



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
CENTRO DE CIÊNCIAS DO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO
AMBIENTE E SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA**



PPG/CASA

**CULTURA MATERIAL: A PRODUÇÃO DE ARTESANATO NA TERRA INDÍGENA
BEIJA-FLOR**

AURELIANO MARQUES PINHEIRO

MANAUS - AMAZONAS

2012

AURELIANO MARQUES PINHEIRO

**CULTURA MATERIAL: A PRODUÇÃO DE ARTESANATO NA TERRA INDÍGENA
BEIJA-FLOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, do Centro de Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, área de Concentração: Dinâmicas Socioambientais.

Orientadora: Profa. Dra. Helena Pinto Lima

MANAUS - AMAZONAS

2012

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da Faculdade La Salle)

P654c Pinheiro, Aureliano Marques.
Cultura material: a produção de artesanato na terra indígena
Beija- flor / Aureliano Marques Pinheiro. - Manaus: UFAM, 2012.
99fls.: il.
Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e
Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do
Amazonas, 2012.
Orientador: Prof^a. Dr^a. Helena Pinto Lima.

1. Terra indígena. 2. Produção de artesanato. 3. Organização
social. I. Helena Pinto Lima. II. Universidade Federal do
Amazonas. III. Título.

CDU 7.031.3: 631.95(811)(043.3)

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Helena Pinto Lima

Prof.^a Dr.^a Ivani Ferreira de Faria

Prof.^a Dr.^a Deise Lucy Montardo

OFEREÇO

À minha amada esposa **Maria Clea Paes Pinheiro**,
aos meus queridos filhos, **Valeriana Paes Pinheiro**,
Veridiana Paes Pinheiro e Duílio Paes Pinheiro, e
à minha linda neta **Ana Valéria Pinheiro**
Nepomuceno.

DEDICO

À minha mãe (*in memorium*) **Maria Marques Pinheiro**, que nunca pôde me oferecer recursos materiais, mas que sempre foi a motivação para que não desistisse de minha caminhada intelectual.

AGRADECIMENTOS

À Comunidade Indígena Beija-Flor em Rio Preto da Eva-Amazonas, através de seu Tuxaua Fausto de Andrade Filho, por disponibilizar a comunidade para a realização da pesquisa de campo e ser o objeto desta dissertação.

À Universidade Federal do Amazonas-UFAM, através dos Professores do Programa de Pós-Graduação do CCA, que foram os grandes responsáveis pelas oportunidades de conhecimento e orientação para que fosse possível a realização deste trabalho.

Ao Colégio Militar de Manaus, na pessoa do Comandante Coronel Marinho por determinar a adequação do horário de aulas, possibilitando a realização de minhas atividades do mestrado.

À minha competente orientadora Profa. Dra. Helena Pinto Lima, por disponibilizar seu tempo e conhecimentos na orientação deste Trabalho com boa vontade e zelo.

Ao funcionário do PPG-CASA Carlos Augusto da Silva (Tijolo) por sua presteza e boa vontade no atendimento às solicitações que dependem da secretaria do programa.

Aos meus filhos Valeriana, Veridiana e Duílio por existirem e me aceitarem como referência. Principalmente à minha esposa Clea Paes por ter sido a maior incentivadora e o maior apoio nos momentos de angústias que se estabeleceram, pelas dificuldades que tive que superar no decorrer deste estudo.

RESUMO

Este trabalho tem, por objetivo, analisar os aspectos da produção de artesanato e sua relação com a criação da Terra Indígena Beija-Flor e aspectos de sua organização social. Serão apresentados, na contextualização da Amazônia, aspectos da transformação do modo de vida dos povos indígenas a partir do contato com o colonizador europeu e das novas relações desenvolvidas no espaço, para se tornar território estruturado pelos valores do não indígena. A conquista europeia provocou o deslocamento de vários indivíduos indígenas de seus lugares de origem para se estabelecerem em outros lugares, formando comunidades, desestruturando-se e reestruturando-se, implicando na absorção de valores diferentes dos seus. Será apresentado o processo de transformação da Comunidade Indígena Beija-Flor em Terra Indígena, contemplando os interesses e os conflitos decorrentes do mesmo. A origem da comunidade está relacionada com a produção de artesanato para o mercado, e, para embasar este aspecto, abordou-se sobre o significado da cultura material, relacionado com a importância das técnicas nas atividades humanas e arte dos povos indígenas. Utilizou-se de pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo, através de entrevistas com formulários, obtendo-se como resultado a identificação da tipologia do artesanato produzido na comunidade, tais como adornos, armas e jogos, instrumentos musicais e ritualísticos, trançados, bem como os aspectos sociais e econômicos relacionados no processo de produção de artesanato, as etnias que lá habitam, perfil dos indivíduos e o artesanato característico de cada povo; matéria-prima e local de obtenção da mesma e o significado do artesanato para cada etnia.

Palavras-chave: terra indígena, produção de artesanato, organização social.

ABSTRACT

This paper has as objective to analyze the aspects of handicraft production and its relation to the creation of Beija-Flor Indigenous Land and aspects of social organization. It will be presented in the contextualization of the Amazon, aspects of the transformation of the indigenous peoples way of life from contact with European settlers and new relationships developed in space, to become the territory structured by the values of non-indigenous. The European conquest caused the displacement of many indigenous people from their places of origin to settle elsewhere, forming communities, is destabilized and restructuring themselves, resulting in the absorption values of others. The paper discusses the transformation of Beija-Flor Indigenous Community in the Indian land, contemplating their interests and conflicts arising from it. The origin of the community is related to the production of handicrafts for the market, and to support this aspect, we dealt with the meaning of material culture related to the importance of the techniques in human and art of indigenous peoples. It was used the literature and field research through interviews with forms, obtaining as a result the identification of the type of crafts produced in the community, such as ornaments, weapons and games, musical instruments and ritual, twisted, and the social and economic aspects related to the production of handicrafts, ethnic groups that live there, profiles of individuals and crafts typical of every people, raw materials and obtaining the same place and meaning of the craft for each ethnicity.

Keywords: indigenous land, handicraft production, social organization.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: representação gráfica do perfil gênero.....	64
Gráfico 2: representação gráfica do perfil idade.....	65
Gráfico 3: representação gráfica do perfil escolaridade.....	65
Gráfico 4: representação gráfica do perfil estado civil.....	66
Gráfico 5: representação gráfica do perfil etnias.....	66
Gráfico 6: representação gráfica do perfil origem.....	67
Gráfico 7: representação gráfica do perfil tempo de moradia na Comunidade.....	67
Gráfico 8: representação gráfica de quem produz adorno.....	69
Gráfico 9: representação gráfica de quem produz armas e jogos.....	78
Gráfico 10: representação gráfica de quem produz instrumentos musicais e ritualísticos.....	80
Gráfico 11: representação gráfica de quem produz trançados	85
Gráfico 12: representação gráfica sobre a influência de outras etnias.....	91

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Município de Rio Preto da Eva.....	46
Figura 2: comunidade Indígena Beija-Flor.....	62
Figura 3: anel - artefato da tipologia adorno.....	69
Figura 4: banco - artefato da tipologia adorno.....	70
Figura 5: brinco - artefato da tipologia adorno.....	71
Figura 6: cestinha - artefato da tipologia adorno.....	71
Figura 7: chaveiro - artefato da tipologia adorno.....	72
Figura 8: cinto - artefato da tipologia adorno.....	72
Figura 9: cocar - artefato da tipologia adorno.....	73
Figura 10: colar - artefato da tipologia adorno.....	74
Figura 11: fivela - artefato da tipologia adorno.....	74
Figura 12: miniatura de maloca - artefato da tipologia adorno.....	75
Figura 13: miniatura de canoa - artefato da tipologia adorno.....	75
Figura 14: pulseira - artefato da tipologia adorno.....	76
Figura 15: soutiens - artefato da tipologia adorno.....	76
Figura 16: tiara - artefato da tipologia adorno.....	77
Figura 17: xoró - artefato da tipologia adorno.....	77
Figura 18: arco e flecha - artefatos da tipologia armas e jogos.....	79
Figura 19: sarabatana - artefato da tipologia armas e jogos.....	79
Figura 20: buzina - artefato da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos.....	81
Figura 21: flauta - artefato da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos.....	81
Figura 22: japurutu - artefato da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos.....	82
Figura 23: maracá - artefato da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos.....	82
Figura 24: pau-de-chuva - artefato da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos.....	83
Figura 25: pega moça - artefato da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos.....	83
Figura 26: tambor - artefato da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos.....	84
Figura 27: abajur - artefato da tipologia trançado.....	85
Figura 28: abano - artefato da tipologia trançado.....	86
Figura 29: peças de preparação do balaio - artefato da tipologia trançado.....	86
Figura 30: cesto - artefato da tipologia trançado.....	87
Figura 31: esteira - artefato da tipologia trançado.....	87
Figura 32: peneira - artefato da tipologia trançado.....	88
Figura 33: tipiti - artefato da tipologia trançado.....	88

LISTA DE SIGLAS

HSAI - Handbook of South American Indians

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA - Instituto Socioambiental

PDPI - Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas

PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	16
1.1 A transformação do modo de vida dos povos indígenas	16
1.1.1 Território: desencaixe e encaixe dos povos indígenas.....	25
1.1.2 A hegemonia mundial da Europa ocidental	28
1.1.3 A visibilidade dos povos e comunidades tradicionais	33
1.2 Cultura, técnica e arte	37
1.2.1 O significado da cultura material	37
1.2.2 A importância das técnicas nas atividades humanas	41
1.2.3 A Arte Indígena	43
CAPÍTULO 2 – A TERRA INDÍGENA BEIJA-FLOR	45
2.1 O município de Rio Preto da Eva no Amazonas	45
2.2 A importância da segurança territorial para os povos indígenas	47
2.3 O processo de formação da comunidade Indígena Beija-Flor	50
2.4 O surgimento da Comunidade Indígena Beija-Flor	56
2.5 A transformação da comunidade na Terra Indígena Beija-Flor	57
CAPÍTULO 3 – O PROCESSO DE PRODUÇÃO DE ARTESANATO NA COMUNIDADE INDÍGENA BEIJA-FLOR	63
3.1 Pesquisa e método	63
3.2 Perfis dos indivíduos componentes da Comunidade Indígena Beija-Flor	64
3.3 A tipologia de artefatos na Comunidade Indígena Beija-Flor	68
3.3.1 Adornos	68
3.3.2 Armas e jogos	78
3.3.3 Instrumentos musicais e ritualísticos	80
3.3.4 Trançados	84
3.4 Discussão das relações decorrentes da produção de artesanato	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

INTRODUÇÃO

A colonização do europeu na América implicou na dispersão de vários povos indígenas de seus territórios originais e na formação de comunidades em outros espaços. Os povos indígenas que se estabeleceram em outras localidades, passaram a viver da agricultura de pequena escala, da criação de animais para consumo doméstico e também da produção de artesanato para comércio, compondo os ganhos que garantem o consumo de bens que foram introduzidos no seu meio pela sociedade envolvente e que deixam de ser dispensáveis. A utilização de matérias-primas da floresta, para a produção artesanal, faz com que os povos indígenas mantenham constante interação com o ambiente.

Ao se estabelecerem em comunidades, vários povos indígenas têm, inevitavelmente, intensificadas suas relações com outros povos - indígenas, procurando desenvolver novas atividades econômicas, como a produção de artesanato voltada para o comércio, fazendo uso dos recursos naturais, de modo a preservar sua cultura e seu território. Essas atividades são voltadas para o consumo interno e também visam à comercialização em caso de encomenda ou produção de excedente, combinando o tempo da produção tradicional com a produção voltada para o mercado.

Ao longo dos séculos de colonização até os dias atuais, a transformação interétnica e intraétnica da cultura dos povos indígenas tem ocorrido com a influência do contato com a sociedade envolvente, ao mesmo tempo em que os povos indígenas tentam preservar suas culturas imateriais e materiais, para que o seu futuro seja construído sem desprezar suas origens, uma vez que o contato e a convivência com a sociedade nacional, se tornou irreversível.

No ano de 1991, o americano, Richard Melnik, reuniu, em uma comunidade nas adjacências da área urbana de Rio Preto da Eva - Amazonas, famílias indígenas de várias etnias, formando o que se tornaria a Terra Indígena Beija-Flor. A expectativa era de criar uma fundação denominada Beija-For, destinada a dar apoio a estas famílias na confecção de artesanato, divulgando e comercializando, garantindo o sustento das mesmas.

A Terra Indígena Beija-Flor, no município de Rio preto da Eva, é um local de apoio para vários povos indígenas do interior do Amazonas, servindo, em determinados momentos, como um local de trânsito no deslocamento de povos de várias etnias, sendo que alguns chegam à terra e outros vão embora, na medida em que a necessidade se faz presente, havendo etnias que têm representantes permanentes, garantindo o território da comunidade. No ano de 2009,

após um longo litígio sobre a posse da terra onde está estabelecida, a Terra Indígena Beija Flor, em virtude do falecimento do fundador e ações de procuradores do mesmo, houve o reconhecimento legal da área como terra indígena, conforme Lei Orgânica do Município de Rio Preto da Eva nº 302 de 29 de outubro de 2008. Com a situação de estabelecimento tranquilizada, a comunidade Indígena Beija-Flor pôde passar a usufruir de autonomia, sendo este fator de grande importância para preservar suas peculiaridades socioculturais. A comunidade passou a viver não só de práticas assistencialistas, mas, de projetos elaborados a partir de seus interesses e participação. A Comunidade Indígena Beija-Flor é constituída de grupos etnicamente diferenciados e culturalmente multifacetados.

Para os povos indígenas, a construção da casa, da disposição dos espaços da aldeia, utensílios, objetos de cunho ritual, e tudo mais que utilizam, no seu cotidiano, está impregnado de um trabalho que reflete sua estética e linguagem visual. Os povos indígenas são uns artífices, concretizam, constroem objetos e espaços, idealizam e realizam, passando da cultura imaterial para material. A ornamentação, no pensamento indígena, é uma essência, parte integrante do objeto a que se aplica, seja ele o corpo humano ou um artefato, do contrário, um e outro estarão incompletos e despersonalizados, culturalmente (B. RIBEIRO, 1989).

O propósito deste trabalho foi realizar uma descrição histórica e social da Terra Indígena Beija-Flor, situada no município de Rio Preto da Eva, Amazonas, através de uma pesquisa exploratória, utilizando-se o método descritivo, buscando elementos do método etnográfico¹ a partir da observação em campo. Procurou-se fazer uma descrição das ocorrências referente à formação da comunidade e das relações desenvolvidas no espaço com a produção de artesanato (FACHIN, 2003; GIL, 1999), (veja-se capítulo 3). A pesquisa foi feita através de entrevista semiestruturada com uso de formulários, observações e pesquisa bibliográfica, fazendo-se a descrição da criação da terra indígena, buscando-se a compreensão e o significado do processo produtivo do artesanato lá desenvolvido, obtendo-se dados e analisando-os, a partir de questões referentes ao perfil dos indivíduos e da produção de artesanato. O compromisso maior foi desenvolver a construção do conhecimento sobre o objeto da pesquisa, percebendo-se a arte indígena, ou arte étnica, como elemento de cultura, identificando-a pela concepção formal da iconicidade, bem como pelos códigos e seus

¹ Bronislaw Malinowski no capítulo de abertura dos *Argonautas do pacífico ocidental*, livro originalmente publicado em 1922, apresenta uma descrição dos métodos utilizados na coleta do material etnográfico referente ao trabalho de campo que realizou entre os nativos das Ilhas Trobriand. Pouco tempo depois, essa apresentação passou a ter lugar paradigmático na antropologia, alçada ora a marco de uma verdadeira revolução nos referenciais teóricos e nos objetivos gerais da disciplina, ora a padrão original e exemplar em termos metodológicos (GIUMBELLI, 2002).

significados simbólicos. Buscou-se compreender o processo produtivo de artesanato, na localidade e os aspectos socioculturais da produção.

No primeiro capítulo é abordada a transformação dos povos indígenas da América do Sul, em consequência da conquista europeia, as relações desenvolvidas no território estruturado com a força e os interesses do dominante europeu; a visibilidade dos povos tradicionais, decorrente da legislação brasileira. Sendo o foco do trabalho a produção de artesanato na fez-se também neste capítulo considerações sobre a cultura material; a importância das técnicas nas atividades humanas; relacionando com a arte indígena. No segundo capítulo, a abordagem se refere à criação da Terra Indígena Beija-Flor, em Rio Preto da Eva – Amazonas, considerando o contexto em que a mesma se insere, bem como a importância da segurança territorial para os povos indígenas. O capítulo terceiro aborda a questão do método descritivo como referencial da pesquisa de campo para obtenção dos dados para a descrição do perfil dos indivíduos e da tipologia do artesanato na comunidade Indígena Beija-Flor como: adornos; armas e jogos; instrumentos musicais e ritualísticos; trançados. Refere-se também ao significado do artesanato produzido na comunidade, local e o trabalho para extrair a matéria-prima, as relações internas e externas das etnias na produção de artesanato e a discussão dos dados, encerrando-o com reflexão e considerações sobre o resultado do trabalho.

Ao final, observou-se que o artesanato foi a força motriz no processo de criação da Terra Indígena Beija-Flor. No entanto, ainda que exerça um papel relevante nos dias de hoje (na medida em que define relações de gênero, etnia, entre outras), é praticado por apenas uma pequena parcela dos indivíduos que habitam a Comunidade Beija Flor I, indicando uma tendência de redução em sua importância dentro da vida social e econômica na comunidade.

CAPÍTULO 1 – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

1.1 A transformação do modo de vida dos povos indígenas

Os povos indígenas antes da conquista portuguesa e espanhola viviam em sistemas sociais articulados local e regionalmente. Há indícios de que existiam vastas redes comerciais, unindo povos de áreas distantes, com os movimentos de uma área implicando influências em outras. As relações entre os povos indígenas se davam por conta do comércio, das guerras e das migrações, com mais intensidade do que se pode observar na atualidade. Entretanto, devido aos interesses do conquistador europeu, esse cenário foi desconsiderado e os povos indígenas foram caracterizados como gente sem religião, sem justiça e sem estado, servindo essa ideia de base para a elaboração do imaginário de que viviam em estado de natureza, selvagens que deveriam ser civilizados (FAUSTO, 2005). Os interesses coloniais e o etnocentrismo europeu impuseram às regiões conquistadas a língua, a religião, a organização sociopolítica e as noções de valores do capitalismo europeu, que se encontrava em processo de desenvolvimento. Tornou-se mais fácil destruir o que existia para consolidar o domínio através de doenças, “guerras justas” e desestruturação social, sem a preocupação da mudança de um cenário, mudança que só interessava ao conquistador.

Quaisquer que fossem as motivações e os planos dos colonos, missionários e comerciantes, o que eles deixaram atrás de si foi, na melhor das hipóteses, um processo de deterioração das condições sanitárias, demográficas, econômicas e, finalmente, culturais, das comunidades indígenas (PORRO, 1996, p.10).

Sobre as características dos povos indígenas da América do Sul, antes da conquista europeia, Tem-se como referência o Handbook of South American Indians – HSAI (guia dos Índios Sul Americanos), editado, em 1948, por Julian Steward classificando a diversidade de culturas do continente em quatro grandes grupos: Povos Marginais, Tribos da Floresta Tropical, Povos das Regiões Circuncaribenhas e Andes Setentrionais, Andes Centrais e Costa do Pacífico. Os parâmetros para essa classificação foram o nível de complexidade, associando ecologia, modo de produção e organização sociopolítica (FAUSTO, 2005; LIMA, 2008).

Em virtude do foco deste trabalho ser a Comunidade Indígena Beija-Flor localizada no município de Rio Preto da Eva, Amazonas, dar-se-á uma ênfase maior sobre a organização dos povos indígenas, antes da conquista, classificados como de Tribos da Floresta Tropical. O modelo de Cultura da Floresta tropical foi desenvolvido através do HSAI, e, os traços

característicos do modo de vida e hábitos dos povos que viviam nessa área como o uso de redes de dormir, da navegação fluvial, e da cerâmica; agricultura incipiente e predominância do cultivo de tubérculos, bem como a ausência de elementos arquitetônicos ou metalúrgicos, foram descrito por Lowie em sua obra de, 1948 (Ibdem).

Fausto (2005), descrevendo as tribos da floresta tropical afirma que estas viviam em aldeias mais permanentes, dispersas no território, compostas de grande número de pessoas que viviam da agricultura de coivara e a exploração de recursos aquáticos, carecendo de instituições propriamente políticas. O princípio organizacional continuaria a ser o parentesco, sem destaque para o poder político ou religioso, dominando na sociedade o igualitarismo. Pelo modelo do HSAI, essas limitações seriam decorrentes do ambiente tropical que teria impossibilitado esses povos a desenvolverem padrões culturais mais complexos, estabilizando-os na condição de Cultura de Floresta Tropical (LIMA, 2008). As sociedades desse tipo se dispersavam pela maior parte do continente, ocupando quase toda a Amazônia, a costa do Brasil e das Guianas e os Andes meridionais.

De acordo com Fausto (2005), é importante ressaltar que na abordagem acima, trata-se do modelo Andes-cêntrico de Meggers, no entendimento de que a partir dos incas, seguido dos espanhóis, construiu-se uma dicotomia, de um lado, formações plenamente políticas do altiplano e, de outro, aquelas quase naturais das terras baixas. Associando os povos da floresta, de modo pejorativo, à falta de civilização² e relacionando-os à magia do xanamismo, situando-os entre o natural e sobrenatural. A complexidade cultural e as instituições políticas, por sua vez, ficariam reservados às terras altas. Essa imagem foi construída a partir da visão de Steward, *apud* Fausto (2005), fixada na cordilheira, sendo a floresta povoada por gente selvagem e de costumes animalescos.

As imagens de Meggers e Steawrd, relacionadas aos povos da floresta tropical são questionadas por Porro (1996), por entender que são resultantes da sucessiva decadência da cultura marajoara, que avalia ter desaparecido entre os séculos XI e XII, sucedida pela fase arauã de menor expressão técnica e artística, sendo formulada a tese de que “a floresta tropical é um ambiente inadequado ao sustento de sociedades mais complexas do que as do tipo tribal” (MEGERRS *apud* PORRO, 1996, p.19). Fundamenta-se, também, o combate a esta tese em pesquisas arqueológicas feitas em outras áreas da Amazônia nas décadas e 1960/70.

² Trata-se de uma posição etnocêntrica adotada pelo europeu na expansão comercial iniciada no século XV, perpassando por todo o período colonial, com continuidade no século XIX, através do neocolonialismo na Ásia e na África, onde o europeu, para justificar a ação colonizadora, dizia que esta ocorria para “elevar” esses povos a um nível mais desenvolvido (COSTA, 2010)

A contraposição ao modelo de Meggers e Steawrd percebe-se também, com Larthrap, que apresenta uma visão alternativa sobre a floresta tropical. Segundo sua hipótese, a Amazônia central seria um dos prováveis pontos de origem e expansão da Cultura da Floresta Tropical e da agricultura no continente, assim como também o centro de dispersão inicial dos povos ancestrais àquelas que hoje se comunicam através de línguas dos troncos Arawak e Tupi (LATHRAP 1970a; LATHRAP, 1977, *apud* LIMA, 2008). Também no que se refere à várzea inverte o olhar Andes-cêntrico. Para Larthrap, a várzea é vista como um lugar fértil e criativo, e não mais como um ambiente estéril. De acordo com Fausto (2005), para a antropóloga Anna Roosevelt, que realizou pesquisas nas bacias do Orinoco e baixo Amazonas, as planícies inundáveis às margens desses rios, não são fatores limitadores do desenvolvimento de formas sociopolíticas complexas, defendendo a hipótese de que a agricultura de cereais ricos em proteínas seja fator de crescimento e adensamento populacional, na várzea.

Em relação às sociedades da floresta tropical, antes da conquista, Meggers e Roosevelt têm visões diferentes, mas se assemelham por atribuírem ao ambiente, em especial à fertilidade do solo, um papel central na história cultural amazônica. Seus modelos se enquadram em uma mesma perspectiva tipológica. Quanto à classificação de Steward, Roosevelt não a questiona, apenas reorganiza as áreas culturais em seu interior, dando visibilidade aos povos da várzea amazônica, reconhecendo em suas características organização sociopolítica, como os cacicados³ (FAUSTO, 2005).

A história da várzea pré-conquista nos chega através dos cronistas das primeiras expedições pelo rio Amazonas, no século XVI e dos cronistas do século XVII. Sobre essas crônicas, deve-se perceber as fantasias, e separá-las, entre elas, o reino das Amazonas e a riqueza do El Dorado. Entretanto, em seu conjunto, as crônicas fornecem informações interessantes sobre os povos da várzea, nesses séculos. Com a colonização da Amazônia, conhece-se que nos afluentes do rio Amazonas como Madeira, Purus, Juruá e Japurá também tem a ocorrência da várzea, estimando-se sua área total em território brasileiro, em cerca de 65 mil Km², equivalendo a aproximadamente 1,5% da planície amazônica. É uma área de pequena expressão dimensional, mas de grande importância para a ocupação colonial, uma vez que era uma importante via de penetração.

³ Há evidências de sistema político em nível regional a partir de tribos que dominavam uma determinada região com os principais de aldeias sob o comando de um principal da província, o rei deles, a quem todos obedecem em grandíssima sujeição considerando-o um Deus. Esta modalidade de poder político supralocal tem debaixo de seu domínio muitas aldeias de diversas nações lhe devendo obediência e grande respeito (PORRO, 1996).

Devido a grande produtividade da agricultura, da caça e da pesca e as técnicas de armazenamento e conservação de alimentos que as populações da várzea desenvolveram (e que não se encontram ou não são acessíveis na terra firme), esse ambiente natural podia sustentar uma população muito mais densa do que a terra firme. Isto explica a alta concentração demográfica e as dimensões das aldeias indígenas observadas pelos primeiros viajantes, em oposição ao povoamento mais disperso da terra firme. (PORRO, 1996,p.13-14)

Um importante trabalho sobre os homens da várzea amazônica é o de Antônio Carlos Witkoski: *Terras, florestas e Águas de Trabalho...* Veja-se o destaque que se dar à importância da várzea para os “homens das águas”:

O alto grau de identificação dos Omáguas com o seu nicho ecológico, a várzea, na interpretação de Porro (1995), foi apontado por um dos cronistas da época, Samuel Fritz (1918), que viveu de 1654 a 1725; as sementeiras de mandioca, que fornecem sua alimentação básica, e suas casas são edificadas, quase sempre, nas ilhas, praias ou nas beiradas dos rios – todas terras muito baixas, passíveis às inundações periódicas das águas. [...] através das repetidas experiências cíclicas das inundações, quando o rio se encontra pleno de água, que podem perder suas sementeiras e ficar sem quase nada para viver nessa estação de suas vidas, não arredam pé de construírem suas moradias e plantações em terras afastadas dos rios – ambiente de terra firme. Sustentam, aliás, que seus ancestrais sempre moraram nas bordas dos grandes rios e que a floresta de terra firme é lugar para os *Tapuius* – isto é, os *outros* índios que não pertencem ao seu ambiente ou tronco lingüístico (WITKOSKI, 2010, P.60.grifo do autor)

Todo esse cenário se modifica com a presença do conquistador europeu. O propósito dos expedicionários europeus, imbuídos da ganância por riquezas, não lhes conferiam nenhuma sensibilidade e discernimento, provocando a destruição de todo um modo de vida estável e sustentável. Essa compacta e densa população da várzea, desde o início da presença do conquistador, foi utilizada até sua dizimação ou destribalização (ibidem). Essas ocorrências caracterizam a desestruturação do domínio de territórios antes estabelecidos, por conta da substituição pelos descimentos⁴, mudando o perfil da população habitante dessas áreas. A substituição não ocorre literalmente, mas, em um processo que possibilita a miscigenação de etnias decorrente dos descimentos e desses com o europeu conquistador, fazendo surgir um novo ente social.

⁴ Aldeava-se os índios que eram recrutados pelas “tropas de descimentos” de suas tribos no interior para junto das povoações portuguesas, onde eram catequizados e “civilizados”, de modo a tornarem-se úteis para a Coroa. A tarefa de persuadir os indígenas cabia aos missionários das ordens religiosas (CASTRO, 2009). Devido aos *descimentos*, no início do século XIX, os índios foram transferidos para povoados e vilas, onde trabalhavam como mão-de-obra nas plantações e no extrativismo das “drogas do sertão”. Nessa época, (1830), comerciantes brasileiros firmaram um próspero sistema mercantil com comerciantes venezuelanos. Assim, tanto no Brasil como na Venezuela, os índios continuavam sendo explorados pelos regatões e os abusos do sistema levaram-nos a procurar novamente refúgio nas florestas e nas cabeceiras dos rios (FARIA, 2003)

Esse novo ser não será nem ameríndio, nem europeu, mas uma síntese biológica e cultural que, guardando elementos de ambas as civilizações, acabará produzindo um novo homem na paisagem amazônica – o caboclo. Nessa síntese procuramos evidenciar que o modo de vida dos *índios das águas* será determinante, muito mais do que se possa imaginar, na formação cultural e no modo prático de o caboclo se relacionar com o ambiente de várzea – o que é atestado pela conservação das várias marcas da adaptabilidade aprendidas com seus ancestrais (WITKOSKI, 2010, P.29. Grifo do autor)

A rede hidrográfica amazônica possibilitou a penetração e fixação do colonizador, tendo como consequência e dizimação dos povos indígenas que viviam às margens dos rios. As tribos da várzea, por volta do final do século XVIII, praticamente haviam desaparecido, surgindo, em seu lugar, povoamentos com os indígenas dos cursos dos rios sendo *descidos*. Nesse processo, ocorre a miscigenação do branco com o índio e a formação de um novo elemento, o caboclo amazonense, que, “embora assimilando uma série de elementos culturais que permitiam a adaptação da vida na várzea, não chegou a reconstituir um sistema integrado que otimizasse o aproveitamento dos recursos naturais, tal como no período indígena” (PORRO, 1996)

Na atualidade, os indivíduos que vivem na várzea, compõem, junto com os povos indígenas, as chamadas populações tradicionais e são denominados por muitos de ribeirinhos. Na comparação entre ribeirinhos e indígenas percebe-se que se trata de grupos sociais distintos em muitos aspectos, mas que vivem no mesmo contexto amazônico, dependentes das mesmas vias de comunicação e disponibilizam das mesmas formas de escoamento de suas produções, dos mesmos contatos na negociação dos produtos. Portanto, cabe fazer uma analogia dos povos indígenas da Amazônia com os caboclos-ribeirinhos, no que se refere às desvantagens na hora das relações comerciais com os atravessadores, que adquirem seus produtos para comercializarem nos centros urbanos. Sobre esse aspecto Fraxe afirma que:

A inexistência de uma política agrária voltada para a região amazônica provavelmente é um dos principais fatores que favorecem o aparecimento de agentes de comercialização. Pode-se caracterizar esses agentes através de uma tipificação. O *marreteiro*, termo regional utilizado pelos ribeirinhos para designar os atores sociais proprietários de pequenas embarcações, é o agente de comercialização responsável pelo abastecimento das famílias de mercadorias. Sua presença deve-se, fundamentalmente, à precariedade dos meios de transporte. A maioria dos caboclos não possui motores a combustão, sendo suas embarcações movidas pela própria energia humana (o remo), o que implica gastos grandes de energia e altos custos por parte dos caboclos em deslocamentos pela malha hidroviária. (FRAXE, 2004, P.145)

Busca-se entender essa abordagem da relação de contexto entre ribeirinhos e povos indígenas, sem esquecer-se de que a produção e o comércio dos ribeirinhos são contínuos,

com produção em várzea ou suspensa. “Os canteiros, na vazante, são preparados no chão com o solo da área e adição de esterco de gado ou galinha. Na cheia, os cultivos são realizados em canteiros suspensos, construídos com madeira obtida no local [...](ibdem.126-127)”, forçando-se desta forma a uma produção sazonal para determinados produtos.

Como os ribeirinhos, os povos indígenas praticam o chamado comércio esporádico e, de modo geral, têm outros processos como referencial de valor, diferentes do financeiro, como a troca, por exemplo, de um produto por outro escasso para atender a necessidade de um indivíduo ou de um grupo. Desse modo podem ser facilmente enganados pelos que os contatam e os envolvem, em troca de produtos de valor bem inferior à quantidade de trabalho ou produtos que os indígenas doam em troca, em decorrência do fato de que o referencial de valor para muitos indígenas é diferente daquele atribuído pelos não indígenas, relativizando o valor das mercadorias em termos do padrão universal de medida, o dinheiro.

A partir da expansão marítima europeia, iniciada por Portugal no século XV e intensificada no século XVI por outras potências europeias que surgiam na época, ocorreu a colonização das Américas. Nesse processo, identificam-se dois tipos de colonização: de povoamento e de exploração. A colonização de exploração caracterizava-se pela monocultura, visando atender os interesses comerciais europeus, exigindo uma grande extensão de terra, impondo-se o trabalho escravo pela necessidade de mão-de-obra⁵. A colonização de povoamento caracterizava-se pela diversidade de cultura, pequena e média propriedade e pelo trabalho livre familiar e assalariado. Essa foi a característica das colônias inglesas da América do Norte.

Na América do Sul ocorreu colonização de exploração. A colonização portuguesa para se efetivar necessitava garantir a posse da terra. Para tanto, precisava habitar e povoar, dependendo do desenvolvimento de uma atividade econômica que despertasse o interesse de colonos e investidores. As terras e o clima do litoral do Nordeste eram favoráveis ao cultivo da cana-de-açúcar, cultura que, para ser viável economicamente, necessitava de uma grande plantação. Uma grande plantação implicava em grande extensão de terra e grande quantidade de mão-de-obra. Em relação à mão-de-obra, Portugal não tinha como atender por dois fatores básicos: a) a pequena população de Portugal; b) o português só viria se estabelecer no Brasil como grande proprietário de terras e não como simples camponês.

Decidido pela atividade da cana-de-açúcar, em virtude do solo e do clima favoráveis, e

⁵Na colonização do Brasil a ocupação efetiva por Portugal foi possibilitada pelo cultivo da monocultura da cana-de-açúcar, que era um produto de grande valor comercial na Europa, sendo viável economicamente em uma grande plantação, necessitando, portanto, de uma grande propriedade (latifúndio) e de um grande número de trabalhadores. O fato de Portugal ter uma população reduzida e os portugueses não se disporem em vir para o Brasil para trabalhar, impôs-se a necessidade do trabalho escravo, iniciando-se com a escravização do índio, depois com o negro africano (PRADO JÚNIOR, s/d)

pelo valor econômico do açúcar na Europa, viram nos índios o potencial de mão-de-obra, mas “esqueceram” de combinar com os mesmos. A relação dos indígenas com os colonizadores, a partir do contato, tem três características: colaboração, resistência e escravização. O trabalho voluntário e até divertido, para os índios, na prática do escambo, troca de bugiganga por pau-brasil, sofre alteração quando o conquistador passa a obrigar, o indígena ao trabalho sedentário nas lavouras de cana-de-açúcar.

Na colonização da Amazônia, a primeira tentativa foi através da atividade econômica da agricultura da cana-de-açúcar, o que não deu certo pelas características físicas da região, efetivando-se a ocupação pela economia extrativista das drogas do sertão. Essa atividade teve na vanguarda as ordens religiosas, com as missões, que tinham características de empresas comerciais, e utilizavam-se da mão-de-obra indígena, em trabalho que, anteriormente, fazia parte de seu cotidiano: caça, coleta e pesca. Os missionários, diferentes dos colonos do Nordeste, conquistaram a colaboração dos indígenas através da persuasão⁶. Para os missionários, os índios não seriam escravos, mas seres selvagens que precisariam ser civilizados. É possível que a Igreja jamais admita que escravizasse os índios, mas, quem se utiliza do trabalho de um povo sem remunerá-lo, que não necessita, nesse momento histórico, alterar seu cotidiano como caçar, pescar e coletar, o suficiente para a sua subsistência, para produzir acúmulo e lucro, mesmo pelo convencimento sem o castigo físico, é exploração e expropriação (PRADO JUNIOR, s/d).

O Delta do Amazonas constitui uma das áreas de mais antiga ocupação européia no Brasil. Já nos primeiros anos do século XVII ali se instalaram soldados e colonos portugueses, inicialmente para expulsar franceses, ingleses e holandeses que disputavam o domínio, depois como núcleo de ocupação permanente. Esses núcleos encontrariam uma base econômica na exploração de produtos florestais como o cacau, o cravo, a canela, a salsaparrilha, a baunilha, a copaíba que tinham mercado certo na Europa e podiam ser colhidos, elaborados e transportados com o concurso da mão de obra indígena, farta e acessível naqueles primeiros tempos (D. RIBEIRO, 1979, p. 21).

Sabe-se que foi grande o impacto da conquista europeia sobre os povos indígenas, que estima-se ser uma população de perto de 10 milhões existente à época da chegada dos europeus, havendo, só na Amazônia, mais de cinco milhões de habitantes (ibidem). Dezenas de milhares de pessoas morreram em consequência do contato direto e indireto com os europeus e as do-

⁶ Em 1755, foi criado um posto regional da Capitania de São José do Rio Negro, em Barcelos, mesmo ano em que se deu a represália pombalina contra os missionários. O Marquês de Pombal através do Decreto de 06/06/1755, retirou-lhes o poder temporal, o controle da administração das aldeias, que passaram a ser administradas pelo Diretor dos Índios (colonos civis ou militares). Aos missionários, cabia continuar o trabalho de catequese e estimular os descimentos (FARIA, 2003).

enças por eles trazidas. Doenças que atualmente são de fácil tratamento, como gripe, sarampo e coqueluche, e outras mais graves, como tuberculose e varíola, dizimaram sociedades indígenas inteiras, por não terem imunidade natural a estes males.

Os povos indígenas que habitavam as regiões onde atualmente é o Brasil, ao serem inseridos (envolvidos) nos interesses da sociedade europeia, iniciado com a conquista, veem-se diante de uma ruptura demográfica/social e sofrimento da sugestão, de que os padrões de organização social e de manejo dos recursos naturais não seriam representativos dos padrões das sociedades pré-coloniais. Os benefícios materiais que os povos indígenas, do Brasil, receberam no contato com o europeu, como terçados, para facilitar a abertura de trilhas e outras ferramentas de metal que substituíram seus utensílios de pedra e outros materiais, implicaram em sua inserção no modo de produção capitalista, mas na categoria de trabalhador.

Para esta obra de desenvolvimento da floresta tropical e de exploração de seus produtos, os índios foram aliciados desde a primeira hora, através de toda a sorte de compulsões, desde a “sujugação” e o descimento para as missões e núcleos coloniais, até técnicas mais manhosas, como a de acostumá-los ao uso de artigos mercantis cujo fornecimento posterior era condicionado à sua participação nas atividades produtivas como mão-de-obra para todo serviço (D. RIBEIRO, 1979, p.22, grifo do autor).

No que se refere à Amazônia, os diversos povos que já a habitavam há milhares de anos, se situaram ao longo do tempo em diferentes territórios, onde desenvolveram múltiplas culturas, havendo dessa forma uma diversidade de identidades. Entretanto, para os colonizadores, integravam uma única categoria: os indígenas, desconsiderando a diversidade étnica e as identidades culturais. No processo de ocupação e exploração da Amazônia, um outro problema aparece, principalmente quando se trata da exploração mineral. Nos territórios favoráveis à mineração, surgem impasses concretos, em consequência da proximidade ou superposição com territórios indígenas. A maior parte das Terras Indígenas concentra-se na Amazônia Legal: são 409 áreas, 108.720.018 hectares, representando 21,67% do território amazônico e 98,61% da extensão de todas as Tis do país (www.socioambiental.org, acesso em fevereiro/2012).

A inserção da Amazônia, no contexto da atividade industrial, como fornecedora de matéria-prima, a borracha, opera a maior das alterações no modo de vida dos povos nativos. Conforme Darcy Ribeiro (1979), o móvel da indústria extrativa a torna muito mais destrutiva para a população indígena, porque a alcança onde quer que esteja. Enquanto na economia agrícola ou pastoril, a expansão se faz de forma mais ou menos contínua, o seringal segue sempre à frente, rompendo qualquer veleidade de resistência por parte do índio.

Discorrer sobre a situação das populações indígenas, na Amazônia, torna-se até sugestivo abordar as implicações das consequências da atividade econômica da borracha, para essas populações. No entanto, o processo de ocupação, desenvolveu-se por toda a região amazônica e, dependendo da importância para o mercado mundial do produto extraído, o peso da atividade foi maior, ou menor, para a desagregação dos povos indígenas, ou sua integração nos modos de vida dos chamados “civilizados”, provocando grandes fluxos migratórios com grandes consequências para organização comunitária dos povos indígenas.

Lasmar (2005), em sua obra afirma que nas últimas décadas, fatores como a busca por assistência médica, educação escolar e trabalho assalariado, citado por alguns indivíduos dos povos indígenas, como motivação para a mudança de residência, têm concorrido para intensificar os fluxos migratórios, que se orientam, sobretudo, rumo aos centros missionários e núcleos urbanos.

Indivíduos com maior grau de escolarização contam com mais possibilidades de acesso a uma renda mensal proveniente de trabalho assalariado. Com isso, podem adquirir mercadorias e incorporar alguns traços bastante valorizados do estilo de vida dos brancos. Entre os bens de consumo ocidentais possuídos por boa parte das famílias de São Pedro estão geladeira, fogão, televisão, aparelho de som, fitas cassete, utensílios de cozinha, certas peças de vestuário. Muitos itens alimentares vistos pelos índios como ‘comida de branco’ são hoje partes integrantes de sua dieta. O frango e o arroz, por exemplo, são consumidos cotidianamente pelas famílias de São Pedro que têm condição de obtê-los no comércio local. Além de configurar um estilo de vida cobiçado, as mercadorias são trocadas ou oferecidas aos parentes como sinal de generosidade, e desse modo os indivíduos que pertencem a *sibs* de baixo *status* podem incrementar sua posição no sistema de prestígio da comunidade (ibidem,p.89-90, grifo do autor).

A adoção de muitos itens alimentares, conforme acima citado, visto pelos índios como “comida de branco”, sendo na atualidade partes integrantes de sua dieta, produziram alterações na rotina produtiva. Uma delas foi a valorização comercial da farinha de mandioca, objeto de troca desde a época da exploração da borracha na região, e hoje, um item presente em qualquer lar indígena e não indígena na Amazônia. Segundo Lasmar (2005), a valorização da farinha teve um duplo efeito na vida das mulheres. Por um lado, significou um aumento na carga de trabalho feminino; por outro, investiu-lhes de relativa autonomia financeira (GOLDMAN, *apud* LASMAR, 2005,). A venda ou troca de farinha com os brancos ou com outros índios, assim como de uma série de produtos cultivados ou coletados (beiju, frutas, peixe, insetos, etc.) possibilita às famílias que não dispõem de renda mensal em dinheiro, a aquisição de mercadorias.

As populações indígenas se encontram em diferentes formas de contato com a sociedade envolvente. O grau de proximidade implica no grau de alterações do seu modo de vida. Os povos indígenas que ocupam as áreas menos acessíveis e que estão mais distantes das rotas de mercado, ainda mantêm inalterados seus conhecimentos sobre o meio ambiente. A ocupação territorial e o uso dos recursos ocorrem conforme os segmentos sociais, de acordo com o parentesco e à mitologia, possibilitando um comércio autóctone e grande circulação de recursos em uma área limitada. Os governos, Federal e Estadual, inseriram em áreas habitadas por essas populações, recursos dos programas assistenciais como bolsa família, bolsa escola e bolsa floresta, provocando o surgimento da circulação de dinheiro, alterando as atividades que até então provocavam uma pressão ambiental pouco expressiva, uma vez que a demanda por recursos naturais é baixa e reflete o caráter limitado das necessidades materiais dos grupos.

1.1.1 Território: desencaixe e encaixe dos povos indígenas

As condições ambientais que orientam e enquadram os comportamentos, determinam a socialização do espaço e as formas de atividades e de tudo que se reproduzem a partir das relações entre as pessoas. Desse modo, todo ambiente é social na sua própria estrutura, porque é o produto de intervenções que determinam as relações no espaço no qual se vive, como ambiente moldado culturalmente. Estabelece-se então o território, que para Rafestin (1993), “espaço e território não são termos equivalentes. O espaço é anterior ao território que se forma a partir do espaço, como resultado de uma ação conduzida por alguém que realiza um programa, em qualquer nível, ou seja, o espaço é territorializado”. Pode-se definir e delimitar um espaço físico e estabelecer relações com ele divididas em zonas subjetivas e reconhecer as componentes culturais do mesmo. (FISCHER, s/d)

A complexidade das relações existentes no espaço em que se vive, forma-se de manifestações exteriores que completam as informações de uma matriz interna, como resultado de fatores culturais, sociais, institucionais. Este cenário remete, para o conhecimento e compreensão das identidades dos grupos que se formam a partir das relações sociais e dos meios externos, assegurando a subjetividade e as necessidades objetivas da cultura. Percebe-se que nos espaços, as influências externas são constantes, somando-se à própria evolução interna dos grupos, fazendo com que o próprio processo de identificação, através do qual se projetam as identidades culturais, torne-se provisório, variável e problemático. (FISCHER, s/d; HALL, 2006)

Vivemos sempre num espaço. Longe de ser tão-só um quadro puramente exterior, ele é a matriz que informa todas as nossas relações na sua complexidade, ao mesmo tempo que é, como elas, o resultado de factores culturais, sociais, institucionais. A natureza das relações assim estabelecidas revela dois aspectos: o ambiente actual sobre o ser humano que, por sua vez, age sobre os factores espaciais que o determinam; são portanto os alicerces da natureza da relação que permitem explicar o valor do espaço e a orientação da conduta (FISCHER, s/d, p.15).

Sendo, o espaço, um espelho do mundo fabricado e modelado pelo homem, deve-se sempre considerar o conjunto das relações humanas com o meio material ordenado e determinante da forma social existente. Pode-se usar a descrição de Martius, citada por Tocantins, sobre a importância do Buriti, para os índios da Amazônia, como ilustração dessa relação do homem com o meio material: o índio arma sua rede de forma suspensa no buriti, na época das inundações, usa-se as palhas para a cobertura das casas, o fruto para alimento, as fibras para produzir vestiário, cestos, do tronco faz-se canoas para navegar nos rios, entre outras utilidades, atendendo-se assim várias necessidades a partir de um meio material e natural. Tem-se, desse modo, elementos arquiteturais gerados de uma matriz que possibilitam condições para o exercício, da experiência individual e coletiva, construindo, neste meio, um contexto humano e social. Percebe-se nesse processo os sistemas peritos de Giddens, uma vez que essa relação não seria possível se o homem não houvesse apreendido, do seu meio, o conhecimento necessário e uma excelência técnica para organizar o ambiente material e social em que vive. A compreensão destes universos de eventos liberta o indivíduo da sensação de desorganização na qual por muitas vezes é apanhado por não conhecer a sistemática da organização social (TOCANTINS, 1982; GIDDENS, 1991).

É evidente que todos os povos, em qualquer época e espaço têm seus estilos, que caracterizam seus modos de vida, passivos de qualquer denominação, prevalecendo a imposição do modo hegemônico. Os povos indígenas, ao serem retirados dos seus territórios e reunidos em uma aldeia organizada a partir do interesse econômico do branco, estavam saindo de um modo de vida próprio para inserirem-se em um modo de vida caracterizado pelos elementos da modernidade. A transformação do modo de vida do indígena decorrente da imposição do europeu, não ocorre como se fosse um salto ultrapassando uma barreira que separa os dois lados. Há a ocorrência de continuidade com alterações do cotidiano que, mesmo em um pequeno período de tempo histórico, podem ser dramáticas e impactantes, só podendo ser interpretadas pelo conhecimento de ocorrências anteriores (GIDDENS, 1991).

O envolvimento dos não índios com muitos dos povos indígenas da Amazônia, provocou a transformação mútua de suas culturas, ocorrendo constantes discontinuidades. Neste sentido

os povos indígenas foram levados a viver de acordo com o modo de vida diferenciado, posto que no projeto do colonizador, o que prevalecia era o desenvolvimento colonial. Os povos que não cooptavam com o colonizador, eram dizimados pelas armas ou pelas doenças trazidas pelo europeu.

Antes da ação colonizadora sobre os povos indígenas, principalmente nas regiões que sofreram a conquista portuguesa, os povos indígenas viviam de modo distinto do atual, tendo como principais atividades a caça, a pesca e a coleta, a relação entre homem e natureza era de uma mútua interação, como se formando um único mundo. A preservação de alguns elementos da cultura indígena, em alguns casos usados como atrativos turísticos para os que têm interesse ou curiosidade é uma forma de obterem meios para obterem recursos materiais.

Em muitos grupos, ao ocorrer a transformação de sua cultura pelo envolvimento do não índio, em consequência, tem-se a desagregação e destribalização, implicando na dispersão de vários elementos de seus grupos e locais de origem e na formação de comunidades em outros espaços. Ocorre que, nesses novos espaços, as comunidades indígenas que se agruparam fora do seus locais de origem, sobrevivem da agricultura de subsistência, da criação de animais para consumo doméstico e da produção de artesanato, onde obtêm algum ganho, com o qual podem adquirir algum bem de consumo que antes da ação colonizadora não se apresentava como necessidade.

Nem sempre um grupo social produz o suficiente para atender todas as suas necessidades básicas. No caso dos povos indígenas essa deficiência é suprida com troca de produtos correntes entre os grupos, visto não haver a presença do dinheiro. Nas condições estabelecidas pela colonização, ocorreu um desencaixe vivenciado a partir de um novo modo de relações comerciais, onde não se pode dispensar a presença do dinheiro. O dinheiro possibilita a realização de transações entre agentes amplamente separados no tempo e no espaço, sendo um tipo de mercadoria que pode ser trocada por qualquer outra, em qualquer tempo e lugar (ibidem).

A condição de desencaixe proporcionada pelas economias monetárias modernas é imensamente maior do que em qualquer das civilizações pré-modernas em que existia dinheiro. Mesmo nos mais desenvolvidos sistemas monetários da era pré-moderna, como o Império Romano, nenhum avanço foi feito para além do que, nos termos de Keynes, seria dinheiro mercadoria, na forma de cunhagem material. (ibidem, p-33)

Para os povos que tinham em seu hábito o reconhecimento do valor do produto em si,

adaptarem-se a natureza do dinheiro representa uma mudança no modo de vida e um novo encaixe em decorrência das novas condições de sobrevivência impostas. O dinheiro é um meio de troca que nega o conteúdo dos bens e serviços, substituindo-os por um padrão impessoal. O dinheiro permite a troca de qualquer coisa por qualquer coisa, a despeito dos bens envolvidos partilharem quaisquer qualidades substantivas em comum (idem). Este novo encaixe pode ser pensado em relação ao estudo de caso proposto neste trabalho, visto que o dinheiro está intimamente relacionado à atual produção de artesanato, que tem fins comerciais. De fato, a produção de artesanato para este fim foi o elemento que deu origem à criação da Terra Indígena Beija Flor, dando nova possibilidade de encaixe para muitos indígenas que deixaram seus territórios originais e se fixaram naquela região.

1.1.2 A hegemonia mundial da Europa ocidental

A imposição do modo de vida europeu ocidental às demais regiões do planeta, alterando de forma acentuada na colonização da América e, no neocolonialismo, na Ásia e África, o modo de vida de vários povos, desconsiderando as particularidades culturais e históricas de cada povo e impõe outros significados para os espaços conquistados. A ação colonizadora, com o objetivo de atender as necessidades do capitalismo europeu, considera primitivas, inferiores, as sociedades que veneram o passado e os símbolos que perpetuam a experiência de gerações, lidando com o tempo e o espaço por meio da tradição (GIDDENS, 1991; HALL, 2006)

A história não tem a forma “totalizada” que lhe é atribuída por suas concepções evolucionárias – e o evolucionismo, em uma ou outra versão, tem sido bem mais influente no pensamento social do que as filosofias teleológicas da história que Lyotard e outros tomam como seu alvo primordial de ataque. Desconstruir o evolucionismo social significa aceitar que a história não pode ser vista como uma unidade, ou como refletindo certos princípios unificadores de organização e transformação. (GIDDENS, 1991, p.15)

Gostando-se ou não, prevalece o modo de vida imposto pelo europeu a partir da sua expansão. A modernidade livrou-se da ordem social tradicional, com intensas e extensas transformações. No plano da extensão, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos de intensidade, elas alteraram algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana. As constantes transformações implicam em descontinuidades, não cabendo aqui discutir o mérito, se é bom ou ruim, que, conforme já citado, evitam a manutenção do tradicional, com constante

surgimento do novo, característica da modernidade.

A descontinuidade está presente nas transformações constantes dos espaços onde as relações sociais identificam a diferença entre as instituições tradicionais e modernas. Por outro lado, este fato gera uma crise de identidade como parte de um amplo processo de mudança que desloca as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abala os quadros de referência que davam, aos indivíduos, uma ancoragem estável no mundo social, conseqüentemente, havendo a perda de uma estabilidade a partir do deslocamento ou descentração do sujeito do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo, fazendo com que alguns teóricos argumentem que há um tipo diferente de mudança estrutural que provocam as transformações (GIDDENS, 1991; HALL, 2006). Sobre esta afirmação veja-se os argumentos de Giddens:

Diversas características estão envolvidas. Uma é o *ritmo de mudança* nítido que a era da modernidade põe em movimento. As civilizações tradicionais podem ter sido consideravelmente mais dinâmicas que outros sistemas pré-modernos, mas a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema. Se isto é talvez mais óbvio no que toca a tecnologia, permeia também todas as outras esferas. Uma segunda descontinuidade é o *escopo da mudança*. Conforme diferentes áreas do globo são postas em interconexão, ondas de transformação social penetram através de virtualmente toda a superfície da Terra. Uma terceira característica diz respeito a *natureza intrínseca das instituições modernas*. Algumas formas sociais modernas simplesmente não se encontram em períodos históricos precedentes – tais como o sistema político do estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas, ou a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado. Outras têm apenas uma continuidade especiosa com ordens sociais pré-existent. (GIDDENS, 1991, pp.15-16, grifo do autor)

A Revolução Industrial, com sua primeira fase consolidada, no início do século XIX, implicou em conseqüências nefastas para grande parte da sociedade, submetendo os trabalhadores à disciplina exaustiva, maçante e repetitiva, forçando-se uma grande produção, sem, no entanto, prever-se que a produção em larga escala, seria uma relação de degradação do meio material. As sociedades industriais passaram a ser caracterizadas por uma transformação e ordenação do meio longe de poder ser considerado um meio natural. A organização dos territórios destina-se a atender a hegemonia da planificação econômica e um espaço denso marcado pelas concentrações urbanas que constituem pólos à volta dos quais se propaga toda uma sociedade urbanizada (FISCHER, s/d). Para Fischer:

A relação do homem e do espaço é intrinsecamente social, na medida em que todas as sociedades, e nomeadamente as sociedades industriais em que vivemos, produziram e desenvolveram um tipo de espaço que lhes é próprio através da produção artificial de um universo homogêneo (ibidem, p.16).

Giddens (1991), criticando a abordagem de Durkheim, sobre o caráter de rápida transformação da vida social moderna, postula que esta não deriva essencialmente do capitalismo, mas do impulso energizante de uma complexa divisão do trabalho, aproveitando a produção para as necessidades humanas, através da exploração industrial da natureza, e que vivemos numa ordem que não é capitalista, mas industrial. Torna-se importante questionar esta afirmação por saber-se que a revolução Industrial generalizou a relação de produção assalariada e foi o alicerce para a consolidação do capitalismo como modo de produção, sendo, portanto, o capitalismo, nesta ordem, consequência da industrialização.

No século XVIII, a classe burguesa busca livrar-se das amarras do Estado absolutista que garantia os privilégios da nobreza, mesmo este Estado, sendo sustentado economicamente pela classe burguesa, ou terceiro estado, como era a classificação da sociedade de estado francesa. De sua formação na desagregação do feudalismo até então, o seguimento social burguês, submetia-se às regras do sistema que, de modo geral, funcionava a partir dos decretos reais aos quais se submetiam os súditos. O pensamento burguês, contrário a esta ordem estabelecida, expressa-se através da filosofia iluminista, desenvolvida neste século. Acreditava-se que o homem era capaz de pensar, decidir e saber o que era melhor para si, e, as contraposições das vontades determinariam as relações econômicas, políticas e sociais. Conforme Hall (2006), a época moderna fez surgir uma nova forma e decisiva de individualismo, no centro do qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade. Nos tempos pré-modernos, as pessoas eram indivíduos, mas era uma individualidade conceituada de forma diferente. As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas.

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (HALL, 2006, pp.10-11, grifo do autor)

As concepções da burguesia impõem-se e influenciam a Europa e várias regiões do planeta. Essas influências externas somam-se às internas, resignificando os meios e as relações existentes. O indivíduo tem sua identidade relacionada com o lugar que ele habita, onde se desenvolvem relações sociais, interagindo, ele próprio, com a sociedade, compartilhando valores, sentidos e símbolos, determinantes da cultura imaterial e material. Forma-se a noção de sujeito sociológico refletida na crescente complexidade do mundo

moderno e na consciência de que o sujeito não é um núcleo autônomo e autossuficiente, mas formado na relação com outras pessoas, que mediam, para o sujeito, a cultura do mundo que habita.

Então, indivíduo, lugar e espaço por ele ocupado e visionado, se entrelaçam em uma só estrutura, estabilizando, tanto o sujeito quanto o mundo cultural que ele habita, tornando, ambos, reciprocamente unificados e reconhecíveis. Na atualidade, espera-se que os comportamentos sociais, dentro de um espaço, se definam, a partir de um ponto de referência mais ou menos delimitado, onde se desenvolvem as atividades. Os fatores sociais são influência do comportamento dos indivíduos no espaço, formando um conjunto de estímulos e significância. “O espaço só existe por aquilo que o ocupa” (HALL, 2006; FISCHER, s/d)

O individualismo racional vai ser criticado pela sociologia, ao localizar o indivíduo dentro de um processo de grupos submetidos a normas coletivas, eliminando os contratos individuais. Explica-se a formação dos indivíduos a partir de amplas relações sociais, com os papéis desempenhados pelos indivíduos garantindo a sustentação das estruturas dos grupos. Este modelo sociológico interativo, com sua reciprocidade estável entre interior e exterior, é, em grande parte, um produto da primeira metade do século XX, quando as ciências sociais assumem sua forma disciplinar atual (HALL, 2006).

Muitos movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidentais contribuíram para a emergência dessa nova concepção: a Reforma e o protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem no centro do universo; as revoluções científicas, que conferiram ao homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da natureza; e o iluminismo, centrado na imagem do homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, e diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada. (ibidem, p.25-26)

É natural o sentimento de dominância de um território e a rejeição por parte dos indivíduos às invasões que se tornam mais forte e insuportável dependendo de sua significância. A percepção das fronteiras de um território ocorre através de indícios que o delimitam. No geral as delimitações estabelecidas são simbólicas e articulam-se em códigos, que informam sobre a natureza e as características das separações estabelecidas entre si e outrem num ambiente determinado. O território passa a ser o lugar e o espaço do grupo social que o configura e estende sua influência, para que seu ambiente seja o mais longo possível, com maior extensão de suas atividades e relações (FISCHER, s/d).

A forma e a dimensão dessas esferas aparecem nomeadamente nas relações inter-individuais em que cada um se conforma à situação adaptando o seu comportamento de acordo com um conjunto de distâncias determinadas; elas variam segundo as culturas, mas revelam sempre que uma dimensão espacial das culturas está diretamente associada a uma interação (ibdem, pp. 30-31).

Pode-se assim compreender o espaço a partir do conhecimento que o homem tem sobre o mesmo, tornando-o um espaço vivido e um conjunto de significações carregadas de valores e culturas próprias. Não se reduz às propriedades materiais, mas a uma estrutura que contemplam os seus ocupantes e suas funções, o processo de formação social e institucional. De acordo com o modo como se percebe o espaço, identifica-se a relação do indivíduo com ele e classifica-se, se é de conservação ou degradação (ibdem).

Toda a relação num espaço entra no quadro de uma experiência social que a trata como uma linguagem relacionada com condições de vida. As interações com o meio-ambiente parecem desde então extremamente complexa, porque revelam uma dinâmica relacional muito enredada: o espaço modela os indivíduos que em troca o modelam à sua maneira; deste modo, essa relação constitui uma linguagem que remete à condição de existência concreta desses indivíduos (ibdem, p.39).

O meio pode ser concebido como um quadro funcional ou como objeto de uma experiência vivida, destacando-se a importância das relações internas. As condutas dos indivíduos interagem com os atributos do lugar que é vivido na forma como se age e se adapta a ele. Indissociavelmente, as relações homem espaço, se organizam a partir de múltiplos fatores de aprendizagem e da imposição de normas sociais. As necessidades dos grupos que o espaço abriga, se satisfazem, mais ou menos, de acordo com as características materiais e funcionais do mesmo, determinando o conjunto das interações concretas que, na vida quotidiana, nele se desenvolvem. (ibdem).

Num outro plano, as relações num meio-ambiente devem sempre ser integradas numa compreensão do lugar como um espaço-tempo; de facto, o uso de um lugar depende muitas vezes do tempo de ocupação que lhe é de algum modo afectado em razão do corte artificial mais restrito, do tempo nas nossas sociedades. Muitas pessoas que habitam longe do seu trabalho sabem por experiência própria que por causa desse afastamento, da duração dos transportes, a sua habitação é o lugar que menos ocupam e utilizam, apesar de poder ser o lugar mais importante para elas (ibdem, p.41).

Para Evans (s/d), pode-se considerar o comportamento humano, no meio, como algo mais do que o significado e a percepção das coisas. O uso do espaço envolve desempenho de tarefas, saúde física, entre outros, percebendo-se que, num mesmo lugar ocupado por vários indivíduos, as diferenças culturais são pequenas. No entanto, mesmo que cada indivíduo

atribua uma definição e significado diferentes para o meio, o comportamento geral dos indivíduos no mesmo espaço é de homogeneidade.

1.1.3 A visibilidade dos povos e comunidades tradicionais

Por muito tempo prevaleceu, no Brasil, a postura positivista de classificação etno-cultural e até regional, vendo-se culturas e povos em estágios inferiores e superiores, fruto da influência do dualismo econômico, a existência em um mesmo território, justapostos, regiões e setores da economia, avançados e atrasados. Analisando-se as causas da Divisão Internacional do Trabalho (DIT), percebe-se que os países atualmente em desenvolvimento são consequência da exploração colonial europeia. No mundo globalizado, a relação de exploração continua, porém, com outra roupagem. Internamente, sugere-se a comparação dessa relação quando se trata do dualismo econômico para a percepção das diferenças regionais e etno-culturais. Para os que justificam o dualismo econômico, atribuem à existência das diferenças regionais as questões culturais e étnicas, quando são resultados de políticas públicas inadequadas.

Considerando-se o Brasil em sua totalidade e adotando-se a postura positivista, ter-se-ia dualismo em escala indefinida diante da diversidade regional, étnica e cultural. Percebendo-se a existência de povos habitantes do território ao qual se impõe o Estado brasileiro bem antes de seu estabelecimento, e a formação de grupos, em consequência da forma de colonização e exploração do Brasil, que habitam determinadas localidades, mantendo suas tradições e seu modo de vida, historicamente, verifica-se a ação de especialistas em várias áreas do conhecimento para estabelecer o reconhecimento da importância e da valorização dessa diversidade, emergindo a ordenação jurídica da relação desses grupos com a sociedade brasileira como todo.

Os fenômenos de caráter locais passaram por um processo de revalorização e redescoberta no âmbito das relações sociais com a universalização das informações e do conhecimento. Diante dessa nova realidade, tem-se a ação estatal com a ordenação jurídica regulando várias situações distintas. Entre essas regras, encontram-se as Políticas Nacionais de Meio Ambiente, que têm entre seus instrumentos o direito dos povos e comunidades tradicionais, como os povos indígenas, historicamente passivos de sedimentadas opiniões e preconceitos.

Ao segmento povos indígenas, a preocupação do Estado brasileiro se manifesta bem antes com a Lei 6.001 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, e, embora o

título, pelo uso do termo *índio* torne homogênea uma diversidade, já aparece a ação legal de regulamentação da relação da sociedade brasileira com os povos indígenas de ascendência anterior à formação do povo brasileiro que resultou da colonização portuguesa. Por este Estatuto cumpre à União, Estados e Municípios proteger os povos indígenas e preservar seus direitos, garantir a permanência voluntária dos indígenas em seus locais de origem e colaborar com programas que os beneficie. Pelo Estatuto do Índio, à luz da constituição, os povos indígenas têm a posse permanente das terras que habitam, sendo-lhes reconhecido o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas mesmas, que sejam indispensáveis à sua subsistência ou economicamente úteis.

Conforme Arruda (2001), nas sociedades tradicionais existem desigualdades, hierarquias e tensões entre sexos, em termos de classes de idade, de hierarquização de grupos de parentesco, etc. São como os demais segmentos sociais passíveis de serem atingidas por acontecimentos nos planos do seu ambiente, das relações com outras sociedades, das contradições resultantes das relações entre seus membros, da deterioração de seus órgãos sociais. Sendo, também, latente a ampliação do espaço sociocultural pelos contatos externos e a reconstrução de sua imagem, como sujeitos coletivos definidos por suas tradições, que, entretanto, se reinterpretam no campo sociopolítico da formação da identidade étnica, acompanhando e orientando os processos de reordenação sociais ali desencadeados.

O conhecimentos dessas nuances torna-se importante, principalmente quando se relaciona com os povos indígenas. Pode-se evitar que ao se mencionar o indígena, não surja, no imaginário dos não índios, a visão de um indivíduo que vive nu, dançando e servido de admiração por usar objetos que a sociedade envolvente lhe apresenta, enfatizando a ideia de que o índio, por não ser “civilizado”, está condenado a viver de forma primitiva e só assim deve ser. Na terra indígena Beija-Flor, por exemplo, percebe-se a forte presença do uso de objetos como aparelhos receptores de televisão, telefone fixo e celular, entre outros, objetos da modernidade. Usam estes objetos porque chegaram até eles; assim como o novo atrai os não indígenas porque os objetos de recursos tecnológicos trazem conforto, o mesmo ocorre com o indígena. Se os povos indígenas não tivessem sido forçados ao envolvimento do sistema capitalista a dinâmica social ocorreria naturalmente, porém, para atender as necessidades dos indígenas e não as do conquistador.

O processo de alargamento do mundo tribal tende a minar o poder dos líderes mais velhos, já que seu saber costuma circunscrever-se no mundo da tradição. De outro lado, as ameaças globais inerentes à expansão da sociedade envolvente sobre os povos indígenas impõe a revalorização do tradicional como critério de legitimação de seus direitos históricos na qualidade de sociedades culturalmente diferenciadas.

Se numa primeira fase subvertem-se as hierarquias costumeiras, na sequência dos processos de reordenação sociocultural o desempenho das novas atividades tem-se submetido ao crivo da tradição (ARRUDA, 2001, P.57).

As comunidades indígenas possuem, em suas relações, um entrelaçado de deveres, funções e privilégios, baseados em crenças e costumes, definindo leis, autoridade e ordem, em suas relações públicas e particulares, controlados por complexos laços étnicos e de parentesco. Tradicionalmente, as comunidades se constituem através de processos de territorialização dinâmicos e relacionados à situação que levam em conta a correlação de forças entre o grupo e os demais atores locais. As áreas geográficas, muitas vezes, são dominadas por determinadas etnias reconhecidas pelo seu significado cultural. Estes territórios, positivamente, estão inseridos em um território administrado por um Estado soberano que se põe acima de todas as outras significâncias subjetivas que o mesmo envolve. Entretanto, é importante o reconhecimento jurídico, que à luz da Constituição Federal e da legislação pertinente, para a definição dos parâmetros das áreas ocupadas por povos indígenas e comunidades tradicionais.

Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (**Art. 3º do Decreto 6.040, de 7/2/2007**).

Para Gallois (2001), os povos indígenas reivindicam diversos elementos do desenvolvimento cultural, social, econômico e político, dentro de uma perspectiva de tolerância e igualdade nas condições de acesso ao “desenvolvimento” com o qual eles foram levados a conviver por imposição dos Estados-nações em que foram envolvidos há séculos. Esta participação os inseria num processo de transformação a favor de seus interesses, o que não ocorreu ao longo do processo histórico.

Nesse sentido, acesso igualitário ao desenvolvimento refere-se tanto à melhoria nas condições de vida alcançadas ou almejadas pelo restante das populações nacionais, quanto a uma posição diante do sistema de valores que tal desenvolvimento representa para a sociedade mais ampla (GALLOIS, 2001, p.168).

O significado desse processo envolve o lugar em que existem as condições necessárias para sobrevivência econômica do grupo, mas que seja também espaço de convivência social em que se dão as práticas sociais, culturais, religiosas e de organização social. Ressalte-se que não cabe a esses povos o pejorativo do *selvagem* no sentido de liberdade ilimitada, pela ideia

de que os indígenas vivem no seio da natureza, fazendo o que querem e podem. Se não existe o rigor de uma rotina a ser cumprida, estão presos a crenças e apreensões irregulares e até fantasmagóricas (MALINOWSKI, 1978).

O Brasil, de dimensões continentais, é uma espécie de “arquipélago” cultural por suas várias regionalidades em um mesmo espaço geográfico integradas juridicamente e também por vários hábitos e costumes que, ao mesmo tempo em que ocorrem em pequenas organizações sociais, se interconectam, garantindo a ocorrência do fenômeno cultural nacional. As Políticas Nacionais do Meio Ambiente e seus instrumentos, entre eles, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, reconhecem a sociedade brasileira como heterogênea, portanto, composta de segmentos regionalizados com hábitos e costumes próprios, valorizando e difundindo a diversidade de cultura em suas manifestações populares, indígenas ou afro-brasileiras.

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição **(Art. 3º do Decreto 6.040, de 7/2/2007)**

Os instrumentos legais atuam como marco regulatório das relações sociais, ambientais e econômicas, uma vez que esta heterogeneidade está contida em um território onde existe um Estado soberano. Este ordenamento jurídico plural de existência histórica, ganhou força com a Constituição Federal de 1988, que reconheceu a realidade multiétnica brasileira e o Estado como multicultural, valorizando a cultura e reconhecendo o direito originário dos índios, direito esse considerado por muitos como sendo anterior à formação do Estado brasileiro.

A importância de leis que regulam as diversas relações em um Estado que intermedia uma sociedade multicultural, revela o Estado de Direito, característico de sociedades livres, onde pensamentos diferentes convivem se respeitam e combatem o pensamento único. A tendência nessa convivência é ocorrer a mescla de culturas, visões de vida e valores, com a aceitação de pensamentos diversos, desaparecendo o pensamento único, através do diálogo multicultural. O respeito mínimo entre as mais diversas culturas deve conduzir o diálogo multicultural, evitando a uniformização das ideias e o relativismo do pensamento único.

No Brasil, a base destas relações está garantida na Constituição Federal de 1988. No que tange o reconhecimento da multiculturalidade e aos direitos étnico-culturais, os artigos 215 e 216, garantem o pleno desenvolvimento da diversidade cultural, ressaltando a tutela das

manifestações populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos que tenham participado do processo de civilização nacional, reconhecendo, também, os modos de criar, fazer e viver dos povos como patrimônio cultural brasileiro, estendendo, assim, significativamente, a noção de referências culturais e patrimônio cultural nacional (Constituição Federal de 1988). A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais acompanha a Constituição Federal, sendo importante que os direitos garantidos pela legislação ordinária, à luz constitucional, não seja ressignificada em prejuízo dos povos e que sua interpretação seja adequada ao exercício efetivo da diversidade cultural.

1.2 Cultura, técnica e arte

1.2.1 O significado da cultura material

A transformação dos instrumentos de produção artística precede necessariamente a transformação dos instrumentos de percepção artística; ora, a transformação dos modos de percepção só pode ser operada de forma lenta, já que se trata de desenraizar um tipo de competência artística (produto de interiorização de um código social, tão profundamente inserido nos hábitos e memórias que funciona no plano inconsciente) para ser substituído por outros, por um novo processo de interiorização, necessariamente, longo e difícil (BOURDIEU, 2007, p.77).

A manifestação cultural de uma sociedade expressa através de elementos materiais, elaborados através de suas subjetividades, garante pelo interesse de seus contempladores, viver uma espécie de imortalidade. Essas manifestações ocorrem pelos dos artistas, que segundo Lévi-Strauss, são portadores de humildade, pois são indivíduos que se encontram diante da inesgotável riqueza do mundo, significando a impossibilidade de apreendê-los, a partir de suas concretudes ou realidades figurativas momentâneas. Concretamente, a manifestação é exposta pela obra do artista que, ao ser apreendida e decifrada por quem tenha os meios de fazê-lo, passa a ser considerada como bem simbólico de determinada cultura. Os esquemas de interpretação que são a condição da apropriação do capital artístico ou, em outros termos, a condição da decifração das obras de arte oferecidas à determinada sociedade, em dado momento do tempo, estabelecem o grau de competência artística a ser avaliado (BOURDIEU, DARBEL, 2007).

Para Leví-Strauss *apud* Novaes (1999), a função da arte é de selecionar e ordenar as informações do mundo exterior que nos chegam, através dos sentidos. A arte é a possibilidade de oferecer a passagem da natureza (do objeto) à cultura (a representação plástica do objeto).

O objeto artístico é um signo quando consegue exprimir características fundamentais, tanto ao signo quanto ao objeto que nele ficavam dissimuladas. Essas propriedades do objeto, evidenciadas pela obra do artista, são, para Lévi-Strauss, também comuns à estrutura e ao modo de funcionamento do espírito humano. Assim, a arte é arte quando ela traduz a estrutura comum ao espírito e à coisa. Vários povos indígenas de sociedade hierarquizada usam elementos de arte significantes na representação dessa hierarquia, de acordo com sua organização social, no interior da sociedade e outros povos, bem como frente à própria natureza, na transformação desta em objetos de representação cultural.

Essa transformação é a arte. Para Boas (1996), isso ocorre quando o tratamento técnico alcança um grau de excelência e domínio dos processos de tal modo que venham a existir formas típicas, e as simples formas podem ser julgadas do ponto de vista da perfeição. O julgamento da perfeição da técnica é, essencialmente, um julgamento estético. Boas estuda a arte pelo apreço aos estudos das representações. Para ele, a arte nasce da reação da mente a uma forma, e tal forma assume um valor estético.

A incapacidade em compreender a variedade de manifestações artísticas (entalhes, cantos, danças, etc.) leva muitos estudiosos da arte não-ocidental, principalmente da chamada arte primitiva, a afirmarem que tais povos não falam ou falam pouco sobre arte. Ou melhor, tais povos não falam de arte em termos das categorias, das propriedades formais, do conteúdo simbólico, dos valores afetivos e dos elementos estilísticos de quem os estuda. No entanto, Geertz (1997: 147) ressalta, não há dúvida que esses povos falam sobre arte, como falam de qualquer coisa fora do comum. O que acontece é que, na maioria das vezes, esse discurso não é considerado um discurso sobre arte, mas sobre outras coisas da vida cotidiana, dos mitos, do comércio ou coisas semelhantes (SILVA, 2008, p.8-9).

Para Geertz (1997), a conexão com a realidade local é que revela o poder construtivo de uma sociedade porque a unidade da forma e do conteúdo é um feito cultural e, que, uma ciência do significado da arte deve explicar esse feito prestando atenção ao que se fala e ao que se fala além do discurso, reconhecidamente, estético. Discorda dos argumentos de que povos iletrados não refletem sobre o diferencial de formas e conteúdos numa produção artística, cabendo, este exercício, a culturas mais desenvolvidas, por ser a arte uma atividade diferenciada. Considera um equívoco o fato de haver uma subestimação da dinâmica interna da arte nas sociedades iletradas e uma superestimação da autonomia das sociedades letradas. “A capacidade que um homem possa ter para distinguir uma certa forma, ou uma relação entre formas, irá influenciar a atenção com que ele examina um quadro” (BAXANDALL, *apud* GEERTZ, 1997). As habilidades, tanto do observador quanto do artista, não são inatas, mas adquiridas através da experiência total de vida, da forma como se vê o mundo.

A capacidade de uma pintura de fazer sentido (ou de poemas, melodias, edifícios, vasos, peças teatrais, ou estátuas), que varia de um povo para outro, bem assim como de um indivíduo para outro, é, como todas as outras capacidades plenamente humanas, um produto da experiência coletiva que vai bem mais além dessa própria experiência. O mesmo se aplica à capacidade ainda mais rara de criar essa sensibilidade onde não existia. A participação no sistema particular que chamamos de arte só se torna possível através da participação no sistema geral de formas simbólicas que chamamos de cultura, pois o primeiro sistema nada mais é que um setor do segundo. Uma teoria da arte, portanto, é, ao mesmo tempo, uma teoria da cultura e não um empreendimento autônomo. E, sobretudo se nos referimos a uma teoria semiótica da arte, esta deverá descobrir a existência desses sinais na própria sociedade, e não em um mundo fictício de dualidades, transformações, paralelos e equivalências (GEERTZ, 1997, p.165).

Geertz (1997) trata a beleza como um artefato natural, mas que os objetos e instrumentos foram inventados para ressaltá-la. O artista trabalha com a capacidade de seu público ver, ouvir, tocar e de todas as formas e relações possíveis, com certa compreensão. E, apesar do fato de algumas dessas capacidades serem inatas, são ativadas e passam a existir verdadeiramente com a experiência de uma vida em que o público se depara com diversos tipos de coisas que são sentidas e sobre as quais pode pensar ou reagir. Assim, “a arte e os instrumentos para entendê-la são feitos na mesma fábrica” (ibidem).

Viramo-nos novamente para os objetos de modo a tentar distinguir as características que um objeto deveria apresentar para que as representações imaginárias da vida, da natureza e do poder possam projetar e investir-se nele. A força dos objetos é materializar o invisível, representar o irrepresentável. É o objeto sagrado que realiza mais plenamente esta função (GODELIER, *apud* ASSIS, 2006, P.236).

Para Assis (2006), os objetos, uma vez incorporados, passam por uma transformação e, conforme Godelier *apud* Assis (2006, p.236), “não é o objeto que cria as diferenças, são as lógicas diferentes dos domínios da vida social que lhes conferem sentidos diferentes, à medida que ele se desloca de uma para outra e muda de função e de uso”. Berta Ribeiro (2005) afirma ter verificado que os grupos étnicos buscam estreitar uma dependência mútua, na medida em que, além da divisão sexual do trabalho artesanal no interior de cada tribo, ocorre uma divisão do trabalho intertribal em que cada uma delas se abstém de confeccionar os artefatos que as outras produzem, embora possam fazê-los.

Alguns autores buscam trazer a explicação teórica para esses comportamentos, geralmente relacionada ao mitológico e ao sagrado. Assis (2006) aborda um aspecto diferenciado dessa explicação geral, quando se trata dos objetos rituais. Explica que, quando se trata de troca de objetos rituais, estes passam por um rigoroso processo de transformação simbólica e, somente após esta transformação, é que se consolida a mudança para, enfim,

tornar-se sagrado. Veja-se a abordagem de Berta Ribeiro:

A divisão intertribal de trabalho artesanal no alto rio Negro é expressa num fragmento do mito da criação da humanidade colhido por Reichel-Dolmatoff junto a seu informante desâna Antônio Guzmán, que transcrevo: “Mas antes deles irem embora, *Pamuri-mahsë* deu a cada um deles os objetos que eles trouxeram de *Ahpikondiá*, os quais, a partir de então, passariam a indicar as futuras atividades de cada tribo. Ele deu um barco e flechas aos Desâna; aos Tukâno, Pirá-tapuia, Wayára e aos Neéroa e deu um arpão; aos Koripáku ele deu um ralador de mandioca; ele deu uma sarabatana e um cesto aos Makú e uma máscara de líber aos Cubeo” (B. RIBEIRO, 2005, p.65).

Para a autora, o mito explica a especialização artesanal e as atividades desenvolvidas no alto Rio Negro, como o monopólio dos Baniwa do rio Içanan sobre o ralador de mandioca, fundamental no beneficiamento desse tubérculo, base da alimentação da população indígena e cabocla; a produção de cuias e cabaças pelos Wanâno do alto Uauapés para os Baniwa; a tinta vermelha de caraiuru, para a confecção de bancos pelos Tukanos, fornecida pelos Wanâno, Kubéwa e Bará, entre outras situações, são exemplos da dependência entre os grupos, para terem o objeto completo e atendimentos de várias necessidades.

A especialização artesanal por tribo foi assim definida por um índio tukâno do rio Papuri, Graciliano Soares, com quem conversei sobre o assunto: *Kumonó* é o banco, propriedades dos Tukâno, não deixa ninguém fazer. Assim também o ralo (*sokóno*) é propriedade dos Baniwa. Tukâno é proibido de fazer máscara, que é propriedade dos Kubéwa. Tukâno nem conhece a embira de que fazem o tuturi. Propriedade de Makú é sarabatana e aturá. Wanâno é proprietário de caraiuru, só ele que faz (ibidem, p.67-68).

Conclui-se assim que a especialização artesanal contempla um significado simbólico e hierárquico, em relação a alguns produtos que, de certa forma, se tornam objetos simbólicos dos grupos indígenas, funcionando como emblemas de identidade étnica. O mesmo pode ser dito em relação aos artefatos utilitários que, na qualidade de especializações tribais indispensáveis ao provimento da subsistência, criam uma rede de dependência e reciprocidade, contribuindo, dessa forma, para a integração tribal. Por ainda permanecer essa especialização, significa quão importante é a troca de bens entre grupos étnicos, representando, em determinada época, um imperativo econômico. Entretanto, a transformação cultural pelas relações interétnicas foi descaracterizando esse modo de vida, com a substituição de artefatos utilitários, por exemplo. Veja-se “o caso do ralador baniwa, hoje superado pelo caititu movido a gasolina, que, em dez minutos, faz a ralagem da mandioca, que ocupava uma mulher quatro horas” (ibidem, p.70). O mesmo pode ser observado como povos indígenas vivendo em área urbana, pela proximidade e facilidade em adquirir objetos

da modernidade que facilitam as atividades cotidianas, como na Terra Indígena Beija-Flor.

1.2.2 A importância das técnicas nas atividades humanas

Eu digo as técnicas do corpo, porque se pode fazer a teoria *da* técnica do corpo a partir de um estudo, de uma exposição, de uma descrição pura e simples *das* técnicas do corpo. Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Em todo caso, convém proceder do concreto ao abstrato, não inversamente (MAUSS, 2011, p-401)

Para Santos (2006), a descrição é inseparável da explicação sendo que a explicação deve estar na base da descrição, considerando-se a pré-existência de um sistema, para que não se tenha como resultado a descrição de peças isoladas, sem se aproximar de um ideal de coerência. A origem da Comunidade Indígena Beija-Flor tem relação direta com a produção de artesanato por indivíduos de várias etnias (veja-se capítulo 3), onde cada um que se estabeleceu, ou se estabelece, nesse espaço, aplica, na produção de seus artefatos, a técnica adquirida no desenvolvimento de seu aprendizado de artesão, conforme os sentimentos, símbolos e significados de sua etnia. Pode-se fazer o embasamento teórico desse cenário com a abordagem de Mauss (2011), quando expressa que os diversos movimentos do corpo humano em vários lugares, como o andar, movimento das mãos, entre outros, entende que são resultados da educação que internaliza uma prática transformada em técnica, que resulta no *habitus* dos indivíduos, variáveis, dependendo dos tipos de sociedades, educação e conveniência, não sendo um jeito natural entre os adultos, mas aprendido, uma vez que, diferente do animal irracional, as técnicas desenvolvidas pelos humanos são transmitidas para outros.

A relação entre o homem e a natureza, ou entre o homem e o meio, será mais proveitosa quanto mais forem desenvolvidas as técnicas, porque as técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem produz e cria espaço. O aprendizado das técnicas percorre no indivíduo nas fases da infância, adolescência e adulta, sendo mais marcante na adolescência. Todavia, sempre será possível uma adaptação, uma vez que o primeiro e mais natural instrumento do homem é o seu próprio corpo, que se encontra em adaptação constante, pelas imposições do próprio corpo e da sociedade. Idade e sexo determinam as diferenças das técnicas, pois cada um tem seu senso de adaptação e coordenação dos movimentos. Essa forma de ver a técnica não é, todavia, completamente explorada. (SANTOS, 2006; MAUSS, 2011). As técnicas são construídas através de um

sistema de aprendizagem desenvolvido para atender as necessidades dentro do grupo social. Sobre este aspecto veja-se abordagem de Virilio:

Não esqueçamos que ao lado das técnicas de construção, está a *construção das técnicas*, o conjunto de mutações espaciais e temporais que reorganizam incessantemente, com o campo do cotidiano, as representações estéticas do território contemporâneo. O espaço construído não o é exclusivamente pelo efeito material e concreto das estruturas construídas, da permanência de elementos e marcas arquiteturais e urbanísticas, mas igualmente pela súbita proliferação, a incessante profusão de *efeitos especiais* que afetam a consciência do tempo e das distâncias, assim como a percepção do meio (VIRILIO, 2005, (p.16, grifo do autor).

Sorre *apud* Santos (2006) tem uma noção mais abrangente sobre a técnica. Entende que a palavra técnica deve ser considerada em sentido mais largo, e não no sentido estreito, limitado às aplicações mecânicas, devendo se estender a tudo que pertence à indústria e à arte, em todos os domínios da atividade humana. Conforme Santos (2006), a ideia da técnica como sistema já estava presente na obra de Sorre de 1948, quando este já estava convencido de que os estudos deveriam levar em conta, simultaneamente, as técnicas da vida social, da produção de energia, da conquista do espaço e da transformação das matérias-primas.

Os processos históricos mais antigos foram marcados por momentos dispersos e divergentes, mas nos dias atuais os fatos que ocorrem em qualquer lugar convergem decorrente da facilidade de comunicação imediata de um lugar para outro, unificando o espaço e o tempo em escala global, generalizando as necessidades fundamentais da vida do homem, que se tornam comuns em escala mundial. O lugar passou a ser o encontro de possibilidades e oportunidades preexistentes ou criadas. Nos tempos modernos, a globalização se iniciou com a expansão comercial europeia através das grandes navegações que conquistaram e integraram continentes e povos de culturas diferentes. O europeu com sua postura etnocêntrica não considerou a produção artística e intelectual dos povos que contatou, optando pela destruição para garantir a dominação. Povos indígenas, por exemplo, não tinham o mesmo conceito de estética e os mesmos valores que os do campo das artes existentes na tradição ocidental, mas não significa que não teriam formulado seus próprios termos e critérios para distinguir e produzir beleza (SANTOS, 2008; LAGROU, 2010)

Santos postula que, nos tempos atuais, para existir o território tem que contemplar ciência, tecnologia e informação, pois só obterá o seu *status* se se constituir um meio técnico-científico-informacional. Nesse contexto, prevalece a natureza artificializada sobre a natureza natural, onde a produção depende do artifício, subordinando-se aos determinismos do artifício. A produção já não é mais definida como trabalho intelectual sobre a natureza natural, mas como

trabalho intelectual vivo sobre o trabalho intelectual morto, natureza artificial. Essa realidade, que era privilégio das cidades, há alguns séculos, hoje é, também, realidade no campo, uma vez que ciência, tecnologia e informação fazem parte dos afazeres cotidianos do campo modernizado (SANTOS 2008).

1.2.3 A Arte Indígena

É importante frisar que toda sociedade produz um estilo de ser, que vai acompanhado de um estilo de gostar e, pelo fato de o ser humano se realizar enquanto ser social por meio de objetos, imagens, palavras e gestos, os mesmos se tornam vetores da sua ação e de seu pensamento sobre seu mundo (LAGROU, 2010).

As artes de modo geral e a se tornou irreversível arte indígena compõe-se de estilo, simbolismo, elementos decorativos e conteúdo mítico-religioso. Krause, *apud* B. Ribeiro (1989), em seu estudo sobre a arte karajá, agrupa a produção artística desses índios em duas grandes categorias: 1- arte ornamental; 2 -arte representativa. Essa discriminação não é de todo satisfatória porque, as bonecas de barro, por exemplo, classificadas por Krause como “arte plástica” dentro da categoria de arte ornamental, são essencialmente representativas, contendo, embora, elementos decorativos. Ademais, a arte decorativa, aparentemente abstrata, possui geralmente conotações simbólicas, representativa de elementos culturais profundamente enraizados na tradição tribal. Lagrou (2010), afirma que não há, entre os povos indígenas, uma distinção entre objetos produzidos para serem usados e os para serem contemplados, quer dizer, não há a preocupação em distinguir artefatos de arte, observando que nem a arte conceitual entre os não índios chegou a levantar esta questão.

Para Berta Ribeiro (1989), levando-se em conta a natureza da matéria-prima, as técnicas empregadas e o fim a que se destina o artefato, na qualidade de elemento de cultura, a arte indígena tem sido descrita, pelos etnólogos, como cultura material, ou seja, como manufatura resultante de conhecimento tecnológico, ressaltando-se o valor utilitário e técnico, passando a segundo plano o componente artístico que detém. Percebe-se assim o valor utilitário da produção material dos povos indígenas, mas não se pode desconsiderar o aspecto artístico dos artefatos indígenas. Para embasar estas considerações tem-se o que afirma Lagrou:

A obra de arte, portanto, não serve somente para ser contemplada na pura beleza e harmonia das suas formas, ela age sobre as pessoas, produzindo reações cognitivas diversas. Se fôssemos comparar as artes produzidas pelos indígenas com as obras conceituais dos artistas contemporâneos, encontraríamos muito mais semelhanças do que à primeira vista suspeitaríamos (GELL, 1996). Pois muitos artefatos e grafismos que marcam o estilo de diferentes grupos indígenas são materializações densas de

complexas redes de interações que supõem conjuntos de significados, ou, como diria Gell, que levam a abduções, inferências com relação a intenções e ações de outros agentes (LAGROU, 2010)

Mas, qualquer objeto, por mais trivial que seja como um ralador de mandioca, apresentará, no seu *design* e confecção, a associação de um conteúdo utilitário a uma mensagem artística. Os instrumentos e utensílios mais importantes dos povos indígenas do Brasil somam-se cerca de duas dezenas. Entretanto, ocorre uma variedade de fórmulas coloridas e uma infinidade de detalhes identificadores de cada grupo étnico. São objetos que condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é através dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo (B. RIBEIRO, 1989; LAGROU, 2010).

Os povos indígenas do Brasil produziam seus objetos artesanais, primordialmente, de materiais vegetais. Isto possibilita qualificar a cultura indígena brasileira como uma civilização dos vegetais. Além dos artefatos utilitários, os povos indígenas brasileiros produzem objetos de conteúdos mais simbólicos, como: adornos corporais, insígnias de *status*, instrumentos musicais (de uso ritual ou lúdico), atendendo aos objetivos práticos e refletindo a realidade do seu universo cultural, estruturação interna, funcionalidade e ideologia. Entretanto, não deve parecer que a cultura material dos povos indígenas brasileiros é estática, pois, sendo um elemento de cultura, muda e se transforma, continuamente, no tempo e no espaço, em virtude de vários fatores, entre eles, padrões culturais distintos, em seus estilos e funções, disponibilidade de matérias-primas, influência de outros estilos e as que sofrem cada artesão em particular (B. RIBEIRO, 1988; 1989).

CAPÍTULO 2 – A TERRA INDÍGENA BEIJA-FLOR

2.1 O município de Rio Preto da Eva no Amazonas

Cerca de 40% da Amazônia encontra-se no território dos países Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Peru, Suriname e Venezuela. A outra parte, cerca de 60%, está em território brasileiro, formando a denominada Amazônia Legal, composta pelos Estados do Amazonas, Amapá, Mato Grosso, oeste do Maranhão, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins (site ambientebrasil.com.br). O Estado do Amazonas é a maior Unidade da Federação Brasileira, em extensão territorial e, conseqüentemente, o maior Estado da Amazônia Legal. De acordo o IBGE, No censo de 2010, o Estado do Amazonas possui uma população de 3.483.985 habitantes, distribuída por seus 62 municípios, entre eles Manaus, sede da Capital do Estado e Rio preto da Eva, onde esta situada a Comunidade Indígena Beija-Flor.

A cidade de Manaus recebeu o título de Capital da Capitania de São José do Rio Negro em 1791, perdendo este titulo em 1799 e recuperando definitivamente em 1808. Foi elevada à cidade em 1856, quando contava com cerca de 4.000 habitantes. Na última década do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, a região conheceu notável surto de prosperidade, com a fase áurea da borracha. A urbanização da cidade ganhou características europeias, surgindo construções grandiosas, como o Teatro Amazonas, o Palácio da Justiça, o Mercado Adolfo Lisboa, entre outras. Com o declínio econômico, a região passou a viver fase de prolongada recessão, invertendo-se a tendência, a partir da década de 1960, quando foi instalada, no Amazonas, a Zona Franca e o Distrito Industrial de Manaus, fato que impulsionou o desenvolvimento da cidade (www.bv.am.gov.br, acesso em setembro/2011).

Como reflexo dessa fase de desenvolvimento, a área periférica da capital passou a ostentar maior envergadura econômica e social. Dando expressão política a essa realidade emergente, a Emenda Constitucional nº 12, de 10.12.81, desmembrou, de Manaus, a então colônia do Rio Preto da Eva, que, com territórios adjacentes de Itacoatiara e Silves, veio a constituir o Município Autônomo de Rio Preto da Eva (figura 1), situado a altura do Km 78, da rodovia Torquato Tapajós, também denominada como rodovia AM-010, ligando a capital à vizinha cidade de Itacoatiara (Idem).

De acordo com o IBGE, o Município de Rio Preto da Eva tem uma área de 5.813 Km² e, segundo o censo de 2010, conta com um contingente populacional de 25.719 habitantes. A

economia é sustentada basicamente no setor primário, com a produção agrícola baseada no cultivo de produtos cítricos, mandioca para o fabrico de farinha. Oleicultura e hortaliças (culturas temporárias) seguidas da produção de banana, abacaxi, mamão havaí, maracujá, cupuaçu, pupunha, cacau, abacate, goiaba, limão, coco, entre outros. Destaca-se a produção de laranja, merecendo salientar a “Feira da Laranja” como um dos principais eventos do município. A horticultura é bastante desenvolvida, voltada somente para o consumo doméstico, bem como a pesca e a avicultura. Na pecuária, tem-se a criação de bovinos. A bovinocultura é mista, compreendendo entre gado de corte e gado de leite. A extração de madeira é uma atividade tradicional no município e, secundariamente, figuram a extração de diversas frutas regionais, como: tucumã, buriti e pequiá, de acordo com o período da safra de cada uma. O setor de comércio atende o abastecimento da população local, sendo, portanto, um município onde predomina atividades econômicas do setor primário (Idem).

Mapa de Localização do Município de Rio Preto da Eva

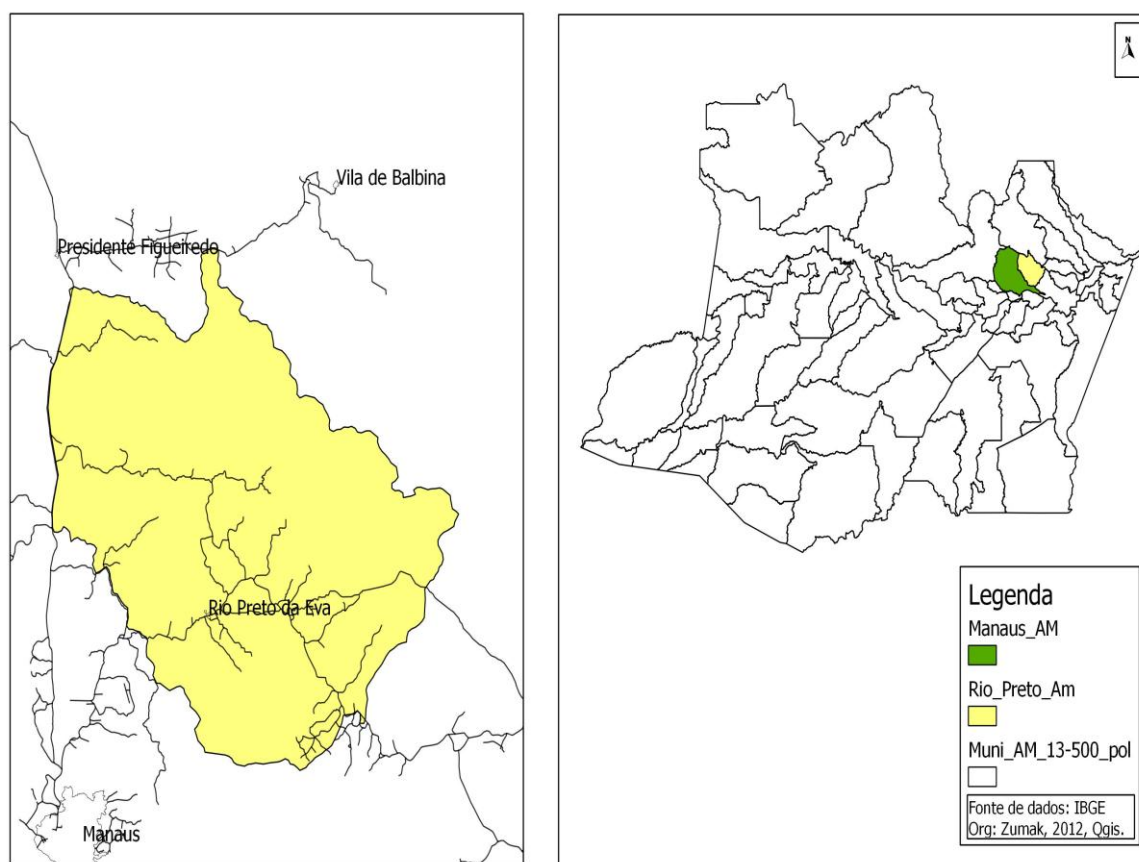


Figura 1: localização do município de Rio Preto da Eva-Amazonas – (fonte: IBGE/2012)

2.2 A importância da segurança territorial para os povos indígenas

O avanço colonizador e das fronteiras agropecuária, mineradora e extrativista, exigiu, do poder público brasileiro, a demarcação de terras indígenas. Conforme Ferraz *apud* Azanha (2002), a elaboração de projetos que visem à capacitação dos índios, deve garantir a efetiva participação das comunidades, rompendo-se com a prática assistencialista, reproduzindo-se como sociedades etnicamente diferenciadas e lidando, ao mesmo tempo, com condições materiais de existência cada vez mais adversas e multifacetadas. Entende-se que cabe considerar os seguintes postulados:

[...] a necessidade de se buscar coletivamente um lugar para os povos indígenas no mundo contemporâneo, para que possam viver em paz e se perpetuarem ao longo da história, para que possam manter suas línguas e suas tradições e para que possam ensiná-las para as futuras gerações. [...] a necessidade de se garantir aos povos indígenas o direito de permanecerem eles mesmos, de definirem seus próprios projetos de futuro, de terem autonomia e liberdade para tomarem decisões sobre seu próprio. Para tanto, eles precisam, antes de tudo, ser tratados com respeito (GRUPIONI et al, 2001, p.30).

O contato e a convivência de povos indígenas com os não indígenas implica no envolvimento com interesses relacionados ao modo de vida capitalista e no desenvolvimento de atividades econômicas, fazendo-se uso de recursos naturais, produzindo artefatos dentro de seus territórios relacionados com suas culturas. Conforme Azanha *apud* Lima & Hoffmann (2002) o redimensionamento do tempo produtivo dos povos indígenas, deve combinar a produção tradicional com uma produção voltada para o mercado, de forma a garantir, a esses grupos, os meios para adquirir os bens da sociedade brasileira que eles, historicamente, passaram a considerar “necessidades básicas”. Entre outras coisas, Azanha destaca que o tempo necessário à produção para o mercado não deve comprometer as atividades normais de subsistência, nem aquelas próprias às tradições de conhecimento desses grupos residindo, no balanceamento do tempo, uma das possibilidades de manutenção de sua existência como etnias diferenciadas. Entretanto, o quadro temporal do capitalismo, sistema pelo qual foram envolvidos os povos indígenas, gera dificuldades para a sustentabilidade desse modo de vida.

Na Amazônia Legal, os povos indígenas se beneficiam do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas - PDPI⁷, que tem como objetivo, contribuir para a sustentabilidade

⁷ Projeto do Ministério do Meio Ambiente, executado pela Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural,

econômica, social e cultural dos mesmos em suas terras e para a conservação dos recursos naturais nelas existentes. Este programa pretende atingir suas metas por meio do financiamento de subprojetos, no nível local, que sejam planejados e executados de forma participativa, que também sejam exemplares e de caráter demonstrativo (www.socioambiental.org, acesso em outubro/2011).

As Terras Indígenas ocupam um papel estratégico na proteção das florestas. As imagens de satélite revelam que, em diversas regiões da Amazônia, as maiores áreas florestais conservadas coincidem com o perímetro das terras indígenas. Estas áreas conservadas estão, muitas vezes, cercadas por territórios completamente devastados pela ação colonizadora (idem).

Azanha (2002) entende que, para que haja desenvolvimento sustentável das sociedades indígenas, deve-se garantir segurança territorial, para a plena satisfação das necessidades de expansão, usufruto exclusivo dos recursos naturais, meios para obtenção de produtos manufaturados a partir da geração interna de recursos financeiros e internalização dos recursos financeiros gerados pelos canais tradicionais de distribuição e circulação.

A questão da “geração de renda”, ou seja, da entrada dos recursos financeiros necessários para o atendimento de serviços e a aquisição dos produtos monopolizados pelos “brancos” é, portanto, crucial para qualquer projeto de etnodesenvolvimento” (ibidem, p.33, grifo do autor).

O precedente histórico da relação⁸ do “branco” com o índio, desde os primeiros contatos dos europeus com os povos nativos da América, não é uma boa referência, quando se trata da necessidade do intercâmbio entre os dois grupos, ao se pensar em etnodesenvolvimento⁹. Entretanto, na questão que se apresenta, a inevitabilidade da maioria dos povos indígenas em contato, e até convivência, com a sociedade envolvente, esse precedente deve servir de exemplo, no sentido de que não volte a ocorrer, o que afirma Azanha:

iniciado em 1995, voltado para o estímulo e financiamento de iniciativas inovadoras e demonstrativas de comunidades da Amazônia e Mata Atlântica, tendo em vista o desenvolvimento de mecanismos de sobrevivência econômica ambientalmente sustentáveis, beneficiando alguns povos e organizações indígenas.

⁸Com os primeiros contatos dos europeus com os povos nativos da América desenvolveram-se três de tipos de relação que em alguns aspectos ainda prevalecem até os dias atuais: colaboração, resistência e escravidão. No primeiro momento, na exploração do pau-brasil, ocorreu o escambo, troca de bugigangas europeias por madeira; com o início da agricultura e a necessidade de mão-de-obra o europeu impôs o trabalho sedentário, havendo a resistência do índio e sua consequente escravidão (LOUREIRO. 1982).

⁹ Conforme Guillermo Bonfil Batalla (s/d), uma das principais referências sobre o assunto na América Latina é o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, em consonância com suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos, segundo seus próprios valores e aspirações.

Desconsiderando o curto período de “escambo”, no qual prevaleceu à reciprocidade, as relações de trocas com as sociedades indígenas se restringiram a duas modalidades de demanda: por mão-de-obra remunerada e por matéria-prima bruta ou minimamente beneficiada como farinha de mandioca, amêndoas de castanha-do-pará, pela de borracha e pescado seco. Já para as sociedades indígenas, as mercadorias de “aviamento” como querosene, sal, ferramentas agrícolas, espingardas, munição, anzóis, linhas e cachaça se impuseram como “necessidades” básicas incorporadas pelas quais valia a pena transacionar com os “brancos” (ibidem, p.33, grifo do autor).

Também nesta mesma linha crítica, sobre a relação dos não índios com os índios, com esses últimos sendo, cada vez mais envolvidos pelos valores capitalistas, e, considerando-se que o termo hegemônico *índio* refere-se, na realidade, a uma diversidade étnica, torna-se importante abordar um pouco do que trata a Declaração de Princípios sobre a Tolerância da UNESCO que diz: “aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são”. Conforme Grupioni et al (2001), este talvez seja o direito mais básico e também o que, historicamente, mais foi negado aos povos indígenas: o direito de serem o que são. O direito de se manterem e serem reconhecidos como grupos culturalmente distintos, portadores de tradições, de um modo de ser e de viver próprio, balizado por uma visão de mundo particular e única. A crítica continua com Little:

Nos últimos quinhentos anos, a sociedade brasileira, em suas épocas colonial, imperial e republicana, elaborou múltiplas e contraditórias formas de entender e se relacionar com a diversidade sociocultural representada pelas sociedades indígenas. Nesse longo período, houve constante oscilação entre a desvalorização quase total dessa diversidade, expressa através de guerras de conquista, escravidão e extermínio, e sua supervalorização romântica, que caracteriza as sociedades indígenas como expressões de uma pureza natural não "contaminada" pela civilização (LITTLE, 2002, p.39).

O invasor europeu considerou o seu sistema superior e negou, generalizadamente, a validade e a utilidade dos sistemas de adaptação indígenas. No entanto, Crosby e Dean *apud* Little (2002), entendem que o intercâmbio, nos primeiros contatos, deram-se no plano prático com troca de conhecimento e tecnologia em ambas as direções, com a própria sobrevivência dos europeus dependendo, em parte, do uso de alimentos, medicinas e tecnologias indígenas.

No contexto atual, deve-se evitar o romanticismo da simplificação da naturalização das sociedades indígenas, sem compreender suas complexas relações ecológicas. Conforme Little (2002), a Antropologia tem mostrado que as ciências indígenas são sofisticadas e complexas, que dos ecossistemas das florestas tropicais, os povos indígenas possuem um grande acervo

de conhecimentos e que esses conhecimentos ambientais, dos povos indígenas, correm os riscos de desaparecimento pelas invasões sofridas, o que, às vezes, põe em questão sua própria sobrevivência como grupo.

É inegável que o imenso acervo de conhecimentos e tecnologias das distintas sociedades indígenas tem alto valor para a ciência ocidental e para a humanidade como um todo, pois contém modelos de manejo e gestão ambiental de ecossistemas complexos que duraram séculos, em uma prática que hoje seria chamada de "desenvolvimento sustentável". Por isso, um dos principais argumentos utilizados a favor do resgate desses conhecimentos é o de que podem ser incorporados ao acervo de conhecimentos científicos ocidentais. O problema aqui, de novo, é que essa incorporação representa uma apropriação unilateral dos conhecimentos e tecnologias indígenas por parte do Ocidente, muitas vezes acompanhada pela privatização dos conhecimentos por parte de empresas biotecnológicas ou farmacêuticas e dos governos dos países do Norte (ibidem, p. 41-42, grifo do autor).

Apesar dos povos indígenas aplicarem seus conhecimentos a um ambiente específico, o seu, isso não implica que esses conhecimentos não possam ter aplicações válidas em outros ambientes, mas simplesmente que nunca houve pretensão de aplicá-los universalmente. A atuação dos povos indígenas, quanto dos não indígenas, deve ocorrer em espaços sociais e naturais específicos no processo de produção e aplicação de conhecimentos e tecnologias, requerendo atenção nos campos, tanto epistemológico e metodológico, quanto político e legal. Para Little (2002), a centralidade de localidades específicas no uso de conhecimentos e tecnologias, evidencia a necessidade de que os treinamentos, em etnoecologia, devam ser implementados em terras indígenas. Assim, como espaços sociais e artifícios legais, as terras indígenas estão no centro de qualquer renovação na ação indigenista.

2.3 O processo de formação da comunidade Indígena Beija-Flor

Dentre os muitos efeitos do contato e da colonização está a transformação dos sistemas simbólicos dos povos indígenas como a arte, o mito, a linguagem, entre outros, mudando seus instrumentos de comunicação e significados do mundo. Submetidos ao envolvimento dos não índios e, conseqüentemente, tendo que se adaptarem a novos sistemas simbólicos e instrumentos que legitimam uma nova ordem vigente, num processo em que a resistência ao envolvimento do não índio significa a eliminação física, e a submissão não evita a transformação da cultura. A ideia de extermínio e cooptação das populações indígenas sempre esteve presente no projeto português de colonização, na medida em que tentasse atrapalhar ou impedir o desenvolvimento colonial (brasilacimadetudo.lpchat.com, acesso em

setembro/2011; MICELI, 2009). Corroborando com esta abordagem Faria afirma que:

Esse processo acarreta, assim, desterritorialização das nações indígenas, através da transformação da identidade etnocultural de seus habitantes, do direito sobre o território que ocupam, do direito a uma vida digna longe dos preconceitos da população envolvente, que não respeita a territorialidade, os costumes, hábitos e muito menos o direito de pertencerem a culturas e nações diferentes (FARIA, 2003, p.1)

Muitos povos foram dizimados pela escravidão e por doenças trazidas pelo europeu. Mas as atitudes das populações indígenas de então, estiveram pautadas sempre pela capacidade de resistência e pela habilidade de negociar diante de situações conflituosas que ameaçavam sua integridade física e cultural, aliás, traços que permanecem na atualidade. Vale ressaltar que as dinâmicas socioambientais indicam que a ocorrência de transformações não eliminam todos os traços culturais, daí, a existência de uma corrente de estudiosos que não aceitam mais o termo aculturado, o que significaria a eliminação da cultura, mas, sim, a sua transformação. É importante que se volte o olhar para as tentativas de transformação social que os povos indígenas protagonizaram ao longo da história do Brasil, para melhor entender os fundamentos de sua resistência a um projeto colonizador, que se mantém atual, através da concentração de terra e riquezas e a discriminação com o que é diferente (brasilacimadetudo.lpchat.com, acesso em setembro/2011).

Percebe-se que a cultura dos povos indígenas foi transformada por uma estrutura consolidada por símbolos, mitos e linguagem que se impôs, estruturando-a de acordo com os interesses do dominante, ou seja, conforme postula Bourdieu, a estrutura estruturada dos povos indígenas sofreu uma ação da estrutura estruturante que teve início com o colonizador europeu¹⁰. A dinâmica prossegue, mas, nos dias atuais, vários povos indígenas tentam preservar suas culturas e muitos os usam como atrativos para a presença do homem branco, na busca de obterem meios para a subsistência. Assim, as tradições vão sendo preservadas, para que o amanhã dos povos indígenas seja construído com base nesta relação passado-presente-futuro, onde são cada vez mais irreversíveis o contato e a convivência com a sociedade nacional, com o Estado e outros povos. (brasilacimadetudo.lpchat.com, acesso em setembro/2011; MICELI, 2009).

As transformações irreversíveis no modo de vida dos povos indígenas, decorrentes da ação colonizadora, somando-se a falta de condições desses de competirem em igualdades de

¹⁰ A cultura dominante contribui para a dominação integral real do grupo dominante desmobilizando o grupo dominado, para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções e para a legitimação das mesmas (BOURDIEU, 2007).

condições com os não índios, implica em que as comunidades indígenas que se formam em espaços geográficos, longe dos seus lugares de origem, têm que sobreviver da mesclagem de utilização dos recursos naturais, com as oportunidades de trabalho que aparecem no mundo dos “civilizados”. A utilização de matérias-primas naturais para a produção artesanal faz com que as comunidades indígenas, atuem em um terreno marcado pela tradição, onde se percebe uma interação socioambiental, podendo-se constatar as relações de interação permanente entre a vida humana social e a vida biológica da natureza. Nesse processo de mudança, transformação e adaptação, pode-se embasar no que teoriza Miceli:

A passagem das estruturas constitutivas de um tipo singular de contexto ao domínio das práticas e representações faz intervir a mediação exercida pelo *habitus*, “sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem que, por isso, sejam o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e o domínio expresse das operações necessárias para atingi-las e, por serem tudo isso, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação combinada de um maestro” (MICELI, 2009, p. XL).

As relações entre os povos indígenas e os outros povos é decorrente da imposição do sistema simbólico externo que ocorreu pela força dominante do colonizador, durável e transferível, o *habitus* (BOURDIEU, *apud* MICELI, 2009). Assim sendo, as experiências passadas, a matriz de percepções, apreciações e ações, recebem a transferência de esquemas com correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados. Os símbolos dos povos indígenas se transformam porque o princípio gerador lhes é imposto sem permitir muitas improvisações regulares, devido às condições objetivas e estruturais atenderem às exigências da nova forma de poder estabelecida. Dessa forma, os povos indígenas contemporâneos são inseridos em um novo modo de vida e submetidos a novas formas de relações e estruturas política, econômica e social.

A mediação operada pelo *habitus*, entre, de um lado, as estruturas e suas condições objetivas, e de outro, as situações conjunturais com as práticas por elas exigidas, acabam por conferir à *práxis* social um espaço de liberdade que, embora restrito e mensurável porque obedece aos limites impostos pelas condições objetivas a partir das quais se constitui e se expressa, encerra as potencialidades objetivas de inovação e transformações sociais. O *habitus* vem a ser, portanto, um princípio operador que leva a cabo a interação entre dois sistemas de relações, as estruturas objetivas e as práticas. O *habitus* completa o movimento de interiorização e estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporadas (MICELI, 2009, p. XLI, grifo do autor).

A ação colonizadora levou a desestruturação do modo de vida dos povos indígenas,

levando a transformação de sua cultura e o esgotamento dos recursos naturais. Isso implicou na dispersão de vários elementos de seus locais de origens e na formação de comunidades em outros espaços. A criação da Comunidade Indígena Beija-Flor, em Rio Preto da Eva, Amazonas, pode ser entendida como um exemplo desta situação. Uma comunidade se estabelece num espaço onde se desenvolvem relações políticas, econômicas e sociais, portanto, é um local onde prevalece um domínio, o exercício do poder: um território. No caso da TI Beija-Flor esse poder se caracteriza de acordo com as relações desenvolvidas entre os indivíduos que, ao se estabelecer, delimitam sua área de domínio. Esse território não é apenas uma delimitação geopolítica como a existente entre os Estados Nacionais, ressalte-se o que afirma Faria (2003, p.4): “na concepção indígena, terra é um mosaico de recursos materiais, morais e espirituais, seu território, além de conter dimensões sociopolíticas, também contém uma ampla dimensão cosmológica”.

Cabe analisar a evolução dos conceitos de território e territorialidade ao longo do tempo, tendo, como referência, a abordagem de algumas das principais autoridades intelectuais sobre o tema. Conforme Schneider e Tartaruga (2005), o precursor dessa abordagem é Ratzel, que, no contexto da unificação alemã, 1872, conceitua território como uma parcela da superfície terrestre apropriada por uma coletividade humana, da qual explorará os recursos para atender suas necessidades. Estas necessidades serão melhores atendidas dependendo da capacidade tecnológica da população. A contraposição imediata a Ratzel é de Paul Vidal de La Blache, Para Ratzel o referencial do conceito de território é o Estado, quanto para Blache, com seus trabalhos representantes da escola francesa conhecida como possibilismo, território está relacionado com a noção de região.

Torna-se importante referenciar esse pioneirismo, mas, dada a necessidade de atualização dos conceitos e de suas não naturalidades, na sequência, buscar-se-á, sucintamente, abordar as ideias mais recentes de alguns autores sobre o conceito de território: Gottmann (1973), quebrando com a concepção exclusivamente, orientada para o território estatal; Raffestin (1993), com a defesa da existência de múltiplos poderes, além do Estado, que se realizam através de fluxos desiguais de energia e de informação nas relações sociais; Sack (1986), enfatiza o controle do acesso a certo espaço como definidor do território através das mais diferentes escalas, desde a pessoal até a mundial.

Jean Gottmann, tendo como referência a obra *The significance of territory*, publicada em 1973, aborda que as relações das pessoas com seu território ocorrem de formas geográficas, políticas e econômicas. Geograficamente, território é uma parcela do espaço definida por limites com governo que elabora e executa leis, definindo o parcelamento do mundo dentro da

história da humanidade. Compreendendo que o território possui significado como uma parcela do espaço, de modo relacional, e que os territórios proporcionam às respectivas sociedades a capacidade da complementaridade com os de fora e até mesmo com o mundo.

Território é um espaço onde se desenvolvem as relações políticas, econômicas e sociais e, conseqüentemente, os conflitos e as resistências, compreendendo-se o processo de apropriação e domínio de um espaço. Na perspectiva de Raffestin, o território entende-se como a manifestação espacial do poder, fundamentada em relações sociais. Relações estas, determinadas em diferentes graus, pela presença de ações e de estruturas concretas e simbólicas. A territorialização, desterritorialização e reterritorialização, ou seja, construção, destruição e reconstrução dos territórios, decorrem da presença de informação ou desinformação, de símbolos e significados.

Para Sack (1986), a territorialidade é uma tentativa, ou estratégia, de um indivíduo ou de um grupo para atingir, influenciar ou controlar recursos e pessoas através da delimitação e do controle de áreas específicas – os territórios. Em termos gerais, essa delimitação torna-se território somente quando seus limites são utilizados para influenciar o comportamento das pessoas através do controle de acesso de seus limites, necessitando de um esforço constante no sentido de manter as estratégias objetivando influenciar e controlar o acesso através de seus limites, e, quando estas cessam, o atributo territorial também cessa. Percebe-se que a relação do território com a ideia de poder, inicia-se com Ratzel, na segunda metade do século XIX, sendo, na atualidade, ampliada, subtendendo-se uma multiplicidade de poderes por se originarem de inúmeros pontos com manifestações intencionais.

Haesbaert (2004) reúne as muitas abordagens conceituais de território em três vertentes básicas para perceber o território: a política ou jurídico-política, em que o território é considerado como espaço controlado por um determinado poder, às vezes, relativo ao poder do Estado (institucional); a cultural ou simbólico-cultural, em que o território é visto como um produto da apropriação simbólica de uma coletividade; e a econômica, na qual o território serve como fonte de recursos (dimensão espacial das relações econômicas). Assim, conforme Gil (2004), um território é composto por várias territorialidades, sendo que as territorialidades são de grandes significações, porque representam a totalidade das questões concretas e abstratas, objetivas e subjetivas, materiais e imateriais, emotivas e perceptivas. Compondo-se de três elementos: senso de identidade espacial, senso de exclusividade e compartimentação da interação humana no espaço.

Para Souza (2004), uma comunidade se desenvolve através de um processo de cooperação social, preservando algumas raízes que devem ser compreendidas em sua

significação socio-histórica, Torna-se importante, nesse processo de desenvolvimento, a cooperação entre segmentos da população que têm interesses comuns e que ocupem a mesma posição, no processo de produção, e mesmas condições materiais da existência humana e social.

A cooperação, como um processo social buscado pelo homem em sua origem, abre caminhos para a formulação de mecanismos instrumentais que fazem dela um processo complexo também utilizado pelo homem para se defender das barreiras sociais criadas pelo próprio homem. Nesse sentido, uma comunidade se desenvolve não só a proporção que se desenvolve a capacidade criadora do homem para superar as barreiras da natureza, mas, sobretudo, à medida que tal capacidade criadora é colocada a serviço da superação das barreiras sociais que impedem diversos segmentos da população de participarem na definição dos objetivos sociais, de controlar a operacionalização destes objetivos e de usufruir dos benefícios do progresso social (idem, ibidem, p.22-23)

Os povos indígenas, que se deslocam do seu local de origem para se estabelecerem em outros espaços, vão se inserir em áreas onde já estão constituídos outros territórios, de modo geral, na vertente jurídico-política de Haesbaert. Contudo, trazem consigo internalizado, seu sistema simbólico-cultural, que estrutura em novo espaço, a territorialidade, para as relações que serão desenvolvidas nessa nova comunidade. Nota-se a apropriação do território através dos símbolos de uma coletividade, inserido ou envolvido por outras territorialidades estruturadas por outros sistemas simbólicos. No caso da TI Beija-Flor, como se verá adiante, a produção de artesanato, possibilitada pela cognicidade adquirida em seus espaços de origem, é uma forma de obterem recursos financeiros, e poderem adquirir os bens de consumo, impostos pelo sistema de símbolos de onde se inseriram.

Observando-se as abordagens anteriores, chega-se a conclusão de que o território é definido como um espaço determinado por relações de poder, definindo, assim, limites que podem ser de percepção facilmente manifestas ou não manifestas, e que possui, como referencial, o lugar; o espaço da vivência, da convivência, onde cada pessoa está presente a outras pessoas. E, considerando ainda, o estabelecimento de relações, internas ou externas, aos respectivos espaços com outros atores sociais, instituições e territórios. Neste sentido, os territórios não possuem apenas uma dimensão econômica e material, mas, também, cultural e cognitiva e, neste sentido, são um resultado, pois “constituem-se em espaços particulares que permitem operar uma mediação entre o indivíduo e o exterior” (PECQUEUR, 1992, P. 84).

2.4 O surgimento da Comunidade Indígena Beija-Flor

Através dos relatos de lideranças entrevistadas, de registros na revista *Nova Cartografia Social da Amazônia – Indígenas na Cidade de Rio Preto da Eva, Comunidade Indígena Beija-Flor, em Rio Preto da Eva Amazonas*, e no livro *Terras Indígenas nas Cidades – Lei Municipal de desapropriação nº 302 Aldeia Beija-Flor, em Rio Preto da Eva*, será apresentado um exemplo de formação e consolidação de uma comunidade indígena, conforme postulado acima, a Comunidade Indígena Beija-Flor, em Rio Preto da Eva Amazonas (figura 2).

A comunidade foi criada em 1991 pelo norte-americano Richard Melnik. A ideia era montar algo semelhante a uma cooperativa, na qual os indígenas, vindos do interior do Estado, produziriam artesanato para ser comercializado fora do país. Um dos projetos que o norte-americano tinha era criar uma comunidade indígena que pudesse dar apoio aos índios da cidade e oferecer, a estes, a possibilidade de resgate cultural, principalmente aos que já habitam na cidade há mais tempo. A criação da Fundação Beija-Flor apoiaria os indígenas na confecção de artesanato. Muito provavelmente, a motivação de famílias de várias etnias para o deslocamento para outra região, deveu-se a uma condição de sobrevivência insatisfatória na região de origem ou o aceno de uma possibilidade promissora de trabalho e negócio. A venda do artesanato produzido na comunidade, ficaria mais fácil do que quando viviam em seus locais de origem. Morando em Rio Preto da Eva, pela proximidade de Manaus, ficaria mais fácil escoar o artesanato produzido para o exterior, proposta inicial do norte-americano ao motivar os indígenas para se fixarem na comunidade.

Na década de 1980 do século passado, chegaram os primeiros indígenas desbravadores do local e construíram suas malocas, demonstrando que a comunidade, ali reunida, seria um grande exemplo de representação da diversidade étnica e cultural da sociedade brasileira, uma vez que, já no princípio, se estabeleciam povos das etnias Yanomami, Hiskariana e Tukano. A partir de 1991, vários outros povos se estabeleceram na comunidade: Sateré-Mawé; Tukano (continuou chegando), Desano, Tuyuca, Apurinã, Baniwa, Arara, Marubo, Mayuruna, entre outros, com o objetivo de trabalhar com artesanato para o comércio local e exterior. As etnias mais permanentes na comunidade são Arara, Baniwa, Dessano, Sateré-mawé, Tukano e Tuyuka. Não havia ajuda do poder público, e da FUNAI, obtém apenas assistência jurídica¹¹.

¹¹ A partir do reconhecimento da comunidade como Terra Indígena, passou-se a ter benefícios oficiais, tais como: na área da saúde através da Secretaria de Saúde Indígena – SESAI; Distrito Sanitário Especial da Saúde Indígena – DISESI; na área da educação: escola indígena mantida pelo Governo Federal através da Prefeitura Municipal, gerenciada pela SEDUC; na área econômica: verbas do Estado para aquisição de equipamentos e transporte s.

Apesar de comporem uma só comunidade, cada etnia conserva suas tradições e rituais próprios.

As várias etnias que formam a comunidade (Beija-Flor I) foco desta pesquisa, são compostas de crianças e adultos, com cerca de 50% dos mesmos alfabetizados em língua portuguesa¹². O conhecimento da língua portuguesa não implica em descaracterização cultural dos membros da comunidade, mas, sim, em uma necessidade de sobrevivência, na relação com a sociedade envolvente e de comunicação entre as diferentes etnias. A Comunidade Indígena Beija-Flor representa uma grande experiência, na percepção da transformação da cultura de cada etnia, uma vez que está inserida em área urbana, espaço onde as transformações são mais intensas.

Os membros da comunidade têm, como alimentação básica, os derivados da mandioca, preparados em um cardápio diversificado, frutas, peixes e caças, preparados pelas mulheres, que também vão à roça colher, fazer o plantio e limpar o terreno, além de cuidar e dar atenção às crianças. As meninas, desde cedo, ajudam as mães entretendo os irmãos menores, depois, ajudando em todas as tarefas. Os homens costumam acompanhar suas mulheres na roça, ajudando-as na capina e a carregar a mandioca. As roças ficam próximas das casas, o que significa que o esforço no transporte da carga é pequeno, em relação às comunidades maiores e onde as roças ficam mais distantes. Quando ocorrem as grandes comemorações, implica na necessidade de maior produção de farinha e de caxiri, momento em que as mulheres contam com uma maior ajuda masculina. A atividade principal dos homens para a alimentação é na captura de peixe e caça de animais, realizada quase que diariamente, de dia ou de noite. Quando os homens abatem um animal de maior porte, parte da carne é destinada para uma refeição para todos os membros da comunidade.

2.5 A transformação da comunidade na Terra Indígena Beija-Flor

A denominação da comunidade origina-se do nome de um estabelecimento comercial de venda de artesanato, Casa do Beija-Flor, que existia no centro de Manaus nos anos de 1970, pertencente ao norte-americano Richard Melnyk. O estabelecimento comercial vendia artesanato produzido por vários indígenas. Nas adjacências de Manaus, onde hoje se situa o município de Rio Preto da Eva, o Sr. Richard Melnyk adquiriu uma área de 81,20 há, na

¹² Percentual se alterando e tendendo ao 100% com a instalação da escola indígena, que ensina os costumes, língua e tradição de dos povos indígenas, porém , com a necessidade do aprendizado da língua portuguesa que é a língua geral na comunidade.

década de 1980, visando o estabelecimento de uma comunidade indígena, passando a convidar indígenas de diversas etnias para aí residirem (veja-se tópico anterior). O objetivo do norte-americano era ter a produção de artesanato dos indígenas com exclusividade, para vender em sua loja, em Manaus, e exportar para os Estados Unidos, Inglaterra e outros países, situação comparável a dos mercadores da fase que antecedeu à Revolução Industrial. Entende-se que a diversidade de grupos étnicos possa ter, no início, dificultado as relações de interação entre os indígenas que se estabeleceram no local (FARIAS JÚNIOR, 2009).

[...] houve duas tentativas de ocupação da área na cidade de Rio Preto da Eva. A primeira pode ser explicada com base em entrevista realizada, em 2004, com o Sr. Gabriel Gentil, indígena da etnia Tukano, que morou em Rio Preto da Eva. Segundo ele, foram convidadas, pelo Sr. Richard Melnyk, para que residissem ali, diversas famílias que pertenciam a grupos étnicos distintos. Os primeiros indígenas trazidos foram Yanomami, do rio Maiá, povo Hiskariana, povo Tukano a qual pertence Gabriel Gentil isso foi na década de 80. “Desbravaram e construíram malocas” (Tuxaua Fausto Andrade, 33 anos, etnia Sateré-Mawé). A segunda tentativa pode ser reconstituída pelo atual tuxaua geral, o Sr. Fausto Andrade, que no começo da década de 1990, trabalhou na loja do norte-americano, no Centro de Manaus, e em 1991 passou a morar nas terras em Rio Preto da Eva. A partir dessa época a área passou a ser denominada de Comunidade Indígena Beija-flor. Todo o artesanato produzido pelos indígenas tinha sua venda garantida na “Casa do Beija-Flor”. Assim, desde o início, esta área caracteriza-se pela dinamicidade das relações sociais interétnicas e pela identificação através da produção de artesanato (ibidem, P.25, grifo do autor)

A partir de negociações do proprietário da área, aonde ia se constituindo a Terra Indígena Beija-Flor, com a prefeitura de Rio Preto da Eva, a área reduziu-se em 41,63 ha. Com o falecimento do Sr. Richard Melnyk, tem início os conflitos pela posse da terra a partir das ações de Antônio Tadeu, intitulado procurador do falecido proprietário da terra. A área, situada no perímetro urbano de Rio Preto da Eva, aos poucos vai deixando de ser imóvel urbano e se constituindo no espaço que passaria a ser o território reivindicado pelos indígenas da Comunidade Beija-Flor (ibidem).

Conforme o mesmo autor, o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, realizou, nos dias 19 e 20 de outubro de 2007, uma Oficina de Mapas na Comunidade Indígena Beija-Flor, definindo-se a produção de um fascículo com o título **Indígenas na cidade de Rio Preto da Eva – Comunidade Indígena Beija-Flor**, por decisão dos próprios indígenas participantes do projeto. O importante dessa definição é que deixa-se de se abordar, de forma genérica, sobre indígenas, para se referir a um grupo específico formado por indivíduos de várias etnias, mas, com compartilhamento de práticas político-organizativas e práticas econômicas comuns. Dessa forma, as diferenças convergem para uma situação aglutinadora.

Por tratar-se de uma comunidade constituída por indivíduos de várias etnias, consequentemente de costumes, tradições e língua diferentes, passaram a existir dificuldades de relacionamento. Com o propósito de ilustrar e compreender essa heterogeneidade étnica na formação da comunidade Beija-Flor, far-se-á uma comparação com o que Lipson *apud* Sousa (2004), aborda sobre o partido, desde seus primórdios atenienses, como agrupamento de pessoas na busca de representação de seus interesses, com a configuração espacial da comunidade.

Onde quer que uma suficiente diversidade ocorra entre os interesses que compõem uma sociedade, e o sistema político facilite uma oportunidade para combinarem, os homens congregar-se-ão em grupos mais ou menos formais, mais ou menos coesos (...) a fim de proteger o que estiver sujeito a riscos e defender a influência desses grupos a esferas mais amplas (LIPSON *apud* SOUZA, 2004, P.25)

Na formação da Comunidade Beija-Flor, o processo foi de construção do entendimento, sem, no entanto, deixar de haver diferenças, como descreve o tuxaua Fausto:

No começo da fundação da Comunidade Beija-Flor, como foram convidados vários parentes de várias etnias, então, no começo, nós tivemos um pouco de dificuldade de comunicação. Por ser de tribos diferentes, de línguas diferentes. Então nós tivemos um problema também, de comunicação. Mas, aos poucos, nós fomos tentando superar, a entender cada parente, os pensamentos deles também. E teve também alguns problemas de tribos, assim com outras etnias eles diziam: “a minha é mais forte, a minha é melhor, a sua é mais fraca. Eu sou bom pescador, eu sou bom caçador, você não é como eu!” Então tivemos esse tipo de conflito, esse problema no começo. Mas hoje, depois que nós começamos a entender e a respeitar cada decisão dos parentes (Fausto Andrade, 33 anos, etnia Sateré-Mawé) (FARIAS JÚNIOR, 2009, P.30).

A forma jurídica da Comunidade Indígena Beija-Flor é dada pela Associação Etno-Ambiental Beija-Flor, que aglutina, na comunidade, os pensamentos e ações políticas diferentes. As articulações políticas se desenvolvem em torno dos indivíduos de duas etnias predominantes, Tukano e Sateré-Mawé. Na atualidade, mais quatro comunidades (Beija-Flor II, III, IV e V) orbitam em torno da Comunidade Beija-Flor I. Em entrevista a Farias Júnior (2009), o tuxaua fausto Andrade declara que a Beija-flor I é como a base central das comunidades do Rio Preto da Eva, como casa de apoio e reunião com outras lideranças, representantes das comunidades do Rio Preto da Eva, na busca de soluções para os problemas das comunidades na área de saúde, de educação, e os problemas jurídicos e tudo o mais que houver. As outras comunidades trabalham com agricultura, caça, pesca e produção de carvão. Para a Comunidade Beija-Flor I, a fonte econômica maior é o artesanato, que a partir da venda, compra outras mercadorias e trocam com os produtos das outras comunidades.

O apoio a outras famílias indígenas e comunidades tem contribuído para o fortalecimento da Comunidade Beija-Flor. A persistência na ideia do apoio pelos indígenas, como característica da comunidade, foi intensificando a consolidação da ocupação e desenvolvendo as relações sociais no local que, por se tratar de grupos e pensamentos diversos, não evita o aparecimento de conflitos.

A cada família que chega, lhe é atribuída uma função junto ao grupo, por meio de um acordo explícito, determinado por regras anteriormente estabelecidas. Neste sentido, a família é “chamada” a fazer ressaltar sua “indianidade”. Esta seria uma maneira considerada eficaz junto aos não-índios, de comprovar a legitimidade da reivindicação (ibidem, p. 33, grifos do autor)

Ser da Comunidade Beija-Flor é ser indígena e contribuir para a construção de um grupo social e, politicamente, representado por uma só identidade: a indígena, sem, no entanto, haver a negação das identidades étnicas de seus indivíduos, através da cultura, língua e costumes.

As divergências contribuem para a produção de conhecimento e crescimento e são inerentes a qualquer grupo social. As diversidades culturais se encaradas racionalmente, ao produzirem conhecimento e implicarem em crescimento, tornam-se elementos aglutinadores. Portanto, as dificuldades maiores na construção da Terra Indígena Beija-Flor não foram as causadas pelos conflitos internos, mas as provocadas pelos agentes externos. Por se localizar em área de perímetro urbano, passiva dos olhares da especulação imobiliária e da expansão urbana, as ameaças externas unem as famílias para combaterem os agentes externos e protegerem seus recursos naturais que garantem a sua reprodução física e social (ibidem).

A reclamação da propriedade da terra da Comunidade Beija-Flor, em Rio Preto da Eva, partiu de Arlene Glória Alves Monteiro, que alegava ter comprado a área em 2 de outubro de 1997, do Sr. Richard Melnyk. A reclamante apresentava a escritura de compra e venda assinada não pelo norte-americano Richard Melnik, mas por procuração por Antônio Tadeu Drumond Geraldo, o vendedor, esposo de Arlene, pelo valor de R\$ 2.000,00. Através dessa estratégia, o procurador teria todos os direitos de tomar posse da área e loteá-la para venda. Consta, em um dos documentos do processo judicial do litígio da área, datado de 03 de agosto de 1995, que o Sr. Richard Melnik havia entrado com uma ação de revogação de procurações contra Antônio Tadeu (ibidem).

As pressões para que os indígenas abandonassem a área, continuaram e os constrangimentos aumentaram, quando foi aprovado o loteamento Belo Horizonte, sem que os indígenas perdessem o controle do território e argumentando que a verdade era que o norte-

americano os havia doado, verbalmente, a terra e que essa era a sua vontade. O norte-americano faleceu em 2001, voltando a figura do procurador, reivindicando a terra em nome de sua esposa, com ações de desapropriação e expropriação, visando a implantação do mencionado loteamento.

De acordo com os indígenas, as ameaças não se restringiam somente aos xingamentos e ameaças verbais. Houve, ao longo desta relação conflituosa, a intrusão da área por parte de funcionários contratados pelo Sr. Antônio Tadeu. Segundo ele alegava: “Não posso investir naquela área porque os índios ainda estão lá. Eles invadiram aquelas terras”. Estes funcionários estavam equipados com tratores, e procederam à derrubada de várias casas, à destruição de plantações e à poluição de um igarapé que passa pela “comunidade” (ibidem, p. 39).

De acordo com Farias Júnior (2009), os fascículos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, em conjunto com o mapa situacional, têm sido ferramentas importantes na explicitação de situações localizadas. Com a presença de autoridades municipais, movimento indígena, pessoas do município, de pesquisadores e da coordenação do PNCSA e da Funai, os indígenas fizeram o lançamento do fascículo referente a situação geográfica e social, na Comunidade Beija-Flor I, no dia 01 de outubro de 2008, que passou a ser utilizado como instrumento de suas reivindicações para solucionar os conflitos ora apresentados.

Os indígenas passaram a desenvolver uma articulação política, junto às autoridades municipais, para que elaborassem uma lei de desapropriação da área, ocupada por eles, em benefício da Comunidade Beija-Flor, apresentando o fascículo e o mapa numa reunião da Câmara Municipal de Rio Preto da Eva, Amazonas. Essa ação resultou na aprovação do Projeto de Lei em 29 de outubro de 2008. Tem-se, então, a Lei Orgânica Municipal No. 302 sancionada pelo Prefeito Fullvio da Silva Pinto, em 29 de outubro de 2008. Tal dispositivo legal prevê a desapropriação urgente, por ser de caráter social de interesse público. Segundo o Art. 2, da referida Lei, a mesma baseia-se na Lei 4123/62, Art. 2, inciso IV (ibidem).

Essa desapropriação abrangeu ainda área de 370 ha, reivindicada também pelo Sr. Antônio Tadeu. Neste sentido, a Lei sancionada pelo prefeito Fullvio abrangeu as duas áreas envolvidas no litígio judicial. Segundo ainda o Art. 2, as desapropriações de que se trata a Lei, “destina-se a dar posse definitiva aos moradores, agricultores e demais posseiros existentes” na gleba I (a área de 370 há) e gleba II, território ocupado pelos indígenas da Comunidade Indígena Beija-flor (ibidem, p.59).

Farias Júnior (2009), afirma que, para o tuxaua Fausto Andrade, o “mapa situacional” e o fascículo do qual faz parte o mapa, foram utilizados pelos indígenas da Comunidade Beija-

Flor nas negociações que precederam à sanção da Lei que garantiu juridicamente o território indígena. Desse modo, a Terra Indígena Beija-Flor foi constituída por um dispositivo legal de ordem municipal, que reconhece sua legítima posse dentro da cidade. O fascículo e o mapa consistiram na peça técnica de conversão da comunidade em aldeia e, dessa, em Terra indígena.



Figura 1: localização da TI Beija-Flor na cidade de Rio Preto da Eva – (Fonte: Google maps/2012).

CAPÍTULO 3 – O PROCESSO DE PRODUÇÃO DE ARTESANATO NA COMUNIDADE INDÍGENA BEIJA-FLOR

3.1 Pesquisa e método

A pesquisa de campo deste trabalho ocorreu na Comunidade indígena Beija-Flor, situada no município de Rio Preto da Eva, Amazonas, com o trabalho se iniciando com as negociações com as lideranças e a permissão concedida por aprovação do Conselho da Comunidade (LAPASSADE *apud* FINO, s/d). Buscou-se descrever o processo de produção de artesanato e sua relação com a organização social da comunidade. Para elaborar a contextualização do trabalho e, conseqüentemente, seu referencial teórico, utilizou-se de pesquisa bibliográfica exaustiva com interpretação e citação de obras de autores das áreas ambientais, sociológica, antropológica e historiográfica.

A pesquisa de campo foi realizada através de entrevistas, com aplicação de formulário na amostra de 11 indivíduos, dos sexos masculino e feminino, no universo dos maiores de 14 anos de idade. Por se objetivar um trabalho descritivo, o método utilizado foi o descritivo combinado com aspectos do método etnográfico¹³, pelo fato do estudo concentrar-se em trabalho relacionado à cultura humana. Identificaram-se as variações dos tipos de artesanatos e o reconhecimento destes como aspecto específico de um contexto cultural mais amplo. As dificuldades que se apresentaram “são comuns a quaisquer observações sobre fenômenos sociais” (MAUSS, 2010), sendo importante que as informações foram obtidas de indivíduos diretamente envolvidos no processo.

A Comunidade Indígena Beija-Flor é constituída de crianças, jovens e adultos, masculinos e femininos, o que vale ressaltar que esta pesquisa tem como amostra apenas os indivíduos que trabalham com artesanato, e que a mesma representa um aspecto, entre outros, das relações que se desenvolvem no referido espaço. O perfil dos indivíduos e as relações descritas neste trabalho referem-se à citada amostra, que é significativa por referir-se ao principal elemento motivador do processo formador da comunidade.

Inseriu-se, na comunidade pesquisada, onde foram feitas as entrevistas e obtidos os dados para se compreender o perfil dos indivíduos que a compõem, as razões para que lá se

¹³ Segundo Michael Genzuck *apud* Fino (s/d) etnografia é um método de olhar de muito perto, que se baseia em experiência pessoal e em participação, que envolve três formas de recolher dados: entrevistas, observação e documentos, os quais, por sua vez, produzem três tipos de dados: citações, descrições e excertos de documentos, que resultam num único produto: a descrição narrativa. Esta inclui gráficos, diagramas e artefactos, que ajudam a contar “a história”.

estabelecessem, a relação do artesanato com a cultura de cada etnia, e, as relações étnicas, de gênero e etárias entre os indivíduos no processo de produção dos artefatos. A constatação de um fato liga a outro fato de modo sistemático e coerente. A diversidade étnica na comunidade faz com que as diferenças de tipos e estilos apareçam, mesmo com o convívio entre indivíduos de grupos étnicos diversos, mantendo-se em seus artefatos os traços que representam a cultura de cada etnia. (MAUSS, 2010).

3.2 Perfis dos indivíduos componentes da Comunidade Indígena Beija-Flor

Na Comunidade Indígena Beija-Flor I residem entre crianças, adolescentes e adultos 126 pessoas, sendo que deste total 11 são produtores de artesanato. Procura-se definir a seguir, de acordo com dados coletados através da presente pesquisa o perfil da amostra de 11 (onze) indivíduos que a compõem na atualidade e que são produtores de artesanatos. Os dados a seguir relacionados, têm como referência o total da amostra da comunidade em estudo, a qual foi aplicada formulário que abordava aspectos sobre idade, gênero, escolaridade, estado civil, local de origem, etnia, tempo de moradia, razões para o estabelecimento na comunidade e fonte de renda.

No que se refere ao gênero dos indivíduos, 64% são do sexo masculino e 36% do sexo feminino (gráfico 1). Percebe-se assim que, entre os artesãos, não há discriminação sexual do trabalho, podendo haver distinção, no tocante a tipologia do artefato, como será visto mais adiante.

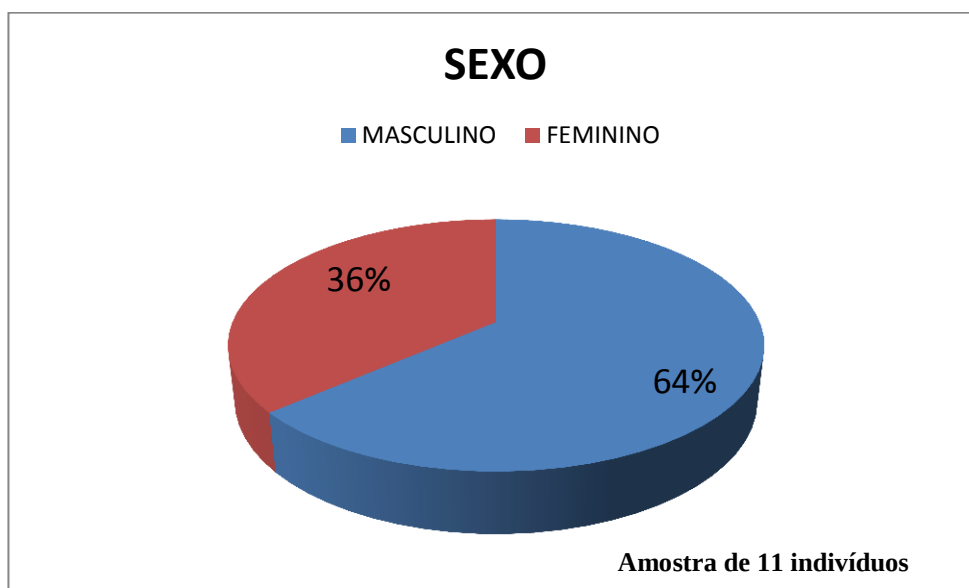


Gráfico 1: perfil - gênero

Quanto às faixas etárias, existe grande diversidade, percebendo-se que os indivíduos que trabalham com a produção de artesanato são todos adultos. As faixas etárias entre 26 a 30 anos, 31 a 35 anos, 36 a 40 anos, 61 a 65 anos e 66 a 70 anos, compõem, aproximadamente, 18% cada e entre 41 a 45 anos aproximadamente 9% (gráfico 2). Sendo o artesanato um ícone da cultura de cada etnia, as diferenças de idade não influem na tipologia do artefato.

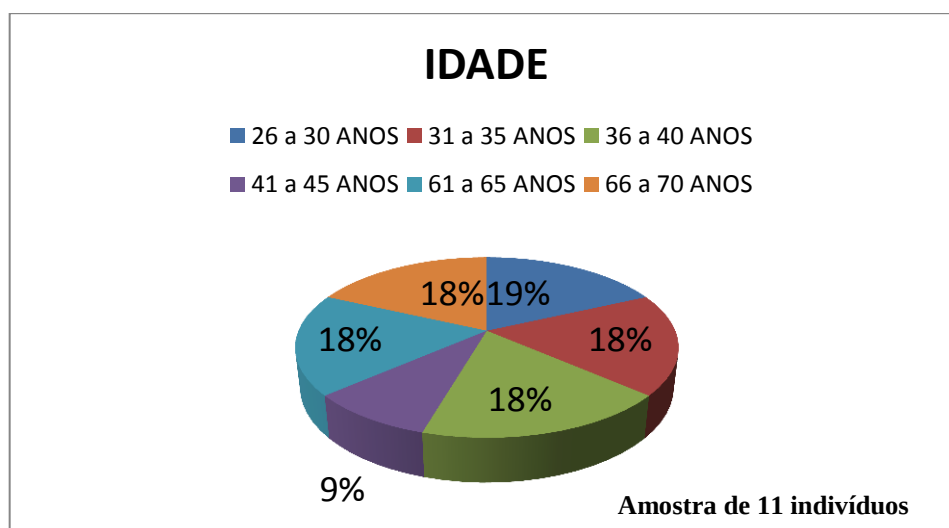


Gráfico 2: perfil – idade.

No tocante a escolaridade, 46% dos indivíduos têm do 1º ao 5º ano, e 36% do 6º ao 9º, do Ensino Fundamental, respectivamente, e, 18% do 1º ao 3º ano do Ensino Médio (gráfico 3). O aprendizado do indivíduo de uma determinada etnia ocorre pela tradição e ensinamentos que lhes são passados pelos seus antecessores, entretanto, percebe-se, neste quadro, que o envolvimento dos povos indígenas pelos não índios implica na necessidade do desenvolvimento de formação, de acordo com as formalidades dos povos envolventes.

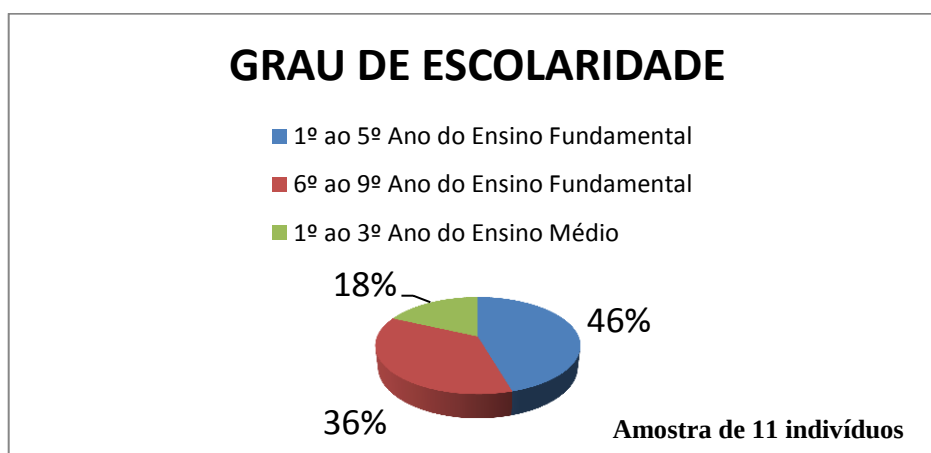


Gráfico 3: perfil – escolaridade.

Em relação ao estado civil, 64% dos indivíduos se declararam casados e 36% informaram

ter companheiro ou companheira (gráfico 4). A investigação teve, como referência, o casamento de acordo com as formalidades do Estado brasileiro. Há a possibilidade do entendimento do indivíduo, de acordo com os costumes de sua etnia, ser diferente do entendimento proposto na investigação.

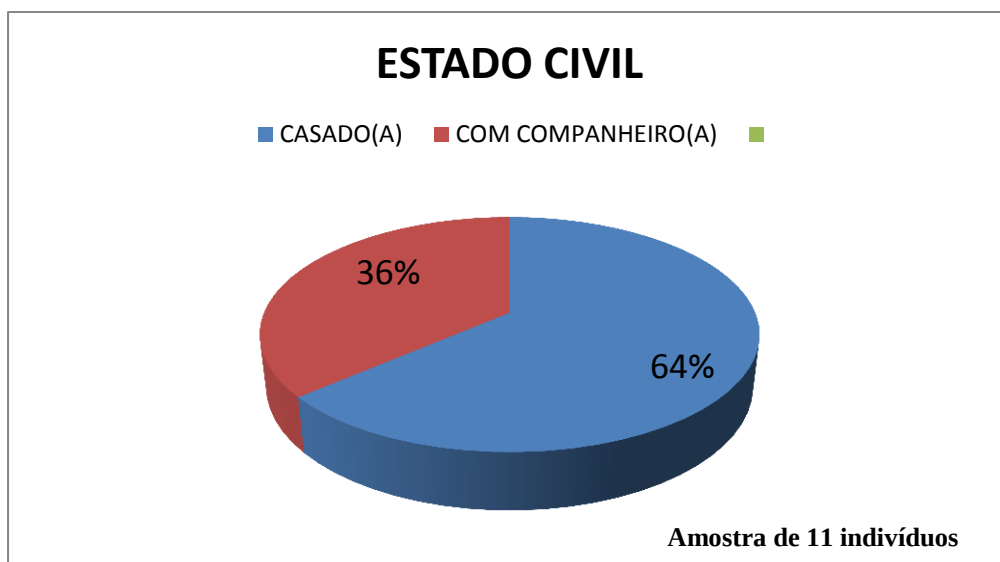


Gráfico 4: perfil – estado civil.

Sobre as etnias a qual pertencem os indivíduos, 45% são Sateré-Mawé, 27% Tukano e 9% Tuyuka, Arara e Dessana, cada (gráfico 5).

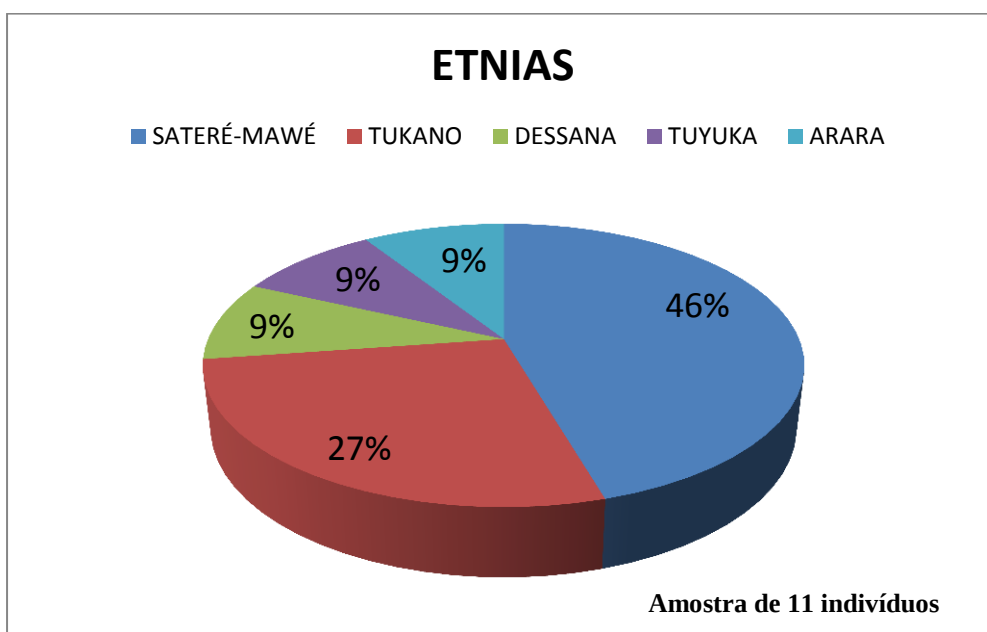


Gráfico 5: perfil - etnias.

Quanto ao local de origem, 46% são do Rio Andirá, Baixo Amazonas (Sateré-Mawé);

45% do Alto Rio Negro (Tukano, Dessana, Tuyuka); e, 9% de Santarém no Pará (Arara) (gráfico 6). Para alguns indivíduos, o deslocamento do seu espaço natural para a comunidade passou por um lapso de tempo na cidade de Manaus ou outras localidades.

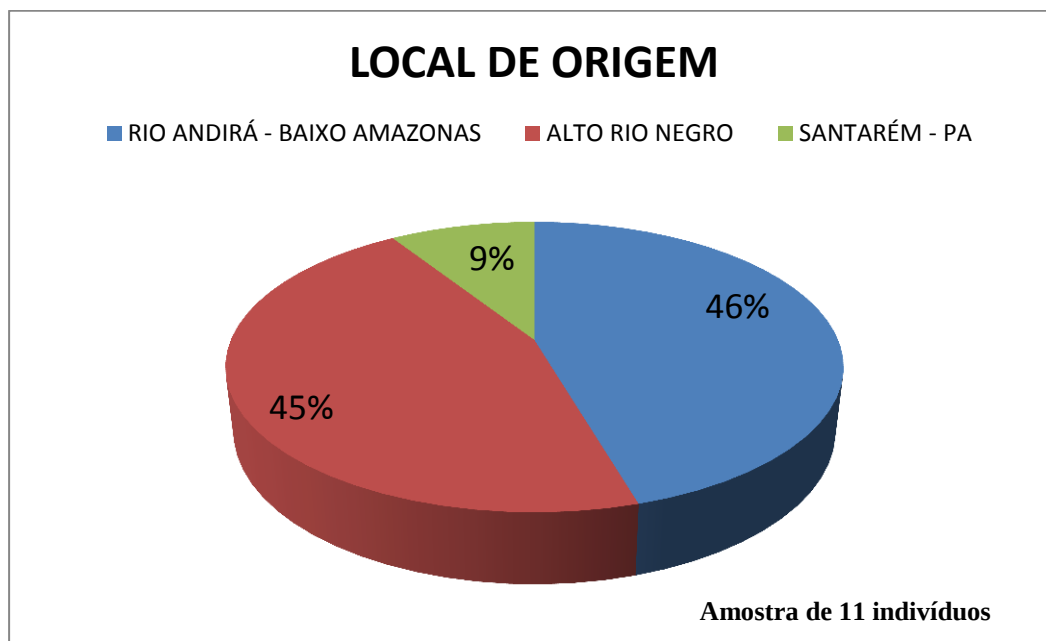


Gráfico 6: perfil – origem.

No que se refere ao tempo de moradia na comunidade, tem-se 18% com menos de um ano, com 11anos e 12 anos 9%, respectivamente, 46% com 18 anos, e, 18% com 20 anos (gráfico 7).

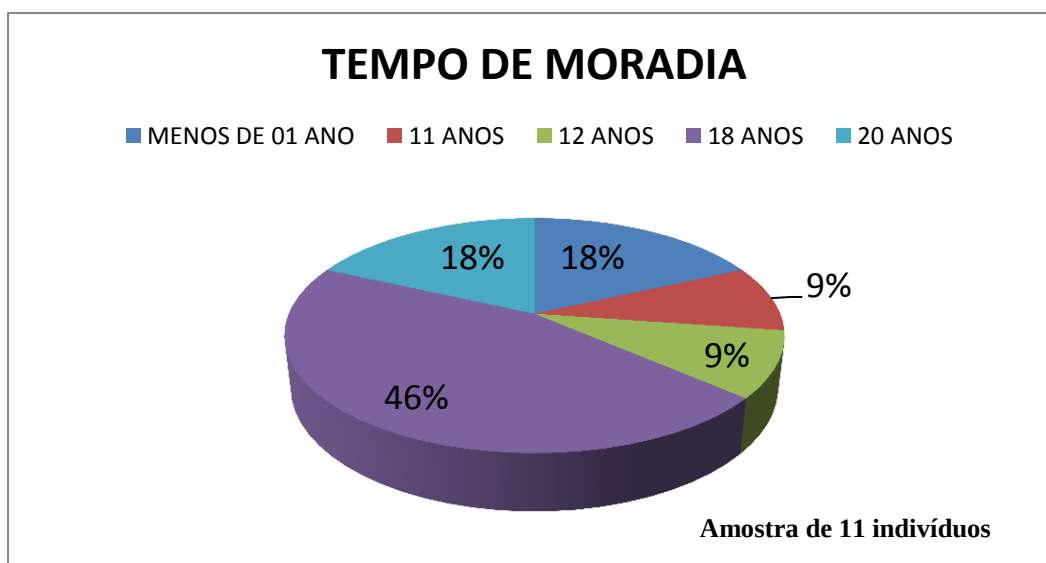


Gráfico 7: perfil – tempo de moradia.

Sobre as motivações que levaram o indivíduo a ir morar na comunidade, 100%

declararam que foi para trabalhar com artesanato. Esta foi a razão que motivou a formação da comunidade. Na evolução, foram se desenvolvendo outras relações e aprendizados, implicando na aquisição de outros conhecimentos e funções de alguns indivíduos.

Sobre a principal fonte de renda, 100% dos indivíduos declararam ser a venda de artesanato. A dedicação maior, ou menor, na produção de artefatos é em decorrência da demanda externa.

3.3 A tipologia de artefatos na Comunidade Indígena Beija-Flor

3.3.1 Adornos

De acordo com Berta Ribeiro (1988), a tipologia de artesanato indígena **adorno** se classifica em adornos plumários da cabeça, usados na face ou no crânio; adornos plumários do tronco; adornos plumários dos membros; adorno de materiais ecléticos da cabeça, do tronco e dos membros, ornamentos de materiais da flora, da fauna e de produto industrial. Os adornos podem ser usados como adereço pessoal, ritual ou cotidiano, definidor da condição etária, sexual, social e étnica.

A multiplicidade de adornos pessoais dentro de uma mesma tribo e, mais ainda, no conjunto de todas elas, dificulta proceder a uma classificação tipológica de modo a agrupar em poucas unidades, a enorme diversificação desses artefatos. Isso se explica pelo fato de constituírem os adornos não só emblemas tribais como também insígnias de classe de idade, de um e outro sexo, bem como distintivos clânicos. Cada uma dessas categorias de pessoas, recebe ou elabora, ao longo da vida, um enxoval de conjuntos ornamentais apropriado à sua condição social. Ele é tanto mais rico e variado quanto mais complexos forem a organização social e a encenação ritual de que os indivíduos participem desde o nascimento até as várias fases do ciclo da vida (B. RIBEIRO, 1988, P.186)

Identificou-se através da pesquisa na Comunidade Indígena Beija-Flor 15 diferentes tipos de artefatos dentro da tipologia adorno. No gráfico 8 estão identificados os tipos e os percentuais dos indivíduos que produzem o artefato identificado, sendo que a legenda *sim* representa o percentual dos que produzem o identificado artefato. Percebe-se que os artefatos da tipologia adorno são de grande variedades e de diversidade de produtores, destacando-se uma maior participação nos artefatos colar (64%), xoró (56%), diversificando-se, assim, o “saber fazer”, a técnica e arte.

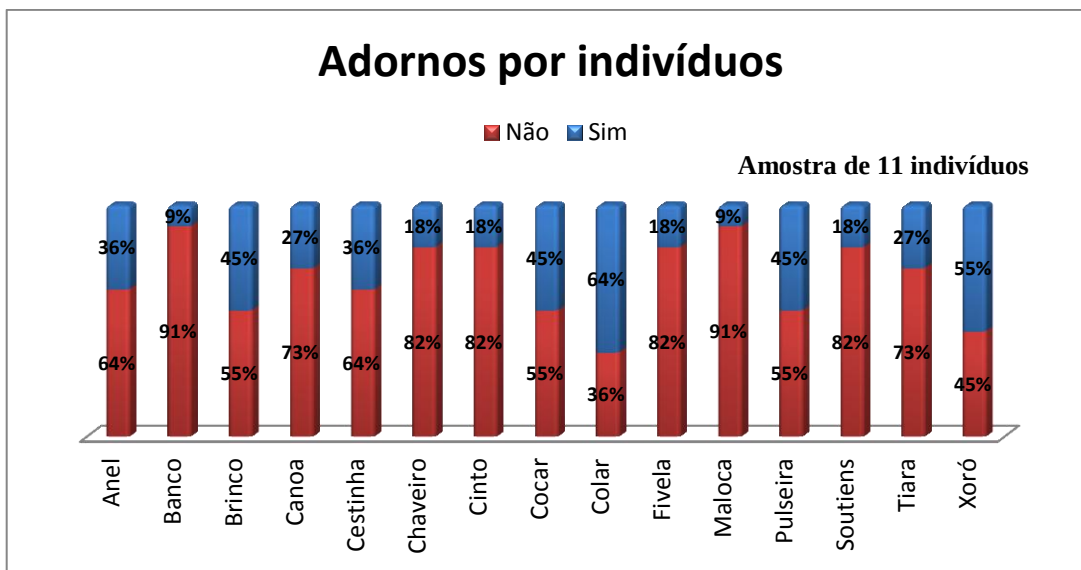


Gráfico 08: tipologia adorno.

3.3.1.1 Anel

Pequeno artefato para adornar o dedo, podendo ser de coco, tucum, tucumã, inajá e jarina (o marfim dos indígenas), com ou sem detalhes decorativos (figura 3). Dentre os de matéria-prima vegetal; da cauda de camaleão ou lagartixa teiu, dentre os de origem animal, registrados entre os grupos Timbira e os Karajá (NIMUENDAJU; KRAUSE; *apud* B. RIBEIRO, 1988); ou de metal martelado e recortado de moedas comum às tribos Tiriyo e Kadiwéu (FRIKEL, 1973; D. RIBEIRO, 1980; *apud* B. RIBEIRO, 1988). O anel é um adorno dos membros feito de materiais ecléticos. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos das etnias Sateré-Mawé e Arara, do gênero masculino e feminino e dos 29 aos 69 anos, conforme as faixas etárias identificadas.



Figura 3: adorno –artefato: anel. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.2. Banco

Talhado em madeira de molongó esculpido, destinam-se aos chefes, pajés e visitantes, sendo prerrogativa masculina (figura 4). Apresentam-se das mais variadas formas: circular, côncavo-ovalado, e, em muitas vezes em forma de um animal. É artefato produzido por um indivíduo da etnia Sateré-Mawé, masculino de 31 anos de idade.



Figura 4: adorno – artefato: banco. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.3. Brinco

Adorno produzido por vários povos indígenas feito de materiais ecléticos como plumas, madrepérola, metal, bico de tucano, sementes e caroço de tucumã (figura 5). É confeccionado de várias formas: cavilha, discoide vasado, discoide compacto, entre outras. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos das etnias Sateré-Mawé, Dessana, Arara e Tukano. Ao diversificar-se mais as etnias que produzem o artefato implica na diversidade de características, entretanto, este tipo de adorno, como outros é produzido por indivíduos de ambos os sexos e de diversas faixas etárias, com representantes dos 29 aos 69 anos de idade.



Figura 5: adorno – artefato: brinco. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.4 Cestinha (porta moeda, objetos)

Recipiente confeccionado com linha de tucum e coco, tipo caixa, cofre ou estojo com tampa, paredes simples ou dupla com entremeio de folhas para evitar a umidade (figura 6). Contextura rígida e nos formatos diversos como retangular, quadrado e elítico. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos das etnias Dessana, Sateré-Mawé, Arara e Tukano, com predominância do gênero feminino, mantendo-se a diversidade de faixas etárias.



Figura 6: adorno – artefato: cestinha. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.5 Chaveiro

Artesanato destinado a adorno pessoal e *Souvenirs*, incluso nos objetos de pequeno porte produzidos com materiais diversos a exemplo de resina, madeira, tecido, sementes, entre outros (figura 7). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé e Arara de ambos os sexos e de faixa etária acima dos 60 anos.



Figura 7: adorno – artefato: chaveiro. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.6 Cinto

Artefato para adorno da cintura feito de madeira, sementes e fio de tucum (figura 8). Sua forma difere entre os vários povos indígenas do Brasil. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé e Arara e, assim como o artefato chaveiro, os artesãos são de ambos os sexos e de faixa etária acima dos 60 anos.



Figura 8: adorno – artefato: cinto. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.7 Cocar

Geralmente é confeccionado de penas de arara, gavião real e aves domésticas tingidas com tintas industrializadas ou tirada das árvores, presas a uma tira de couro por fio de algodão, corda ou outro material. A função do cocar varia de tribo para tribo, podendo servir de adorno a símbolo de status ou classe ultrapassando os limites do estético (figura 9). A disposição e as cores das penas do cocar indica a posição de chefe dentro do grupo e simboliza a própria ordenação da vida em uma aldeia onde cada um tem seu lugar e sua função determinados. Na comunidade Beija-Flor, bem como o artefato anel é produzido por indivíduos das etnias Sateré-Mawé e Arara, do gênero masculino e feminino nas faixas etárias identificadas entre 29 e 69 anos.



Figura 9: adorno – artefato: cocar. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.8 Colar

Ornato de plumas de aves ou de sementes fixadas em tiras de tucum ou macdeira de âmago e pau-brasil, usado à volta do pescoço repousando sobre o colo, cujos componentes ornamentais se distribuem por toda a extensão da peça (figura 10). São numerosos e variados os colares usados pelos povos indígenas do Brasil. São discriminados segundo a matéria-prima e forma a eles atribuída. O material utilizado pode ser de várias origens: animal como dentes de mamíferos, roedores, carapaça de caramujos, unhas de onça e tatu, ossos de aves e cobras, entre outros; origens vegetal destacando-se os de sementes diversas (puçá, chumburana, tento, lágrimas de nossa senhora, ingarana, arara tucupí), cocos de palmeiras,

caroços de frutos canudos de taboca; e, os que combinam a matéria-prima vegetal com a mineral. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé, Dessana, Arara e Tukano, de quase todas as faixas etárias identificadas, 29 à 69 anos, e de ambos os sexos, sendo o feminino o maior índice de indivíduos que confeccionam o produto, e a diversidade étnica diversifica as características do objeto.



Figura 10: adorno – artefato: colar. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.9 Fivela

Adorno para prender o cabelo feminino que tem como matéria-prima madeira, coco, tucumã e ouriço de castanha-do-pará (figura 11). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé e Arara e, também, como se referiu ao chaveiro, os artesãos são de ambos os sexos e de faixa etária acima dos 60 anos.



Figura 11: adorno – artefato: fivela. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.10 Miniatura de maloca

Adorno feito de madeira, palha, cipó ou tucum, casca de árvore, ouriço de castanha, entre outros (figura 12). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Sateré-Mawé, masculino, com idade de 31 anos.



Figura 12: adorno – artefato: mini maloca. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.11. Miniatura de canoa

Mini embarcação, escavada em madeira de molongó de forma aproximadamente elíptica, fundo chato e soerguida na popa (figura 13). É uma réplica de um implemento de madeira para a navegação. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé e Arara, gênero masculino e feminino, com grande distância entre as faixas etárias, no lapso entre o indivíduo mais novo e o mais velho.



Figura13: adorno – artefato: mini canoa. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.12. Pulseira

Adorno para o pulso confeccionado com materiais diversos, dependendo da cultura, costume e disponibilidade (figura 14). Pode-se encontrar pulseiras feitas de cauda de tatu, de látex coagulado, de cilindro talhado em madeira, de metal martelado, de sementes como as usados na confecção de colar, ossos de aves, de ouriço de castanha-do-pará, entre outros. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé, Arara e Tukano, ambos os sexos, contemplando quase todas as faixas etárias identificadas, apresentando artefato com diversas traços na confecção.



Figura 14 adorno – artefato: pulseira. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.13. Soutiens

Indumentária íntima feminina confeccionada com quengas de coco e cuia, ligadas por tiras de barbante feitas com fibras de palmeiras (figura 15). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé, masculino e feminino, na faixas etárias dos 29 aos 33 anos, porém, com pequeno índice de participação no que se refere ao total dos investigados.

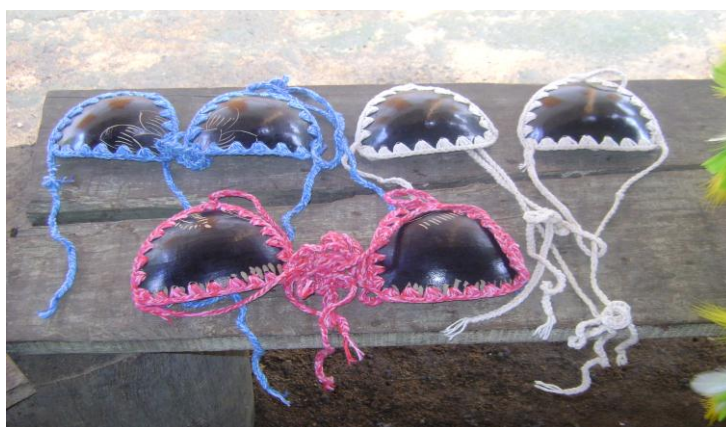


Figura 15: adorno – artefato: soutiens. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.14 Tiara

Artefato feito de tala das palmeiras arumã e inajá, plumas de aves e tucum (figura 16). Adorno feminino de uso no entorno da cabeça. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Tukano, Sateré-Mawwé e Arara, dos dois gêneros, com predominância do feminino e de grande espaço entre a menor e a maior faixa etária.



Figura 16: adorno – artefato: tiara. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.1.15 Xoró

Adorno para prender o cabelo confeccionado com plumas de aves e madeira de murapiranga, paxiúba, âmago, molongó e pau-brasil, usando-se como elemento de fixação o tucum (fibra de palmeira) (figura 17). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé, Arara, Tukano e Dessana. Na produção deste adorno observa-se os mesmos aspectos do colar, por ser confeccionado por artesãos de quase todas as faixas etárias identificadas, 29 à 69 anos, e de ambos os sexos, sendo o feminino o maior índice de indivíduos que confeccionam o produto, no entanto, embora haja a diversidade étnica na produção, não há grandes diferenças nas características do produto.



Figura 17: adorno – artefato: xoró. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.2 Armas e jogos

Berta Ribeiro (1988) inclui na tipologia armas todos os objetos perfuradores, as de arremesso simples arrojadas manualmente como as lanças, e, as de arremesso complexo, lançadas com o auxílio do arco. Contempla também os dardos atirados do propulsor, as armas de sopro como as zarabatanas e os artefatos de proteção do corpo do atirador e defesa das aldeias.

Não distinguimos as armas de guerrear das de caça, uma vez que, tanto as armas quanto as táticas se confundem. As “armas” flagrantemente rituais são descritas na categoria [...] Objetos rituais, mágicos e lúdicos. A borduna, arma contundente e, as vezes, também perfuradora, pode auxiliar na tarefa de caça (e eventualmente nas de agricultura), mas a sua função precípua é operar em certa práticas de combate (B. RIBEIRO, 1988, P.239).

Referente aos tipos de armas foram dois os identificados, conforme representado no gráfico 9 com as mesmas referências do gráfico da tipologia adorno (gráfico 8). Neste de tipo de artefato percebe-se que são poucos os indivíduos envolvidos em sua produção, com maior participação na confecção de zarabatana (18%).

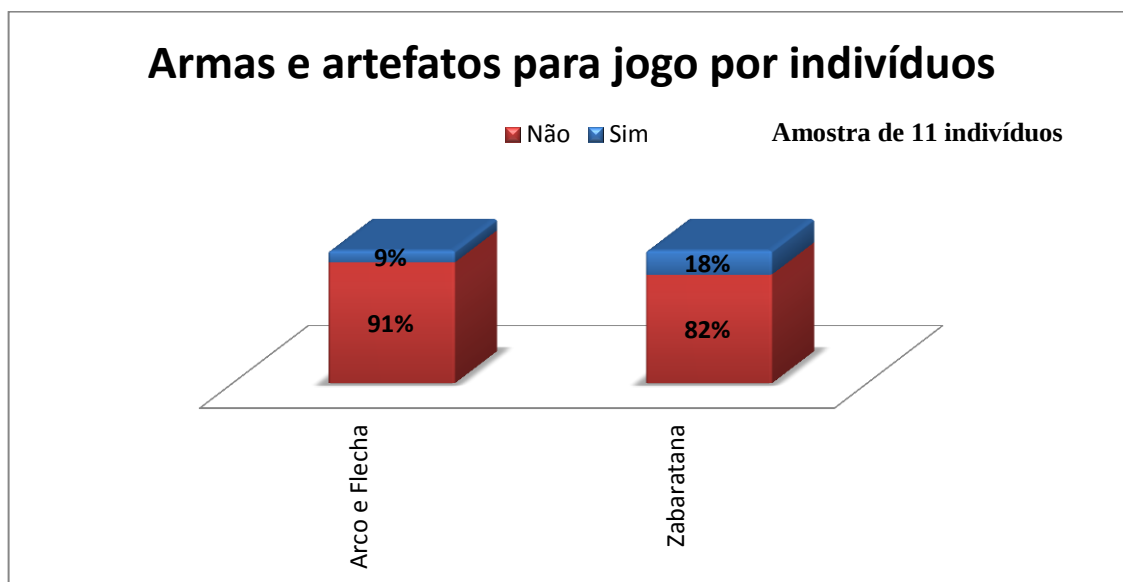


Gráfico 9: tipologia armas e jogo.

3.3.2.1 Arco e flecha

O arco é arma para atirar flecha, constituído de uma ripa de madeira recurvada por desbastamento e pela ação do calor, provida de corda. Os povos indígenas do Brasil usam

arcos simples, ou seja, de um único segmento de madeira flexível, âmagó, pau-d'arco e biorama. Os segmentos laterais afinam-se continuamente até formar uma ponta onde é engatado o laço da corda. A função do arco é ser a base para arremesso da flecha. A flecha é arma perfurante usada como projétil do arco. É constituída de uma arte de taquara, flechau (taboca) e de madeira como canela de curupira e bico de âmagó, provida ordinariamente de emplumação, pena de gavião real, na extremidade que fica próxima ao atirador e de ponteira aguçada na parte que primeiro visa atingir o alvo (figura 18). Na comunidade Beija-Flor são artefatos produzidos por um indivíduo da etnia Sateré-Mawé, 37 anos do sexo masculino.



Figura 18: arma e jogo- artefato: arco e flecha. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.2.2. Zarabatana

Feita de paxiúba e da palmeira jupati, com o tubo enrolado com algodão do mato, para propulsar pequenas setas de espinho de patauá, constituído de um tubo de tamanho variado, onde é introduzida e soprada a seta, sendo exigida bastante força no ato de soprar (figura 19). O alcance da sarabatana está na razão direta do seu comprimento, quanto mais lona mais certo o tiro e seu alcance. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé e Tuyuka, masculinos, identificados nas faixas etárias entre 37 e 44 anos.



Figura 19: arma e jogo – artefato: zarabatana. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.3 Instrumentos musicais e ritualísticos

O trabalho de Berta Ribeiro (1988) identifica grande quantidade de espécies de instrumentos musicais indígenas, e, diante dessa diversidade, acredita-se que para o objetivo deste trabalho não cabe descrever todos, visto que a intenção é se utilizar de uma referência para embasar a pesquisa realizada e não, simplesmente, uma reprodução do que já existe. Assim sendo, usar-se-á, brevemente, descrições genéricas nesta referência. Os instrumentos de sopro com palheta, em que o ar é movimentado pelas pulsações de uma palheta ou lingueta, que pode ser uma peça introduzida no instrumento, quanto recortada no topo do que se sopra; os que emitem som com o sopro contra um gume, característico das flautas; os que emitem som através dos lábios vibrantes do executante, como no caso dos instrumentos de tipo trompete.

Outros tipos de instrumentos musicais indígenas são identificados e descritos por Berta Ribeiro (1988). Os de percussão como o chocalho tubular construído de taquarina trançada, bambu, madeira revestida de trançado. O chocalho tubular também conhecido como pau-de-chuva contém no seu interior elementos sonoros como seixos, sementes, dentes, entre outros. O chocalho tubular também pode ser duplo, com uma haste de madeira unindo os dois receptáculos para a percussão. Destaca-se entre estes o tambor que pode ser descrito em sentido amplo, como percussão sobre o corpo oco e ressonante, sobre uma membrana estendida sobre o corpo, podendo ser tocado diretamente com as mãos ou com baquetas, tambor de pele constituído por cilindro de madeira, fechado em um ou nos dois lados com uma ou duas membranas, fixadas por compressão por cipós ou bastonetes.

Sobre instrumentos musicais e ritualísticos foram 7 (sete), conforme representado no gráfico 10, com as mesmas referências do gráfico da tipologia adorno (gráfico 8). Tem-se nesta tipologia uma diversidade de produtores com pouca representação no que se refere ao total dos mesmos.

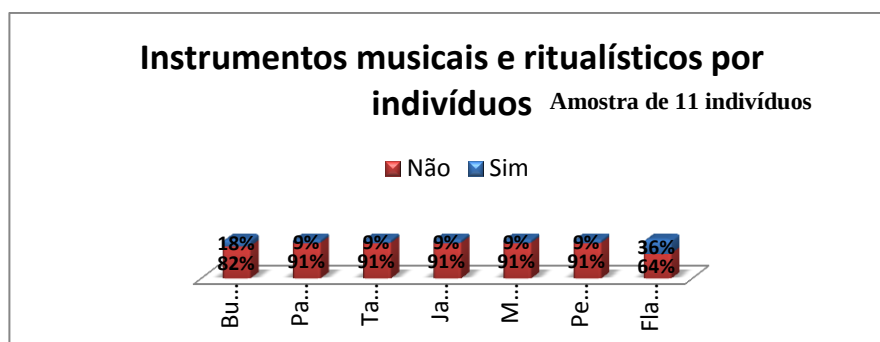


Gráfico 10: tipologia instrumentos musicais e ritualísticos

3.3.3.1 Buzina

Artefato cilíndrico que tem como matéria prima o bambu, usado nos rituais, chamada de atenção na aldeia e alerta em geral (figura 20). Assim como o adorno soutiens, na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé, masculino e feminino, na faixas etárias dos 29 aos 33 anos, com pequeno índice de participação no que se refere ao total dos investigados.



Figura 20: instrumento musical/ritualístico – artefato: buzina. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.3.2. Flauta

Instrumento feito de osso de veado, bambu, umarê e imbaúba com casca de embira, em que uma corrente de ar dirigida contra um cume do receptáculo faz o ar vibrar no seu interior. São apresentadas de várias formas: globular, tubular, cônica, circular, entre outras. De acordo como o ar penetra no receptáculo as flautas se distinguem em com ou sem aeroduto. Pode ser usado na confecção osso ou taquara (figura 21). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Sateré-Mawé, Tukano e Tuyuka com faixas etárias dos 37 aos 70 anos, do sexo masculino, tendo as denominações de flauta pã e carriço.



Figura 21: instrumento musical/ritualístico – artefato: flauta. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.3.3 Japurutu

Flauta cumprida de dois canos confeccionada com madeira de pachiúba. Para a emissão do som pode-se usar a mesma descrição da flauta (figura 22). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Tuyuka, masculino, de 44 anos de idade.



Figura 22: instrumento musical/ritualístico – artefato: japurutu (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.3.4. Maracá

Recipiente fechado que pode ser de cabaça ou cuia, ovos de ema ou de jacaré, crânio de macaco, cerâmica, carapaça de tartaruga, entre outros, provido de um cabo. Os elementos sonoros contidos no recipiente podem ser as próprias sementes dos frutos, pedrinhas e outras sementes. A forma varia entre globular e ovoide (figura 23). Assim como o japurutu, na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Tuyuka, masculino, de 44 anos de idade.



Figura 23: instrumento musical/ritualístico – artefato: maracá. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.3.5 Pau-de-chuva

Artefato musical da mesma linha do maracá feito de imbaúba, tala de arumã e inajá com pedra no interior para na fricção produzir o som desejado (veja mais descrição na introdução deste tópico - instrumentos musicais e ritualísticos), (figura 24). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Tukano, masculino de 70 anos de idade.



Figura 24: instrumento musical/ritualístico – artefato: pau-de-chuva. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.3.6. Pega moça

Tem como matéria-prima a fibra de arumã. É usado como enfeite e significa, de acordo com a tradição, o feitiço do pajé para pegar mulher de outra tribo para os homens de sua tribo (figura 25). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Tuyuka, masculino de 44 anos de idade.



Figura 25: instrumento ritualístico – artefato: pega moça. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.3.7 Tambor

Use a descrição feita anteriormente na introdução deste tópico (instrumentos musicais e ritualísticos) Figura 26). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Sateré-Mawé, masculino, de 31 anos de idade.



Figura 26: instrumento musical/ritualístico – artefato: tambor. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.4 Trançados

Conforme Berta Ribeiro (1988), a tipologia de artesanato indígena trançado, diversifica-se e varia conforme à necessidade a ser atendida: trançado para uso e conforto doméstico, compreende a esteiraria usada para sentar e dormir, para abanar e atizar o fogo e proteger a carga das canoas, bem como a cestaria de utensílios; trançado para caça e pesca engloba os cestos armadilhas para caça e pesca e a esteira-barragem para a pesca; trançado para processamento de mandioca brava, venenosa, em sua transformação em alimento; trançado como meio de transporte de carga que compreende cestos de tamanho avantajado e diferentes formas, adaptados para carregar nas costas com alça cingindo a testa ou duas alças para os braços, à maneira de mochila, destinados ao transporte de carga; trançado para uso e adorno pessoal como atavios trançados para ornamentar o corpo, cestos-bolsos para a guarda e transporte de pequenos objetos.

Sobre os tipos de artefatos trançados foram 8 (oito) os identificados, conforme

representado no gráfico 11, com as mesmas referências do gráfico da tipologia adorno (gráfico 8), com menor participação em relação aos que produzem os artefatos com o total da amostra.

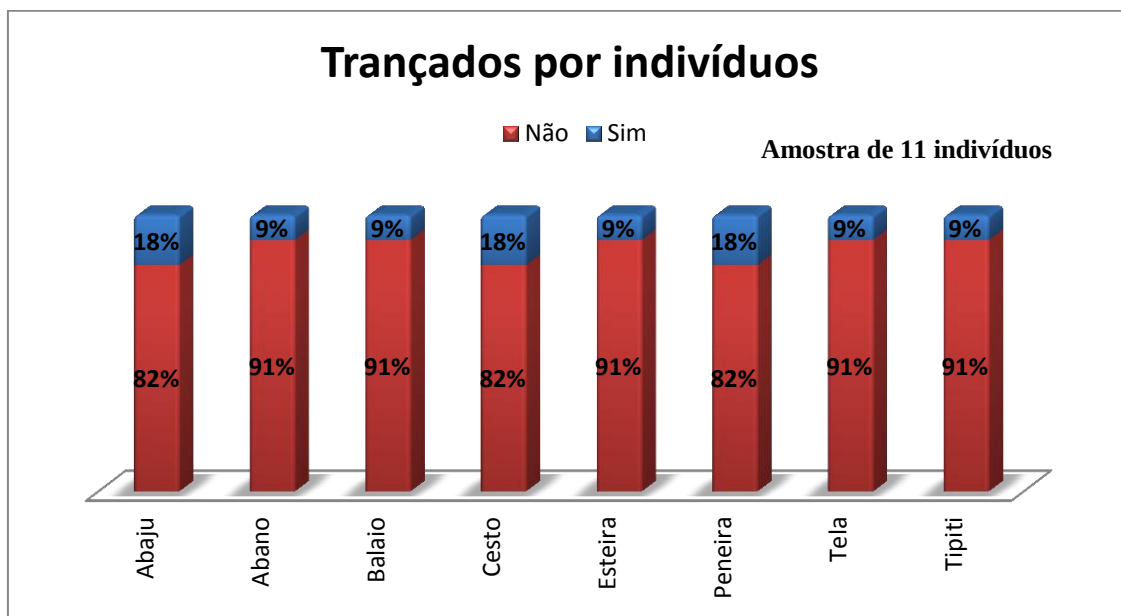


Grafico 11: tipologia trançados.

3.3.4.1 Abajur

Trançado que tem como matéria-prima a tala de arumã para suporte de luminosos e, de tamanho grande, para recipiente doméstico de depósito de roupas para serem lavadas (figura 27). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Tuyuka e Tukano, masculinos, nas faixas etárias de 30 a 44 anos.



Figura 27: trançado – artefato: abajur. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.4.2 Abano

Objeto trançado de tala de tucumã de forma variada – retangular, trapezoidal, triangular, quadrado – semelhante a uma pequena esteira, provido de uma parte superior mais resistente para empalmar (figura 28). Usado para atizar o fogo e abanar-se. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Tukano, masculino, de 70 anos de idade.



Figura 28: trançado – artefato: abano. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.4.3 Balaio

Constituído de uma longa trança enrolada em círculos. Uso doméstico e adorno pessoal. Tem como matéria-prima pau de arumã (figura 29). Igualmente a outros artefatos da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos, este é confeccionado na comunidade Beija-Flor por um indivíduo da etnia Tuyuka, masculino, de 44 anos de idade.



Figura 29: trançado – artefato: peça de preparação do balaio. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.4.4 Cesto

Recipiente ou cargueiro confeccionado com pau de arumã que se apresenta de várias formas dependendo da região e da etnia: alguidariforme, bolsiforme, bernaliforme, estojeforme, ganneliforme, paneiriforme, entre outros (figura 30). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Tuyuka e Tukano, masculinos, com idade de 30 e 44 anos.



Figura 30: trançado – artefato: cesto. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.4.5 Esteira

Trançado de tala de arumã de duas dimensões e tamanhos variados usado como leito, assento, cobertura e divisória interna das casas, tapume das entradas da casa e como paravento, bem como cobrir cargas nas canoas (figura 31). A exemplo de outros artefatos e tipologias, na comunidade Beija-Flor este é confeccionado por um indivíduo da etnia Tuyuka, masculino, de 44 anos de idade.



Figura 31: trançado – artefato: esteira. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.4.6 Peneira

Cesto platiforme, raso, em forma de prato, circular ou quadrado. Apresenta-se de crivo aberto, na parte central, ou com as talas relativamente afastadas para cernir a farinha. Trançado utilizado no beneficiamento da mandioca tem como matéria-prima pau de arumã (figura 32). Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por indivíduos da etnia Tuyuka e Tukano, masculinos, nas faixas etárias de 30 a 44 anos.



Figura 32: trançado – artefato: peneira. (Foto: Clea Paes/2012).

3.3.4.7 Tipiti

Cesto cilíndrico e extensível feita de tala de arumã, com abertura na parte superior e duas alças: a de cima para prender a um ponto fixo; a de baixo para introduzir a alavanca e fazê-lo distender-se (figura 33). Usado para extrair o ácido hidrocianico da mandioca brava. Na comunidade Beija-Flor é artefato produzido por um indivíduo da etnia Tukano, masculino, de 70 anos de idade.



Figura 33: trançado – artefato: tipiti. (Foto: Clea Paes/2012).

3.4 Discussão das relações decorrentes da produção de artesanato

Sobre o significado do artesanato, 100% dos entrevistados declararam representar a cultura da sua etnia, sendo composto de significado na forma material e imaterial. Todavia, como característica dessa comunidade, observa-se as relações sociais desenvolvidas desde a sua formação e com o trabalho na produção de artesanato e seus fins. O principal fim é a produção de artefatos para venda, pelo próprio artesão como meio de sobrevivência, declarado por 100% dos constituintes da amostra da pesquisa. Foi identificada, também, a forma de utilização do dinheiro obtido como resultado da produção e venda dos artefatos. Sendo a produção e comércio de artefatos individual, o controle do resultado segue a mesma forma. Entretanto, houve, entre os pesquisados quem declarasse que, se o trabalho for feito em conjunto, o dinheiro será dividido, e, os que afirmaram destinar um percentual para a Associação Etnoambiental Beija-Flor, referencial jurídico da comunidade.

Classificou-se o artesanato produzido na comunidade em quatro tipos de artefatos: adornos: tipo anel, banco, brinco, cestinha, chaveiro, cinto, cocar, colar, fivela, miniatura de maloca, miniatura de canoa, pulseira, soutiens, tiara e xoró; armas e jogos: tipo arco/flecha e zarabatana; instrumentos musicais e ritualísticos: tipo buzina, flauta, japurutu, maracá, pau-de-chuva, pega moça e tambor; e, trançados: tipo abajur, abano, balaio, cesto, esteira, peneira e tipiti. Não há divisão sexual do trabalho, um mesmo tipo de artefato é confeccionado por indivíduos de ambos os sexos, bem como não há distinção etária, pois, há indivíduos de diversas faixas confeccionando o mesmo tipo de artefato. A distinção identificada foi na tipologia, decorrente da diversidade étnica dos habitantes do local. Entretanto, como existem uniões exogâmicas, ocorre caso em que o(a) parceiro(a) confecciona o artefato da tipologia do(a) outro(a). A situação acima descrita faz com que se tenha o envolvimento de gêneros, faixas etárias e grupos étnicos diversos, relacionados na produção dos artefatos.

A tipologia adorno é a que mais apresenta variações de itens de objetos na confecção de artefatos na Comunidade. A tipologia armas e jogos não apresenta muitas variações de itens, embora sejam artefatos que fazem parte do modo de vida dos povos indígenas, utilizados na defesa, captura de seres para a alimentação e diversão. A exemplo da tipologia adorno, embora de modo menos expressivo, a tipologia instrumentos musicais e ritualísticos apresenta variações de itens na confecção de artefatos na comunidade. Como último agrupamento tipológico considerado nesta discussão, os trançados apresentam variedade étnica e de itens na sua produção.

A confecção dos artefatos anel, buzina, cocar, miniatura de canoa e soutiens, tem

ocorrência entre as etnias sateré-mawé e arara, sendo que o elemento arara juntou-se ao sateré-mawé. Não há discriminação de idade e de sexo, com predominância do elemento masculino e os artífices contemplam as faixas etárias de 26 a 30 anos, 31 a 35 anos, 36 a 40 anos, 61 a 65 anos e 66 a 70 anos. Contudo, para os artefatos buzina e soutiens é pequeno o índice de participação no que se refere ao total dos pesquisados. Quanto aos artefatos banco, miniatura de maloca e tambor, tem-se a produção apenas por indivíduo sateré-mawé, masculino, na faixa etária de 31 a 35 anos.

A produção do artefato de adorno brinco enfatiza a diversidade étnica/cultural da comunidade pela diversidade dos modelos e das matérias-primas utilizadas. Confeccionado por indivíduos das etnias dessana, tukano e sateré-mawé, das faixas etárias de 26 a 30 anos, 31 a 35 anos, 36 a 40 anos e 61 a 65 anos com predominância do sexo feminino, O elemento masculino não sofre discriminação, incorpora-se ao trabalho da companhia.

Identificou-se na confecção de cestinha para por objetos, indivíduos sateré-mawé e tukano, sexo feminino, nas faixas etárias entre 36 a 40 anos e 61 a 65 anos. Os adornos chaveiro, cinto e fivela, são confeccionados por elementos das etnias sateré-mawé e arara, 50% masculino e feminino nas faixas etárias de 61 a 65 anos e de 66 a 70 anos, com o arara unido ao sateré-mawé, e os artefatos de características deste.

Artefatos de adorno ricos em sua diversidade são o colar e o xoró. Confeccionado por indivíduos das etnias dessana, sateré-mawé, arara e tukano, contemplando as faixas etárias de 26 a 30 anos, 31 a 35 anos, 36 a 40 anos, 61 a 65 anos e 66 a 70 anos, de ambos os sexos, sendo o feminino o maior índice de indivíduos que confeccionam o produto com diversas características, decorrente da diversidade étnica. Quanto ao xoró, embora haja diversidade étnica na produção, não há grandes diferenças nas características do produto. Tem-se as mesmas características para a produção dos artefatos pulseira e tiara, excetuando-se o indivíduo do grupo étnico dessana, com predominância de artífices do sexo feminino.

Na tipologia armas e jogos foi identificado que, para o artefato arco/flecha, tem-se a ocorrência de indivíduo da etnia sateré-mawé, masculino, na faixa etária dos 36 a 40 anos. Para o artefato zarabatana a ocorrência é de sateré-mawé e tuyuka, masculinos, nas faixas etárias de 36 a 40 anos e 41 a 45 anos. O artefato flauta, também denominado de flauta pã e carriço, dependendo do grupo étnico que a produz, é confeccionado por indivíduos das etnias sateré-mawé, tuyuka e tukano, masculino e com grande lapso entre as faixas etárias, uma vez que se situam entre 36 a 40 anos, 41 a 44 anos, e 66 a 70 anos.

Japurutu, maracá e pega moça, artefatos da tipologia instrumentos musicais e ritualísticos, e, balaio e esteira, da tipologia trançados, são confeccionados por indivíduo da

etnia tuyuka, masculino, na faixa etária de 41 a 45 anos. Percebe-se que ocorre similaridade na produção dos trançados abano, pau-de-chuva e tipiti, em que o artífice é só de uma etnia, a tukano, masculino na faixa etária de 66 a 70 anos. Outros artefatos confeccionados só por indivíduos do sexo masculino, das etnias tukano e tuyuka, nas faixas etárias dos 26 a 30 anos e dos 41 a 45 anos, são os trançados abajur, cesto e peneira. A matéria-prima usada na confecção de artesanato na Comunidade Indígena Beija-Flor, parte é retirada da floresta do Rio Preto da Eva, na área pertencente à comunidade, nas margens dos rios e beira de estrada, outra parte vem de outras regiões do Amazonas, como o Alto Rio Negro, sendo usado também insumos industrializados.

Perguntados sobre como é a produção de artesanato na comunidade 100% declararam que é por indivíduo e por etnia. No entanto, por ocuparem o mesmo espaço e estarem sob a mesma orientação desenvolvida no território, percebe-se, também, o desenvolvimento de relações entre os indivíduos, e, conseqüentemente, entre as etnias, referente a vários aspectos, entre eles, o trabalho, demonstrado na declaração de 55% dos pesquisados de que uma etnia influi no artesanato de outra (gráfico 12).

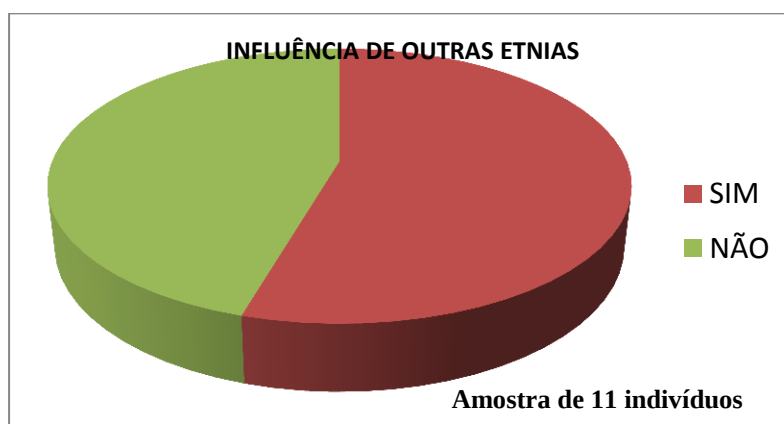


Gráfico 12: influência de outras etnias na confecção de artesanato.

Os consumidores comerciais do artesanato indígena constituem-se de outros povos implicando no contato dos indígenas com estes na venda dos artefatos. Nessa relação, os indígenas obtêm objetos de uso corrente dos não indígenas que passam a ser também seus. É evidente a transformação nos costumes dos indígenas, em consequência da inserção nesse novo modo de vida. Sobre o entendimento dessa mudança, é um aspecto que deve ser analisado com muito cuidado, tendo em vista tratar-se de indivíduos detentores de símbolos e significâncias diferentes dos que não são de suas etnias. Veja-se o resultado sobre a pesquisa se o indígena, ao manter contato com o não indígena, na venda de artesanato, perde elementos

de sua cultura. 9% declaram perder, por influência da cultura do outro e, ao mesmo tempo afirmam que não usam objetos dos não indígenas. 91% dizem não perderem por saberem diferenciar o que é do indígena e do não indígena, e, que preferem manter os elementos da tradição indígena, como dança, instrumentos, enfim, as atividades culturais para não perderem os costumes da etnia.

Conforme mencionado acima, a discussão feita até o momento foi sobre os dados obtidos sobre o universo amostral da pesquisa, relacionada aos indivíduos que trabalham com artesanato. Produzir artesanato para o mercado local, nacional e internacional foi a intenção do norte-americano ao reunir os primeiros indígenas nas adjacências da área urbana do município de Rio Preto da Eva. Indígenas de diferentes etnias chegam, outros vão embora, mas a comunidade continua crescendo, principalmente depois do reconhecimento da área pelos órgãos públicos como Terra Indígena. A informação mais recente, abril de 2012, é de que na Beija-Flor I tem 126 componentes entre crianças adolescentes e adultos. A atividade de produção de artesanato tem perdido a finalidade de garantir a sobrevivência dos membros da comunidade, posto que apenas 11 indivíduos foram identificados como produtores de artesanato dentro dessa realidade.

A comunidade conta atualmente com casa de farinha, transporte utilitário de mercadorias que são produzidas nas comunidades Beija-Flor II, III, IV e V e para onde for necessário. Dispõe também do serviço de saúde indígena e de escola indígena com professor qualificado pela rede oficial. Isso tudo faz parte da transformação por que tem passado o modo de vida dos próprios povos indígenas em geral. Entretanto, pode-se observar que a tradição da cultura indígena é algo que é preservado. Quando os visitantes são brindados com pinturas no corpo de símbolos das etnias, feitas de tinta de urucu, estas são feitas pela população jovem. O professor da escola de educação básica é um indígena qualificado e remunerado pelo poder público municipal, mas a educação é voltada para os costumes indígenas.

É relevante entender esse jeito orgulhoso e vaidoso de ser e querer continuar sendo indígena. Nas festas comemorativas ou em apresentações que atendem à curiosidade dos não indígenas, crianças e adultos se envolvem com adereços e instrumentos de suas culturas. Pensa-se ser interessante analisar a decisão do maestro da comunidade, da etnia dessana, que esteve presente nos momentos de dificuldades decorrentes do litígio da terra, mas que quando houve o reconhecimento e a tranquilidade, como disse o tuxaua “agora podemos dormir em paz”, resolveu voltar para suas origens, o Alto Rio Negro. Muito se pode discutir e aprender.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As dinâmicas da vida cultural, social e econômica constroem o modo de vida de determinada época e lugar, estabelecendo os aspectos da paisagem. A América do Sul pré-colonial era habitada por grupos sociais que processavam suas transformações dentro de uma dinâmica própria, através de redes de comércio, guerras e migrações, entre outros. A conquista europeia iniciada no final do século XV deixou crônicas que relataram a existência de vastos recursos naturais apropriados por uma grande população indígena, que foi desestruturada em vários aspectos pela conquista europeia e pela ação colonizadora, dizimadora e destribalizadora, responsável pela mudança de perfil dos habitantes nativos.

Pegando-se a Amazônia como recorte deste cenário sul-americano, os impactos sofridos pela população indígena em consequência de interesses econômicos coloniais e, posteriormente, nacionais, como a extração das drogas do sertão e o ciclo da borracha, introduzindo elementos externos, inclusive de hábitos alimentares diferentes, geraram formas de dependência que antes não existiam. A partir da pesquisa na Terra Indígena Beija-Flor, constituída de indígenas que se deslocaram de seus locais de origem para se estabelecerem em novos locais, formando comunidades, constatou-se que estes foram motivados pela perspectiva de produzir artesanato para o mercado. Desta forma a produção de artesanato foi um dos fatores que favoreceu a criação da Terra Indígena Beija-Flor. Neste sentido, pode-se perceber um exemplo da transformação do modo de vida dos povos indígenas, inseridos em um meio em que se impõe um novo sistema, transformador da cultura através da inserção de elementos da cultura não indígena.

A Comunidade Beija-Flor I – foco deste estudo, tem caráter pluriétnico, onde se preservam, e ao mesmo tempo se modificam, as raízes culturais. Os indivíduos usam o conhecimento adquirido em seus locais de origem, somando-se ao desenvolvido no novo espaço ocupado, na produção de artefatos para consumo doméstico e para o mercado, utilizando-se de matéria prima extraída na floresta de Rio Preto da Eva, em sua maioria, complementada com insumos de outras localidades do Amazonas.

O envolvimento, por um sistema que tem força desestruturante, transforma os sistemas simbólicos dos povos indígenas, mudando seus instrumentos de comunicação e significados. Neste mesmo sentido, a demarcação de terras indígenas é outro fator significativo, uma vez que limita o que antes era livre. A formação dessas comunidades indígenas pode ser entendida como uma forma de sobrevivência desses povos. Presume-se que o desencaixe de indígenas do seu modo de vida, deixando seu local de origem para se encaixarem em outro modo, em

outro lugar, não ocorra naturalmente. Isso decorre do fato de que o lugar onde viviam não ofereça, ou tenha perdido, a capacidade de oferecer oportunidades, gerando expectativas de mudança, para melhor, onde os mesmos pretendam se estabelecer. Busca por melhores condições de saúde, educação, etc., são exemplos disso.

Na Terra Indígena Beija-Flor, situada nas adjacências urbanas de Rio Preto da Eva, a motivação para que os indivíduos viessem a se estabelecer foi a produção de artesanato para o mercado, consequentemente, se inserindo em um novo sistema econômico. A mesma foi constituída pela ação de um norte-americano que, com sua morte, implicou em grandes conflitos pela posse da terra, até a solução final, com o reconhecimento de terra indígena. Assim sendo, pode-se observar que produção de artesanato está diretamente relacionada com a demarcação e homologação da Terra Indígena Beija-Flor. Indígenas de várias etnias passaram a seguir uma mesma orientação: o intercâmbio comercial e objetos, que trocam de função e de uso, é uma forte evidência de transformações pelas dinâmicas socioculturais e ambientais ocorridas.

Por fim, entende-se que a formação de comunidades por indígenas em espaços diferentes dos locais de origem representa uma mudança de contexto considerável, principalmente quando indígenas de diferentes etnias passam a viver num mesmo território, em muitos casos, já urbanizados. Um dos elementos identificadores dessa transformação é a forma como passam a ocorrer as transações comerciais, deixando a troca de objetos pelo uso do dinheiro, porque se estabelecem em outros espaços onde as relações sociais influenciam o novo comportamento dos indivíduos por oportunizarem o contato com pessoas detentoras de outras culturas, necessitando elaborar novos significados e representações. O novo território passa a exigir relações sociais diferenciadas e novos papéis dos indivíduos. Este movimento pode ser interpretado enquanto desencaixe dos povos indígenas, seguido de um reencaixe junto a uma nova estrutura, movimento este que é vivido pelos indígenas da Terra Indígena Beija-Flor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Imagens do Índio: Signos da Tolerância**. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi, VIDAL, Lux, FISCHMANN, Roseli. **Povos Indígenas e Tolerância – construindo práticas de Respeito e solidariedade**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani**. Tese de Doutorado, Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- AZANHA, Gilberto. **Etnodesenvolvimento, Mercado e Mecanismos de Fomento: Possibilidades de Desenvolvimento Sustentado para as Sociedades Indígenas no Brasil**. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza, HOFFMANN, Maria Barroso. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- BOAS, Franz. **Arte Primitiva**, Lisboa: Fenda Edições, 1996.
- BOURDIEU, Pierre, **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre, DARBEL, Alain. **O Amor pela Arte – Os Museus de Arte na Europa e seu Público**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF.
- BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial [da República Federativa do Brasil], Brasília, DF.
- COSTA, Cristina. **Sociologia Introdução à Ciência da Sociedade**. São Paulo Moderna, 2010.
- FACHIN, Odília. **Fundamentos de Metodologia**. São Paulo: Saraiva, 2003
- FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003.
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Terras Indígenas nas Cidades – Lei Municipal de Desapropriação nº 302, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva**. Manaus, UEA, 2009.
- FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro. Zahar, 2005.
- FINO, Carlos Nogueira. **A etnografia enquanto método: um modo de entender as culturas (escolares) locais**. Universidade da Madeira, s/d.
- FISCHER, Gustave-N. **Psicologia Social do Ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- FRAXE, Therezina J. P. **Cultura Cabocla-Ribeirinha Mitos, Lendas e Transculturalidade**. São Paulo: Annablume, 2004.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e Práticas, para Pensar a Tolerância**. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi, VIDAL, Lux, FISCHMANN, Roseli. **Povos Indígenas e Tolerância – construindo práticas de Respeito e solidariedade**. São Paulo: EDUSP, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A arte como sistema cultural**. In: O saber local. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 142-181, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. Atlas, 1999.

GIL, Izabel Castanha. **Territorialidade e Desenvolvimento Contemporâneo**. In: REVISTA NERA - ANO 7, N. 4 – JANEIRO/JULHO DE 2004

GIUMBELLI, Emerson. **Para além do "trabalho de campo": reflexões supostamente malinowskianas**. In: Rev. bras. Ci. Soc. vol.17 no.48 São Paulo Feb. 2002

GOTTMANN, J. **The significance of territory**. Charlottesville/United States of America: The University Press of Virginia, 1973.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi, VIDAL Lux, FISCHMAN, Roseli. **Povos Indígenas e Tolerância – Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade**. São Paujlo: EDUSP, 2001.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" a multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. In: Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

LASMAR, Cristiane. **De Volta a Lago de Leite. Gênero e Transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: UNESP, 2005

LIMA, Antônio Carlos de Souza, HOFFMANN, Maria Barroso. **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas Bases para uma nova Política Indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

LIMA, Helena Pinto. **História das Caretas: A Tradição Borda Incisa na Amazônia Central**. São Paulo: USP, 2008. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

LITTLE, Paul E. **Etnoecologia e Direitos dos Povos: Elementos de Uma Nova Ação Indigenista**. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza, HOFFMANN, Maria Barroso. **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas Bases para uma Nova Política Indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

LOUREIRO, Antônio. **Amazônia 10.000 Anos**. Manaus: Metro Cúbico, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural. 2ª. Ed.1978.

MAUSS, Marcel. **Profissão etnógrafo, método sociológico**. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **RBSE**, 9 (27): 1045 a 1055. ISSN 1676-8965, dezembro de 2010.

_____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: COSACNAIFY, 2011.

MICELI, Sérgio. **A Força do Sentido**. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

Nova Cartografia Social da Amazônia – Indígenas na Cidade de Rio Preto da Eva, Comunidade Indígena Beija-Flor, em Rio Preto da Eva Amazonas.

NOVAES, Silvia C. O uso da imagem na Antropologia. In: SAMAIN, E. (org). **O fotográfico**. 2. ed. São Paulo: Editora Hucitec; Editora Senac, 2005

PECQUEUR, B. Territoire, Territorialite et Developpement. In Coloque Industrie et Territoire, REPD, Grenoble, 1992.

PORRO, Antônio. **O Povo das Águas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, s/d.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do Artesanato Indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

_____. **Arte Indígena, Linguagem Visual**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

_____. **Os índios das Águas Pretas - Modo de Produção e Equipamento Produtivo**. São Paulo: Edusp/Cia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização. A integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno**. Petrópolis: Vozes, 1979.

SACK, Robert David. **Human territoriality: Its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço - Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional**. São Paulo: EDUSP, 2008.

SCHNEIDER, Sérgio, TARTARUGA, Ivan G. Peyré. **Território e Abordagem Territorial: das Referências Cognitivas aos Aportes Aplicados à Análise dos Processos Sociais Rurais**. Campina Grande: Raízes, 2005.

SILVA, Maria Isabel Cardozo da. **Cosmologia, Perspectivismo e Agência Social na Arte Ameríndia: Estudo de Três Casos Etnográficos**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2008.

SOUSA, Maria Luiza de. **Desenvolvimento de Comunidade e Participação**. São Paulo: Cortez, 2004.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia, Natureza, Homem e Tempo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

WITKOSKI, Antônio Carlos. **Terras, Florestas e Águas de Trabalho – Os Camponeses Amazônicos e as formas de uso de seus Recursos Naturais**. São Paulo: Annablume, 2010.

VIRILIO, Paul. **O Espaço Crítico e as Perspectivas do Tempo Real**. São Paulo: Editora 34, 2005.

SITES PESQUISADOS

www.brasilacimadetudo.lpchat.com

www.bv.am.gov.br

www.ibge.gov.br

www.socioambiental.org