o respeito à condição deles de *indígenas*. Com a posse da carta a conversa foi mais suave e não criaram barreiras para a realização do trabalho. Neste sentido, exigir a minha ida à FUNAI, antes de ser uma afronta, de fato foi algo que encontraram para demarcar a nossa diferença: eu, pesquisadora que veio de terras longínquas, e eles, *indígenas* moradores do rio Coraci. Nesse sentido, o fato de serem reconhecidos pela FUNAI foi o primeiro sinal que marcou a forma indígena que queriam me mostrar. Não que este tenha sido o único recurso de distinção, pois não cansavam de apontar o que possuíam em sua terra, coisas que eu, da cidade e do sudeste, jamais havia visto ou conhecia por outro nome. A cada ação cabia uma explicação de como proceder, fosse para tomar banho, comer ou mesmo dormir. Se para mim se tratava de um intenso aprendizado, para eles, cada coisa que eu não sabia fazer era mais um indício de que eles eram mesmo diferentes.

Nas outras duas comunidades, Putiri e NS de Fátima, a minha chegada foi vista também com desconfiança, mas logo se lembraram da presença de uma pesquisadora *que fez um trabalho igual o seu, desses de ficar no lugar*, a Edna Alencar, em ocasião de um levantamento histórico da Reserva Amanã, para o Instituto Mamirauá. Como cheguei com a carta da FUNAI e, portanto, os reconhecia enquanto *indígenas*, o tom da conversa foi mais suave e mesmo no primeiro contato já foram bastante amistosos e me autorizaram a realizar o trabalho em suas comunidades. Além disso, não existiam situações conflituosas com vizinhos ou com o IDSM, o que conformava uma situação muito diferente da que encontrei em Ebenézer.

No entanto, o problema inicial que tive em Ebenézer possibilitou a criação de laços mais intensos entre nós. Eles não entendiam por que eu queria dormir lá com eles se podia dormir no flutuante Coraci; por que tomava a água do rio ao invés de trazer a minha própria água e uma série de coisas assim. Eles se mostraram mais curiosos em relação à minha presença, uma curiosidade desconfiada, mas que, de certa forma, nos deixou mais próximos. No Putiri e NS de Fátima, talvez por terem mais contato com pesquisadores e estarem mais acostumados em acomodá-los na comunidade, se importavam menos com a minha presença do que os moradores de Ebenézer (ou eram mais envergonhados...). Isso se reflete nas descrições que consigo oferecer em cada caso. Também não calculei bem o

tempo que possuía para ficar em cada comunidade, o que me fez deixar as relações fluírem; quando percebi, havia ficado muito mais em Ebenézer (cerca de 35 dias) do que nas outras duas (cerca de 15 dias). Pensando nisso, decidi me ater mais ao caso de Ebenézer, como expliquei no início deste trabalho, embora exponha informações das outras duas comunidades, principalmente por oferecer, em alguns assuntos, comparações interessantes.

\*\*\*

Marilyn Strathern sugere que o momento etnográfico possui uma dupla locação, o campo e a escrivaninha, sendo simultaneamente total e parcial. Na mesa as ideias do campo são reordenadas em um contexto de análises e argumentos para descrever a observação para outro público (Strathern, 1999, p.1). Mas a divisão campo-mesa não é bem definida, já que muito da análise (escrita) já começa em campo. Na verdade, são práticas interligadas que configuram um momento etnográfico que envolve tanto observação como análise (Strathern, 1999, p.5-6).

Em momentos etnográficos como o que descrevo aqui, que envolve claramente um conflito e a cada ponto de vista sai uma versão diferente, como proceder à descrição? Se eu já sabia que o caso de Ebenézer era o mais complicado de descrever, por que me foquei justamente nele? Boa pergunta. O que sei é que minha experiência em campo, ainda que curta, criou expectativas em Ebenézer, nas comunidades que compõem o setor Coraci e talvez até minhas de que haveria um acordo possível em relação ao pleito territorial. Na minha última semana em Tefé (junho/2010), durante o encontro preparado pela Fundação Amazonas Sustentável (FAS) para a organização da Associação Comunitária dos moradores da RDS Amanã fui procurada por lideranças do setor Coraci que buscavam se valer da minha presença para acelerar a resolução dos conflitos nas áreas de roça e lagos: *eles [moradores de Ebenézer] vão te ouvir se você falar.*

Lideranças comunitárias do Coraci estavam dispostas a aceitar os moradores de Ebenézer no manejo do pirarucu no setor<sup>15</sup> caso houvesse a negociação sobre o pleito territorial da comunidade indígena. Desde o desligamento da comunidade das atividades do setor Coraci em 2007, quando pararam de frequentar as reuniões bimestrais, o tuxaua procura a FUNAI para que os auxiliem no manejo do pirarucu. Em 2009 foi informado por um ofício da

---

<sup>15</sup> As cotas para o manejo do pirarucu são liberadas pelo IBAMA por setor e o IDSM auxilia no manejo com o corpo técnico. Não há corpo técnico que possibilite que o manejo seja feito por comunidade, como foi proposto por Flavio ao IDSM. Ver Capítulos 2 e 4.

Instituição que para executar o manejo na comunidade deveriam procurar o IDSM, o responsável da região no auxílio à atividade com o corpo técnico. Com esta notícia, moradores de Ebenézer interessados em retornar ao manejo procuraram o IDSM e seus vizinhos do setor Coraci. Como o setor é autônomo em aceitar Ebenézer de volta ou não, as lideranças do setor acreditavam que era uma boa oportunidade para negociar o pleito territorial de Ebenézer, abrindo mão dos lagos, mas exigindo as áreas de roça. Ainda sem formalização do acordo, este é o contexto que a minha pesquisa de campo se insere.

Além de percebida pelas lideranças do Coraci como mediadora, diversas vezes também me vi obrigada a responder perguntas de “segmentos regionais” como: *eles são índios mesmo?* ou a refutar afirmações:  *você sabe que eles não são índios, né?* Preocupada com provocações que deslegitimavam o pedido destas comunidades indígenas, em um primeiro momento cheguei mesmo a considerar que uma análise teórica sobre identidade seria o principal assunto deste trabalho.

Como mediadora e/ou perita, a minha inserção numa rede local e regional de relações e a dificuldade em traduzir em palavras o momento etnográfico me lembrou uma discussão crítica relativamente recente na antropologia sobre o trabalho de campo e a escrita da experiência. James Clifford, Vincent Crapanzano e Michael Fischer, por exemplo, através da leitura atenta de clássicos da antropologia, como Clifford Geertz e Bronislaw Malinowski, tecem importantes considerações sobre a importância em se contextualizar o trabalho de campo e recorrer a formas descritivas que confirmem autoria aos nativos, como a dialogia e a polifonia<sup>16</sup>. Não é meu intuito neste trabalho discorrer sobre as críticas lançadas pelos autores citados, mas considere fundamental expor neste item e no anterior os constrangimentos políticos e as múltiplas subjetividades presentes (cf. Clifford, 1998, p.31) no meu momento etnográfico.

Strathern destaca que a reflexão sobre a autoridade etnográfica e autoria, principalmente em Clifford, levou à discussão sobre modos de inserção de vozes aos nativos nas escrituras. Através de um esforço imaginativo no ato da representação, estes antropólogos tentaram jogar de modo diferente as relações entre sujeito-objeto. Mas segundo Strathern, não basta defender uma produção coletiva e dar voz ao nativo desta maneira: é preciso ter alguma noção da análise produtiva implícita ao que as pessoas dizem e da sua relação com o que é dito. Não há como levar o nativo a sério se as apropriações das autodescrições são feitas

---

<sup>16</sup> Ver Marcus, 1994.

sem saber como os nativos as possuem (Strathern, 1987). As pessoas controlam as informações que fornecem de acordo com as autodescrições que fazem de si mesmas (Strathern, 1999, p.7).

Para Strathern é preciso ter novas percepções sobre o que é observado e não reduzir em poucas palavras ou em classificações pré-definidas o que é da ordem do inesperado. A domesticação da experiência por entidades, como cultura e sociedades a serem descritas, direcionam a análise e não captam as imprevisibilidades do momento etnográfico (cf. Strathern 1999, p.4-7). A descrição do momento etnográfico deve, em certo sentido, reproduzir os efeitos da etnografia. Para descrever contextos etnográficos Strathern sugere que é preciso deslocar a escala de indivíduos, culturas e sociedades, reificações antropológicas usadas na produção de conhecimento<sup>17</sup>, para as relações e ações observadas no momento etnográfico (Strathern, 1995).

A antropologia deve tratar a complexidade como um dado a ser traduzido no limite de uma linguagem para a produção de ficções controladas que tratem, mesmo com equívocos, os conceitos e autodescrições locais em referência aos contextos em que são produzidos (Strathern, 2009; Viveiros de Castro, 2005). O problema etnográfico se centra ao modo de se proceder às descrições, atentas às imprevisibilidades, às autodescrições locais, à ação e trocas de perspectivas (deslocamentos e comparações).

Para conferir forma a um momento etnográfico onde me percebam como perita e mediadora, marcado por conflitos entre vizinhos *indígenas* e *ribeirinhos*, contestação de alguns segmentos regionais sobre a legitimidade do processo de *passar para indígena*, ambiguidade jurídica e administrativa sobre a atuação de instituições na sobreposição entre Unidade de Conservação e Terra Indígena, tentei produzir deslocamentos entre escalas contextuais (local, regional e nacional) para construir um relato descritivo que dialogasse com o que percebi sobre o caso de Ebenézer.

Alerto o leitor, no entanto, que as descrições que ofereço neste trabalho são preliminares, informadas pela breve experiência em campo, sobre as quais pretendo me dedicar em trabalhos futuros.

\*\*\*

---

<sup>17</sup> Os modelos convencionais de reificação na antropologia organizam o conhecimento em termos de relações sociais sobre as complexidades da vida social, que aparecem simplificadas como culturas ou sociedades descritas (Strathern, 1999).

O *passar para indígena* é um alinhamento político de uma comunidade do interior do médio Solimões e falar em pedido de reconhecimento indígena implica, sobretudo, no estudo de relações interétnicas. A dificuldade em apreender processos que envolvem mudança de identidades, ou melhor, uma alteração no alinhamento político reside, muitas vezes, em uma associação direta entre a ideia de identidade e uma condição anteriorizada e natural. Preocupada em conferir legitimidade aos movimentos indígenas que cresceram no país nas décadas de 1970-80, Carneiro da Cunha recorre ao uso da noção de etnicidade como uma categoria ‘nativa’, procurando desmistificar uma ideia de identidade da ordem do imutável, do dado e de uma cultura autêntica, destacando o caráter político (e de fazer política) deste tipo de organização (Carneiro da Cunha, 2009, p.244). Seguindo teóricos como Weber (1922) e Barth (1969), a antropóloga demonstra como a etnicidade pode ser pensada como uma organização política que só existe quando relacionada a um meio mais amplo, o que fornece os quadros e os termos para que a mobilização opere nos limites de uma linguagem compreensível entre os grupos que interagem (Carneiro da Cunha, 2009, p.239). No movimento indígena as comunidades indígenas e aldeias são classificadas como grupos políticos que se autoreconhecem como índios e são reconhecidos pelos outros segmentos como tal, o que não exclui, no entanto, que outros critérios sejam usados para organizar o pertencimento, como parentesco e religião.

Para Weber o grupo étnico se constitui a partir de uma condição de mobilização que confere forma (artificial) a um coletivo, despertando a ‘crença’ de uma comunhão étnica. Como define o autor: “[...] chamaremos grupos ‘étnicos’ aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva” (Weber, 2004 [1922], p.270). Para o autor as condições que levam à mobilização coletiva não se restringem a elementos inatos, como raça ou gênero, o que deixa em destaque o caráter político desse tipo particular de organização.

Barth (1998) alerta que a etnicidade deve ser definida a partir da interação entre grupos

---

<sup>18</sup> Parte dessa discussão está presente no trabalho “O voltar a virar índio na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã” apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, que ocorreu em Belém/PA entre os dias 1 e 4 de agosto de 2010.

étnicos, evidenciando o aspecto relacional para a demarcação das fronteiras entre eles. A diferença entre os grupos, nesse sentido, ocorre a partir das relações, e não por uma diferença baseada em um critério objetivo naturalizado. Para o autor a identidade étnica é acionada a partir do contato, o que alerta para a importância em considerar o contexto local e mais amplo para a apreensão do fenômeno. Antes de ser uma diferença naturalizada (em essência), a identidade étnica implica em diferença política.

Seguindo o argumento dos dois autores, Cohen (1996) também se refere à identidade étnica como uma politização, embora a restrinja à politização da cultura. Para ele a identidade étnica pode ser entendida como o processo em que um grupo de interesse explora parte de sua cultura tradicional em organizações informais para participar do universo das relações de poder. Alerta, no entanto, outros elementos podem ser politizados como condições para mobilização étnica, não apenas a cultura.

Eriksen (1998), em sua revisão sobre o conceito de etnicidade, ressalta que tanto Barth como Cohen usam o conceito como algo ahistórico e formal. A identidade étnica, como explica Eriksen, é ativada em um contexto de forças históricas específicas que precisam ser descritas, forças que são simultaneamente estruturais e culturais. Estar atento ao momento histórico e à articulação do movimento indígena é fundamental para entender o contexto em que ser índio no Brasil ficou menos caro (embora ainda tenha um custo alto). No caso do médio Solimões, é preciso ressaltar as especificidades do processo histórico.

O estudo das relações interétnicas, como sugere Eriksen, é um importante ponto de partida para a descrição e o pesquisador precisa ter em mente que o conceito existe em dois níveis, no seu próprio e no do pesquisado. Para esse projeto a identidade étnica é considerada como uma politização de algum critério não-inato (mas construído pelas relações sociais muitas vezes como inato) que informa um alinhamento político. Não tenho como intuir como as fronteiras étnicas são traçadas em contexto de interação, e sim em descrever o regime de etnicidade predominante em contexto rural no médio Solimões, que separa *ribeirinhos* e *indígenas*, o que está relacionado ao processo histórico específico em curso. Para esse trabalho recorro à noção de identidade aproximada às considerações de Strathern sobre a noção de *'performance'* e de Deleuze & Guattari sobre *'devir minoritário'*.

Em sua descrição do momento etnográfico entre os Hagen, na Papua Nova Guiné, Strathern destaca como a *performance* é o que confere forma às pessoas, e não uma condição natural, o que desloca o foco para a relação e a um esforço constante em construir o que é

visto por outros como categorias naturais e inatas, como o gênero (Strathern, 1999, p.199; p.252). Entre os Hagen nascer biologicamente homem ou mulher não é condição para ser homem ou mulher. As diferenças de gênero são demarcadas pela atuação dos indivíduos nas relações sociais, onde cada sexo diferencia uma socialidade que assume a forma feminina ou masculina (Strathern, 2009, p.153). Aqui a discussão parece guardar semelhanças com o *ser índio* que, seguindo as pistas de Strathern, também envolveria uma *performance*, no caso, para conferir forma à condição indígena.

Além de pensá-la como *performance*, é possível associar identidade e devir, como faz Viveiros de Castro (2006a) dialogando com Deleuze e Guattari. Como sugerem Deleuze & Guattari em *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*, é sempre o ‘homem’ que é sujeito de devires, mas ele só pode ser sujeito ao entrar num devir minoritário que o arranca de sua identidade maior, da sua posição de dominação e de maioria. Já os outros sujeitos que operam como termo *medium* ativo ao devir, como crianças, mulheres, negros e por que não incluir índios, só passam a essa condição quando param de ser “um conjunto definível em relação à maioria” (Deleuze; Guattari, 2008 [vol.4], p. 88). Há um pequeno detalhe que o faz desviar da maioria que é colocado em destaque e, uma vez colocado, se arrasta e perpetua. Este desvio ativado é mencionado como um processo político, “[...] Devir-minoritário é um caso político, e apela a todo um trabalho de potência, uma micropolítica ativa” (ibidem, p. 89).

Nesse sentido, ao aproximar a condição indígena a um devir minoritário, o que se nota é seu aspecto político e uma conceitualização que o relaciona ao majoritário (no caso os não-índios), mas não os subordina: o que se instaura é uma nova relação. A aproximação entre identidade e devir desloca o foco para a relação, mas não de uma relação que existe em função da identidade, mas relações que “produzem, entre outras coisas, identidades” (Viveiros de Castro; Goldman, 2006). Como sugere Viveiros de Castro e Goldman, “*se a identidade existe, ela é secundária em relação à alteridade*” (ibidem, p. 187). A perversão identitária seria desconsiderar o modo que as teorias locais parecem hábeis e flexíveis em relação aos tipos de pessoas que estão em contato em detrimento de uma abordagem que explica o relacionamento entre os grupos a partir da manutenção de fronteiras étnicas (cf. Gow, 2006). Se por um lado Viveiros de Castro e Goldman sugerem que uma “boa antropologia” deve tentar promover descrições que se valam de formas mais instáveis para a descrição do momento etnográfico, me parece importante também na análise a relação entre o processo de *passar para indígena* e a atuação do Estado, na medida em que é a atuação pública que legitima institucionalmente o processo de reivindicações de identidades na

região do médio Solimões.

Desse modo, quando se foca em relações o que se percebe é que *ser algo* é se transformar nessa condição a todo o momento, o que se dá através de relações entre humanos e não-humanos, como *encantes*, animais, espíritos, objetos e outras agências que povoam o universo. O processo no médio Solimões envolve uma volta a ser, a volta de um devir suspenso que, novamente assumido como *medium*, volta a se perpetuar e arrastar, uma ativação de uma condição suspensa na região por um processo histórico violento de assimilação e extermínio de populações indígenas residentes (cf. Viveiros de Castro, 2006). Sobre isso, como destaca Carneiro da Cunha:

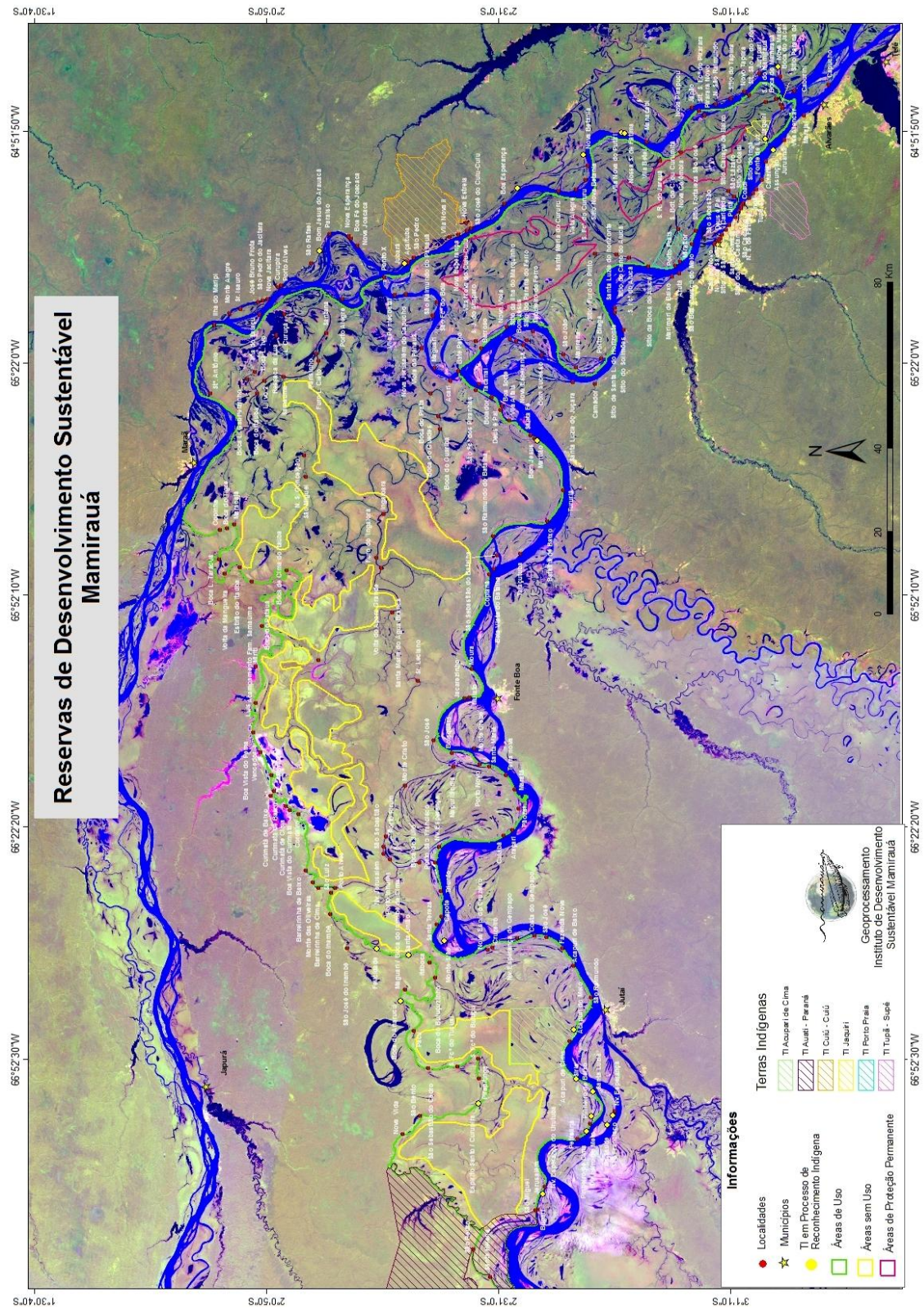
“A identidade étnica de um grupo indígena é, portanto, exclusivamente função da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente. Setores desta poderão, portanto, ter interesse, em dadas circunstâncias, em negar essa identidade aos grupos indígenas, conforme já vimos acima, e é importante levar-se em conta este fator. Uma pesquisa mais minuciosa e aprofundada, além de imparcial, na região, permitirá dirimir essas dúvidas. Poderá ter havido, dados os preconceitos regionais contra os “caboclos” ou os “bugres”, tendência a ocultação dessa identidade. Mas esta não desapareceu nem na consciência do grupo indígena nem na da população regional” (Carneiro da Cunha, 2009, p.253, meus grifos).

O que Carneiro da Cunha descreve acima sobre uma ocultação da identidade parece guardar relação com o que ocorreu no médio Solimões. O processo de constituição de uma população de sangue misturado potencialmente indígena na região do médio Solimões está relacionado à história da região, a qual não deve escapar à descrição.

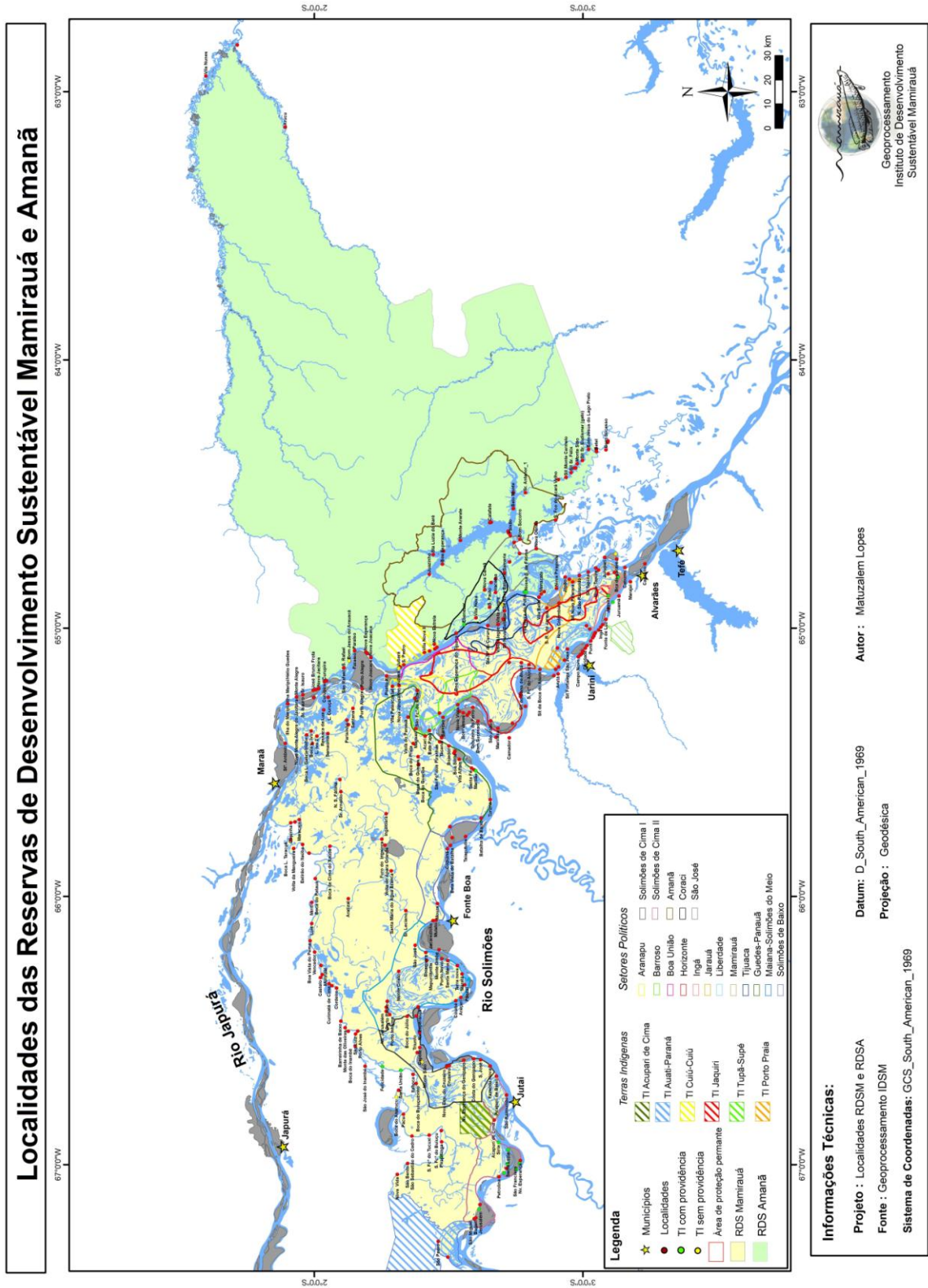
\*\*\*

A dissertação está dividida em duas Partes. Na primeira Parte procuro contextualizar o processo de *passar para indígena* no médio Solimões abordando em três capítulos: a história de ocupação da região, a emergência do termo *ribeirinho* como autoidentificação e a valorização da identidade *indígena* no interior do médio Solimões. Na segunda Parte desloco a escala ao nível local para descrever algumas considerações sobre o *passar para indígena* em Ebenézer.

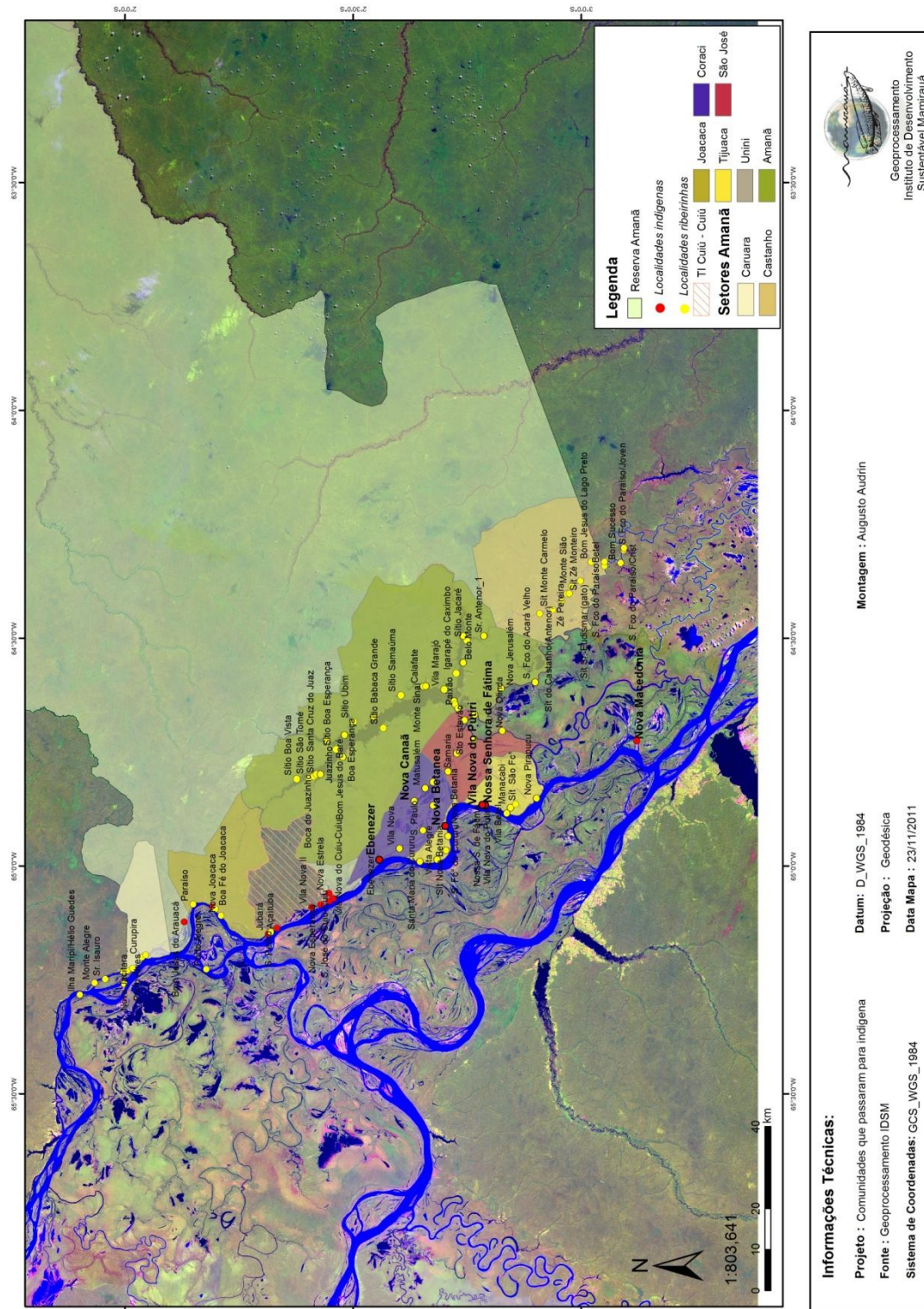
Mapa 1: RDS Mamirauá com a localização de terras indígenas demarcadas e comunidades em processo de reconhecimento indígena.



Mapa 2: RDS Mamirauá e RDS Amanã



Mapa 3: Comunidades próximas à Ebenézer que estão em processo de *reconhecimento indígena*



## ***PARTE I. Passar para indígena no médio Solimões***

Na última década, como ressaltai na Introdução, inúmeras comunidades situadas no interior do médio Solimões, sobrepostas ou não às Unidades de Conservação, se reconheceram como indígena. O processo parece ter sofrido relativa queda com a desarticulação do movimento indígena em Tefé em 2005-2006, mas, como destaca André Cruz, importante liderança cambeba da TI Jaquiri e ex-coordenador da associação, em maio de 2010 mais seis comunidades se reconheceram como *indígena*, o que indica que o processo se mantém na região.

De um modo geral, pode-se afirmar que a descendência indígena e a afirmação “*todo amazonense é índio*” garante a indianidade dos coletivos que *passam para indígena* (cf. Lima; Souza, 2006). Para legitimar o processo, em áreas de conflito ou não, lideranças indígenas do médio Solimões enfatizam que os locais são *realmente indígenas*, como destacou, por exemplo, Lourival tuxaua mayoruna da TI Marajá:

*“O que eu posso dizer do Coraci e do Putiri para te ajudar é que lá é índio mesmo. Eu mesmo tenho parente lá no Coraci, lá no São José. Eu conheço o S. Carmo do Ebenézer, é índio. Se tem uma coisa que eu posso fazer pra ajudar é falar que eles são índios mesmo, porque eu conheço eles e a gente é tudo parente ou conhecido. Aqui perto na Vila Alencar tem um tanto de parente meu, e nessas comunidades aqui perto também<sup>19</sup>. Eu não sei porque eles não quiseram passar pra indígena ainda”.*

Vários antigos moradores do Putiri e NS de Fátima atualmente residem no Marajá; há uma relação estreita entre os locais, como fazem questão de exaltar. Lourival e também outros moradores do interior do médio Solimões frequentemente afirmam que *índio todo mundo*

---

<sup>19</sup> Vila Alencar entrou com o pedido de reconhecimento indígena, mas, se valendo justamente de uma cláusula do Estatuto de Índio, voltou atrás no processo ao enviar um ofício à FUNAI-Manaus. No entanto o nome delas consta em uma lista disponível na FUNAI-Tefé: Vila Alencar, etnia mayoruna, Memo n° 087 em 12/05/04, o que significa que os moradores podem ser atendidos caso queiram.

*criado aqui no interior é, mas tem gente que não quer o reconhecimento*, o que sugere que outras comunidades rurais também poderiam *passar para indígena* com a garantia que é acionada pelas comunidades indígenas, mas não o fazem (ainda?) por que não querem. A matrícula na FUNAI separa *índios reconhecidos* dos outros moradores do interior do médio Solimões, mas é importante não perder de vista a presença de uma população rural potencialmente indígena, sendo assim referida por décadas (e séculos) pelos outros segmentos sociais (cf. Lima-Ayres, 1992).

Provocações sobre a legitimidade do processo são pontuais nos casos em que há sobreposição entre UC e TI na região; alguns questionamentos aparecem relacionados às fronteiras políticas criadas entre *índigenas* e *ribeirinhos* em função do pleito territorial e também pela ambiguidade administrativa e jurídica para a execução de projetos e atividades por instituições socioambientais em território pleiteado pelas comunidades indígenas. Firmando-se o acordo em relação à área que será reivindicada com os vizinhos e a parceria entre as instituições para realização ou suspensão de atividades na área, não parece restar dúvidas sobre a legitimidade do processo.

Para contextualizar o caso de Ebenézer considere importante descrever a formação de uma população do interior do médio Solimões potencialmente indígena, o que se relaciona ao processo histórico de ocupação do médio Solimões, e também com a valorização do termo *indígena* e a emergência do termo *ribeirinho* como autoidentificação. Histórias de *índigenas* e *ribeirinhos* guardam conexões com as transformações ocorridas na região nas últimas décadas e envolvem movimentações que em muito se relacionam aos pedidos atuais de *passar para indígena*.

## *Capítulo 1.*

### histórias do médio Solimões

Histórias de mistura de sangue, aldeamentos e abusos contra os residentes indígenas permeiam a ocupação da calha do rio Solimões, importante via para adentrar na Amazônia até o século XIX (Porro, 1995, p.12). Guerras, descimentos indígenas, catequese, mortes por epidemias e fugas levaram os índios do médio Solimões (e também de outras partes da Amazônia) à violenta queda populacional e quase desaparecimento. Além da experiência colonial e imperial de violência de colonos e administradores em relação aos contingentes indígenas, a exploração da borracha, que se intensifica a partir de meados do século XIX, marca outro momento de combate e assimilação das populações indígenas situadas em cursos hídricos afastados no médio Solimões e também nas cabeceiras do Juruá, Purus e Japurá.

Esses fatos associados à ocupação do médio Solimões marcam a história da região e parecem relevantes para compreender as atuais autodescrições tecidas pelos moradores do interior como pessoas *misturadas* e *civilizadas*. Ofereço ao leitor nesse capítulo uma contextualização histórica da região do médio Solimões para que esteja visível como a mistura de grupos e povos aparece associada à história de ocupação e formação de uma população potencialmente indígena.

Para a construção de uma narrativa histórica sobre o médio Solimões, as fontes de cronistas, missionários e exploradores a serviço da Espanha e de Portugal são abundantes do século XVI ao século XVIII (Lima-Ayres, 1992). Estes relatos oferecem informações sobre a organização dos povos indígenas locais e indicam também duas vias de ocupação as quais a região esteve submetida: uma pelo alto curso dos rios, agenciada pelos colonizadores espanhóis através de expedições no século XVI, e outra pela foz do

Amazonas, promovida pelos colonizadores portugueses de forma mais contínua desde o século XVII.

No século XIX as principais fontes históricas são os viajantes e naturalistas que percorreram a região como Henry Bates, que residiu em Tefé de 1850 a 1859, Johann Spix & Carl Martius, Jonh Mawe e Louis Agassiz (Lima-Ayres, 1992, p.110; Arnaud, 1981).

O próximo relato substantivo que permite descrever a vida na várzea amazônica é produzido por Constant Tastevin, missionário espiritano francês a trabalho na Prefeitura Apostólica de Tefé. O padre esteve na região de 1906 a 1926 presenciando importantes transformações econômicas e sociais no médio e alto Solimões com o avanço das frentes de exploração da borracha (Lima-Ayres, 1992; Tastevin, 2008). O período entre a saída de Bates e a chegada de Tastevin, como sugere Priscila Faulhaber (1992), pode ser descrito pelos relatos de padres espiritanos também a serviço da Prefeitura Apostólica de Tefé. Narrativas, relatórios e cartas produzidas por estes padres, ainda que menos completas que os escritos de Tastevin, são fontes importantes para destacar a ocupação tardia do baixo e alto curso do rio Japurá, quando comparada à ocupação do rio Solimões.

Para o período posterior à saída de Tastevin, como afirma Deborah Lima-Ayres (1992), há uma enorme interrupção da literatura. O próximo registro histórico aparece apenas em 1981, com a descrição de Arnaud (1981) sobre os Miranha de Méria e Miratu, tendo destaque também as transformações ocorridas na região do médio Solimões. Para narrar a história do interior do médio Solimões a partir da década de 1930 Lima-Ayres recorre à realização de entrevistas com patrões e fregueses para abarcar relações do comércio rural e ênfase de moradia no interior do médio Solimões.

\*\*\*

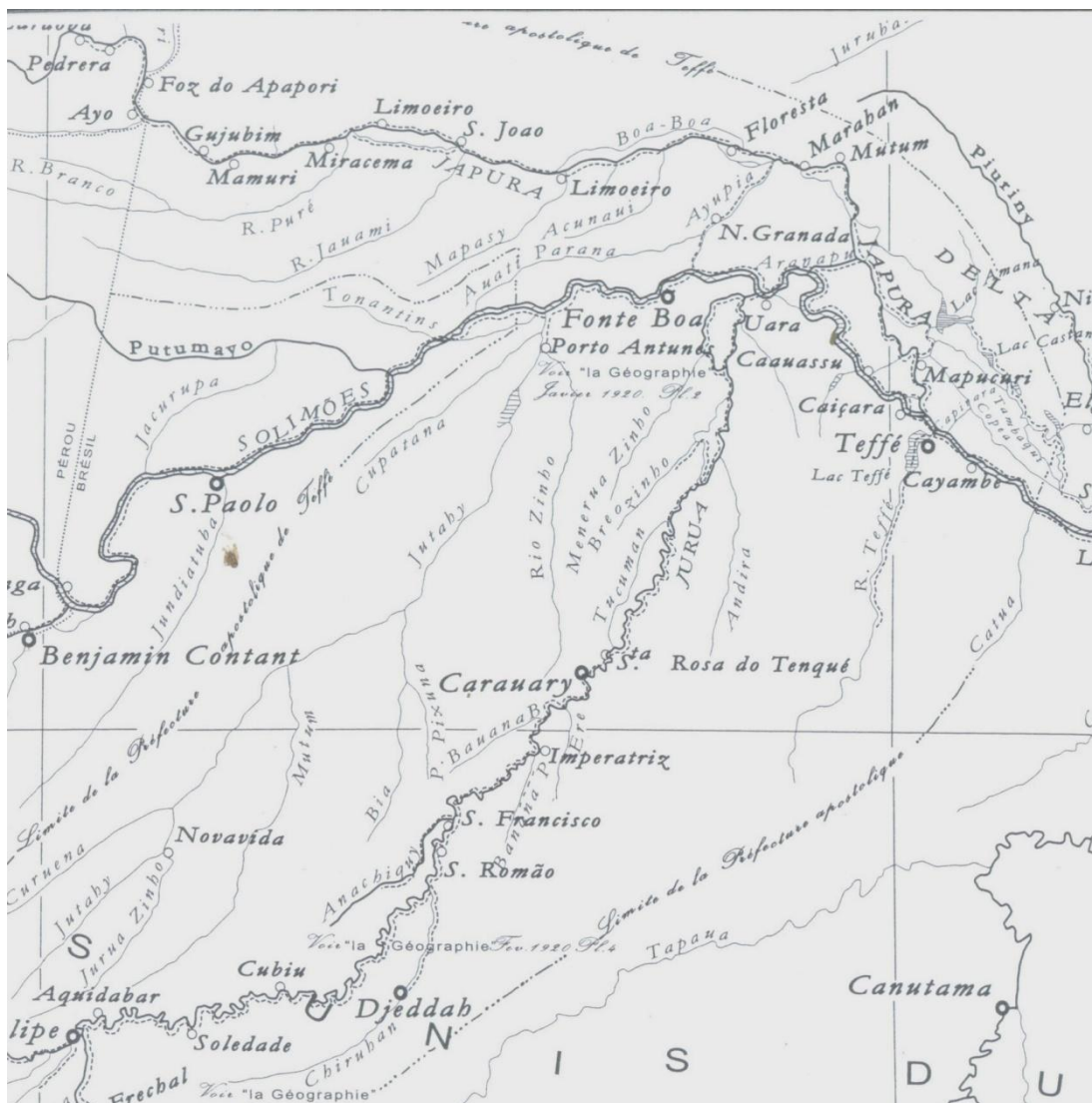


Figura 1: Région du Haut Amazone Brésilien. Carte d'ensemble par le R.P C. Tastevin: Congr. Du St. Esprit 1908-1926. In: Faulhaber, R; Monserrat, R. *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008, p.12.

A primeira fase de colonização da região do médio Solimões, seguindo a divisão proposta por Lima-Ayres, abarca o período de 1617 a 1755, concentrado na introdução de políticas direcionadas à catequização dos indígenas pelos missionários de diversas ordens religiosas e no seu uso como mão-de-obra (Lima-Ayres, 1992). A captura de índios e a extração de itens das florestas incentivavam a entrada nesses sertões e a expansão territorial. Outro elemento que motivava os percursos nesses espaços era a lenda do Eldorado onde potências da época, Portugal e Espanha, se empenhavam em encontrar o legendário ouro (Hemming, 1978 apud Lima-Ayres, 1992).

O processo de ocupação pelo rio Amazonas implicou em rápidas transformações e queda

populacional dos moradores da várzea (Porro, 1995). Já em fins do séc. XVIII as populações indígenas que aparecem nos primeiros relatos sobre a região já haviam praticamente desaparecido com as doenças trazidas pelos brancos e guerras (Porro, 1995; Carneiro da Cunha, 2009, p.263). A várzea estava “praticamente despovoada e infestada pelas epidemias trazidas pelos brancos” (Porro, 1995, p.39).

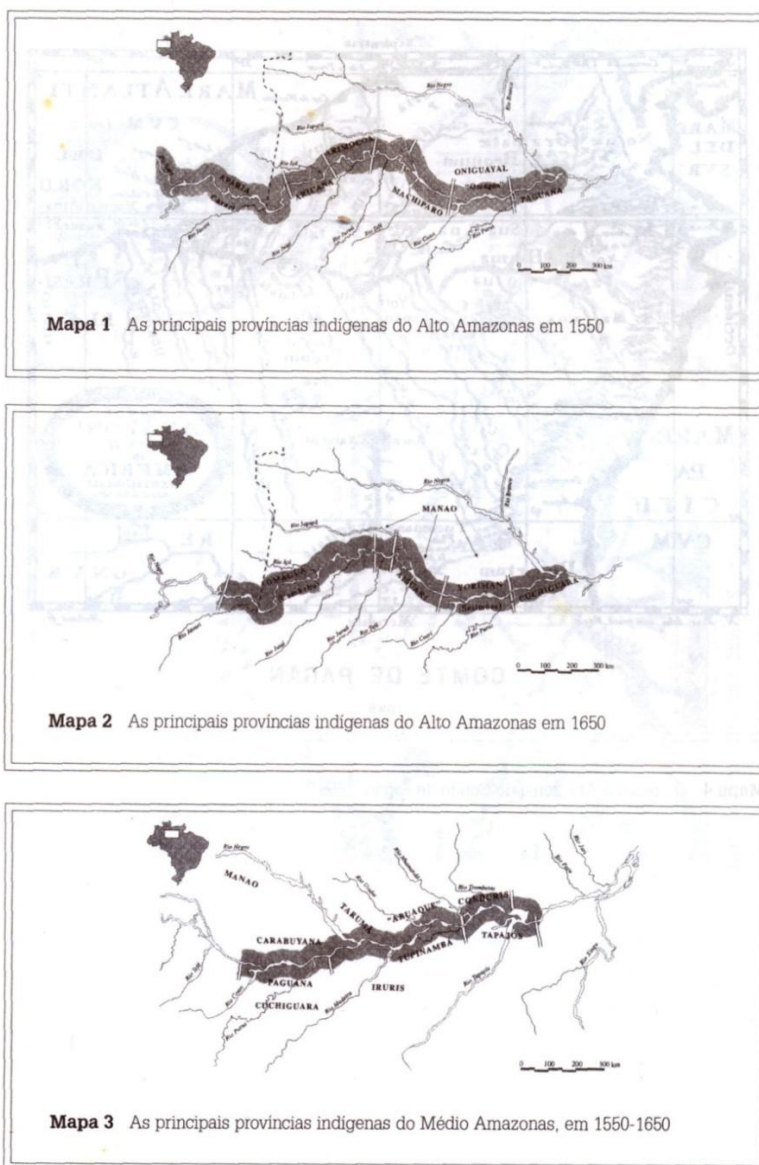


Figura 2: Mapa 1: As principais províncias indígenas do alto Amazonas em 1550; Mapa 2: As principais províncias indígenas do alto Amazonas em 1650; Mapa 3: As principais províncias indígenas do médio Amazonas em 1550-1650. In: Porro, A. *O povo das águas: ensaios de etno-história Amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 173.

Pelas fontes históricas disponíveis para a região dos séculos XVI e XVII, Porro descreve a distribuição espacial dos grupos indígenas na várzea do Solimões:

“Quase todas as tribos da várzea foram exterminadas ou dispersadas nos primeiros 150 anos da colonização, de modo que são mínimas as possibilidades de caracterizar em termos linguísticos e mesmo culturais as populações que tanto impressionaram Carvajal e Acuña. As fontes quinhentistas falam do poderoso cacicado de Aparia, que se estendia desde o baixo Napo, no Equador, até a região de São Paulo de Olivença; eram ao que tudo indica os Omagua, que os portugueses chamariam Cambeba. Abaixo deles, mas ainda acima de Iça, viviam as tribos de Aricana e Arimocoa. Entre o Iça e o Japurá, estendendo-se por território colombiano, os Neguas, Seños, Tamas, Acanecos e Atuares, todos de uma só língua, embora de diferentes provincias’. A seguir, entre Tefé e o Coari, em mais de 200 km, as duas margens do Solimões eram ocupadas pela ‘provincia’ de Machiparo, onde ‘não havia de uma aldeia a outra um tiro de balhestra e as mais distantes não estariam a mais de meia légua, e houve aldeia que durou cinco léguas sem interrupção’; Carvajal dá uma idéia do tamanho dessas aldeias ao dizer que a patrulha de espanhóis ‘correu meia légua através da aldeia’, em cuja praça, em determinado momento, reuniu-se ‘em esquadrão de mais de quinhentos índios’. (...) Um século mais tarde Acuña, Cruz e Heriarte deram outros nomes a essas tribos do Solimões; abaixo dos Omagua, entre o Juruá e o Coari, dominavam os Aysuari ou Curucirari, e do Coari ao Purus os Yoriman ou Yurimagua, que os portugueses chamavam Solimões. Suas aldeias tinham de 20 a 24 casas comunais que abrigavam, cada uma ‘quatro, cinco e muitas vezes mais’ famílias. Portanto, de 500 a 600 pessoas por aldeia. Outras tribos da região eram os Ybanoma e Yaguanai do Rio Copeá e do baixo Japurá, os Chuchiguara do baixo Purus e os Carabayana da bacia do Manacapuru” (Porro, 1995, p.26-27; meus grifos).

No relato de Diogo Nunes (séc. XVI), mameluco português à serviço da Espanha, aparece a seguinte descrição da região onde hoje está a cidade de Tefé:

“Em 1538 chegou até a região de Tefé [Diogo Nunes], onde os Aisuari constituíam a rica província de Machiparo, amplamente referida pelos cronistas posteriores; em Machiparo ele encontrou um grupo numeroso de índios Tupinambá procedentes de Pernambuco e em plena migração rumo ao Peru, onde chegariam em 1549” (Drumond 1950, Nunes 1921-24 apud Porro, 1995, p.44; meus grifos).

A província de *Machiparo*<sup>20</sup>, que se situava após um longo trecho despovoado a jusante dos omagua no século XVI, estendia-se pela margem direita do Solimões desde a foz do Tefé até a do Coari (Porro, 1995, p.51). Os curuzirari ou aisuari eram os habitantes do local, descritos nos relatos de época como gente “política, vestida e de muita razão” (Porro, 1995, p.51). No começo do século XVIII parte dos aisuari foi atraída pelos jesuítas espanhóis que fundaram missões na região, junto com os omagua e os yoriman. Os remanescentes destes

---

<sup>20</sup> Machiparo pode ser referida também pelos seguintes nomes: Curuzirari, em Acuña; Carapuna, em Heriarte; Aisuari, em Cruz e Fritz (Porro, 1995, p.52).

povos integraram as missões dos carmelitas anos mais tarde, que as herdaram dos jesuítas (Porro, 1995, p.52).

Esses mesmos relatos que permitem identificar a distribuição espacial dos grupos indígenas na várzea também trazem informações sobre a presença de uma rede de bons caminhos entre o médio e alto Solimões, onde Machiparo parece ter exercido grande papel (Porro, 1995, p.125). Sobre Machiparo, como destaca Acuña, no século XVII:

“(...) produziam grandes quantidades de cerâmica de todos os tipos, ‘tendo tudo isso prevenido para o comércio com as outras nações, que obrigadas pela falta que sentem destes gêneros em suas terras, vêm fazer grandes carregamentos deles’. Heriarte acrescenta que os Aisuari cultivavam algodão, e, sendo ‘grandes contratadores’, o levavam ‘a outras partes e províncias’” (apud Porro, 1995, p.127-128).

Abaixo de Machiparo, no século XVI, estava situada a *província* de *Oníguayal*, *Omaga* e *Omágua*. A semelhança no nome, como alerta Porro, não deve levar à identificação imediata dos moradores do local como os omaguas que habitavam o alto Solimões<sup>21</sup>. Habitavam o local no século XVI os Yoriman, Culiman, Yurimagua ou Solimões, classificados por Acuña como a “mais conhecida e belicosa nação de todo o Rio Amazonas” (Porro, 1995, p.53).

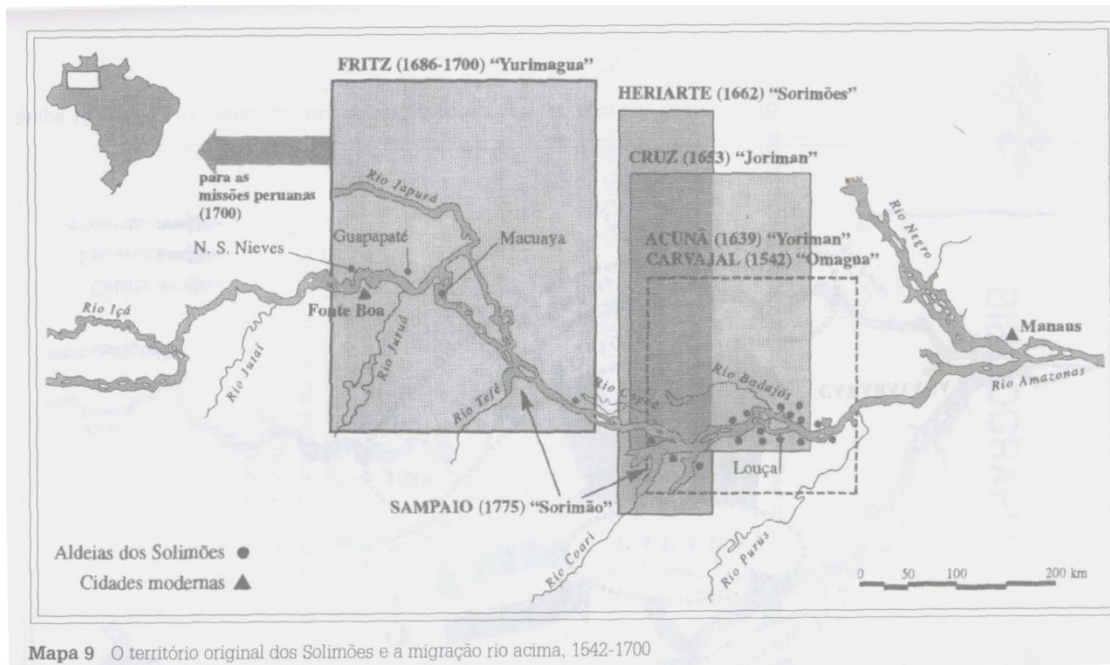
Em 1651, os habitantes de *Omaga* foram alcançados pela expedição de Bartolomeu Bueno de Ataíde que estava a procura do rio do Ouro (o Japurá ou um de seus afluentes)<sup>22</sup>. Com o contato com a expedição e tropas de resgate (1670) que adentraram no território, os yoriman escaparam para a terra firme:

“Vinte anos depois estavam 300 km rio acima, convivendo com os Aisuari na periferia do território omágua e também espalhados pela terra firme ao sul. Em 1689 Samuel Fritz, que já catequizara os Omagua, fundou na aldeia do chefe Mativa, próxima à atual Fonte Boa, a missão Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas, de breve existência e posteriormente ativada pelos carmelitas” (Porro, 1995, p.54).

---

<sup>21</sup> Porro alerta para a não identificação imediata entre os Omagua do Alto Solimões aos que se localizam abaixo da província de Machiparo: “Conforme Carvajal, abaixo de Machiparo, entre Coari e Purus, viviam os Omagua, mas a identificação desses últimos com a ‘grande Omagua’ do século XVII é extremamente problemática. Culturalmente e linguisticamente eram distintos dos Omaguas do Napo e de Aparia [alto Solimões]. Apesar de que o nome do seu cacique era *Omagua* (mas ocorrem também as variantes *Oníguayal* e *Omaguiz*), é possível que estejamos frente a um caso de homofonia que levou historiadores antigos e modernos a identificar apressadamente dois grupos distintos” (Porro, 1995, p.94).

<sup>22</sup> Sobre essa identificação entre o Japurá e o rio do Ouro, ver: Faulhaber, 1992, p.122-124.



Mapa 9 O território original dos Solimões e a migração rio acima, 1542-1700

Figura 3: O território original dos Solimões e a migração rio acima (1542-1700). In: Porro, A. *O povo das águas: ensaios de etno-história Amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 179.

Achados arqueológicos recentes<sup>23</sup> e relatos de época indicam a presença de grandes povoados na várzea do Solimões que estabeleciam entre si e com os moradores da terra firme relações de amizade e inimizade, redes de comércio e trocas (Porro, 1995, p.34). Como não é meu intuito aprofundar na etnohistória destes grupos, destaco neste ponto a rápida depopulação a qual a várzea amazônica esteve submetida à medida que as frentes coloniais avançavam nos sertões.

Por mais que a várzea amazônica contasse com a presença de grandes povoados “num padrão de assentamento contínuo ao longo de quilômetros de margens fluviais e provavelmente quase linear” (Porro, 1995, p.39), esta organização não resistiu ao avanço dos jesuítas espanhóis, seguidos pelos carmelitas e colonizadores portugueses. As incursões pelos rios e a coleta das drogas do sertão implicaram no aprisionamento das populações indígenas que moravam nas várzeas dos rios ou dispersão dessas populações para a terra firme e cursos hídricos mais distantes. Para efetivar e garantir a ocupação destes espaços uma nova população era constantemente formada pelos descimentos de índios de locais cada vez mais distantes e chegada de novos colonos, portugueses e mamelucos (Porro,

<sup>23</sup> Ver, por exemplo, Moran (1990).

1995, p.14).

Sobre esta intensa queda populacional da várzea, nos últimos anos do séc. XVII e também no início do séc. XVIII, Padre Fritz registrou, enquanto subia o Amazonas, o considerável despovoamento de suas margens em seu médio curso: “a antiga província Yurimanagua da região Codajás-Coari foi percorrida em três dias ‘sem topar com gente’, e os novos assentamentos dos Yurimagua, mesclados aos dos Aisuari entre o baixo Japurá e a foz do Juruá, também estavam despovoados ‘porque não vinha mais o padre [Fritz], mas sim os portugueses queimando, cativando e matando<sup>24</sup>’” (apud Porro, 1995, p.65).

\*\*\*

Destaquei no item anterior o constante descimento de índios para a realização de atividades econômicas e catequese promovida pelas tropas de resgate, guerra justa e descimentos pacíficos. Os descimentos indígenas, além de medida de ocupação efetiva do espaço, tinham como intuito renovar um contingente populacional com elevada taxa de mortalidade.

As tropas de resgate tinham como propósito resgatar índios livres de supostos ou reais cativos, onde estavam sob o comando de um povo inimigo (Porro, 1995, p.61). Já os descimentos promovidos por guerra justa (ou outras brechas da legislação), partiam da ideia de que índios aprisionados em confrontos com expedições eram escravos. De um modo geral a guerra justa era travada com grupos que recusavam se deslocar aos aldeamentos, o que era tido como um entrave à ocupação efetiva do espaço (cf. Carneiro da Cunha, 1992; Lima-Ayres, 1992).

Ainda que as tropas de resgate partissem da noção de que os índios eram livres, na prática os dois movimentos levaram à regimes de trabalho compulsórios, o que perdurou até 1750 (Hemming, 1978 *apud* Lima-Ayres, 1992, p.64). Os índios descidos “ficavam sob a responsabilidade das ordens religiosas nas fazendas e nas missões, para serem postos à disposição da administração na execução de obras públicas, ou mesmo de particulares autorizados a requisitá-los. Debaixo, portanto, de uma tênue aparência de legalidade, estava caracterizado o trabalho forçado na repartição” (Porro, 1995, p.61).

---

<sup>24</sup> O lamento de Fritz se deve tanto à postura missionária dos carmelitas quanto ao modelo de ocupação promovido pelos portugueses na região do médio Solimões, o que, a seu ver, poderia ter sido diferente se os jesuítas não tivessem sido expulsos pelos carmelitas na região. O conflito será esclarecido adiante.

Nos descimentos pacíficos os missionários eram responsáveis em desenvolver o trabalho de atração dos índios para o posterior descimento do grupo, o que era executado com o auxílio de índios aldeados ou tropas de resgate. Os descimentos promovidos pelos missionários eram menos agressivos quando comparados aos outros dois movimentos descritos acima, mas envolviam os trabalhos forçados nos aldeamentos e a imposição da fé católica (Porro, 1995). Para entender a organização de um descimento pacífico:

“Os descimentos pacíficos eram planejados e executados pelos missionários com muito cuidado, e a primeira preocupação era escolher um grupo que, uma vez trazido para a missão, se visse a tal distância do seu território que as fugas fossem desencorajadas. Sempre que possível, o missionário servia-se de um índio desgarrado do seu grupo, geralmente um prisioneiro resgatado a outra tribo, e lhe ensinava a apreciar o modo de vida das missões (...). Cooptado esse elemento, ia ou mandava um emissário à procura do grupo, estabelecendo os primeiros contatos amistosos com a mesma cautela que, modernamente, se tem feito a atração de tribos isoladas. Pela adoção de utensílios e ferramentas, o missionário semeava a expectativa de acesso a esses bens e estabelecia um canal de comunicação com o chefe do grupo, deixando combinado o descimento para o ano seguinte. Voltava então à missão e mandava preparar roças de mandioca e habitações para que os futuros hóspedes encontrassem abrigo e sustento. No ano seguinte, quando tudo corria bem, conseguia o descimento de todo o grupo” (João Daniel, 1722-1776. apud Porro, 1995, p.68).

Não sei até que ponto a ponderação de Porro sobre um menor uso de violência nos descimentos pacíficos pode ser generalizada, pois, como ele mesmo sugere em seu trabalho (citação abaixo), algumas ordens religiosas, como os carmelitas e os capuchinhos, estiveram mais disponíveis para estabelecer alianças com os segmentos regionais, o que parece indicar que formas mais violentas poderiam estar em jogo. Como ele descreve:

“De um modo geral os jesuítas, inicialmente por profissão de fé e depois, principalmente após a morte de Vieira, cada vez mais por interesses empresariais próprios, procuraram pôr um freio à ganância e aos abusos dos fazendeiros, comerciantes e autoridades. Capuchinhos, carmelitas e mercedários, por outro lado e sem prejuízo do mérito de muitos dos seus, foram desde o começo mais conciliadores e comprometidos com a situação. As missões que eles fundaram ao longo do Amazonas: Gurutuba (Monte legre), Tapajós (Santarém), Surubiú (Alenquer), Pauxis (Óbidos), Nhamundá (Faro), Tupinambarana (Parintins), Abacaxis (Serpa-Itacoatiara), Trocano (Borba), Turumã (Manaus), Coari, Tefé, Parauari (Nogueira), Caiçara (Alvarães), Taracuutuba (Fonte Boa), S. Fernando do Içá, S. Paulo de Olivença e S. José do Javari, tornaram-se todas, na verdade, postos de abastecimento de índios amansados” (Porro, 1995, p.63).

O início do séc. XVII foi marcado pela presença de missionários de diversas ordens religiosas da igreja católica que visavam a colonização e expansão da fronteira. Durante este período, as missões, chamadas também de aldeias ou aldeamentos, eram espaços em que os indígenas eram domesticados, catequizados e forçados a trabalhar para os missionários, governo colonial e colonos brancos e mestiços.

As primeiras incursões e ocupação efetiva do território pela instalação de missões visavam a consolidação territorial da soberania portuguesa, expandindo a fronteira e tecendo um conhecimento cartográfico sobre a região: “à medida que eram mapeadas as redes geopolíticas, traçando as ligações fluviais, sua navegação, a circulação mercantil, os movimentos populacionais e toda a trama social que germinava na situação colonial, ao mesmo tempo em que se fundavam vilas e fortificações” (Faulhaber, 1992, p.130). Nas missões índios de diferentes etnias eram aldeados juntos e se transformavam, na visão do colonizador, em “tapuios”, um termo genérico para índio “destrribalizado”, usado também na região como sinônimo de “*caboclo*” (Lima-Ayres, 1992, p.61-62).

As missões eram assentamentos autônomos, economicamente autosuficientes dirigidas pelos missionários. Nesses espaços os indígenas eram mantidos sob rígida disciplina e membros de diferentes povos foram forçados a viver de modo semelhante, suprimindo suas especificidades, elementos de sua organização social, como a poligamia e a língua nativa, com imposição da língua geral. Nas missões os índios eram familiarizados com o trabalho em moldes ocidentais, mão-de-obra que ficava sob o controle dos missionários para fornecimento de alimentos e auxílio em incursões na busca de drogas do sertão e descimentos de outros grupos indígenas (cf. Lima-Ayres, 1992; cf. Faulhaber, 1992).

Os índios aldeados também cumpriam tarefas fora das missões para colonos e administradores de vilas e povoados. Como coloca Maclachlan, inicialmente um terço e depois metade dos homens indígenas eram convocados para trabalhar fora dos aldeamentos (Maclachlan, 1973, p.413-5 *apud* Lima-Ayres, 1992, p.65). Essa modalidade de trabalho, pelo qual recebiam um mísero salário, era classificada pelos colonos e administradores como livre, embora fosse compulsório e envolvesse uma troca desigual. A intensificação do trabalho fora das missões levou à dispersão de indígenas fora dos aldeamentos, o que se intensificou com a abertura das missões promovida pelo Diretório (Lima-Ayres, 1992).

\*\*\*

A presença de várias ordens religiosas, em diversos pontos dos cursos hídricos, levou a disputas entre as duas principais frentes de ocupação, a espanhola e a portuguesa. Confrontos entre Portugal e Espanha sobre o direito ao território estavam ancorados em duas ideias: primeiro em um direito de posse previsto por lei que garantia à Espanha uma hegemonia política, e segundo, em uma ocupação efetiva, o que legitimava no caso de Portugal uma postura expansiva e tentativa de controle do território (Tambs, 1974, p.61 apud Lima-Ayres, 1992, p.67). Essas disputas de frentes de ocupação estiveram relacionadas, sobretudo, às ocupações de missões pelas ordens religiosas; enquanto espanhóis instalavam missões jesuítas a partir da cabeceira dos principais rios, os portugueses instalavam missões carmelitas partindo da foz dos rios Negro e Solimões. No entanto, como destaca Faulhaber, os documentos históricos fornecem informações controvertidas sobre a formação de aldeamentos na região. Os aldeamentos, formados a partir dos missionários jesuítas e carmelitas, “passaram, no séc. XVII, do domínio português para o domínio espanhol e vice versa, ao sabor dos conflitos armados e dos acordos que fixaram as fronteiras entre os dois domínios do médio Solimões (...)” (Faulhaber, 1992, p.120-121).

A primeira fase de ocupação da Amazônia é marcada pelo interesse português em efetivar sua presença na Amazônia, combatendo a expansão espanhola pelo alto curso dos rios. A primeira missão portuguesa (carmelita) foi instalada em 1617, um pouco depois da fundação de Belém e dá início a uma expansão contínua pelo rio Amazonas e posteriormente pelos rios Solimões e Negro (Lima-Ayres, 1992, p.63).

Para exemplificar os confrontos entre ordens religiosas, destaco o caso da missão jesuíta *Dan Ignácio*<sup>25</sup> (espanhola), instalada numa ilha próxima ao rio Tefé, antiga Ega. Para assumir o controle desta missão os carmelitas adotaram uma postura agressiva em 1697, o que deu origem a um conflito. Tropas militares foram convocadas de ambos os lados e, após confrontos armados, os carmelitas conseguiram expulsar os jesuítas do médio Solimões. Populações indígenas residentes na missão sofreram tanto com as batalhas como com o contato com doenças trazidas pelas tropas (Lima-Ayres, 1992, p.67). Tendo expulsado os jesuítas, o que se observa em seguida é o aumento da instalação de missões carmelitas no médio e baixo curso dos rios Negro e Solimões. Como destaca Hoornaert, em 1751 os carmelitas haviam fundado oito missões próximas a esses rios (Hoornaert, 1982, p.170 apud Lima-Ayres, 1992, p.68).

---

<sup>25</sup> Esta missão foi dirigida pelo Padre Fritz.

Para evitar a instalação de conflitos em relação às ordens religiosas, como explica Porro (1995), a Carta Régia de 1694 determinou a divisão territorial da Amazônia. Pela data do confronto em Tefé, no entanto, fica nítido como a disposição legal não parece ter atendido a este propósito, pois estava em jogo um confronto não apenas entre ordens religiosas, e sim entre diferentes frentes de colonização. No entanto, no caso de instalação de novas missões, como sugere Hoornaert (apud Lima-Ayres, 1992), a disposição parece ter surtido efeito. A divisão instaurada pela Carta Régia assinalava que aos jesuítas caberia a área ao sul do Amazonas, do Tonantins até o Madeira; aos capuchinhos estava destinada a margem setentrional do rio e seu interior, desde o Amapá até o Trombetas; aos mercedários, do Trombetas até o Urubu e; aos carmelitas as enormes bacias do Solimões e do Negro (Porro, 1995, p.66).

Próxima às missões, onde se erguiam vilas, a população era majoritariamente indígena, ainda que marcada pela ocultação de seus diacríticos em um processo violento de expansão da fronteira e ocupação colonial (cf. Porro, 1995, p. 73). As cidades de Tefé, Alvarães e Nogueira são formadas nesse período, associadas à instalação das missões. Para se ter uma idéia dos contingentes étnicos destes locais, Porro enumera as seguintes etnias presentes no século XVIII:

- “(…) Coari: Catauixi, Iriyú, Juma, Passé, Purus, Uanani, Uayupi, Yoriman.
- Tefé: Achouri (Aisuari?), Coeruna, Coretu, Junumá, Jauaná, Juma, Jupiuá, Juri, Manao, Passé, Tamuana, Tupiná, Uayupi, Yoriman.
- Nogueira (Parauari): Ambuá, Catauixi, Ciru, Juma, Juri, Manao, Mariarana, Passé, Uayupi, Yauaná.
- Alvarães (Caiçara): Alaruá, Ambuá, Caiari, Coca, Marauá, Miranha, Passé, Tukuna, Uaymá. (...)” (Porro, 1995, p.67).

Uma comparação entre esses nomes e os citados anteriormente deixa evidente a dinâmica de queda populacional e novos descimentos (cf. Porro, 1995; cf. Lima-Ayres, 1992; cf. Faulhaber, 1992).

A legislação que informou a atividade missionária no Brasil partia da ideia de que os índios eram possessão de Portugal. O objetivo dos missionários carmelitas era converter os indígenas ao trabalho e ao catolicismo para que estivessem devidamente integrados para se submeter às regras do reino. Em um primeiro momento buscou-se alianças entre o governo e os missionários, o que perdurou até a promulgação das leis do Diretório de Marques de Pombal em meados do século XVIII. Se no primeiro momento de ocupação os

principais conflitos se relacionavam às frentes portuguesa e espanhola, a consolidação da ocupação de cada lado parece ter levado aos conflitos entre diferentes segmentos que viabilizavam a colonização, em destaque, os missionários, colonos e administradores coloniais. Grosso modo, os missionários se opunham a escravização dos indígenas pelos colonos e administradores coloniais, segmentos que solicitavam forte demanda de mão-de-obra para expansão da atividade econômica nestes sertões (Lima-Ayres, 1992). A promulgação do Diretório nesse contexto deixa evidente o conflito de interesses entre segmentos que efetivavam a ocupação territorial.

O sistema das missões perdurou até meados do século XVIII, quando a administração saiu das mãos dos missionários, acusados pelos colonos e administradores de fazer fortuna com o controle que possuíam sobre o trabalho indígena. A queda do sistema das missões, como sugere Lima-Ayres (1992), foi inevitável principalmente pela presença de ideologias conflitantes entre o governo e as ordens religiosas sobre o trabalho e escravidão indígena, o que se soma à competição política e econômica. Para se ter uma noção da influência política e econômica dos missionários, quando as missões foram extintas em meados do século XVIII, 63 dos 67 assentamentos na Amazônia eram controlados pelos missionários que, além de poder político, dispunham também da mão-de-obra indígena para realizar suas atividades (Moreira Neto, 1988, p.22 apud Lima-Ayres, 1992, p.70).

\*\*\*

A promulgação do Diretório Pombalino (*Directório que se deve observar nas povoações dos índios*) em meados do século XVIII atendia aos interesses dos colonos e dos administradores coloniais que, mesmo antes da promulgação da nova legislação, alertavam as autoridades de problemas relacionados à influência dos missionários em nível local. Como destaca Faulhaber (1992), esta contestação pode ser percebida nas observações feitas no séc. XVIII por Mendonça Furtado, governador e capitão geral do estado do Grão Pará e Maranhão. O conteúdo da carta enviada por Mendonça Furtado a Diogo de Mendonça em 1752 mostra denúncias às ordens religiosas e um projeto de fortalecimento da administração colonial em detrimento dessas ordens na província (Faulhaber, 1992, p.131). Como destaca Faulhaber sobre o projeto de Mendonça Furtado:

“As bases materiais para a consolidação do Estado em constituição seriam edificadas a partir da incorporação dos territórios economicamente ocupados pelos aldeamentos. Mendonça Furtado sugere assim que as fazendas de propriedade dos

jesuítas, dos carmelitas e dos mercês deveriam ser transformadas em povoações” (Faulhaber, 1992, p.134).

A promulgação do Diretório, em meados do século XVIII, marca um novo modelo de administração colonial do território, ainda que replique elementos que organizavam as missões. O objetivo do Diretório era integrar de forma mais intensa os indígenas na sociedade colonial, excluindo o paganismo, estimulando a educação e a civilização, os casamentos interétnicos, a expansão da agricultura e o comércio (Lima-Ayres, 1992, p.72).

A abertura das missões com o Diretório teve consequências sociais importantes sobre o tratamento em relação aos indígenas: enquanto os aldeamentos isolavam os índios do contato com os brancos (ou tentavam), o Diretório estimulava o casamento interétnico oferecendo inclusive benefícios a essa união, como fica manifesto no Alvará de Lei de 4 de abril de 1755. Como explica Melatti, por esse alvará os vassallos que se casassem com indígenas teriam preferência para “conservar as terras em que se estabelecessem e estariam habilitados a quaisquer empregos, honras e dignidades, bem como a sua descendência; deveriam ser punidos todos aqueles que aplicassem aos mestiços qualquer denominação injuriosa, como a de ‘caboclo’” (Melatti, s/d). Mas ainda que se punisse atos discriminatórios contra os de sangue misturado (‘mixed blood’) fica visível nesse momento a intensificação do processo de marginalização do segmento. Seguindo essa orientação o Diretório evoluiu na domesticação indígena e constituição de um tipo humano mestiço na região. Ao mesmo tempo em que se reduzia o número de indígenas nos assentamentos humanos, aumentava-se, a partir do Diretório, o número de pessoas classificadas como mestiças (Lima-Ayres, 1992, p.71).

Durante o período das missões a população residente no médio Solimões era de maioria indígena, minoria branca e um número pequeno de escravos negros. Depois do Diretório os indígenas ainda eram majoritários, mas se nota a inclusão do termo “mameluco” no levantamento, o que indica a sua relevância no contexto (Sampaio, 1985 apud Lima-Ayres, 1992, p.83).

Em resumo, enquanto as missões isolavam os índios do contato com os brancos, as aldeias, definidas após o diretório Pombalino se abriram, estimulando casamentos de sangue misturado e câmbios culturais, o que alterou a composição étnica no médio Solimões. Durante os anos em que perdurou o Diretório os indígenas foram explorados e tiveram sua população consideravelmente reduzida, dando continuidade ao processo que se iniciou

com a ocupação da várzea do Solimões a partir do século XVI.

Os dados fornecidos por Aires de Casal<sup>26</sup> (apud Mellati, s/d), disponíveis na *Corografia Brasílica*, fornecem um panorama sobre os povoados e vilas do médio Solimões formados pela abertura dos aldeamentos após o Diretório e fazem menção aos contingentes indígenas que podiam ser encontrados nos locais:

“Alvarães (p. 330), vila anteriormente chamada Gaiçara [Caiçara], junto a um lago próximo à margem do Solimões, cinco léguas cima da foz do rio Tefé. Tinha igreja dedicada a São Joaquim. Habitada por índios de várias etnias e muitos mestiços.

Nogueira (p. 330), vila na margem esquerda do rio Tefé, quase defronte a Ega. Era antes uma missão carmelita erigida mais para oeste, que reunia índios jumas, ambuás, cirus, catauixis, uaiupés, hiauauais, mariaranas. Depois mudou para a ponta Parauri, onde, diz Aires do Casal, La Condamine a encontrou em 1743. De fato, La Condamine se refere à missão carmelita de Paraguari. Daí, em 1753, Frei José de Santa Tereza Ribeiro a transferiu para Nogueira.

Ega (p. 329-330), vila na margem direita do rio Tefé, com igreja dedicada a Santa Tereza de Jesus. Seus habitantes seriam quase todos índios puros e descendentes dos uaiupis, sorimões, coretus, cocurunas, jumas, hiupiuás, tamauanas e achouaris. Alguns desses é possível identificar: os sorimões, que deram nome ao rio Solimões, são iurimáguas; os achouaris seriam os aisuaris, curuziraris da chamada província de Machiparo pela expedição de Orellana; os coretus seriam os curutus ou koeretus a que Alexandre Rodrigues Ferreira (pp. 23-25) dedicou uma memória, que moravam na margem esquerda do Apapóris (afluente do Japurá), acima da quarta cachoeira, portanto em território da atual Colômbia e possivelmente semelhantes aos índios do alto rio Negro, não fosse sua maloca cilíndrica com teto cônico em duas etapas, conforme a reproduziu um de seus desenhistas. Era certamente a missão carmelita de Tefé pela qual passou La Condamine. Corresponde à atual cidade de Tefé”. (Aires de Casal, [1817] 1976 apud Melatti, s/d).

O Diretório Pombalino foi revogado em 1798 (Carta Régia de 12/05/1798) criando um vazio na legislação indigenista que só foi preenchido em 1845, com o Decreto 426 de 24/07/1845<sup>27</sup> sobre o “*Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos índios*”,

---

<sup>26</sup> Nasceu em 1754 e faleceu em 1821. Seus escritos foram publicados em 1817. As informações transcritas de Aires de Casal complementam as informações anteriores sobre os grupos indígenas em meados do séc. XVIII.

<sup>27</sup> De acordo com Cunha, até 1845 a legislação indigenista é marcada por um caráter fragmentário. No período colonial, a atuação de três grupos dava a tônica a essa legislação, sendo eles o Estado, os ‘moradores’ e os jesuítas. Porém, com a expulsão dos jesuítas e a chegada da corte portuguesa, o debate principal passa a ocorrer entre a corte e os brasileiros. Com a Independência, entra em ação o “novo” Estado brasileiro, que incorpora em grande medida a posição dos segmentos sociais regionais, os ‘moradores’ (Carneiro da Cunha, 1986, p.166-167). É possível perceber nas legislaturas uma tendência em legitimar uma conduta violenta em relação aos índios. Entretanto, nem todos os grupos indígenas eram tratados da mesma maneira. As leis discriminavam as ações a serem tomadas a partir da classificação dos índios entre dois pólos: mansos e

(Carneiro da Cunha, 1992, p.9). A Carta Régia conferia legitimidade às práticas de violência, produto da pressão dos colonos insatisfeitos com o tratamento “brando” dado aos índios. Atestava ainda a liberação dos territórios indígenas e o trabalho compulsório dos capturados em guerra justa (Carneiro da Cunha, 1992). Além disso, como alerta Lima-Ayres, é contemporânea à revogação do Diretório a regulamentação que estabelecia que indígenas, negros e mestiços seriam convocados em corporações militares por vários anos. Por mais que o Diretório tenha estimulado os casamentos interétnicos como forma de integrar o segmento indígena à sociedade nacional, o que ocorreu de fato foi a marginalização do mestiço que se constituiu em função da mistura (Lima-Ayres, 1992, p.87).

O fim do Diretório teve efeitos no padrão de assentamento da Amazônia na medida em que cidades mais favoráveis atraíram indígenas e mestiços a procura de trabalho assalariado (Maclachlan, 1973, p.224-8 apud Lima-Ayres, 1992, p.87-8). A participação destes segmentos nas atividades econômicas ficava restrita a posições inferiores, o que equiparava uma classificação “racial” a uma baseada em critérios econômicos (cf. Lima-Ayres, 1992; cf. Galvão, 1955). Além disso, como nota Faulhaber (1992), o trabalho escravo indígena também apresentou crescimento considerável após a revogação do Diretório:

“Caindo as restrições legais ao tráfico de escravos indígenas, passaram ser registrados os grandes descimentos. Os livros de batismos das casas paroquiais fornecem um espectro destes deslocamentos de população. No livro de batistas de Nogueira, os grandes descimentos começam a aparecer em 1813. A partir de 1821, e até 1851 o livro não fala mais explicitamente em descimentos; mas continuam a aparecer listas de índios batizados em comum, aparecendo em geral com o mesmo padrinho, que deve ter sido também o realizador de um descimento. Entre estes estão relacionados os próprios indígenas, comerciantes, alferes, capitães, tenentes e soldados, que em geral são os padrinhos dos batizados indígenas. Foram batizados em Nogueira índios dos seguintes povos: Yuri, Pica-Flor ou Uainuma, Miranha, Catuquina, Chomana, Pacé, Xama, Mura, Yupiua, Umaua, Lituana, Jucuna, Cauicena, Yuauna. Este livro de batizados espelhava a vida de uma pequena paróquia de uma sociedade em transformação” (Faulhaber, 1992, p.137).

\*\*\*

O período que vai de 1760 até 1860 é marcado pela economia extrativa de produtos

---

bravos.

florestais através da expedição de trabalhadores, muitas vezes indígenas, em áreas interioranas da região do médio Solimões (Lima Ayres, 1992). Destaca-se no contexto a residência desses grupos próxima ao centro urbano e a ocorrência de comércio também neste espaço (Lima; Alencar, 2001). Para descrever esse momento os relatos de viajantes e naturalistas europeus são de grande relevância, principalmente quando as análises são entendidas em relação ao contexto em que são produzidas, marcado pela ênfase na questão da civilização<sup>28</sup>.

Henry Bates, naturalista inglês, oferece um retrato interessante sobre a vida no médio Solimões em meados de XIX. Além dos extensos relatos sobre a flora e fauna da região, o naturalista se dedica a tecer considerações sobre a cidade de Tefé e seus moradores. Como descreve Bates: “mais da metade dos habitantes de Ega era de mamelucos. Não há mais de quarenta e cinco brancos puros; o número de negros e mulatos é provavelmente menor, e o resto da população é de índios puros” (Bates, 1944, p.181). O número total de habitantes era de cerca de 1200 pessoas, e nos arredores, conta-se mais 2000 pessoas. As habitações no povoado eram rústicas e Bates nota o costume, que ainda hoje de certa forma persiste (cf. Alencar, 2002), em ter dois lugares de residência (um na cidade e outro no interior): “o costume de ter dois locais de residência é muito generalizado em toda a região, e existe também entre os aborígenes, pelo menos nas tribos mais adiantadas” (Bates, 1944, p.151).

Em 1850, Ega era apenas uma aldeola, dependente da Província do Grão Pará. Em 1852, com a criação da província do Amazonas, Ega foi elevada à cidade: criou o seu tribunal, mandou seus representantes à Assembléia Provincial de Barra, teve juízes residentes e foi elevada à cabeça da comarca. Em 1853 foi introduzida a navegação a vapor no Solimões, contribuindo para o aumento do trânsito de pessoas e mercadorias. Ega foi contemplada com a melhoria no transporte apenas em 1855, quando um navio passou a percorrer a rota de dois em dois meses, tendo como trajeto o rio Negro até o Nauta, no Peru (Bates, 1944, p.178). Com o incremento do transporte a população de Ega não cresceu, mas se notou, aos olhos de Bates, um incremento “civilizatório”:

“Tornou-se o povo mais ‘civilizado’, isto é, começou a vestir-se segundo as últimas modas parisienses, em vez de andar de tamancos sem meias e em mangas de camisa; adquiriu o gosto de ganhar dinheiro e ter um emprego; dividiu-se em partidos e perdeu parte de sua primitiva simplicidade de maneiras” (Bates, 1944,

---

<sup>28</sup> Sobre os viajantes estrangeiros no século XIX ver, por exemplo, BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos viajantes*. São Paulo: Odebrecht, 1994.

p.178-9).

Bates explica que o comércio em Ega consiste em extrair produtos do mato em expedições, muitas vezes compostas de índios e mestiços, e trocá-los por artigos europeus ou norteamericanos nas cidades. A coleta destes itens é feita por homens que passam um período fora dos centros urbanos com suas famílias para concluir a extração “durante a estação propícia” (Bates, 1944, p.199). Para esse tipo de expedição os comerciantes de Ega aviam as mercadorias aos extratores em um sistema de exploração parecido ao que se desenvolve na Amazônia para a extração da borracha décadas mais tarde: “(...) o sistema é fiar as mercadorias aos que extraem os produtos com 12 meses de antecedência; e se nesse ínterim acontece alguma coisa com o freguês, a dívida está perdida para sempre” (Bates, 1944, p.198). Os itens extraídos eram, de um modo geral: cacau, salsaparrilha, castanha, estopa para calafetar navios, bálsamo de copaíba, borracha, peixe salgado (pirarucu), óleo de tartaruga, mixira peixe boi (em conserva) e redes de palha (Bates, 1944, p.198).

Durante sua longa estadia em Ega, Bates notou o costume disseminado entre a elite local (branca e mestiça) em ter trabalhadores indígenas através do pagamento de salário. Como descreve Bates: “o salário varia de quatro a seis dinheiros por dia, que são pagos em mercadorias, por preço cento por cento acima dos do Pará, de modo que eles levam muito tempo para encher a mala” (Bates, 1944, p. 153). O viajante não esconde, no entanto, que havia também na região o uso do trabalho escravo indígena; mesmo o Diretor dos índios do Japurá, como ele destaca, usava em seus empreendimentos econômicos o trabalho compulsório de índios:

“Todos os rios visinhos (*sic*), com suas numerosas tribos selvagens, estão sob a superintendência de um Diretor, que é nomeado pelo Governo Imperial. Não há agora missões na região do Alto Amazonas: os gentios são considerados sob a administração e proteção destes déspotas que, como capitães dos trabalhadores, já mencionados, empregam os nativos para seus trabalhos privados; o senhor Crisóstomo tinha então 200 índios Japurá trabalhando pra ele. Era também meio índio, mas senhor muito pior para os índios do que geralmente os brancos” (Bates, 1944, p.171-2).

Além do uso do trabalho indígena em empreendimentos econômicos, a elite de Ega tinha o costume de ter criados, crianças índias descidas dos rios Iça, Solimões e Japurá. Este tipo de escravidão, ainda que proibida pelas leis brasileiras, ocorria com o consentimento das autoridades locais. Bates justifica que a prática era “necessária”, pois se não fosse assim, “não haveria meios de se ter criados” e quando estas crianças cresciam próximas aos

“civilizados” e fora de seu grupo, “nunca demonstram a mais leve inclinação para voltar à vida selvagem completa”<sup>29</sup> (Bates, 1944, p.183).

O comentário de Bates, quando inserido em seu contexto, está repleto da preocupação dos naturalistas com a civilização e assimilação dos índios. Pelo que se pode notar pelos escritos de Bates, o mameluco, um tipo físico presente em Ega, aparece como alguém de sangue misturado, o que é em parte condição para a sua civilização. Além disso, quando misturam o sangue, a feição indígena tendia a sumir rapidamente. Crianças índias, quando em contato com a civilização, tendiam a absorver os costumes e, quando adultas, não mostravam intenção em retornar às matas. Nesse sentido, confere-se continuidade ao deslocamento da função de integração dos indígenas pelo convívio estreito com os colonos (esfera privada), o que ocorria de certa maneira desde a promulgação do Diretório. Ainda que Bates explicita a necessidade da escravatura de crianças para a aquisição de criados, ele nota com tristeza a grande mortalidade a qual índios em diversas idades estavam submetidos, fosse em caso de guerras ou doenças obtidas no contato com brancos e mestiços (Bates, 1944, p.184).

Ao longo de seu relato, o naturalista se preocupa em descrever também o modo de vida de diversos grupos indígenas com os quais teve contato ou ouviu notícias, como os Mura, Miranha e Passé, relacionados à região do Japurá, em pontos distintos do rio. Sobre os Miranha, por exemplo, Bates afirma: “Vimos que era da tribo Miranha, cujos membros se distinguem todos por uma incisão feita no meio das asas do nariz e na qual introduzem, nas ocasiões festivas, grande batoque feito de marisco perliífero do rio” (Bates, 1944, p.187). Em Martius, outro viajante que percorreu a região no começo do século XIX (algumas décadas antes de Bates), há a seguinte descrição dos Miranha: “a sua tribo é a mais numerosa em toda a bacia do Japurá, a leste da grande catarata; avalia-se em seis mil o número de indivíduos, que vivem desde o rio Cauimari, a oeste, entre o Içá, o Japurá e o rio dos Enganos, e portanto, no lado meridional do Japurá” (apud Bates, 1944, p.187).

Tanto nos escritos de Martius como de Bates é mencionada a fama de brutais dos Miranha, sobre os quais circulavam, por exemplo, relatos de canibalismo. O caso em questão lembra a distinção apontada por Carneiro da Cunha entre índios bravos / mansos e qual era a legislação que se aplicava a cada caso<sup>30</sup> (cf. Carneiro da Cunha, 1992). No relato abaixo, por

---

<sup>29</sup> A mesma prática ocorre no período em diversas frentes de ocupação dos sertões, como no caso dos sertões do leste em Minas Gerais.

<sup>30</sup> O caso dos Miranha me lembra o tratamento que era conferido aos ‘botocudos’ no sertão do Mucuri,

exemplo, fica visível a ferocidade que era atribuída aos Miranha para justificar o aprisionamento das crianças:

“Dezenas de crianças desamparadas, como a nossa pobre Oria, morrem em Ega ou na estrada, mas geralmente não lhe dão o mínimo cuidado durante a sua doença. São os escravos feitos pelas sortidas desapiedadas de uma seção dos Miranhas ao território de outra e vendidos aos mercadores de Ega. As aldeias das hordas atacadas são tomadas de surpresa, e homens e mulheres morrem ou fogem para os matos sem tempo de salvar os filhos. Parece fora de dúvida que os Miranhas são canibais, e o resgate desses cativos provavelmente os salva de pior destino. Mas o pedido deles em Ega atua como causa direta do fornecimento, estimulando os chefes sem escrúpulos, que recebem todos os proveitos para empreender estas expedições assassinas” (Bates, 1944, p.189).

A dinâmica entre as hordas nas quais os Miranha se dividiam eram assinaladas pelos viajantes como belicosas: “refere-se às subdivisões territoriais dos Miranha (Miranha-Eretés, Miranha Carapanã, Miranha Pupunha e Miranha Sêges) e ao ódio mortal que estas diferentes hostes cultivavam entre si” (Marcoy, 1879, p.385 apud Faulhaber, 1992, p.138). Bates descreve o território dos Miranha da faixa que ia de Nova Granada até o Japurá<sup>31</sup> e afirma que além da divisão dos Miranha em hordas inimigas, eles também eram hostis em relação aos Marietés.

Outra questão interessante apontada por Bates diz respeito à tendência do grupo em viver segmentado, em pequenos grupos e famílias:

“É facto que estas tribus (*sic*) não tem aldeias, mas são famílias esparsas pela região, não ligadas umas às outras por laços além do nome comum e da tradição de inimizade geral contra as hordas de outra nação que tem o mesmo nome (...) Estas pequenas lutas originam-se do seguinte modo: um membro da família cai doente, e os parentes, ou o resto da horda, entendem que a doença foi provocada por feitiçaria do pajé de horda vizinha” (Bates, 1944, p.361).

Bates descreve o contato que teve também com os Marauá quando subiu ao alto curso dos rios, indicando que também ali não era costume estabelecer grandes aldeias (Bates, 1944,

---

abordado em trabalho que apresentei em 2008 como conclusão do curso de Ciências Sociais (Souza, 2008).

<sup>31</sup> Ao que parece em seu alto curso, pois como sugere Tastevin, décadas mais tarde, o Japurá se encontrava despovoado próximo à foz (Tastevin, 1921, p.442 apud Faulhaber, 1992, p.143-144). A localização dos miranhas no alto curso do Japurá aparece em Arnaud (1981, p.81): “Pelo início do século atual, o grosso da população Miranha, ainda bastante numerosa, já se achava localizada na Colômbia, onde, em 1905, Russel assinalou a existência de três mil Borax e quinze mil irayos (Guyot, 1972, p.414), conhecidos como Boro pelas tribos do Oeste e do Sul, e como Miraña pelas tribos do Leste e do Oeste (idib, 1972, p.141-43)” (Arnaud, 1981, p.10).

p.364).

Para fechar essa longa exposição sobre escritos de Bates, é curioso como a diferenciação entre os segmentos regionais do médio Solimões aparece. Mesmo que Bates separe pessoas através de seu contato: como mamelucos, mestiços, índios puros e índios civilizados, uma de suas frases deixa transparecer justamente a proximidade entre estes segmentos aos seus olhos. Ao entrar em contato com o Pedro-aussú, tuchaua de uma horda Passé, Bates faz a seguinte observação:

“O modo de vida de nosso Pedro-aussú não diferia muito do dos mamelucos civilizados, mas ele e seu povo se mostravam mais trabalhadores, eram mais francos, alegres e generosos no trato do que muitos mestiços. Estes tuchauas são capazes de dirigir os serviços de seus súditos, pois fornecem homens às autoridades brasileiras, quando requisitados; mas nenhum deles, mesmo os das tribus mais adiantadas, fazem uso de sua autoridade para enriquecimento; geralmente só exigem o serviço da guerra” (Bates, 1944, p.231).

Se é a pureza do sangue que garante para Bates esta posição mais nobre ao índio puro, é também a pureza que os coloca na posição menos corrompível através da riqueza, o oposto do que sugeria em relação aos índios mestiços e civilizados. Se por um lado o contato com o estrangeiro os civiliza, é também o contato que os corrói, o que se assemelha à visão de José Bonifácio<sup>32</sup> sobre os índios (cf. Bonifácio, 1963; Carneiro da Cunha, 2009).

\*\*\*

Ainda que o auge da extração de borracha tenha ocorrido na Amazônia anos depois da permanência de Bates em Tefé, o relato do viajante assinala o início da extração em meados do séc. XIX. A demanda internacional pela borracha transformou a economia da Amazônia e o modo de vida de grupos que habitavam o alto curso dos rios, que até então haviam se mantido relativamente isolados (Lima-Ayres, 1992, p.103). Sobre o processo, discorre Tastevin:

---

<sup>32</sup> José Bonifácio de Andrada e Silva foi famoso pela amplitude e variedade dos seus interesses políticos e intelectuais. Teve uma educação em Coimbra e ocupou cargos importantes tanto no Brasil como em Portugal, e é comumente associado ao Patriarca da Independência Brasileira. Exerceu influência tanto na área das ciências como também na política, principalmente nessa última. Pode ser considerado como um homem “ilustrado”, um cosmopolita e viajado pesquisador, tradutor e crítico. Uma das preocupações presentes nas suas obras é com as duas raças subjugadas do Brasil, no caso, o índio e o negro. Para informações sobre o Projeto de Bonifácio ver: Bonifácio, J. *Apontamentos para a civilização dos índios do Brasil*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

“A chegada dos ‘seringueiros’ (extratores de borracha) afugentou os indígenas para longe das orlas dos grandes rios, afluentes do Solimões, que lhes asseguravam uma alimentação animal abundante e variada de peixes, tartarugas e pássaros. Suas malocas e casas comuns (ou malocas), estavam já à distância das margens do rio, sobre a terra firme, ao abrigo das inundações e principalmente fora do alcance dos estrangeiros que passassem pelo rio” (Tastevin, 2008, p.102).

Durante a fase econômica que se centrou na exploração da borracha, principalmente entre 1840 a 1920, inúmeros migrantes nordestinos subiram o Amazonas em direção às cabeceiras dos rios Juruá e Purus, onde a extração da borracha ocorreu de forma mais intensa. Este fluxo populacional, como nota Alencar, contribuiu “para a introdução de uma mistura cultural e étnica já existente e que tivera início no século XVI” (Alencar, 2002, p.13). Para alcançar esses cursos hídricos esse contingente populacional percorreu a região do médio Solimões e, anos mais tarde, com a queda dos preços da borracha, muitos desses migrantes desceram para o médio curso do Solimões e afluentes, onde existia considerável disponibilidade de terras na várzea (Faulhaber, 1992, p.200; Lima-Ayres, 1992).

Depois da presença de jesuítas e carmelitas na ocupação do médio Solimões no período colonial, a Igreja volta a atuar na região através da Congregação do Espírito Santo, instalada em Tefé em 1897<sup>33</sup>. São os relatos de missionários franceses (os espiritanos) vinculados à Congregação permitem vislumbrar importantes transformações do período (Faulhaber, 1992). Após a instalação da Congregação do Espírito Santo no final do séc.XIX em 1910 foi fundada a Prefeitura Apostólica de Tefé que, mais tarde, em 1950, deu origem à Prelazia de Tefé (Faulhaber, 1992, p.181).

O cônego Dupuy, pároco em Tefé de 1893 a 1907 (Faulhaber, 1992, p.179), em um Relatório de 1909 registra a seguinte descrição dos habitantes do rio Japurá:

“(…) a população do Japurá é extremamente rarefeita, calculando em menos de 100 brancos, além dos índios, que ficavam em geral retirados do centro das matas enquanto que a população ribeirinha, de seringueiros, pequenos comerciantes (que viviam da caça, pesca e agricultura de subsistência) era extremamente flutuante e

---

<sup>33</sup> Complementando a caracterização de Tefé no final do século XIX e início do século XX: “As referências que pudemos obter sobre Tefé, a partir de 1870, quando começava a tomar vulto a exploração da borracha, até bem recentemente, foram extremamente reduzidas. Entre os eventos ocorridos nas décadas de 1890 e 1900, devem ser mencionados como de certa relevância os relacionados à atuação da Igreja Católica, a seguir apresentados: 1982 – Chegada dos primeiros missionários do Espírito Santo; 1894 – Fundação da Missão de Tefé, na confluência do rio com o Solimões; 1907 – Entrega da Paróquia do município aos referidos missionários, pelo bispo de Manas D. Frederico Costa; 1910 – Criação da Prefeitura Apostólica de Tefé, com a designação do Padre Manuel Barat como seu primeiro prelado” (Serv... Federal, 1970, p.62-72 apud Arnaud, 1981, p.26).

com interesses imediatos dentro das florestas, e recomenda que a evangelização comece da beira do rio” (Dupuy, 1909, apud Faulhaber, 1992, p.180).

Liberman (1897), outro membro da Congregação, conta que ainda havia na região a escravidão indígena (mesmo com a Lei Áurea); existia em Tefé, Nogueira, Caiçara (Alvarães), Fonte Boa e Coari muitos índios miranhas “comprados ou roubados por traficantes, que eram adquiridos com a participação de chefes indígenas” (Liberman, 1897, p.171 apud Faulhaber, 1992, p.180).

Os espíritanos, de um modo geral, definiram que o maior objetivo da Missão da Boca de Tefé era o acolhimento de crianças índias (vindas tanto do Japurá como de outros cursos hídricos, e não apenas do lado brasileiro) através de um educandário e orfanato, criado em 1897. Outras unidades de ensino também foram criadas no final do XIX e primeiras décadas do XX, o que contribuiu para a consolidação de um sistema de ensino em Tefé (Faulhaber, 1992, p.181). A formalização deste ensino é descrita por Faulhaber (1992), mas dado o tema de minha dissertação, procurei nos relatos transcritos e interpretados por ela o que me permitisse descrever o baixo Japurá nos primeiros anos do séc. XX, já que é nesse local que estão situadas as comunidades indígenas que visitei.

Tendo isto em mente, a descrição que o Padre Augusto Cabrolié em suas *Notas e impressões de uma viagem ao Japurá*, de 1899, oferece um bom retrato sobre o Japurá. Além de apresentar informações sobre as atividades econômicas, como caça de tartaruga, pesca do pirarucu, coleta de madeiras de lei e seringais, Cabrolié mostra informações o processo de ocupação efetiva dessa porção:

“[No Japurá] Os proprietários, em geral, nordestinos, eram os patrões dos caboclos e índios. (...) Podemos notar nas descrições de Cabrolié que o uso da força é uma constante nas relações sociais nesta região, denotada pelo caráter guerreiro pelo qual os índios Macus eram conhecidos no Japurá (‘a flecha do Macu protege a floresta virgem’ [principalmente perto de Maraã]), e pelo terror infundido pelos maus tratos infligidos pelos soldados sobre toda a população (2 de outubro, São João do Príncipe). Este mesmo uso da força para a extorsão, considerada natural, de seringueiros caboclos e nordestinos, os quais, sobre o mero pretexto de dívidas não pagas, podem perder todos os seus pertences nas mãos dos patrões, seringalistas e comerciantes (3 de outubro, Nova Floresta). Banditismo e assassinatos são portanto fatos corriqueiros nos relatos sobre a vida social destas paragens, registrados enquanto Pe. Cabrolié ministrava batizados, casamentos e missas. Os índios submetidos também às relações sociais impostas pelos brancos, e recebendo em troca instrumentos de trabalho, eram dizimados por epidemias como a rubéola (9

de outubro, igarapé de São Francisco)” (Faulhaber, 1992, p.183-184).

O relato de Cabrolié parece narrar os primeiros anos da ocupação econômica do Japurá baseada na extração das florestas, dos rios e dos lagos, com o deslocamento dos patrões e extratores para a região e a concentração da moradia no interior. Ainda sobre essa ocupação, descreve Cabrolié:

“Eu ouvi contar horrores. O Japurá é quase um deserto, e os poucos habitantes que aí se encontram vivem com desconfiança contínua uns em relação aos outros. Por um pouco de terreno, por um pé de seringueira, eis que surge prontamente uma disputa que termina pela morte de um ou de outro dos competidores. Foram relatados diversos casos, em particular o de um certo Castanha, desertor da marinha brasileira. É um bandido que mata pelo prazer de matar. É o tigre alterado de sangue e cuja a sede excita em vez de saciar. Ele matou recentemente uma pobre criança que não pode obedecer de imediato às suas ordens, e deixou seu corpo à mercê das feras e aves de rapina, sobre uma praia deserta’ (Notas gerais, do mesmo manuscrito [Notas e impressões de uma viagem ao Japurá]” (Cabrolié, 1899 apud Faulhaber, 1992, p.185, nota 14).

Os relatos dos padres espiritanos estão marcados pela preocupação da ordem religiosa em descrever o contexto do médio Solimões e também do alto curso dos rios, porções que estavam sob sua jurisdição.

Tastevin, que chegou em Tefé em 1906, também descreve a mesma região, mas com um cuidado mais etnográfico (Faulhaber, 1992; 2008) e oferece informações sobre as relações sociais no Solimões e também no Japurá. Tastevin esteve preocupado em descrever a população do local, evidenciando em seus escritos um processo de mistura de povos em curso desde o período colonial:

“Os índios do Solimões estão quase todos assimilados ou em vias de assimilação rápida, com exceção talvez dos Mura dos Autás, que são os mais numerosos e guardam assim sua individualidade. Encontram-se em torno de Tefé muitos Miranha descidos do Cauinari, afluente do Caquetá [Japurá]; e sobre as ilhas dos Solimões os Cocama e os Omagua vindos do Peru, com muitos outros índios peruanos mais ou menos civilizados; e os Ticuna, cujo centro é Calderon, a montante de São Paulo de Olivença, sobre a margem direita do Solimões e sobre o Cupatamá, em direção à boca do Jutáí. No Japurá, podem ser observados, a raros intervalos, os Makú domesticados nos arredores de Maraã. Mas o seu habitat comum é o Jurubaxi: eles são semi-nômades. Outros Makú, muito selvagens e inabordáveis, estão fixados nas cabeceiras do Marie, afluente do Rio Negro, e fazem excursões de rapina e de matanças no Japurá... Na margem direita, encontram-se os

Cauixana sobre o Mapari, índios muito industriais, mas não assimilados, e um grupo de indivíduos de todas as línguas e denominações no sentido da boca do Purê, num lugar que batizei de Mira-Céma: emigrantes. São os Hueretu, os Yabahana, os Yuhuna, os Tanibunka, os Makúna, os Soco, e os Tukano vindos do Apapori; Enfim, além da fronteira, sobre o Caquetá, existem os Jukuna e os Miriti, do Miriti Paraná, reduzidos à escravidão por alguns colombianos; os Carihona do Yari, os Huitoto, os Miranha, os Munhané” (Tastevin, 2008, p.33).

Os Maku no Japurá situavam-se acima do local onde hoje está a cidade de Maraã. As tentativas de ocupação desta porção do Japurá datam do final do século XIX, estimuladas pela extração da borracha. Os Maku desta porção eram classificados pelos segmentos regionais como bravos e faziam sucessivos ataques aos seringueiros (cf. Tastevin, 2008, p.79-80). Além dessa descrição, Tastevin oferece um cuidadoso registro sobre o que Faulhaber chama de “perfil étnico da evolução da ocupação humana no Japurá”, o que me parece importante ser citado nesse trabalho:

“[o Japurá] (...) havia sido apenas por um momento de passagem ‘o rio dos Miranhas’, pois estes, provenientes do Cahuinari (o que os faz vizinhos dos aparentados Muiname), tinham migrado em grande número para o Solimões, depois de várias paradas no Japurá (Tastevin, 1943, p.36). O Japurá era anteriormente povoado por Turi, Pica-Flor ou Uainumã, Miranha, Catuquina, Chomana, Pacé, Xama, Mura, Yupiua, Umaua, Lituana, Jucuna, Cauicena, Yauna. Foi registrado (Tastevin, 1926, p.638) o desaparecimento dos Pica-Flor, dos Chomana, dos Xamas e Pacés, a fuga dos Yuris para terras peruanas, a escravidão dos Yurinas, Yucunas e Miranhas que viviam em território colombiano, as ondas migratórias dos Umauás ou Carihonas entre o Uaupés e o Caquetá, a permanência dos Cauicenas (Caixanas) no lago do Mapari, o processo de desaparecimento dos Yaunas e Lituanas da margem do Apaporis e dos muras do lago Amanã<sup>34</sup>” (Faulhaber, 1992, p.191).

O processo descrito por Tastevin sobre o Japurá faz menção à ocupação econômica do rio: suas margens e afluentes. No fim da primeira década do século XX, a estatística do Japurá levantada por Tastevin contrasta com a de Crévaux, de 1879. Ao invés de um “deserto” encontrado em décadas anteriores, Tastevin nota em suas viagens e levantamentos um

---

<sup>34</sup> Sobre os mura, descreve Tastevin: “Conheci remanescentes dessa interessante tribo. Expulsos do Amanã pela chegada dos civilizados que procuravam a castanha e a borracha a floresta e, não gostando nem um pouco dessa vizinhança, se estabeleceram primeiro no Curacy, nas proximidades do Pycassu (Colômbia) onde ainda tem descendentes misturados à população local. Em seguida, foram para o lado do Pirapucu (nome de um peixe de formato alongado) acima do Cubiá; depois, logo acima, para o Manacabi (braço do manacá – planta tóxica e laxante, que faz perder o juízo, dizem, durante alguns dias), e finalmente para o Paraná Aiucá (água dos loureiros) acima do Uarini no Solimões. Eles continuam sem cultivar e só têm para se proteger as choupanas muito miseráveis onde às vezes passam a noite. Logo, não há mais Mura no Amanã” (Tastevin, 2008, p.45; meus grifos).

considerável aumento populacional, o que se deve principalmente ao deslocamento de contingente populacional para extração da borracha e de outros recursos, como madeira e peixes (Faulhaber, 1992, p.193). O termo “deserto” se refere a um espaço sem civilização (cf. Souza, 2008), e não sem pessoas, já que nos relatos de Bates, dos missionários espíritanos e do próprio Tastevin é recorrente à menção aos grupos indígenas próximos ao Japurá, como os Miranha, Maku e Mura.

\*\*\*

O deslocamento da população regional e também dos migrantes ao interior assinala uma nova fase na história da região. Enquanto ao longo do século XIX grande parte da ocupação do médio Solimões estava concentrada no meio urbano, de onde saíam expedições para o interior, o final do XIX e o início do século XX são marcados pela tendência de ocupar porções interioranas. Isso ocorre principalmente com a intensificação do comércio rural ao longo dos rios, baseado na extração de recursos (cf. Lima-Ayres, 1992; Tastevin, 2008, p.30).

De 1900 a 1910 um fato marcante na história da região do médio Solimões é o despovoamento provocado pela economia da borracha, que deslocou contingente populacional principalmente em direção às seringas localizadas no oeste amazônico. Esse movimento motivou o deslocamento de trabalhadores de outras partes da Amazônia, bem como atraiu para os seringais os nordestinos, chamados na região de *arigós* ou *cearenses*, especialmente de 1870 a 1910. Ao mesmo tempo em que este contingente populacional se deslocava às cabeceiras do Juruá e do Purus, outras partes do médio Solimões eram efetivamente ocupadas, como é o caso do Japurá, ocupação que se consolida sobretudo após a descida dos migrantes nordestinos para a região anos mais tarde (cf. Lima-Ayres, 1992; Faulhaber, 1992; Alencar, 2002).

A ocupação dessas porções do território, tanto o Japurá como as cabeceiras dos afluentes do Solimões, antes morada dos índios, estiveram centradas nas atividades extrativas, residência dos trabalhadores no interior e comercialização da produção através do barracão do patrão em sistema de aviamento. O crédito aos comerciantes de Tefé, Alvarães e Coari para viabilizar a extração era fornecido pelas casas internacionais situadas em Belém e Manaus, onde muitas vezes a posse da terra declarada<sup>35</sup> nas Coletorias dos municípios era

---

<sup>35</sup> Como ressalta Alencar sobre esta prática: “Era uma prática comum entre os grandes comerciantes de

usada como garantia ao empréstimo (Alencar, 2007). Nos barracões os moradores do interior trocavam os produtos extraídos das florestas e dos rios por produtos manufaturados (Lima-Ayres, 1992; Lima; Alencar, 2001).

De 1920 até 1950 nota-se na região do médio Solimões uma considerável expansão do comércio rural com o declínio da rentabilidade da borracha no oeste amazônico vinculada ao capital estrangeiro e mercado externo, o que intensificou a fundação de vários assentamentos na região das RDS Mamirauá e Amanã (Alencar, 2002, p.14). Além das famílias já existentes, a população aumentou em decorrência da migração de moradores das áreas dos seringais para essas terras (Lima-Ayres, 1992; Lima; Alencar, 2001; Alencar, 2002). Sobre esse processo, como destaca Tastevin:

“Até 1880, a população do Solimões era composta, sobretudo, de índios mais ou menos civilizados, ou de mestiços de brancos e índios. Veio a seguir a imigração dos mulatos e brancos da corte, expulsos de seus lares pela fome ou pela esperança de adquirir fortuna na exploração da borracha. Hoje muitos desses últimos, após terem se decepcionado nas florestas do Juruá, Jutai ou do Japura, vieram estabelecer-se, talvez definitivamente, sobre o Amazonas, onde a vida é mais fácil e mais independente, porque a capital está mais próxima, e as mercadorias importadas aí são menos caras e as exportações menos oneradas com os custos de transporte” (Tastevin, 2008, p.31).

Eduardo Galvão, em um estudo de uma comunidade no baixo Amazonas<sup>36</sup>, destaca que no contexto colonial e imperial houve uma tendência em Itá em convergir uma classificação cultural a uma étnica, o que situava os brancos como superiores aos índios e seus descendentes. Nesse sentido, durante esse período no baixo Amazonas e também no médio Solimões existia uma maior polaridade entre tipos étnicos. Com a exploração da borracha, no entanto, destaca-se a divisão por classe e atividade econômica, ou seja, de um lado estão os *patrões*, donos dos seringais que aviam o rancho aos extratores e do outro o *caboclo*, morador do interior, que podia tanto ser nordestino, índio, mameluco ou mesmo português

---

Coari, Tefé e Alvarães requerer grandes lotes de terras junto à Coletoria dos municípios para garantir o direito de exploração dos recursos naturais e também obter financiamentos bancários, tendo a terra como garantia. Como detinham o controle sobre a terra, também podiam controlar a exploração. Para isso faziam o arrendamento das terras para uma família que adquiria o direito de explorar a produção mediante o pagamento do arrendamento em produto, ou arrendavam as terras para terceiros e estes, por sua vez, contratavam famílias para trabalhar na extração do látex, viabilizando a permanência dos mesmos nas colocações e recolhendo a produção” (Alencar, 2007, p.34).

<sup>36</sup> Sentido diferente do empregado na região. “Comunidade, usamos aqui definido a unidade territorial sócio-econômica e religiosa que tem por centro a cidade de Itá. ‘Vizinhanças’, ‘sítios’ e ‘freguezias’, designam os diversos aglomerados que mantêm estreitas relações com esse centro, e se consideram parte integrante da comunidade de Itá. Nesse sentido, distingue-se a comunidade da divisão administrativa, o município de Itá, o qual abrange várias comunidades” (Galvão, 1955, p.12).

(Galvão, 1995, p.155). Com a exploração da borracha no baixo Amazonas, portanto, houve uma tendência em polarizar as relações entre tipos econômicos, o que guarda relação com o processo da região do médio Solimões.

Os povoados nas áreas da RDS Mamirauá e Amanã eram influenciados pelo interesse do patrão e em muitos lugares se proliferaram na terra firme a partir da combinação sazonal entre atividades extrativas, como a extração de sorva, seringa e maçaranduba, castanha, pele de animais (chamadas de *fantasias*) e de bandas de pirarucu salgadas (Alencar, 2007). Nas áreas de várzea a relação estreita com o patrão também estava presente, mas os produtos eram a madeira para a navegação a vapor, os peixes e a criação de gado. As famílias e indivíduos apresentavam alta mobilidade, muito relacionada com o tipo de atividade econômica de extrativismo que era desenvolvida (Lima; Alencar, 2001).

A partir da década de 1950 é possível notar a extinção de povoados na região provocada, como explica Lima & Alencar (2001), por dinâmicas ambientais como a “terra caída” e a “terra crescida” (decorrentes de modificações no leito dos rios) e a desarticulação do sistema de barracão controlado pelos patrões ou *gerentes* (escolhidos pelos patrões) devido à queda de preços dos produtos extraídos no mercado regional (Alencar, 2007).

Na década de 1960 alteraram-se as relações econômicas, com redução gradual da influência do patrão e introdução de formas mais competitivas de se comercializar a extração e produção dos moradores dos assentamentos. Em substituição ao patrão aparecem os *regatões*, pequenos comerciantes que percorrem os cursos hídricos em seus barcos comprando a produção das famílias e aviando também mercadorias. Esse momento foi marcado pelo deslocamento dos patrões e famílias para centros urbanos, o que contribuiu para desarticular o sistema dos barracões que já mostrava sinais de declínio desde a década anterior (Lima; Alencar, 2001).

Na década de 1970 acentua-se o êxodo de patrões e moradores do interior para as cidades da região, Tefé ou Coari, ou para Manaus. Os moradores que permanecem nestes espaços se envolvem em larga medida com as ações coordenadas pela Prelazia de Tefé, o que destaca nos capítulos 2 e 3. Data desta época a organização dos assentamentos em unidades políticas, as *comunidades*, o que contribuiu para alterar o padrão de assentamento das famílias e indivíduos no interior marcado pela distribuição esparsa das casas (Lima; Alencar, 2001). De 1970 até os dias atuais, verifica-se na região do médio Solimões o comércio centrado na exploração florestal combinada com outras atividades, como

agricultura, com residência na área urbana e rural e um sistema econômico com maior autonomia para negociar a comercialização da produção e extração com os regatões.

\*\*\*

Ao longo deste capítulo procurei destacar a ocupação do médio Solimões e a formação de uma população residente no interior referida pelos segmentos regionais de melhor posição econômica como *cabocla*. O termo *caboclo* é usado na região por brancos, urbanos e civilizados para destacar descendentes de índios/mestiços que, no geral, são classificações conferidas às populações rurais. Como é uma categoria relacional, não há um grupo social fixo identificado como *caboclo*, ainda que o uso coloquial do termo faça entender que existe de fato uma população que poderia ser chamada de *cabocla* (Lima-Ayres, 1992, p.3). No entanto, o termo não pode ser considerado como um atributo pessoal intrínseco e sim como uma categoria de classificação que as pessoas podem perder individualmente.

Os assentamentos situados ao longo dos cursos hídricos foram, em sua maioria, formados por posseiros de origem indígena, ora em castanhais da terra firme, ora em terras da várzea (Faulhaber, 1992, p.36) e é este processo histórico que se relaciona à constituição de uma população potencialmente indígena residente no interior. Com a atuação da Prelazia de Tefé e a desarticulação dos barracões dos patrões, estas populações rurais se envolvem em dois movimentos de valorização: de um lado o movimento de preservação dos lagos e de outro o movimento indígena, o que destaco nos capítulos 2 e 3.

## *Capítulo 2.*

sobre *ribeirinhos*

Embora tenha destacado rapidamente no capítulo anterior o processo de formação das comunidades, neste capítulo e no próximo descrevo a influência da Igreja Católica em processos de valorização dos moradores do interior do médio Solimões, o movimento indígena e o movimento de preservação dos lagos. Estes dois movimentos, de *ribeirinhos* e de *indígenas*, articulam-se sobretudo na década de 1980 com a mobilização das populações rurais preocupadas em assegurar o seu modo de vida no futuro, ainda que por vias e alianças distintas.

\*\*\*

Na época dos patrões a ocupação do interior do médio Solimões era marcada pela mobilidade das famílias em função da safra extrativa em questão. Com a redução do comércio rural e a saída dos patrões na década de 1950-60 a ocupação da área se modificou e assentamentos compostos em média por oito famílias e cerca de 70 pessoas (a maioria crianças), muitas vezes ligadas por laços de parentesco, foram formados nas margens dos grandes rios para facilitar o comércio com os *regatões* (Lima, 1997b, p.298).

Concomitante a esse processo de constituição de assentamentos teve início na década de 1960 os trabalhos do MEB (Movimento de Educação de Base) ligados à Prelazia de Tefé, que tinham como intuito alfabetizar a população do interior pelas escolas radiofônicas e formar lideranças<sup>37</sup>. Na década de 1970 ações promovidas pelas pastorais da Prelazia de

---

<sup>37</sup> Antes da atuação do MEB e da formação das CEBs a principal atividade da Igreja Católica no interior era as *desobrigas*, visitas missionárias anuais promovidas pelo clero até a década de 1960. As visitas envolviam a prática religiosa, como batismos e casamentos, e nestes encontros esporádicos os missionários entravam em contato com demandas dos moradores do interior, relacionadas principalmente à assistência médica e sistema

Tefé tiveram continuidade e estiveram concentradas na estruturação das CEBs (Comunidades Eclesiásticas de Base) pelos processos de evangelização católica, organização sócio-política e alfabetização dos moradores (Reis, 2005, p.58). As CEBs eram direcionadas para a organização das famílias em agrupamentos, com reconhecimento de sua representação política através da liderança – o presidente –, que assumia perante o grupo o compromisso de cuidar da vida comunitária, incentivar a boa convivência e minimizar conflitos internos (Alencar, 2002; Reis, 2005; Moura, 2007). O termo comunidade, portanto, aparece no médio Solimões como um “tipo particular de organização política ligada à Prelazia” (Lima, 1997b, p.298).

A atuação da Prelazia de Tefé no médio Solimões está inserida em uma diretriz mais ampla relacionada ao trabalho missionário indicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1972 (Faulhaber, 1992). A partir deste Encontro novos pontos passam a guiar as ações missionárias, que se centram na superação do paternalismo e etnocentrismo propondo através da evangelização a libertação do sujeito pela “descoberta dos valores cristãos e do pronunciamento no sentido da dignidade e da liberdade da pessoa humana e da família” (Faulhaber, 1992, p.101). É também definido como objetivo primário a organização de CEBs em áreas rurais e urbanas, descentralizando a paróquia. Nesta nova diretriz a Igreja toma responsabilidade sobre as populações indígenas e rurais, reconhecendo assim o agravamento da situação das minorias. Pelas diretrizes do encontro a Igreja se solidariza com os grupos dominados através do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e da CPT<sup>38</sup> (Comissão Pastoral da Terra) (Faulhaber, 1987, p.153).

A organização em comunidade foi estimulada por parte do clero para que as famílias juntas pudessem reivindicar seus direitos nas Prefeituras e instituições (Alencar, 2007). Agruparam-se neste passado não tão distante famílias que mantinham vínculos de parentesco, relações sociais e frequências de encontros, conferindo forma a uma entidade política ancorada na sedentarização (Alencar, 2007). Com uma mudança visível em relação à prática missionária, parte do clero reconhece a carência dos modos de vida das populações residentes no interior do médio Solimões e estimula o poder de reivindicação da unidade política para transformar as condições de vida dos *ribeirinhos* (Neves, 2009, p.81).

---

de ensino fundamental (Neves, 2009, p.78).

<sup>38</sup> A Comissão Pastoral da Terra é inspirada pela ideologia da libertação e pressupõe mudanças na compreensão do desenvolvimento a partir do lucro e acumulação. (Lima, 1997b).

Quando têm início os trabalhos do clero no médio Solimões, a classificação dos moradores do interior como *caboclos*, como destaquei no capítulo 1, relaciona-se claramente a uma posição econômica das famílias, no mais das vezes subordinadas aos atravessadores comerciais. Ao se solidarizar com os grupos dominados a Igreja estimulou a organização comunitária horizontalizada com o incentivo à participação política e formas de se buscar a autonomia econômica como meio de superar relações desvantajosas que estabeleciam com os patrões locais (cf. Lima-Ayres, 1992; cf. Faulhaber, 1992).

Além do estímulo ao fortalecimento da comunidade, a Igreja também apoiava a união entre vizinhos em contexto rural que ocupavam semelhante posição econômica. Esta preocupação em unir vizinhos para a autonomia aparece relacionada na região à setorização das pequenas unidades políticas:

“Ao lado da constituição de unidades comunitárias, os princípios pedagógicos do MEB pressupunham um movimento de aglutinação no sentido da setorização das *comunidades* articuladas e da irradiação do novo estado de existência social e de visão de mundo. E instituíram uma divisão social do trabalho político, especializando *catequistas*, *líderes de comunidades* e *animadores de setores* na função de representantes delegado, tanto dos ribeirinhos como dos agentes eclesiais” (Neves, 2003, p.51).

A divisão setorial da área, nesse sentido, remonta às atividades do MEB e Prelazia de Tefé em contexto rural e possui, portanto, um forte componente religioso associado. Este modelo político ganha força no médio Solimões especialmente na década de 1980, com a mobilização de comunidades *ribeirinhas* contra a ação predatória dos pescadores profissionais, o que destaco no próximo item deste capítulo.

Ideias de horizontalidade e de sedentarização dos assentamentos humanos, ainda que circulassem pelas redes de amizade, parentesco e vizinhança tecidas nos rios e cidades, tiveram diferentes níveis de aceitação e diversas formas de apropriação, principalmente no caso de famílias não-católicas e/ou com laços mais estreitos em relação aos patrões locais (cf. Alencar, 2007). Mas, de um modo geral, a organização no modelo da CEB se tornou uma forma para ter acesso às políticas implantadas pelos municípios no meio rural no Amazonas, sobretudo no caso de instalação de escolas. Mesmo que este modelo tenha aparecido na região como uma ideia da Igreja Católica, a sua funcionalidade foi reconhecida pelo poder público, o que reduziu o componente religioso relacionado à organização. A formação das comunidades como unidades políticas firma por meio deste modelo uma maneira de lutar pelo acesso aos direitos básicos dos quais os moradores se vêm privados

junto às prefeituras locais e instituições estaduais e federais (Neves, 2003). No entanto, mesmo tratado como um modelo de organização política, é importante destacar que a força da unidade comunitária em muito se relaciona com o envolvimento junto aos trabalhos da Prelazia de Tefé (Lima, 1997b, p.298). A partir dessa ressalva é possível afirmar que comunidades católicas envolvidas com os trabalhos da Igreja Católica no médio Solimões tendem a construir uma organização comunitária mais forte, com maior poder de reivindicação política.

\*\*\*

A várzea do médio Solimões contém centenas de corpos d'água chamados pelos moradores da região de lagos. Ainda na década de 1970, contexto de formação das CEBs, confrontos entre *ribeirinhos* e pescadores profissionais se tornam frequentes na região e também em outras partes da Amazônia, como no baixo Amazonas, relacionados ao aumento da demanda por peixe para abastecer Manaus e outros centros urbanos (Lima, 1997b, p. 297; Alencar, 2002; Reis, 2005, Moura, 2007). Com a decadência do comércio rural e influência dos padrões os pescadores profissionais começam a explorar com técnicas predatórias os mesmos lagos usados pelos *ribeirinhos* com técnicas artesanais, o que impactou de forma significativa os estoques pesqueiros usados pelos últimos para alimentação e pequeno comércio.

O agravamento dos conflitos entre *ribeirinhos* e pescadores profissionais na década de 1980 motivou a CPT, vinculada à setores da Igreja Católica, a organizar reuniões periódicas entre os envolvidos (Lima, 1997b, p.298). Sem mediação possível entre os dois lados, ainda nessa década representantes da Igreja se aliaram às comunidades *ribeirinhas*, dando início na região ao movimento de preservação dos lagos. A mobilização teve como intuito barrar a atuação predatória dos peixeiros e garantir meios de sobrevivência aos *ribeirinhos*, o que teve ampla adesão no interior especialmente entre as comunidades católicas, já envolvidas com os trabalhos da Prelazia de Tefé e MEB.

Em 1986 a CPT de Tefé criou um sistema de preservação dos lagos no médio Solimões no intuito de recuperar o potencial piscoso dos lagos e garantir aos *ribeirinhos* o controle sobre as áreas de pesca. Com a “Lei da Pesca”, como ficou conhecida a medida, a CPT estimulou as comunidades do interior engajadas no movimento a guardar dois lagos, um para a preservação e procriação das espécies, onde não era permitido a pesca, e outro de manutenção, usado pelos moradores da área para a pesca de subsistência (Lima, 1997b,

p.299). Para assegurar o cumprimento das regras vários comitês foram estabelecidos pelos comunitários para fiscalização. No entanto, muitos problemas surgiam entre os moradores do interior que, muitas vezes por necessidade, pescavam nos lagos que deveriam ser guardados ou permitiam que políticos e comerciantes tivessem acesso a estes locais<sup>39</sup>. Mesmo com problemas em relação à aplicação da “Lei da Pesca”, as lideranças comunitárias defendiam em suas comunidades as medidas associando a recuperação dos lagos à própria sobrevivência no meio rural.

A preocupação ambiental e o controle sobre o acesso aos recursos pesqueiros são ideias da CPT e segmentos da Igreja Católica para recuperar os lagos aceitas, pelo menos em partes, pelos *ribeirinhos*. O movimento de preservação de lagos reforça a estrutura comunitária estimulada desde a década anterior e fortalece o potencial reivindicativo da unidade política. A formação de comunidades foi uma importante base política para que os *ribeirinhos* aparecessem como atores políticos na década seguinte (Reis, 2005, p.87).

Além do manejo dos lagos para assegurar a procriação das espécies em médio e longo prazo, reforçou-se no movimento a união entre comunidades vizinhas com a divisão setorial, um agrupamento de comunidades com fronteiras maleáveis e áreas compartilhadas (especialmente lagos) que foi estimulado neste contexto para favorecer a fiscalização comunitária dos lagos e aumentar o controle sobre a atuação dos invasores.

A classificação dos lagos era feita pelas lideranças comunitárias e a participação da comunidade nas atividades do setor – que envolviam encontros periódicos (muitas vezes de cunho religioso) para aproximar as comunidades – selava o compromisso comunitário em cumprir as normas formuladas pela Igreja sobre o uso dos recursos. A mobilização nas comunidades e setores era acompanhada pelas lideranças católicas e os *ribeirinhos* preenchiam formulários com informações sobre o ambiente, como o tamanho dos lagos,

---

<sup>39</sup> Esta troca desigual, que aparece para as pessoas de fora como uma relação injusta, não era (e não é) necessariamente percebida assim pelo ribeirinho: “(...) que depende desses setores com os quais se ampara e se socorre durante os períodos difíceis. Estes segmentos mercantis se prevalecem da dependência do ribeirinho e, ao mesmo tempo, são vítimas também das cadeias de dominação e exploração hierarquicamente superiores. Influenciam nas necessidades do interior e nas práticas de utilização dos recursos naturais, o que afeta não só a qualidade de vida dos moradores, mas, muito frequentemente, as formas de manejo e equilíbrio dos ecossistemas, além da sua disposição de participação em projetos de nova ordem. Muitas vezes, passam a impressão de beneficiar os moradores, apesar da exploração ilícita e predatória da natureza. Assim como a relação com as autoridades, políticos e ‘patrões’, os vínculos com os regatões são considerados benéficos do ponto de vista dos ‘pobres’. Pois é com estes segmentos que conseguem ajuda, seja na forma de adiantamento de dinheiro, remédios e toda sorte de produtos e favores que venham a precisar cotidianamente para suas tarefas ou nas emergências. Desta forma, a ascendência e dominação destes setores sobre a população do interior são histórica e politicamente fortes” (Reis, 2005, p.92).

distância dos lagos até a casa, profundidade, instrumentalizando-se, dessa maneira, medidas de controle e conhecimento sobre os recursos (Moura, 2007, p.72-3).

As lideranças *ribeirinhas* engajadas no movimento, com o auxílio das lideranças católicas, buscavam respaldo legal às medidas de controle de pesca nos lagos. Documentos com sugestões para regularizar a pesca nos lagos, encaminhados à SUDEPE/AM (Superintendência do Desenvolvimento de Pesca), manifestavam o interesse do movimento em obter o comprometimento do Estado para a formulação de medidas legais que protegessem a área contra a ação dos peixeiros (Moura, 2007, p.73). Moura (2007) cita a realização de duas reuniões intermunicipais em 1988 com representantes comunitários, administradores municipais, MEB, Capitania dos Portos de Tefé, EMATER, Polícia Militar, Câmara dos Vereadores e Sindicato dos Trabalhadores Rurais nas quais “foram apresentadas propostas de ordenamento da atividade pesqueira, como transporte e venda do produto, definição de áreas de uso de acordo com a categoria dos pescadores e sua procedência, épocas para o defeso, aplicação de multas e penalidades às infrações, entre outras questões” (Moura, 2007, p.73).

Com a mobilização frente ao poder público, *ribeirinhos* e agentes católicos da CPT cobravam a legalização das regras formuladas sobre a pesca e conseguiram em alguns casos o apoio das prefeituras da região que incluíram em suas leis orgânicas os lagos de procriação e manutenção escolhidos pelas comunidades. No entanto, não obtiveram apoio legal do IBAMA para fechar os lagos e autuar os invasores, como ocorreu no baixo Amazonas e mesmo com a amplitude do movimento na região o pouco respaldo legal e administrativo às ações de manejo e controle dos lagos favorecia o comércio predatório da pesca (Moura, 2007, p.74).

A validação dessas normas em parte do médio Solimões foi possível com a aliança entre os envolvidos no movimento de preservação de lagos e ambientalistas, o que destaco no próximo item.

\*\*\*

A busca pelo respaldo legal às normas da CPT para uso e acesso aos lagos do médio Solimões motivou a aliança nesse momento entre os *ribeirinhos* e ambientalistas. Alianças semelhantes, como a dos ambientalistas e *seringueiros* no alto Juruá (Acre), apareceram em outras partes do país e tiveram início no final da década de 1980 e começo da década de

1990 vinculadas à mudança no cenário sócio-econômico da Amazônia e também ao desenvolvimento de novos conceitos na área da biologia da conservação. A solução administrativa foi a criação de Unidades de Conservação (UC) nas quais as populações residentes atuam em parceria com os conservacionistas (Lima, 1997b, p.285).

A execução de empreendimentos capitalistas de elevado impacto socioambiental na Amazônia, como a abertura de estradas, construção de barragens e a redução dos estoques pesqueiros com as demandas dos centros urbanos em crescimento chamaram a atenção da comunidade científica e opinião pública para a Amazônia. A aliança das populações locais e ambientalistas foi favorecida pelos financiamentos internacionais que privilegiavam, neste contexto, projetos capazes de integrar a conservação ambiental com a permanência das populações residentes (Lima, 1997b, p.289).

Novos pactos entre conservação e desenvolvimento, integrados às discussões sobre UCs na década de 1980-90, passam a assegurar às ‘populações tradicionais’ o direito de permanecer na área ocupada (Lima, 2010b). A formulação desta nova categoria social está pautada no compromisso negociado com o ambiente e guarda relação com o histórico de conflitos vinculados às criações de Unidades Integrais de Preservação (que levavam à expulsão das populações residentes) e às novas formulações sobre direitos humanos, o que conformou uma conjuntura favorável para que minorias não reconhecidas pelo Estado fossem valorizadas em seu papel de conservação da natureza (Carneiro da Cunha; Almeida, 2009; Lima, 2010b, p.1).

Estas parcerias levaram à criação de várias rubricas de UC (dispostas na SNUC) que permitem diferentes formas de manejo dos recursos pelas ‘populações tradicionais’, como Parques Nacionais e Estaduais, Área de Proteção Ambiental e Reservas Extrativistas (Lima, 1997b, p.286). A permanência dessas populações está pautada no contrato entre populações locais dispostas a se comprometerem com os serviços ambientais de conservação e limitações quanto ao uso dos recursos, pelos quais recebem em troca o direito de posse da área que ocupam (Carneiro da Cunha; Almeida, 2009, p.278-9, p.300). Antes de ser um termo que existe em essência, existe em contrato, em um compromisso negociado pelos moradores de uma UC em conservar o ambiente<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> O termo ‘população tradicional’ deve ser pensado como uma categoria extensional que enumera membros atuais (como *seringueiros*, *castanheiros*, *ribeirinhos*, entre outros) e está sempre sujeita à entrada de novos grupos pelo pacto com a conservação ambiental: “Começamos com uma definição ‘em extensão’ e

A criação de Mamirauá<sup>41</sup> partiu da proposta inicial do biólogo Marcio Ayres e do fotógrafo Luís Cláudio Marigo à antiga Secretaria de Meio Ambiente do Amazonas (SEMA) em 1984, destinada a preservar duas espécies de primatas, o uacari branco e o macaco-de-cabeça preta (Lima, 1997b, p.290). O Governo do Estado do Amazonas decretou em 1990 a Estação Ecológica Mamirauá com uma área maior que equivalia à distribuição do macaco uacari pelas florestas da várzea. O movimento de preservação de lagos foi um importante precedente para o envolvimento das comunidades na implementação do Projeto Mamirauá: “foi somente porque houve uma resposta positiva da maioria da população, pelo fato da reserva atender a necessidade de apoio legal do movimento de preservação de lagos que se deu continuidade aos trabalhos” (Lima, 1997b, p.301). A convergência entre o interesse de conservar os lagos das comunidades que aderiram ao movimento e o de manter a biodiversidade da várzea ofereceu uma importante base para a aceitação de Mamirauá.

Para executar o Projeto Mamirauá a Secretaria do Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia do Estado do Amazonas (SEMACT-AM) firmou convênio com o CNPQ e Ministério do Meio Ambiente para aquisição de recursos com o governo. A iniciativa também é financiada com recursos de organizações não-governamentais (Lima, 1997b, p.290). Desde 1991 a equipe de pesquisadores, extensionistas, apoiadores executa estudos e pesquisas para elaborar o plano de manejo de recursos da área focal com o envolvimento dos moradores, para viabilizar a conservação ambiental, publicado em 1996. Em 1992 a Sociedade Civil Mamirauá foi criada para administrar verbas e assegurar o funcionamento em longo prazo da Reserva (Lima, 1997b, p.290-291).

Em 1996 este modelo de UC foi revisado legalmente, pois a Estação Ecológica era incompatível com o Projeto que estava sendo executado. A solução legal encontrada foi a criação de uma nova categoria de Unidade de Conservação, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável, que conjuga três elementos: “preservação do patrimônio natural, pesquisas sobre biodiversidade e combate à pobreza pela promoção do desenvolvimento sustentável”

---

afirmamos que a seu tempo iria emergir uma definição analítica. Do que vimos, já podemos dar alguns passos nessa direção e afirmar que *populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados*” (Carneiro da Cunha; Almeida, 2009, p.300). O termo não é usado como autoidentificação pelos grupos que enumera e possui um status legal e administrativo vinculado principalmente a políticas públicas específicas e gestão de Unidades de Conservação com população residente.

<sup>41</sup> Para um histórico sobre a criação da Reserva ver Moura (2007), em especial o capítulo 6; Reis (2005) e Lima (2010b). Para um apanhado cronológico ver <http://www.mamiraua.org.br/>.

(Lima, 1997b, p.291). A implementação deste modelo de UC e de propostas de desenvolvimento sustentável são projetos que procuram aliar a conservação com o desenvolvimento comunitário, no qual o envolvimento da população local é uma estratégia para a conservação (Lima, 1997b, p.292).

Este modelo de Unidade de Conservação se baseou na experiência local dos moradores envolvidos no movimento de preservação dos lagos (Lima, 2005a, p.15) e contou com o apoio de segmentos regionais que compõem uma rede de apoio à conservação ambiental (Moura, 2007, p.179), em parceria também com áreas indígenas, como no caso da TI Jaquiri. Desde 1998 são executados programas de manejo sustentável na área focal da Reserva Mamirauá, em parceria e co-gestão ao IDSM, com intuito de expansão posterior às outras áreas (Moura, 2007, p.58). Em 2000 o SNUC reconheceu este modelo de UC, primeira do país, e definiu que os planos de manejo deveriam ser redesenhados a cada cinco anos (Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000).

A RDS Mamirauá e a RDS Amanã, criada em 1998 pelo Decreto nº19.021 de 4 de agosto de 1998, possuem a mesma estrutura política e são organizadas pelo modelo de comunidade e divisão setorial incentivado pela Prelazia de Tefé. As comunidades estão agrupadas em setores que se baseiam em acordos sobre uso da área negociados entre lideranças comunitárias e equipe do IDSM, posteriormente discutidos e validados em Assembléia Geral de moradores e usuários da Reserva (Relatório de Gestão IDSM, 2004, p. 9). Na RDS Mamirauá as Assembléias Gerais ocorrem anualmente desde 1993.

As reuniões setoriais, realizadas de dois em dois meses, são momentos de discussões sobre o acesso aos recursos naturais, construções de parcerias, propostas e exposição de conflitos os quais muitas vezes o IDSM atua como mediador. Neste sentido, participar das reuniões setoriais é fundamental para ter acesso às atividades e programas oferecidos pelo próprio IDSM e Instituições parceiras. As Assembléias Gerais da RDS Mamirauá são momentos de deliberar sobre o manejo, de mostrar seus resultados e fortalecer o sistema político (Relatório de Gestão IDSM, 2003).

Em Amanã a estrutura política está sendo rearrajanda e as atividades são aos poucos negociadas. A I Assembléia Geral de Amanã foi realizada em 2001 tendo como objetivo encaminhar a realização do plano de manejo que definirá as regras de uso dos recursos com base em pesquisas científicas (Relatório de Gestão IDSM, 2003). Até o momento não houve outra Assembléia em Amanã mas as reuniões setoriais prosseguem e algumas

atividades já foram implementadas. No setor Tijuaca (usuários da RDS Mamirauá mas situados na RDS Amanã), por exemplo, as comunidades participam do manejo de pesca, madeira e atividades de extensão e no setor Coraci são desenvolvidas atividades de manejo de pesca, agricultura familiar (diversificação da produção agrícola) e atividades de extensão.

Em Amanã e Mamirauá as populações ribeirinhas garantem a sustentabilidade no uso dos recursos pela adoção das regras do manejo que conciliam o saber científico com o conhecimento tradicional e também atuam como vigilantes da área (Lima, 1997b, p.294). A criação das Reservas, além de assegurar às comunidades a ocupação da área, procura, com projetos de pesquisa e extensão, a melhoria das condições de vida das populações, tanto para amenizar o sacrifício de limitar áreas e recursos com os manejos como para incentivar a proposta de conservação ambiental (Lima, 1997b, p.294; Lima, 2010b). O IDSM atua em projetos de extensão relacionados à área de saúde, saneamento básico, educação ambiental e no incentivo à organização comunitária de assentamentos católicos e evangélicos para fortalecer a autonomia e poder de cobrança de direitos do qual estão privados frente ao poder público

\*\*\*

Engajar-se no movimento de preservação de lagos e no projeto de conservação apresentado pelo Projeto Mamirauá em Mamirauá e Amanã é uma história compartilhada por vários assentamentos da região. Mas este processo, como tantos outros, não foi unânime. Mesmo que nas décadas de 1970-80 as famílias tenham se agrupado e formado as comunidades com a escolha de uma liderança comunitária para participar do cenário político e reivindicar direitos junto ao poder público, não foram todos os assentamentos que se aliaram à causa ambiental.

Vários elementos se relacionam a esta recusa, como uma maior distância de centros urbanos, fortes laços com padrões antigos e políticos incompatíveis com as restrições relativas ao manejo dos lagos e ainda o fato de professar uma fé evangélica (*crente*), o que pode ter contribuído para que houvesse menor interesse em ingressar em um movimento estimulado por segmentos católicos. Marise Reis (2005) sugere que a barreira religiosa é um forte elemento vinculado ao envolvimento das comunidades com a conservação ambiental em Mamirauá:

“Os habitantes da região são, em sua maioria, de religião católica, mas os

grupamentos de filiação protestante expandiram-se nas últimas décadas. Na primeira fase de implantação de Mamirauá, os evangélicos estavam entre os setores mais céticos, por associarem a preservação às discórdias e brigas. Por outro lado, o apoio dado pela Prelazia de Tefé e sua paróquia ao movimento de preservação de lagos nos anos 80 selou o vínculo entre as comunidades e a igreja católica e, de certa forma, afastou os protestantes. Neste aspecto, o mesmo tipo de associação foi feito inicialmente com relação à Mamirauá. A persistência dos membros das equipes executoras no sentido de envolver diversas filiações religiosas e étnicas na implementação da Reserva e de valorizar suas manifestações foi desfazendo estas impressões” (Reis, 2005, p.72).

No levantamento histórico sobre os assentamentos em Amanã, Edna Alencar (2007) destaca algo em sentido próximo:

“A análise do conteúdo das entrevistas realizadas durante o trabalho de campo indica que nas comunidades onde houve grande receptividade do trabalho do MEB e que possuíam lideranças fortes houve maior facilidade de aceitação das propostas de preservação ambiental apresentadas pela RDSA” (Alencar, 2007, p.51, nota 35).

Mesmo com a barreira religiosa algumas comunidades evangélicas se comprometeram no movimento de preservação dos lagos, como é o caso da comunidade Nova Betânia<sup>42</sup>, situada no setor Tijuaca. Francisco Andrade, liderança dessa comunidade, destaca que, apesar de sua afiliação religiosa, aproveitou as oportunidades oferecidas pela Prelazia de Tefé na área de educação e sua atuação, como destaca Reis (2005), foi de grande importância para o envolvimento de comunidades evangélicas situadas no rio Japurá no Projeto Mamirauá (Reis, 2005, p.62).

Por mais que a organização comunitária e setorial seja um veículo de organização política que confere agência aos moradores do interior, reconhecida pelo poder público e Instituições, não se pode perder de vista como estes modelos são apropriados em nível local, o que remete a um processo comunitário particular e a uma história entre vizinhos de um mesmo setor. Comunidades que compõem um setor não são unidades políticas estáveis, o que está vinculado à mobilidade das famílias e a tendência de dispersão dos assentamentos. Sobre isto, como destaca Faulhaber, “as comunidades na área de Tefé são bastante instáveis, pois a população ribeirinha é muito itinerante, observando-se com frequência a migração de membros de uma comunidade para outra, como para vilas ou cidades maiores” (Faulhaber, 1987, p.201).

---

<sup>42</sup> Nova Betânia também *passou para indígena*.

Alencar (2007) afirma que o processo de segmentação de comunidades se intensificou na década de 1990 com o aumento das seitas religiosas e atuação das prefeituras no interior que, de um modo geral, este processo ocorre na região por disputas políticas internas, adesão ou não das normas ambientais, dissidências religiosas e mais recentemente pelo reconhecimento indígena (*passar para indígena*). A segmentação, nesse sentido, deve ser pensada como algo subjacente à própria dinâmica de constituição dessas pequenas unidades políticas, como algo ligado a uma lógica autárquica.

Processos comunitários particulares se refletem e são refletidos nas relações entre comunidades vizinhas no mesmo setor. Como destaca Reis (2005), seguindo os estudos de Gillingham (1999):

“Presenciei, por exemplo, o desconforto de alguns representantes com a divisão da área focal em setores políticos reunindo comunidades vizinhas. Apesar da divisão setorial ser uma convenção utilizada há anos pelas comunidades ribeirinhas locais, esta reação demonstra que comunidades próximas do ponto de vista espacial nem sempre o são da ótica social. Outras vezes, o constrangimento dos participantes presentes às primeiras reuniões e assembleias para se acomodarem em grupos compostos de acordo com critérios impessoais se tornou evidente. A população local se sente desconfortável em discutir assuntos e tomar decisões de alcance coletivo sem levar em conta as próprias afinidades familiares e sociais e o seu pertencimento à comunidade, etnia ou filiação religiosa.” (Reis, 2005, p.120, meus grifos)

Nesse sentido, a proximidade geográfica não implica na construção de laços de proximidade entre comunidades. No meu rápido contato com comunidades situadas no setor Coraci e Tijuaca percebi como setores próximos envolvem distintas histórias de vizinhos compartilhadas, afinidades entre comunidades e articulação política. Por mais que não possua informações etnográficas suficientemente consistentes para descrever a história dos dois setores, relações entre vizinhos dentro de um setor parecem conformar um universo local relevante para contextualizar o *passar para indígena* em uma comunidade sobreposta à RDS Mamirauá ou Amanã.

No setor Tijuaca, por exemplo, os três pedidos de *passar para indígena* (por enquanto) das comunidades Nova Betânia, Putiri e NS de Fátima não envolveram o desligamento das mesmas das atividades de manejo e extensão propostas pelo IDSM nas reuniões setoriais e também não levaram a conflitos significativos entre vizinhos *ribeirinhos* em função do pleito territorial. Não parece existir uma postura conflitante nessas comunidades entre assumir a

identidade indígena e participar do setor o que neste caso pode estar vinculado ao envolvimento do Putiri e Nova Betânia com os trabalhos da Prelazia no interior e no movimento de preservação dos lagos. A liderança comunitária do NS de Fátima, segmentação recente da comunidade Putiri, Aluisio, foi inclusive escolhida para representar o setor na Associação Comunitária da RDS Amanã, organizada em maio e junho de 2010 pela Fundação Amazonas Sustentável (FAS).

O exposto sobre o setor Tijuaca contrasta com a situação conflituosa que se instaurou entre Ebenézer e comunidades vizinhas do setor Coraci com o pedido de *passar para indígena*. Ebenézer se articulou como comunidade evangélica no final da década de 1970 e início de 1980 e não participou dos trabalhos da Prelazia de Tefé e com as lutas de seus vizinhos do Coraci no movimento de preservação de lagos. Ser evangélico no meio de católicos teria sido um impedimento para criar laços que os aproximassem das comunidades do Coraci? Ou *passar para evangélico* foi um arranjo local para se distanciar de seus vizinhos e priorizar a relação com outras comunidades? *Passar para indígena* poderia ser interpretado como mais um distanciamento em relação às suas vizinhas? Não consigo responder estas perguntas com precisão, mas acredito que os dois processos em Ebenézer, o de *passar para evangélico* e do *passar para indígena* englobam dois importantes distanciamentos da comunidade em relação ao setor Coraci. Essa história de vizinhos, somada à história comunitária, parece ser um importante ponto a ser explorado em descrições de processos de *passar para indígena* sobrepostos às RDS Mamirauá e Amanã.

\*\*\*

Ao longo deste capítulo destaquei a atuação da Prelazia de Tefé na formação das comunidades na década de 1970 e a articulação dos *ribeirinhos* na década posterior no movimento de preservação dos lagos. *Ribeirinhos* e agentes da Prelazia, neste movimento de pequenos, pensaram e discutiram modos de garantir a renovação do estoque pesqueiro e uso exclusivo dos lagos, o que culminou na proposta do manejo dos lagos e fortalecimento do arranjo setorial para auxiliar a integração das comunidades e a fiscalização contra a ação dos pescadores profissionais. A aliança entre os *ribeirinhos* do movimento de preservação dos lagos e ambientalistas ofereceu uma importante base política para a criação de um modelo de Unidade de Conservação com população residente no início da década de 1990, no qual os *ribeirinhos* se tornam parceiros da conservação ambiental em troca do direito de posse da área ocupada. Estes fatos permeiam, portanto, o processo histórico recente do

interior da região do médio Solimões.

Considerações sobre a formação das comunidades, setores, envolvimento com a questão ambiental e implementação da UC parecem ser dimensões importantes para as descrições dos processos recentes de *passar para indígena* na medida em que permeiam a experiência comunitária e histórica de cada lugar. Por envolver redes locais de parentesco, solidariedade e uma história particular de articulação, a unidade setorial e as relações com vizinhos parecem conformar um importante quadro para contextualizar os pedidos de reconhecimento *indígena*. Comunidades geograficamente próximas, como Ebenézer e Putiri, constroem suas histórias, suas relações com vizinhos, tecem distintas redes de relacionamentos e envolvem pedidos de *passar para indígena* diferentes.

## *Capítulo 3.*

sobre *indígenas*

A expansão do termo *indígena* como autoidentificação e bandeira de mobilização é um processo político no médio Solimões que se relaciona com a atuação da Prelazia de Tefé e Conselho Indigenista Missionário (CIMI), contemporâneo à articulação dos *ribeirinhos* em contexto rural. Neste capítulo procuro descrever a emergência do movimento indígena na região e a valorização desta identidade no intuito de destacar elementos que estejam vinculados aos atuais pedidos de *passar para indígena*.

\*\*\*

O movimento indígena ressignificou o termo *índio* e *indígena* incentivando a retomada de um passado dos antigos e busca de outro futuro (cf. Carneiro da Cunha, 2009), pautado pela garantia de ocupação das terras ocupadas e autonomia frente às relações econômicas desvantajosas tecidas com os comerciantes da região. Os movimentos indígenas têm tido destaque no médio Solimões, na Amazônia e também em outras partes do país principalmente a partir dos anos 1970-80, período marcado por mobilizações políticas informais que tem o Estado como interlocutor, no qual as reivindicações estavam focadas na demarcação de áreas e no cumprimento do Estatuto do Índio (cf. Albert, 2000).

A história do movimento indígena no médio Solimões que toma como suporte a cidade de Tefé<sup>43</sup> está relacionada ao trabalho da Prelazia de Tefé na década de 1970 e ao CIMI e,

---

<sup>43</sup> Há ainda uma importante movimentação indígena na região que toma como suporte as cidades de Fonte Boa e Jutai, não descritas neste trabalho. Uma pesquisa em andamento no IDSJ do antropólogo Rafael Barbi C. Santos, Bolsista de Desenvolvimento Tecnológico Industrial 7D, contempla o movimento indígena e

portanto, remete ao processo de formação de comunidades. A maioria das terras indígenas demarcadas na região do médio Solimões está vinculada a esta mobilização, com exceção da TI Méria e TI Miratu. Méria (Miranha) foi demarcada próxima ao município de Alvarães pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1929 (Faulhaber, 1987, p.37), após a execução de um Relatório em 1928. A TI Miratu (também Miranha) está situada no município de Uarini e consta em um Relatório do SPI referente ao ano de 1931, mas só foi demarcada em 1982 pela FUNAI, homologada em 1991 (Faulhaber, 1987, p.37-39; Faulhaber, 2002). A presença dos Miranha no médio Solimões, como destaquei no capítulo 1, relaciona-se à perda do território original no alto Japurá com o impacto da exploração da borracha, o que acarretou a fragmentação do grupo em vários pontos do Solimões e Japurá (Faulhaber, 1987, p.52).

As demarcações da TI Marajá (Alvarães), TI Jaquiri (Maraã) e TI Barreira da Missão (Tefé) foram feitas em 1987, a partir da mobilização indígena para reconhecimento dos segmentos regionais e do Estado de seu território e de sua identidade (Faulhaber, 1992, p.7). A homologação destas áreas, no entanto, não foi automática<sup>44</sup> e só ocorreu em 1991. As áreas demarcadas na região até o momento são: TI Cuiú-Cuiú (Miranha, homologada em 24/06/2003, município de Maraã), TI Acupari de Cima (Ticuna, declarada em 17/04/2000, 100% sobreposta a Mamirauá, município de Fonte Boa), TI Auati-Paraná (Ticuna, homologada em 30/10/1991, município de Fonte Boa, Japurá e Tonantins), TI Porto Praia (Ticuna, homologada em 20/04/2004, 100% sobreposta a Mamirauá, município de Uarini), TI Tupã-Supé (Ticuna, homologada em 20/04/2004, município de Uarini e Alvarães)<sup>45</sup>.

\*\*\*

Na década de 1970 a cidade de Tefé foi elevada à condição de pólo regional sendo sede de projetos de desenvolvimento muitas vezes custeados pelo Estado, como a EMATER, sede de Institutos, como o INCRA, e contou ainda com a instalação de uma agência do Banco do Brasil (Faulhaber, 1992, p.26). Priscila Faulhaber afirma que esta situação modificou o arranjo do “campo político” regional, mas não alterou de forma significativa a posição de sujeição dos moradores do interior do médio Solimões (Faulhaber, 1992, p.26-30). Uma medida citada pela antropóloga que procurou alterar estas relações foi a introdução do crédito agrícola ao pequeno produtor.

---

os pedidos de *passar para indígena* nesta região.

<sup>44</sup> Ver adiante.

<sup>45</sup> Disponível em: <http://pib.socioambiental.org>.

Esta modalidade de crédito foi implementada em 1975, cinco anos depois da chegada do Banco do Brasil a Tefé. Antes da instalação do banco os empréstimos eram contraídos pelos comerciantes em Manaus, recurso usado pelo segmento para emprestar dinheiro aos moradores do interior ou aviar mercadorias, em uma relação desigual. A aspiração de ‘se libertar dos patrões’, muito estimulada pela atuação do clero no médio Solimões, levou algumas comunidades próximas a Tefé a se organizar para obter o financiamento, o que tinha como intuito romper com a exploração feita pelo atravessador comercial (Faulhaber, 1992, p.103). No entanto, como destaca Faulhaber (1992), no formato em que o contrato era firmado entre as partes, comunidade e banco, as primeiras não conseguiam quitar a dívida e classificavam a relação com o banco como pior do que a estabelecida com o comerciante. Uma vez que patrões e pequenos produtores estabeleciam entre si relações de afinidade e compadrio, existia aos últimos algum poder de barganha sobre a dívida, mesmo que pautada em uma relação economicamente desvantajosa (Faulhaber, 1987, p.98). A suposta paridade da relação entre os pequenos produtores e os bancos, por mais que tentassem sanar relações de sujeição, se constituíam como mais uma forma de endividamento para esses moradores.

A aspiração de ‘libertar-se dos patrões’ e romper com ‘relações de sujeição/dominação’ com os comerciantes pela organização comunitária e busca da autonomia econômica, como sugere Faulhaber (1987;1992), foi um aspecto comum entre as comunidades indígenas que teve contato desde 1981. Estas preocupações também aparecem nas comunidades *ribeirinhas* como componente de uma plataforma influenciada pela atuação da Prelazia de Tefé no interior, como destaquei no capítulo 2. O termo comunidade adotado por grande parte dos assentamentos do médio Solimões é produto da estruturação social empenhada pela Prelazia de Tefé, Departamento MEB – Tefé, Coordenações de Pastoral e Paróquias da Prelazia de Tefé a partir das décadas de 1960-70 (Faulhaber, 1992; Lima-Ayres, 1992; Alencar, 2002; Reis, 2005; Neves, 2006). Empregado em assentamentos católicos e protestantes, indígenas e não indígenas, o seu uso está vinculado às ações missionárias desenvolvidas neste período e reconhecimento pelos órgãos públicos e organizações não-governamentais sobre a funcionalidade desse modelo de organização em contexto rural.

A história da organização em comunidade é compartilhada por todos os moradores do interior da região do médio Solimões. O uso do termo *tuxana* ao invés de presidente para se referir à liderança da comunidade é interpretado por Faulhaber como uma instrumentalização política de definição étnica destes coletivos, acionado como garantia do

território e da identidade (Faulhaber, 1987, p.55). Este modelo de organização, nesse sentido, teve amplo alcance e formas locais de apropriação. Além de reivindicações semelhantes e envolvimento com as atividades da Prelazia de Tefé, Faulhaber sugere que os índios miranha de Méria e Miratu não se diferiam dos outros habitantes não-índigenas do interior que, assim como eles, possuíam ancestrais indígenas e eram reconhecidos pelos segmentos regionais como *caboclos*, como sugerem as passagens abaixo:

“É importante notar que a população regional ribeirinha da região de Tefé, composta em sua maioria por pequenos comerciantes e agricultores, tem em grande parte ascendência indígena, embora muitas vezes neguem essa origem. Estes seriam, segundo o depoimento de Adriano, ‘os índios de terceira categoria, porque não lembram da sua nação’” (Faulhaber, 1987, nota 10, p.66).

“Apesar de pouco se distinguirem dos regionais, que como eles vivem do pequeno comércio e pequena agricultura, recorrem à categoria ‘índio’ como símbolo para defender diante do delegado o direito de organização e da utilização do território e dos recursos nele provenientes” (Faulhaber, 1987, p. 66-67).

“[os Miranha] são bastante semelhantes aos da população regional, pois moram em casa de palafita que abrigam famílias nucleares (...)” (Faulhaber, 1987, p.76).

A consideração sobre a ausência de diacríticos culturais marcantes está vinculada ao processo de ocupação da região, o que apresentei no capítulo 1. Este processo histórico levou à formação de uma população potencialmente indígena no interior e a ativação desta identidade na década de 1970-80 e na década seguinte são processos que guardam suas correspondências.

A ativação da identidade *indígena* oculta e valorização do termo como autoidentificação no médio Solimões é um processo relacionado à atuação indigenista do CIMI, vinculado aos trabalhos da Prelazia de Tefé. A ação de pastoral da Prelazia de Tefé passou a contar com o auxílio dos membros do CIMI a partir de 1979 (embora o escritório só tenha sido instalado em 1984), momento em que começaram a incentivar Encontros e Assembléias interétnicas, *ajuris*<sup>46</sup> intercomunitários e troca periódica de lideranças (Faulhaber, 1992). O grande marco para a valorização da identidade *indígena* na região do médio Solimões foi a *Assembléia Intertribal* promovida pelo CIMI em 1980, em Miratu. Além dos Miranha, na Assembléia

---

<sup>46</sup> O termo *ajuri* faz menção a uma mobilização comunitária para a realização de trabalhos em conjunto. Esse tipo de ação é comum na manutenção da limpeza na comunidade, em trabalhos nas roças, tendo sido estimulado com a atuação da Prelazia de Tefé na região do médio Solimões. O termo *ajuri* parece guardar semelhança a noção de *minga* descrita por Gow (1991) para os piro do baixo Urubamba. Trata-se de uma atividade de ajuda, predominantemente exercida pelos homens, que se configura como uma “festa de trabalho coletivo”.

participaram os Mayoruna, do Marajá, os Cambeba do Jaquiri, que na ocasião já eram reconhecidos não apenas pelos agentes pastorais e missionários como *índios*, mas também pelos técnicos da EMATER e outros segmentos envolvidos nas lutas dos moradores do interior do médio Solimões (Faulhaber, 1992, p.25). Participaram também do Encontro outros moradores do interior que se autoidentificavam como *indígenas*. Ainda que Faulhaber não descreva a autoidentificação indígena no médio Solimões como um processo regional mais amplo, as informações sobre a articulação do movimento indígena circulavam em redes estabelecidas pelos moradores no interior e nas cidades e “em diversas ocasiões eu [Faulhaber] havia sido informada pelos índios Miranha e Cambeba de que eles tinham parentes em outras comunidades ribeirinhas, e que estes grupos estavam interessados em *‘fundar uma aldeia’*” (Faulhaber, 1992, p.36).

No Encontro difundia-se a ideia de que a garantia da terra e a autonomia econômica seriam possibilidades reais de melhorias nas condições de vida no interior (cf. Maciel, 2007; cf. Faulhaber, 1992). O Encontro foi um marco no médio Solimões para o reconhecimento *indígena* de outras comunidades; possibilitou a troca de experiências, visibilidade da questão indígena na região, discussão de problemas comuns e culminou no reforço da organização indígena regional pela atuação de uma liderança miranha, Lino Pereira Cordeiro (Faulhaber, 1999), o que levou anos mais tarde à criação da UNI-Tefé (1989).

\*\*\*

O movimento indígena em Tefé aparece inicialmente relacionado ao interesse comum das aldeias pela autonomia, demarcação das áreas, construção de escolas e barco comunitário para comercializar a própria produção. Esta plataforma foi influenciada pelo clero mas, como destaca Faulhaber, o processo não pode ser resumido a isso:

“(...) as ações dos índios apenas em parte podem ser entendidas como respostas às ações de outros atores do campo indigenista, pois a organização do movimento dos índios a nível local e nacional indica a existência de uma força intrínseca que parece revigorar com um fôlego próprio a percepção pelos índios da situação histórica onde se inserem, que vem sendo incentivada pelo clero progressista” (Faulhaber, 1992, p.31).

Faulhaber (1992) sugere que a convergência de interesses entre localidades estimulada pela atuação da Prelazia de Tefé levou à articulação de um ‘movimento interétnico’ em torno da causa em comum. O estímulo para o reconhecimento *indígena* na Barreira da Missão, por

exemplo, se relaciona com a autonomia territorial, assim como outras demandas de reconhecimento da década de 1980. Ao se reconhecer como *indígena* e “*fundar uma aldeia*” de certa forma estas localidades também *passaram para indígena*, ainda que em um contexto histórico distinto ao dos pedidos atuais. Quando perguntei para S. Lourival, tuxaua do Marajá, sobre o reconhecimento das comunidades indígenas, ele me disse: *eu também não sabia que era índio, igual eles não sabiam*.

Para Faulhaber (1987; 1992) o movimento indígena na região do médio Solimões esteve centrado na autonomia econômica e demarcação das terras. Ainda que os conflitos fundiários sejam menos comuns na várzea, onde há maior disponibilidade de terras (cf. Lima-Ayres, 1992; cf. Alencar, 2002), na terra firme a situação é diferente, pois *tudo tem dono*, como é o caso do Marajá, em Alvarães, e da Barreira da Missão, em Tefé. Já no Jaquiri, situado na várzea, além do reconhecimento *indígena* e envolvimento com o movimento indígena, as lideranças também se engajaram no movimento de preservação dos lagos<sup>47</sup>.

No médio Solimões e em outras partes do país destacavam-se processos de reconhecimento indígena, valorização do termo, uso como categoria de autoidentificação e organização política, o que se consolidou após a abertura política com o fim da ditadura, envolvimento de movimentos ambientais e novo arranjo legislativo sobre a questão indígena, presente Constituição de 1988<sup>48</sup>:

“Como tem sido largamente apontado, a alteração da Constituição Federal Brasileira em 1988, conseguida quer como resultado de processos de mobilização política e organização dos próprios índios, quer pelo empenho de vários organismos ligados a ações sociais e políticas e até à antropologia, foi um dos passos mais decisivos nas transformações recentes no Brasil (Machado, 1994, p.6; Ramos, 1998, p.19, 96-98; Carneiro da Cunha, 1998, p.17; Oliveira, 2002, p.255). De fato, ao serem assumidos a diferença fundamental dos índios e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (Artigo 231 da Constituição Brasileira), deu-se uma transformação legislativa radical,

---

<sup>47</sup> Como destaca Creado et al. (2008) como houve o interesse dos índios em fiscalizar seus lagos através do movimento realizado na região com o apoio da igreja católica, quando anos mais tarde houve a criação da UC (RDS Mamirauá) a proposta foi bem aceita por eles. A TI Jaquiri está 100% sobreposta à RDS Mamirauá e a comunidade está incluída na área focal da Reserva (Lima, 2004; Faulhaber, 1997, Pires, 2004 apud Creado et al., 2008, p.262).

<sup>48</sup> A contestação feita por estes movimentos aliada ao movimento ecológico que também floresceu nesse período está vinculada ao processo político que resultou na promulgação dos direitos constitucionais indígenas dispostos em um capítulo próprio e artigos esparsos da Constituição Federal de 1988 e ratificação de declarações internacionais (como a Convenção 169 da OIT) que passam a se focar no etnodesenvolvimento, direito à diferença e valor da diversidade cultural (Carneiro da Cunha, 2009, p.265-7).

principalmente por acabar com os pressupostos modernos da condição transitória dos índios, os quais inspiravam as medidas legislativas iniciadas no período colonial e reencaminhadas ao longo de todo o século XX no Brasil, à semelhança do que aconteceu em diversas partes da América Latina (Wade, 1995, p.341-347; Guss, 1993, p.462; Jackson, 1995; Ramos, 1998, p.96)” (Viegas, 2007, p.63).

A movimentação no médio Solimões tem como base o reconhecimento *indígena* e percepção de problemas compartilhados, como a questão territorial em áreas de terra firme, problemas com *invasores* (pescadores profissionais e madeireiros) em áreas de várzea e relações desvantajosas com comerciantes para organizar e vender a produção (cf. Faulhaber, 1992; cf. Lima, 2004). A mobilização das aldeias através de uma plataforma comum de luta culminou na demarcação das áreas em 1987, instalação do escritório da FUNAI em 1988 e crescente valorização da identidade *indígena* e emprego do termo para fins de autoreconhecimento.

As áreas indígenas do médio Solimões foram demarcadas em 1987, mas a homologação não foi automática, como destaquei no começo do capítulo. A primeira proposta do Estado foi a transformação das áreas pleiteadas em ‘colônias indígenas’<sup>49</sup>, onde os tuxauas seriam os representantes da FUNAI em suas terras. Esta disposição partia da noção de que os índios da região já estavam assimilados e não precisavam, portanto, de tutela (Faulhaber, 1992). A proposta, no entanto, foi recusada pelas comunidades indígenas que queriam que os tuxauas se mantivessem como representantes dos índios frente às agências externas (Faulhaber, 1992, p.92). Como as comunidades recusaram a proposta, a homologação do Marajaí, Barreira da Missão e Jaquiri só ocorreu em 1991. A pedido dos índios o escritório da FUNAI foi instalado em 1988 depois das demarcações solicitadas pelo movimento e o funcionário indigenista passou a ser o mediador das relações locais entre índios e outros, como polícia e comerciantes (Faulhaber, 1992, p.108-109).

\*\*\*

O final da década de 1980 foi marcado pelo processo extremamente dinâmico de registro de Associações Indígenas em todo o país e sobretudo na Amazônia (Almeida, 2006).

A UNI-Tefé foi criada em 1989 como um desdobramento do movimento indígena na

---

<sup>49</sup> A formação de colônias indígenas, como destaca Faulhaber (1992), esta embasada na doutrina militar de proteção da fronteira. Tefé é vista por uma ótica de fronteira, pois se situa no Solimões, que chega até a Colômbia e Peru. A integração dos indígenas constitui um dos princípios da doutrina militar de segurança nacional, pois possibilitaria a formação de “guardiões das fronteiras” (Faulhaber, 1992, p.100).

região do médio Solimões, ligada à Coordenação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) que também foi formada em 1989 (Faulhaber, 1992, p.110). De 1989 até 2006, ano em que a UNI-Tefé foi extinta, a organização teve ampla visibilidade no contexto amazônico e atuação no médio Solimões.

Boa parte do alcance regional da UNI-Tefé está vinculado à parceria entre a associação e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para a implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI). Segundo André Cruz<sup>50</sup>, liderança cambeba, o DSEI foi instalado na região em 1999.

O DSEI oferecia às áreas demarcadas e homologadas do médio Solimões um tratamento de saúde que contrastava com a assistência médica proporcionada pelas prefeituras locais às comunidades *ribeirinhas* do interior. O contraste guarda relação ao repasse de recursos nos dois casos: “segundo Luiza Garnelo (2006), no período de 1999-2004 os recursos destinados aos programas de saúde indígena foram três vezes maiores que os destinados ao restante da população brasileira” (apud Moura, 2007, p.55-56).

O Distrito esteve na coordenação da UNI-Tefé até 2006, quando a associação se envolveu em problemas com prestação de contas e foi extinta:

*“Ela foi extinta por causa de imposto, sabe? Eu sai da coordenação em 2003. Aí veio outro. Depois eu tentei negociar com o INSS, como a negociação foi durando anos e anos foi ficando em 30 mil. (...) Aí, além do imposto, veio a multa de 300 mil, a multa que derrubou. Aí não tinha como. Porque nos temos três objetos, o flutuante, o barco... Em 2006, 2007 eu já tinha saído e veio uma cobrança pra mim me intimando. Eu tava coordenando o Distrito Sanitário. As duas precisavam estar em dia, prestar conta. Quando era chamado tinha que ir com alguém da Funasa, ia em Brasília e voltava pra tratar do convênio de saúde indígena. Foi que atrasou o dinheiro e gastamos o que eles não tinha. Foi 150 mil devendo, porque queria ajudar”* (André Cruz, maio 2010).

Como explica André Cruz, o DSEI arcava com mais custos que o seu orçamento permitia e como o repasse de recursos atrasava pelo não cumprimento da burocracia de prestação de contas<sup>51</sup> a situação ficou insustentável, o que levou à perda do convênio.

No entanto, enquanto a boa relação se manteve, o acesso a saúde mantido pelo DSEI às

---

<sup>50</sup> André Cruz foi coordenador do Distrito de Saúde Indígena de 1999 a 2004.

<sup>51</sup> Um membro do CIMI destaca que não houve uma preparação das lideranças indígenas para a gestão do Distrito, que por si só já era uma medida experimental. O despreparo para lidar com os trâmites legais cobrados pelo Estado é apontado como um dos motivos da perda do Distrito pela UNI-Tefé.

áreas demarcadas da região, em contraste com a quase ausência de cuidados das prefeituras na área de saúde, pode ser apontado como um elemento que ativou a identidade indígena nas comunidades *ribeirinhas* (cf. Lima; Souza, 2006). Não é por acaso que a maior parte dos pedidos de *passar para indígena* se concentram no período em que a UNI-Tefé estava na coordenação do DSEI. Sobre esta relação entre garantia de direitos e o *passar para indígena*, André Cruz destaca:

*“É que antes a gente não tinha nenhuma ajuda para os índios. O índio era excluído, índio era pior. Quando eles vê que os índios tiveram condições, quando a FUNAI e a FUNASA tiveram condições de ajudar na saúde, em outros materiais, aí acharam que era melhor se identificar. Então foi isso que aconteceu. Aí todo mundo já quer ser índio. Por causa disso, que na saúde nas comunidades tem rádio, medicamento, pessoal de enfermagem, e foi isso que chamou o pessoal todo pra vir se identificar”* (André Cruz, maio/2010).

O surgimento de políticas diferenciadas parece ter motivado a população regional a “refletir sobre suas identidades e os direitos a que seriam elegíveis”<sup>52</sup> (Lima; Souza, 2006, p.415). Além disso, outro elemento que levou ao crescimento dos pedidos de *passar para indígena* foi a expedição realizada pela FUNAI no médio e baixo Solimões e no baixo Japurá entre dezembro de 2002 e janeiro de 2003, quando foram visitadas 69 comunidades que apresentavam alguma notificação.

Com a perda dos DSEI, que passa a ser coordenado pelas prefeituras da região, e o fim da UNI-Tefé em 2006, o movimento indígena do médio Solimões se descentralizou, o que abriu espaço para a atuação de organização de associações que representam regiões geográficas menores e público mais restrito, como professores, mulheres e jovens. Essas associações recorrem à formalização política para dialogar com uma rede de financiadores nacionais e internacionais, governamentais e não-governamentais em um ‘mercado de projetos’ (cf. Albert, 2000), tendo como foco projetos culturais, educativos, sanitários, econômicos e comerciais desenvolvidos principalmente nas aldeias indígenas demarcadas da região do médio Solimões.

Atualmente existem três associações de alcance regional e outras de caráter local:

- a UNUPI-MSA (União dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes): foi formada no final de 2008 em função da extinção da UNI-Tefé. A organização procura articular as associações indígenas de caráter local. A associação está regularizada e atua principalmente

---

<sup>52</sup> Ver Capítulo 4.

na questão da terra, educação diferenciada, saúde e na busca de repasses de verba em órgãos governamentais e não governamentais. Como apareceu para substituir a UNI-Tefé, a UNIPI-MSA tem atuado junto às comunidades que pediram para *passar para indígena*. André Cruz participa da Associação como coordenador, junto do Valdeco (da Aldeia Miratu), e Terezinha e Agnaldo (da aldeia Porto Praia).

- AMIMSA (Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes): foi formada no final da década de 1990 (AMIMS) e atua junto à UNIPI e ACPIMSA, especialmente no que diz respeito à saúde, terra e cultura (como em programas de artesanato). Segundo CIMI-Tefé, foi regularizada recentemente.

- ACPIMSA (Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes): foi criada em 2004 e atua principalmente no fortalecimento cultural das comunidades e aldeias indígenas. Segundo o CIMI-Tefé, é regularizada.

- Outras organizações operam em nível local ou são mais expansivas, como é o caso da COPIJU (Conselho dos Povos Indígenas do Jutai), a OPIMSA (Organização dos Professores Indígenas do Médio Solimões e Afluentes), AEPIMSA (Associação dos Estudantes dos Povos Indígenas), CIJA (Conselho Indígena do Japurá) (Castro Gomes, 2009).

\*\*\*

Nos últimos anos as lideranças das aldeias da região do médio Solimões têm se preocupado em retomar o conhecimento dos antigos, seja pelo contato com índios das cabeceiras dos rios, seja através da escola e projetos de cultura, como destacou Lourival, tuxaua da TI Marajá, e André Cruz, da TI Jaquiri<sup>53</sup>.

Por mais que os moradores das comunidades indígenas ressaltem as semelhanças entre eles e os moradores das aldeias do médio Solimões, a anterioridade do pedido das aldeias as situa em uma posição distinta à das comunidades que recentemente *passaram para indígena*, pois parece existir uma maior preocupação em tecer uma “cultura” que legitime a indianidade para os outros índios e segmentos mais distantes, o que é inclusive objetivo de algumas associações indígenas no médio Solimões. O contexto de atuação das associações

---

<sup>53</sup> Parece se iniciar nestas aldeias um processo semelhante ao narrado por Santos (2010) no caso dos Xacriabá, no norte de Minas Gerais.

voltadas à retomada cultural está vinculado à distinção tecida por Carneiro da Cunha (2009) entre cultura (sem aspas) e “cultura” (com aspas). A “cultura” opera em regime de etnicidade e se constitui como um metadiscorso da cultura com sua lógica interna (Carneiro da Cunha, 2009, p.359). Como destaca a antropóloga, a “cultura” é um recurso para afirmar a identidade do grupo em relação ao Estado Nacional e outros segmentos, operando tradição como ideologia (Carneiro da Cunha, 2009, p.373).

Garantir a identidade pela “cultura”, ainda que não apareça de forma notável em Ebenézer, parece ser a preocupação do professor do Putiri, Jandresson. O professor, filho do tuxaua, cursou o Magistério Indígena (convênio da Prefeitura de Alvarães e Universidade Estadual do Amazonas) na TI Marajá, onde reside sua avó Isabel. Jandresson quer que as crianças do Putiri aprendam as coisas da *cultura do índio* pois percebe que isso garante a indianidade da sua comunidade e aproveita o contato com os índios das cabeceiras, que ele chama de *índios culturais*, para aprender sobre a “cultura”. Como me explica Jandresson: *já fomos muito prejudicados pela proximidade com a sociedade envolvente, proximidade com os brancos. O povo mura teve tanto contato que nem tem mais ninguém que fala a língua que era deles. Eles pegam emprestado a língua geral dos indígenas, o Nbeengatú.* Mas, mesmo que ele fale de “cultura”, o que convence os outros índios da indianidade do Putiri é justamente a descendência:

*“As comunidades e aldeias vira e mexe fazem piadas com o fato daqui ser índio. Os índios do alto dos rios da região são os ‘índios culturais’: falam a língua, tem vários costumes diferentes, andam sem roupa, furam o nariz e acham que ser índio é isso. Não entendem como índios sem cultura igual a deles pode ser índio. E é claro que eles não conheciam os índios aqui do Putiri, é que lá é muito longe daqui. No dia que alguns índios ticuna falaram comigo que não havia índio no Putiri alguns colegas do Marajá defenderam, ‘falando que eles tinham uma matriarca indígena e que não tinham muito da cultura deles pra ensinar, só queriam aprender mesmo’. Depois de dizer isso eles começaram a tratar a gente melhor e eu aprendi um pouco de sua língua, danças e músicas”* (Jandresson, abril/2010).

Os moradores das comunidades indígenas que visitei se consideram próximos aos moradores das aldeias demarcadas e homologadas na região e, por mais que percebam diferenças entre eles, não os consideram como *índios culturais* ou *puros*, e sim *índios civilizados* e *misturados*<sup>54</sup>. No ponto de vista das comunidades indígenas que visitei o que as diferencia das aldeias é o atraso no reconhecimento indígena.

\*\*\*

---

<sup>54</sup> O contexto guarda correspondência à descrição de Peter Gow (1991) sobre os piro do baixo Urubamba, Pero.

Como se nota pela descrição rápida da atuação das associações, os principais assuntos abordados pelo movimento indígena nos últimos anos são a saúde, educação diferenciada e garantia da terra. A questão ambiental aparece de forma marginal na plataforma do movimento indígena regional, mais centrado às demandas sociais.

A *Agenda Positiva*, criada em Tefé em março de 2004, é uma iniciativa local de incluir na plataforma de atuação das associações indígenas a questão da conservação ambiental. Reunindo representantes de organizações indígenas, órgãos de fiscalização ambiental, agências indigenistas, Universidade, Prefeituras e o próprio IDSM as reuniões procuram identificar conflitos envolvendo aldeias (onde, como e por que ocorrem), relacionar a legislação indígena à legislação ambiental, refletir sobre sobreposições entre UCs e TIs, pensar nas demandas de *passar para indígena* e antecipar problemas para promover maior cooperação entre os órgãos.

A iniciativa local está centrada em formular parcerias institucionais contextualizadas e atentas aos problemas e demandas da região. Como explica Paulo Roberto (IDSM), a *Agenda Positiva* foi criada para relacionar a questão indígena à questão ambiental, ampliando sempre que possível o ingresso de novas instituições:

*“Ao longo desses anos a Agenda Positiva participou da organização e realização do Seminário de Sustentabilidade Ambiental e Econômica em Terras Indígenas; das discussões para a elaboração e aprovação do Plano Diretor do município de Tefé, e elaborou e encaminhou uma série de propostas para as diversas áreas da administração pública aos candidatos a prefeito, câmara dos deputados e assembleias legislativas, além de participar da organização e realização da II Assembleia de CEBs da Prelazia de Tefé. O fórum hoje também tem a participação da Colônia de Pescadores Z 4 de Tefé, Secretaria Municipal de Meio Ambiente, Secretaria de Estado de Meio Ambiente/CEUC, Associação Comercial e Empresarial de Tefé, Diretório Regional dos Estudantes-CEST UEA; Cáritas Tefé, ICMBio, e Comissão Pastoral da Terra. Em outubro 2007, tendo em vista a pouca participação do movimento Indígena e também do órgão oficial (FUNAI) o fórum tomou a decisão de focar sua atuação nos problemas ambientais e sociais de Tefé, ficando em aberto entretanto para as discussões que envolvam os povos indígenas, tendo em vista que o CIMI - Conselho Indigenista Missionário continua participando. Hoje o Fórum atua também como Comitê Regional do Médio Rio Solimões do Conselho da Reserva da Biosfera da Amazônia Central”.* (Paulo Roberto, IDSM, novembro/2010).

Os encontros da Agenda Positiva ocorrem mensalmente, mas no momento não parece existir envolvimento significativo de lideranças indígenas com a iniciativa, que acabou deslocando esforços para outras questões, como a garantia de compensações ambientais e sociais em função da exploração de petróleo na região pela empresa HRT Participações em

Petróleo S.A. entre outros assuntos.

\*\*\*

Para obter o reconhecimento como comunidade indígena é preciso a autoidentificação coletiva dos moradores e o reconhecimento entre pares, especialmente dos moradores das aldeias demarcadas e/ou representantes do movimento indígena da região que, por sua vez, já são reconhecidos como índios pelos segmentos regionais. Ebenézer, por exemplo, tem sua identidade reconhecida por outras comunidades indígenas (como Nova Canaã), pelos moradores da TI Cuiú-Cuiú e também pela família de André Cruz, envolvida no movimento indígena. Não foram poucas as vezes em que encontros indígenas ocorreram em Ebenézer e que o tuxaua Flávio e os moradores da comunidade foram convidados para encontros em aldeias da região.

Pertencer à Lista da FUNAI (Anexo II) de comunidades com pedido de reconhecimento indígena deferidos do estado do Amazonas assegura no médio Solimões o direito de ter acesso aos pedidos de auxílio maternidade, aposentadoria e marcação de consultas pela FUNAI-Tefé. No entanto, em tempos de recursos escassos e de reorganização do movimento indígena na região, ao mesmo tempo em que abre o atendimento barra-se o acesso; por mais que sejam direitos de *indígenas* e *ribeirinhos*, apenas as mulheres que nasceram na comunidade indígena podem obter pela FUNAI o auxílio maternidade, prerrogativa que não é oferecida às mulheres não-indígenas que se ligam à comunidade pelo casamento. Mesmo com esta limitação, fica visível que antes da demarcação e homologação da terra as comunidades indígenas são atendidas, o que se explica pela força do movimento indígena regional. Os *ribeirinhos* não são atendidos pela FUNAI e são orientados por Instituições da região a procurarem o Sindicato dos Trabalhadores e INCRA (Lima; Souza, 2006).

O CIMI também não exige que a terra seja uma garantia para oferecer seu atendimento às comunidades. Basta que se reconheçam como *indígena* e os procurem caso queiram alguma orientação:

*“A nossa compreensão é o seguinte, uma coisa é a questão fundiária, que é a terra que eles estão requisitando. Outra coisa é eles se identificarem como indígenas, se assumirem enquanto indígenas. Então não é a gente que diz que eles são ou não são indígenas, nem o CIMI, nem ninguém. Quem em primeiro lugar precisam ser reconhecidos são eles, e segundo, como respaldo aqui pra sociedade e até pros outros povos, os reconhecem as organizações indígenas. Então se as*

*organizações indígenas os reconhecem como indígenas, então nós automaticamente já os reconhecemos também. Então qual é o nosso papel? É ajudar eles que estão precisando de informação. Então pra gente esse negócio da terra independe, a gente não trabalha com a terra, a gente trabalha com a população. Pra FUNAI isso conta, pra gente não. O nosso negócio é com população indígena: se ta na cidade, a gente trabalha. Se ta na aldeia, a gente trabalha.” (...)*  
(CIMI, março 2010)

No entanto, o atendimento na cidade não sana as expectativas dos moradores que *passam para indígena*. Eles querem para suas comunidades a instalação do posto de saúde, escola para todas as séries, rádio, entre outras melhorias, o que associam à demarcação e homologação do território. A demarcação separa, portanto, condições precárias de vida no interior e confere distinção entre a situação de comunidade indígena e aldeia. No entanto, com a desarticulação do movimento indígena e lento quadro nacional de demarcação de áreas indígenas a espera por estas mudanças em suas comunidades infelizmente parece estar longe de ter fim.

\*\*\*

Ao longo deste capítulo procurei descrever o reconhecimento indígena das aldeias e articulação do movimento indígena no médio Solimões como um processo de valorização do morador do interior pautado na luta pela autonomia econômica e demarcação das áreas, o que foi estimulado nas décadas de 1970-80 pela Prelazia de Tefé e posteriormente pelo CIMI. Este processo levou à demarcação das terras indígenas na região (com exceção de Méria e Miratu, reconhecidas pelo SPI desde as décadas de 1920-30) e formação de uma estrutura política para acesso a direitos e melhores condições de vida no interior da região do médio Solimões, especialmente na área da saúde, comunicação e educação. Esta estrutura regional se constituiu como estímulo para a ativação da identidade *indígena* em comunidades *ribeirinhas* da região e a amplitude do movimento nas últimas décadas assegura a estas comunidades o atendimento na cidade pelas agências indigenistas o que, no entanto, está longe de corresponder a expectativa dos moradores dessas comunidades.

O movimento indígena regional, nos dias de hoje, está fragilizado com a extinção da UNI-Tefé e perda da coordenação do DSEI e o momento é de reestruturação com o crescimento de organizações indígenas de representação que tem em Tefé a base de sua representação política.

## ***PARTE II.*** Ebenézer

A primeira vez que me deparei com as comunidades (*indígenas* e *ribeirinhas*) situadas às margens do rio Japurá saltou-me aos olhos a semelhança entre elas: as construções de madeira no estilo *palafita*, escolas, igrejas (católicas ou evangélicas), centros comunitários, campos de futebol, árvores frutíferas, canoas e motores rabetas, áreas de roça, balsas, galinhas, fiação para eletricidade, cachorros, patos, algumas vezes porcos e vacas livres, remos e crianças saltitantes. Encontrei no médio Solimões assentamentos que se valiam de bens manufaturados, de uma profunda relação com as cidades da região (principalmente Tefé, Marã e Alvarães) e uma população misturada.

Se com o tempo fui aprendendo um pouco sobre o modo que aquelas pessoas viviam, um olhar mais sensível perceberia justamente como cada lugar era diferente, com uma trajetória comunitária distinta, embora ligadas em redes significativas estabelecidas ao longo dos cursos hídricos e centros urbanos. A história comunitária merece ser levada em consideração.

A partir da minha breve experiência em campo procuro nesta Parte escrever algumas considerações sobre Ebenézer e a ativação do *reconhecimento indígena*. Alerto o leitor, no entanto, que estas reflexões são preliminares.

## Capítulo 4.

algumas notas

*Primeiros Encontros.*



Figura 4: Casa da Binha.

Quando no céu apareciam os primeiros raios de luz já ouvia a movimentação dentro e fora de casa. Ouvia conversas, as brincadeiras das crianças, seus choros, o trato com os animais, o canto de pássaros. Sentia-se o cheiro do café, de um chocolate quente, da banana frita, de uma massa. Confesso que sentia frio nesse horário, mas levantava, hora ou outra. Geralmente Binha acordava bem cedo, pois gostava de lavar roupa antes do sol sair com toda a sua força. Às vezes tomava café apenas após esta tarefa.

A primeira vez que estive em Ebenézer passei alguns dias na casa do Flávio, o tuxaua. Em

sua casa dormia sozinha na sala quando à noite armava meu mosquitoireiro. Na minha segunda ida à comunidade Flávio estava ausente e fui convidada por Binha para ficar em sua casa. Na casa de Binha fui hospedada em um cômodo, o que não é configuração comum de casas da várzea onde normalmente há dois cômodos ou apenas um. Mesmo com a presença de dois cômodos, Binha, seu marido Izaque e seus dois filhos, Álex e Aléz dormem juntos, embaixo do mesmo tecido fino<sup>55</sup>.

Este foi meu primeiro campo. Não sabia o que esperar do dia seguinte, o que os moradores iam fazer, para onde iam se deslocar, se podia ajudar em alguma coisa. Eles pareciam decidir as tarefas cedo, assim que levantavam. Binha e sua irmã Nonata sempre me convidavam; gostava de acompanhá-las e elas se divertiam com as minhas tentativas. No começo da tarde, quando boa parte das pessoas já havia retornado de suas atividades, visitava as mulheres e seus filhos, procurava conversar com seus maridos e coletava informações históricas, econômicas e de parentesco, na maior parte das vezes tomando nota em um caderno sem gravador, o que organizava em seguida.

No final do dia crianças, jovens e adultos me solicitavam nas brincadeiras em frente à casa de Binha (situada em uma fileira central casas). À noite o motor de luz era ligado (se existia combustível) e todos assistiam televisão, momento em que me perguntavam se conhecia os lugares mostrados, se possuía um carro, como fazia para me locomover, se a minha casa parecia com a das novelas, uma imensidão de perguntas que ajudavam a moldar o estilo de vida que levava em uma grande cidade do sudeste. Poucas vezes participei do culto evangélico celebrado por Eliel (terça e domingo à noite). Outras vezes aproveitei o horário com o motor de luz ligado para avançar em anotações.

As atividades dos moradores eram variadas. Se o dia amanhecia bonito era uma boa ir colher açaí para fazer *vinho*. Se amanhecia chuvoso podia ser um bom dia para se levantar mais tarde ou ir dar um trato na roça. Mas todos os dias os homens saíam para pescar. Vez ou outra montavam expedições para caçar. Para pescar formavam pequenos grupos, com dois ou três adultos, iam sozinhos, como era o caso do Caxias, cunhado de Binha, ou levavam os filhos pequenos. Não era raro ver ao longo do dia crianças mais velhas

---

<sup>55</sup> Alencar (2002) destaca que o núcleo familiar usualmente dorme embaixo do mesmo mosquitoireiro, o que faz da armação em tecido uma fronteira permeável entre o público, a casa, e o privado, o espaço da família. Em habitações que contam normalmente com um cômodo, o espaço do mosquitoireiro armado limita o acesso aos visitantes. O comum é que o casal durma junto de seus filhos pequenos no mesmo mosquitoireiro e quando os filhos crescem, dormem em mosquitoireiros sozinhos ou com seus outros irmãos. Associar o crescimento da criança ao uso individual do mosquitoireiro também é apontado por Gow para os Piro do baixo Urubamba (Gow, 1991).

organizando pequenas expedições com as mais novas, pedindo a canoa emprestada para alguém, voltando com peixes que podiam ser preparados para alimentar um cachorro bem cuidado em dias de pescaria farta.

Duas ocasiões foram marcantes durante minha breve estadia em Ebenézer.

A primeira foi quando me levaram para passear na terra firme para conhecer parte do território pleiteado e coletar frutas em sítios abandonados pelos moradores da comunidade. Fui com mais três rapazes, dois tios de Binha que moram em Tefé e Preto, que mora em Ebenézer há alguns anos. O dia amanheceu chuvoso, o que me fez pensar que a visita seria cancelada. Mas assim que levantei Binha me disse que estava confirmada.

Embarcamos primeiro em uma canoa maior com motor rabeta, onde nos deslocamos pela ressaca próxima ao rio Japurá para ter acesso a um curto varador que conecta o rio ao lago Cavallo, o lago de manutenção de Ebenézer. O varador é um trecho de terra que alaga quando a cheia alcança seu ponto máximo (meses de maio-junho). Como a visita foi em março o percurso foi feito a pé. O caminho estava bastante barreado com a chuva da madrugada, o que me fez cair várias vezes arrancando muitas gargalhadas e também presteza dos rapazes. Chegando ao lago Cavallo contei seis pequenas canoas, de posse dos homens da comunidade, usadas para adentrar pelo paraná do Coracizinho e ter acesso ao igarapé do Arumã e lagos, onde os homens costumam caçar, pescar (em ocasião de pouco peixe ou na época em que participavam do manejo do pirarucu junto com o setor Coraci) e coletar frutos da terra firme em sítios abandonados.

Formamos duas duplas e seguimos na pequena embarcação a remo.



Nesta visita fomos à antiga casa de Branco no intuito de coletar castanha, açaí e outros frutos que estivessem disponíveis. Branco e Maria das Graças, pais de Binha, não são naturais da região do Coraci. Branco nasceu no alto curso do rio Juruá enquanto Maria das Graças nasceu próximo às cabeceiras de Maraã. A família de Branco foi a última a integrar a comunidade. Branco se autoidentifica como Kulina e Maria das Graças afirma que é Kanamari. Da mistura dos dois, como explica Binha, não sabe dizer o que vira, mas acha que é Kulina. E como seu marido Izaque é Miranha, ela se vê como *indígena*, onde o etnônimo parece contar menos.

Pelo percurso os rapazes olhavam ansiosos para a beira do Coracizinho esperando que a visita resultasse num encontro fortuito com alguma caça<sup>56</sup>, pois próximo ao sítio de Branco há um local onde com muita frequência antes se aproximam para beber água. Após percorrer a remo por cerca de uma hora parte do paraná chegamos ao sítio do Branco, abandonado há pouco mais de dez anos. Um percurso cotidiano para eles foi para mim uma verdadeira aventura, a descoberta de outro espaço.

O sítio estava tomado pela vegetação, como rapidamente acontece nesses ambientes. Havia vestígios de uma Igreja e de uma casa, rodeadas por um farto pomar. Assim que chegamos fomos recebidos por uma forte chuva que após algum tempo tornou a estadia no local desagradável, o que fez com que não nos demorássemos muito. Comemos, coletamos o que estava à vista e voltamos. Chegamos bem molhados em Ebenézer, despertando a risada de muitas pessoas. O Bidó, morador da comunidade Iracema, estava como vigia no flutuante Coraci<sup>57</sup> e me viu longe indo e voltando molhada do passeio. Achou graça. Nonata fez deliciosos beijos com as castanhas que coletamos.

Outro passeio planejado que participei foi em um domingo, quando deslocamos para a

---

<sup>56</sup> As caçadas são feitas próximo ao igarapé do Arumã em menor frequência que as pescarias; são comuns em momentos de escassez de peixe, encontros fortuitos ou quando sentem *vontade de variar*, já que na maior parte do tempo se alimentam com peixe e farinha.

<sup>57</sup> Há alguns anos foi instalada próxima à Ebenézer uma base do IDSMS, o flutuante Coraci. No flutuante dois vigilantes se revezam em turnos de 15 dias, o Bidó e o Chiquinho. Bidó é da comunidade Iracema e é parente de uma família que reside em Ebenézer, a de Mundico, a única família da comunidade que não se autoreconheceu *indígena*. Chiquinho é da comunidade Jarauá, na RDS Mamirauá, distante em média cinco horas de rebeta de Ebenézer. A proximidade com o flutuante Coraci conforma uma situação diferente em relação às condições de trabalho no Putiri e em NS de Fátima, pois podia recorrer à base para guardar o rancho e dormir, se quisesse. Algumas vezes ouvi reclamações de alguns moradores de Ebenézer sobre a presença da base, principalmente por atrapalhar a pesca na ressaca na Boca do Coraci e dificultar o acesso às roças, mas, no geral, se sentem seguros com a presença do rádio que pode ser usado em caso de emergência e também para passar recados aos parentes que moram ou que estão de passagem em Tefé. Além disso, os moradores de Ebenézer são amigos dos vigias, principalmente de Bidó.

comunidade São João do Ipeacaçu. Izaque, marido de Binha, no sábado dormiu na comunidade Nova Canaã (próxima ao São João) para tomar açaí com um amigo, parente distante. Binha ficou para me fazer companhia (o que me deixou envergonhada) mas ao longo do dia os rapazes resolveram *pagar um jogo* no São João e nos convidaram.

Então no sábado só se falava no domingo. Levantamos cedo e logo saímos em duas canoas grandes, umas 15 pessoas. Mas nem assim o time estava completo. A desculpa do passeio era futebol, mas nem todos tinham o intuito de participar; queriam aproveitar a viagem para visitar amigos em Nova Canaã. Os encontros entre moradores das duas comunidades geralmente tem o culto evangélico como motivação, no entanto, o contato estreito já levou à formação de um jovem casal. Para completar o time as canoas aportaram nas comunidades do setor Coraci até chegar ao São João, tendo recebido apoio apenas da casa isolada de Vila Nova, onde mora a irmã de Joana, esposa do tuxaua Flávio. A viagem demorou cerca de três horas e consumiu quatro litros de gasolina.

Ao descer no São João tive meu primeiro contato com uma comunidade situada na terra firme. As diferenças na organização do espaço eram visíveis: casas afastadas da beira, algumas construções em alvenaria, água encanada (retirada de um poço próximo à comunidade), escolas, posto de saúde e um telefone público instalado. Não sabia muito bem para onde ir e o que fazer quando pisei no São João. Tratei logo de seguir Binha, que procurou a casa de uma amiga. Passamos o dia na companhia deles e assistimos ao jogo.

O time de Ebenézer ficou completo com moradores do São João e perdeu feio. Todos se divertiram. Depois do jogo e do almoço Izaque decidiu voltar para Ebenézer, pois queria assistir uma partida de futebol na televisão. Saímos um pouco antes que os outros moradores e fizemos uma breve visita a mãe da cunhada de Izaque, que reside em uma casa isolada próximo à comunidade São João.

Quando chegamos em Ebenézer todos queriam saber como tinha sido o passeio, o jogo, o que comi, se fiquei cansada de andar tanto tempo de rabeta. O domingo é dia de descanso, de visitar parentes e amigos, de ligar o motor de luz durante o dia. No domingo os conflitos que separam Ebenézer e suas vizinhas do setor Coraci parecem suspensos, assim como em casos de necessidade e de doença.

\*\*\*

## *História*

É possível estimar que a ocupação do local onde hoje se situa Ebenézer tenha se intensificado em 1920-30, contexto em que as relações comerciais se fixam no interior e patrões e trabalhadores se deslocam para a extração<sup>58</sup>. As histórias contadas pelos moradores mais antigos sobre este período narram as atividades extrativas controladas pelos patrões locais, a chegada de seus familiares, a mobilidade das famílias em função da safra em questão (seringa ou castanha) e casamentos entre pessoas de variadas origens e posições econômicas. Índios, *caboclos*, paraenses e nordestinos, antepassados mencionados pelos atuais moradores de Ebenézer, formaram nessas primeiras décadas de ocupação uma importante rede de relações espalhada pelos cursos hídricos locais, especialmente ao longo do rio Coraci, boca do Coraci com o rio Japurá, paraná do Coracizinho.

Na década de 1970, com o estímulo a um modelo de organização sedentarizado e queda da influência dos patrões no interior do médio Solimões, comunidades numerosas se constituem no lago Amanã e outras menores no rio Coraci, Tambaqui (Alencar, 2007). Ebenézer foi fundada no final da década de 1970 por Raimundo José (Noca), irmão de Pelado, este último ainda residente na comunidade com seus filhos. Noca, antigo funcionário da fazenda de gado controlada por um patrão local, foi seguido por Raimundo Coraliano, que residia em uma comunidade situada abaixo de Ebenézer. Em seguida, José Ambrósio<sup>59</sup>, pai de Joana (esposa do tuxaua Flávio), mudou da comunidade São Paulo para ser professor em Ebenézer. Posteriormente mudaram a família de Manuel<sup>60</sup>, pai do tuxaua Flávio, que habitava um sítio abaixo da comunidade, e as famílias de Zizi e Carmo<sup>61</sup>, que

---

<sup>58</sup> Ver Capítulo 1.

<sup>59</sup> José Ambrósio é filho de Isaac Ambrósio foi um comerciante muito conhecido na região do Jarauá. Nos relatos transcritos por Alencar, Isaac possuía um movimentado barracão na boca do Jarauá que começou a declinar na década de 1950: “Naquela época havia muita fartura e o comércio de Isaac Ambrósio era movimentado. Ele comprava muito peixe e também vendia diversos produtos, principalmente as ‘estivas’ (gêneros de primeira necessidade como açúcar, café, etc.). Era também criador de gado e chegou a possuir uma grande fazenda com mais de 300 cabeças” (Alencar, 2010, p.217). Anexo III – Genealogia

<sup>60</sup> O pai de Manuel, Estanislau Urquizes Soares, era de um povoado no Solimões chamado Tamaniquá, tendo sido o primeiro morador do local onde hoje se situa Ebenézer (antigo povoado Nossa Senhora de Fátima). Estima-se que tenha chegado ao local na década de 1940. Estanislau se casou com Bárbara, união que produziu filhos, entre eles o Marcelino Preto, que também morou em Ebenézer por vários anos. Ao que parece Manuel era filho de Maria Vicente, filha de Raimundo Vicente (cearense) com Estanislau, que foi trazido para a região por Raimundo Alves, e não filho de Barbara. Manuel foi criado no Coraci e teve auxílio de seu padrinho, João Felix. Anexo III – Genealogia

<sup>61</sup> Carmo é neto de Serra Lima, um importante patrão da região. Serra Lima teve uma filha com uma índia Miranha, Maria Lucia e foi da união dela e Bertoldo de Souza Duarte (paraense) que nasceu Carmo. Ao que parece Serra Lima também era pai de Francisca Biló, mas não se sabe se ela e Maria Lucia eram filhas da mesma mãe. Francisca Biló se casou com Rofango Pereira Guimarães, um importante patrão da região do Coraci. Da união dos dois nasceu Antônio Pereira, o Pereirão ou só Pereira, que também era patrão. Pereira é muito lembrado pelos moradores de Ebenézer pois controlava inúmeras colocações situadas no paraná do

residiam na boca do Coraci. A família de Mundico também chega nesta época de um sítio que possuíam próximo à comunidade Boa Esperança, situada no rio Japurá. A última família a chegar a Ebenézer é a de Branco, há pouco mais de uma década, de um sítio no paraná do Coracizinho.

A fundação da comunidade foi informada pelas relações de proximidade construídas entre famílias que habitavam cursos hídricos da região na época dos patrões (cf. Alencar, 2007) e assinala uma primeira diferenciação em relação aos seus vizinhos do rio Coraci, na medida em que se constitui como uma comunidade evangélica em meio a comunidades católicas. A mudança de famílias amigas para Ebenézer e a residência compartilhada entre elas marcam uma nova orientação no modo de produzir parentes e de construir redes. Enquanto na época dos patrões os casamentos ocorriam entre as famílias residentes no paraná do Coracizinho e rio Coraci, com a agregação das famílias as preferências de casamento passam a privilegiar relações para dentro (validando a afirmação aqui *todo mundo é parente*, muito recorrente nos assentamentos rurais da região do médio Solimões), conectando famílias residentes na comunidade de forma mais intensa. Ocorrem simultaneamente a essa mudança também casamentos com residentes de outras comunidades evangélicas e com moradores de centros urbanos próximos (principalmente Tefé e Marañ), tecendo redes que conectam cidades e comunidades rurais da região do médio Solimões<sup>62</sup>.

\*\*\*

---

Coracizinho. A esposa de Carmo, Nazareth, nasceu na região onde hoje é a TI Cuiú- Cuiú *quando lá não era terra indígena reconhecida*. Nazareth conta que quando era criança as casas no Cuiú-Cuiú eram isoladas e *não tinha isso de comunidade, agora que lá é aldeia*. Nazareth se mudou de lá para o Coraci para viver junto de Carmo. Anexo III – Genealogia

<sup>62</sup> Os marcos temporais apontados pelos moradores – época dos patrões, formação das comunidades e *passar para indígena* – parecem vinculados às mudanças de orientação nas redes de relações em Ebenézer.



Figura 6: Distribuição das casas (em terra e flutuantes) na comunidade indígena Ebenézer.

Onze casas em terra enfileiradas no estilo palafita na várzea, duas casas flutuantes, uma escola mantida pela Prefeitura de Maraã, uma filial da Congregação da Igreja Cristã Evangélica de Alvarães, um campo de futebol, uma cozinha de forno, um motor de luz comunitário e uma placa de captação solar<sup>63</sup>, usada para encher uma caixa d'água de 5000 litros descrevem as edificações de Ebenézer. A paisagem no entorno da comunidade, no entanto, rapidamente se modifica com as variações sazonais (enchente/seca) e desbarrancamentos do leito do rio Coraci e crescimento de ilhas, o que conforma um cenário ambiental de grandes transformações.

Nas 13 casas da comunidade vivem cerca de 80 pessoas<sup>64</sup>, em maioria crianças. As casas são habitadas por famílias nucleares, formada pelo casal e filhos, e usualmente famílias recém-formadas, em ocasião de casamentos dos filhos mais velhos. Casal e filhos se dividem e se completam nas atividades de subsistência ou orientadas para a comercialização, o que

<sup>63</sup> Instalada em 2002/2003 com a parceria entre o IDSM e Programa para o Desenvolvimento da Energia nos Estados e Municípios (PRODEEM), parte do Programa Luz para Todos, do governo federal.

<sup>64</sup> Segundo a FUNASA, 84 pessoas estão no cadastro indígena em Ebenézer. Disponível em: [http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe\\_dsei.asp?strcddsei=28](http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=28).

mantém a pequena unidade de consumo e produção vinculada à casa.

Desde cedo as crianças recebem pequenas tarefas, como cuidar dos irmãos mais novos e buscar água. As meninas auxiliam a mãe a lavar os utensílios domésticos na beira, lavam as roupas da família, enquanto meninos acompanham o pai na pesca ou criam com outros meninos grupos para pescar próximo à comunidade. Quando bem novas as crianças de Ebenézer cumprem poucas tarefas e brincam muito. Várias brincadeiras fazem referência às tarefas dos adultos e conseqüentemente às divisões de gênero que são tecidas dentro da comunidade. Era comum ver meninos com espingardas de madeira, pescando folhas, andando com barcos improvisados com palmeiras para ir à roça ou pescar (carregando inclusive suas esposas), meninas da mesma idade cuidando umas das outras como se fossem suas mães, cozinhando receitas<sup>65</sup>.

O volume de responsabilidades, bem como a diferenciação em gênero, são gradualmente delegadas pelos pais no intuito de transformá-las em adultos capazes de cuidar de seus filhos. As crianças recebem aos poucos mais responsabilidades e na idade dos 14 anos são praticamente adultas (Lima-Ayres, 1992). E como adultas estão em condições de estabelecer sua própria família e perpetuar os laços de parentesco.

Além de aprender tarefas dos adultos as crianças frequentam aulas na escola da comunidade que carrega o termo *indígena* em seu nome. O professor que conduzia as aulas concluiu seus estudos em Tefé e retornou a pedido da comunidade para ser professor, mas, pelo que reclamam os moradores, não parece cumprir o que esperam de sua atuação.

A postura e o cuidado do professor com os alunos e comunitários é uma cobrança dos moradores de Ebenézer que o professor não parece corresponder. Peter Gow (1991), em seu estudo dos Piro no baixo Urubamba (Amazônia peruana), tece interessantes considerações sobre a posição da escola nas descrições locais e da expectativa dos moradores em relação aos professores<sup>66</sup>. Os professores locais são privilegiados pelos Piro

---

<sup>65</sup> Para uma análise dos brinquedos como cultura material ver, por exemplo, “Domesticating Barbie: An Archaeology of Barbie Material Culture and Domestic Ideology”, de Marlys Pearson and Paul R. Mullins (1999).

<sup>66</sup> Segundo Gow os Piro se autodescrevem como pessoas de *sangue misturado e civilizadas*, o que se relaciona com o processo histórico de ocupação do baixo Urubamba e a ideia que fazem do conhecimento que aprendem nas escolas. As *comunidades nativas* formadas e habitadas pelos Piro são reconhecidas pelo governo peruano e contém uma escola com professores locais ou de fora. A vida atual na *comunidade nativa* é descrita pelos moradores como um período oposto às *haciendas*, locais em que os antigos foram controlados e escravizados pelos patrões e *curacas*. O conhecimento aprendido na escola (*civilizado*) foi e é fundamental para que os Piro do presente não retornem à condição de escravos de seus antepassados, que não sabiam como se

para ministrar as aulas, mas, como sugere Gow, possuem um estatuto ambíguo, pois na idade em que deveriam decidir pelo casamento e a construção de laços de parentesco, optam em cortar a coesidência com seus parentes para estudar na cidade (Gow, 1991). Quando retornam à comunidade são cobrados pelos moradores a ser generosos em relação ao dinheiro, pois recebem um salário, mas muitas vezes não conseguem se adequar às expectativas que os moradores criam de sua posição.

Por mais que seja um contexto distante ao de Ebenézer, a consideração de Gow sobre a presença de um estatuto ambíguo relacionado ao professor parece guardar conexão com o modo que os moradores de Ebenézer o descrevem, como alguém que não consegue conciliar a experiência que teve na cidade com os valores de generosidade e cuidado que são cobrados pelos moradores.

Uma comunidade estruturada é critério para a instalação da escola pelas prefeituras da região, mas o atendimento se relaciona ao número de moradores em idade escolar (Neves, 2005). Em Ebenézer a Prefeitura de Maraã disponibiliza apenas o ensino infantil e o fundamental até a quinta série (o professor ocupa dois cargos). Há três anos funcionava também o EJA (Educação de Jovens e Adultos), que parou de ser oferecido por falta de inscritos<sup>67</sup>.

Nos últimos anos as prefeituras têm ampliado o sistema de educação no interior elegendo comunidades numerosas (ou com afinidades políticas) para abrigar *pólos de educação* para evitar o deslocamento dos alunos para as cidades. No setor Coraci o *pólo de educação* é a comunidade São João do Ipeacaçu, que oferece nas escolas a educação infantil, o ensino fundamental e o ensino médio (com mediação tecnológica). Na comunidade São Paulo, também situada no setor Coraci, é possível concluir o primeiro grau, o que é uma alternativa para moradores de comunidades próximas, como Iracema, Vila Nova e Ebenézer. Para atender esta demanda no início de 2010 a Prefeitura de Maraã disponibilizou uma pequena embarcação, despesas de combustível e o pagamento de um salário a um morador de Ebenézer, para o transporte dos alunos. O pequeno bote leva três

---

defender dos patrões. Ao aprender o conhecimento *civilizado* os moradores asseguram que não serão novamente obrigados a residir com pessoas que não desejam estreitar relações. Para os Piro poder escolher com quem e onde vão morar é fundamental para manter os laços entre os vivos, que são tecidos principalmente pela coesidência (Gow, 1991). Na comunidade constroem seus laços de parentesco e reforçam e estabelecem relações criando seus filhos juntos (Gow, 1991, p.214). Por contribuir para a manutenção dos laços entre os vivos, já que os defende da escravidão, a escola aparece entre os Piro como um símbolo mais forte de comunidade do que o conhecimento do xamã, que os defende da morte pelo controle da relação com os não-humanos associados à floresta e ao fundo dos rios (Gow, 1991, p.249).

<sup>67</sup> As inscrições não foram feitas, pois as séries oferecidas já haviam sido cursadas pelos interessados.

alunos de Ebenézer, duas meninas e um menino (na faixa dos 13-15 anos), e mais outros dois da comunidade Vila Nova.

Os três jovens, praticamente adultos aos olhos dos moradores da comunidade, conciliam suas diversas tarefas cotidianas de manutenção da casa com os estudos. Não se sabe ainda se em breve o segundo grau será expandido para a comunidade São Paulo; caso não seja imputará aos jovens a escolha entre permanecer na comunidade sem concluir os estudos ou se mudar para a casa de algum parente na cidade. Mesmo que o segundo grau seja expandido no interior, o que não parece ser prioridade quando comparado à demanda que possuem por serviços médicos, será preciso ainda decidir se vale a pena permanecer na comunidade. Se existe de fato o interesse no estudo muitas vezes os pais preferem que seus filhos se mudem para a cidade, onde o ensino é classificado como melhor. Ter filho ou filha *sabido* é uma importante maneira de tecer uma rede de ajuda nos centros urbanos.

Em Ebenézer moças se deslocam em maior número para concluir seus estudos do que os rapazes. Nesta nova residência estreitam laços com os parentes da cidade, como avós e avôs, que se mudaram para ter acesso ao sistema de saúde, e tios e tias. Em idade de se casar, algumas moças se envolvem com rapazes da cidade e em menor número retornam à comunidade. Já os rapazes se mudam para Tefé para servir ao exército (16ª Brigada de Infantaria na Selva) ou para trabalhar *fichado* (com carteira assinada) e no geral não concluem o segundo grau. Tanto o exército como o trabalho *fichado* conferem prestígio em suas redes de relações e os exemplos de Ebenézer indicam que em maior número os rapazes retornam à comunidade, mesmo que se casem com alguém da cidade.

A tendência de migração feminina nesta faixa etária também é percebida por Lima-Ayres em Nogueira, comunidade situada no lago Tefé, o que guarda relação com o trabalho na agricultura: como os rapazes são responsáveis por limpar espaços para o cultivo da mandioca, são mão-de-obra requisitada dentro da comunidade pelo seu grupo doméstico (Lima-Ayres, 1992, p.231). Em Ebenézer existe uma tendência em associar as mulheres aos estudos e como o normal é que se casem na cidade e não retornem, ao enviá-las às cidades os pais constroem nestes espaços um importante suporte para casos de doença e velhice, como destaquei acima.

De um modo geral a família nuclear é a forma predominante de organização do grupo doméstico, relacionado a uma casa. No entanto, é comum a presença temporária de famílias nucleares em uma mesma casa, o que pode ser visto como uma fase do ciclo de

desenvolvimento da casa (Lima-Ayres, 1992, p.212)<sup>68</sup>. A consolidação da união familiar antecede a aquisição dos meios materiais para manter essa família, o que faz com que o jovem casal resida na casa de seus parentes até que tenha condições de erguer sua própria morada. O estabelecimento de uma nova família usualmente leva à formação de uma roça independente trabalhada enquanto o jovem casal ainda reside com seus parentes, ainda que a coresidência com os parentes implique na obrigação em colaborar de alguma maneira com a provisão do lar (Lima-Ayres, 1992).

Na constituição da família nuclear a autoridade paternal é notável, especialmente no que diz respeito à organização do trabalho, o que se prolonga até o casamento dos filhos e mudança dos mesmos para outra casa, ocasião em que o novo casal se constitui unidade economicamente autônoma, ainda que ancorada numa rede de ajuda mútua entre seus parentes e parentes de seu cônjuge (cf. Lima-Ayres, 1992, p.137). No entanto, mesmo que as famílias se associem nestas redes, é importante destacar a considerável independência que possuem em relação às outras, o que se relaciona à lógica camponesa presente nestes assentamentos rurais (Lima, 1997a).

Por mais que o jovem casal seja adulto, apenas quando corta a coresidência com os parentes é que a família nuclear se constitui de fato como uma unidade economicamente autônoma. Em Ebenézer o casal estabelece sua roça e constrói sua casa de acordo com a decisão da comunidade. O comum é que a roça seja aberta após a formação do casal, no entanto, quando um rapaz solteiro abre sua roça, ele sinaliza às outras famílias seu interesse em arrumar uma esposa.

Além da casa própria como meio de consolidação da família nuclear, a aquisição de um motor rabeta e canoa também confere forma à nova família. Como a pequena embarcação é um importante meio de transporte para a realização das tarefas diárias sua posse também é um elemento que assegura independência ao casal. Nesse sentido, por mais que os corpos assinalem o crescimento, a constituição da nova família ocorre de fato pela quebra na residência compartilhada com parentes e aquisições materiais que assegurem sua manutenção física (cf. Lima-Ayres, 1992). Morando juntos o casal constrói relações que os aproximam como parentes, cuidam de seus filhos e perpetuam os laços de parentesco (cf. Gow, 1991).

---

<sup>68</sup> Alerta, no entanto, que isso é apenas uma tendência.

A gravidez é em Ebenézer o principal motivo que leva um casal a se unir (como em várias outras comunidades do médio Solimões e tantos outros lugares...). No entanto, não é sempre que a mulher grávida se casa com o pai de seu filho. Nesses casos, quando há o suporte de sua família, mãe e filho(a) residem na casa de seus pais. O primeiro filho não assumido de uma mulher não é impedimento para ela se case com outra pessoa (Lima-Ayres, 1992, p.217) e quando isso ocorre o mais comum é que saia e o deixe sob os cuidados da avó. Nos casos que tive notícias, tanto em Ebenézer como no Putiri, as avós não deixaram as filhas levar seus netos, pois temiam que fossem maltratadas. Além disso, com os filhos crescidos sentiam falta da companhia de uma criança pequena. As duas crianças de Ebenézer criadas pelas avós são oficialmente adotadas e as reconhecem como mães. Nos dois casos as mães biológicas residem na cidade e os encontros são mediados por presentes.

Há alguns anos as crianças de Ebenézer nasciam na própria comunidade com o auxílio de Gena, esposa de Ruben, o que difere do contexto atual no qual as mulheres preferem ter seus filhos no hospital. Gena é apontada pelos moradores como parteira e *pessoa de reza forte* que alia este saber à fabricação de remédios para alívio de enfermidades. Ter o filho na cidade para as mulheres evita complicações de saúde que não poderiam ser contornadas com a ausência de serviços médicos no interior e permite também optar pelo procedimento de ligação das trompas, método de controle de natalidade muito mencionado em Ebenézer e também do Putiri e NS de Fátima<sup>69</sup>.

Conversas sobre gravidez, cuidado com os filhos e doenças eram muito frequentes entre as mulheres de Ebenézer (e também em outras comunidades que visitei). Não saberia responder se estes assuntos eram recorrentes entre elas ou se eram assuntos que se sentiam confortáveis em ter comigo, mas, de um modo geral, histórias sobre como protegem seus filhos e se cuidam eram temas que rendiam longas conversas. Muitas vezes associadas a estes assuntos as mulheres também comentavam sobre os ataques de animais, prescrições alimentares<sup>70</sup> que recaem sobre grávidas, mulheres de resguardo<sup>71</sup> ou moradores doentes e

---

<sup>69</sup> Acredito que isso seja um ponto a ser explorado futuramente com mais cuidado, pois parece colocar em questão um conhecimento local e um conhecimento dos médicos. Isto também aponta para um problema de saúde pública e maiores informações sobre métodos de controle de natalidade.

<sup>70</sup> Evita-se por 40 dias alimentos *remosos*, como pirarucu, pirapetinga, surubim, piranha, tracajá e carne de anta.

<sup>71</sup> Como descreve Fausto (2002), em diversos contextos amazônicos os cuidados no resguardo seguidos pelos pais “procuram controlar os processos de transformação [do neném], evitando que tomem a direção errada” (Fausto, 2002, p.22). Há a preocupação, portanto, em aparentar as crianças aos humanos.

encontros com *encantes*<sup>72</sup> e *espíritos*. Os moradores de Ebenézer e de outras comunidades no médio Solimões (indígenas ou não) compartilham a noção de que o fundo dos rios<sup>73</sup> e o centro<sup>74</sup> (as florestas) são os locais onde vivem os *encantados e espíritos*, embora as formulações e descrições apresentem diferenças. As narrativas combinam atributos físicos dos animais com a agência e intencionalidade dos mesmos<sup>75</sup>.

Em Ebenézer e outras comunidades do médio Solimões, indígenas ou não, a divisão de tarefas é orientada/produzida pela divisão de gênero<sup>76</sup>. Na comunidade os homens são responsáveis pela caça e pesca, enquanto as mulheres conduzem atividades domésticas tais como fazer comida, cuidar dos filhos e manter a limpeza da casa. As tarefas desenvolvidas pelo casal são complementares, mas as mulheres são classificadas pelos moradores como dependentes dos homens (Lima-Ayres, 1992). Além disso, por mais que as mulheres afirmem visitar as porções de terra firme pleiteadas pela comunidade, quando o fazem é na presença de seus maridos, o que realça uma divisão de gênero materializada na percepção do espaço: a mulher, pertencente ao ambiente domesticado, e o homem, dos rios e da terra firme, domínio do desconhecido e imprevisível.

Redes de reciprocidade entre co-residentes orientam a distribuição de alimentos e de trabalho em Ebenézer (cf. Lima-Ayres, 1992), o que ocorre tanto entre parentes próximos, como pais e filhos, como entre parentes distantes. No caso da produção de alimentos, como *vinho* de açaí, chocolate feito com cacau e farinha de mandioca os moradores compartilham com seus parentes mais próximos enquanto a pesca graúda e carne de caça é repartida em *bandas* entre os moradores.

\*\*\*

---

<sup>72</sup> Para maiores informações sobre a relação entre humanos e *encantes* ver: Galvão (1955), Slater (1994), Lima (2009).

<sup>73</sup> O fundo do rio é a cidade dos *encantes* onde tudo é iluminado. A pessoa que vai para o *fundo* não pode aceitar nada que lhe é oferecido; caso aceite corre o risco de não retornar (Galvão, 1955; Lima, 2009).

<sup>74</sup> Oposição entre centro (floresta) e beira (rio), seguindo a noção de Velho (1979). Para maiores informações ver: Lima-Ayres (1992) e Faulhaber (1992).

<sup>75</sup> Não considero que minhas informações de campo permitem descrever de forma cuidadosa a relação dos moradores com os não-humanos. Para evitar simplificações sobre o assunto deixo maiores considerações para outro momento.

<sup>76</sup> Lima-Ayres, informada pelos trabalhos de Maués (1977, 1980), Galvão (1951, 1955), Wagley (1976) e Da Matta (1973), sugere a divisão do trabalho por gênero e a atividades exercidas pelas mulheres, bem como a sua posição dentro das comunidades do médio Solimões possui estreita relação com os *encantes* e com a poluição feminina relacionada à procriação e menstruação (Lima-Ayres, 1992, p.141).

## *Pescadores*

Os moradores de Ebenézer concentram seus esforços comerciais na pesca e mobilizam a função de pescador como diferença em relação aos vizinhos do setor Coraci, onde há expressiva produção de farinha, especialmente na maior comunidade do setor, São João do Ipeacaçu. Por mais que as famílias tenham suas roças de mandioca e de outros produtos como a melancia e a banana, de um modo geral, a pesca é classificada como a atividade mais rentável (ainda que mais instável) enquanto em outras comunidades do médio Solimões há preferência pela agricultura, por ser uma atividade *controlada*.

A grande cheia de 2009 devastou a maior parte das áreas de roça de Ebenézer e contribuiu para estimular ainda mais a ênfase na pesca, com a qual lucraram muito. Alguns moradores, no entanto, explicam que a roça é mais *certeza*, já que é possível planejar o trabalho e o plantio de acordo com as despesas<sup>77</sup>. Essa posição, no entanto, é menos percebida entre os homens da comunidade que destacam a pesca como atividade preferencial. Dentro de uma comunidade e entre comunidades de várzea nota-se alto grau de heterogeneidade no que diz respeito à produção comercial e ênfase que é conferida à agricultura ou pesca (Castro; McGrath, 2001).

O que aparece ao observador como comunidades homogêneas esconde uma situação de diversidade em relação aos meios de se organizar a produção. Ainda que de um modo geral as comunidades do médio Solimões possam ser classificadas como populações camponesas amazônicas pelo uso que fazem dos recursos naturais disponíveis e tecem suas relações com o mercado, a organização da produção é afetada por diversos fatores como: propriedade da terra, ecologia (recursos disponíveis, localização do assentamento na terra firme ou várzea), isolamento da comunidade, tipo de produção e ênfase econômica (Lima-Ayres, 1992, p.124).

A distância de Ebenézer até as cidades da região desestimula a venda direta do que é cultivado e pescado. Algumas famílias recorrem ao *recreio* que *baixa* de Marã para Tefé para despachar parte da produção agrícola, o que não é possível no caso do peixe. A necessidade em manter o peixe refrigerado contribui na comunidade para manter a relação com o *patrão*

---

<sup>77</sup> Por mais que as comunidades do médio Solimões exerçam a pesca para subsistência e para a comercialização, a atividade agrícola é socialmente mais valorizada em Mamirauá do que a pesca: “a agricultura é considerada ‘trabalho’ por causa da participação humana em sua produção e porque requer maior tempo e energia que a pesca” (Lima, 2005b, p. 71).

*local*, que negocia caixas de gelo com regatões que percorrem o Japurá. Em menor frequência o peixe é vendido diretamente para estes regatões, momentos em que conversam, recebem notícias de lugares que não conhecem, de parentes e conseguem carona para Tefé. Os moradores de Ebenézer valorizam o contato que estabelecem com estes comerciantes e também prezam pela presença do *patrão local*, que é *generoso, ajuda a comunidade, é irmão* (também é evangélico) e é um importante suporte para ter acesso a mantimentos e gasolina quando as famílias não conseguem fazer seu rancho na cidade. Ele possui um pequeno barco com o qual mensalmente vende uma pequena parte do que foi pescado pelos moradores e retorna com mercadorias. Com essa renda os moradores adquirem mantimentos como açúcar, arroz, café, sal, óleo, macarrão, leite em pó, enlatados e saldram prestações de bens de consumo obtidos nas cidades, como DVDs, TVs, parabólicas, motor rabetá, entre outros.

Destaco um pequeno resumo das atividades que geram renda, repasses de recursos, salários e aposentadorias em Ebenézer:

ATIVIDADES								
	<i>Pesca</i>	<i>Farinha</i>	<i>Banana/ melancia</i>	<i>Artesanato cauaçu</i>	<i>Salário</i>	<i>Aposentadoria</i>	<i>Bolsa Floresta 78</i>	<i>Bolsa Família 79</i>
<b>CASA ZIZI</b> (duas famílias nucleares)	X			X		X	X	X
<b>CASA HELINHO</b> (uma família nuclear)	X				X		X	
<b>CASA CAXIAS</b> (uma família nuclear)	X		X	X			X	X
<b>CASA CARMO</b> (duas famílias nucleares)	X					X	X	
<b>CASA AURICÉLIO</b> (uma família nuclear)	X				X		X	
<b>CASA RUBEN</b> (duas famílias nucleares)	X					X	X	
<b>CASA IZAQUE</b> (uma família nuclear)	X		X				X	X
<b>CASA ELIEL</b> (uma família nuclear)	X						X	
<b>CASA PELADO</b> (uma família nuclear)	X						X	
<b>CASA MANUEL</b> (mora sozinho)	X					X		
<b>CASA FLÁVIO</b> (uma família nuclear)	X					X	X	X
<b>CASA MUNDICO</b> (uma família nuclear)	X	X	X				X	
<b>CASA BRANCO</b> (uma família nuclear)	X		X				X	X

<sup>78</sup> Bolsa Floresta, assegurado pela Fundação Amazonas Sustentável (FAS)

<sup>79</sup> Bolsa Família, programa de repasse de verba do Governo Federal

Como se pode notar a pesca aparece como atividade fundamental para a geração de renda em Ebenézer, assim como os benefícios de INSS e programas de repasse de renda<sup>80</sup>.

Descrevi acima que dois núcleos familiares em Ebenézer complementam a renda com a fabricação de artesanato de cauçu. O setor Coraci tem uma produção expressiva de produtos com esta fibra aperfeiçoados pelos cursos de capacitação oferecidos pelo SEBRAE e Programa de Artesanato do IDSM. O Programa de Artesanato contribui para identificar as demandas por produtos, procura introduzir novas técnicas e capacita as artesãs para autogerir o Grupo de Mulheres do Setor Coraci da Reserva Amanã (Relatório de Gestão IDSM, 2004; Moriz de Vasconcelos, 2007, p.37; Marques, 2007).

Nonata e Inara, quem criam as peças, não demonstram interesse em participar da cooperativa por motivos pessoais e pelo desligamento da comunidade das atividades do setor Coraci em 2007. Elas não querem adequar seus produtos à tabela de preços e aos padrões negociados pelas cooperadas. Um exemplo disso é o acabamento das peças. Enquanto no setor as peças são finalizadas com uma fina camada de algum óleo natural, como andiroba ou copaíba, Nonata e Inara preferem usar um verniz sintético. Do mesmo modo que Flávio procurou pela via indígena uma maneira de manejar o pirarucu sem participar das reuniões bimestrais do setor Coraci<sup>81</sup>, ele busca na Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (AMIMSA) uma maneira de realizar oficinas de artesanato na comunidade.

\*\*\*

#### *O setor Coraci*

O setor Coraci foi formado pela junção das comunidades Vila Nova, Iracema, São Paulo e São João do Ipeacaçu com o apoio do MEB (Movimento de Educação de Base) e GPD (Grupo de Preservação e Desenvolvimento) em 1988, no contexto do movimento de preservação dos lagos e engajamento com a questão ambiental. O envolvimento das comunidades situadas no rio Coraci se relaciona ao trabalho do irmão Falco na comunidade São Paulo e reuniões periódicas ocorrem desde a criação do setor<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Para informações sobre a economia doméstica na região ver: Lima, 1997a, 2006, 2010a; Peralta et. al. 2008.

<sup>81</sup> Ver adiante.

<sup>82</sup> Estas informações estão disponíveis na *Carta Histórica e situação da APSC* de 25 de julho de 2010, onde procuram esclarecer o conflito entre as comunidades que compõem o setor Coraci e Ebenézer.

Com o Decreto 19021/98 que cria da RDS Amanã, a divisão setorial é implementada para gestão participativa da área, como já ocorria na RDS Mamirauá. Nas reuniões setoriais, realizadas bimestralmente, atividades e projetos são negociados entre lideranças comunitárias e pesquisadores/extensionistas. Para ter acesso às atividades Ebenézer integra o setor em 1999. Outras comunidades evangélicas da região, Matuzalém (desmembramento da comunidade São João do Ipeacaçu por dissidência religiosa) e Nova Canaã (desmembramento da comunidade Matuzalém novamente por segmentação religiosa) também integram o setor apenas neste contexto.

Em 2002 o manejo do pirarucu foi expandido para o setor Coraci pelo IDSM e a licença ambiental é emitida pelo IBAMA em nome Associação dos Produtores do setor Coraci (APSC)<sup>83</sup>. A APSC foi formada em 2002 e tem como objetivo a organização para o manejo da pesca, com a fiscalização dos lagos, monitoramento dos estoques através da contagem do pirarucu, pesca e comercialização do pescado e aparece na lista das poucas Associações das Reservas (entre elas: Jarauá, Mamirauá e Associação Comunitária São Francisco do Aiucá) que possuem condições de se autogerir<sup>84</sup> (Relatório de Gestão IDSM, 2004).

Desde a implementação do manejo do pirarucu em 2002 as comunidades que compõem o setor Coraci organizam a pesca anualmente, assessorados pela equipe técnica do IDSM. Ebenézer participou do manejo até 2006, um pouco depois de se reconhecer como indígena. Em 2007 os moradores de Ebenézer pararam de participar das reuniões bimestrais e ficaram de fora das atividades negociadas na área pelo IDSM, o que se relaciona ao conflito entre eles e setor devido ao pleito territorial da comunidade, que abarca áreas de roça da comunidade Vila Nova e um lago compartilhado pelo setor Coraci, como destaquei na Introdução.

Em 2010, após sucessivas tentativas de manejar o pirarucu sozinhos, sem sucesso, alguns moradores demonstraram interesse em se reconciliar com o setor, mas ainda não formalizaram essa posição nas reuniões bimestrais. Um morador de Ebenézer procurou o IDSM no começo de 2010 para voltar ao manejo, tendo sido informado que para isso precisariam ser aceitos pelo setor Coraci que é autônomo para tomar essa decisão. A

---

<sup>83</sup> Desde 2004 as atividades de manejo precisam de um sistema formal para que o IBAMA ou IPAAM (o primeiro no caso do pirarucu e o segundo no caso da madeira) liberem as licenças (Relatório de Gestão IDSM, 2004), o que está previsto na Lei 9605. Esta exigência recente dos órgãos licenciadores dos programas de manejo implica na formalização das associações das comunidades e setores.

<sup>84</sup> Esta autonomia parece se relacionar com o histórico de envolvimento das comunidades com as ações da Prelazia no interior e participação no movimento de preservação de lagos.

situação, como expus no começo deste trabalho, ainda está indefinida.

Para que voltassem a ser *parceiros no setor*, alguns moradores organizaram uma associação indígena em Ebenézer, que na época do meu trabalho estava em vias de ser registrada. Izaque foi escolhido presidente, enquanto Eliel foi escolhido como vice. Flávio, o tuxaua, não possuía nenhum cargo nesta Associação. Izaque explica que a ideia da associação indígena veio para resolver questões internas, com a limpeza da comunidade, assuntos de interesse da comunidade na Prefeitura de Maraã e a participação no manejo. Com a associação os moradores tinham como intuito se relacionar melhor com a Prefeitura de Maraã.

A criação da associação de Ebenézer maximiza efeitos, ou seja, é uma alternativa local para cobrar o atendimento da Prefeitura e manter ao mesmo tempo as boas relações que Flávio possui na FUNAI e com lideranças do movimento indígena. A escolha de Izaque e Eliel foi guiada pela boa relação que mantém com a Prefeitura de Maraã<sup>85</sup> e com a criação da associação conseguiram, por exemplo, cobrar o conserto do motor de luz comunitário. Foi também através da boa relação que conseguiram o bote, o motor, o combustível e o motorista para transportar os alunos até a comunidade São Paulo. Para manter a associação os sócios pagam uma taxa para se associar e pescar. A taxa é usada para a manutenção e como fundo de reserva a ser usado em caso de doença ou situação limite. A diretoria explica que não precisa ser *indígena* para participar da associação e usar a área, desde que a pessoa se associe e use dos recursos conforme o combinado.

A entrada tardia de Ebenézer no setor Coraci se relaciona à opção religiosa da comunidade. Ebenézer não se envolveu com as atividades da Prelazia nas comunidades que compõem o setor. A preocupação ambiental é recente na comunidade e nem sempre compatível com as práticas econômicas locais e relações que mantém com pessoas de fora. Essa preocupação ambiental começa a ser discutida com o ingresso da comunidade no setor. Além disso, por mais que existam preocupações ambientais, elas são marginais em relação às demandas sociais, como saúde, educação, comunicação, luz e saneamento. Diferentemente das comunidades do setor Coraci que vêm nos manejos, produção agrícola e autonomia da associação uma forma de melhorar a qualidade de vida pela geração de renda, alguns

---

<sup>85</sup> Alencar (2002) destaca que a organização em comunidade tende a replicar o fator de agregação oferecido anteriormente pelo patrão, o que faz com que a escolha da liderança se dê numa lógica assistencialista, ou seja, no contexto atual é a boa relação com a Prefeitura e com os políticos que influencia esta decisão. Uma boa relação com o prefeito e vereadores assegura aos comunitários que mudanças sejam assistidas em suas comunidades (Alencar, 2002).

moradores de Ebenézer associam essas melhorias aos órgãos públicos, como a FUNAI e à Prefeitura de Maraã. São lógicas diferentes para alcançar objetivos parecidos: melhores condições no interior<sup>86</sup>.

A FUNAI é procurada pelos moradores de Ebenézer especialmente para solicitar aposentadorias, auxílio-maternidade e assistir na questão da saúde. Outras demandas se relacionam à demarcação da área, implantação de centro de saúde e rádio. A Prefeitura de Maraã é cobrada a exercer seus compromissos no interior, como acesso à educação e luz. Boa parte dos Relatórios de Gestão do IDSM (de 2001 a 2009) estende estas demandas às comunidades situadas nas Reservas (indígenas ou não), que tem problemas para ter acesso a itens de qualidade de vida.

\*\*\*

#### *Reconhecimento indígena*

A experiência e o contato com aldeias e áreas homologadas no médio Solimões, mais do que uma ideia abstrata de direitos diferenciados, foi o que apareceu em Ebenézer, Putiri e NS de Fátima como motivação para *passar para indígena*. Moradores do interior, de comunidades indígenas ou não, tecem laços de amizade, vizinhança e parentesco com as aldeias, o que cria impressões de proximidade entre eles.

As condições de vida que os moradores encontram nas cidades e nas aldeias contrastam com o que percebem em suas comunidades: se por um lado retiram os recursos de sua terra para sobreviver, muitas vezes ouvi dizer que **se sentiam isolados e esquecidos** pelas prefeituras. O exemplo das terras demarcadas indica que também no interior é possível ter acesso ao que eles julgam como uma vida melhor. Nas três comunidades se ouvia o status de *pólo indígena* das áreas já demarcadas, tanto de saúde como de educação. Faziam menção também à presença de um rádio e de telefone público instalado. A condição de *pólo* de algumas aldeias demarcadas da região do médio Solimões muitas vezes apareceu como explicação dos moradores das comunidades indígenas em que estive para *passar para*

---

<sup>86</sup> Há uma extensa lista de políticas públicas sugeridas por Neves (2005, p.395-398) em um levantamento qualitativo das condições de vida dos moradores da várzea coordenado por Lima (2005a) para o médio Solimões: políticas agrícolas, saúde e saneamento, educação, políticas habitacionais e de valorização do *ribeirão* (Neves, 2005). Além dos itens listados por Neves (2005), outros dois, relacionados ao acesso à comunicação e energia constante também fazem parte da demanda regional (Relatório de Gestão IDSM, 2004). O que se percebe nas comunidades *ribeirinhas* e *indígenas* na região é uma demanda por serviços que está longe de ser cumprida.

*indígena.*

Os *pólos*, no entanto, não se restringem ao fato do lugar ser *indígena*, já que uma comunidade com muitos moradores, como o São João do Ipeacaçu (setor Coraci) e o Jarauá (setor Jarauá) também pode possuir telefones, escolas para todas as séries, posto de saúde (no caso do São João) e rádio. Outro elemento que se relaciona às melhores condições da comunidade no interior derivam da afinidade que a liderança comunitária estabelece com os políticos locais (cf. Alencar, 2002, cf. Neves, 2005). O tuxaua de Ebenézer, por exemplo, não se relaciona bem com o prefeito de Maraã e o desentendimento cria um contexto desfavorável para a inclusão da comunidade em projetos básicos. Com isso em mente, é possível sugerir que o reconhecimento da identidade indígena em Ebenézer ampliou o número de Instituições para cobrar direitos.

Os casos comparados indicam que a posição de *pólo* das aldeias aparece como motivação para que os assentamentos *passem para indígena*, mas os moradores associam de forma distinta o que leva uma comunidade a virar *pólo*: as aldeias são *pólos* porque são *indígenas* ou são *pólos* porque são numerosas? Estas percepções precisam ser destacadas em cada caso. Em Ebenézer a terra demarcada e homologada pode levar a melhores condições de vida no interior.

No entanto, além dos benefícios de ser aldeia, os moradores de Ebenézer enfatizam os problemas que percebem nestes locais. Em ocasiões de encontros com aldeias destacam o *jeito indígena* de participar das discussões, um jeito *menos participativo* que o deles. Tanto em Ebenézer como no Putiri, duas professoras casadas com moradores locais foram transferidas para a TI Cuiú-Cuiú e o que chamou a atenção delas foi o desinteresse dos pais em participar da educação dos seus filhos e das atividades comunitárias propostas pela escola. Além disso, os moradores se referiam às aldeias como locais mais populosos onde a lógica monetária permeia as relações de troca: se nas comunidades tudo é trocado com o seu vizinho *lá quem não tem dinheiro não come*<sup>87</sup>. O mesmo é dito pelas pessoas do Putiri e NS de Fátima sobre a TI Marajaí, local em que visitam com frequência e possuem parentes.

Além de trocas mediadas pela lógica monetária, as casas construídas na TI Cuiú-Cuiú estão na terra firme, o que para os moradores de Ebenézer também implica em um modo de

---

<sup>87</sup> Há ainda essa associação: como são terras populosas, parece haver carência de peixe, caça e frutos. Ver Reis, 2004.

vida diferente<sup>88</sup>. Como me explicou Manuel, um dos mais antigos moradores de Ebenézer, existem comidas que a *pessoa precisa comer para ser índia*, como a pupunha, o tucumã, carne de caça e o açaí. Embora exista muito açaí na várzea, a pupunha, a caça e o tucumã são mencionadas como comidas abundantes na terra firme. Ainda disse: *eu sempre falo pro pessoal daqui pra não ficar muito atrás de peixe, porque comida de índio é caça*<sup>89</sup>.

Os moradores de Ebenézer destacam nos índios de terras mais distantes e também alguns da região (como os Kulina e os Kanamari, no lago Maraã) elementos que os distanciam, como o seu jeito de vestir, de se portar, *um jeito mais indígena*, já que usam colares, brincos e conhecem palavras de seu povo. Eles admiram esses encontros e associam este *jeito dos índios* aos antigos, que não transmitiram os saberes indígenas aos seus filhos. Mas nem por isso eles deixam de se considerar *indígenas*, só são diferentes: *nós somos índios, às vezes nossos pais e avós sabiam muita coisa dos índios, mas eles não ensinaram para os seus filhos*.

Inspirada no “eixo de transformação” traçado por Kelly (2005) para associar o processo de “virar branco” entre os Yanomami indicando marcadores de “yanomamis de verdade” e “brancos de verdade” em relação aos povoados nos cursos hídricos (Kelly, 2005, p.216), é possível perceber em Ebenézer uma preocupação em descrever as pessoas com as quais mantém contato as localizando em relação aos rios.

Ainda que os moradores de Ebenézer notem diferenças entre eles e os moradores das aldeias demarcadas da região do médio Solimões, quando os comparam com os índios do alto curso dos rios, percebem como são próximos aos índios do médio curso que, assim como eles, ativam poucos diacríticos em contato com segmentos regionais. Apenas um exercício etnográfico de longa duração pode mapear esta rede de relações traçadas pelos moradores de Ebenézer, mas o quadro abaixo resume o que percebi sobre estas classificações:

---

<sup>88</sup> Sobre construções locais sobre a vida na terra firme e na várzea ver Alencar, 2002.

<sup>89</sup> A existência de uma *comida de índio* deve ser pensada como parte da construção do corpo social de acordo com o que percebe Viveiros de Castro (2006b) quando discorre sobre o perspectivismo ameríndio. Ver também Vilaça (2000). No entanto não apenas Ebenézer como outras comunidades na região apreciam carne de caça mas que isso parece ser mobilizado como diferença nesta comunidade.

**rio abaixo** (Manaus) → mais pessoas *sabidas e civilizadas, criminosos de cidade*

**médio curso** (Tefé, Alvarães, Maraã, *interior* do Amazonas) → *índios misturados, civilizados mansos* (estejam em comunidades indígenas ou em aldeias), pesquisadores, regatões, políticos, funcionários públicos, comerciantes, etc.

**rio acima**<sup>90</sup> (Tabatinga, Leticia, São Paulo de Olivença) → *índios puros (culturais ou bravos)* estrangeiros, traficantes

Ao suprimir diferenças entre as etnias, os moradores de Ebenézer ressaltam as semelhanças entre eles e os índios das aldeias da região, classificados como *índios misturados, civilizados e mansos*. Por mais que os moradores das aldeias mencionem uma distinção entre etnias no contato entre eles, para os moradores de Ebenézer estes locais também legitimam sua indianidade pela descendência e ‘identidade indígena genérica’.

Faulhaber (1987;1992) destaca a etnia como um elemento que confere identidade às aldeias, mas não sei até que ponto uma aliança interétnica é o que se relaciona à emergência do movimento indígena no médio Solimões. A análise de Faulhaber parece fundamentar-se em uma ideia rígida de etnia como tipo de organização presente nas aldeias. No contexto atual o que percebo é que a demanda de *passar para indígena* pode ser posta ao lado de outros motivos que levam à segmentação das comunidades, tais como opção religiosa, lógica do parentesco, postura em relação às regras ambientais, entre outros. O que caracteriza a organização destes assentamentos é uma adaptação regional ao modelo disseminado pela Prelazia de Tefé a partir da década de 1970. E neste modelo o que parece operar em regime de etnicidade é a identidade *indígena* (geral) e *ribeirinha*.

O termo ‘índio genérico’ é usado por Darcy Ribeiro (1970) para descrever a transfiguração do ‘índio tribal’ pelo contato com a sociedade envolvente no histórico de dominação colonial, o que guarda relação com o caso descrito do médio Solimões, como destaquei no capítulo 1. A passagem de um tipo de índio a outro, no entanto, não implica na perda da condição de índio, e sim ‘na perda dos diacríticos culturais’<sup>91</sup>. Como destacou Ribeiro no *Simpósio Internacional sobre Política Indigenista e Colonialismo* em 1976:

---

<sup>90</sup> Rio acima: para os moradores de Ebenézer quanto mais se sobe pelos rios da região em direção ao Peru e Colômbia mais o local é perigoso, tanto pela presença dos índios *puros* como pelos estrangeiros. Várias vezes ouvi histórias em que se sentiam inseguros quando notavam estrangeiros percorrendo os cursos hídricos próximos à comunidade, o que identificavam pela canoa, jeito de remar, barulho do motor. Como o rio Japurá é usado como rota de tráfico de cocaína (via avião ou via barco), muitas vezes esses estrangeiros eram associados pelos moradores de Ebenézer aos traficantes.

<sup>91</sup> Situo o leitor que a análise de Ribeiro se relaciona à preocupação do autor com o desaparecimento e aculturação dos índios no Brasil. Para uma abordagem crítica sobre o autor ver: Viveiros de Castro, 1999.

“Observe-se bem que, embora tratando-se, de certa forma, do passo da condição de selvagem à de civilizado, não se trata aqui da passagem da condição de índios à de não-índios, porque isto não sucedeu em nenhum caso do qual se tenha evidência. O passo que efetivamente ocorre é entre a situação de índios específicos, armados de seus atributos culturais, sociais, psíquicos e a de índios genéricos, despídos deles, para se integrar à sociedade nacional como grupos marginalizados, vivendo o drama de sua entrega à civilização, de sua doída adesão a ela, mil vezes tentada e mil vezes rechaçada e de sua própria e simultânea resistência à transfiguração étnica” (Ribeiro, 1976, p.478-479 apud Moreira Neto, 1988, p.89).

Lima sugere que no contexto do médio Solimões<sup>92</sup> os elementos que assinalam a identidade indígena estão mais associados “à sua relação com e ao seu engajamento ativo nas organizações indígenas regionais do que à preservação de sua cultura tradicional” (Lima, 1998, p.6). Estes povos apresentam poucas lembranças das tradições culturais de seus antepassados, com exceção dos Kanamari e Kulina de Maraã que mantêm sua língua, o que não impede, no entanto, que os moradores das aldeias se interessem em aprender o conhecimento dos antigos, a língua, rituais e danças.

No entanto, para fazer a *matrícula* na FUNAI e encaminhar o pedido de reconhecimento indígena, um etnônimo precisa ser escolhido pelos moradores da comunidade. Por mais que não se negue a descendência indígena dos povoados situados no interior, a necessidade de escolher uma etnia de referência parece contrariar o processo histórico da região e também a ênfase que os moradores dos assentamentos conferem aos laços entre os vivos, aliando temporalidade à construção do parentesco (cf. Gow, 1991; cf. Lima; Alencar, 2001).

Enfrentando a pouca profundidade da memória, Lima & Alencar (2001), em um estudo sobre a lembrança do passado em comunidades ribeirinhas da várzea no médio Solimões, destacam que a percepção do tempo privilegiada pelos moradores é o presente. O passado lembrado é curto e os moradores não mantêm fortes vínculos com seus antepassados mais distantes, o que se relaciona a uma multiplicidade de fatores tais como mobilidade das famílias, paisagem sempre em transformação com a cheia/seca dos rios, à ênfase nos laços

---

<sup>92</sup> Disponível no *Relatório da Apresentação do Projeto dos Corredores Ecológicos aos Povos Indígenas do Médio e Alto Solimões* (Lima, 1998). As aldeias referidas no relatório são: Igarapé Grande (etnia: Kambeba; município: Alvarães), Méria (etnia: Miranha, município Alvarães), Marajaí (etnia: Mayoruna, município Alvarães), Barreira da Missão (etnia: Kokama, município: Tefé), Jaquiri (etnia: Kambeba, município Maraã), Tupã-Supé (etnia: Ticuna, município Alvarães), Paraná do Lago Paricá (etnia Kanamari, município: Maraã), Estrela da Paz (etnia: Ticuna, município: Jutai), Ig. Acapuri de Cima (etnia: Kokama, município: Fonte Boa), Kumaru do Lago Ualá (etnia: Kulina, município: Juruá), Porto Praia (etnia: Ticuna, Uarini), Cuiú-Cuiú (etnia: Miranha, município Maraã), Espírito Santo (etnia: Ticuna, município Jutai), Macarrão (etnia: Ticuna, município: Jutai), Maraã-Urubaxi (etnia: Kanamari Maku, município: Maraã), Miratu (etnia: Miranha, município: Uarini), Rio Biá (etnia: Katukina, município: Foz do Jutai), Riozinho (etnia: Ticuna, municípios: Tonantins/Fonte Boa/Alvarães) e Juruá (etnia: Kulina, município: Juruá). Fonte: Lima, 1998.

tecidos entre vivos e processo histórico da região. No *passar para indígena*, entretanto, é justamente os laços com os antepassados que se apresentam essenciais para a escolha do etnônimo indígena. O processo reformula a relação do grupo com o seu passado.

No caso de Ebenézer os laços refeitos levaram à escolha da etnia miranha, de Nazareth e de Maria Lucia, respectivamente esposa e mãe de Carmo. A escolha do etnônimo também se relaciona com a estreita relação que os moradores de Ebenézer têm tecido com os moradores da TI Cuiú-Cuiú, situada no rio Japurá. As aldeias do Cuiú-Cuiú têm sido visitadas pelos moradores de Ebenézer tanto em cultos evangélicos (são *irmãos*) como em encontros sobre a questão indígena na região (são *parentes*, já que também são *indígenas*). Outros grupos indígenas e também representantes do movimento indígena em Tefé conhecem de perto o caso de Ebenézer e visitam a comunidade com relativa frequência, o que faz com que os moradores conheçam outros *parentes* e tenham suas aproximações e distanciamentos em relação a eles.

Há alguns anos é comum o convite do Cuiú-Cuiú para que os moradores de Ebenézer *brinquem o dia do índio lá*. No dia do índio cada povo convidado faz a sua festa. Os moradores de Ebenézer levam seus *equipamentos*, roupas feitas com *coisas da mata* que os identificam materialmente com os *índios antigos* ou *índios mais índios*. Os moradores se organizam e preparam a *brincadeira*, que é a *apresentação do índio*. Lenice (esposa de Helinho) é professora no São Pedro, comunidade do Cuiú-Cuiú, e explica que para a festa os moradores gravam um *CD de música de índio*, ensaiam a *dança do cacetinho* e criam o que chamam de *equipamentos* para dançar. Como os evangélicos não podem dançar, não são todos que participam da *brincadeira*, cabendo ainda a função de ajudar a fabricar os *equipamentos*. Para mulher o *equipamento* é: saia de envira (planta), sutiã de coco (ou sutiã mesmo), brincos, colares e cocares de pena de pato. Para o homem: saia de envira, cocares de pena de pato e se pintam como guerreiros. Na apresentação fazem os *passos dos indígenas* e a *brincadeira do mastro com fitas coloridas, onde cada bora um passa e não podem se embolar*.

Nas apresentações Lenice e Darcy (professor em Alvarães) ensaiam os passos e a *brincadeira*. Zizi fala que os dois não são *índios registrados*, mas *são índios do mesmo jeito, porque tem um jeito de índio*. Lenice é da Boca do Mamirauá e quando menina via a *brincadeira* em uma comunidade próxima a sua, na Vila Alencar. Além de ver a *brincadeira* na Vila Alencar, também a assistiu em uma apresentação dos índios na TI Barreira da Missão. Lenice afirma que a apresentação de Ebenézer é sempre muito bonita e que os *outros índios não fazem uma*

*apresentação, e sim um tipo de ritual.*

O tempo presente, o de *passar para indígena*, é informado por relações e também produz relações. Enquanto a ênfase no contexto dos padrões eram redes estabelecidas com os outros moradores do rio Coraci, atualmente as relações privilegiadas pelos moradores de Ebenézer são outras. Ainda que visitem as comunidades do setor para jogos de futebol e em casos críticos, como doença, o que se nota é a relativa ruptura dessa rede. Os moradores de Ebenézer se distanciam dos períodos festivos<sup>93</sup>, visitam pouco parentes consanguíneos que residem no setor Coraci e ao invés disso privilegiam a relação com os parentes que residem nas cidades e os contatos que estabelecem com os locais classificados como *parentes indígenas* e/ou *irmãos*.

Se por um lado há um corte com comunidades do setor Coraci, outras relações são tecidas pelos moradores com outros locais, o que independe para eles da distância que precisam percorrer para manter essa relação. Assim, por mais de uma vez vi moradores embarcando em canoas para tomar açaí na comunidade Nova Canaã ou para assistir o culto na TI Cuiú-Cuiú, que distam horas de Ebenézer. Os dois locais são simultaneamente *parentes*, pois são *indígenas*, e *irmãos*, pois são evangélicos e parecem ser locais privilegiados pelos moradores de Ebenézer para direcionar a sua rede de relacionamentos no presente.

Além da relação com a TI Cuiú-Cuiú, Ebenézer também garante a indianidade pelo contato com o movimento indígena regional. Mesmo que não ocupem cargos nas associações indígenas do médio Solimões, o reconhecimento pelas lideranças do movimento confere a eles um estatuto diferenciado em relação aos seus vizinhos do setor Coraci. Uma distinção que antes de ser étnica em essência (são diferentes porque são Miranha?) é constantemente produzida por relações de diferenciação em nível local.

\*\*\*

O *passar para indígena* em Ebenézer envolve um histórico de diferenciação: primeiro religiosa, quando passam a ser evangélicos no meio de comunidades católicas; depois

---

<sup>93</sup> Harris (1998) faz uma interessante análise sobre os períodos festivos católicos, enfatizando o modo que contribuem no período da seca para ativar as relações dos moradores de Parú (situada na várzea do Amazonas, Pará) e seus parentes que residem longe, com os quais os encontros ocorrem com menos frequência do que em relação aos seus co-residentes, que moram na mesma comunidade. As festas são momentos de reencontros, de compartilhar comida, o que de certo modo contribui para reforçar os laços de parentesco e vizinhança. Ebenézer, ao cortar a participação nos circuitos festivos, de certo modo se desvincula de toda uma rede de atualização do parentesco que são feitas nesses festivais.

econômica, quando enfatizam a pesca como atividade preferencial em um setor que privilegia a agricultura e, por último, pela diferenciação étnica. Os moradores legitimam o pedido de *reconhecimento indígena* pela descendência, reconhecimento do tuxaua no movimento indígena de alcance regional e redes de amizade e parentesco com os *parentes (indígenas)*, termo usado para fazer referência aos moradores de aldeias ou comunidades indígenas da região, como é o caso de moradores da comunidade indígena Nova Canaã e TI Cuiú-Cuiú.

## *Considerações finais.*

Os moradores do interior do médio Solimões por muito tempo foram classificados pelos outros segmentos regionais como *caboclos*, termo usado em sentido discriminatório relacionado ao processo de ocupação da região e associação entre posição econômica inferior e critério étnico. Uma significativa mudança nas diretrizes do trabalho missionário e o estímulo a um modelo de ocupação sedentarizado para participação política levaram no médio Solimões à formação de unidades atomizadas e autárquicas que recorrem ao princípio representativo centrado na figura do presidente da comunidade (ou tuxaua, no caso das comunidades indígenas) para reivindicar nas instituições regionais direitos relacionados à cidadania plena, como saúde, educação, garantia a terra e lagos, comunicação, entre outros.

A valorização dos moradores do interior levou a dois movimentos importantes na década de 1980: o movimento indígena a partir do autoreconhecimento *indígena* e mobilização pela autonomia econômica e demarcação das terras, estimulada pelo CIMI, e a mobilização dos *ribeirinhos* no movimento de preservação dos lagos para controle dos lagos e recuperação do potencial piscoso, incentivado pela CPT. O movimento dos *ribeirinhos* e o envolvimento dos moradores com a questão ambiental foi fundamental para a aliança com os ambientalistas no final da década 1980-90 e criação de uma UC com população residente na região. De uma situação onde existia uma população regional identificada por outros segmentos como *cabocla* estes dois movimentos conferem aos termos *ribeirinho* e *indígena* agência política.

No entanto, por mais que eu tenha destacado como no processo político os dois termos implicam em disposições legais distintas, destaco que quando os moradores de algumas comunidades indígenas do médio Solimões afirmam que são *indígenas*, isso não apaga o fato de serem simultaneamente *ribeirinhos*, *comunitários*, *misturados*, *civilizados*, *moradores do interior do*

*Amazonas* com estreita relação com as cidades da região, termos que, mais do que mera abstrações, são habitados por pessoas e fazem parte da história vivida por eles. São reiterações que remetem os moradores ao tempo de *ser livre* e que invertem a posição do passado. O seu uso corrente parece apontar à flexibilidade e ao conversar com um morador de Ebenézer sobre o seu modo de vida, escutava: *sou indígena, índio, ribeirinho, comunitário, sou filho ou neto* de tal pessoa, *nascido e criado no interior*, algumas vezes *sou caboclo*.

Mas, em regime de etnicidade (cf. Carneiro da Cunha, 2009), *indígenas* e *ribeirinhos* são termos que demarcam fronteiras no interior do médio Solimões.

\*\*\*

O processo recente de *passar para indígena* se relaciona à história do interior da região e o reconhecimento da identidade em cada caso se insere numa rede mais ampla de relações influenciadas pelos contextos locais de histórias de vizinhos, de modos de produzir parentes e tecer diferenciações das unidades políticas. O que se assiste em Ebenézer e em várias comunidades do médio Solimões aponta a um contexto regional (e nacional) favorável para o reconhecimento indígena. E que bom que o fazem, ter vergonha do próprio passado é pesado. De um modo geral não é a “cultura” com aspas (cf. Carneiro da Cunha, 2009) que aparece para garantir a identidade destas pequenas unidades políticas, e sim a descendência e ser *nascido e criado no Amazonas*, o que não impede, no entanto, que estes locais se preocupem com a retomada do *conhecimento dos antigos*, como é possível notar nas aldeias demarcadas e algumas comunidades indígenas.

Inúmeros elementos parecem informar as ativações da identidade em cada caso, o que dificulta tecer disposições gerais que expliquem e descrevam os processos locais. O que de geral pode ser descrito é um contexto regional e também nacional em que estas demandas de reconhecimento indígena se inserem, sem procurar, no entanto, criar disposições que expliquem e englobem os pedidos.

Por mais que o *passar para indígena* seja um processo de ampla abrangência na região relacionado com ideias que circulam em redes estabelecidas no interior e nas cidades, ele envolve tônicas locais específicas e é um exercício etnográfico descrever estes processos. Ebenézer, Putiri e NS de Fátima, geograficamente próximas, conformam pedidos de *passar para indígenas* muito distintos, ainda que inseridas em um mesmo contexto regional, nacional, internacional. É preciso estar atento ao que em cada caso parece oferecer uma

combinação de elementos que ativam o pedido de *passar para indígena*.

Processos semelhante já foram documentado em Reservas Extrativistas e, como em Amanã e Mamirauá, destaca-se a ocorrência de processos políticos locais, ligados a contextos específicos de relacionamentos intercomunitários e de disputas territoriais particulares, que se somam às situações de regulamentação dessas Unidades de Conservação, como no caso da criação de uma Terra Indígena (próxima ao rio Amônia) na Reserva Extrativista (RESEX) Alto Juruá, no Acre (Costa, 2010, p.340) e também o reconhecimento dos Milton descrito por Pantoja (2001; 2009) na mesma RESEX. São processos recentes e que pipocam aos montes em várias partes do país, sobrepostos ou não às Unidades de Conservação. Assim como destaca Pantoja (2009) no caso do ressurgimento dos Kuntanawa (Os Milton<sup>94</sup>) no Acre, antes envolvidos na criação da RESEX do Alto Juruá, diversos elementos precisam ser contextualizados para a descrição da reivindicação da identidade indígena e territórios diferenciados, como processos de reelaboração identitária, disputas políticas em nível local, atuação de mediadores (como agências indigenistas), entre outros. Os elementos apontados por Pantoja (2008, 2009), ainda que para um contexto regional distinto, parecem lançar luz à análise do caso de Ebenézer por considerar diversos contextos e níveis em que a demanda se insere, além de se focar também no nível local no qual reelaboram uma identidade indígena invertendo a identificação dos outros segmentos de caboclos<sup>95</sup> para índios.

Estes processos guardam suas correspondências, mas é um exercício etnográfico descrever estes contextos. Há muito ainda que dizer sobre os pedidos de *passar para indígena*.

\*\*\*

Agora sobre sobreposições entre Unidade de Conservação e Terra Indígena. Mesmo que eu tenha descrito o caso de uma comunidade indígena situada na RDS Amanã não me coloco na posição de discorrer sobre questões jurídicas e administrativas que envolvem uma legislação específica aos índios e populações tradicionais. O assunto é permeado por controvérsias. Por ser uma questão que envolve várias outras, remeto o leitor a uma publicação do Instituto Sociambiental (ISA) organizada por Fany Ricardo (2004) na qual constam abordagens jurídicas, antropológicas, políticas, econômicas e ecológicas sobre as

---

<sup>94</sup> Sobre os Milton, ver Pantoja (2001).

<sup>95</sup> Como destaca Pantoja (2002), os Milton foram ao longo dos anos reconhecidos como caboclos pelos outros moradores do interior. O termo caboclo na região do alto Juruá não é usado no sentido da mistura de sangue, e sim em proximidade ao termo índio.

sobreposições entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação em contextos amazônicos e de mata atlântica. A situação aponta à necessidade de formular novos pactos jurídicos e institucionais que garantam nos casos dos pedidos sobrepostos redução das ambiguidades jurídicas e administrativas, tanto para atuação das instituições, como para mediação de conflitos entre comunidades *ribeirinhas* e *indígenas*. As jurisdições precisam ser contextualizadas.

\*\*\*

#### *Final.*

Na aula inaugural do curso de Antropologia e Arqueologia da UFMG (abril/2011) Pierre Sanchis afirmou que o antropólogo tem cada vez mais se transformado em ator político nos contextos que investiga. Este parece ter sido o meu caso desde o princípio. Inserida em redes locais e regionais perdi a ‘neutralidade’ subjacente à realização do trabalho antropológico e me transformei em agente política. Procurei deslocar contextos e escalas para descrever o caso de Ebenézer. Não perdi de vista, no entanto, a dimensão instrumental subjacente a esse processo, que diz respeito a garantia de direitos básicos no interior do médio Solimões: políticas de melhorias de condições de vida, além da valorização do morador do interior, *indígena* ou *ribeirinho*. Há muito a ser feito para garantir políticas públicas que atendam às expectativas dos moradores.

*Anexo I.* Fotos



Foto 1: Júnior. (Ebenézer)



Foto 2: Vista de Ebenézer.



Foto 3: Nonata, Binha, Elxson e eu. (Ebenézer)



Foto 4: Farinha: Binha, Olaia e S. Mundico. (Ebenézer)



Foto 5: Produção de açai. Eliel, Pelado, André e crianças. (Ebenézer)



Foto 6: Caxias e Elxson. (Ebenézer)



Foto 7: Fabiana, Lucimara, Bia, Cristiellen e Kathelyn. (Ebenézer)



Foto 8: Kathelyn fazendo artesanato com cauçu. (Ebenézer)



Foto 9: Crianças na beira do rio Coraci (Ebenézer)



Foto 10: Bia e Cristiellen (Ebenézer)



Foto 11: Izaque, Binha, Lucimara, Bia e Kathelyn. (Ebenézer)



Foto 12: Flávio (tuxaua de Ebenézer) e Joana.



Foto 13: Inara no dia da Festa do Índio na TI Cuiú Cuiú. (Ebenézer)



Foto 14: Filhas de Inara. (Ebenézer)



Foto 15: Produção de chocolate. (Ebenézer)



Foto 16: Álex, filho da Binha. (Ebenézer)



Foto 17: S. Telico e Eliete. (Vila Nova do Putiri)



Foto 18: Cozinha comunitária. (Vila Nova do Putiri)



Foto 16: Lizonei. (Vila Nova do Putiri)



Foto 16: Maria e Cristiane (Vila Nova do Putiri)



Foto 16: Lidiane, Jandrielli e Eliete (Vila Nova do Putiri)



Foto 16: Fernando. (Vila Nova do Putiri)



Foto 16: Auriele e seus filhos (Nossa Senhora de Fátima)



Foto 16: Luizete, Ageu, Wallace, Elisângela, eu, Elciane.... (Nossa Senhora de Fátima)



Foto 16: mulheres jogando futebol. Dia das mães. (Vila Nova do Putiri)



Foto 16: Criançada. (Nossa Senhora de Fátima)

## *Anexo II.* Listas de comunidades indígenas

**LISTA 2006** (In: Lima; Souza, 2006, p.416)

Solicitações encaminhadas pela UNI-Tefé à FUNAI (não há como precisar se o pedido foi deferido pela FUNAI ou não)

	<b>COMUNIDADE</b>	<b>ETNIA</b>	<b>MUNICÍPIO</b>
1	Kaju	Arara	Coari
2	N.S. do Itaboca	Arara	Coari
3	São Sebastião da Liberdade	Kaburi	Coari
4	São Sebastião do Surubim	Kambeba	Coari
5	Vista Alegre do Samambaia	Mura	Coari
6	Monte São do Lago do Katua	Tukano	Coari
7	São Miguel do Paraná do Bararuá	Tukano	Coari
8	Projeto Mapi	Kaixana	Tefé
9	Boarazinho	Kambeba	Tefé
10	Ilha do Pananin	Kokama	Tefé
11	N.S. de Fátima do Katuá	Kokama	Tefé
12	Boará	Kokama	Tefé
13	Porto Praia	Kokama	Tefé
14	Nova Jerusalém	Kokama	Tefé
15	Barreirinha	Tikuna	Tefé
16	Assunção	Kokama	Alvarães
17	São Jorge da Ponta da Castanha	Tikuna	Alvarães
18	Nova Macedônia	Awa Kanoeiro	Maraã
19	Ebenézer	Miranha	Maraã
20	Nova Betanea	Miranha	Maraã
21	Araucã	Miranha	Maraã
22	Jubará	Miranha	Maraã
23	N.S. de Fátima	Mura	Maraã
24	Putiri	Mura	Maraã
25	Martião	Kokama	Fonte Boa
26	Tarará	Kokama	Fonte Boa
27	Santa União	Kokama	Fonte Boa
28	Mucura	Kokama	Fonte Boa
29	Paraná do Tupé	Kokama	Fonte Boa
30	Mineruá	Kokama, Kanamari	Fonte Boa
31	Anarucu	Kokama, Tikuna e Kambeba	Fonte Boa
32	Taquara	Kanamari	Fonte Boa
33	Igarapé do Índio	Kanamari	Itamarati
34	Feijoal	Kokama	Jutaí
35	Cariru	Kokama	Jutaí
36	N.S. da Saúde	Kokama	Jutaí
37	Santa Helena	Kokama	Jutaí
38	Santa Luzia	Kokama	Jutaí
39	São Francisco do Servalho	Kokama	Jutaí
40	Batedor	Madija	Jutaí
41	Ilha do Tambaqui	Tikuna	Jutaí

## LISTA 2009

Demandas por Terras Indígenas no médio Solimões. Lista enviada à FUNAI-Tefé pela FUNAI-Manaus no dia 27 de janeiro de 2009

(faz referência às comunidades com pedido de reconhecimento indígena deferido pela FUNAI)

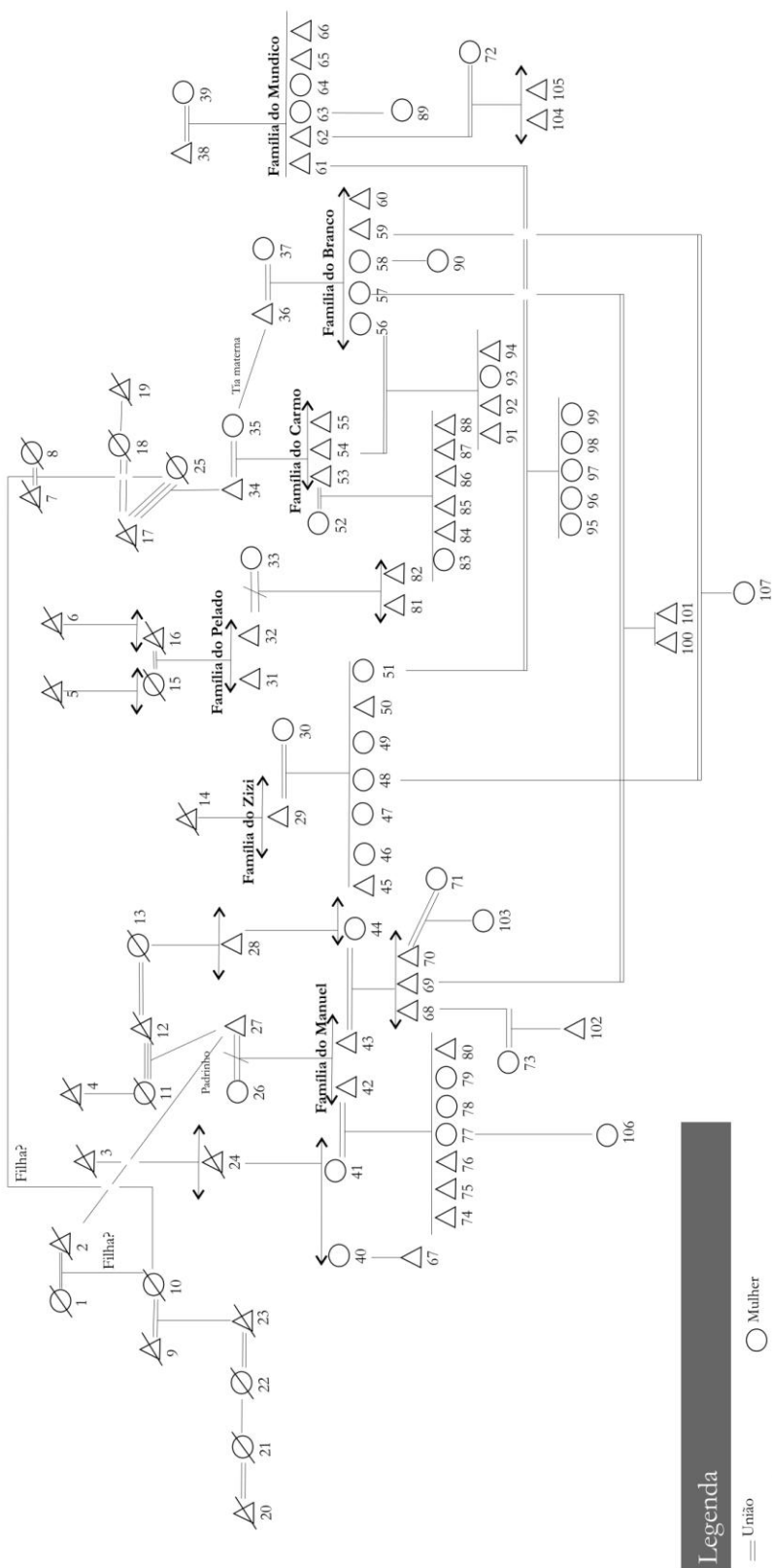
	COMUNIDADE	ETNIA	MUNICÍPIO	ENCAMINHAMENTO E DAF <sup>96</sup>
1	Assunção	Kokama	Alvarães	Memo nº 087 em 12/05/04
2	Benezer (?) Ebenézer	Miranha	Maraã	Memo nº 032 em 24/08/06 e nº 21 de 22/08/07
3	Baku	Kanamari	Itamarati	Memo nº075 em 04/09/06
4	Batedor	Kulina	Jutaí	Memo nº 057 em 07/10/05
5	Boará/Boarazinho	Kokama e Kambeba	Tefé	Memo nº 057 em 07/10/06
6	Boca do Mupura (Mucura)	Kokama	Fonte Boa	Memo nº 073 em 22/11/05; Memo nº 087 em 12/05/04; Memo 111 de 12 (?)
7	Calambé/Barreirinha	Tikuna, Kokama, Kambeba	Tefé	Memo nº 097 em 24/07/01
8	Cajú	Arara	Coari	Memo nº087 em 12/05/04
9	Cumuru	Kanamari	Fonte Boa	Memo nº 029 em 29/03/07
10	Cariru	Kokama	Jutaí	Memo nº 057 em 07/10/05
11	Feijoal Servalho	Kokama	Jutaí	Memo nº026 em 29/03/07
12	Igarapé Preto/Pauana	Kanamari	Carauari	Memo nº 029 em 29/03/07
13	Ilha do Tarará	Kokama	Jutaí	Memo nº032 em 24/08/06
14	Ilha do Xibeco	Kokama	Jutaí	Memo nº 063 em 10/07/02
15	Jubará	Miranha	Maraã	Memo nº 095 (?) em 23/01/01; Memo nº 097 em 12/05/04
16	Kanariá	Kananari	Alvarães	Memo nº015 em 23/05/05; Memo nº 111 de 12/09/07
17	Kokama de Acupuri do Meio	Kokama	Fonte Boa	Memo nº 062 em 22/08/06
18	Laranjal	Miranha, Kokama, Pacaia	Alvarães	Memo nº028 em 29/03/07
19	Martião	Kokama	Fonte Boa	Memo nº032 em 21/08/06
20	Monte Muriá	Kokama, Kambeba, Tikuna	Fonte Boa	Memo nº32 em 24/08/05
21	Monte São	Kokama, Kambeba	Fonte Boa	Memo nº030 em 29/03/07
22	Monte São do Lago Catuá	Tukano	Coari	Memo nº087 em 12/05/04; Memo nº010 de 21/03/07
23	Monte Sinai	Kokama	Tefé	Memo nº119 de 17/10/07
24	Nossa Senhora de Fátima do...	Kokama	consta Coari, mas é Tefé	Memo nº087 e 12/05/04
25	Nossa Senhora da Saúde (ilha...)	Kokama	Jutaí	Memo nº083 em 10/07/02; Memo nº057 em 07/10/05 e Memo nº018 em 21/03/07
26	Nossa Senhora do Nazaré do ...	Arara	Coari	Memo nº067 em 12/05/04
27	Nova Betânia	Miranha	Maraã	Memo nº024 em 29/03/07
28	Nova Canaã	?	?	
29	Nova Jerusalém	Kokama	Tefé	Memo nº27 em 29/03/07
30	Nova Macedônia	Avá-Canoeiro	Alvarães	Memo nº 061 em 14/10/05; Memo nº111 de 12/09/07

<sup>96</sup> Não coincide com o primeiro encaminhamento.

31	Paraná do Burubim	Kambeba	Coari	Memo nº 065 em 27/05/02
32	Projeto Mapi	Kaixana	Tefé	Memo nº 087 em 12/05/04
33	Putiri/Nossa Senhora de Fátima	Mura	consta Japurá, mas é Maraã	Memo nº 087 em 12/05/04
34	Rio Juruá/Minerauá	Kanamari, Kokama	Fonte Boa	Memo nº032 em 24/08/05, Memo nº111 de 12/09/07
35	Sampaio	Kokama	Jutaí	Memo nº08 de 12/02/08
36	Santa Helena	Kokama	Jutaí	Memo nº067 em 07/10/06
37	Santa Luzia	Kokama	consta Fonte Boa, mas é Jutaí	Memo nº 067 em 07/10/05, Memo nº040 e 041 em 14/07/06
38	Santa Maria do Inambé	Hokama	Fonte Boa	Memo nº137 em 31/11/07
39	Santa Tereza Kapote e Triunfo	Kokama, Kambeba	Fonte Boa	Memo nº031 em 29/03/07
40	Santa União	Kokama	Fonte Boa	Memo nº220 em 29/10/03 (...)
41	São Francisco do Servalho	Kokama	Jutaí	Memo nº057 em 07/10/05; Memo nº018 em 21/03/07
42	São Jorge (Ponta da Castanha)	Tikuna, Miranha	consta Tefé, mas é Alvarães	Memo nº087 em 12/05/04; Memo nº034 em 30/03/07
43	São Jorge do Mari	Maku	Alvarães	Memo nº046 em 17/04/07
44	São Miguel do Paraná do Bururuá	Tikuna	Coari	Memo nº 087 em 12/05/04
45	São Sebastião da Liberdade	Caburi	Coari	Memo nº 087 em 12/05/04, Memo nº 091 em 16/10/06
46	São Sebastião do Surubim	Kambeba	Coari	Memo nº087 em 12/05/04; Memo nº091 em 16/10/06, Memo nº 111 em 12/09/07
47	Taquara/Gaviãozinho	Kulina	Carauari	Memo nº075 em 04/09/06; Memo nº045 em 14/04/07; Memo nº111 em 12/09/07
48	Tupã do Paraná do Surubim	Miranha	Coari	Memo nº157 em 16/12/08
49	Vila Alencar <sup>97</sup>	Mayoruna	Uarini	Memo nº087 em 12/05/04
50	Vista Alegre do Samambaia	Mura	Coari	Memo nº087 em 12/05/04

<sup>97</sup> Vila Alencar voltou atrás no processo e o seu nome não devia constar nessa lista. Não a inseri na contagem de comunidades com pedido de reconhecimento indígena.

EBENÉZER - Esquema de Parentesco



**Legenda**

- União
- ≡ Outra união
- - - Separação
- └ Pais, filhos
- ◊ Há mais irmãos do que está representado
- Mulher
- △ Homem
- ◊ Mulher falecida
- △ Homem falecido

## NOMES

### Pessoas já falecidas (época dos patrões)

1) Bertina	13) Bárbara
2) João Felix (padrinho de Manuel Felix)	14) Alberto Gomes
3) Isaac Ambrósio (importante patrão do Jarauá)	15) Palmira Nonato
4) Raimundo Vicente (cearense)	16) Zeca Preto
5) Palmira Queiroz	17) Bertoldo de Souza Duarte
6) Pedro Ferreira	18) Maria Caboré (irmã de Joaquim Caboré)
7) Serra Lima	19) Joaquim Caboré (proprietário de terras no Coraci)
8) Esposa de Serra Lima (etnia Miranha)	20) Afonso Colombiano
9) Rofango Pereira Guimarães (patrão)	21) esposa Afonso Colombiano
10) Francisca Biló	22) irmã da esposa de Afonso Colombiano (casada com Pereirão)
11) Maria Vicente	23) Antonio Pereira Guimarães (Pereirão; patrão)
12) Estanislau Urquizes	24) José Ambrósio (se casou no Coraci)
	25) Maria Lúcia (etnia Miranha)

### Lista de pessoas

26) Maria Urquizes	67) Negão (mora em Vila Nova)
27) Manuel Felix Urquizes (“Preto”)	68) Mesack
28) Marcelino Urquizes	69) Izaque
29) Manuel Ferreira Gomes	70) Auricélio
30) Raimunda	71) Valdenise (é da comunidade São João do Ipeacaçu; mora no São João)
31) Raimundo José (“Noca”; fundador de Ebenézer; agora está em Tefé)	72) Lenice (é da comunidade Boca do Mamirauá; mora no Cuiú-Cuiú)
32) Raimundo Inácio (“Pelado”)	73) Sarijane (é de uma comunidade na área Japurá-Maraã; mora em Ebenézer)
33) Ruth (mora em Maraã)	74) Aldevez (mora em Tefé)
34) Carmo	75) André
35) Nazareth (etnia Miranha)	76) Jair
36) Francisco Assis (“Branco”)	77) Andrea
37) Maria das Graças	78) Fabiola (mora em Coari)
38) Raimundo da Silva Fernandes (“S. Mundico”)	79) Fabiana
39) Delfina Martins Fernandes (“Olaia”)	80) Flávio Junior
40) Elidalva (mora em Vila Nova)	81) Richase
41) Joana	82) Michel
42) Flávio	83) Lucimara
43) Ruben	84) Pablo
44) Gena	85) Elielson
45) Adilson	86) Elias
46) Inaiara (mora em Maraã)	87) Ezequiel
47) Iara (mora em Maraã)	88) Eliseu
48) Ioná (mora em Maraã)	89) Cristiellen (criada pela avó Olaia)
49) Ionara (mora em Maraã)	90) Rose (criada pela avó Maria das Graças)
50) Valdes (mora em Tefé)	91) Rodrigo
51) Inara	92) Andersom

52) Cila Gomes	93) Taís
53) Eliel	94) Elxson
54) Caxias	95) Sara (mora em Maraã)
55) José	96) Kathelyn
56) Nonata	97) Beatriz
57) Binha	98) Gisele
58) Rosivania (mora fora)	99) Estafany
59) Jonhy	100) Aléx
60) Robeval	101) Álex
61) Délcio	102) Gabriel
62) Helinho (mora no Cuiú-Cuiú)	103) Amanda
63) Safira (mora em Tefê)	104) Elverton (mora no Cuiú-Cuiú)
64) Sara (mora fora)	105) Fernando (mora no Cuiú-Cuiú)
65) Daniel (mora em São João do Ipeacaçu)	106) Andreza
66) Belaziel	107) Iná (mora em Maraã)

## *Referências Bibliográficas*

### **Citada no trabalho**

ALBERT, Bruce. “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira”. In *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*, Carlos Alberto Ricardo (Ed.), São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA):197-207, 2000.

ALENCAR, Edna. *Terra Caída: Encante, Lugares e Identidades*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de Antropologia UNB. Brasília, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estudo da ocupação humana e mobilidade geográfica das comunidades rurais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA*. Relatório Final IDSM. Tefé, Santarém: outubro de 2007.

\_\_\_\_\_. *Memórias de Mamirauá*. Tefé, AM: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum”. In: *Terras de quilombo, terras indígenas, “babuçais livres”, “castanhas do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. (org) ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Manaus: PPGSCA-UFAM, Fundação FORD, 2006.

ARNAUD, Expedito. “Os índios miranha e a expansão luso-brasileira (médio Solimões-Japurá, Amazonas)”. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.81, julho, 1981.

BATES, Henry. *O naturalista no rio Amazonas*. Volume 2. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Bahia, Pará, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos viajantes*. São Paulo: Odebrecht, 1994.

BOEHRER, George C. A. *Apontamentos para a civilização dos índios do Brasil: por José Bonifácio*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

BONIFÁCIO, J. *Apontamentos para a civilização dos índios do Brasil*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Ed. da USP, 1986.

\_\_\_\_\_. *Legislação Indigenista no séc. XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Comissão Pró-índio de São Paulo/ Edusc, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro; 2011 workshop IEAT/UFMG, 25/03/2011.

\_\_\_\_\_. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTRO GOMES, Ismaelly. *As novas organizações indígenas da região de Tefé (2001-2008)*. PIBIC-IDS. Tefé, julho de 2009.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: *A experiência etnográfica – antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 1998.

CRAPANZANO, G. “O dilema de Hermes: o mascaramento da subversão na descrição etnográfica”. *Teoria e Sociedade*. n. 12.2. 2004.

CREADO, Eliana; MENDES, Ana Beatriz; COSTA, Lúcia F; VIEIRA DE CAMPOS, Simone. “Entre ‘tradicionais’ e ‘modernos’: negociações de direitos em duas Unidades de Conservação na Amazônia Brasileira”. In: *Ambiente & Sociedade*. Campinas: v. XI, n.2. p. 255-271. Jul-dez, 2008.

COHEN, Abner. “Ethnicity and Politics” In: Ethnicity. Org. HUTCHINSON, J. SMITH, A. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

COSTA, Elisa. *Uma Floresta Politizada: relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre*. Tese de Doutorado. Unicamp (Programa de Doutorado em Ciências Sociais): Campinas, 2010.

DE CASTRO, Fábio; McGRATH, David. “O manejo comunitário de lagos na Amazônia”. In: *Parcerias Estratégicas*, n.12, setembro 2001.

DELEUZE; GUATTARI. *Mil Platôs*. São Paulo: Ed. 34, vol. 1-5, 2008.

ERIKSEN, Thomas Hylland 1996. "The epistemological status of the concept of ethnicity". En: *Anthropological Notebook*, Ljubljana, Eslovenia.

FAULHABER, Priscila. *O navio encantado; etnia e alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.

\_\_\_\_\_. *O lago dos espelhos: um estudo das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM*. Tese de Doutorado em Antropologia defendida na UNICAMP, 1992.

FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth. *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008, p.12.

FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. In: *MANA*, 8(2):7-44, 2002.

FRANCO, Mariana C.P. *Os Milton: 100 anos de história familiar nos seringais*. Tese de doutorado em Antropologia UNICAMP. Campinas, 2001.

FUNAI. Relatório Preliminar das Comunidades indígenas do meio e baixo Rio Solimões e Baixo Rio Japurá (AM). Instrução Executiva N 144/AF, de 29 de Novembro de 2002. FUNAI. Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF. Manaus, maio de 2004.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, “The Cerebral Savage: on the Work of Claude Lévi-Strauss” e “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

\_\_\_\_\_. “Do ponto de vista dos nativos?: a natureza do entendimento antropológico”. In: *O Saber Local – novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. “Anti anti-relativismo”. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GOW, Peter. *Of the mixed blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HARRIS, Mark. “The rhythm of life on the amazon floodplan: seasonality and a sociality in a riverline village”. In: JRoy. *Anthrop. Inst. (N.S.)* 4, 65-82, 1988.

\_\_\_\_\_. “Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo”. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (orgs). *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo, Annablume, 2006.

IDSM. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2009. Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSM. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2008. Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSMS. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2007.  
Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSMS. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2006.  
Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSMS. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2005.  
Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSMS. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2004.  
Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSMS. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2003.  
Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSMS. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2002.  
Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

IDSMS. Relatório de Gestão do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2001.  
Disponível em: <http://www.mamiraua.org.br/pagina.aspx?cod=107>

KELLY, José. “Notas para uma teoria do virar branco”. In: *MANA* 11(1): 2011-234, 2005.

LIMA-AYRES, Deborah. *The Social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (The middle Solimões)*. Tese de doutorado. Universidade de Cambridge, 1992.

LIMA, Deborah. “A herança da roça: o uso da terra e a dinâmica do parentesco em comunidades do médio Solimões”. Trabalho apresentado no Seminário em Homenagem a Eduardo Galvão, Belé, MPEG, set.1997a.

\_\_\_\_\_. “Equidade, Desenvolvimento Sustentável e Conservação da Biodiversidade”. In: Edna Castro; Florence Pinton. (Org.). *Faces do Trópico Úmido - conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. 1 ed. Belém: Cejup, 1997b, v. 1, p. 285-314.

\_\_\_\_\_. *Relatório da Apresentação do Projeto dos Corredores Ecológicos aos Povos Indígenas do Médio e Alto Solimões*, 1998.

\_\_\_\_\_. “A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico” In: *Novos Cadernos NAEA*. Vol2, nº 2 – dezembro 1999.

\_\_\_\_\_. “As sobreposições em Mamirauá e a necessidade de um novo pacto institucional”. In: Ricardo, Fany. (Org.). *O Desafio das Sobreposições, terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 539-

\_\_\_\_\_. (org.). *Diversidade Socioambiental nas várzeas dos Rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento sustentável*. Manaus: IBAMA, ProVarzêa, 2005a.

\_\_\_\_\_. 'The Roca legacy' : land use and kinship dynamics in Nogueira, an Amazonian community of the middle Solimoes region. In: Harris, Mark; Nugent, Stephen. (Org.). *Some Other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*. Londres: University of London, Institute of Latin American Studies, 2005b, v. , p. 12-36.

\_\_\_\_\_. "Economia Doméstica em Mamirauá". In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (orgs). *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo, Annablume, 2006.

\_\_\_\_\_. "A história no rio Amazonas: narrativas de encantamento e transformação". Palestra IEAT, 2009

\_\_\_\_\_. "As transformações na economia doméstica de Mamirauá" In: UAKARI, v.6, n.1, p.9-26, junho/2010 (2010a).

\_\_\_\_\_. "A tradição de conservar: povos tradicionais, conservação da biodiversidade e << cultura >>, segundo Manuela Carneiro da Cunha". Trabalho apresentado na XII Jornada de Estudos em Ciências Sociais. O lugar da cultura e o papel do antropologia: um balanço da contribuição de Manuela Carneiro da Cunha. UNESP – Campus Marília 8-11 de novembro 2010. (2010b).

LIMA, D.M.; ALENCAR, Edna Ferreira . A lembrança da História: memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões. Lusotopie 2001, Paris, p. 27-48, 2001.

LIMA, D.M.; SOUZA, P. R. E. . "Médio Solimões - Nova Dinâmica na Afirmação de Identidades Étnicas". In: Ricardo, Beto; Ricardo, Fany. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 2001-2005*. São Paulo: Editora Instituto Socioambiental, 2006, v. , p. 415-417.

MACIEL, B. Povo kambeba. Povos indígenas no Brasil, 2007. Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/kambeba/320> Acesso em setembro, 2010.

MARCUS, G. "O que vem (logo) depois do 'pós-?': o caso da etnografia." *Revista de Antropologia*, 1994, 37: 7-34.

MARQUES, Thatyana S. "Estratégias de comercialização dos grupos de artesãos das Reservas Mamirauá e Amanã" in: *UAKARI*, v. 3, n.2, 49-55, dez. 2007.

MELATTI, J. Notas para uma história dos brancos no Solimões. s/d Disponível em: <http://e-groups.unb.br/ics/dan/juliomelatti/solimoies.htm> acesso julho 2010.

- MORAN, Emilio. *A ecologia Humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MOREIRA NETO, Carlos. Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988.
- MORIZ DE VASCONCELOS, Paula. “Pesquisa de mercado: uma análise do grau de satisfação dos ecoturistas em relação à compra dos produtos artesanais das RDS Mamirauá e Amanã” In: Caderno Virtual de Turismo, vol.7, n. 1, 2007.
- MOTA, Carlos Guilherme. “José Bonifácio. Projetos para o Brasil”. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: Um banquete nos trópicos*. São Paulo: Senac.
- MOURA, Edila A. F. *Práticas socioambientais na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá*. Tese de doutorado apresentado em Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, 2007.
- NEVES, Delma. “Os agricultores de várzea no médio Solimões: condições socioambientais de vida”. In: LIMA, Deborah (org.). *Diversidade Socioambiental nas várzeas dos Rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento sustentável*. Manaus: IBAMA, ProVarzêa, 2005.
- \_\_\_\_\_. “O MEB - Movimento de Educação de Base e a organização comunitária”; Congresso da Associação Latino Americana de Sociologia Rural: Anais do VII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural, Português, Impresso, 2006.
- NEVES, Delma; GARCIA, A. M. “Agricultores da várzea do médio Solimões: limites e alternativas de reprodução social”. In: *Amazônia: Ci & Desenvol.*, Belém, v.5, n.9, jul/dez. 2009.
- OLIVEIRA FILHO, João P. “O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX”. In: *Encontros com a civilização brasileira. Sete enfoques sobre a Amazônia*. P.101-140, maio 1979.
- \_\_\_\_\_. “A Viagem de Volta”. Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste. In: *Atlas das Terras Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: PETI/MN-UFRJ, 1993.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* [online]. 1998a, vol.4, n.1, pp. 47-77
- \_\_\_\_\_. “Instrumentos de Bordo...” In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998b.
- \_\_\_\_\_. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”. In: *Ensaios em Antropologia*

*Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PANTOJA, Mariana. C. “Caboclos e Cariús nos seringais do Alto Juruá”. In: *Boletim Rede Amazônica*. Ano2, n.1, 2003.

\_\_\_\_\_. “Indianidade e Direitos no Alto Juruá”. In: *Jornal Página 20*. Rio Branco, Acre, 6 e 7 de janeiro, 2008, p.10-11.

\_\_\_\_\_. janeiro, 2009. “Kuntanawa”. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuntanawa/print>.

PEARSON, Marlys; MULLINS, Paul. “Domesticating Barbie: An Archaeology of Barbie Material Culture and Domestic Ideology”. In: *International Journal of Archeology*. Vol3, Nº4, 1999.

PERALTA, Nelissa; MOURA, Edila; NASCIMENTO, Ana C.; LIMA, Deborah. “Renda doméstica e sazonalidade em comunidades da RS Mamirauá, 1995-2005”. In: *UAKARI*, v.5, n.1, p.7-19, junho 2008.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

PROVÁRZEA, WWF. *Acordos de Pesca: a comunidade é quem faz (cartilha)*. julho, 2003.

QUEIROZ, Helder L. A reserva de desenvolvimento sustentável Mamirauá. *Estud. av.* [online]. 2005, vol.19, n.54, pp. 183-203.

REIS, Marise. *Arengas & Picicas: reações populares à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá no Estado do Amazonas*. Belém: Sociedade Civil Mamirauá; Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2005.

RICARDO, Fany (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza*. Org. RICARDO, Fany. São Paulo: ISA, 2004.

SANTOS, Rafael Barbi Costa e. *A Cultura, O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. Dissertação (mestrado) PPGAN-UFMG, 2010.

SLATER, Candace. *A festa do Boto: transformações e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura. Funarte, 2001.

SOUZA, Mariana Oliveira e. *Sertão do Mucuri: narrativas do contato entre Botocudos e colonos*. Monografia conclusão de curso de Ciências Sociais. UFMG, 2008.

STRATHERN, Marilyn. "The Limits of Auto-Anthropology". In: A. Jackson (ed). *Anthropology at Home*: 59-67. London: Tavistock Publications. 1987

\_\_\_\_\_. *The Relation: issues in complexity and scale*. Cambridge: Prickly Pear Pamphlet N°6, 1995.

\_\_\_\_\_. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and things*. London & New Brnswich: The Athelone Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp. 2009 [1988].

STRATHERN; FAUSTO, VIVEIROS DE CASTRO. "Entrevista: No limite de certa linguagem". *MANA* 5(2):157-175, 1999.

TASTEVIN, C. In: Faulhaber, R; Monserrat, R (orgs). *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008, p.12.

VIEGAS, Suzana. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VILAÇA, Aparecida. "O que significa torna-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia." In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15, n°44, outubro 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia brasileira". In: Sergio Miceli. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970 1995)*. 1 ed. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, v. , p. 109-223.

\_\_\_\_\_. *Equívocos da identidade*. Texto da palestra apresentada à Faculdade de Letras da UFMG em 2005.

\_\_\_\_\_. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: Carlos Alberto Ricardo; Fanih Ricardo. (Org.). *Povos indígenas no Brasil (2001 2005)*. São Paulo: ISA, 2006a.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, [2002] 2006b.

WEBER, Max. "Relações comunitárias étnicas". In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora UNB; Imprensaofical, 2004.

#### **Outras fontes:**

Sítio <http://www.mamiraua.org.br/>

Sítio <http://www.socioambiental.org/>

Sítio: [http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe\\_dsei.asp?strcddsei=28](http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=28)

## Consultada

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (orgs). *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial SP: IRD, Institut de recherche pour le développement, 2002.

ALENCAR, Edna. “Dinâmica territorial e mobilidade geográfica no processo de ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – AM”. *UAKARI*, v.6, n.1, p.39-58, jun.2010.

\_\_\_\_\_. “O tempo dos padrões ‘brabos’: fragmentos da história da ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM”. In: *Amazônica* 1(1): 178-179, 2009.

\_\_\_\_\_. “Dinâmica territorial e mobilidade geográfica no processo de ocupação humana na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã-AM”. In: *UAKARI*, v.6, n.1, p.39-58, jun.2010.

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARAMBURU, \_\_\_\_\_ s/d. Disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_25/rbcs25\\_09.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_25/rbcs25_09.htm).

ARHEM, Kaj. “The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gísli. *Nature and Society: anthropological perspectives*. London; New York: Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_. “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. In: K. Århem (ed.). *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organization Symbolism and Change*. London y New Brunswick, NJ: The Athlone Press, pp. 54-92, 2000.

ARRUTI, José M. “Agenciamentos políticos da ‘mistura’: identificação étnica e segmentação negra-indígena entre os Pankararu e os xocó”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n.2, pp. 215-254, 2001.

\_\_\_\_\_. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

BEZERRA, Nelissa P. *Os ecoturistas estão chegando: Aspectos da mudança social em uma Unidade de Conservação*. Dissertação de mestrado apresentada no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Belém: abril, 2005.

FAULHABER, Priscila. Povo miranha. Povos indígenas no Brasil, 1999. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/miranha/790>.

GOW, Peter. “Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana”. *Mana* [online]. 2003, vol.9, n.1, pp. 57-79.

\_\_\_\_\_. “Da etnografia à História: ‘Introdução’ e ‘Conclusão’ de *Of the mixed blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*” In: *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 14/15, 2006.

\_\_\_\_\_. "Gringos and wild indians: images of history in western amazonian cultures". *L'Homme*, 126-128:327-347, 1993.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos:ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994

\_\_\_\_\_. “Como prosseguir a tarefa de delinear associações?” in: *Configurações*. Nº2, 2006.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. “Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social”.In: *Estudos Avançados* 19 (54), 2005.

\_\_\_\_\_. “Povos indígenas e ambientalismo – as demandas ecológicas de índios do Rio Solimões”. In: *Antropolítica*. Niterói, n.12/13, p.161-180, 1./2. sem. 2002.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MENDES, Ana Beatriz V. *Conservação Ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre justiça*. Tese doutorado Ambiente e Sociedade NEPAM UNICAMP. Campinas, julho, 2009.

MENDES, Ana Beatriz V.; FERREIRA, L. “Conservação ambiental e direitos multiculturais: apontamentos sobre direito e ciência”. UAKARI, v.5, n.2, p. 19-31, dez. 2009.

REIS, Marise. “Terra Indígena Porto Praia: alternativa de posse de território e resistência à ordem socioambiental na RDS Mamirauá”. In: *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza*. Org. RICARDO, Fany. São Paulo: ISA, 2004.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

STRATHERN, M. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press, 2004 [1991a].

\_\_\_\_\_. “Parentesco por iniciativa: a possibilidade de escolha dos consumidores e as novas tecnologias de reprodução” *Análise Social*, vol. xxvi (114), 1991b (5.º)

\_\_\_\_\_. “Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World”. In Adam Kuper (ed). *Conceptualising Society*. London: Routledge, pp. 75-103. 1992.

\_\_\_\_\_. "Cutting the network". *JRAI*, 2, pp. 517-535. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-144, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf>.

\_\_\_\_\_. “O nativo relativo”. In: *Mana* . vol.8 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2002.

\_\_\_\_\_. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti2* (1):3-22 USA, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO; GOLDMAN, M. “Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica” (entrevistadores: Aristóteles Barcelos Neto, Danilo Ramos, Maíra Santi Bühler, Renato Sztutman, Stelio Marras e Valéria Macedo). In: *Caderno de Campo*. São Paulo, n. 14/15, p. 177-190, 2006.

WAGNER, R., “Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?”. In M.J. Leaf (ed.), *Frontiers of Anthropology*. New York: Van Nostrand, 1974.

\_\_\_\_\_. *The invention of culture*. Chicago; London: Univ. of Chicago, 1981.