

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MUSEU AMAZÔNICO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL

***ALTERIDADES, AGÊNCIAS E INTERVENÇÕES SOCIAIS NO  
BAIXO RIO NEGRO – O Caso de Nova Esperança***

Marcos Flávio Portela Veras

MANAUS  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MUSEU AMAZÔNICO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL

Marcos Flávio Portela Veras

***ALTERIDADES, AGÊNCIAS E INTERVENÇÕES SOCIAIS NO  
BAIXO RIO NEGRO – O Caso de Nova Esperança***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez

MANAUS  
2014

Ficha Catalográfica  
Biblioteca Central da UFAM)

(Catalogação realizada pela

V476a	<p>Veras, Marcos Flávio Portela</p> <p>Alteridades, agências e intervenções sociais no baixo rio Negro – o caso de Nova Esperança / Marcos Flávio Portela Veras. - 2014. 186 f. : il. color. ; 31 cm.</p> <p>Dissertação (mestre em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez.</p> <p>1. Antropologia – Amazonas 2. Etnologia – Manaus (AM) I. Rodriguez, José Exequiel Basini, orientador II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p> <p>CDU (2007): 572.028(811.3)(043.3)</p>
-------	---

# **Alteridades, Agências e Intervenções Sociais – o caso de Nova Esperança.**

Marcos Flávio Portela Veras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em 25 de fevereiro de 2014.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. **José** Exequiel **Basini** Rodriguez, presidente  
PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

---

Prof. Dr. **Frantomé** Bezerra **Pacheco**  
PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

---

Prof. Dr. **Carlos** Alberto Marinho **Cirino**  
PPGDRA/NECAR, Universidade Federal de Roraima

MANAUS  
2014

*Dedico este trabalho a todos os moradores de Nova Esperança, a quem devo o que aprendi na convivência ao longo dos anos em que morei no espaço onde habitam e constroem a sua alteridade, e ainda a permissão e confiança para construir esta pesquisa.*

## **Agradecimentos**

A Deus, o Autor da Vida, sem o qual meu desinteresse pela vida antes de sua intervenção teria me levado a uma “viagem” sem volta para um mundo de ilusões e desilusões.

À minha esposa Mara e minha filha Ana Beatriz pela compreensão dos momentos de ausência ao longo do processo de pesquisa que resultou neste trabalho. Sem os seus incentivos incansáveis esta caminhada teria sido muito mais difícil.

Aos meus pais José Airton e Elizabeth que me ensinaram a lutar pelos meus sonhos, e meus irmãos Cristiano, Darlan e Mônica que sempre acreditaram e me incentivaram a seguir em frente.

Aos moradores da comunidade Nova Esperança que me acolheram primeiramente como pastor e posteriormente como pesquisador.

À Igreja Presbiteriana do Brasil por meio do Presbitério Leste do Ceará e igrejas locais desta instituição cristã em Fortaleza que me enviaram ao Amazonas e a concessão de um período de estudos para que esta pesquisa fosse possível. Estendo a minha gratidão aos pastores presbiterianos que me receberam em sua equipe e me introduziram no contexto do campo desta pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado concedida para a realização da pesquisa.

Aos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM) da turma de 2012: Kalinda, Rondinele, Conceição, Lilian, Valéria, Rosseline, Socorro, Andrés, Dennis, pelas oportunidades de discussões nas aulas, convívio e amizades estabelecidas. De uma forma especial ao casal Miguel Aparício e Genoveva Amorim, e Ana Luiza pela amizade, companheirismo e o compartilhamento dos momentos finais de produção deste trabalho. Também a Magela Ranciaro e Consuelena Leitão pelo encorajamento em momentos importantes. E ainda a Daniel Tavares que bondosamente se dispôs a discutir os conceitos utilizados, sempre me fazendo acreditar que poderia aplicá-los de forma criativa e desenvolver um trabalho salutar. Estendo a outros discentes do PPGAS que conheci neste período

e com quem estabeleci boas amizades como Angélica, Claudina, Audirene, Rose, Josias, entre outros.

Aos pesquisadores do Laboratório de Estudos Pan-amazônico – Práticas de Pesquisa e Intervenção Social (LEPAPIS/PPGAS/UFAM) professor Raimundo Nonato, Rafael, Cristiane, Dheik, Camila, com quem tenho aprendido a problematizar a minha própria intervenção de pesquisa.

Ao meu orientador Dr. José Exequiel Basini Rodriguez pelas provocações e críticas no processo de produção do trabalho e por acreditar que obteria êxito. Também à Profa. Dra. Maria Helena Ortolan Matos e Prof. Dr. Nicolás Guigou pelas sugestões apresentadas na banca de qualificação.

Aos professores Deise Montardo, Sidney Silva, Thereza Menezes, Gilton Mendes, Almir Diniz, João Pacheco de Oliveira, Carlos Casas, Lisabete Coradini e Carlos Pelegrino, pelas disciplinas ministradas e a contribuição para a construção do arcabouço teórico-metodológico desta pesquisa.

A Franceane Corrêa e Keisy Andrade (secretaria) e Dra. Márcia Calderipe (coordenadora) pela atenção concedida nas questões burocráticas ao longo desta pesquisa, bem como Cláudia (serviços gerais), que com sua disposição e simpatia transformavam o ambiente acadêmico num espaço agradável e de boas amizades. Incluo ainda Fábio, Ivo, Célio e os demais profissionais da segurança e serviços gerais do PPGAS/UFAM pelo convívio, aprendizado e experiências trocadas no período de disciplinas.

A todos que direta ou indiretamente tornaram possível esta jornada, mas que esse espaço não seria suficiente para enumerá-lo pessoalmente.

Recebam a minha mais sincera gratidão!

*A capacidade de imitar, e imitar bem, é, em outras  
palavras, a capacidade de tornar-se outro.*

*Walter Benjamin*

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – Mapa das comunidades do Rio Cuieiras.....	2
FIGURA 02 – Entrega de kits de pesca aos moradores de Nova Esperança.....	12
FIGURA 03 – Seu Farnelo participando do projeto de alfabetização de adultos.....	13
FIGURA 04 – Foto de atendimentos odontológicos .....	14
FIGURA 05 – Lista das Unidades de Conservação do Baixo Rio Negro .....	34
FIGURA 07 – Seu Jonas e a D. Ugulina no aniversário da comunidade em 2007. ....	42
FIGURA 08 – Mapa de áreas sobrepostas no Rio Cuieiras .....	45
FIGURA 09 – Foto aérea da área ocupada pela sede da comunidade Nova Esperança.....	46
FIGURA 10 – Tipo de habitações utilizadas na comunidade Nova Esperança .....	47
FIGURA 11 – Centro de artesanato, local de produção e comercialização. ....	48
FIGURA 12 – Artesão produzindo zarabatana .....	49
FIGURA 13 – Quadro de atividade econômicas .....	51
FIGURA 14 – Mapa de Relações de parentesco de Nova Esperança .....	55
FIGURA 15 – Tabela das agências que se vinculam a comunidade. ....	77
FIGURA 16 – Mapa de agenciamentos.....	78
FIGURA 17 – Chegada dos turistas em Nova Esperança .....	83
FIGURA 18 – Turistas fazendo registros visuais dos moradores da comunidade .....	84
FIGURA 19 – Posto de saúde em Nova Esperança construído com doações de turistas.....	87
FIGURA 20 – Roteiro de Turismo de Base Comunitária organizado pelo IPÊ.....	98
FIGURA 21 – Palhoça de reuniões cristãs e atrativo turístico .....	102
FIGURA 22 – Fascículo 38 produzido pelo PNCAA .....	113
FIGURA 23 – Placa indicativa de área do PAREST Rio Negro Setor Sul na frente da comunidade .....	120
FIGURA 24 – Trecho do mapa da área do PDS Cuieiras Anavilhanas .....	127

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- AIS – Agente Indígena de Saúde
- AISAM – Agente Indígena de Saúde Ambiental
- AMPA – Associação Amigos do Peixe-Boi da Amazônia
- CEUC – Centro Estadual de Unidades de Conservação
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário
- CESTU – Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido
- COIAB – Coordenação das organizações indígenas Amazônia Brasileira
- EDUA – Editora da Universidade Federal do Amazonas
- FNMA - Fundo Nacional do Meio Ambiente
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio
- FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
- IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
- ICEI – Instituto de Cooperação Econômica Internacional
- ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
- INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- INPA – Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia
- IPÊ – Instituto de Pesquisas Ecológicas
- ONG – Organização não governamental
- OSCIP – Organização da Sociedade Civil e Interesse Público
- MBRN – Mosaico de Áreas Protegidas do Baixo Rio Negro
- MEC – Ministério de Educação e Cultura

MPF – Ministério Público Federal

PAREST – Parque Estadual

PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

PDS – Projeto de Desenvolvimento Sustentável

PNCAA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

RDS – Reserva de desenvolvimento Sustentável

SDS - Secretaria do Meio Ambiente e desenvolvimento sustentável

SEDUC – Secretaria da Educação

SEMASDH - Secretaria Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos

SEMED – Secretaria Municipal de Educação

SEMSA – Secretaria Municipal de Saúde

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

UEA – Universidade Estadual do Amazonas

UC – Unidade de Conservação

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

## **RESUMO**

Esta pesquisa traz uma abordagem etnográfica da construção de alteridade de um grupo de agentes sociais na relação que estabelecem com as agências que a eles se vinculam. Abordando esta construção numa perspectiva relacional da identidade e dinâmica territorial, procuro entender a partir de um mapeamento das agências, as relações de forças ou de poder presentes em suas intervenções e as formas criativas que os agentes têm encontrado para uma representação de seus interesses e posicionamento dentro deste campo social. Faço uma apropriação do conceito de agenciamento de Deleuze e Guattari para analisar esta construção de alteridades, que teria na exterioridade o seu meio de atuação, tendo em vista que para este autor não existem origens e nem fins, mas devires. Faço uma reflexão sobre minha trajetória como pastor e em seguida como pesquisador, e como estas posições se articulam. Abordo os sujeitos e a região onde estão inseridos, as agências, suas intervenções e os agenciamentos e por fim apresento uma reflexão conceitual com base no material empírico.

**Palavras-chave:** Alteridades, Agências, Agenciamento, Intervenção social.

## **ABSTRACT**

This research presents an ethnographic approach to the construction of alterities of a social agents group regarding the relationship established with the agencies that they link. Approaching this construction in a relational of identity and territorial dynamic perspective, I try to understand, mapping these agencies, the power relations present in their interventions and in the creative ways that agents have found for a representation of their interests and positioning within this social field. I make an appropriation of Deleuze and Guattari's concept of agency to analyze this construction of alterities, which has its way of acting in externality, considering that, according Deleuze, there is no beginning or end, but becoming. I reflect on my career as a pastor and then as a researcher, and how both of these positions are articulated. I approach the subject and the region where they live, the agencies, their interventions and assemblages, and finally I present a conceptual reflection on the basis of empirical material.

**Keywords :** Alterities, Agencies , Agency , Social intervention .

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 – Trilhas do conhecimento: do pastor ao antropólogo.....	7
1.1. A trajetória pastoral no Rio Cuieiras .....	9
1.2. O interesse pela antropologia.....	17
1.3. A pesquisa antropológica.....	20
1.4. Pastor e Antropólogo, Antropólogo e Pastor .....	25
CAPÍTULO 2 – O espaço social, os sujeitos e suas representações. ....	28
2.1. A região do Baixo Rio Negro .....	30
2.2. Rio Cuieiras .....	34
2.3. Nova Esperança .....	41
2.3.1. Breve Histórico.....	41
2.3.2. A construção da espacialidade.....	46
2.3.3. Estratégias Econômicas .....	49
2.3.4. Alteridades internas e a configuração do poder.....	52
2.3.5. Relações matrimoniais performativas .....	55
2.4. Representação da alteridade frente aos agentes externos .....	58
2.4.1. A língua geral como diacrítico da alteridade.....	58
2.4.2. Alteridade na categoria de identificação Baré.....	64
CAPÍTULO 3 – Mapeamento de relações e estratégias das agências e os agenciamentos.....	74
3.1. A Agência do Iberostar .....	80
3.2. Agências não governamentais – o caso do IPÊ .....	91
3.3. Agências religiosas .....	100
3.4. Agências acadêmicas e de pesquisa científica .....	106

3.4.1. UFAM .....	107
3.4.2. PNCAA – UEA .....	112
3.4.3. INPA.....	117
3.5. Agências Governamentais .....	119
3.5.1. CEUC/SDS.....	120
3.5.2. INCRA .....	125
3.5.3. FUNAI.....	128
CAPÍTULO 4 – Alteridades construídas frente às agências e suas intervenções .....	133
4.1. Construindo Alteridades .....	134
4.1.1. A alteridade na abordagem da antropologia americanista .....	134
4.1.2. O <i>outro</i> dos <i>outros</i> : discursos políticos de alteridade .....	138
4.1.3. A alteridade e a construção territorial .....	143
4.2. As intervenções das agências e o essencialismo prático.....	146
4.2.1. Problematizando as classificações das agências.....	147
4.2.2. A essencialização prática de uma categoria .....	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	157
EPÍLOGO .....	160
REFERÊNCIAS .....	162

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa traz uma abordagem etnográfica da construção de alteridade de um grupo<sup>1</sup> de agentes<sup>2</sup> sociais na relação que estabelecem com as agências que a eles se vinculam. Abordando esta construção numa perspectiva relacional e dinâmica procuro entender a partir de um mapeamento das agências, as relações de forças ou de poder presentes em suas intervenções e as formas criativas que os agentes têm encontrado para uma representação de seus interesses e posicionamento dentro deste campo social.

O trabalho se insere na discussão dos estudos antropológicos que enfocam as relações de grupos sociais que se percebem como distintos dentro do território nacional e que utilizam a categoria de identificação indígena para se afirmaram como tal, e as agências que a esses grupos se vinculam mantendo relações que envolvem a negociação dessa alteridade, dos espaços de poder, do território, de projetos políticos. Estes estudos têm sido suscitados na antropologia, sobretudo em virtude dos direitos garantidos na Constituição de 1988 beneficiando grupos considerados etnicamente distintos como os indígenas e quilombolas. Muitos desses grupos têm reivindicado os seus direitos, especialmente em contextos de fortes intervenções de agentes externos.

O recorte da pesquisa é uma comunidade<sup>3</sup> que habita no Rio Cuieiras, inserida na região do Baixo Rio Negro, área rural do município de Manaus e suas relações com as agências. Esse

---

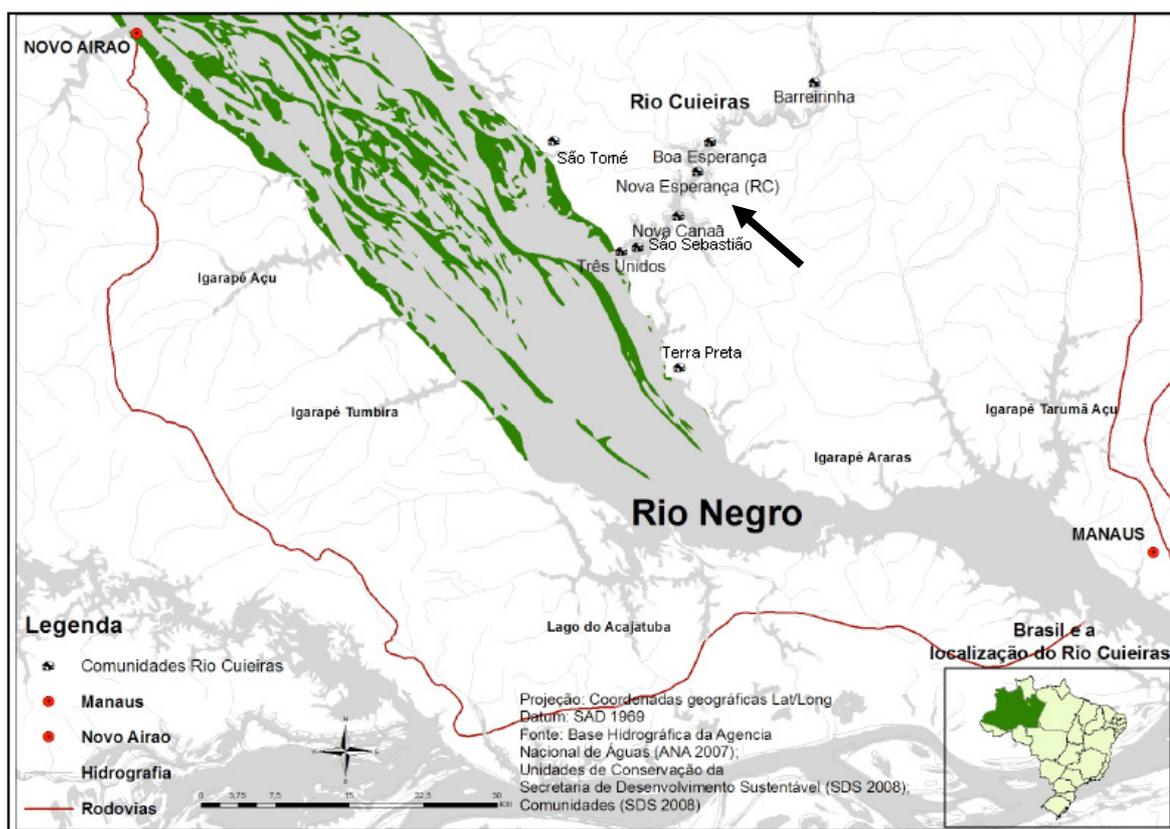
<sup>1</sup> O termo *grupo* é apropriado, de acordo com Mayer (2010[1966]), como um conjunto de indivíduos que mantém uma interação entre si com direitos e obrigações. Dentro desta definição mais geral este autor utiliza a noção de *quase grupos* atribuída a grupos não organizados e com uma lógica própria conduzindo suas ações. Menciona por fim a idéia de *grupo potencial* de Ginsberg que seriam grupos cujos membros se unem em torno de interesses e condutas comuns e que podem ir a se tornar grupos definitivos. Embora me aproprie desta abordagem problematizo que venham a fechar o processo numa única coisa, mas que terão essas forças ou potências sempre latentes e produzindo sempre novas configurações.

<sup>2</sup> A utilização do termo *agentes* neste texto é atribuída aos indivíduos por possuírem agência, termo que irei desenvolver melhor mais adiante. Por enquanto, detenho-me a elucidar que o uso está fundamentado em Giddens (2003) e Bourdieu (2011), para quem os fenômenos sociais precisam ser analisados no campo das práticas. Com perspectivas um pouco distintas esses autores tem em comum que não são somente as estruturas inconscientes que levam os indivíduos a agir de determinadas formas, mas um conjunto de fatores que envolvem o contexto sociohistórico de sua formação e o do campo das relações, produzindo ações nem sempre previsíveis.

<sup>3</sup> Utilizo a noção de *comunidades políticas* de Weber (1991) em seu texto sobre “Comunidades étnicas”, levantando essa questão de como grupos se organizam politicamente, quando questiona que essa agregação se daria apenas pela consanguinidade ou pela presença de símbolos culturais comuns. Weber chama a atenção para a dimensão política dos grupos e afirma que nutrem uma crença subjetiva numa origem comum, sendo, portanto um sentimento que

processo de negociação destas relações envolve a questão da territorialidade, que não será aprofundada aqui, senão as formas como os agentes internos se colocam diante dos agentes externos, numa dinâmica que envolve mútuas capturas de códigos.

FIGURA 01 – Mapa das comunidades do Rio Cuieiras



Fonte: Kurihara (2011)

O interesse pela pesquisa foi despertado ao longo dos oito anos em que trabalhei como pastor em duas comunidades do Rio Cuieiras, sendo inicialmente em Boa Esperança de 2004 a 2007 e em seguida em Nova Esperança de 2007 a 2011. Expostos a intervenções de várias agências com objetivos tais como: ordenamento territorial, conservação dos recursos naturais, pesquisas acadêmicas, projetos de sustentabilidade, entre outros, esses grupos vivem num

---

produz a comunhão que denomina étnica. Esse sentimento de comunidade está presente em articulações comunitárias com vistas a “destinos políticos comuns”. Na verdade o despertar do agir politicamente estaria por trás de uma organização política presente no grupo, mais atributivo de sua constituição do que da procedência e (acrescentaria) do espaço compartilhado. Proponho uma apropriação do termo *comunidade* que é a forma do próprio grupo se referir a sua coletividade, não como coisa fixa ou geográfica, mas como base nas relações sociais, o que de acordo com Silva (2009) seria uma abordagem de maneira *desnaturalizada* ou *desessencializada*, como conceito relacional.

ambiente de tensões e conflitos com relação à permanência no local, e o acesso ao uso dos recursos, condição esta que leva a um estado permanente de negociação. A pauta quase sempre girou em torno do direito constitucional da terra indígena e a identificação da mesma como início o processo de demarcação. Junto a isso, afirmar-se como indígena significa uma posição que levanta questionamentos dos agentes com interesses contrários a essa forma de perceber-se como distinto em seu ambiente social. Presenciei e senti de perto seus dramas e angústias e decidi que ainda faria uma pesquisa para tentar elucidar essas questões.

Portanto, proponho-me a discutir como o grupo está construindo essa alteridade frente aos agentes externos analisando a negociação das relações. Para tanto, será necessário mapear estas relações para perceber os campos de poder que estão em disputa. Compreendendo as relações de forças que se estabelecem utilizando o conceito de agenciamento de Deleuze & Guattari (1978; 1997c), terei a possibilidade de levantar algumas questões sobre esta proposta.

O ponto de partida desta pesquisa é a pressuposição de que a essencialização destes grupos não é o melhor caminho de análise de suas alteridades. Estas são o resultado de processos sociais amplos e complexos de negociação que não podem ser engessados em categorias de identificação que não exprimem a sua multiplicidade.

Nesse sentido, utilizo uma noção de *identidade* em que, de acordo com Lévi-Strauss (1981 [1977]) estaria numa perspectiva relacional. Este autor, que no seminário interdisciplinar *L'identité*, ocorrido em Paris em 1977, questiona alguns postulados do estruturalismo, trata o caráter polissêmico da identidade e a impossibilidade da utilização de conceitos universais, cada *situação* é particular, não se pode utilizar a mesma noção para todos os casos. Menciona que a relação do indivíduo com o *outro* é que vai produzir o conhecimento da identidade, a partir do processo de diferenciação, ou seja, a ideia de identidade vem pela percepção da alteridade em relação ao *outro*.

A abordagem deste autor desloca a noção substancial de identidade para uma função instável, múltipla, situacional e relacional, como atestam as palavras convergentes de Benoist (1977), um dos participantes do referido seminário: “(...) una identidad 'de superficie' debe ceder el lugar a una investigación de las estructuras profundas que moldean la identidad en su aspecto relacional: la cuestión del *Outro* aparece como constitutiva de la identidad” (p.15).

Por sua parte Viveiros de Castro (2002) menciona que o que dá sentido a um grupo seria a sua relação com os *outros* e não a coincidência consigo mesmo, a dimensão relacional e não idêntica. Portanto, a identidade não estaria no interior de um grupo, mas nas relações sociais que são estabelecidas com outros grupos, relações que envolvem trocas, relações que por serem dialéticas e múltiplas, produzem sempre novas formas de se manifestar.

Para analisar as relações que se estabelecem com os agentes externos na produção de alteridades considero pertinente a utilização do conceito de agenciamento de Deleuze & Guattari (1978; 1997c) por meio do qual este autor propõe uma análise das relações entre as agências. O agenciamento tem um eixo horizontal e outro vertical, tendo cada um dois segmentos. Chama o eixo horizontal de molecular atribuído a estruturas internas e formado de *conteúdo ou forma e expressão*. O conteúdo está relacionado aos corpos e desejos que se misturam e a expressão que seriam as transformações dos corpos expressas em atos e enunciados. O eixo vertical denomina de molar e comporta um pólo *territorializado* ou *reterritorializado* que seria estabilização e outro pólo desterritorializado que seria a dispersão (DELEUZE & GUATTARI, 1978). Para estes autores o *outro* ou a exterioridade é fundamental nas relações, pois o desejo presente e latente nos corpos é despertado e só se manifesta no encontro, que por sua vez produz mistura de corpos e vão resultar em transformações desses corpos.

Na construção da pesquisa, ao invés de optar por um método, tendo em vista que algumas discussões têm questionado que de fato exista um *método científico* (CARDOSO, 1986; FEYERABEND, 1977; FOUCAULT, 1971), utilizo uma abordagem etnográfica dialógica. Esta abordagem leva em consideração a relação com os sujeitos, seria um *encontro etnográfico* em um cenário político e social específico, o que implica numa convivência ou interação, num processo de negociação e compartilhamento por meio da qual se constrói o texto etnográfico. Portanto, seria uma troca, uma construção onde as posições e leituras que os sujeitos da pesquisa fazem de sua realidade também devem fazer parte da construção do texto. Essa prática etnográfica seria “(...) uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 1998, p. 43).

Seguindo o alerta de Victor Turner (2008) que o trabalho de campo tem levado muitos antropólogos a rever seus quadros explicativos no momento de suas análises, procurei estar aberto para que o material empírico questionasse premissas teóricas. Isso possibilitou que

utilizasse o que Bourdieu (2011) chama de *leis mecânicas*, que seriam ações baseadas em regras que os próprios agentes desconhecem, ao invés disso ser sensível para ações estratégicas que são observadas nas praticas dos agentes sociais movidas por situações e interesses historicamente definidas.

No processo da pesquisa realizei dois trabalhos de campo, sendo um em abril e outro em junho de 2013 totalizando um período de um mês. Contudo, procurei me beneficiar dos dados etnográficos que colhi ao longo de oito anos morando nas duas comunidades citadas e fiz isso com a devida atualização de códigos, ou seja, analisei e reconstruí minhas percepções à luz dos conceitos antropológicos. No campo realizei observação participante, técnica de pesquisa muito utilizada na antropologia que inclui conversas informais, participação nas atividades do grupo, interações diversas, e ainda apliquei questionários semi-estruturados por meio de entrevistas com um representante de cada família da comunidade. Fiz ainda entrevistas e pesquisa documental em algumas agências que se vinculam a comunidade.

Outra questão que gostaria de mencionar aqui é o processo de negociação da pesquisa. Diferente do que imaginava, há um processo de negociação durante a orientação, assim como ocorre com os sujeitos com quem pesquisamos. Pode-se dizer que há uma intervenção do orientador, sem a qual jamais este trabalho poderia ter sido produzido da forma tal qual está sendo apresentado. A mesma troca de perspectivas que ocorre no campo experimentei na orientação até que houvesse uma apreensão mútua de uma proposta, um típico caso de agenciamento.

O texto está organizado em quatro capítulos. No primeiro apresento uma reflexão da minha trajetória, assumindo que não cheguei ao campo sem interesses, abordagens e pré-noções tanto quando atuei como pastor como quanto antropólogo. Em ambas as experiências, produzi intervenção social, tanto como pastor como quando antropólogo, que longe de se constituírem figuras opostas em seus objetivos e perspectivas, na minha experiência de pesquisa, eles estiveram presentes construindo juntos, resultando num trabalho de um pastor antropólogo ou antropólogo pastor, se é que a mudança da ordem pode modificar alguma coisa.

No segundo capítulo situo os sujeitos na região onde habitam, apresentando os conflitos envolvendo várias unidades de conservação com áreas sobrepostas e restrições de uso dos

recursos e apresento as outras comunidades que habitam o Rio Cuieiras. Em seguida apresento as representações dos sujeitos, iniciando por um breve histórico da trajetória do grupo, depois a forma de organizarem os espaços, as estratégias econômicas e relações matrimoniais. Por fim, apresento uma discussão sobre a *língua geral* e os *Baré*, sendo ambos parte partes importantes desta representação frente aos agentes externos.

No terceiro capítulo procuro mapear as agências que se relacionam com o grupo, relações que vão sendo descritas com base em suas intervenções e no conceito de agenciamento já mencionado e que divido em cinco partes: i. Analiso uma agência que trabalha com turismo e estabelece uma importante relação com a comunidade; ii. Apresento como se constrói a relação com uma agência não governamental denominada IPÊ; iii. A relação com agências religiosas onde problematizo minha atuação como pastor; iv. A intervenção e abordagem das agências de pesquisas onde também problematizo minha intervenção como pesquisador e, por fim, v. a atuação das agências governamentais e as disputas pelo ordenamento territorial.

No quarto e último capítulo, apresento uma reflexão teórica sobre o material empírico da pesquisa onde divido em duas partes. A primeira é mais focada na questão da alteridade, construída em outros contextos históricos e no contexto estudado e o desdobramento da construção territorial. Na segunda parte há uma discussão onde problematizo o uso de grandes categorias para definir grupos tão múltiplos e a forma como os grupos se apropriam destas categorias.

## CAPÍTULO 1 – Trilhas do conhecimento: do pastor ao antropólogo

*“Não precisa se martirizar que foi do [Conselho Indigenista Missionário] CIMI e que isso atrapalha a pesquisa, pois há uma atualização de códigos na pesquisa”.*

*João Pacheco de Oliveira<sup>4</sup>*

Antes de iniciar a apresentação dos resultados desta pesquisa e ao mesmo tempo desenvolvendo uma reflexão que se insere no processo de sua produção, tenho a intenção de abordar a minha trajetória, o que inclui experiências e conhecimentos que acumulei até chegar aqui e como meu conhecimento prévio das comunidades do Rio Cuieiras, em outra instância biográfica, aqui ingressa como objeto de estudo etnográfico. Em outras palavras, trata-se de discorrer sobre uma mesma vida que exercita sua diferença no encontro de trajetórias como profissional da religião e como pesquisador dos modos da cultura indígena, e suas alteridades. Seria a abordagem da minha alteridade experimentada na interioridade e reflexividade etnográfica, e na relação, reconstruída e desconstruída pela comunidade de pensamento<sup>5</sup> em estudo.

O fato de ter vivido por alguns anos com o grupo da pesquisa como pastor revela uma situação de tensão com foco no tipo de intervenção política levando-se em conta o histórico da relação entre o trabalho religioso e o acadêmico, das críticas tecidas por esta, especialmente dos antropólogos aos missionários por atribuírem-nos uma postura impositiva, colonialista e proselitista. Embora se reconheça alguns benefícios especialmente nas áreas de saúde e educação do trabalho missionário, seus propósitos são frequentemente vistos como ilegítimos, tendo em

---

<sup>4</sup> Anotações pessoais das intervenções do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ) na defesa da dissertação de mestrado intitulado “*Ser Krahô-Kanela, primeiramente, é a gente ter voltado para o nosso território*” de autoria de Karyne Teixeira de Souza pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas no dia 09 de novembro de 2011.

<sup>5</sup> A ideia de *comunidade de pensamento* (DERRIDA, 1999) seria uma atribuição ao *objeto de pesquisa* como sujeito. Este seria capaz de dialogar dentro do processo de construção da pesquisa como uma fonte de conhecimento com o mesmo grau de importância que o do etnógrafo, constituindo uma relação de pesquisa *sujeito-sujeito* e fugindo de uma forma arbitrária de fazer ciência como também elabora Gadamer (1999), onde não existe uma troca de perspectivas, e sim um discurso autoritário sobre o *outro*.

vista a defesa da academia ao pluralismo religioso e antagonismo ao proselitismo. Não é meu interesse neste capítulo aprofundar essa questão da problematização do trabalho missionário na antropologia, senão mencionar que se esperam sempre posicionamentos antagônicos entre pastores e antropólogos, estando em lados opostos em alguns pressupostos fundamentais. Talvez eu fosse um *outro* dentro da antropologia e para os sujeitos com quem faço antropologia, evocando na minha própria trajetória algo que nesta pesquisa é acionado como parte do seu arcabouço teórico-metodológico.

Não posso ignorar que o tempo como pastor permitiu acompanhar de perto a vida dos sujeitos desta pesquisa, sem a qual minha experiência seria bem mais resumida e as descrições mais superficiais. A amizade e confiança conquistadas no período como pastor me ajudaram a ter uma familiaridade muito favorável para o tempo da pesquisa, tempo esse que pode ter na experiência missionária seu embrião, onde as primeiras observações e os conceitos que as acompanhavam podem agora ser revistos e contrastados.

Toda a interculturalidade que permeou esta experiência pastoral do início ao fim exigiu certo grau de tolerância e contextualização. Diferentemente do trabalho pastoral urbano, em que se trabalha num ambiente cultural familiar, a relação com o grupo tinha particularidades culturais que exigiam uma compreensão de novos códigos culturais ou simbólicos<sup>6</sup>. Embora a comunicação fosse possível em português, sempre havia momentos do esforço de fazer-se entender. Havia uma necessidade de dialogar com o *outro*, de se fazer compreender e ser compreendido, de ser algo mais que simplesmente pastor.

A pesquisa é resultado de inquietações de um *eu* que não conseguia ser mais somente pastor, na busca de possibilidades de trocas, de penetrar um universo aparentemente familiar, mas extremamente distinto, na outredade do próprio *eu* o antropólogo. A resistência de acessar categorias que relativizam os grupos e suas práticas estava sempre presente e controlando a relação que se iniciava e que perpassava as duas atuações. Passo então a relatar um pouco da experiência como pastor e posteriormente como antropólogo ou como pastor antropólogo, ou vice-versa, se é que é possível dissociar a experiência como pesquisador sendo também pastor.

---

<sup>6</sup> Utilizo esta expressão para diferentes códigos de comunicação entre os sujeitos, onde acessar esses códigos torna a comunicação eficiente ou não. Linguagem na antropologia quer dizer “formas institucionais tanto quanto crenças, práticas e valores (...) são representações” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 97). Portanto, a familiaridade com estas *formas* contribui para uma comunicação adequada.

### **1.1.A trajetória pastoral no Rio Cuieiras**

Meu primeiro contato com a comunidade Nova Esperança foi em março de 2004. Então como candidato a pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil eu e minha esposa Mara Veras fomos enviados por minha igreja em Fortaleza para passar um período de um mês no Amazonas após concluir um curso livre de Teologia pelo Seminário Teológico de Fortaleza da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. O objetivo desta viagem era conhecer melhor o trabalho desenvolvido por um grupo de pastores presbiterianos entre comunidades indígenas numa região próxima a área urbana do município de Manaus e ver a possibilidade de trabalharmos juntos.

Lembro muito bem que a ideia que me vinha à mente seria a de encontrar pessoas vivendo de forma completamente diferentes das quais eu estava acostumado a ver. A própria experiência de usar um transporte fluvial, no caso de um bote de alumínio com um motor de popa, saber que o local não teria energia elétrica, água encanada, entre outras questões de infraestrutura com as quais estava acostumado, trazia uma sensação de que estava prestes a experimentar um universo distinto e situações novas que demandariam uma postura que não se sabia qual. Mesmo com as orientações do pastor mais experiente, o filme que passava na minha mente era de um misto de expectativa pelo exótico e o receio de não atender às exigências sociais no contexto tão pouco conhecido.

Em Manaus eu e minha esposa Mara ficamos sabendo que passaríamos dez dias na comunidade indígena Boa Esperança, distante 4 km de Nova Esperança subindo o rio, que havia sido apresentada como pouco diferente da população regional do interior do Amazonas habitando em casas de madeira, falantes de português e que poderíamos interagir e comunicar sem maiores problemas. Isso aguçou a nossa curiosidade, pois tínhamos criado a expectativa de conhecer “índios” vivendo em malocas, falando uma língua diferente, com hábitos e costumes bem distintos dos que estávamos familiarizados. Importante mencionar que chegamos com uma postura religiosa, embora tivéssemos recebido uma orientação dos pastores de manter o máximo de respeito ao modo de viver e se relacionar que iríamos encontrar.

Os primeiros contatos com os moradores da comunidade foram, aparentemente, tranquilos e depois de dois dias conosco o pastor que nos acompanhou até a comunidade voltou para a área urbana de Manaus e ficamos morando numa casa de madeira. Nosso propósito

naqueles dias era sentir como viviam, perceber seus desafios, suas necessidades e também ensinar a mensagem cristã, o que o pastor já vinha fazendo com o devido consentimento da comunidade.

Uma das demandas que a comunidade Boa Esperança nos apresentou foi à necessidade de uma professora para a escola, de Nível Fundamental I, que tinham e mantida pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED) de Manaus, tendo em vista que a professora da escola também era a gestora, secretária, entre outros cargos que acumulava e se ausentava bastante para reuniões e questões burocráticas na cidade. Quando dissemos que Mara era formada em Pedagogia, convidaram-na para lecionar na ausência da professora e ao longo daqueles dias, ela ministrou as aulas. Isso favoreceu bastante a nossa aceitação. Passamos a ser vistos como professores que tínhamos muito a contribuir na comunidade. Aproveitei para participar ao máximo da vida cotidiana deles em atividades de pesca, participando das reuniões noturnas dos homens, indo para a casa de farinha e para a roça. Contudo, o fato de assumirmos desde a chegada nossa fé cristã protestante os deixava tímidos com relação a algumas questões, especialmente as que diziam respeito a questões religiosas. Percebia que procuravam responder algumas perguntas de acordo com a minha expectativa cristã e a influência católica da comunidade. Isso, porém não os impedia de narrar histórias onde elementos religiosos eram expressos de forma clara e me faziam compreender que haviam passado por um processo profundo de transformações históricas onde alguns conhecimentos eram atualizados com outros que foram sendo incorporados como resultado do contato com o catolicismo e os mais diversos agentes sociais que com ele se vincularam. Também tivemos a oportunidade de fazer três visitas a uma comunidade vizinha, Nova Esperança, que também se identificava e era identificada como indígena.

No dia de nossa partida, a comunidade Boa Esperança, por meio de seu presidente<sup>7</sup> fez um pedido ao pastor que nos levou para nos trazer de volta, pois seríamos muito bem vindos, queriam que morássemos com eles e os ajudassem. Houve inclusive certa comoção de alguns moradores, o que nos deixou bem sensibilizados. Seu pedido era motivado, sobretudo com a possibilidade de Mara contribuir como professora. Voltamos extremamente desafiados e dissemos que íamos refletir.

---

<sup>7</sup> Esta expressão é utilizada para se referir a um sujeito que foi escolhido pela comunidade como seu representante. Embora seja um termo relacionado a associações civis e não-indígenas, é utilizado em algumas situações nas comunidades do Rio Cuieiras que se identificam como indígenas, estando entre outras designações como cacique. Seu uso depende da situação que o invoca.

Minha leitura inicial desta experiência produziu um questionamento, haja vista que tais grupos haviam sido apresentados como indígenas. Até então minha noção de *ser índio* estava distante daquilo que encontrei nestes grupos. Pensava encontrar pessoas com muitos traços de alteridade, falantes de um idioma distinto, com uma *cultura* bem diferente da sociedade não indígena e de acordo com o que tinha aprendido em minhas aulas de Antropologia Cultural do Seminário Teológico de Fortaleza dentro de uma abordagem culturalista com traços visíveis de uma organização social distinta. Portanto, os indígenas que teria conhecido seriam *aculturados*, teriam perdido toda a sua tradição sociocultural por meio do contato com a sociedade não indígena. Lembro que fiquei muito curioso ao ouvir uma criança afirmando que não se considerava indígena. Retornei para Fortaleza com um convite destes pastores presbiterianos para trabalhar com eles e o meu Presbitério<sup>8</sup> decidiu pela minha ordenação imediata. Fui ordenado pastor presbiteriano em Fortaleza, no dia 1 de maio de 2004, e, logo em seguida, enviado por quatro igrejas presbiterianas para trabalhar como missionário no Amazonas. Meu trabalho seria com as comunidades indígenas da área do Baixo Rio Negro, sobretudo com projetos sociais que seriam desenvolvidos nas áreas de educação e saúde, duas das três grandes áreas de luta das populações indígenas, de acordo com a equipe pastoral que passamos a fazer parte. A outra seria a terra, área que fui orientado a não ter nenhum envolvimento, tendo em vista ser uma questão geradora de muitos conflitos e disputas políticas de agências governamentais e não governamentais, e que poderia inviabilizar a continuidade do trabalho realizado.

Passei então a viver com minha esposa entre os indígenas a partir de junho de 2004, na comunidade Boa Esperança numa casa regional que nos cederam. Éramos jovens e recém-casados e a primeira coisa que fizemos foi uma boa reforma na casa para que ficasse aconchegante. Passávamos duas semanas na comunidade e voltávamos para a cidade passando uns dias com vistas a uma adaptação gradativa ao novo contexto.

Tínhamos a responsabilidade de dar continuidade ao trabalho que já vinha sendo desenvolvido, sendo um deles a distribuição de kits de pesca contendo anzóis, linhas, zagaias, entre outros itens de pesca. Os pastores tinham percebidos que em toda a calha do rio Negro

---

<sup>8</sup> O presbitério é uma instância da Igreja Presbiteriana do Brasil que congrega quatro ou mais igrejas locais e seus pastores. É responsável por ordenar ou consagrar os pastores, ou seja, legitimar a função de sacerdote desta igreja por meio de um ritual de ordenação, onde o candidato passa por um período de licenciatura de um ano e em seguida é submetido uma série de perguntas sobre a confissão de fé da igreja e em seguida sob a imposição de mãos dos pastores e presbíteros (considerados oficiais da igreja) passa a ser considerado pastor presbiteriano.

havia muita exploração por parte dos regatões<sup>9</sup> que trocavam tais objetos por outros que custavam muito trabalho, realizando um comércio injusto. Então haviam começado um programa de distribuição gratuita destes kits (ver Figura 02). Esta distribuição era realizada em quatro comunidades indígenas do Rio Cuieiras: Boa Esperança, Nova Esperança, Três Unidos e Barrerinha. O trabalho tinha uma ênfase nas comunidades indígenas. Posteriormente esta distribuição foi revista, por entendermos que o contexto do Rio Cuieiras era diferente de outras áreas do rio e que o programa não estava suprimindo uma grande necessidade, podendo concentrar energias em áreas de maiores necessidades.

Essas distribuições de kits de pesca eram precedidas por uma palavra pastoral com base na Bíblia, enfatizando a necessidade de nosso trabalho contribuir nas necessidades vitais dos moradores do rio. Isso era um compromisso que tínhamos assumido com as comunidades de que nosso trabalho suprisse graves necessidades sociais encontradas por elas.

FIGURA 02 – Entrega de kits de pesca aos moradores de Nova Esperança.



**Fonte:** VERAS, M. F. P. Arquivo pessoal, 2004

<sup>9</sup> Regatões são os comerciantes que viajam em barcos a motor pelos rios amazônicos suprimindo de alimentos básicos e industrializados, os chamados “rancho”, as populações que vivem no interior desta região. Também conhecidos como “patrões” adiantam estes produtos aos grupos sociais com quem se relacionam e encomendam produtos extraídos na floresta como a sova, piaçava, borracha bruta, bem como peixe, farinha, entre outros. Nesta relação estabelecem uma dívida que nunca é paga pelos “clientes”, devido aos preços abusivos que são praticados e criam uma dependência dos grupos sobre a sua presença. Eles são inseridos nas relações de compadrios, uma forma de estreitar os vínculos com outrem e considerados bons e benfeitores (ISA, 2014).

Outra iniciativa que tivemos que dar continuidade foi a organização de uma clínica móvel de saúde duas vezes por ano. Percebeu-se que havia uma carência de médicos e odontólogos para atender as comunidades, havendo apenas um posto de saúde na comunidade que fica na boca do rio com técnicos de enfermagem. Então, vimos que era viável articular parcerias com várias instituições para levar médicos e odontólogos para atendê-los na própria comunidade (ver Figura 03). A Igreja Presbiteriana de Manaus cedia um barco, a Missão Asas de Socorro recrutava e trazia os profissionais e cedia os instrumentais odontológicos, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) cedia o combustível e medicamentos. Com a devida autorização eram realizados centenas de atendimentos por profissionais cristãos que trabalhavam como voluntários e sempre foi um trabalho muito elogiado pelas comunidades. Este trabalho tinha uma abrangência maior, alcançando sete comunidades. Além das já citadas na distribuição dos kits de pesca, Nova Canaã, São Tomé e Terra Preta foram incluídos.

FIGURA 03 – Seu Farnelo participando do projeto de alfabetização de adultos.



**Fonte:** VERAS, M. F. P. Arquivo pessoal, 2004

A educação era vista como um dos desafios das comunidades, pois muitas crianças eram aprovadas para o ano seguinte sem aprender a ler, e tínhamos a intenção de colaborar nesta área também. Infelizmente, ao retornarmos a Boa Esperança para morar, a professora da escola não aceitou que Mara ajudasse em suas ausências, alegando que teria problemas com a sua

supervisora em Manaus. Mara, porém criou um espaço na comunidade para dar reforço escolar para as crianças mais atrasadas, que tinham dificuldade na leitura. Também iniciou a alfabetização de dois moradores adultos de mais de sessenta anos e que gostariam de aprender a ler. Ela obteve resultados muito bons com as crianças, muitas foram alfabetizadas por esta intervenção, embora os mais velhos apresentassem muita dificuldade em permanecer até alcançarem bons resultados.

FIGURA 04 – Foto de atendimentos odontológicos



Fonte: VERAS, M. F. P. Arquivo pessoal, 2006

O nosso trabalho também envolvia o ensino da mensagem cristã baseada na Bíblia Sagrada. Aos domingos realizávamos ajuntamentos comunitários com a devida anuência da comunidade e ensinávamos cânticos cristãos e a Bíblia. Também realizávamos estudos individuais a pedido de alguns indígenas. Essas atividades obedeciam ao ritmo dos indígenas e seu próprio interesse. Procurávamos sempre respeitar sua própria autonomia em nos procurar e solicitar alguma intervenção religiosa, muito embora realizássemos o que estava previamente acertado com eles até percebermos alguma posição coletiva contrária. Contudo, tais interações sempre foram bem aceitas. Havia, porém um pedido do presidente da comunidade para que não fizéssemos convite aos moradores para se tornarem cristãos protestantes. Também viajávamos todos os sábados ou domingos para Nova Esperança de canoa para realizar ajuntamentos cristãos,

ou seja, reuniões que no segmento cristão protestante recebem o nome de culto. Inclusive apoiamos a construção de uma palhoça para a realização destas reuniões e que se tornou um espaço de recepção de turistas, tendo em vista que a comunidade optou por um modelo bem tradicional utilizado pelos indígenas do Rio Negro de formato circular e coberto por palha de caranã.

Moramos três anos em Boa Esperança onde permanecíamos 45 dias por 15 na cidade de Manaus. No início de 2007, Mara estava grávida e decidimos nos mudar para Nova Esperança onde construímos uma casa, com a devida autorização da liderança da comunidade. A dinâmica do trabalho permaneceu a mesma, com os ajuntamentos cristãos, Mara continuou trabalhando com reforço escolar e demos continuidade às clínicas móveis de saúde. Desenvolvemos algumas atividades novas, como um curso de informática, tendo em vista que a escola ganhou uns computadores da SEMED e solicitou a minha contribuição para ministrar aulas sobre noções básicas de informática para jovens e adolescentes.

Em 2009 realizamos uma clínica somente para a produção de próteses odontológicas beneficiando as 7 comunidades que se identificam como indígenas. Conseguimos concluir um curso de informática básica que envolvia as operações básicas e edição de textos em Nova Esperança que tinha alunos até de outras comunidades. Permaneceríamos em Nova Esperança até 2011 quando encerraríamos nossas atividades pastorais no Rio Cuieiras.

Importante mencionar, por se tratar de um texto antropológico, como estava sendo construída a minha alteridade no *outro* radical as impressões que os moradores manifestavam de minha presença. Muitos tinham dificuldade de entender o que motivava um casal tão jovem a viver em situações tão adversas as que estavam acostumados, ou seja, qual o valor da troca. Lembro-me de uma situação em que estava conduzindo baldes de água do rio para casa e o seu Farnelo, um morador, me olhava atentamente de um banco que ficava em frente a sua casa. Naquele mesmo dia conversando com sua esposa ela mencionou que ele comentava, enquanto me observava que nós deveríamos estar recebendo grandes quantias de dinheiro para nos submetermos a isso. Havia essa noção de que éramos muito bem remunerados para estarmos trabalhando e vivendo ali. Esse mesmo indígena, certa vez, me disse que uma missão batista, que trabalhou no rio, na comunidade Nova Canaã, conduzia as pessoas para os cultos e ao final faziam apelos para que levantassem as mãos aceitando a mensagem e a fé cristã e que, segundo

ele, cada pessoa que aceitava contribuiria para que a missão arrecadasse mais dinheiro. Isso teria levado muitos habitantes do rio, como ele, a pensar que os trabalhos religiosos estavam ligados a muito dinheiro. O que confirma isso é outro comentário que ouvi quando recebi pastores em minha casa e passávamos por uma casa após o horário do almoço. Ouvimos: “vamos almoçar, rico almoça tarde!”. De fato a estrutura que tínhamos, com voadeira (bote de alumínio) e motor de popa, uma geladeira a gás natural, placa solar, entre outras coisas eram elementos que nos diferenciava dos outros moradores.

Outra coisa que me marcou muito foi à noção de que éramos *sovinas*, que não estávamos dispostos a dividir o que tínhamos com eles. Como viajávamos para passar bastante tempo na comunidade, geralmente, a quantidade de alimentos que levávamos era grande. Na comunidade, quem trazia grande quantidade de alimentos, da cidade, geralmente, chamava os vizinhos para um grande almoço no dia seguinte, que incluía no cardápio principalmente frango, que precisava ser consumido para não se perder, pois não tinha onde conservar. Nossa postura como casal era diferente, pois precisávamos armazenar para todo o período que passaríamos com eles, tendo em vista que não sabíamos pescar (o que depois fui aprendendo) e caçar. Percebia que essa lógica não era bem aceita e havia certo esforço de nossa parte no sentido de minimizar separando alguns alimentos para distribuir. Isso nos dava uma dimensão da alteridade que construíam diante de nós, onde o *outro* também demarcava seus *outros*.

De certa forma, a minha intervenção como pastor e representante da igreja, o que sempre foi com a devida autorização da comunidade, levava alguns indígenas a sempre estarem procurando agir de forma a não contrariar os princípios cristãos. Tinham relativa vergonha de demonstrarem que tinham ingerido bebidas alcoólicas, inclusive evitando estender por vários dias a sua ingestão na comunidade em respeito a nossa presença. Certa vez o seu Arcelino de Boa Esperança, relatou a um funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que nossa presença o estava ajudando a parar de ingerir bebidas alcoólicas de forma descontrolada. Contudo, havia momentos em que rompiam com esse ‘compromisso’ por meio de um visível silêncio e distanciamento de nossa presença e não tinham receio de se comportar de forma “natural”, o que quase sempre estava ligada aos períodos de festas. Nessas festas havia um consumo excessivo de bebidas alcoólicas, inclusive entre jovens e adolescentes, relatos de relações extraconjugais, entre

outros comportamentos. Havia, portanto essa aproximação e distanciamento sempre latente na relação.

## 1.2. O interesse pela antropologia

Ao longo dos anos de trabalho pastoral, tive algumas oportunidades de ouvir histórias, especialmente quando os homens se reuniam a noite em Boa Esperança. Esta comunidade era pequena, o gerador de energia elétrica sempre apresentava problemas e favorecia esses ajuntamentos. As conversas iam desde a pescaria, a caça, a roça, entre outras questões do cotidiano e também histórias dos antigos, ou seja, narrativas orais relatadas por pessoas mais velhas que muitos ouviram ainda criança.

No conteúdo dos relatos e narrativas, percebia o uso da linguagem de formas diversas. Sentia que muitas vezes nossa compreensão mútua não era tão simples. Foi quando percebi que precisava estar aberto para compreender um universo diferente do que estava acostumado, com outra cosmologia gerada a partir de um trânsito entre humanos e não humanos. Nesse sentido, sobre seres *encantados* que viviam como humanos no fundo do rio, onde tanto a mata quanto o rio tem os seus “donos”, *seres* que tem o domínio sobre esses espaços e podem causar fortes tempestades quando não são respeitados.

Segue alguns relatos destas conversas que registrei em meu diário de campo:

*Contavam os velhos que há muito tempo atrás deus descia do céu, andava pela terra, tomava caxiri, fazia e comia mingau, beju... Certa vez arranjou uma mulher, mas o urubu rei veio e levou a sua mulher. Deus então foi resgatar sua mulher e se transformou em um velhinho e enquanto o urubu estava caçando ele foi pegar sua mulher. (...) Certa vez deus se transformou em um gafanhoto para se esconder nas folhas e o pica-pau encontrou deus e deus transformou ele no carpinteiro dos pássaros... o remo da canoa de deus pesava mil quilos (FARNELO, Marcelino. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 13/07/2004).*

*Certa vez um homem foi trabalhar no meio da mata, só ele e deus. Matou um porco, esquentou água para preparar e comer e disse que queria uma companhia. Foi então que apareceu um homem muito cabeludo e com muita fome perguntando se podia comer com ele. Ele disse que podia e ofereceu tudo o que tinha. Quando o homem acabou de comer uma quantidade grande de porco perguntou se tinha mais e ameaçou o homem que caso não tivesse iria comer ele. Foi então que deu um vento forte e apareceu um gavião gigante e falou que se o sujeito comesse o homem ele o comeria também. O homem estranho foi embora e o gavião virou gente e falou com o homem que não pedisse mais um companheiro e fizesse suas rezas sozinho que deus lhe protegeria sempre às 6h e 12h (DIAS, Ademilson. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 27/07/2005).*

*Uma moça tinha sonhos e neles ela namorava com um homem. Até que um dia ela ficou gestante e deu a luz uma cobra e jogou no rio. A cobra se criou e vivia pedindo as pessoas em sonho para tirar seu encanto e as pessoas tinham medo. Até que um dia um homem aceitou e a cobra pediu para que ele fosse para uma grande praia que a meia-noite ela iria boiar e ele daria um tiro no meio de sua testa. Foi assim mesmo que aconteceu e a cobra virou gente, o homem tirou seu encanto (DIAS, Ademílson. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 02/08/2005).*

Também registrei relatos de experiências pelas quais os próprios indígenas passaram:

*Esta noite escutei a música do encantado. O encantado tem tudo no fundo [do rio], tem galinha, cachorro, a casa dele... os macumbeiros costumam explicar a origem dessas músicas misteriosas. O bicho d'água é quem produz essa música, o encantado. Os macumbeiros dizem que as portas do bicho estão quase tudo fechada, mas perto do sítio do seu João tem duas portas abertas. Isso é perigoso para quem tem filhas novas... o encantado anda no meio da gente, sabe o nome de todo mundo e bate na gente durante o dia e só no outro dia é que sentimos a dor. Uma vez aconteceu comigo (FARNELO, Marcelino. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 27/07/2005).*

*Há alguns anos atrás fui trabalhar na mata acima de Novo Airão e fiz meu caminho mata adentro. Quando chegou a hora de ir embora eu não achei mais o caminho. Era como se alguém tivesse destruído o meu caminho. Andava para um lado e para o outro e nada de varar para a beira [igarapé]. Ouvia vozes de pessoas conversando, mas não sabia quem era. Passei três dias e três noites até que no terceiro dia meus companheiros me acharam. A partir daí não lembro mais de nada, só fui retornar a ficar consciente depois de cinco dias de muita reza. Foi o bicho que queria me levar para a mata para ficar com ele, acho (SILVA, Adeílson. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 09/08/2005).*

Todos esses relatos me levavam a entender que havia uma lógica própria em seu conteúdo que não podia ser entendida com minhas categorias analíticas e que para poder me comunicar, para que houvesse um diálogo, uma troca, não poderia ignorar aquilo que parecia tão real em suas narrativas e experiências, enquanto para mim, pelo menos a princípio, não passava de contos folclóricos.

Comecei a fazer anotações e pensar sobre estas questões que seriam elementos importantes da memória coletiva, conhecimentos tradicionais ou tradições de conhecimento bem diferentes, que ainda faziam parte de suas vidas de maneira muito forte. Minhas impressões iniciais quando não conseguia perceber os sinais diacríticos da alteridade indígena começaram a ser questionadas.

Outra questão que me motivou a buscar leituras antropológicas foi a luta pela terra que sempre vinha à tona em reuniões com instituições governamentais e não governamentais e conversas informais onde os indígenas manifestavam uma grande preocupação sobre o futuro da comunidade. Quando cheguei, em 2004, a área já era vista pelos pastores que já estavam como

cenário de conflitos com relação à terra. Sentia um desejo muito grande de interagir de alguma forma nesta área de tensão.

Estive presente em visitas da FUNAI a comunidade onde sempre reafirmavam a demarcação da terra indígena. Acompanhei em 2005 a implantação do Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS), um assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) que visava regularizar a terra na região emitindo títulos permanentes de terra. Em 2007 passei a morar em Nova Esperança e também participei de várias oficinas e reuniões do Centro Estadual de Unidades de Conservação da Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (CEUC/SDS) em que se propuseram mudanças no acesso aos recursos naturais, tendo em vista que estariam dentro de uma área do Parque Estadual Rio Negro (PAREST Setor Sul) com certas restrições.

Meu interesse em entender melhor esses processos me levou a buscar canais de discussão sobre o assunto e, em 2009, resolvi frequentar a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), participando de aulas como ouvinte no curso de graduação em Ciências Sociais e pós-graduação em Antropologia Social, e a realizar leituras sob a orientação do professor Dr. José Basini e, também, da professora Dra. Raquel Wiggers, que também me orientou em algumas leituras. Neste mesmo ano, iniciei um curso de validação de meu diploma de teologia, passando a ser reconhecido pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC). Em 2010, fiz uma Especialização em Antropologia Intercultural pelo Centro Universitário de Anápolis e, com as leituras que ia incorporando na trajetória, tive acesso à noção de grupo étnico como organização social (BARTH, 2000), a autoidentificação e identificação por outros (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) e as coisas começaram a fazer sentido na minha compreensão da construção da alteridade do grupo.

Ficou mais claro em minha mente os processos sociais pelos quais passam e os levam a assumir formas de se identificar, mesmo em meio a questionamentos de outras comunidades e até de certas instâncias do Estado. Passei a ver a identidade como uma questão relacional, com o aporte de Lévi-Strauss (1981 [1977]) e Viveiros de Castro (2002), como algo que não está no interior do grupo, mas nas relações que se estabelecem onde podem surgir diversas formas de identificação, que não está relacionada com o idêntico, rígido ou fixo. A identidade dentro de percepções de alteridades entre grupos é fluida e múltipla, manejada pelos agenciamentos

(DELEUZE, 1997). Das diversas formas de se relacionar com o *outro* a leitura de Todorov (1996) me ajudou a entender que a dominação e sujeição fazem parte de um processo inerente à problemática da alteridade.

Após três anos de leituras, participando em aulas, como ouvinte, também em congressos, seminários e encontros de antropologia. Fui aprovado no processo seletivo do mestrado em Antropologia Social da UFAM, no final de 2011, ano em que também encerrei minhas atividades pastorais em Nova Esperança. Restou-me um forte desejo de desenvolver uma pesquisa que me levasse a compreender estes processos sociais pelos quais passam grupos, como o de Nova Esperança, e que me ajudasse a entender a construção de alteridades que o grupo experimenta com diferentes agentes sociais e as formas de agenciamentos que suscitam questões como intervenção social e territorialidade.

### **1.3. A pesquisa antropológica**

O desafio que tinha ao voltar após um tempo cursando as disciplinas do mestrado era o de fazer uma pesquisa antropológica. O primeiro impacto da diferença que isto significaria foi ao apresentar o projeto da pesquisa, em uma reunião na comunidade para a obtenção do termo de anuência em junho de 2012. Após a apresentação do projeto de pesquisa, sua relevância e as abordagens metodológicas a serem utilizadas, o seu José, até então presidente da comunidade, perguntou se eu iria fazer oficinas para ensiná-los alguma coisa. Isso é muito comum acontecer pelas instituições que trabalham na área e há sempre esta expectativa por parte deles. Respondi que desta vez eu estava mais disposto a aprender com eles do que a ensiná-los alguma coisa e logo percebi que levaria algum tempo até que entendessem essa nova entrada e a utilização de novos códigos.

Na entrevista do processo seletivo do mestrado a banca havia levantado a questão de que se realmente conseguiria voltar como antropólogo e conseguir desenvolver a pesquisa, argumentando que em outras experiências, isso não havia dado certo, ao que argumentei que havia outro pastor me substituindo e já realizando a função de pastor. Não posso negar que esse receio tenha me acompanhado no trabalho de campo, mas que a experiência precedente foi muito menos um entrave para a experiência seguinte do que poderia imaginar e que me esforcei ao máximo para ter uma postura de pesquisador.

Na nova experiência, lembrei-me dos conselhos de meu professor da graduação na disciplina de Antropologia Cultural, quando nos orientou a fazer uma etnografia de alguma religião ou expressão afro descendente, de que deveríamos nos despir da abordagem pastoral ou religiosa, estar aberto para captar e sentir novas possibilidades de conhecimentos e ações sem um pré-julgamento com base em nossas crenças. Segue breve relato de suas orientações:

*(...) se quiserem fazer sobre candomblé, macumba fiquem a vontade. Mas antes de vocês entrarem no terreiro é bom fazer uma revisão da crença, pra chegar vocês não se incorporarem e a culpa ser minha. Seminarista é um negócio complicado! O problema é a manifestação espiritual além da cultural, a primeira coisa que o caboco vai perguntar é: "Você está vindo aqui como o quê? Como pesquisador ou como crente?" Se for como crente vai ter tabefe, mas se for como pesquisador ele vai tratar você com certo respeito (CARNEIRO, A. Aula de Antropologia Cultural, Fortaleza, 29/08/2003).*

Nesse sentido é que a entrada para a pesquisa antropológica teve o seu diferencial, na abertura para novas possibilidades de entender e agir em relação aos fatos da vida. Como pastor e uma formação teológica, onde os dogmas da igreja estabeleciam as diretrizes e formas unificadas de pensamento e conhecimento, tive muita dificuldade de ter tal abordagem, embora entenda que depende muito do preparo e da intenção do agente seja ele um antropólogo ou um pastor.

Esta abertura ao *afetamento* (FAVRET-SAADA, 2007) no trabalho de campo que marca a abordagem etnográfica, que nos leva a estar disposto a questionar os postulados teóricos, o que tem se tornado cada vez mais comum na pesquisa antropológica (TURNER, 2008), possibilita que os sujeitos da pesquisa fiquem mais a vontade, embora não ignore que também haja intervenção e negociação, podendo haver hospitalidade ou hostilidade. A utilização do termo sujeito seria uma opção por uma abordagem etnográfica, onde o conhecimento é construído na relação de pesquisa (CRAPANZANO, 1991), em detrimento do uso de informante utilizada na etnografia clássica, onde ocorre a escolha de um único indivíduo para interpretar sua cultura, na qual a palavra do etnógrafo e seu ponto de vista é que determina o resultado da pesquisa como na etnografia clássica *Os Nuer* (EVANS-PRITCHARD, 2011[1937]). De acordo com Todorov (1996) quando alguém é tratado como sujeito, ele tem voz, seu conhecimento é levado em consideração. Portanto, como pesquisador, os sujeitos não pareciam se preocupar com algum padrão comportamental e mostraram-se mais livres, embora o título de pastor estivesse me acompanhando nesta nova função.

Não posso ignorar que o fato de me chamarem de pastor estando como pesquisador, os sujeitos não estivessem me relacionando a toda a história que construí de relação com a

comunidade ao longo dos anos e que facilitou a minha nova entrada, embora estivesse me esforçando o tempo todo para me comportar como pesquisador, para atualizar os códigos. Isso estaria dentro de um plano do *devenir*<sup>10</sup> pesquisador, em que o próprio pesquisador está dentro de um processo de construção de outredade em relação ao pastor, sendo este um agente com outras intervenções. Isso se manifesta na relação com o grupo produzindo atualizações, seja de discursos ou agências. Assumo que o pastor também estava lá neste segundo momento, mas a intervenção era outra e assim como antes estaria igualmente fazendo juízo de valor numa outra perspectiva. Outros interesses estavam em jogo nesta segunda etapa.

A familiaridade com a comunidade foi favorável para a pesquisa, porém me alertou para o perigo apontado por Foote White (2005), de violar uma regra imprescindível da observação participante que seria não influenciar ativamente os eventos. Este autor menciona uma atitude que tomou no trabalho de campo para manipular uma situação e que considerou “... imprudente, do ponto de vista prático da pesquisa, mas também uma violação da ética profissional” (Id. *Ibid.*, p. 331). Esforcei-me ao máximo para fazê-lo embora não acredite que isso seja possível plenamente.

Isso foi um desafio permanente no campo, na aplicação das entrevistas para que as pessoas não fossem impelidas a falar o que se queria ouvir, presumindo-se que tinha conhecimento de suas narrativas e pudesse prever as respostas, ou mesmo simular situações que se quisesse observar. Em vários momentos da pesquisa de campo queria completar a fala de uma pergunta que tinha feito e tinha que me segurar.

Essa questão da familiaridade é problematizada por Roberto DaMatta (2010) em sua obra “Relativizando – uma introdução à antropologia social”, onde este autor argumenta, que para se fazer antropologia social é necessário haver o exótico e que isso depende da distância social ou de um estranhamento com o universo social da pesquisa. DaMatta menciona dois possíveis movimentos do trabalho de campo que seria transformar o exótico em familiar e o inverso, o familiar em exótico. O desafio na minha experiência antropológica parecia está entre

---

<sup>10</sup> De acordo com Deleuze & Parnet (2004) as transformações que se dão nos corpos não seriam simplesmente imitações, assimilações ou se conformam a algum modelo, mas sempre um movimento de dupla captura. “A vespa e a orquídea são o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um *devenir-vespa* da orquídea, um *devenir-orquídea* da vespa, uma dupla captura, pois ‘o que’ cada um se torna não muda menos do que ‘aquele’ que se torna. A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo *devenir*, um único bloco de *devenir*, ou, como diz Rémy Chauvin, uma ‘evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro’” (p. 10). Portanto, não seria que um corpo está se tornando alguma coisa, pois aquilo que se torna mudaria tanto quanto ele próprio.

os dois, pois ao mesmo tempo em que me julgava desconhecedor de muitas questões do universo social da pesquisa, julgava conhecer muitos outros pelos anos de convivência. Porém, esta segunda suposição de conhecedor foi a mais desafiadora, pois segundo DaMatta (2010), “...quando suponho que conheço tudo o que está a minha volta, eu apenas assumo atitude do senso comum. Ao fazer isso, não realizo antropologia, mas aplico as regras da minha cultura às situações a ela familiares.” (p.185). Ou seja, nem sempre considerar um universo social familiar implica dizer que o conhecemos e esta noção de familiaridade concebida de maneira dinâmica deve levar a reflexão à dúvida – sendo esta tão fundamental ao trabalho de campo – e ser transformada ou transgredida para que a perspectiva antropológica se manifeste. Portanto, isso esteve me acompanhando nesta pesquisa, após ter vivido ao longo de oito anos na comunidade ocupando outra função. A sensação que tinha muitas vezes até no momento da escrita é que já tinha todas as respostas, quando, no entanto era alertado, pelas correções atentas do orientador, de que elas precisavam ser problematizadas e questionadas por um rigor científico e o material empírico.

Esta questão da cientificidade da pesquisa também me levou a questionar algumas posturas da função pastoral, tais como o desejo de contribuir socialmente com as minhas ações, como já foi mencionado, com projetos sociais nas áreas de educação e saúde. A própria ideia de construção desta pesquisa pressupunha um importante instrumento de luta para a comunidade. Contudo, no processo de sua construção fui levado a refletir sobre o equilíbrio e lucidez entre o trabalho do antropólogo enquanto cientista e o compromisso que se assume na pesquisa com os sujeitos da pesquisa. Nesse sentido, Pacheco de Oliveira (2013) faz um comentário interessante ao apresentar o trabalho de Sidney Peres, antropólogo que desenvolveu uma pesquisa sobre associativismo e movimento indígena no Rio Negro:

*Longe de personalizar tais relações em uma narrativa egocêntrica ou transformá-la em bandeira de um indigenismo militante (o que seria contraditório com a sua perspectiva crítica e pluralista), o autor se põe de forma bastante lúcida quanto à necessidade de explicitação e controle sobre o trabalho do antropólogo (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013, p.11).*

Isso foi preponderante para não essencializar o grupo da pesquisa, não inseri-lo em categorias fixas, substanciais, como se houvesse uma substância interna que fornecesse subsídios para identificá-los de forma homogênea, motivado, sobretudo pela justificativa de empoderamento de sua alteridade indígena. Tive que equacionar esse lado mais afetivo e de

identificação com suas lutas e o rigor científico, que longe de ser neutro também se constitui de posições que se toma na relação com os sujeitos. Este rigor implica na necessidade de que a pesquisa desse conta de processos sociais que são ignorados pelas agências, mas tão importantes na elucidação da própria percepção dos sujeitos da pesquisa de si mesmos e do território onde habitam. Nesse sentido a orientação acadêmica foi muito importante para me ajudar a perceber a necessidade desta perspicácia entre pesquisador e agente social aliado da comunidade, que entre estas duas funções precisa haver uma boa equação.

Por fim, menciono que nesta experiência de pesquisa me senti igualmente como um pastor desenvolvendo uma intervenção social. O pesquisador é um agente social com objetivos específicos, mas que está interagindo com os sujeitos no processo da pesquisa, que constrói o conhecimento com estes e suscita reflexões nos sujeitos, tendo em vista que o diálogo – elemento fundamental na abordagem etnográfica – é uma troca de perspectivas (WAGNER, 2012[1975]). Nesta pesquisa as duas experiências são vistas como a representação de duas agências distintas que intervêm com suas ações.

A intervenção na comunidade como pesquisador gerou questionamentos múltiplos, da pretensão da pesquisa, da mesma forma que a presença pastoral. Após alguns anos vivendo com o grupo resolvi fazer uma enquete e poucos sabiam responder a verdadeira razão de nosso trabalho pastoral. A sensação de se estar sendo investigado, de alguma forma fazia com que os sujeitos se sentissem invadidos da mesma forma quando me propunha conversar sobre os ensinamentos cristãos que pressupunha mudanças em suas crenças e condutas.

A pesquisa antropológica se constitui no estabelecimento de relações sociais que não são possíveis sem negociações, sem hospitalidade, sem intervenção. Segundo Clifford (1999) a pesquisa antropológica pressupõe uma relação com agentes sociais, um *encontro etnográfico* em um cenário político e social específico, o que implica numa convivência ou interação, num processo de negociação e compartilhamento por meio da qual se constrói o texto etnográfico. Logo, tais agentes e a dinâmica da pesquisa devem estar bem situados e explicitados no texto. Chama atenção para a questão da subjetividade que envolve as observações etnográficas e o diálogo com os sujeitos da pesquisa, ou seja, uma troca que implica dar voz aos sujeitos da pesquisa, de valorização das posições e leituras que fazem de sua realidade e que isso deve compor o texto.

Crapanzano ([1980] 2007) por sua parte menciona a partir de sua experiência etnográfica no Marrocos o esforço de permitir-se conhecer pelo *outro* com vistas à promoção do diálogo, fazendo do pesquisado um co-autor. E ainda Favret-Saada ([1977] 2007) levantou a questão dos etnógrafos estarem abertos para questionar seus próprios métodos de pesquisa quando se deparam com situações novas, que levantam questões novas. Nesse sentido, a autora levanta a questão do *afetamento* no processo da pesquisa, do deixar-se afetar pelo campo, o que teria produzido em sua experiência uma aproximação com os sujeitos sem a qual não teria sido possível. A ideia de experimentar para poder compreender, uma inserção no universo do *outro*. No caso de sua experiência o *ser afetado* teria sido o fato de ter sido considerada pelos sujeitos como estando na condição de *enfetizada*, o que na sua compreensão seria a postura ideal e eficaz para ouvir os sujeitos e de manter um diálogo.

O *outro* negociado na experiência antropológica seria um agente político que potencialmente poderia ser um veículo de visibilidade da comunidade por meio de sua pesquisa antropológica. Esse personagem que surge no campo social desta pesquisa como aliado em suas aspirações políticas está produzindo intervenção social e sobre agência será abordado mais adiante.

Portanto, o fazer antropológico é um exercício interpretativo que requer o estabelecimento de relações onde pontos de vista são negociados e podem ser conflitantes, as intervenções produzidas por estas relações podem ser tão violentas simbolicamente quando a atuação de um pastor protestante que também experimenta negociação e afetamento.

#### **1.4. Pastor e Antropólogo, Antropólogo e Pastor**

Fazendo uma reflexão destas experiências pode parecer que a posição de pastor anula a posição de antropólogo e vice-versa. Passei algum tempo adiando minha inserção na antropologia devido a esta aparente relação contraditória entre ser pastor e ser antropólogo. Não foram poucas às vezes em que ouvi isso e não espero que pare de escutar tanto no meio acadêmico como no âmbito da igreja. Creio que a questão mais relevante neste momento seria perceber essa mudança de relação com a comunidade num plano de *devir*, transferindo meu olhar e análise para a negociação de construção desse *outro* antropólogo, mas que também é pastor.

O fato de ter agido de forma diferente no momento da pesquisa, atualizando os códigos com o mesmo grupo que tive uma experiência como pastor não implica dizer que não fui e não agi como pastor também. Não me senti violando nenhum princípio cristão que se espera de um pastor para desenvolver a minha pesquisa.

A abertura que se espera da postura de um antropólogo no trabalho de campo, com códigos específicos foi cumprida sem que precisasse, no entanto, abrir mão de meus princípios cristãos, da mesma forma que um (a) pesquisador (a) de outra confissão religiosa o faria. Ou será que para me tornar um antropólogo precisa-se abrir mão de todas as formas de crenças religiosas possíveis? Ou tem-se que acreditar em todas as formas de crenças e ao mesmo tempo não ter nenhum princípio basilar em meio à diversidade?

Não posso deixar de admitir que não seja tão simples resolver esta questão, mas sinto que posso e devo levantar alguns questionamentos presentes no processo da pesquisa e que podem ser importantes para se pensar sobre a problematização de nossa própria atuação como pesquisadores e suas particularidades. Também faço parte desta pesquisa e constitui-se exercício fundamental seu processo de construção, as circunstâncias, como sou afetado com seu desenvolvimento e como intervenho também como pastor em seus resultados.

Fazer antropologia sendo pastor, antes de ter sido um exercício impossível ou contraditório, foi um exercício que manifestou a coexistência de dois agentes sociais atuando ao mesmo tempo, na medida em que a antropologia me ajudou a controlar o desejo militante com uma pesquisa científica e a teologia me ajudou a não fazer um trabalho meramente acadêmico sem compromisso social, enquanto a leitura antropológica me deu uma noção mais processual e múltipla do grupo, a teologia contribuiu para aplicar esse conhecimento dentro de um diálogo possível com as agências.

Portanto, embora teologia<sup>11</sup> e antropologia tenham suas particularidades, podem estar presentes num processo de pesquisa na medida em que se utilizam os códigos adequados. Isso me faz lembrar uma orientação acadêmica de que a teologia deveria aparecer em meus escritos também. É possível agir como pastor e antropólogo numa pesquisa científica sem comprometer os seus resultados com uma leitura tendenciosa e colonialista, ou seja, com base nos pressupostos cristãos universalistas de crença e ação, tão criticados e superados por abordagens pós-coloniais.

---

<sup>11</sup> Com este termo estou me referindo a minha formação teológica protestante presbiteriana com enfoque na tradição reformada, ou seja, pautada nos dogmas da Reforma Protestante do séc. XVI.

Nessas tendências o *outro* aparece como sujeito, o que de acordo com Todorov (1996) faz com que tenha voz e autonomia na discussão da construção de um conhecimento acerca da sua realidade, abrindo mão de um discurso arbitrário e autoritário.

Pastor e antropólogo são duas funções distintas, mas que são acionadas de acordo com a situação. O antropólogo não anula o pastor e vice-versa, ambos são sujeitos com rotinas e negociações próprias, produzem relações com códigos específicos dentro do processo dialógico que envolve sua intervenção.

Minha escolha por abordar minha história é importante em virtude do valor que estou atribuindo na compreensão da construção dos *outros* do *outro*. Toda intervenção pressupõe interesses e métodos que também “evangeliza”, motivo pelo qual assumir a posição também de pastor não invalida a posição de antropólogo. Este utiliza determinado rigor científico que sempre está marcando uma posição e opção teórica dentro do diálogo de construção da pesquisa, mas que não implica neutralidade e nem a ausência de juízo de valor, da mesma forma que o pastor. Ambos são agentes sociais com finalidades específicas que produzem intervenções, o que os coloca numa mesma posição de agências que se vinculam aos sujeitos. Sobre esta questão e os dois momentos de minha atuação voltarei a abordar no capítulo 3.

Contudo, é relevante mencionar aqui que possivelmente havia um personagem na pesquisa que não é nem o pastor e nem o antropólogo, mas que está entre os dois. Esse *devir-outro* que está na própria compreensão dos sujeitos da minha presença. Mais adiante vou desenvolver melhor o conceito de Albert (2002) de *pacificação inversa*, que seria o processo por meio do qual o grupo captura os meus códigos e atualiza a minha outredade no momento da pesquisa. O que seria na verdade esse pesquisador que após uma experiência religiosa com o grupo retorna com uma pesquisa acadêmica?

Em umas das entrevistas realizadas ouvi um comentário que expressa um compromisso posterior com os sujeitos, mencionando que deveriam me ajudar, pois certamente precisariam de minha ajuda em algum momento estando na zona urbana de Manaus para resolver alguma situação. Não considero uma dívida mantida, mas um compromisso ou aliança firmada na produção da pesquisa. Esse personagem construído na relação pelos sujeitos seria alguém com um compromisso social com o grupo que está além da produção do trabalho, esse *outro* seria um aliado em algumas intervenções sociais e portador de um parecer acadêmico sobre a alteridade do grupo frente às agências que a eles se vinculam.

## **CAPÍTULO 2 – O espaço social, os sujeitos e suas representações.**

*Na cumieira da casa, amarrado num grosso feixe, estavam os açoites de Yuruparí que os homens nestas se golpeiam reciprocamente, e no porto, dentro d'água, para evitar que secassem e rachassem, jaziam as flautas de Yapurutú.  
(NIMUENDAJÚ, 1950, p.126)*

O campo da antropologia social está interessado na dimensão humana de um espaço, de que forma um grupo de pessoas se apropria e confere significados ao meio em que se insere. Conforme menciona Joana Overing (1999) o antropólogo tem como objetivo “compreender e desvelar a visão de mundo de outras pessoas” (p. 81). Meu interesse aqui está muito mais nesta compreensão e elucidação de como o espaço a ser descrito é ocupado socialmente pelo grupo e não por suas características físicas, estando este sujeito a dinâmicas sócio-espaciais diversas em um segundo plano.

A opção pelo termo *sujeito*, diz respeito a uma opção epistemológica que se desenvolve na antropologia, sobretudo com as críticas dos chamados autores pós-modernos, Clifford, Crapanzano, Marcus, Tyler entre outros, que tem o seu marco na publicação de *Writing Culture* em 1986. Estes autores fazem uma crítica à etnografia clássica onde o antropólogo toma as conclusões com suas próprias categorias, julgando suas premissas teórico-metodológicas suficientes para descrever e explicar sozinho os sujeitos e suas ações, uma leitura do antropólogo sobre os sujeitos, sem, no entanto discutir com os mesmos suas percepções, rica em detalhes, mas sem contextualização histórica. Seria um monólogo, onde só aparece a voz do etnógrafo. Contrapondo-se a esta abordagem, os pós-modernos argumentam que o encontro etnográfico seria uma troca, uma construção onde as posições e leituras que os sujeitos da pesquisa fazem de sua realidade também devem fazer parte da construção do texto. O monólogo da etnografia clássica abre espaço para uma polifonia, onde várias vozes discutem e produzem os resultados (CLIFFORD, 1999). Esta discussão leva a se questionar a posição dos sujeitos como “informantes”, “objetos de pesquisa” ou “colaboradores” que evidenciam uma assimetria ou subordinação dos sujeitos. Segundo Todorov (1996) conferir a alguém o estatuto de *sujeito* é dar-

lhe voz e considerar seu conhecimento tão relevante no diálogo quanto o seu, conferindo a relação uma relativa simetria.

Com respeito à noção de representação, Bourdieu (2011) adverte que para entender a luta da classificação da identidade regional ou étnica o pesquisador precisa se colocar além da oposição entre a representação e a realidade para inserir no real a representação do real, ou seja, a luta da representação mental que se propõe a manipular as imagens mentais por meio das manifestações sociais. O que se busca nesta luta são propriedades sobre a origem ou sinais duradouros ou diacríticos que possibilitam *fazer ver* e *fazer crer* na identidade do grupo. Seria em outras palavras “o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido, e em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo” (p. 113). Sobre a questão dos critérios definidores de uma identidade regional ou étnica Bourdieu (2011) afirma

*(...) a procura dos critérios ‘objetivos’ de identidade ‘regional’ ou ‘étnica’ não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua, o dialecto ou o sotaque) são objecto de representações mentais, quer dizer, de actos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e pressupostos, e de representações objectais, tais coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores. (...) as propriedades (objectivamente) simbólicas, mesmo as mais negativas, podem ser utilizadas estrategicamente em função dos interesses materiais e também simbólicos do seu portador (Id. Ibid. p.112).*

Nesse sentido, busco neste capítulo além de uma descrição do espaço social onde atuam sujeitos, descrever suas representações na busca de compreensão da alteridade construída na relação com as agências que neste trabalho é considerada fundamental.

Neste capítulo apresento um pouco da região em que está inserido o grupo da pesquisa, algumas características fundamentais da sociodiversidade<sup>12</sup> do Rio Cuieiras, rio onde se localiza a sua sede comunitária e uma breve descrição de seu surgimento, como se apresenta fisicamente, estratégias econômicas, relações de poder em seu interior, parentesco, e ainda uma reflexão sobre a língua geral e a categoria de identificação Baré presente no discurso dos sujeitos.

---

<sup>12</sup> Este termo é apropriado nesta pesquisa para expressar a diversidade de grupos sociais presentes nas comunidades que habitam a região do Baixo Rio Negro que constroem um cenário de múltiplas formas de identificação e construção de alteridades e territórios.

### **2.1.A região do Baixo Rio Negro**

Os sujeitos da pesquisa habitam um espaço inserido numa região conhecida como *Baixo Rio Negro*. Esta região está localizada no baixo curso da Bacia do Rio Negro, na Amazônia Central e convencionalmente compreende a área entre o município de Manaus e o sul do município de Barcelos, tendo o Rio Branco como limite ao norte e o encontro das águas dos rios Negro e Solimões como o limite sul. No centro desta área está o município de Novo Airão, que compreende ainda parte da área do município de Iranduba, no Estado do Amazonas.

A grande proximidade com a capital do Estado do Amazonas pressupõe processos de relações sociais mais intensos com os mais diversos agentes sociais que atuam nas áreas de Meio Ambiente, que envolvem pesquisadores, política de proteção e conservação; Organizações não governamentais, sobretudo com projetos de desenvolvimento sustentável para as populações que residem nesta região; agências de turismo, igrejas protestantes, entre outros agentes. Estas relações também constroem negociações múltiplas de alteridades de acordo com a compreensão que os sujeitos têm de si e das agências que a eles se vinculam.

Nesse sentido, as categorias utilizadas nestas relações estão em constante negociação. Poderia afirmar que estão num conflito latente de campos de poder (BOURDIEU, 2011) entre as agências e os grupos que interagem nestas relações, sempre recriando novas possibilidades.

Sobre a viagem pelo rio Negro no início do século passado, Kock-Grunberg (2005) descreveu a paisagem etnográfica desta região como sendo constituída de inúmeros sítios com habitações de cores claras, construídas de palhas de palmeiras e seus habitantes com uma pele branca, como uma população predominantemente indígena, mas já é descrita nestes relatos como o resultado de interações de diferentes grupos, indígenas e não-indígenas. As características físicas e as formas de agrupamentos que fogem aos padrões conhecidos chamam a atenção do etnógrafo que descreve uma situação de mudança, de transformações sociais em relação ao passado da região. .

Outro etnógrafo a descrever a região foi Galvão (1979) em meados do século XX. Em seus relatos a população desta área era composta de “uma sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos (...) cujos membros constituem uma classe de trabalhadores rurais dependente do centro urbano maior” (Id. Ibid., p. 120) que seria a capital Manaus. As aldeias haviam desaparecido

dando lugar a povoados que se estabeleciam em torno de sedes de alguma atividade extrativista. As populações indígenas deram lugar a uma população “mestiça ou cabocla”. Este autor constata a ausência de dialetos tribais e o predomínio da *Língua Geral*, que teria sido introduzida por colonos e missionários num processo colonial de imposição linguística entre os grupos. Utilizando categorias como *mudança cultural, aculturação ou assimilação*, Galvão (1979) faz uma leitura deste cenário em que os indígenas estavam se diluindo na população regional, introduzindo nela alguns elementos indígenas, mas formando o que ele chama de “população cabocla”, que conta ainda com emigrantes portugueses e de outras regiões brasileiras.

Contudo, a abordagem deste autor de orientação culturalista tem sido problematizada desde a década de 1980 na antropologia, quando a noção de cultura perde o seu caráter fixo e substancial para dar lugar a uma noção dinâmica, atualizada historicamente. De acordo com Ortner (2006) por muito tempo a antropologia concebeu grupos de pessoas como portadores de uma cultura, por meio das quais suas ações podiam ser explicadas, como se o seu trabalho (da disciplina) fosse “... desenterrar a cultura de um povo, desvendar sua lógica e coerência e mostrar de que maneira ela era a base da maioria das práticas formalizadas (por exemplo, rituais), dos padrões de práticas (por exemplo, criação das crianças) e do comportamento ordinário e extraordinário dos integrantes do grupo” (Id. *Ibid.*, p. 30). Para esta antropóloga norte-americana a grande crítica a esta abordagem era a essencialização dos grupos, e é partir desta crítica que surgem o que Almeida (2010) chama de novos *instrumentais de análise* para entender a história indígena. Os processos históricos e as estruturas culturais influenciam-se mutuamente, tirando a rigidez da análise de grupos étnicos dentro de estruturas fechadas que limitam a ação dos indivíduos. Logo, como menciona Carneiro da Cunha (2009, p.239) “cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”. Nesse sentido, não há critérios culturais ou substanciais para atribuir a um grupo o status de índio ou não índio. A própria abordagem clássica de Barth (2011[1969]) de grupo étnico como tipo organizacional em que os membros se identificam e são identificados como tais, questiona que a cultura não deve ser um critério primeiro, mas sim uma consequência. Ou seja, não seria a cultura que determina a identidade de um grupo, mas a organização social que, selecionando alguns símbolos, constrói a sua alteridade.

A perspectiva teórica de Galvão (1979) teria contribuído para o projeto de homogeneização cultural do Estado Nacional assim como ocorreu com os Huarpe, grupo

indígena argentino de Cuyo no Noroeste da Argentina pesquisado por Escolar (2005) que também foi considerado extinto pelos estudiosos. Basini (2003) trabalha um caso semelhante com os Guarani no Uruguai. Isso teria resultado numa política de soberania nacional de incorporação à população nacional com ofertas de um status melhor, criando ainda estigmas como, por exemplo, o “caboclo” e “mestiço” atribuído a grupos com o contato mais antigo com a população não indígena, que seria o protótipo do “selvagem civilizado” e que levariam muitos grupos a ter receio de se identificar como indígena, usar a sua língua.

Voltando para o Amazonas a população que hoje habita esta região do Baixo Rio Negro migrou do Alto e Médio curso do Rio Negro e do Nordeste brasileiro, sendo possível encontrar cearenses, maranhenses, pernambucanos, entre outros. Grande parte desta população se define como *ribeirinha*, uma terminologia que pressupõe que suas habitações estejam às margens do Rio Negro e afluentes. Mas há quem se defina como *caboclo do Rio Negro*<sup>13</sup>, uma identificação para pessoas que são naturais da região, mas que não são indígenas que neste caso seriam aqueles que vivem isolados no centro da floresta. Há ainda quem se apresente como *indígena* sendo possível encontrar grupos que se autodenominam Saterê-Mauê, Kambeba, Mura, Baré, Tukano, Carapãna, Pira-Tapuia, entre outros.

Sobre a presença indígena nesta região, Bessa Freire (1993) argumenta que dados arqueológicos e relatos de cronistas e viajantes atestam a presença de grupos indígenas habitando esta área no período do contato com os europeus. Dentre estes grupos, estariam três grupos do tronco linguístico Aruak, sendo os Manaó ocupando praticamente as margens esquerda e direita de todo o Baixo Rio Negro, os Tarumã que seria um grupo pequeno localizado bem próximo ao que hoje é a cidade de Manaus e os Baré que predominavam na parte do alto curso do Rio Negro a partir do Rio Branco.

De acordo com Wright (2005) há indícios arqueológicos que dão conta de uma grande rede de troca entre os grupos do tronco linguístico Aruak e outros em toda a bacia do rio Negro, uma relação de interdependência entre esses grupos. Teriam uma interligação social, comercial, política e religiosa, sendo difícil concebê-los como unidades com distinção e autonomia em relação aos outros. Para este autor,

---

<sup>13</sup> Nas entrevistas realizadas encontrei relatos de sujeitos da pesquisa que se consideram desta forma como o Sr. Praxedes dos Santos (2013). Também ouvi isso do proprietário do barco recreio que faz a linha Rio Cuieiras-Manaus, que não se considera um indígena, mas um caboclo do rio Negro, por ter nascido e crescido a beira deste rio. Também o seu Farnelo de Boa Esperança sempre me dizia que não era índio, mas caboclo do rio Negro.

*As relações de casamentos entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e os movimentos de grupos, e a guerra e formação de alianças – todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema “aberto” e “fluido” de interdependência regional. Há evidência considerável de que nos tempos pré-contatos as sociedades do Noroeste estavam ligadas a uma rede de interdependência muito mais ampla, estendendo-se desde o Orinoco até o baixo rio Negro, e de que os povos aruak eram fundamentais para a integração dessa rede (Id. Ibid. p. 16).*

Havia, portanto, toda uma rede de relações sociais entre os grupos que produziam trocas das mais diversas e os grupos do tronco linguístico Aruak eram considerados articuladores de tais processos. Mesmo antes do período colonial as transformações sociais estavam dentro da própria dinâmica de existência destes grupos onde o contato com o *Outro*, as relações de alteridade ocupam lugar importante na constituição da sociabilidade ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Ou seja, esses grupos vão se constituindo com base em múltiplas relações e a alteridade vai sendo atualizada.

Sobre o aspecto da diversidade existente na região, há a interação de inúmeras espécies vegetais e animais com agentes sociais que ocupam espaços dispersos compondo o cenário em questão. Existem aproximadamente 80 comunidades na região que vive basicamente da agricultura, pesca, extração madeireira, coleta, turismo, aposentadoria e empregos estatais (ILLENSEER, 2011). A proximidade dos centros urbanos desencadeia um considerável fluxo de agentes sociais em toda esta área para pescar, visitar, extrair alguns recursos, principalmente a madeira como aponta Kurihara (2011) em sua pesquisa.

Este contexto de diversidade e grande presença de agentes sociais podem ser considerados um dos fatores que levaram a criação de diversas *áreas protegidas* que se justapõem e se sobrepõem. São 11 unidades de conservação, das quais quatro são de Proteção Integral e recebem a denominação de *Parque*, e sete áreas de Uso Sustentável (ILLENSEER, 2011). Há ainda um Assentamento do INCRA denominado Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) Apuaú- Cuieiras.

Este cenário configura uma área de sobreposição de Unidades de Conservação e conseqüentemente conflitos e lutas com relação à gestão territorial. Há nesta área, portanto, o *Mosaico de áreas protegidas do Baixo Rio Negro* (MBRN). Este foi criado com base no art. 26 do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) que prever a criação de tais áreas em contextos de sobreposição e justaposição de *Áreas Protegidas* para que haja uma gestão integrada

e participativa. O propósito é que haja uma melhor comunicação, interação e gestão de projetos de desenvolvimento territorial e conservação ambiental. Embora haja um esforço das agências gestoras de tais áreas e outras como o Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ) para criar um diálogo e buscar possibilidades de um processo de gestão conjunta com os atores sociais o clima de tensão e incerteza está presente nas ações e nos discursos dos sujeitos desta pesquisa.

FIGURA 05 – Lista das Unidades de Conservação do Baixo Rio Negro

ESFERA FEDERAL	ESFERA ESTADUAL	ESFERA MUNICIPAL
Parque Nacional de Anavilhanas	Parque Estadual do Rio Negro – Setor Sul	Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé
	Parque Estadual do Rio Negro – Setor Norte	
Parque Nacional do Jaú Reserva Extrativista do Rio Unini	Área de Proteção Ambiental da Margem Direita do Rio Negro setor Puduari-Solimões	
	Área de Proteção Ambiental da Margem Esquerda do Rio Negro setor Aturiá-Apuauzinho	
	Área de Proteção Ambiental da Margem Esquerda do Rio Negro setor Tarumã-Açu-Tarumã-Mirim	
	Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Negro	
	Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Amanã	

Fonte: ICMBio, 2013

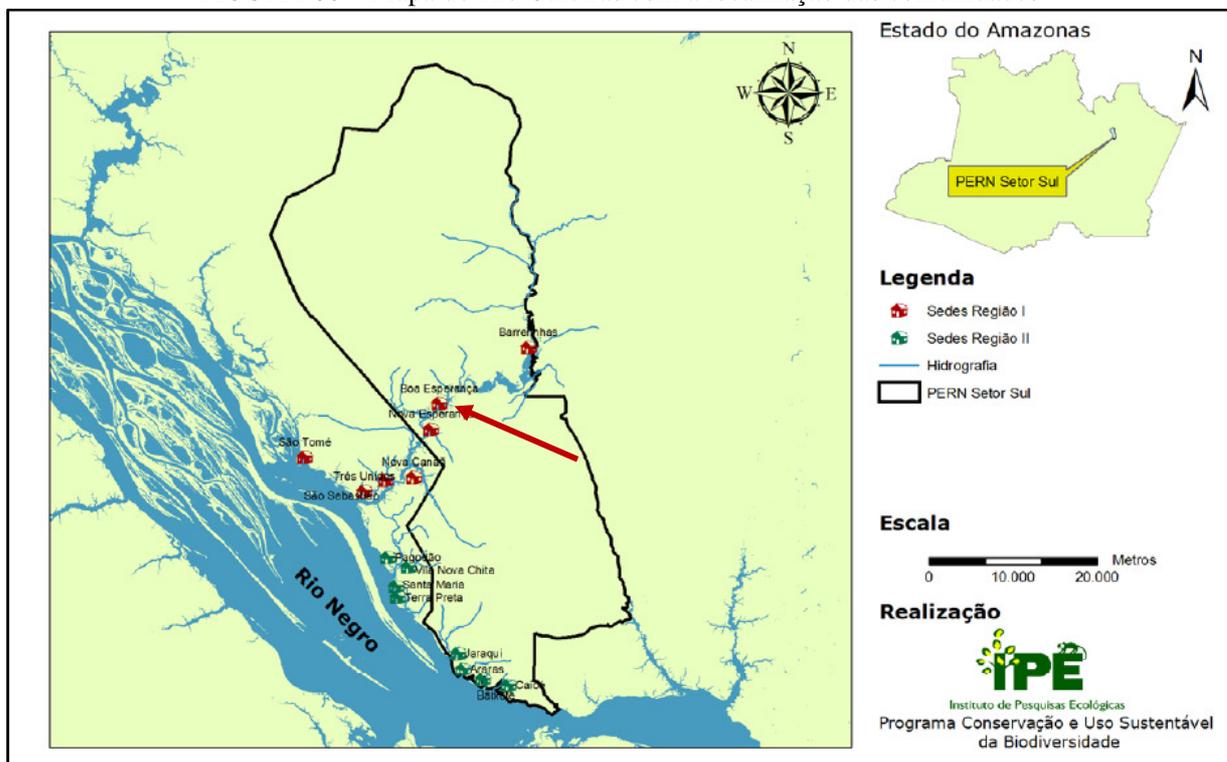
## 2.2. Rio Cuieiras

### *Localização*

Localizado na área central do Baixo Rio Negro, margem esquerda, está o Rio Cuieiras, tendo sua embocadura no Paraná Anavilhanas, zona rural do município de Manaus distando 50

km da zona urbana. Seu curso faz um movimento na direção Norte-Sul, estando sua nascente a uma distância aproximada de 40 km até a confluência com o Rio Negro (CARDOSO, 2010).

FIGURA 06 – Mapa do Rio Cuieiras com a localização das comunidades



Fonte: IPÊ, 2010.

### População

De acordo com o mapa existem seis comunidades ao longo do rio e outras duas que se localizam as margens do Rio Negro que se unem na reivindicação pela demarcação da terra indígena, embora existam outras comunidades entre o rio e as áreas destas comunidades, tais como Solimõeszinho, Chita, Mucura e Pagodão entre a foz e Terra Preta; Igarapé Açuzinho e Igarapé Açú entre a foz e São Tomé, todas comunidades não-indígenas. As referidas comunidades que habitam uma área fora do Rio Cuieiras estão relacionadas às que estão em seu interior com relações de parentesco e afinidade, consideradas pelos moradores de Nova Esperança como “parentes”. Contudo me deterei a fazer uma breve descrição das seis comunidades que se localizam no curso deste rio deixando para um trabalho posterior a inclusão das outras duas.

### *Contexto Ambiental*

O Rio Cuieiras apresenta águas escuras, que seria uma singularidade dos afluentes do rio Negro, “conhecidos pela oligotrofia, baixa produtividade e grande diversidade de fauna terrestre e aquática” (CARDOSO & SEMEGHINI, 2009, p. 34). As atividades econômicas acompanham a sazonalidade das estações de vazante ou seca e chuva ou enchente.

### *Atividades Econômicas*

As terras cultiváveis seriam as de terra alta ou terra firme, sendo que a terra de várzea nas margens do rio no período da seca não é considerada apropriada para o plantio, como ocorre no Rio Solimões. Há o predomínio do cultivo da maniva (mandioca brava)<sup>14</sup>, embora não seja exclusivo, sendo possível encontrar o cultivo do cupuaçu, açaí, laranja, abacaxi e outros, próximo às casas e sítios, nas roças e em lugares específicos. É comum encontrar também nas casas um canteiro suspenso com o cultivo de alguns temperos tais como cebolinha, chicória, cheiro verde e pimenta.

O Rio Cuieiras apresenta ainda certa diversidade de peixes<sup>15</sup> e é possível acessá-los com mais facilidade no período da vazante, quando participa do cardápio das comunidades com mais frequência, sendo o peixe da espécie tucunaré o mais comum. No período da cheia do rio os moradores costumam ir pescar no alto curso do rio onde ficam mais concentradas algumas espécies como o matrinxã e viáveis de pescar.

Com relação à caça<sup>16</sup> ainda é possível encontrar muitos animais silvestres como anta, tatu, cutia, paca, macacos de várias espécies, porcos do mato, entre outros, que dependendo do período do ano se tornam mais vulneráveis de serem abatidos. Na época da vazante os animais são forçados a se deslocarem para as margens do rio em virtude dos igarapés baixar de nível, mas também na época da cheia com os igarapés cheio possibilitam que os caçadores acessem áreas mais centrais da mata.

Os moradores mais antigos costumam dizer que já houve muita fartura no rio e pela ação de caçadores e pescadores externos a quantidade de animais diminuiu bastante, porém ainda é

---

<sup>14</sup> Ver o trabalho de Cardoso (2008;2010).

<sup>15</sup> Ver a pesquisa de Dantas (2010).

<sup>16</sup> Para mais detalhes ver Campos (2008).

considerada uma área com uma boa diversidade e quantidade de peixes e animais silvestres capazes de alimentar a população da área. Ainda é possível ouvir relatos de “bandos de queixada” (espécie de porco do mato) que atravessam o rio em grande número e são abatidas por moradores de comunidades mais próximas. E isso gera um comércio interno no rio de trocas e estabelecimento de relações entre as comunidades das quais passarei a fazer um breve relato.

### *Mobilidade e Território*

Segundo uma pesquisa realizada pelo IPÊ (2010) 53% dos moradores das comunidades do Rio Cuieiras migrou de Santa Isabel do Rio Negro/AM, 14% de São Gabriel da Cachoeira/AM, e apenas 5% de Manaus, configurando uma origem predominante do médio e alto rio Negro.

Próximo à foz do rio, numa área que forma uma linda praia no tempo da vazante está à comunidade **Três Unidos**, comunidade de ocupação mais recente e formada de um grupo que migrou do Baixo Rio Solimões em meados da década de 1990 e que se identifica como grupo indígena Kambeba. Segundo relatos de seus habitantes a razão do deslocamento foi à busca por melhores condições de saúde, após a morte de um dos membros da principal família que participou da ocupação do local. Nesta comunidade há um posto de saúde da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), com vistas a atender a população indígena da área, uma igreja, uma sede comunitária, um campo de futebol e duas escolas, sendo uma da Secretaria Municipal de Educação (SEMED) – onde há uma educação diferenciada voltada para a particularidade cultural da comunidade – e outra da Secretaria Estadual de Educação (SEDUC), esta construída com recurso da iniciativa privada. Existem alguns sítios nos arredores que fazem parte da comunidade. A comunidade realiza no final do mês de maio, a festa do Divino Espírito Santo, com duração de uma semana, que costuma reunir moradores de todas as comunidades dos arredores que inclui torneio de futebol masculino e feminino. A principal liderança da comunidade, o Seu Valdemir, é um dos grandes iniciadores e articuladores do movimento indígena no Rio Cuieiras que tem lutado pela demarcação da terra indígena desde o final da década de 1990. Fabricam artesanatos e recebem a visita de turistas regularmente. Muitos trabalham na escola, no posto de saúde, contudo, também se ocupam na caça e pesca, sendo que a agricultura foi praticamente abandonada, sendo praticada apenas por alguns. Os mais velhos se comunicam na língua

indígena, mas os mais novos apenas compreendem e tem sido estimulado na escola a colocá-la em prática.

Entrando um pouco rio acima na margem direita está à comunidade **São Sebastião**, comunidade mais antiga do rio que teria se estabelecido na década de 1950 com a chegada de uma família que não se identificava como indígena. Os habitantes desta comunidade se identificam como ribeirinhos e não participam do movimento em favor da demarcação da terra indígena. Em reação a este movimento reivindicaram junto ao INCRA a regularização da situação fundiária da área onde habitam, o que resultou na criação do PDS Anavilhanas – Cuieiras. É a comunidade de maior contingente demográfico do rio com aproximadamente 40 famílias. Na comunidade há um posto de saúde da SEMSA, uma escola da SEMED, uma igreja católica e uma igreja protestante, um campo de futebol e um centro comunitário. Há uma festa no final de janeiro com duração de três dias, em homenagem a São Sebastião com torneio de futebol masculino e feminino que costuma reunir muitos moradores da região e Manaus que afluem no período do festejo. A comunidade também é um lugar de intenso fluxo de moradores e visitantes da região, isso devido aos barcos de linha que fazem o transporte de passageiros para Manaus partirem da comunidade três vezes por semana.

A terceira comunidade entrando no rio na margem esquerda é **Nova Canaã**. A comunidade é a segunda a ser fundada na região, segundo relatos dos moradores mais antigos, e a exemplo de São Sebastião teria iniciado com famílias que não se identificavam como indígenas. Está localizada na entrada do igarapé do Coanã, um dos mais extensos do rio e onde os moradores costumam caçar e pescar. No final da década de 1970 uma Missão Batista Americana se estabeleceu na comunidade desenvolvendo um trabalho religioso protestante. Esta agência construiu uma base no igarapé, que segundo os moradores tinha uma boa estrutura, e faziam o transporte das pessoas para irem para a reunião religiosa aos domingos. Relatos de moradores do rio dão conta de que na época da Missão todos os moradores se tornaram protestantes. Em meados da década de 1990 a Missão encerrou suas atividades. A comunidade é a única do rio que não possui igreja católica, e sim uma igreja evangélica o que é atribuído por moradores à intervenção desta Missão. Também não possui uma festa tradicional católica como é o caso das comunidades já descritas. Há 13 anos chegou à comunidade uma família advinda do Alto Rio Negro e que se identifica como grupo indígena Carapãna e se estabeleceu na comunidade com a

anuência de todos. Com o passar dos anos esta família se inseriu na luta pela demarcação da terra indígena criando um conflito com os moradores não-indígenas mais antigos. O resultado foi uma divisão interna, onde parte da comunidade que se identifica como indígena quer a saída dos não indígenas reivindicando o território; os não indígenas querem a saída dos indígenas tendo em vista que chegaram antes e por não desejarem e nem se identificarem como tal, nem terem a terra demarcada pela FUNAI. Alguns moradores do rio costumam dizer que há duas comunidades dentro de uma dividida em interesses opostos. Isto faz com que as políticas públicas direcionadas aos indígenas sejam direcionadas aos moradores da comunidade causando conflito com os que não se identificam; da mesma forma que os recursos e projetos para não-indígenas causam conflitos com os indígenas. Na comunidade tem uma escola da SEMED, uma igreja evangélica como já foi mencionado, um campo de futebol e uma sede comunitária. Há aproximadamente 30 famílias que vivem de aposentadoria, fabricação de espetos (ver Kurihara, 2011), do posto de agente de saúde, dos empregos gerados pela escola (merendeiras, serviços gerais, condutores do transporte escolar), da pesca e caça e ainda da agricultura (ver Cardoso, 2008). Entre os moradores que se identificam como indígenas os mais velhos falam fluentemente a língua indígena, mas os mais jovens apenas compreendem, sendo possível encontrar entre os moradores que não se identificam alguns falantes de Língua Geral ou Nheengatu.

A quarta comunidade rio acima, na margem esquerda e já no médio curso do Rio Cuieiras é **Nova Esperança** que será descrita mais adiante com mais detalhes. Fica a jusante do igarapé Tabá na margem esquerda do referido rio. É a comunidade mais recente do rio, estabelecida em meados da década de 1990 quando o seu Getúlio, morador de um sítio na área onde hoje está à sede da comunidade convidou uma família recém-chegada de Santa Isabel do Rio Negro para construir sua casa neste espaço. Há predominância do grupo indígena Baré e são falantes de Língua Geral ou Nheengatu. A atividade turística é muito forte nesta comunidade.

A quinta comunidade, portanto é **Boa Esperança**, uma comunidade estabelecida na década de 1980, motivada, sobretudo pela intervenção de uma empresa de extração de matéria-prima para a fabricação de cimento que resultou na construção de várias casas para os trabalhadores que passaram a morar no local. Ainda hoje é possível verificar no local a estrada construída para o escoamento do produto e uma vasta área desmatada ao final da estrada, onde o mesmo era extraído. Os primeiros moradores não se identificavam como indígenas, mas foram

chegando outros moradores que se identificavam como tais oriundos principalmente do Alto Rio Negro. Este representa o menor contingente populacional e se uniu na luta pela demarcação da terra indígena como grupo indígena Baré, embora alguns moradores que vivem em sítios não se identifiquem e um morador se identifique como pertencente ao grupo indígena Pira-Tapuia. A comunidade possui uma igreja católica, um campo de futebol, uma sede comunitária e uma escola da SEMED que não está funcionando no momento. Há uma festa realizada no mês de outubro para a Nossa Senhora Aparecida que é organizada pela moradora de um sítio, mas que ocorre na sede da comunidade. Geralmente na ocasião tem torneio de futebol masculino e feminino, distribuição de presentes para as crianças, ocasião que reúne moradores de várias comunidades do rio e da região e ainda visitantes de Manaus. Grande parte dos moradores são falantes de língua geral, tendo seu uso restrito a ambientes familiares.

Por fim, a comunidade que fica mais distante da foz do rio e que as pessoas se agrupam de forma mais dispersas. **Barreirinha** é uma comunidade formada de 13 famílias fundamentalmente indígenas que migraram do Alto Rio Negro. Existem moradores que se identificam como pertencente ao grupo indígena Baré e Tukano que se comunicam fluentemente, respectivamente em Língua Geral e Tukano. Há moradores que chegaram na década de 1970 e se estabeleceram na área da comunidade. Seu Rafael, por exemplo, costuma dizer que é um dos moradores mais antigos do rio e de que quando chegou só havia a comunidade São Sebastião e Nova Canaã, sendo, portanto, a terceira comunidade mais antiga. A busca por um lugar mais distante da foz seria devido à tranquilidade e diversidade de caça e pesca similares ao lugar de origem. Os moradores vivem basicamente da agricultura (ver Cardoso, 2008), sendo uma comunidade que se destaca pela comercialização de produtos cultivados como laranja, farinha, cupuaçu, entre outros. Há moradores que não se identificam como indígenas. Na sede da comunidade há uma igreja católica, uma escola que funciona nas dependências da igreja e uma sede comunitária e vivem apenas três famílias, sendo as demais dispersas na área da comunidade. Alguns moradores trabalham na roça de outros moradores em troca de gênero alimentícios.

Há uma necessidade, portanto, de pesquisas antropológicas que dê conta de toda essa diversidade que resulta em múltiplas reivindicações, relações e discursos sobre o *outro*. Destaco a importância de quatro pesquisas de mestrado do INPA no Rio Cuieiras, sendo a de Campos (2008) sobre a rede de caçadores com enfoque na caça, Kurihara (2011) sobre a extração

madeireira, enfocando o extrativismo, o de Cardoso (2008) sobre as roças e tentando estabelecer de certa forma uma comparação do conhecimento tradicional com o conhecimento científico, enfocando a agricultura e o de Dantas (2010) sobre a questão da pesca. Embora tenham trabalhado com interação dos atores sociais e o meio ambiente estes trabalhos apresentam uma discreta *pegada* antropológica. Contudo, são trabalhos que apresentam boas contribuições em suas áreas de pesquisa sobre o Rio Cuieiras. O recorte desta pesquisa é a comunidade Nova Esperança que passaremos a descrever a seguir.

### 2.3.Nova Esperança

Primeiramente apresentarei uma narrativa contendo um breve histórico do surgimento da comunidade, o que pode ser muito relevante na compreensão de como o grupo se constitui de sua situação histórica<sup>17</sup>. Em seguida, como a comunidade se organiza internamente e as alianças matrimoniais, e por fim algumas questões sobre *língua geral* utilizado pelo grupo e considerada um forte sinal diacrítico e a categoria de identificação Baré.

#### 2.3.1. Breve Histórico

Sua história começa no início da década de 1990 quando o casal Jonas e Ugulina (ver foto 04) e seus filhos, moradores da comunidade Maricota no município de Santa Isabel do rio Negro, descem o rio em direção a Manaus em busca de melhores condições de vida. Na referida comunidade moravam numa casa de palha e viviam praticamente de agricultura, caça e pesca. A comunicação doméstica era por meio da *língua geral*. Sobre a vida nesta comunidade, D. Ugulina relembra:

*Pra lá quando a gente morava, a gente tinha a maior dificuldade em tudo né, na saúde, em tudo, tudo mesmo... nossa vida financeira também né, como diz aquele (...) lá a gente morava, a gente nunca pensava em possuir as nossas coisas, quando que a gente pensava em possuir um fogão, uma freezer, um motor de luz, um armário, uma televisão, como? A gente não tinha condições não, mal à gente*

---

<sup>17</sup> Este conceito foi desenvolvido por Pacheco de Oliveira (1988) apropriando-se da noção de situações sociais de Gluckman (2010[1940]) e não se refere a eventos isolados, senão a padrões ou esquemas de distribuição do poder entre os atores num campo social. Seria produto de uma análise situacional, manuseando situações sociais num primeiro momento e a noção de campo. Seria uma construção analítica constituída de padrões de interdependência entre os atores sociais e agências de conflito dentro de um contexto histórico e cultural específico. E é nessa perspectiva que ocorre a unidade e coesão interna de um grupo social não sendo algo dado, mas como consequência das relações de interdependência.

*tinha um dinherinho para comprar nosso rancho (...) às vezes nem dava, lá a gente não comia feijão não, às vezes o velho comprava um kilinho e tinha que comer três vezes (GARRIDO, Ugulina. Matriarca da comunidade, 14/04/2013a).*

São atraídos por um convite de uma irmã do seu Jonas que precisava de alguém para cuidar de seu sítio no médio curso do Rio Cuieiras. Segundo relatos deste casal, encontraram muita fartura de peixe, caça e frutas e a adaptação se deu rapidamente. Um ano depois resolveram ir buscar a sua filha que já estava casada e tinha ficado em Santa Isabel. Após alguns desentendimentos com os proprietários do sítio tiveram que sair e ficaram morando numa habitação construída de palha até conseguirem a ajuda de um casal de empresários que visitava o rio para construírem uma casa de madeira e coberta de telha de fibrocimento ondulada.

FIGURA 07 – Seu Jonas e a D. Ugulina no aniversário da comunidade em 2007.



**Fonte:** VERAS, M. F. P. Arquivo pessoal, 2007.

Logo fizeram o seu próprio sítio. Os filhos foram casando e o sítio começou a ficar pequeno para tanta gente. Então receberam um convite do Sr. Getúlio, nascido no Alto Rio Negro e morador antigo da área na entrada do igarapé Tabá, para construírem suas casas próximo de sua residência, num terreno que dizia ser de sua propriedade. Aos poucos foram construindo suas casas, fazendo suas roças e conseguiram uma escola para a recém-formada comunidade que tem seu marco fundacional no ano de 1994. Entretanto, o casal Jonas e Ugulina ainda permaneceria

morando em seu sítio a uns 2 km de distância da área da comunidade até o ano de 2007 quando construíram uma casa na área da sede da comunidade com recursos do INCRA.

Como a própria D. Ugulina narra, a vida mudou muito quando se deslocaram de Santa Isabel para o Rio Cuieiras, perto de Manaus, a assistência de saúde melhorou, usando suas palavras, “Hoje a gente veve (sic) no paraíso...” (Idem). Realmente muitas coisas mudaram. Desde o tipo de habitação, antes totalmente de palha de palmeiras e agora de madeira e telha. Até a forma de comunicação que antes se dava praticamente em *língua geral*, agora é usado o português, ficando restrito o uso da língua materna apenas para conversas entre os mais velhos, tendo os mais jovens apenas compreensão e as crianças nem a compreensão de um diálogo na língua.

As relações que antes estavam restritas aos regatões, agora se estabelecem com diversos agentes sociais que passaram a levantar questões pertinentes a formas identitárias e territoriais no direcionamento de políticas públicas e gestão de projetos. Como no relato de um agente social da comunidade “(...) antes ninguém perguntava o que a gente era, se era índio ou caboclo.” (GARRIDO, Joarlison. Professor indígena, 21/04/2013). Isso começa a ser colocado quando se estabelecem no Rio Cuieiras, mas não implica dizer que não se considerassem como distintos, como *outros* em relação aos não-indígenas, e sim que não tinham familiaridade com as categorias usadas para identificá-los.

No final da década de 1990 inicia-se uma mobilização com o apoio da Coordenação das Organizações Indígena da Amazônia Brasileira (COIAB), articulado, sobretudo pelo Seu Valdemir, liderança da comunidade Três Unidos com o objetivo de enviar uma reivindicação de demarcação da terra indígena. Segundo relatos do professor indígena, neste período receberam um grupo de pessoas da COIAB perguntando sobre qual grupo indígena a comunidade pertencia, tendo em vista que tinham conhecimento de que falavam *língua geral*. A reação de alguns moradores foi de negação a esta identificação, por terem uma noção negativa do que significaria ser identificado como indígena. Contudo, após alguns esclarecimentos da própria noção de *ser indígena*, de que não estava ligada apenas a uma visão negativa disseminada por longo período de nudez, vida no interior da mata, pouco contato com não-indígenas, alguns começaram a perceber, usando as palavras do relato do professor da comunidade, “que eram índios e não sabiam, pois nunca tinham perguntado isso a eles” (Idem). Portanto, decidiram fazer parte desta

reivindicação e foram reconhecidos pela FUNAI como comunidade indígena. A categoria de identificação adotada foi Baré em virtude da língua. Seu José, genro de D. Ugulina se tornaria um dos principais aliados de Seu Valdemir na luta pela demarcação.

Em 2005 tomaram conhecimento de um projeto de assentamento do INCRA e que regularizaria a situação fundiária de todos os moradores do Rio Cuieiras, não sendo bem aceitos em algumas comunidades como Três Unidos, Boa Esperança e parte dos moradores de Nova Canaã por fazerem parte do movimento indígena. No entanto, em Nova Esperança a incerteza quanto ao futuro com reivindicação da terra indígena e as facilidades que o assentamento estava oferecendo os convenceu a participarem. O projeto dava uma casa para cada assentado, um motor de luz e um motor estacionário usado como transporte conhecido popularmente por rabeta, e um rancho com uma boa quantidade de vários itens que iam do arroz e feijão a alimentos nem sequer conhecidos pelos moradores. Além disso, poderiam conseguir um financiamento para iniciar algum projeto de plantação, piscicultura ou criação de animais. O resultado foi que praticamente todas as famílias construíram uma casa nova e os que não tinha puderam ter sua própria casa. O projeto, que desde início começou sem muita organização e despropósito não seguiu adiante e a única lembrança são as casas, pois nem mesmo os motores, salvo algumas exceções, ficaram para contar a história.

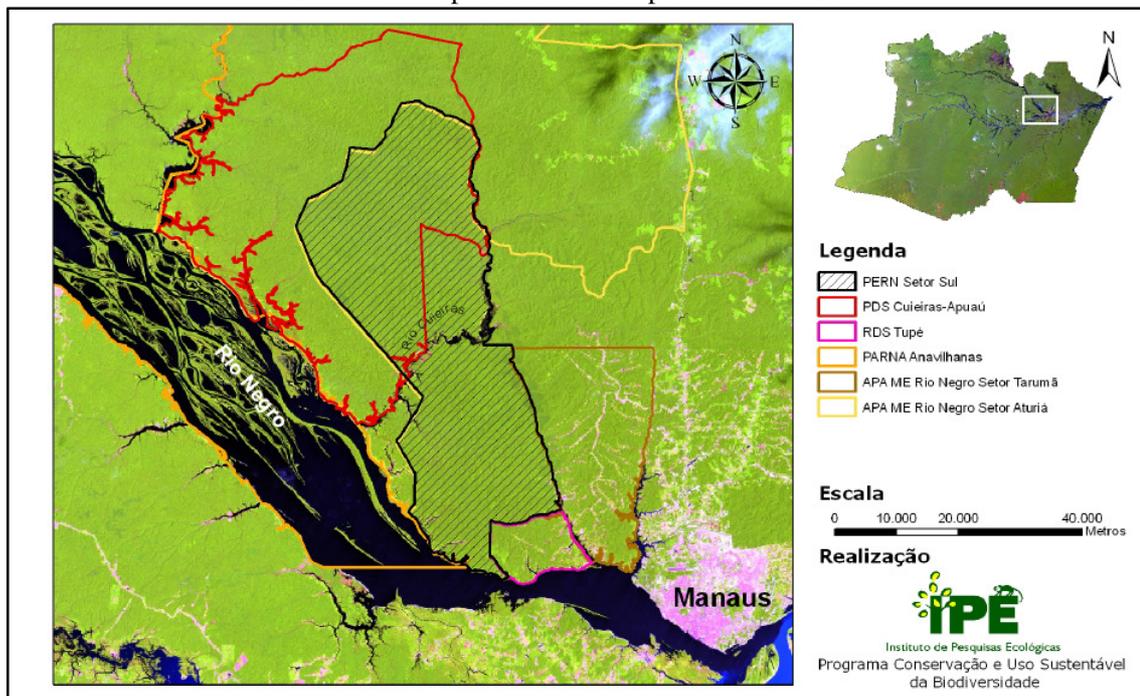
A partir de 2007 chega ao conhecimento da comunidade de, que estavam vivendo numa área que havia sido demarcada, em 1995, como Parque Estadual, uma área de proteção integral do Governo do Estado do Amazonas, portanto, uma área de uso restrito, onde não poderia haver comunidades. O CEUC/SDS, órgão do governo responsável por administrar tais áreas, começa uma série de oficinas para dialogar com a população do rio uma forma de manejo dos recursos naturais, com uma proposta de sustentabilidade, de determinar a forma de manejo dos recursos, quantidade de peixes, caça e madeira que podem acessar. Ao final havia uma proposta de construção de um *termo de compromisso*, onde continha uma de retirada das comunidades da área para outro local. As comunidades não aceitaram e não assinaram este termo. Neste período foi colocada uma placa na entrada da comunidade com a inscrição de que a área da sede da comunidade pertence ao Parque Estadual (PAREST) Rio Negro - Setor Sul.

O CEUC/SDS também determinou em 2009 a colocação de uma balsa no porto da sede da comunidade que seria uma base de fiscalização da área do PAREST – Setor Sul. A balsa

nunca foi ativada efetivamente e ficou sendo utilizada pela própria comunidade para embarque e desembarque do barco recreio e abrigo para algum visitante, tendo uma pessoa da comunidade responsável pela sua manutenção. A dificuldade na construção do *termo de compromisso* e a inviabilidade de manter uma política de uso restrito numa área de grande contingente humano gerou a necessidade de discutir uma redefinição da área para Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), estando em processo de formalização.

Há ainda no Rio Cuieiras uma área da Marinha, mas que não passa pela área da sede da comunidade e nem o território habitado pela comunidade, sendo, entretanto sobrepostas às outras áreas já mencionadas. O resultado de tantas intervenções de agências como o INCRA, a CEUC/SDS, a FUNAI com o processo de demarcação em andamento é uma sobreposição de áreas como pode ser observado na Figura 07, gerando conflitos quanto à utilização destas áreas. Isso levanta uma questão importante para a comunidade de Nova Esperança, tendo em vista que a relação com o território considerado tradicional (como veremos mais adiante) é ameaçada pela atuação das agências e seus planos de gestão territorial que incluem ingerências quanto às formas tradicionais de uso do território, até mesmo a possibilidade de deixar a área onde habitam como foi levantado durante a realização das oficinas promovidos pela CEUC/SDS.

FIGURA 08 – Mapa de áreas sobrepostas no Rio Cuieiras



Fonte: IPÊ, 2010.

### 2.3.2. A construção da espacialidade

A sede da comunidade ocupa uma área de uns 200 metros de frente e 100 de fundo, bem na entrada do igarapé Tabá no médio curso do rio. As casas estão enfileiradas e de frente para o rio. Há duas fileiras ou ruas como costumam dizer, estando a primeira mais próxima do rio e a segunda a uns 40 metros atrás da primeira.

As casas são ocupadas por famílias nucleares, que segundo Lasmar (2005) descrevendo uma comunidade semelhante no Alto Rio Negro, demonstra uma clara herança da intervenção missionária salesiana em suas formas de organizar os espaços.

FIGURA 09 – Foto aérea da área ocupada pela sede da comunidade Nova Esperança.



**Fonte:** GAMALIEL, Manuel. Arquivo pessoal, 2008.

As casas são construídas de madeira, cobertas de telha de fibrocimento ondulada e prevalece o modelo de piso de assoalho, geralmente suspensas um metro do chão e esta área abaixo da casa acaba sendo usada como depósito para guardar ferramentas, utensílios sem uso, o “motor rabeta”, entre outras coisas. As maiorias das casas são de oito por seis metros, por terem sido financiadas pelo PDS Cuieiras-Anavilhanas do INCRA com a exigência de seguirem certo padrão que incluía uma varanda (ver Figura 09).

Algumas casas fogem ao padrão por terem sido construídas pelos próprios moradores. No centro da comunidade está a capela de confissão católica, que fora construída por uma empresária que frequenta o rio em cumprimento de uma promessa a uma santa romana chamada Luzia. Ao lado direito da capela encontra-se o posto de saúde da FUNASA, este *construído com recurso doado por turistas estrangeiros*. Do lado esquerdo da capela está o centro social de formato retangular e coberto de palha de caraná, onde são realizadas reuniões comunitárias, recepção dos turistas e visitantes e as festas. Bem ao lado desta há a escola da SEMED que está sendo construída incluindo a área que antes tinha um campo de futebol, tendo este sido transferido para uma área atrás da comunidade.

FIGURA 10 – Tipo de habitações utilizadas na comunidade Nova Esperança



**Fonte:** Acervo do autor, 2008.

Na comunidade há um motor de luz fornecido pela SEMED, que possui a infra-estrutura de fornecer energia para todas as casas funcionando diariamente das 18h30 às 21h30. Há ainda um poço artesiano construído em 2007 e mantido com combustível pela FUNASA que abastece de água potável todas as residências da comunidade. Recentemente a comunidade recebeu por iniciativa da SEMED dezoito postes de concreto e fiação adequada para o abastecimento de

energia elétrica. Existe um projeto do Governo Federal, o “Luz para todos”, que abasteceria de energia elétrica 24 horas a comunidade, mas a até a data da pesquisa não havia sido efetivada.

Há na comunidade ainda um espaço entre as duas ruas que é o centro de artesanato (ver Figura 10) formado de quatorze pequenas palhoças de um metro quadrado e coberto de palha de caraná onde são produzidos e comercializados artesanatos para os turistas e visitantes. Cada palhoça representa a produção de uma família. A arquitetura não segue o modelo de moradia utilizado pelo grupo, mas constitui-se num claro exemplo de representação do tipo de alteridade que se propõem a apresentar aos seus visitantes. A ideia seria se aproximar do imaginário que é construído em torno da figura do índio, apelando para a dimensão exótica que se vincula a esta imagem. Também seria uma forma de transmitir para as novas gerações formas tradicionais de sistemas e regimes indígenas, enquanto a forma de moradia incorpora elementos da arquitetura regional onde a influencia não indígena é muito forte.

FIGURA 11 – Centro de artesanato, local de produção e comercialização.



**Fonte:** VERAS, M.F.P. Arquivo de pesquisa, 2013.

### 2.3.3. Estratégias Econômicas

A produção e venda de artesanato ajuda a movimentar a economia da comunidade, tendo em vista que recebem regularmente a visita de turistas levados por agências do turismo. Algumas famílias têm a renda composta apenas da venda de artesanatos, sendo, portanto a atividade que lidera o número de pessoas envolvidas como demonstra a tabela.

Quando os turistas passam um período sem fazer visitas, os moradores envolvidos nesta atividade levam os seus produtos para vender em Manaus na Galeria Amazônica no Largo de São Sebastião e outros locais de venda de artesanato indígena. Embora tenha sido a atividade turística que despertou o envolvimento dos moradores na produção de artesanatos, acabam encontrando outras formas de escoar a produção quando os turistas suspendem suas visitas.

FIGURA 12 – Artesão produzindo zarabatana



Fonte: VERAS, M. Acervo de pesquisa, 2013.

Dentre os artesanatos produzidos na comunidade estão brincos, colares, pulseiras, zarabatanas, pinturas em telas com tinta sintética, miniaturas de canoas, pirarucu, peixe-boi, entre outros. Cada artesão se dedica na produção de um produto específico, tendo alguns artesãos mais de uma especialidade.

Outra atividade que ocupa uma quantidade considerável de moradores é a produção de espetos. Apesar das restrições existentes com relação à extração de madeira na área que está dentro do PAREST Setor Sul (Área de Proteção Integral no Governo do Amazonas), ainda é possível encontrar moradores de várias comunidades do Rio Cuieiras vivendo, quase que exclusivamente, desta atividade, como mostra a pesquisa de Kurihara (2011). Segundo esta pesquisa, a renda obtida por um dia de trabalho é de R\$8,00. A justificativa dos moradores envolvidos nesta atividade seria a inexistência de outras fontes de renda, a não ser a bolsa família concedida pelo Governo Federal. É o caso da família da D. Iracema, seu Aldo e os seis filhos em idade adulta, os quais se ocupam desta atividade.

Na escola trabalham quatro moradores, sendo o professor indígena e atual gestor da escola, uma moradora na função de serviços gerais, outra na função de cozinheira e um morador na função de condutor da lancha da escola. Geralmente a distribuição destas funções é discutida em reunião comunitária onde se usa o critério de indicar pessoas que ainda não tenha uma ocupação fixa e num segundo plano o perfil exigido. A atual gestão por um membro da própria comunidade é considerada uma conquista, tendo em vista que por muitos anos a escola foi administrada por agentes externos e havia conflitos a respeito dos interesses e necessidades apresentadas. Ocupar uma destas funções confere certo prestígio ao morador, tema que será desenvolvido adiante.

Existem dois casais que recebem aposentadoria. Curiosamente, estes moradores também são os únicos a manter roças de maniva suficiente para suprir as suas necessidades e ainda vender internamente na comunidade. Isso levanta a questão do desinteresse dos mais jovens pela atividade agrícola, o que é mantido no cotidiano dos mais velhos. Durante o período do trabalho de campo fiquei hospedado na casa de um desses casais que quase sempre estavam ocupados na trabalhos na roça, fabricação da farinha de mandioca, partes do processo de obtenção da farinha que é um item indispensável na mesa dos moradores da comunidade. Entretanto, outras duas famílias mantêm as suas roças familiares para o consumo próprio, mas não se ocupam exclusivamente nesta atividade.

O posto de saúde e o poço de água potável, ambos mantidos pela FUNASA, ocupam quatro moradores. São três Agentes de Saúde Indígena (AIS) que trabalham no posto de saúde da comunidade e um Agente Indígena de Saúde Ambiental (AISAM) que é responsável pelo poço

artesiano. No momento da pesquisa de campo, havia uma vaga de AIS em aberto, devido a problemas com um dos moradores que ocupava esta função e ter sido afastado, mas outro (a) morador (a) deverá ocupar este posto.

Há, ainda, um morador que fica responsável pela balsa flutuante que teria sido instalada no porto principal da comunidade para fiscalizar as intervenções de agentes internos e externos na área do PAREST, administrado pelo CEUC/SDS. A remuneração é feita a cada três ou quatro meses, e muitas vezes é concedida ao morador certa quantidade de combustível, argumentando não terem como justificar recursos para tal finalidade.

FIGURA 13 – Quadro de atividade econômicas<sup>18</sup>

<b>Fonte de Renda</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Percentual</b>
Artesanato	14	42,42%
Fabricação de Espeto	5	15,15%
SEMED	4	12,12%
Previdência	2	6,06%
FUNASA	4	12,12%
CEUC/SDS	4	12,12%
Bolsa Família	11	47,82%

Fonte: VERAS, M. F. P., 2013

Por fim, todas as famílias com filhos na escola num total de 11 famílias recebem o benefício da bolsa família concedido pelo Governo Federal. Existem ainda outras ocupações informais como a construção da escola da SEMED que se iniciou em meu segundo período de

<sup>18</sup> Este quadro está baseado em um levantamento feito com as pessoas (individuais) envolvidas em alguma atividade econômica, sendo que apenas no item Bolsa Família, estou me referindo a quantidade de famílias beneficiadas.

trabalho de campo, também numa empresa que extrai areia numa área abaixo da sede da comunidade. Contudo, são atividades bem pontuais.

A pesca é outra atividade onde não existem moradores ocupados especificamente, mas é uma atividade, assim como a caça que produz um ambiente de trocas e reciprocidade no interior da comunidade, especialmente no interior dos subgrupos que serão tratados na sessão a seguir.

#### **2.3.4. Alteridades internas e a configuração do poder**

Atualmente a comunidade é composta de 23 famílias, somando um total de 113 moradores entre adultos e crianças que mantêm relações com os demais por laços de parentesco. Estão dispersos em sítios e na sede da comunidade, onde se concentra o maior contingente. Morar na sede implica estar mais próximo do centro aglutinador de benefícios do governo como a saúde e educação. Divide-se em dois subgrupos, que Wiggers (2010) denomina de famílias extensas organizadas como *grupos de convivência*. Não seria apenas *convivência*, mas de *alteridades internas*, havendo uma construção do *outro* nestas relações internas que estaria pautada na obtenção de poder e prestígio. Contudo, existem pessoas que não fazem parte destes subgrupos formando uma unidade com o grupo todo.

Um subgrupo se organiza em torno da figura do agente de saúde e ex-cacique, Seu José Silva, casado com a filha mais velha de D. Ugulina Garrido. Juntamente com seus filhos, filhas, genros, noras e netos compõem um grupo específico no interior da comunidade que comumente compartilha alimentos e atividades como a fabricação da farinha e refeições. Denominarei de subgrupo do *Mutuca*<sup>19</sup>, uma vez que é a forma como é conhecido popularmente no rio o seu líder.

O outro subgrupo está organizado em torno da figura do seu Jonas, ancião da comunidade que denominam tuxaua e sua esposa D. Ugulina. Todos os seus filhos, filhas e suas famílias fazem parte deste subgrupo, com exceção de sua filha que é casada com o seu José, líder do outro subgrupo. Denominarei este subgrupo da *Hugu*, tendo em vista que na prática a iniciativa é tomada pela referida senhora que visivelmente lidera o mesmo. Este subgrupo estava na liderança da comunidade no momento do trabalho de campo.

---

<sup>19</sup> Esta denominação não se refere a nenhuma classificação clânica no sentido convencional de grupos agnáticos, senão a uma forma atribuída para facilitar a identificação dos subgrupos dentro desta narrativa antropológica.

Os dois subgrupos lutam por poder e prestígio dentro da comunidade. Ambos se alternam na liderança, mas a figura política proeminente é o Seu José, com muita facilidade para articular com os agentes sociais que a eles se vinculam<sup>20</sup>. Mesmo não estando no momento na liderança me relatou que os agentes externos sempre o procuram quando chegam à comunidade para negociar a viabilidade de execução de projetos e outras ações, argumentando que o considera um sujeito mais indicado para estas questões.

Há uma convenção interna de que o subgrupo que está na liderança é responsável por recepcionar os turistas, bem como ser procurado quando chega algum agente externo para negociar ou acompanhar algum projeto. No caso da recepção dos turistas a empresa que os agencia requer as falas em língua geral e uma intencionalidade representativa da alteridade indígena, porém o que pude perceber no período de trabalho de campo é que a atual liderança não apresenta tanta habilidade na performance e o seu José não participa mais desse momento. Comparando com outras recepções que tive a oportunidade de participar no passado quando o outro subgrupo estava responsável essa parte foi enfraquecida com sua saída.

Quando recentemente o subgrupo de D. Ugulina e seu Jonas assumiu a liderança da comunidade por meio de uma de suas filhas, recebi a notícia ouvindo que havia chegado o tempo deles usufruírem um pouco dos benefícios que chegavam para a comunidade, deixando implícito que no período em que o Seu José liderava, ele canalizava os benefícios e recursos somente para sua família.

Apesar da divergência os dois subgrupos interagem entre si formando uma unidade em atividades como esportes e lazer, limpeza da comunidade, mutirões para derrubada de uma área para roça e plantio de maniva, recepção dos turistas (isso acontecia quando o subgrupo de seu José liderava não sendo possível observar mais). Todos se reúnem para as atividades, mas cada subgrupo demarca o território das atividades, no caso limpeza de áreas próximas às suas casas, formação de equipes de vôlei e futebol onde há o predomínio de subgrupos opostos nas respectivas formações e cada dividida ou resultado pode ser uma oportunidade de demonstração de prestígio e poder. Contudo, há situações como capinar a frente da comunidade, onde as mulheres de ambos os subgrupos se reúne, sendo aquele que leve mais pessoas o que demonstrará

---

<sup>20</sup> Oliveira (2012) percebeu em sua pesquisa com os Kayabi que os caracterizados pelo carisma e capacidade de influência.

mais condições e prerrogativas para a atividade. Enfim, as relações internas também manifestam campos de poder.

Esta conjuntura de alteridades internas dos subgrupos tem momento de tensões internas, onde está em jogo interesses, poder, prestígio interno, um simples descuido pode colocar um subgrupo contra o outro. Contudo, podem se unir com interesses políticos comuns contra outros grupos, como Evans-Pritchard (2011[1937]) observou que ocorria entre os Nuer. De acordo com este autor as aldeias enquanto segmentos das tribos podiam apresentar conflitos e disputas internas, mas se uniam com um sentimento de unidade para lutar contra as tribos Dinkas, consideradas rivais por disputarem o território com os Nuer.

Embora a liderança da comunidade tenha certa autonomia na tomada de decisões do cotidiano, liderar os trabalhos de limpeza, bem como outros trabalhos comunitários como a reforma da sede comunitária, a construção de uma casa de apoio para os festejos de Santa Luzia em dezembro, entre outros, as decisões mais importantes sempre são tomadas em reuniões comunitárias, como por exemplo, na reunião em que apresentei esta pesquisa e recebi a autorização para realizá-la.

Há ainda um conselho formado pelo Seu Jonas e D. Ugulina (casal de anciões e líderes de um subgrupo), o Seu José (agente de saúde e líder do outro subgrupo) e o Joarlison (professor indígena, filho e membro do subgrupo do seu José) que tem a função de resolver casos de indisciplina dentro da comunidade, tais como quando alguém fica alcoolizado e causa conflitos com outros moradores, a descoberta de relacionamentos extraconjugais, entre outros.

O procedimento deste conselho é o seguinte: no dia seguinte ao acontecimento do mau comportamento ou tomada de conhecimento de algum caso extraconjugal, ou sumiço de bens materiais, o conselho se reúne e procura a(s) pessoa(s) para conversar e chamar a sua atenção do ocorrido. As sanções podem ser desde uma simples advertência até a expulsão da comunidade em casos mais extremos, em que fica subentendida pela gravidade, como por exemplo, um jovem que feriu com golpes de terçado outro morador ou outro em que um membro de um subgrupo engravidou uma menor de outro. Nos casos mais graves como estes o caso é levado para as autoridades de segurança no centro urbano de Manaus. Nos casos de relações sexuais

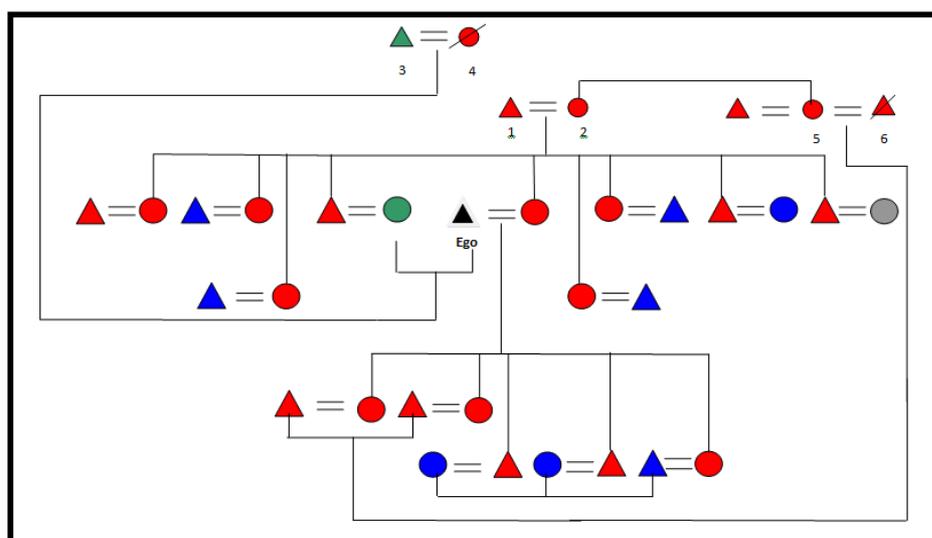
extraconjugais quase sempre estão ligados a membros de subgrupos opostos, como se houvesse um sentimento de consanguinidade dentro do subgrupo e afinidade fora.

A participação neste conselho confere prestígio e status aos seus membros, que em contrapartida são cobrados pelos seus próprios comportamentos. O conselho seria uma forma de organização política interna para manter o mínimo de ordem possível de convivência entre os subgrupos, o que não implica dizer que em algumas situações haja divergências entre seus membros de acordo com as pessoas que estão envolvidas nos casos. Nos exemplos citados, as pessoas não voltaram para o convívio da comunidade, mas em um deles o subgrupo do seu José e do Joarlison saiu em defesa de seu membro, enquanto no outro caso aconteceu o contrário, o subgrupo de D.Ugulina e seu Jonas saiu em defesa de uma pessoa que não era efetivamente membro de seu grupo, mas seria contra um membro do outro subgrupo.

Os moradores que ocupam certas posições como AIS, servidores da escola, liderança da comunidade também tem prestígio. Este está sempre relacionado ao poder que possuem seja na área de saúde, educação ou gestão da comunidade. Nesse sentido, quanto mais pessoas um subgrupo tiver ocupando cargos de prestígio mais prestígio ele terá. E isso vai movimentando disputas internas e produzindo novas configurações.

### 2. 3.5. Relações matrimoniais performativas

FIGURA 14 – Mapa de Relações de parentesco de Nova Esperança



#### LEGENDA

■ Baré ■ Ribeirinhos ■ Maku/Nadeb ■ Arapaso

Fonte: VERAS, M., 2013

O parentesco se constitui basicamente de três relações devidamente demarcadas na Figura 13. Seriam as relações de *consanguinidade* entre irmãos descritos por linhas horizontais, relações de *descendência* entre pais e filhos por linhas verticais e ainda de relações de *afinidade*, que se estabelecem por meio dos casamentos e representados no mapa por duas linhas horizontais.

No mapa procurei privilegiar dois critérios, um seria a participação em um dos subgrupos e outro seria aqueles que já estabeleceram uma relação de aliança. Isso porque na minha leitura está na formação e constituição dos mesmos que são importantes elementos para se entender critérios de preferência matrimoniais, o caráter dessas alianças e também estratégias políticas nas relações internas e externas.

A escolha de ego, figura a partir da qual o esquema de parentesco se constrói, se deveu ao fato de estar numa posição importante das relações de aliança e consanguinidade que os constitui. Ego tem uma aliança com a filha mais velha do casal de onde descende grande parte do grupo. Boa parte dos filhos de Ego já casou, estando, portanto no centro do mapa. Outro fator que motiva a sua escolha seria a sua importância política dentro do grupo, sendo o líder do subgrupo *Mutuca*, onde participam todos os que estão abaixo da descendência de sua aliança.

A sua aliança com a filha de um casal Baré não seguiu critérios preferenciais, pois o casal não aprovou o matrimônio sendo possível pelo fato de fugirem juntos. Isso pode ser explicado por Ego ser Cabari, um nome que os indígenas da região atribuíam aos Nadêd/Maku (WRIGHT, 2005) da região do alto rio Negro. Estes eram vistos como “índios”, pessoas sem asseio do ponto de vista ocidental, que habitavam o centro da mata, enfim, de forma extremamente pejorativa. Em conversa com os moradores mais antigos da comunidade ouvi que o pai de Ego era um *Cabari* e que por esse motivo havia a dança do *Dabucori* em Nova Esperança que seria praticada por este grupo, que teria sido incorporada pelos Baré. A irmã de Ego fez uma aliança matrimonial com o irmão da esposa de Ego. Poderia levantar a questão da troca matrimonial se não fosse um caso isolado nesta geração de alianças do grupo. Isso só iria se repetir com os filhos de Ego, onde três filhos (uma mulher e dois homens) casam-se com três

irmãos não-indígenas, e outros dois filhos casam-se com dois outros irmãos indígenas do mesmo grupo Baré.

Com relação aos irmãos da esposa de Ego, as alianças matrimoniais se deram com indígenas e não-indígenas. Sendo que um irmão fez aliança com uma Arapaso/Tukano. Como é possível observar a cor vermelha que representa os Baré prevalecem no mapa, fazendo parte todos os descendentes da aliança matrimonial de seu Jonas (Baré) e D. Ugulina (Baré) e um de seus genros. Também a irmã de D. Ugulina, seu cunhado e seus filhos que se casam com dois descendentes da aliança de Ego e D. Sônia (filha de D. Ugulina). Os descendentes desta aliança são marcados como Baré em virtude de se identificarem desta forma que seria também a identificação do seu pai e líder do subgrupo *Mutuca*, que reconhecendo ser descendente de Maku, se sentiria Baré em virtude da língua geral (desenvolverei melhor no tópico seguinte). Os moradores não-indígenas marcados de cor azul, a mulher Nadeb/Maku e a mulher Arapaso/Tukano formam juntamente com os Baré e Ego (Maku/Baré) formariam uma comunidade multiétnica, porém reúnem-se todos em torno da categoria de identificação<sup>21</sup> Baré.

Estas alianças matrimoniais demonstram uma intenção matrimonial heterogênea e performativa como denomina Sahlins (2003). Contrapondo-se que haveria uma norma regulando as relações matrimoniais do grupo, uma estrutura prescritiva tal qual o postulado do parentesco *levistrussiano* (LÉVI-STRAUSS, 2011[1949]) ou os grupos de filiação do parentesco genealógico (RADCLIFFE-BROWN, 1978). Neste sentido, com base em sua pesquisa sobre o parentesco havaiano, Sahlins observou o seguinte:

*A sociedade havaiana não era um mundo formado por grupos de parentesco determinados e relações prescritas, um mundo de formas e normas pressupostas, como na velha e boa tradição antropológica de linhagens corporadas e regras matrimoniais prescritivas. Não é apenas que o sistema fosse tecnicamente complexo. Era performativo, literalmente uma 'conjuntura', criada pelas mesmas ações que lhe davam significado (SAHLINS, 2003, p. 39).*

Sahlins (2003) percebe que uma ação como resultado de normas prescritas deve dar lugar a uma ação que tem a ver com escolhas, com a situação histórica, com estratégias, com categorias culturais sendo atualizadas constantemente, de acordo com contexto, o que este autor denomina *estrutura de conjuntura*. De acordo com Overing (1999) na noção performativa de Sahlins o ato

---

<sup>21</sup> Este termo *Categoria de identificação* é utilizado por Barreto Filho (1994) em sua pesquisa sobre os Tapeba de Caucaia/Ceará para designar o termo utilizado pelo grupo para reivindicar uma origem propriamente indígena.

declara a identidade e a inimizade, o dom faz o amigo, a partilha cria o parentesco e as relações sociais se dão por meio de escolhas, interesses, desejos e são negociáveis. Para Sahlins “os laços de parentesco podem ser mobilizados para organizar, e os valores do parentesco para motivar, ação que poderia ser descrita como econômica, política ou religiosa” (KUPER, 2002, p. 220).

Para Deleuze (2005) as sociedades ditas primitivas “possuem uma rede de alianças que não podem ser deduzidas a partir de uma estrutura de parentesco nem reduzidas a relações de troca entre grupos de filiação (p. 45)”. As alianças conduzem o poder. O diagrama diferente da estrutura revela por meio das alianças “uma rede flexível e transversal, perpendicular à estrutura vertical, definem uma prática, um procedimento ou uma estratégia, distintas de toda a combinatória, e formam um sistema físico instável, em perpétuo desequilíbrio em vez de um ciclo fechado de troca” (p. 45).

Portanto, não há uma rigidez normativa, onde oferecer uma irmã gera uma obrigação de retribuir com sua irmã ao cunhado, porém laços matrimoniais mais performáticos, produzidos por interesses, desejos, contextos históricos, sempre sujeitos ao que Bourdieu (2006) chama de manipulações estratégicas, ou seja, são constituídos e reconstituídos de acordo com situações específicas. Seria uma estrutura mais dinâmica e flexível a transformações com situações históricas distintas.

Ampliarei a seguir o contexto da Língua Geral e dos Baré como categoria de identificação utilizada pelo grupo e considerada meio de identificação étnica na tentativa de elucidar o processo de sua emergência histórica.

## **2.4. Representação da alteridade frente aos agentes externos**

### **2.4.1. A língua geral como diacrítico da alteridade<sup>22</sup>**

Segundo as minhas observações e depoimentos colhidos, consideram a *língua geral* como uma característica fundamental de sua alteridade indígena. Embora tenha havido uma considerável diminuição na frequência do uso da língua desde que vieram de Santa Isabel do Rio

---

<sup>22</sup> Sobre esta questão do uso da língua como importante diacrítico da alteridade ver a pesquisa de Pinheiro (2011) intitulado “*Identidade, Língua e Cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na Comunidade Indígena Cartucho, no Médio Rio Negro - AM*” onde o autor desenvolve uma discussão sobre a articulação do uso da *língua geral* como instrumento político da diferença numa comunidade rionegrina.

Negro, no início da década de 1990, ainda é possível observar os adultos mais velhos se comunicando na língua, em conversas mais íntimas e privadas. Porém, as crianças apenas compreendem a conversa dos pais, sem interação oral. Em outras comunidades como Terra Preta, ainda é possível verificar a sua utilização, em praticamente todos os espaços sociais internos em que o grupo transita, inclusive as crianças.

De acordo com Maher (1998) em sua discussão sobre a questão da relação de *identidade e língua(gem)* em situações de conflito, seriam por meio dos discursos dos sujeitos que emergem e são revelados o sujeito índio. Ou seja, o uso de uma linguagem específica elabora e veicula suas identidades, levando em consideração que a identidade é uma construção sociohistórica, “... um fenômeno político, ideológico e em constante mutação” (Id. Ibid., p.117). É com base nesta noção que a construção de alteridades é percebida nesta pesquisa.

Considero relevante um breve histórico desta língua iniciando pelo contexto de sua emergência. Essa língua surge no período colonial com a política de aldeamentos que foi fundamental para as pretensões coloniais no Brasil, pois os índios aliados, além de serem usados para a segurança das fronteiras, ocupavam os espaços conquistados e trabalhavam na construção da sociedade do projeto colonial (ALMEIDA, 2003). Expedições eram realizadas para forçar os índios a descer dos altos cursos dos rios e igarapés para as margens dos grandes rios, dentre os quais o rio Negro. Os *descimentos* foram uma das modalidades<sup>23</sup> de recrutamento de força de trabalho indígena, sendo esta considerada para a empresa colonial, de acordo com Bessa Freire (1991), uma das maiores riquezas na região amazônica.

Os aldeamentos ficavam próximos aos centros coloniais – que tinham localizações estratégicas fronteiriças – e eram administrados pelos missionários, na maioria das vezes jesuítas, carmelitas ou capuchinos, que se uniam a Coroa, misturando interesses religiosos, políticos e econômicos. Para os missionários os *índios aldeados* seriam súditos cristãos; para os colonos seriam mão de obra (ALMEIDA, 2010). Sobre a dinâmica dos descimentos esta autora comenta que

---

<sup>23</sup> As outras formas de recrutar a mão de obra indígena na Amazônia Colonial seriam por meio dos *resgates* ou *guerras justas*, por meio das quais os índios eram escravizados e vendidos como escravos aos colonos leigos e missionários e aos serviços das autoridades da Coroa (BESSA FREIRE, 1991). Não abordarei com mais detalhes devido ao interesse em focar nos *descimentos* “voluntários” e a participação indígena nos aldeamentos como estratégia.

*Essas expedições desciam os rios, do interior para o litoral, com o objetivo de deslocar os índios de suas aldeias de origem para assentá-los nas aldeias coloniais, próximas aos núcleos portugueses. Era uma atividade essencial não só para dar origem às aldeias, como também para manter seus níveis populacionais, pois fugas e mortes eram parte do seu cotidiano diante da continuidade das guerras, dos maus-tratos e principalmente das epidemias que periodicamente as infestavam (ALMEIDA, 2010, p. 76).*

Havia três modelos de aldeamentos de acordo com seu objetivo: *aldeamentos a serviço dos colégios e residência dos religiosos*, com o intuito de estar à disposição exclusiva destes; *os aldeamentos do serviço real*, que deveria servir aos serviços públicos e *os aldeamentos de repartição*, onde os índios serviam aos moradores (MELLO, 2009). O último modelo se caracterizava por descimentos de índios que se submetiam sem nenhuma resistência, que optavam estrategicamente compor os aldeamentos, descimentos que eram realizados pelos missionários (BESSA FREIRE, 1991). Contudo, havia ainda outro formato que eram as *aldeias católicas ou missões*, com o objetivo exclusivo de catequisar e ficavam mais distantes das vilas e cidades (MELLO, 2009), estas também se constituíam por descimentos pacíficos.

Em uma pesquisa sobre os diferentes períodos da história do contato no noroeste do rio Negro, Wright (1992) constata que o período *dos descimentos e aldeamentos* que no rio Negro teria iniciado por volta de 1761 e durado até o final do século ainda carece de muitas pesquisas, embora seja uma época com muitas fontes disponíveis para realizar reconstruções detalhadas deste período. Em outras regiões a política é bem anterior, o que se deve ao fato da intervenção colonial ter se intensificado no rio Negro já no séc. XVIII, apesar de que já houvesse relatos de expedições de cronistas a partir do séc. XVI (*ver* REZENDE, 2006; SANTOS, 1999). De acordo com Santos (1999) o período dos descimentos na bacia do rio Negro teria durado até a promulgação da Carta Régia de 1798, quando os descimentos foram proibidos, devido ao projeto expresso nesta carta de acentuar o “processo de individuação dos índios aldeados” (SAMPAIO, 2003, P. 136), tendo em vista que havia uma noção de pertencimento coletivo diversificado, com referencia a lideranças indígenas, uma heterogeneidade que não era interessante para o ideal de homogeneização cultural da empresa colonial (*Id. Ibid.*).

Tendo em vista que diversos grupos indígenas que habitavam a Amazônia no período colonial foram submetidos a descimentos de suas aldeias para os aldeamentos coloniais, os missionários jesuítas e colonos estabeleceram uma língua para a comunicação no interior dos

aldeamentos, por meio da qual pudessem ensinar e disciplinar os indígenas. Seria um instrumento de dominação social, política e religiosa.

Foi nesse contexto que os grupos substituíram gradativamente sua língua materna pelo *Nheengatu* – como ficou conhecida como a Língua Geral da Amazônia – uma variação do Tupi usado no litoral brasileiro e que se tornou a principal forma de comunicação nos aldeamentos missionários na Amazônia (BESSA FREIRE, 1991). De acordo com Bessa Freire, esta língua teria sido imposta aos índios Aruak e Karib nos aldeamentos e é usada, ainda hoje, na região do rio Negro. Esta língua teria se expandido no Brasil, no século XVI, e no Maranhão do início do séc. XVII, quando segundo Moreira Neto (1988)<sup>24</sup> “seria, provavelmente, mais difundida e usada que a língua portuguesa” (p. 43). De acordo com Ioris (2012) o mesmo teria ocorrido entre outras áreas como no baixo rio Tapajós onde os jesuítas transformaram a diversidade étnica e linguística dos grupos indígenas numa unidade linguística e cultural cujo esteio era a Língua Geral da Amazônia.

Os relatos etnográficos de Koch-Grünbeg (2005[1902-3]) descrevem em passagem por Santa Isabel do Rio Negro que esta língua, considerada em seu registro como *produto artificial dos missionários*, seria indispensável como meio de comunicação. Nimuendajú (1950) também observou uma ampla utilização desta língua na comunicação na região do alto rio Negro, especialmente no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Para este etnógrafo a língua geral teria sido o resultado de uma mutilação do dialeto tupi em virtude da “ignorância preguiça mental dos conquistadores” (p. 166). Na referida cidade todas as pessoas, exceto algumas exceções, usavam a língua geral para se comunicarem.

Ou seja, a língua geral seria uma *lingua franca*, uma língua de contato ou comunicação entre pessoas de diferentes grupos que produz caminhos de fuga e resistência. A própria dinâmica da mistura, das trocas vão gerando novas interfaces dentro do projeto estratificado dos missionários. Além de a *Língua Geral* ser instrumento de homogeneização cultural destes grupos, tornou-se “importante elemento de coesão para uma nova identificação sociocultural que ali se

---

<sup>24</sup> Este autor é interessante do ponto de vista de algumas fontes históricas primárias com que baseia seu texto, entretanto, ainda tem uma leitura dos processos históricos que os grupos indígenas vivenciaram muito pessimista com relação ao futuro destes grupos, trabalhando com termos como *descharacterização ou perda cultural*, o que está relacionado com uma visão dos indígenas como vítimas, passivos, sem ação política dentro dos processos sociais do período colonial. Essa noção tem sido problematizada com uma nova perspectiva da história indígena que tem colocado os indígenas como protagonistas de sua história, agindo em favor de seus interesses, com estratégias. Sobre esta nova perspectiva ver Carneiro da Cunha (1991), Almeida (2003; 2010) e Monteiro (2003).

forjava” (ALMEIDA, 2010, p. 91). A apropriação de novos códigos culturais promove a desconstrução do que os missionários estabeleceram e cria uma singularidade.

Isso teria sido o principal motivo de sua proibição posterior por missionários salesianos no alto rio Negro, enfraquecendo a identidade coletiva que ela proporcionava. Esta havia provocado uma perda de saber hegemônico, de autonomia nas relações de poder, que passam a se distribuir com as formas de conhecimento que vão se produzindo com a apropriação dos códigos que são criados pelos próprios missionários e agora precisam ser reprimidos. Em uma conversa com um morador de Boa Esperança, em 2006, ele narrou a sua experiência de aluno do colégio interno salesiano, em Santa Isabel, e que eram terminantemente proibidos de falar em língua geral com a ameaça de sofrer severas penas.

Tendo em vista que a língua é o seu sinal diacrítico mais imediatamente visível (LASMAR, 2005), a criação de uma língua comum, que teria contado com a contribuição dos grupos indígenas, foi uma importante contribuição para que houvesse uma rearticulação cultural e identitária dos índios multiétnicos aldeados, a perda foi transformada em estratégia de sobrevivência com a apropriação de uma forma de poder simbólico<sup>25</sup>, presente nesta categoria que surge tendo a língua geral como instrumento de identificação. Este contexto estabelece relações de forças com os missionários que não tem interesse nesta perda de espaço hegemônico da reprodução do conhecimento e protagonismo indígena. .

Sobre a relevância da língua falada pelos habitantes do grupo de Nova Esperança – o *Nheengatu* – com vistas ao seu reconhecimento como comunidade indígena, menciono um importante comentário do seu José:

*O significado do Baré eu não posso nem lhe dizer, porque eu não tenho conhecimento, que a minha tribo mesmo não é Baré, ela é Maku... Baré eu já sou por causa da fala, mas essa identificação eu tive agora lá no alto rio Negro perguntando com meu tio que é uma pessoa mais velha (SILVA, José. Agente de saúde indígena em Nova Esperança, 13/04/2013).*

Outro comentário relevante sobre a alteridade que constroem por meio da língua é da atual liderança da comunidade Rosimeire, pertencente do subgrupo *Hugu* sobre uma ocasião em que visitantes questionaram que o grupo fosse indígena pela ausência de características comuns

---

<sup>25</sup> Para Bourdieu (2011) seria uma forma de poder “quase mágico” capaz de obter o equivalente daquilo que é obtido por meio da força, seja ela física ou econômica, e que precisa ser legitimado socialmente sem ser percebido como arbitrário num campo específico de relações.

aos grupos identificados como tais e por meio de que justificavam esta não identificação. Narra então a intervenção de sua mãe:

*Eu me identifico porque falo a minha língua, e todos aqui também... tem umas filhas minhas que não falam, mas elas, elas entendem o que eu falo. E eles disseram: - então a senhora fala para mim ouvir. Ainda quiseram escutar se a mamãe se sabia falar ou se a mamãe tava mentindo. Mamãe falou e esculhambou logo eles, esculhambou na língua dela que eles não entendiam mesmo. Depois eles mandaram traduzir, mas a gente não traduziu para eles como ela falou né, eu traduzi de outro jeito, porque ficou muito assim... (ROSIMEIRE GARRIDO, liderança de Nova Esperança em 23/042013).*

Pode-se constatar que a língua continua sendo um instrumento político e de disputa pelo conhecimento, que de uma intervenção missionária violenta do ponto de vista simbólico, que a utilizou com propósitos coloniais, pode ser transformada num meio de ser percebido como distinto e com direito a autonomia sobre suas formas organizacionais e territoriais, de captura dos códigos coloniais ou governamentais para produzir singularidades.

Portanto, a língua é considerada pelo grupo como o mais evidente sinal diacrítico de sua alteridade perante os agentes externos, assim como percebeu Pinheiro (2011) em sua pesquisa na comunidade do Cartucho no Médio Rio Negro, grupo que também utiliza a categoria de identificação Baré. Isso se contrasta com outros trabalhos como o de Santos (2010) onde o parentesco é que tinha a mesma atribuição conferida pela comunidade Sahu-apé, no município de Iranduba, Amazonas, que se identifica como Sateré-Maué. E ainda o trabalho de Oliveira (2012) sobre vários grupos sociais que vivem dispersos ao longo do Baixo Rio Teles Pires se identificando como Kayabi, onde o que marca a alteridade seria a relação com o território, considerado tradicional pelos mesmos até o momento de sua pesquisa.

O grupo atribui à língua o meio pelo qual se afirmam como Baré, grupo que teria trocado a língua materna pela Língua Geral (RAMIREZ, 1995) e que é habitante tradicional do Rio Negro o que será explorado melhor a seguir.

#### 2.4.2. Alteridade na categoria de identificação Baré

Também considero apropriado ampliar um pouco mais sobre os Baré, o etnônimo utilizado pelo grupo, sobretudo, com base na Língua Geral. A origem do termo Baré é desconhecida pela maioria dos indivíduos que se identifica como tal, como já foi mencionado no depoimento de Seu José, agente de saúde de Nova Esperança, e que, também, foi percebido por Maia Figueiredo (2009) em sua pesquisa sobre grupos que se identificam desta forma no alto rio Negro, sendo que em ambos os contextos alegam que possivelmente os *antigos* tivessem esse conhecimento. Dois autores que desenvolveram pesquisas importantes sobre os Baré, Pérez e Vidal (apud MAIA FIGUEIREDO, 2009) atribuem ao termo Baré o significado de *branco*, sendo o primeiro devido uma ideia de contraste com *homens negros* e a segunda uma alusão a um antigo grande chefe chamado *wákali kumáleje*. Para Moreira Neto (1988), que utiliza muitas fontes históricas, Baré seria um etnônimo atribuído aos indígenas que teriam se sujeitado a dominação colonial portuguesa e conseqüentemente passado por um longo processo de transformação. Esta informação é confirmada pelos relatos etnográficos de Koch-Grünberg (2005) para quem toda a população indígena do rio Negro do início do séc. XX com forte inserção no processo da colonização, auxiliando os estrangeiros a se instalarem na Amazônia se autoidentificava como Baré. Isso pode apontar para um uso amplo do termo atesta Cunha de Oliveira (1993) em sua pesquisa sobre os Baré.

Com base no mapa etno-histórico de Nimuendajú, onde este apresenta o tronco linguístico e o território dos principais grupos indígenas do Brasil, Porro (1996) menciona que os Baré pertencem ao grupo linguístico Aruak e estariam localizados tradicionalmente nos rios Negro e Içana. Por sua parte Gourevitch (2011) atesta que o território tradicional Baré inclui o *médio* e *alto* curso do rio Negro, o Noroeste Amazônico, mais precisamente, segundo Wright (2005) entre o município de Santa Isabel do Rio Negro e San Carlos na Venezuela.

Segundo as fontes da segunda metade do século XVIII sobre a população das principais vilas no Amazonas, os Baré estariam entre os grupos indígenas que constituíam as vilas de Manaus, que contavam ainda com a presença dos Baniwa, Passé e Tarumã, todos Aruak e possivelmente habitantes tradicionais desta região. Os Baré ainda aparecem fazendo parte de

vilas localizadas em Santo Antonio do Imari e Borba, dispersados fora de seus territórios mais conhecidos (PORRO, 1992).

Segundo Bessa Freire (1993) os Baré teriam habitado em grandes malocas feitas com varas na posição vertical, tendo nos arredores suas roças, com cada maloca habitada por várias famílias nucleares, com jirais no interior da casa em torno das paredes. Na verdade, a mobilidade espacial destes agrupamentos, que variava de acordo com as condições da agricultura de coivara que praticavam, podia provocar variações no formato das aldeias, podendo ser alinhadas ao longo do rio ou uma grande maloca comunal e multifamiliar. Ainda segundo esse autor “produziam bebidas fermentadas e em suas festas dançavam com o corpo pintado de jenipapo” (p. 165) e teriam habitado também o território que hoje está à cidade de Manaus, juntamente com os Manaó e Tarumã.

De acordo com os depoimentos colhidos por Gourevitch (2011), em seu trabalho de campo e literatura histórica, de que as origens dos Baré estariam na região do baixo rio Negro, “Manaus (antiga *Vila da Barra*) e que eles teriam subido o rio para fugir dos massacres europeus” (p. 41). A pesquisa de Melo (2009) sobre os Baré que vivem na cidade de Manaus também atesta que esta cidade é um território tradicionalmente habitado pelos Baré e que seus interlocutores não consideram que migraram para a cidade, mas esta que cresceu em seu território. Segundo Melo (2009, p. 48), “... Manaus é um território que consideram como sendo próprio e que diz respeito a sua própria história. Manaus, para os Baré, sempre foi uma espécie de grande aldeia, é parte de seu território tradicional”.

Desta forma, os Baré teriam sido forçados a *uma longa caminhada* subindo o rio até chegarem à Venezuela e foram considerados desaparecidos ou extintos por Darcy Ribeiro (*apud* BESSA FREIRE, 1992). Esse processo pode ser explicado pelo resultado da forte intervenção colonial que produziu profundas mudanças nas tradições de conhecimento.

Certamente, todo o processo histórico e a homogeneização cultural proposta a partir da Carta Régia de 1798, e que se intensificou como o surgimento dos Estados Nacionais em toda a América do Sul (ver Escolar, 2005) provocou uma invisibilidade do grupo, passando a ser considerado negativo se identificar como Baré, que de acordo com Gourevitch (2011) seria uma estratégia de sobrevivência, sendo inseridos na categoria do *tapuio* ou *caboclo*, como eram considerados os grupos com forte influência colonial, os “mestiços” da Amazônia, como já foi

mencionado com base em Porro (1992) e Moreira Neto (1988), embora não seja uma categoria que traduza os processos de atualização histórica pelos quais passaram.

Com base na pesquisa de Pérez, Maia Figueiredo (2009) também apresenta a possibilidade da existência de “subgrupos e grupos correlatos aos Baré (ou de línguas semelhantes) [que] estendia-se até o baixo rio Negro, avançando sobre o território dos antigos Manaó e Passé” (p. 33). Algumas fontes históricas apontariam para nomes de grupos indígenas com línguas reconhecidamente filiadas ao Baré. Outras, como as deixadas pelo padre Szentmartonyi e registros oficiais das tropas de resgate da segunda metade do século XVIII contribuem para a existência de uma *nação pluriétnica Baré* tendo o rio Negro como território tradicional.

Essa coexistência está em consonância com a hipótese de Wright (2005) de uma ampla rede de integração em todo o rio Negro, entre os Aruak, e de que o Baré teria uma conotação muito mais ampla do que uma simples relação entre o grupo e língua indígena, levando em conta o processo vivido com a intervenção colonial e o desaparecimento de uma língua que teria sido bem diferente do *Nheengatu* falado atualmente por aqueles que se identificam como Baré.

De acordo com Wright (2005) há indícios arqueológicos que dão conta de uma grande rede de troca entre os grupos do tronco linguístico Aruak e outros, em toda a bacia do rio Negro, uma relação de interdependência entre esses grupos. Teriam uma interligação social, comercial, política e religiosa, sendo difícil concebê-los como unidades com distinção e autonomia em relação aos outros. Para este autor,

*As relações de casamentos entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e os movimentos de grupos, e a guerra e formação de alianças - todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema “aberto” e “fluído” de interdependência regional. Há evidência considerável de que nos tempos pré-contatos as sociedades do Noroeste estavam ligadas a uma rede de interdependência muito mais ampla, estendendo-se desde o Orinoco até o baixo rio Negro, e de que os povos aruak eram fundamentais para a integração dessa rede (Id. Ibid. p. 16).*

Esta noção de uma compreensão mais ampla da reorganização de grupos em torno da categoria Baré, está ligada ao compartilhamento de várias características culturais comuns a outros grupos Aruak da região do alto rio Negro, que ainda mantém a língua, tais como Baniwa,

Kuripaco, Werekena e Wakuenái, os quais partilham traços culturais de outros grupos Tukano da região (MAIA FIGUEIREDO, 2009). Os Baré contemporâneos teriam incorporado em suas práticas tanto elementos da influência europeia cristã como traços de outros grupos indígenas do alto rio Negro num processo de reconstrução identitária. O *Nheengatu* é deslocado de um símbolo da intervenção colonial e de “perdas” para um importante instrumento de representação indígena. Como observa Maia Figueiredo (2009),

*(...) pode-se dizer que nheengatu foi tomado ou levado, com o tempo, pelos próprios índios do rio Negro, a se tornar um dispositivo de subjetivação indígena e um diacrítico importante da identidade dos Baré, que hoje se esforçam para manter a sua singularidade, dando continuidade a um processo incessante de resistência aos inúmeros mecanismos de destruição cultural, de sujeição política e de exclusão social... (p. 37).*

Somente a partir da década de 1970 e com o surgimento da organização indígena no alto Rio Negro, e consequente articulação política e reivindicação de um território com base numa identidade categórica, é que a afirmação indígena Baré iria ganhar força dentro de um processo de recuperação da indianidade e com a diminuição da discriminação (GOUREVITCH, 2011). Contudo, isso não apaga a história de influência europeia no modo de viver, se organizar e crer destes grupos, que passaria neste processo de atualização de seus referenciais simbólicos a incorporar elementos tanto europeus, quanto de outros grupos.

Segundo Lasmar (2005), antropóloga que desenvolveu uma pesquisa no alto rio Negro sobre o movimento dos membros do grupo Tukano da aldeia para a cidade, *em direção ao mundo dos brancos*, constatou que o território do município de São Gabriel da Cachoeira é atribuído como tradicionalmente pertencente aos Baré que eram considerados brancos (não-indígenas) até o início das reivindicações de demarcação de terras pelas lideranças do Uaupés e Alto Tiquié, inclusive pela FUNAI. Isso se devia seja pela associação da cidade aos não-indígenas, seja pela longa história de contato com não-índios, possivelmente uma das primeiras da região a fazer contato com os brancos, tendo como resultado a perda da língua indígena tradicional, adotando língua geral. Em virtude de tal configuração, outros grupos da região se sentiam inferiores aos Baré, pois quem falava *nheengatu* eram considerados brancos, tendo, portanto uma relação assimétrica com outros grupos.

As pesquisas de Wright (2005) sobre os Aruak, com base em fontes históricas e arqueológicas, o convenceram da possibilidade do que chama de redes de integração regional e de características muito específicas de relações com outros grupos como segue:

*Entre os Guaypunaves, Baré e Manao (todos de língua aruak), existiam rituais para o recebimento de visitantes e a formação de alianças que incluíram cerimônias com bebidas e comidas, simuláculos de confrontos bélicos e pactos de não-agressão e coexistência pacífica em determinados lugares do alto Orinoco. As visitas de grupos de comerciantes indígenas aparentemente formaram parte dos procedimentos formais nas relações interétnicas e constituíam a etapa inicial das negociações relacionadas ao assentamento permanente de um grupo no território do outro (WRIGHT, 2005, p. 18).*

O linguista Henri Ramirez (2001) levanta a questão de que se algum grupo indígena específico falava mesmo o Baré ou se era uma língua franca usada em toda a região. E narra o processo que teria ocorrido com esta língua dentro das transformações que sofreram estes grupos a quem se atribui o referido etnônimo, “pouco a pouco, a língua Baré foi substituída por uma língua que os portugueses tinham trazido com eles, a língua geral ou nheengatu, e na época atual, apenas alguns velhos falam ainda algo da língua original Baré do lado venezuelano...” (p. 476).

Em sua pesquisa sobre a língua Baré, Cunha de Oliveira (1993) também observou que há poucos falantes e com idade avançada habitando o distrito de Cucuí no Município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, na tríplice fronteira Brasil-Venezuela-Colômbia. Isso aponta para um total desaparecimento da língua em pouco tempo, tendo em vista que os mais jovens dominam apenas a Língua Geral, o português e o espanhol. Ainda segundo informações colhidas por esta pesquisadora há possibilidade de haver falantes fluentes na Venezuela, contudo, o mais certo é que passem a usar somente a Língua Geral.

Portanto, esses relatos sobre os Baré constroem de certa forma uma noção deste grupo indígena não como algo fixo e substancial, mas dentro de processos históricos que vão determinando suas escolhas, suas estratégias, seus referenciais. Certamente esse grupo fazia parte de uma rede de relações ao longo do Rio Negro onde se estabeleciam trocas diversas sendo difícil estabelecer limites ou fronteiras sem uma etnografia do período pré-contato. Com a intervenção colonial, a sujeição foi uma estratégia de sobrevivência que transformou a sua configuração, mas não acabou com sua memória e referenciais simbólicos que foram sendo resignificados. O silêncio que gerou a invisibilidade, também pode ser visto com estratégia, na medida em que afirmar-se regional ou caboclo era mais vantajoso num contexto de profunda estigmatização da

identidade indígena, quadro que muda com a força dos movimentos articulados para reivindicar direitos indígenas. Enfim, ser indígena historicamente está ligado a uma estratégia de sobrevivência de inúmeras coletividades que encontram nesta escolha maiores possibilidades de continuidade histórica e cultural.

Isso pode ser extremamente elucidativo para pensar a comunidade Nova Esperança. Quando cheguei em 2004 para trabalhar como pastor havia uma timidez muito grande quanto à afirmação indígena. Um exemplo disso é que certa vez abordei uma criança e perguntei se ela se sentia indígena, ao que me respondeu: - “Deus me livre”! Imagino que a sua noção do que significava ser indígena naquele momento era bastante negativa, resultado de um processo histórico de estigmatização desta forma de identificação. Esta foi a reação de muitos moradores quando a FUNAI fez contato pela primeira vez para saber se havia uma comunidade indígena.

Contudo, o que se percebe atualmente é que há coesão muito forte do grupo em torno da alteridade indígena Baré expressa na fala de D. Ugulina: “É o que nós somos mesmos...”. De todas as pessoas entrevistadas na pesquisa nenhuma expressou uma opinião contrária. Fiz a experiência de perguntar novamente a uma criança se ela se sentia indígena, ao que ouvi: - Graças a Deus! O que demonstra uma noção bem mais positiva da alteridade indígena. No período de trabalho de campo observei que as crianças são ensinadas na escola sobre a importância da afirmação indígena, aprendem a dançar o dabucori, dança que apresentam para os turistas e considerada pelo grupo como tradicional dos Baré, aprendem uma saudação em Língua Geral para saudar os turistas, bem como tem aula nesta língua.

Os adultos expressam que sua cultura tradicional está presente na forma como produzem a farinha e fazem a roça (ver Cardoso, 2008; 2010), que seria diferente dos não-indígenas que habitam a região, o costume de tomar chibé (suco de água com farinha), o peixe cozido com tucupi e pimenta (quiãpira), o peixe moqueado (assado), na dança do dabucori que é sempre realizado na data que se comemora o dia do índio e na visita de grupos de turistas, enfim, características que se assemelham aos costumes de outros grupos indígenas da bacia do rio Negro que é atribuído pelo grupo como cultura Baré.

Por fim, eu diria que se os Baré seriam historicamente um grupo multiétnico, existe em Nova Esperança um grupo múltiplo que tem a sua unidade nesta categoria de identificação. Seria

como o rizoma de Deleuze & Guattari (1997), como expressão da multiplicidade onde o múltiplo é uno, porém tomado como multiplicidade substantivada, como parte de uno. A criatividade humana que se manifesta no campo social de formas distintas e dinâmicas, onde tudo está em movimento.

Concluo este capítulo com uma narrativa Baré bem elucidativa dos processos sociais que desencadearam diversas transformações neste grupo *multiétnico*.

*Aicué curí uiocó, paraná-assú sui, peruaiana, quirimbaua piri pessuí [Vai aparecer do rio maior, o maior e mais poderoso inimigo de vocês]. Foi com essa mensagem que Ponaminari, o grande mensageiro de Tupana, tentou prevenir todos os povos que dominavam estas terras antes de 1500. Talvez os pajés e os chefes imaginassem que este poderoso inimigo fosse uma epidemia, ou a ira dos ventos, revolta das matas, ou mesmo vingança de Curupira. Mas em nenhum momento eles imaginaram que o inimigo seria o homem branco, vindo do meio do mar, conforme testemunharam os olhares Tupiniquim, Tupinambá e quem sabe outros povos nativos da costa Atlântica. Muitos anos depois, essa mesma história se repetiria nas terras dos valentes Xavante, Kaiapó, Juruna e Kayabi no Centro-Oeste, entre os Tarumã, Baré e Manao, na confluência dos rios Negro e Solimões, e entre os Tukano, Baniwa, Desana e outros no extremo norte, no alto rio Negro.*

*Possivelmente, esses brancos foram recebidos com grande surpresa e admiração, mostrando-se por sua vez, com cara de bons amigos, oferecendo presentes, tentando se comunicar através de gestos e sinais. Em seguida, voltaram a seu país de origem, para comunicar ao rei a descoberta de novas terras, habitadas por indianos bugres ou indianos selvagens. Com essa notícia, o rei de Portugal deve ter, naturalmente, enviado para estas terras vários navios com milhares de pessoas, com autorização para ocupar e dominar o maior espaço possível do território então ocupado por seus verdadeiros donos, a custo de qualquer preço.*

*Enquanto isso, o povo jamais poderia imaginar a tamanha barbaridade que o homem branco seria capaz. Não sabiam que a partir de então estava decretado o genocídio, o etnocídio, os massacres e as opressões dirigidos àqueles que passaram a ser chamados de índios.*

*No rio Negro, habitado ao longo de todo o seu curso pelo povo Baré, e em seus afluentes pelos Tukano, Desana, Arapasso, Wanano, Tuyuka, Baniwa, Warekena e outros, ocorreram as mesmas violências. Povos e aldeias inteiras foram dizimados pelos invasores franceses, holandeses e portugueses. Comerciantes brancos, credenciados pelos governadores das províncias, eram portadores de carta branca para praticarem qualquer ato criminoso contra os povos indígenas. Nem mesmo o grande cacique guerreiro “Wayury-kawa” (Ajuricaba) conseguiu livrar seu povo dos carrascos invasores, pois a luta era totalmente desigual: enquanto os índios lutavam com suas flechas e zarabatanas, os brancos disparavam poderosos canhões contra homens, mulheres e crianças que tentavam impedi-los de entrar em suas terras. Mas mesmo dominado, preso e ferido, Ajuricaba preferiu a morte, jogando-se acorrentado ao rio.*

*Hoje, 500 anos depois, ainda lembramos das tristes histórias contadas pelos nossos avós. Eles diziam que os primeiros comerciantes que apareceram no rio Negro traziam consigo mercadorias como fósforo, terçados, machados e tecidos, com que tentavam convencer os índios a produzir borracha, castanha, balata, piaçaba, cipó títica e outros produtos naturais. Como essas mercadorias despertavam pouco interesse entre os índios, eles passaram a usar a violência, atacando aldeias e aprisionando homens e mulheres para levá-los aos seringais, castanhais, sorvais ou piaçabais localizados nos rios Brancos, Uacará, Padauriy e Preto. Muitos nunca mais voltaram desses lugares, uns porque não resistiam aos maus tratos dos patrões, outros porque eram vítimas de*

doenças contagiosas, como febre amarela, gripe, varíola ou sarampo. Ainda hoje, há descendentes dos Baré, Tukano, Baniwa e Warekena que vivem nesses rios, em uma vida de escravidão. Há pessoas de mais de 60 anos que sequer conhecem o rio Negro, mas apenas a lei do patrão.

Até as primeiras décadas do século XX, era “de praxe” o branco ter a seu serviço homens e mulheres indígenas, seja para simples trabalhos domésticos ou para trabalhos mais sacrificados, como servir como remadores nas grandes canoas que saíam de Tawa (São Gabriel) até Belém do Pará, levando produto e trazendo mercadoria, numa viagem que demorava de seis a dez meses. Muitos remadores não conseguiam retornar, mortos durante a viagem pelo patrão. Aqueles que iam para extrair borracha ou outros produtos eram obrigados a produzir uma determinada quantidade para entrega e, caso não atingissem sua cota, eram açoitados no terreiro do barracão. Os que eram obrigados a assistir esse espetáculo deviam dar risadas para não terem o mesmo destino.

Nessa mesma época, apareceram os primeiros missionários. Eles tinham o propósito de aldear os índios, com a intenção de livrá-los das garras dos patrões e submetê-los a crer em Deus através da evangelização católica. Essa investida, no entanto, foi pior do que qualquer sofrimento físico, pois obrigaram os índios a abandonar várias de suas práticas culturais, como as curas, as festas de Dabucury, os rituais de preparação dos jovens e suas formas de homenagear e agradecer o grande criador do universo. Tudo isso virou ato diabólico na lei dos missionários. Nos grandes prédios das missões, foram criadas escolas onde os índios eram obrigados a falar a língua portuguesa e a rezar em latim.

Nas primeiras décadas do século também se instalou na região do baixo rio Uaupés, na Ilha de Bela Vista, a família Albuquerque. Um desses que se fez conhecer por Manduca, não por ser bom, mas por ser perverso e bêbado, recebeu o título de Diretor de Índios pelo antigo SPI. Manduca Albuquerque fazia questão de divulgar sua fama pelos rios Uaupés, Tiquié e Papuri. Toda a população desses rios tinha que ser seu produtor de borracha e farinha. Nessa época, ele comprou um dos primeiros motores da região, com que transportava sua produção e seus homens, mas os índios tinham que remar mesmo quando o motor estava funcionando e só podiam viajar sentados ou deitados. Conta-se que um dia ele viajou com seu motor até Manaus, quando alguns índios decidiram matar um de seus capangas mais perversos. Quando Manduca chegou, ao saber da notícia, mandou seus capangas prenderem todos os homens e mulheres de um determinado lugar para conversar com ele. Quando esse pessoal chegou, ele já estava em estado de embriaguês e ordenou que todos fossem amarrados ao pé de uma laranjeira onde havia um enorme formigueiro, até o dia seguinte. Ordenou então que todos embarcassem para que ele, pessoalmente, os levasse de volta. Nessa viagem, em meio a uma grande bebedeira de cachaça, ordenou que três de cada vez caíssem na água. Então começou a disparar com seu rifle 44 na cabeça de cada um, e assim matou todos.

Nas décadas de 50 e 60, nos rios Uaupés, Tiquié, Içana e Xié o produto industrializado chegava através dos chamados regatões (comerciantes ambulantes), que também se aproveitavam da mão-de-obra barata dos índios. Na sua mercadoria, sempre tinha a cachaça, com a qual embriagava os homens, para abusarem sexualmente das mulheres, casadas e solteiras, como forma de pagamento das dívidas contraídas pelos pais e maridos.

Apesar de todo esse passado de violência e massacres, podemos registrar alguma coisa como vitória: a demarcação das cinco terras indígenas no alto rio Negro, confirmando mais uma vez a profecia do grande mensageiro de Tupana, o Purnaminari. Em uma de suas visitas a seu povo, muito irritado, disse: – “Puxí curí peçassa amun-itá ruaxara, maramên curí pemanduari ixê, aramém curí peiassúca, peixiú paraná ribiúá upê, pemucamém perúá, pericú-aram maam peiara, Tupanaumém ua peiaram”. [Vocês agora vão ser dominados por outras pessoas, até quando vocês se lembrarem de mim, aí então vocês irão ao rio tomar banho e chorar mostrando suas caras, para que assim eu vos reconheça e Tupana devolva aquilo que sempre foi de vocês].

*Analisando essa grande profecia, vemos que o povo de Tupana não era unicamente o povo Baré. Concluímos que os povos tinham que passar por esse longo período de sofrimento. Mas depois que se reconhecessem, começariam então a reconquistar seus direitos originários, agiriam como índios, brasileiros, amazonenses, sangabrielenses. A grande conquista do reconhecimento dos mais de 10 milhões de hectares de terras demarcadas no rio Negro resultou de uma luta que foi consequência desse passado. Mesmo assim, se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhe perguntássemos por que eles há 500 anos viviam livres e tranqüilos, certamente nos responderiam: “Nós não éramos índios!”*

*Baré-mira iupirungá (Origem do povo Baré)*

*Kuíri açú ambêu penãram, maiê taá baré-míra iupirungá [Agora eu vou contar para vocês a história da origem do povo Baré], diziam os nossos historiadores do passado. E começavam a história dizendo:*

*Antigamente, ainda no início do mundo, entrou no rio Negro, vindo do rio maior um grande navio, cheio de gentes no seu interior e cada um com seu par. Apenas um homem viajava neste mesmo navio, pelo lado de fora pois o mesmo não foi aceito dentro por não estar acompanhado. Ao passar pela foz do rio Negro viajava tão próximo das margens do rio, que os passageiros viram que havia muitas pessoas na margem, inclusive o homem que viajava pelo lado de fora, o qual não resistindo à tentação, logo se jogou para fora e nadou para a margem do rio. Ao alcançar a beira, ele foi agarrado por um grupo de mulheres guerreiras, que tinham o costume de aceitar apenas mulheres em seu grupo. Quando tinham necessidade de ter filhos, aprisionavam machos de outras tribos e dessa relação, se nascesse mulher elas criavam, e se fosse homem elas o matavam. Esse seria o destino do homem que nadou até o navio, para quem deram o nome de “Mira-Boia” (Gente-Cobra), se não fosse sua estrutura física ser um pouco diferente dos que elas já conheciam, por isso resolveram poupar-lhe a vida depois de terem submetido Mira-Boia a um rigoroso teste de masculinidade. As guerreiras então, prepararam uma grande festa na primeira lua cheia, grande fogueira no centro do pátio foi feita, muitas frutas e mel silvestre foram coletados. A festa com os rituais rolaram durante oito dias. No final da festa, o grupo tomou a seguinte decisão: Mira-Boia ficaria morando com um grupo com a condição de gerar um filho com cada uma delas. Teria que dormir três noites com uma mulher que estivesse na época do seu período fértil. Terminando essa missão, ele seria executado, assim como todo filho que nascesse homem.*

*Mira-boia então passou a conviver como grupo por um longo período, nessas condições, até que gerasse filho com a última mulher, e essa última era a “Tipa” [Rouxinol], uma jovem muito bela que estava no primeiro período de menstruação. Ela, por ser a mais nova, a mais bonita e muito querida pelo grupo, teve o privilégio de morar com Mira-Boia até que sua gestação aparecesse visualmente para o resto do grupo. Devido a isso Tipa e Mira-Boia passaram a viver uma vida a dois e quando ela percebeu que já estava gestante, descobriu também que estava perdidamente apaixonada pelo companheiro. O mesmo acontecia com Mira-Boia. Como o destino do nosso herói seria a morte, ela conseguiu convencer o seu já considerado marido para uma fuga. No primeiro período de lua nova ele e ela fugiram, aproveitando o momento em que as guerreiras saíram para caçar e coletar mel e frutas, o que serviria de consumo nos dias da festa da execução do homem que dera para o grupo muitas guerreiras de sua geração. Foram viver distante dos demais grupos. Acredita-se que esse local tenha sido nas proximidades de Mura no baixo rio Negro.*

*Depois de mais ou menos 30 anos, a família já estava grande, Tipa e Mira-Boia todos os dias pela tarde curtiam sua felicidade juntos com os filhos e filhas de sua geração. Com isso eles viram que podiam ser uma família muito maior. Foi então que Tupana ordenou que viesse até eles o seu Mensageiro, o qual se chamou Purnaminari para lhes dizer o seguinte:*

*- “Aquilo que vocês estão pensando agrada a Tupana, por isso ele me enviou, para ensinar vocês a trabalhar e com isso garantir a comida de vocês todos os dias”.*

*Ele então passou a morar com eles por um longo período, ensinando-os a fazer canoa, remo, roça, armadilha para pegar caça, peixe e treinar o novo grupo para guerra.*

*Quando o pequeno grupo já sabia de tudo que lhe foi ensinado, Purnaminari organizou uma grande festa com Dabucury, Adaby e Curiamã para preparar o povo na sua caminhada, dizendo: “Agora que vocês já sabem de tudo o que eu lhes ensinei para viver, voltem para a terra de Tipa e tomem todas as mulheres do antigo grupo de Tipa para serem mulheres de vocês, aí então vocês serão grandes e respeitados e serão conhecidos por Baré-Mira (povo Baré)”.*

*Purnaminari, o mensageiro de Tupana, voltou várias vezes para visitar e instruir seu povo. O grupo cresceu bastante a ponto de dominar totalmente a região do baixo e médio rio Negro. Ao chegarem na Cachoeira de Tawa (São Gabriel) permaneceram ali até que Purnaminari decidisse o novo destino do seu povo. No entanto, nessa cachoeira Kurukui e Bururi desentenderam-se e brigaram muito entre si, por isso resolveram separar-se, ficando Kurucuí de um lado e Buburi de outro lado do rio. Essa separação acabou provocando desobediência às regras de Purnaminari, que ordenou ao povo não se misturar com outros grupos, porém Kurucui e Baburi acharam que para poder aumentar os seus grupos tinham que ter muitas mulheres. Foi quando eles guerrearam com grupos menores para tomar suas mulheres e se multiplicarem.*

*Assim Tipa e Mira-Boia fizeram e conseguiram serem pais de um grande povo que, até a chegada dos “brancos”, habitava o rio Negro desde a foz até as cachoeiras.*

*(FRANÇA, 1999. Extraído do website do Instituto Socioambiental - ISA).*

### **CAPÍTULO 3 – Mapeamento de relações e estratégias das agências e os agenciamentos**

*O que é um agenciamento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes. Por isso a única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma "simpatia". O que é importante não são nunca as filiações, mas as alianças e as ligas; não são os hereditários, os descendentes, mas os contágios, as epidemias, o vento. (DELEUZE & PARNET, 2004, p. 88).*

Um exercício imprescindível na construção desta pesquisa é um mapeamento das relações com as agências que estão vinculadas aos sujeitos da pesquisa, ou seja, identificar instituições que estabelecem relações importantes e que suscitam a construção de alteridades, identidades e territorialidades específicas em meio à diversidade. Isso implica analisar os processos de negociações destas relações que envolvem agenciamentos, este conceito deleuziano que terá alguns de seus aspectos apropriados neste capítulo.

Compreender as abordagens, os interesses, as rotinas, as relações que se estabelecem e como são negociadas fornecerão um instrumental de análise de extrema relevância na elucidação dos agenciamentos que se dão neste processo, que como se perceberá estão em constante movimento, em constante devir, outro conceito deleuziano que implica um *vir-a-ser*, sempre se construindo e nunca acabado (DELEUZE & GUATTARI, 1997a).

Para abordar o conceito de *agência*, primeiramente menciono a perspectiva de Giddens (1989), para quem seria a capacidade ou o poder que indivíduos têm de realizar ações por diferentes modos mesmo sujeitos a dominação, havendo sempre a possibilidade de fuga ou resistência. Não seria a intencionalidade apenas que a caracteriza, mas a ação em si do agente com um poder de produzir resultados impremeditados. Nesse sentido, antes de *ser* agência é *ter* agência, a forma e não a substância, tanto indivíduos quanto instituições possuem agência, existindo agência coletiva e individual, “... agência acarreta a capacidade de coordenar as próprias ações com outros e contra outros, de formar projetos coletivos, de persuadir, de coagir” (SEWELL *apud* ORTNER, 2007a, p.54). Conforme Basini & Tavares (2009, p.343): “La agencia

se hace al agenciar y al agenciarse, al promover la captura del otro”. Portanto, a agência aqui assume um caráter de ação conferido a indivíduos e instituições, sendo estas também consideradas agências em virtude de suas ações possuírem agência, de serem estabelecidas e reproduzidas por meio de agenciamentos. Tomarei aqui os indivíduos como agentes, pois tem agência e entendimento, que embora não estejam presos a estruturas estabelecidas, jamais podem agir por si só, ou seja, “... encarando-os como estando sempre envolvidos na multiplicidade de relações sociais em que estão enredados e jamais podendo agir fora dela” (ORTNER, 2007a, p. 45).

Entendo por *agenciamento*, no sentido amplo do termo, a agregação de toda forma de gestos, atitudes, procedimentos, regras, disposições espaciais e temporais que conferem coerência e estabilidade às instituições (BASINI & TAVARES, 2009). Os grandes agenciamentos sociais seriam denominados de molares, conferidos a instituições e que são estáveis e que podem ser reproduzidos (ZOURABICHVILI, 2004). Este seria o eixo vertical dos agenciamentos na concepção de Deleuze, onde um dos lados estabiliza e o outro, dispersa. Existe ainda o eixo horizontal denominados de agenciamentos moleculares que se dividem em dois, no caso, agenciamentos maquínicos (onde residem os corpos e desejos) e de enunciado coletivo (onde residem os atos e os enunciados), sendo o primeiro o conteúdo e o segundo a expressão (DELEUZE & GUATTARI, 1978). São acionados por indivíduos no sentido de utilizar os códigos específicos dos grandes agenciamentos sociais denominados de molares. Existe quando se pode identificar e descrever a junção de um conjunto de relações materiais e um sistema de signos correspondentes (ZOURABICHVILI, 2004). Deleuze & Guattari (1997b) os concebe dentro de um processo de constituição e enunciação do indivíduo, sendo a manifestação da história sociocultural do sujeito com um devir imanente presente no enunciado. Estes dois componentes dos agenciamentos são coletivos, não são expressões individuais senão com vistas a uma coletividade. Outra questão importante é que a relação entre conteúdo e expressão é de reciprocidade, embora sejam independentes, não há uma relação de subordinação. Enquanto o conteúdo está na dimensão dos corpos e do desejo, a expressão atua na transformação dos corpos pelos enunciados que antes de serem ações da coletividade é para a coletividade (ZOURABICHVILI, 2004). Importante mencionar ainda que nos agenciamentos, a dimensão exterior faz parte de sua constituição, pois os desejos que atuam sobre os enunciados são suscitados no encontro com o *outro*. Isso leva Deleuze & Parnet (2004) a falar em mistura de

corpos, em contágio, em alianças. Os agenciamentos liberam linhas em devir, ou seja, utilizando a figura da vespa e da orquídea estes autores argumentam que a orquídea apresenta uma imagem de vespa, um devir-vespa, enquanto a vespa um devir-orquídea, cada uma extraindo um segmento da outra, num processo de dupla captura. “A vespa devém parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo que a orquídea devém órgão sexual para a vespa” (DELEUZE & PARNET, 2004, p. 12-3).

A relevância de analisar esses processos está, sobretudo, no fato de não ser possível compreender a comunidade por ela mesma, senão por meio das agências que a ela se vinculam. Mapear essas relações seria descrever as relações de forças, de intensidade, seria construir um diagrama (FOUCAULT *apud* DELEUZE, 2005). O diagrama seria a causa imanente dos agenciamentos concretos e fazer cartografia, fazer um mapa não é fazer decalque, ou seja, enquanto o mapa está em movimento, em fluxo, o decalque é uma realidade dada e acabada. O mapa é um dos princípios do rizoma (DELEUZE & GUATTARI, 1997a). Para estes autores as relações seriam rizomáticas, não teriam começo nem fim, atuam pelo meio e não pontos e sim linhas em devir que podem se ligar de qualquer parte a outra em qualquer momento. O *rizoma* seria a expressão da multiplicidade, as coisas são múltiplas, fugindo da descrição essencializada dos fatos.

Na construção dessas relações são estabelecidas ou demarcadas diferentes alteridades, formas de identificação acionadas em situações específicas, diferentes territorialidades e ainda produto de diversas intervenções sociais. Nesse sentido, abordo a seguir algumas informações gerais sobre as instituições e/ou agências para se tiver uma ideia inicial de seus diferentes aspectos e as negociações, e em seguida, apresento um mapa dos agenciamentos, onde é possível perceber quem se relaciona com quem, relações que serão desenvolvidas mais adiante.

Neste capítulo farei a opção de abordar agências que são importantes para os fins da pesquisa e das quais foi possível recolher dados suficientes para a sua construção, ciente de não estar abordando todas as agências que estabelecem algum tipo de relação com os sujeitos da pesquisa. Contudo, as agências aqui abordadas fornecerão instrumental relevante na construção da argumentação e questões levantadas no processo de sua construção.

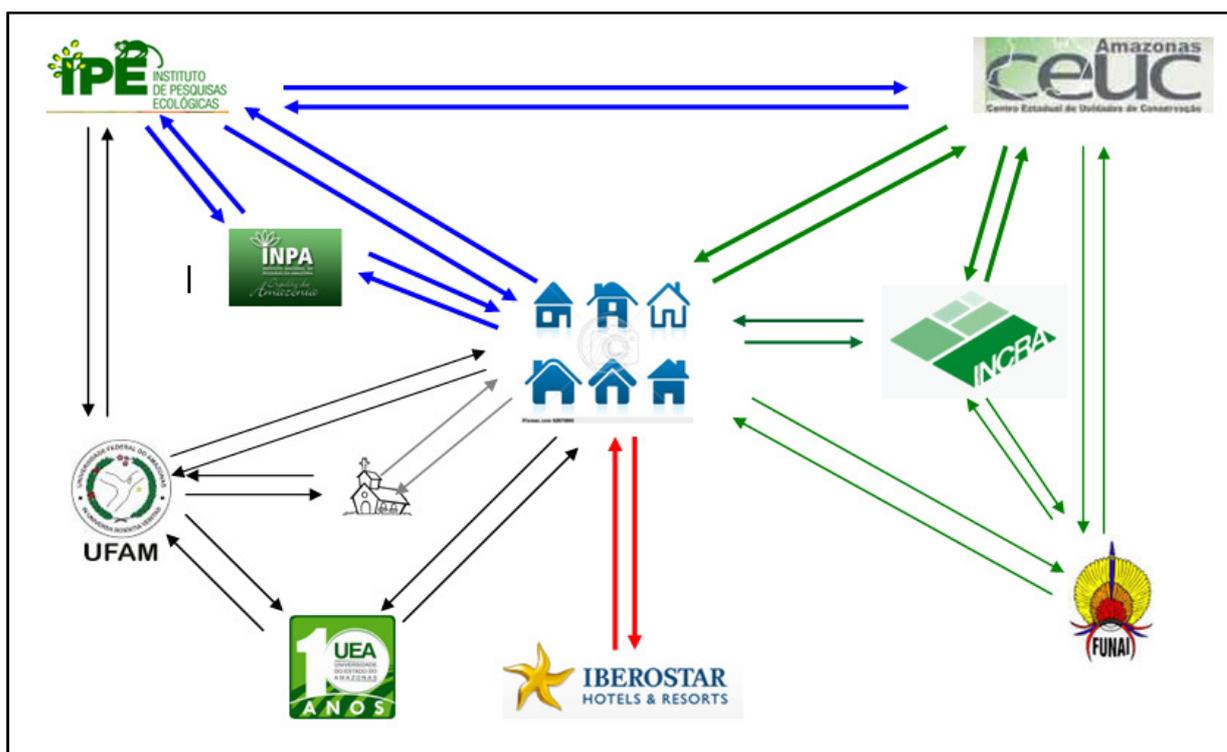
FIGURA 15 – Tabela das agências que se vinculam a comunidade.

<b>Agências</b>	<b>Tipo</b>	<b>Natureza Política</b>	<b>Objetivo</b>	<b>Práxis</b>	<b>Financiamento</b>	<b>Exigência</b>
IBEROSTAR	Empresa Privada	Turismo de cruzeiro	Turístico com base no exótico	Levar turistas para conhecer a comunidade incentivando a compra de artesanato	Clientes Iniciativa privada	Receber turistas com danças, pinturas, cocares e outras exigências para serem fotografados
IPÊ	ONG/ OSCIP	Bio-diversidade	Conservacionista	Conservação do meio ambiente por meio da educação e projetos alternativos de sustentabilidade	Iniciativa Privada e Governo Federal e Estadual	Participação nos projeto seguindo as políticas de manejo dos recursos
IGREJAS	Instituição Religiosa	Ação pastoral	Missionário	Difundir a fé cristã e desenvolvimento de projetos sociais	Pessoas físicas que fazem parte das igrejas	Aceitar a presença e participação nos projetos sociais
UFAM	Instituição Federal	Acadêmico: ensino, pesquisa e extensão	Pesquisa científica	Desenvolver pesquisas acadêmicas	Governo Federal	Participação nas pesquisas
UEA	Instituição Estadual	Acadêmico: ensino, pesquisa e extensão	Pesquisa científica	Desenvolver pesquisas acadêmicas	Governo Estadual	Participação nas pesquisas
INPA	Instituição Federal	Pesquisas na região amazônica	Pesquisa científica Conservacionista	Desenvolver pesquisas sociobiológicas	Governo Federal	Participação nas pesquisas
CEUC-SDS	Instituição Estadual	Gestão de Unidades de Conservação Estaduais	Ordenamento territorial	Fazer a gestão territorial da área do Parque	Governo Estadual	Apoio aos projetos e submissão a gestão territorial da área do Parque

INCRA	Instituição Federal	Regularizar as terras da União Federal	Reforma agrária	Fazer e gerir num assentamento e regularização fundiária na área	Governo Federal.	Adesão ao assentamento como assentados
FUNAI	Instituição Federal	Garantir os direitos das populações indígenas do Brasil	Indigenista	Demarcar a terra indígena do Rio Cuieiras	Governo Federal	Identificar-se como indígenas de algum grupo étnico

Fonte: VERAS, M. P. V., 2013

FIGURA 16 – Mapa de agenciamentos



**LEGENDA:**

- > Pesquisas
- > Conservação ambiental
- > Relações comerciais
- > Ordenamento Territorial
- > Religião

Fonte: VERAS, M. P. V., 2013

Alguns esclarecimentos introdutórios sobre o mapa acima. As setas são duplas indicando as linhas em devir que são liberadas pelos agenciamentos de dupla captura, são de mão dupla, não acontecem em via única, aquele que agencia também é agenciado.

Três agências (INCRA, FUNAI e CEUC/SDS) ligam-se uma às outras com setas de cor verde em virtude de se proporem a desenvolver o ordenamento territorial da área com uma política territorial baseada no princípio do Estado, onde cada uma se contrapõe às demais, então a não relação por divergência é uma relação considerada aqui. O INCRA propôs um assentamento (PDS) sobreposto à área do PAREST da CEUC/SDS e tem um processo no Ministério Público movido por isso, onde a CEUC/SDS requer a doação da parte do PDS que sobrepõe ao PAREST. O INCRA se posiciona contrária a uma doação imediata, elucidando relações de força pelo poder. A FUNAI, por sua parte, tem um processo em andamento de demarcação de terra indígena que sobrepõe à área do PAREST e o PDS causando conflitos com a CEUC/SDS e o INCRA. Sendo que a relação de intensidade maior como a comunidade seria com a CEUC/SDS que está mais presente como desenvolverei melhor adiante.

O IPÊ está ligado à comunidade e ao CEUC/SDS com linhas azuis que estariam representando a conservação ambiental, e ao INPA e a UFAM com linhas pretas que indicam pesquisas acadêmicas. Aproxima-se da CEUC/SDS com objetivos semelhantes e tem um acordo de parceria em andamento, do INPA e UFAM com vistas a financiamento de pesquisas e títulos acadêmicos, sendo as pesquisas do IPÊ consideradas fundamentais num processo em andamento de recategorização da área que será explicitado mais adiante.

A empresa do segmento do turismo *Iberostar* tem a sua relação demarcada com a cor vermelha que representa a agência do turismo com o propósito de explorar o exotismo mediante a ideia de viagem pelo Amazonas e persegue um interesse baseado no lucro ao oferecer um serviço como o transporte, a hospedagem, os guias, etc. Esta relação não estaria interligada a outras agências, é a única que agencia e é agenciada somente pela comunidade, mas que não tem agência sobre as demais instituições.

Por fim, as relações de UFAM, INPA e UEA são marcadas com a cor preta que estariam representando as intervenções de pesquisas que fariam parte também de relações de forças, de formas de conhecimento e classificação de diferentes disciplinas. De acordo com Bourdieu (2011) o que está em jogo nas discussões científicas entre as disciplinas seria a aspiração pela

definição legítima dos conceitos, como por exemplo, a noção de região que menciona em seu texto *Identidade e Representação*, onde tanto geógrafos, como etnólogos, economistas, sociólogos e historiadores participariam de *lutas pelo poder da di-visão*. As agências apresentam diferentes noções do campo social e a relação entre os agentes sociais e o ambiente que interfere em suas intervenções. Isso será desenvolvido etnograficamente a seguir.

### **3.1. A Agência do Iberostar**

Como já foi mencionada no capítulo anterior, a área em que habita a comunidade Nova Esperança é de uma exuberante beleza e atrai a visita de turistas, haja vista ainda o fácil acesso com a proximidade de Manaus. A alteridade indígena é construída nesta relação que se torna um grande atrativo, ou seja, o grande cartão postal seria o de conhecer uma comunidade indígena amazônica.

Várias agências de turismo levam seus clientes para visitar a comunidade. Os turistas são de outras regiões do Brasil e até do exterior. Estas agências são empresas privadas com fins lucrativos que em linhas gerais, de acordo com Mamede (s/d, p.1), tem “o objetivo de realizar negócios neste amplo setor social e econômico que é o turismo, constituído, em seu aspecto central, pelo deslocamento de pessoas, seu alojamento e alimentação nos locais pelos quais jornadeiam”. Acrescentaria os passeios e visitas que são igualmente fundamentais no segmento turístico e nas escolhas dos que adquirem seus pacotes. Nesse sentido, a Amazônia constitui-se um destino de muita visibilidade no Brasil e em outros países pela sua rica diversidade biológica e social, e ainda por ser considerada a maior floresta tropical do mundo, onde também está localizada a maior bacia hidrográfica do mundo. Há, portanto um interesse muito grande por esta região do país que motiva a vinda de turistas de vários lugares.

Quando cheguei ao Rio Cuieiras em 2004 havia um fluxo de turistas muito discreto na sede da comunidade Nova Esperança. Costumava observar apenas um barco que permanecia próximo a foz do rio aos finais de semana para quem um morador da comunidade Nova Canaã vendia artesanato, realizava trilhas, passeios e pesca esportiva. Também grupos pequenos que eram compostos em grande parte pelos chamados mochileiros, ou seja, turistas que viajam por conta própria e que organizam seus próprios itinerários contratando pessoas da própria região para conhecer lugares e que passam períodos mais longos. Lembro-me de um grupo formado por

quatro jovens turistas holandeses que chegaram a Boa Esperança onde morei e dois ficaram hospedados na minha casa a pedido da liderança, pois estavam numa canoa com um guia e um motorista de uma comunidade da região. Procuravam o seu Roberto, um senhor que trabalhava com turismo, acompanhando os turistas em trilhas, dormindo no mato, uma espécie de guia local, pois eles queriam conhecer as cachoeiras que ficam no alto curso do rio. Havia ainda o seu Moacir, um empresário muito conhecido na região proprietário de uma agência de turismo e que construiu um sítio no rio para levar os turistas. Ele costumava parar em Nova Esperança esporadicamente com sua lancha para os turistas conhecerem. Apenas uma moradora fazia artesanato para vender. Mas faço um recorte da abordagem etnográfica da intervenção social do segmento do turismo com base na agência do Iberostar.

Foi a partir de 2006 que o movimento de turistas aumentou, especialmente quando a comunidade passou a ser um dos locais do Rio Cuieiras a ser visitada semanalmente pela empresa espanhola IBEROSTAR. Esta empresa de turismo está presente na Europa, Caribe e Mediterrâneo com rede hoteleira e em Manaus possui um navio hotel cinco estrelas, denominado *Iberostar Grand Amazon*. Este navio se propõe a fazer uma espécie de cruzeiro pelos rios Negro e Amazonas e possui uma estrutura de luxo com a capacidade para 150 pessoas. A viagem ao rio Negro se inicia às segundas-feiras e se encerra às sextas-feiras com escala em vários locais, passeios pelos igarapés, incluindo ainda shows regionais e palestras sobre a Amazônia no interior do navio. Este acaba atraindo a vinda de muitos turistas estrangeiros e brasileiros que encontram no conforto do navio uma boa oportunidade de conhecer a região. E foi a visita de grandes grupos de turistas especialmente estrangeiros que impulsionou o turismo em Nova Esperança. Embora sempre tenha havido a chegada de turistas por meio de outras agências, a referida empresa estabeleceu uma relação que fornecerá elementos importantes para as questões levantadas por esta pesquisa. Além disso, a sua frequência e importância para a própria atividade turística na comunidade lhes conferem um interesse maior aqui empregado. Segue um breve relato que escrevi em outro trabalho sobre as visitas desta empresa à comunidade:

*Em 2008, estava morando no espaço em que habita a comunidade Nova Esperança com a devida permissão, numa casa de madeira regional bem ao lado de uma palhoça circular de dez metros de diâmetro construída para fazer reuniões cristãs e também usada pela comunidade para receber os turistas. Logo ao amanhecer do terceiro dia da semana a movimentação nas proximidades da minha casa começava cedo, por se tratar do dia em que a comunidade recebia a visita de uma empresa de turismo espanhola que levava turistas de várias nacionalidades [na verdade a movimentação se iniciava no dia anterior quando todos se reuniam para fazer uma limpeza na área da comunidade].*

*Ao acordar, as mulheres preparavam uma alimentação regional com chibé, beiju, cará cozido, mingau de mandioca, entre outras iguarias da região e preparavam uma mesa no centro da palhoça. As crianças se vestiam com adereços indígenas, colhiam urucum para pintar o rosto e se posicionavam na beira do rio para recepcionar as lanchas que chegavam com os turistas. Os homens por sua vez preparavam a banca de artesanatos produzidos por sua família naquela semana e que ficava localizada em local estratégico para ser apresentado e vendido aos turistas em uma das etapas da visita.*

*Quando chegavam à comunidade por volta das nove horas da manhã, os turistas eram conduzidos pelos guias de turismo direto para a palhoça em companhia das crianças onde aguardavam a recepção dos comunitários. O primeiro contato com as crianças já expressa a representação indígena que a comunidade pretende veicular com suas marcas corporais, pequenos cocares e saias de palha para as meninas. Já na recepção se percebe um jogo de atores sociais, onde os comunitários identificando-se como indígenas tentam representar o ser índio dentro do imaginário dos visitantes, o que envolve processos mais amplos de negociação desta identidade no âmbito estatal e local.*

*Ao chegarem à palhoça, sempre muito curiosos com tudo aquilo que viam eram organizados em assentos e aguardam o início de uma recepção mais formal. Os guias dão início a esse momento, quase sempre em língua inglesa, por se tratarem de indivíduos de diferentes nacionalidades. Aqui entra em cena essa figura do guia, um ator social interessado em reforçar a identidade étnica da comunidade, de dar conta da propaganda feita no pacote de turismo que adquiriram de que visitariam uma “aldeia de índio”. Sua fala tem um compromisso com essa identidade indígena, há uma valorização desta narrando brevemente um pouco da história da comunidade, de como vieram ou se deslocaram do Alto Rio Negro e de como ali chegaram buscando melhores condições de vida.*

*Em seguida a palavra é dada ao casal de anciões que saúda todos os presentes em língua geral ou nheengatu. O uso da língua é valorizado pelos visitantes como um sinal diacrítico de expressão da alteridade indígena, embora seja uma língua que traz em sua história as marcas da exploração e imposição colonial jesuíta, mas que aqui assume um papel diferente, reapropriada como instrumento cultural e político. A matriarca, uma senhora bem extrovertida, costumava falar bastante e com muita simpatia por ser apresentada como a vovó, bisavó e parteira das inúmeras crianças que ali se encontram.*

*O cacique Mutuca era apresentado e exibia seu enorme cocar de penas de araras azuis e um colar de dente de queixada (espécie de porco do mato). Saúda a todos em língua geral e seu discurso é mais direcionado para a importância da visita no desenvolvimento da comunidade, mostrando que necessitam de apoio, mencionando geralmente alguns desafios da comunidade como a construção de um novo posto de saúde indígena e agradecendo por terem ajudado a construir a escola. Seu conhecimento dos mecanismos políticos e de negociação é bastante desenvolvido o que lhe confere um discurso mais estruturado e apropriado do ponto de vista da relação com os atores sociais envolvidos no cenário em questão.*

*Por fim, o filho mais velho do cacique, que é professor faz a sua saudação em língua geral exibindo um cocar, conduz as crianças a uma apresentação musical de “boas vindas” na língua geral e uma dança. Na ausência de seu pai cacique ele assumia o seu papel com um discurso mais politizado e interagindo de forma intencional e estratégica. A visita se segue com uma sessão de fotos com as crianças, o cacique e o professor indígena, aqueles que estão com cocares, colares, pinturas corporais são os mais procurados, afinal todos querem ter um registro de que estiveram com um índio para levar para casa. Os turistas então são convidados a cumprir um roteiro para conhecer a comunidade, passando pela escola, que sempre é apresentada com muito orgulho pelos guias por ter sido construída com uma doação de um turista, a casa de farinha, e por fim eles visitam o centro de artesanatos onde encontram várias palhocinhas enfileiradas, cada qual representando a produção de uma família. Nesse percurso há uma orientação dos guias para que os visitantes não façam doações em dinheiro, mas*

*que ajudem comprando artesanatos, que seria a sua contrapartida para o coletivo, que ao receber os turistas estariam demarcando sua identidade étnica e vendendo seus artesanatos, enquanto a agência de turismo vende seus pacotes com visita à aldeia dos índios. Existe aqui também um jogo de poder onde os guias convencem os turistas a mediar tais doações e estas não chegam ao membro do coletivo, seja por uma foto ou favor, alegando que somente eles podem repassar o dinheiro e não o turista diretamente. Logo em seguida os turistas se despedem e são nestes momentos que muitos turistas resistem às regras e fazem pequenas doações em dinheiro para crianças e adultos que os acompanham até a lancha que os conduzirá de volta.*

*Logo após a partida dos turistas os comentários são a respeito do (des) contentamento com a participação dos turistas na venda de artesanatos. Ouvia muitos relatos de visita de grupos que não compravam quase nenhum artesanato e o esforço que faziam para recebê-los. A crítica quase sempre era direcionada aos guias que não reservavam tempo suficiente para que os turistas olhassem e comprassem os seus produtos, estavam interessados apenas em explorar a sua imagem e sua alteridade. Também queriam saber se minha esposa havia escutado alguma coisa em inglês que não condizia com seu acordo com a agência de turismo. Havia um interesse na visita dos turistas, mas eles poderiam ser indesejados caso não houvesse uma boa contrapartida naquilo que se propunham a ser, uma boa fonte de renda para a comunidade (VERAS, 2013, p.4-7).*

A visita dos turistas desta empresa se dava em dias previamente acordados, porém a chuva forte muitas vezes impedia a sua chegada como também alguns períodos em que a navegação pelo rio ficava difícil como no final da vazante entre novembro e dezembro. O navio ficava ancorado no Paraná Anavilhanas, próximo à foz do Rio Cuieiras, enquanto várias lanchas com capacidade para 30 pessoas conduziam os turistas até a comunidade. No início os turistas visitavam no horário da manhã, depois passaram a ir à parte da tarde, horário que permanece até o período de realização desta pesquisa.

FIGURA 17 – Chegada dos turistas em Nova Esperança



Fonte: VERAS, M. Arquivo de pesquisa, abril de 2013.

A negociação desta relação, a forma como se deu a intervenção inicial desta agência foi por meio do gerente do navio, que tomando conhecimento do potencial turístico da comunidade que se identifica como indígena (o desejo despertado pela diferença ou exterioridade), procurou a liderança, na época o seu José da Silva, para saber a disposição dos moradores do local de fazerem parte das escalas de visita de seus clientes na viagem ao rio Negro. A alteridade construída nesta relação foi a de *comunidade indígena Baré*, motivo pela qual despertou interesse na empresa, a exploração do exotismo que essa imagem evoca como mostra a imagem abaixo dos turistas registrando a referida representação. Havendo reciprocidade da comunidade, que teve o desejo despertado pelo mesmo motivo da diferença, uma dupla captura de códigos, ou seja, tanto a empresa apresentou elementos que atraíram o interesse do grupo como este agiu de forma recíproca. Para Deleuze & Parnet (2004) a exterioridade despertam o desejo que está presente na máquina social com vistas a produção de atos e enunciados que resultam na sua desconstrução ou transformações até retornar a ser um corpo consistente novamente num processo em constante devir. Havia exigências para que as visitas fossem feitas, uma intervenção social inerente da atuação das agências.

FIGURA 18 – Turistas fazendo registros visuais dos moradores da comunidade



**Fonte:** VERAS, M.F.P. Arquivo de pesquisa, abril de 2013.

Lembro-me de algumas dessas exigências que foram expostas em reuniões comunitárias que participei na época, em meados de 2006, tais como a limpeza e organização do local, o oferecimento de comidas regionais, o uso de pinturas corporais, danças e outros elementos que

identificasse a cultura indígena. O seu José dizia que era cobrado no cumprimento dessas responsabilidades para que as visitas fossem mantidas e que todos deviam colaborar, afinal de contas todos seriam beneficiados. Também enfatizava que a agência se comprometeria em motivar seus clientes a trazer quantias em dinheiro para adquirir os artesanatos locais. Essas exigências causavam certo desconforto em algumas pessoas que consideravam injusta a contrapartida da empresa, mas acabavam se sujeitando por concluírem que era uma possibilidade nova que estava surgindo e tinham que experimentar. Sentia-me triste com tantas exigências para fazer turismo explorando a imagem dos moradores sem, no entanto oferecer uma contribuição melhor para isso, mas procurava manter uma postura de neutralidade quando perguntavam o que eu achava, argumentando que procurassem também tirar proveito desta relação.

O turismo passou a ser uma fonte de renda importante para os moradores com a venda de artesanatos, atividade que se tornou fundamental na sustentabilidade de muitas famílias. Como mostra o relato citado anteriormente toda a comunidade era mobilizada em dias de visitas, e isso também motivou para que o grupo se organizasse para receber os turistas, com o estabelecimento de toda uma rotina. A experiência com esta empresa foi muito positiva no início, ouvia relatos de que estavam gostando e bem motivados a trabalhar com o turismo. Os moradores se reuniam para limpar a comunidade e fazer os preparativos da recepção. Famílias que nunca tinha trabalhado com artesanato foram aprendendo e passaram a produzir e comercializar, como mostra o relato a seguir:

*Antes dos turistas chegarem a vida era difícil, mas depois que os turistas chegaram não, a gente não sabia fazer muito artesanato, esse tipo que a gente sabe fazer agora. A gente sabia fazer painho, esteira que mamãe fazia, fazia mais pro uso da gente mesmo. Só que aí quando os turistas chegaram eu me lembro um dia chegaram sete turistas e só a Sônia que fazia colar, que ela tinha morado em São Tomé e lá ela fazia e eles compraram todos os artesanatos dela. E ela disse pra gente fazer também (GARRIDO, Rosemeire. Presidente da comunidade em 24 de abril 2013).*

Contudo, havia momentos de desânimo, quando os turistas não compravam uma boa quantidade de artesanatos, as visitas eram constituídas de grupos pequenos ou até mesmo quando deixavam de visitar por períodos longos. Havia se criado uma expectativa com a atividade turística e muitos estavam envolvidos quase que integralmente na produção de artesanatos. Então, pressionavam o seu José para solicitar mais ajuda para a comunidade, a possibilidade de pagarem pela apresentação da dança ou pelas inúmeras imagens que registravam deles. Isso revela que *desejo e instituição* estão sempre latentes, inseparáveis, assim como o estável e o instável, aquilo

que estava constituído estava sujeito a ser transformado por forças incorpóreas da própria instituição produzindo enunciados coletivos. O campo do desejo é que constitui os agenciamentos em última instância e provoca um desequilíbrio. O desejo faz parte do agenciamento e todo desejo procede de um encontro. O desejo se agencia e se constrói no encontro. (DELEUZE *apud* ZOURABICHVILI, 2004).

O grupo da pesquisa aos poucos foi negociando com esta empresa algumas formas de haver uma colaboração mais efetiva. Então passaram a incorporar no momento da recepção dos turistas em língua geral (conforme o relato) seguido de tradução para o português um relato do que consideravam suas maiores necessidades. De certa forma os guias tinham certo controle sobre o conteúdo destas falas, pois eles traduziam em seguida para o inglês. Tendo em vista que na comunidade ninguém entendia esta língua ficavam sem saber se seus relatos eram traduzidos fielmente. Havia, portanto uma relação da comunidade com os turistas, mas com o exercício de controle da agência.

Iniciou-se uma nova configuração da captura dos códigos utilizados como resultado de um novo processo de desconstrução na transformação do aliado em inimigo (diferença) e voltando a se aliar com uma nova relação. Se não era interessante para a comunidade se sentirem sem a devida retribuição, para o Iberostar também não era pela possibilidade do conflito gerar a perda da relação. Ambos voltam ao processo de dupla captura com a permissão de se levar das necessidades da comunidade e os turistas sofrem a agência do Iberostar e do grupo que passa ter possibilidade de receber doações como a construção de uma escola em 2007.

Com a omissão das agências governamentais responsáveis pela educação e saúde, eles encontram no turismo novas possibilidades de obtenção de recursos para suas necessidades. Seriam as múltiplas entradas a que se refere Deleuze e Guattari (1997a). Agenciamentos liberam linhas em devir que podem se ligar a pontos mais distantes sem, no entanto estarem limitados a uma sequencia ou dominação, levando-se em conta que o poder estaria distribuído como postula Foucault e não necessariamente nas mãos dos dominantes. A relação da empresa com a comunidade é uma, mas a relação da comunidade com os turistas, a agência daquele sobre estes produziu singularidades que fugiram ao controle da empresa. Como afirma Deleuze (2005) sobre a flexibilidade dos agenciamentos, “se não pararmos de ir de um polo ao outro, é porque cada agenciamento efetua a máquina abstrata [diagrama], em maior ou menor grau: é como se

houvesse coeficientes de efetuação do diagrama, mas o agenciamento se difunde nos outros, adequando-se a todo o campo social” (Id. Ibid., p.50). As relações de forças passam a todo tempo de um ponto a outro, são não localizáveis e não passam por cima, mas pelo próprio tecido do agenciamento.

FIGURA 19 – Posto de saúde em Nova Esperança construído com doações de turistas



**Fonte:** VERAS, M.P.V. Arquivo de pesquisa, abril de 2013

Também observei ao longo dos anos que vivi na comunidade doações de combustível para o funcionamento do gerador de energia elétrica, conserto do motor de polpa da mesma. A princípio o compromisso assumido pela agência seria a de encorajar os turistas a comprarem artesanatos, mas outras possibilidades surgem da relação e de uma aparente sujeição passiva os agentes sociais da comunidade agenciam os agentes sociais do turismo. A intervenção da empresa de turismo é englobante e ao mesmo tempo englobada na relação com os moradores da comunidade. De acordo com Deleuze e Guattari (1997c) os agenciamentos se dão em dimensões englobantes.

Interessante neste momento mencionar dois comentários importantes sobre a essa relação da comunidade com os turistas:

*(...) a importância deles [turistas] aqui é pra ajudar quem não tem emprego (...) E se os turistas não viesse pra cá, nós ia viver de quê? É proibido tirar madeira, caçar muito para vender nem pescar não pode (...) para caçar tem que ter quantidade de peixe, para caçar tem que ter aquela quantidade também que colocaram que não pode passar (...). Então os turistas vieram mandados por Deus. Quando eles vem fazem doações. Mandaram fazer nossa escola, o posto de saúde agora e isso é uma melhoria de vida pra nós aqui (GARRIDO, Rosemeire. Presidente da comunidade em 22 de abril 2013).*

*A atividade turística foi uma conquista pra gente, trabalhar o turismo dentro da comunidade, mas não é somente só trabalhar né, por trás ou do lado, ou seja, paralela da atividade turística tem outras coisas boas que a gente mostra, demonstra para nossos visitantes. E uma forma desta conquista de a gente ter pessoas que queiram nos visitar, que venham, que gostem da gente, que goste da nossa comunidade, e que deixe suas contribuições, ninguém cobra, mas eles deixam por vontade própria por gostarem realmente da gente, por sentirem um carinho pela gente. É essa questão de receber bem, de tá ali todo mundo junto, de tá encontrando, de tá feliz, demonstrando pra eles que a gente tá feliz nesse momento e quando a gente faz isso, a gente tá trabalhando várias coisas, vários pontos nesta atividade turística, estamos demonstrando também uma parte de nossa cultura pra eles, nós tá mostrando quem somos, qual é a nossa realidade social, como é o nosso cotidiano, como é que a gente trabalha, a gente tá mostrando também claramente que é fonte de renda pra comunidade também (...) Quando as agências de turismo chegam e veem isso, que a comunidade é limpa, que a comunidade é organizada, todo mundo tá junto, a comunidade tem suas praticas culturais e tá fazendo o coletivo também, já deixa uma boa impressão. Então as grandes agências quando vem aqui veem isso, ou seja, automaticamente elas querem voltar com seus grupos (...). Pode ver quando vamos encontrar [os turistas na beira do rio quando chegam na comunidade] todo mundo se mobiliza, todo mundo tá lá na frente, vai conversar, não só por causa de dinheiro, mas pela alegria de realmente está lá, poder mostrar a sua arte também, poder mostrar aos nossos visitantes que o índio tem a sua arte, sua cultura, tem a sua língua e isso deixa nossos visitantes contentes e os donos das grandes agências. Então isso é uma conquista (GARRIDO, Joarlison. Professor Indígena em 21 de abril de 2013).*

Também é importante mencionar o depoimento de uma agente social que conheceu a comunidade como turista e passou a manter uma relação de amizade e ajuda juntamente com o esposo com visitas constantes, oficinas de pinturas e apoiando os estudos de capacitação do professor indígena, enfim passou a manter uma relação afetiva muito forte e tentando encontrar meios de ajudar a comunidade a ter melhorias.

*Entre aqui como turista... há cinco anos atrás, porque o meu filho trabalhava na rede Iberostar e era muito amigo do André que era o diretor do barco... e o André teve uma oportunidade de fazer um preço especial, aí eu vim com meu marido. Amei. Depois vim com minha filha, amei e depois a terceira vez vim até com preço caro que o André não estava mais, mas eu queria vim fazer esse passeio por minha vontade por causa daqui. Depois fiquei amiga do segundo diretor que era o Alex e o André disse: - não, manda um barco levar a D. Minnie lá no início da viagem e depois busca no final. E depois aprendi a vim só, independente... sempre quis que eles [moradores de Nova Esperança] assim por exemplo que eles fossem fazer uma apresentação dentro do barco, fazer uma exposição dentro do barco(...) Uma vez perguntei ao dono do Iberostar se pagavam, pois a D. Ugulina fazia demonstração de farinha na casa de farinha, o José explicava as sementes, eles faziam um monte de coisas tudo em função do Iberostar, eles fizeram as barraquinhas em função da vinda do Iberostar, você ver como o turismo ajudou. Só que*

*o Iberostar não pagava nada, inclusive é muito depressa, eles dão muito menos tempo na hora do artesanato para eles irem embora, eles não estão nem aí para o pessoal aqui, eles querem é que faça parte do pacote, eles lucram muito com isso, mas eles não pensam, é uma firma, é uma empresa, então ele me disse a gente não paga nada para eles. Mas isso é impossível, vocês tem que pagar. Então o que foi que eu fiz, eu falei para o José assim: - vamos fazer uma caixinha, bota a caixinha e escreve doações. Na hora que o José for fazer a palestra com aquelas frutinhas, diz que tem uma caixinha aqui. Se alguém fazer uma doação pra escola, alguma coisa, sem insistir muito. Aí tá, eu pedi a meu marido, que ele tava nesse dia e ele foi na frente dos outros e colocou um nota de 20, quase todo mundo botou. Acho que deu uns R\$350,00 na primeira vez. Tudo bem, rolou tudo e quando voltei para o Iberostar, o chefe dos guias me chamou no canto e disse: - a senhora gosta muito deles, dos índios, mas a senhora acabou de prejudicá-los demais. Eles estão correndo o risco de ninguém ir mais lá, por causa da caixinha pedindo esmola. Então eu disse: - isso não é pedir esmola e segundo como eles não querem que o turista pense que eles vem aqui, que é pra dar dinheiro, não sei lá o quê (...). Quando a gente tá vindo do barco eles dizem: - olha o artesanato deles é mais bem feito, bem melhor do que os artesanatos que vocês vão ver por aí são de uma qualidade melhor, levem um dinheirinho para comprar artesanato. O interesse todo em visitar é porque são indígenas (...) quando cheguei a primeira vez fiquei triste com a conservação da cultura indígena (SARDINHA, M. Entrevista concedida em 20 de abril de 2013).*

Importante mencionar que os enunciados não seriam os discursos ou falas em si. Os enunciados seriam aquilo que produz os atos e as falas. Deleuze (2005) fazendo uma aplicação da ideia de enunciado na obra de *Vigiar e Punir* de Foucault, afirma que a prisão ou prisioneiro é o conteúdo e o direito penal o enunciado, o primeiro é empírico, pode-se ver e o segundo é enunciável, ambas andam juntos, conteúdo e forma, tanto existe conteúdo (matéria) na expressão (enunciados) como vice-versa. Conforme escreve este autor

*(...) a prisão enquanto forma de conteúdo tem ela própria seus enunciados, seus regulamentos. Certamente, o direito penal enquanto forma de expressão, enunciados de delinquência, tem seus conteúdos: nem que seja apenas um novo tipo de infrações, atentados à propriedade mais que agressões às pessoas. E as duas não param de entrar em contato, insinuando-se uma dentro da outra, cada uma arrancando um segmento da outra (Id. Ibid., p. 42).*

O que Deleuze (2005) argumenta é que tanto o direito penal por meio de enunciados manda gente para a prisão (conteúdo), como a prisão sempre está reproduzindo a delinquência (enunciado). Seria uma relação recíproca. A importância atribuída no primeiro relato ao turismo, tendo em vista as restrições de uso dos recursos que tem sido submetido por outras agências, levanta a questão de que os turistas têm sido importantes agentes sociais na obtenção de recursos para necessidades importantes do grupo como saúde e educação, inclusive como fonte de renda. Embora, estejam em busca de conhecer os índios com todo um exotismo presente no imaginário sobre a Amazônia (SANTOS, 2010), agenciando os moradores de Nova Esperança que acionam a

memória coletiva, constroem toda uma alteridade indígena nesta relação que como mostra o relato de Joarlison Garrido é importante para o fortalecimento do grupo frente a outros agentes e suas intervenções dentro de um processo de agenciamento dos turistas pelo grupo da pesquisa. Agenciamentos esses que podem transformar turistas em militantes da causa indígena como mostra o relato de Minnie Sardinha, onde questiona algumas abordagens na relação com a comunidade. Foi construído na relação com os turistas uma alteridade indígena, que é considerado importante em questões identitárias e territorial. Portanto, os discursos identificam o conteúdo das negociações, das vantagens de se submeter às exigências das agências de turismo, das perdas que também tem os seus ganhos, das dimensões englobantes dos agenciamentos.

Souza Lima (2002) em seu texto que analisa as diferentes formas de conhecimento utilizadas na administração colonial de populações minoritárias no Brasil, com foco específico na administração indigenista, tenta identificar categorias sociais específicas utilizadas na intervenção das agências desde o período imperial, produzindo, gerindo e transmitindo seus conhecimentos dentro de uma multiplicidade de poderes e saberes, onde seus discursos podem ser meios importantes de investigação. Define *tradições de conhecimento para a gestão colonial* como

*(...) um conjunto de saberes, que incorporados e reproduzidos em padrões costumeiros de interação, quer objetivados em dispositivos de poder, codificações, elementos materiais de cultura (arquitetura, indumentária etc) e incorporados em etiquetas, disposições corporais, gestos estereotipados (p. 159).*

Enumera 4 tipos de *tradições de conhecimento* que podem ser pensadas como base na gestão colonial do Brasil entre os indígenas e negros africanos que vieram para o Brasil. São elas a *tradição sertanista, missionária, mercantilista e escravista*. Na intervenção da agência do Iberostar a *tradição mercantilista* seria interessante para pensar, ou seja, um conjunto de saberes com objetivo de produzir e exercer controle sobre os fluxos de inter-relações para troca de mercadoria entre povos com alteridade cultural. De acordo com este autor

*Estão em circulação, portanto, também os conhecimentos e as formas de ação que permitem mercadejar com lucro, transpondo mundos sociais dotados de valores distintos quanto à troca, às regras de reciprocidade, ao mercado produzindo interferências profundas na vida social dos povos vinculados por relações comerciais em contexto colonial (SOUZA LIMA, 2002, p. 161).*

Teriam três características importantes: i. conceber as populações e ambiente natural como produtores e consumidoras de bens, que seriam produtos e até hábitos culturais, não

encontrados em outras regiões da rede de relações comerciais; ii. ressignificar esses bens para que se tornem necessidades e iii. articular a circulação desta mercadorias.

Portanto, de acordo com o conteúdo abordado a agência do Iberostar estaria dentro dessa perspectiva *mercantilista* de tradições de conhecimento, levando em conta suas ações, abordagens e relações que estabelecem. Os seus objetivos estão fundamentados na obtenção de lucro por meio da atividade turística que tem no exotismo o meio de captura de seus clientes para que possa ser consumido.

Outra modalidade de turismo que ganhou força nos últimos anos na comunidade foi o turismo de base comunitária, sobretudo com intervenção do Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ), mas desenvolverei melhor a seguir quando será abordada a relação com esta agência.

### **3.2. Agências não governamentais – o caso do IPÊ**

Dentre as agências não governamentais que se vinculam à comunidade, a que tem uma participação mais ativa e relevante para os fins desta pesquisa é o IPÊ. Atuam na região do baixo rio Negro desde ano 2000 com pesquisas, projetos de sustentabilidade e educação ambiental. Com uma equipe formada em sua grande maioria por biólogos, sua abordagem é conservacionista.

Para entender sua relação com o grupo da pesquisa é interessante mencionar um pouco de sua história. Esta começa quando um diretor administrativo de uma grande empresa no Rio de Janeiro abandona sua carreira de executivo e resolve pesquisar, juntamente com a esposa e três filhos em 1978 o mico-leão-preto, considerado em extinção, no Pontal do Paranapanema, extremo oeste de São Paulo. No processo da pesquisa perceberam que seria fundamental envolver os agentes sociais que viviam na área da pesquisa num processo de conscientização de proteção ambiental. Deste projeto piloto nasceu em 1992 o Instituto que hoje conta com “... 90 profissionais trabalhando em mais de 40 projetos pelo Brasil, em locais como o Pontal do Paranapanema e Nazaré Paulista (SP), Ariri (SP/PR), Baixo Rio Negro (AM), Pantanal (MS), e uma área particular em Portel (Pará)” (IPÊ, 2013). Recentemente receberam o status de Organização da Sociedade Civil e Interesse Público (OSCIP), título que é fornecido pelo

Ministério da Justiça com o propósito de facilitar o estabelecimento de parcerias e convênios com agências governamentais.

Esta agência tem uma proposta de respeito às tradições ou conhecimentos tradicionais dos agentes sociais que estão inseridos nas áreas de atuação fomentando atividades sustentáveis como alternativas de fontes de renda com vistas à conservação da biodiversidade. Entre as formas de atuação estão pesquisas focadas em espécies ameaçadas, o trabalho de conscientização ambiental, o envolvimento com as comunidades que vivem no entorno com desenvolvimento sustentável, conservação da paisagem e envolvimento em políticas públicas (Id. Ibid.).

Ainda está bem viva em minha memória a lembrança da primeira vez que um grupo de pesquisadores do IPÊ agência aportou em Boa Esperança em 2005. Logo percebemos que tinham pessoas desconhecidas visitando a comunidade, pois não identificamos o som do motor e tipo de embarcação, o que era possível fazer bem antes de chegarem ao porto, tendo em vista que a incidência de tais visitas era muito rara e costumava aguçar a curiosidade de todos. A liderança da comunidade foi recebê-los no porto e deu as boas vindas como era de costume. Todos eram bem jovens e tinham em suas mãos mapas da região e tive o interesse em conhecê-los pessoalmente após conversarem com os moradores sobre o motivo da visita e planos de atuação na área.

Ao me apresentar como pastor, senti certo desconforto dos pesquisadores com minha presença<sup>26</sup>, mas foram muito receptivos e abertos ao diálogo. Apresentaram-se como biólogos e interessados em fazer pesquisas e também interagir com as comunidades locais do Rio Cuieiras e entorno com educação ambiental e projetos alternativos de sustentabilidade. O foco estava na conservação da biodiversidade presente na região. Também aproveitei para falar de minhas atividades como pastor articulando projetos nas áreas de saúde e educação e da possibilidade de fazermos algo em parceria.

A impressão que tive no início é que os agentes sociais desta ONG tinham uma boa abordagem, o discurso pressupunha certo respeito pelas formas de vida, mas a ênfase conferida

---

<sup>26</sup> A sensação de que meu trabalho pastoral era mal visto por pesquisadores e outras agências pela possibilidade de suscitar associação a ONGs internacionais interessados na Amazônia já criava um clima latente de tensão nestes encontros. Isso facilmente criava este sentimento de rejeição de nossa presença ali, mas a verdade é que experimentamos uma desconfiança mútua da real idoneidade de nossas ações, nós como agentes religiosos e eles como agentes com interesses conservacionistas.

ao cuidado com o meio ambiente deixavam os moradores das comunidades (Boa Esperança e Nova Esperança onde transitava com mais frequência neste período) com receio das restrições que esta conservação iria propor, ou seja, possíveis mudanças no modo de vida deles. Quando escutava os comentários sobre o seu trabalho sempre estava relacionado ao temor de que não pudessem mais caçar e nem pescar, enfim acessar alguns recursos fundamentais. Pensei que podiam fazer um bom trabalho, mas tinham que fazer uma boa negociação com os agentes sociais da área, tinha que, sobretudo, aprender e saber um pouco da forma de manejo dos recursos. Esta necessidade limitou a negociação da intervenção do IPÊ no início, considerada negativa pelos moradores que os relacionavam com interferências indesejadas em seus modos de saber-fazer.

Passaram a ter uma rotina de visitas frequentes às comunidades desenvolvendo pesquisa. O IPÊ tinha como base um flutuante localizado próximo à comunidade Nova Canaã, onde ficavam hospedados e a partir de onde faziam suas viagens de visita com um bote de 6 metros e cinquenta centímetros de comprimento e um motor de popa de 15hp, adquiridos por um convênio assinado com o Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA) do Ministério do Meio Ambiente. Sempre estavam em número de dois ou três pesquisadores e sempre apareciam novos pesquisadores, com exceção de alguns que pareciam fazer parte permanente da equipe como Leonardo Kurihara, Mariana Semeghini e Thiago Cardoso. Havia ainda a presença de um morador da comunidade São Sebastião conhecido por Chico, contratado para fazer o transporte dos pesquisadores, que logo adquiriram autonomia para se deslocarem sozinhos portando documentos com a devida autorização da Marinha para navegar.

Os agentes do IPÊ desenvolveram inicialmente uma pesquisa sobre as áreas de uso dos recursos. A ideia era identificar as áreas de caça, pesca, agricultura, coleta ou extração madeireira de cada comunidade. Ao final da pesquisa foi produzido um mapa e apresentado às comunidades as áreas de uso dos recursos. A consequência desta pesquisa, segundo relato dos moradores de Nova Esperança foi estabelecer uma quantidade em que podiam caçar e pescar como mostra o relato a seguir.

*É proibido tirar madeira, caçar muito para vender nem pescar não pode (...) para caçar tem que ter quantidade de peixe, para caçar tem que ter aquela quantidade também que colocaram que não pode passar um limite que colocaram. [Quem colocou esse limite?] Esse pessoal pesquisador do IPÊ que fizeram uma pesquisa e vinheram fazer uma oficina aqui e trouxeram um rapaz lá de Brasília e todas as lideranças das comunidades tudinho vieram pra cá aí botaram um mapa grandão aí mapeando essa área todinha aqui, desde lá da entrada pra cá. As lideranças concordaram tudinho,*

*assinaram até o documento, o tanto de peixe que tinha que pegar para comer, que era pra vender aqui mesmo na região, caça também, o que passar daí já tá quebrando a lei deles, o contrato que assinaram com eles (Rosemeire Garrido. Liderança da comunidade Nova Esperança, 22/04/2013).*

Este discurso manifesta o receio inicial dos moradores e que veio se concretizar com ações futuras quando o IPÊ se associa com agências governamentais como a CEUC/SDS para determinar algumas restrições de acesso ao uso dos recursos presentes na região no Plano de Gestão do PAREST Rio Negro Setor Sul (IPÊ, 2010).

Sobre a intervenção do IPÊ transcrevo a seguir o relato de um de seus agentes:

*A gente tá aqui, a gente tem um projeto que é para trabalhar nesta linha aqui, trabalhar com agricultura e a gente veio saber se vocês vão querer participar ou não, quais são as disposições de vocês de participar disso. Lógico que a gente, por característica do grupo, da equipe, incomoda um pouco chegar e trazer metodologias e coisas sem entender direito como é que eles viviam em geral. (KURIHARA, Leonardo. Biólogo, pesquisador do IPÊ, 14/09/2013).*

Problematizo a primeira frase desta entrevista em que o IPÊ chega com um projeto pronto, pressupõe uma intervenção sem diálogo na construção dos projetos com moradores beneficiados. Embora se proponham a uma relação simétrica<sup>27</sup> entre conhecimento tradicional e conhecimento científico (CARDOSO & SEMEGHINI, 2009) discutindo suas intervenções, na prática o que se percebe em algumas situações é o contrário e torna os projetos irrelevantes.

Menciono dois projetos que acompanhei e que não foram bem sucedidos em virtude da ausência da relação simétrica, e isso não só na construção dos projetos, mas na negociação de quais projetos de fato os sujeitos estavam interessados. O primeiro foi a proposta de uma horta comunitária que beneficiaria a todos, especialmente os alunos da escola de Nova Esperança. A horta ficou conhecida como “horta da Mariana” onde se cultivou diversas plantas como açaí, abacaxi, cupuaçu, contudo como a dona da horta não estava presente sempre para cuidar o mato tomou de conta e não colheram nada. O segundo projeto foi de criação de abelhas, conforme Kurihara (2009) apresenta em seu artigo sobre esta intervenção. Acompanhei em Boa Esperança o desinteresse por este projeto que fez com quem a caixa de meliponário onde as abelhas depositariam o mel virasse uma proteção para o motor rabeta. A conclusão que chego que é se

---

<sup>27</sup> De acordo com Cardoso & Semeghini (2009) discutindo a metodologia utilizada pelo IPÊ o diálogo seria considerado uma importante ferramenta da agroecologia de forma simétrica, ou seja, considerar o *outro* como sujeito capaz de construir juntos o conhecimento.

aprovam projetos que precisam ser executados e na prática o diálogo desaparece, pois o importante é a sua execução e não a forma e suas implicações.

Outra intervenção foi a reintrodução ao seu habitat natural de três peixes-boi, tendo em vista a ênfase desta agência no trabalho com espécies ameaçadas de extinção. Esta atividade foi realizada em 2007 em parceria com o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), a Associação de Amigos do Peixe-boi da Amazônia (AMPA), Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Instituto Mamirauá de Desenvolvimento Sustentável (IDSM) e Secretaria de Estado do Meio Ambiente e desenvolvimento sustentável – Amazonas (SDS). Os animais foram capturados em várias áreas da Amazônia e levados a sede do INPA em Manaus, onde foram tratados nos tanques do Bosque da Ciência com vistas a serem reintroduzidos ao habitat natural. O projeto consistia em soltá-los no período da cheia no Rio Cuieiras, desenvolver um programa de conscientização nas comunidades da importância de preservar o peixe-boi como espécie ameaçada de extinção com palestras e cartilhas, e ainda monitorá-los por meio de um aparelho que foi colocado nos animais com esta finalidade. O resultado não foi satisfatório, pois os animais não conseguiram se adaptar neste rio, um foi encontrado morto, outro desapareceu e o último foi levado de volta ao INPA. A presença destes agentes sociais com um discurso de conservação, que em sua própria postura, a maior parte dos mesmos não consumia carnes de caça, causa certa pressão sobre os moradores que se sentem impedidos de acessar recursos que fazem parte de sua tradição de conhecimento.

A relação com a comunidade Nova Esperança não era muito boa no início da atuação do IPÊ. Ouvia muitos relatos dos moradores entre 2006 e 2007 que não havia retorno para a comunidade de suas atividades, faziam as pesquisas, mas não ajudavam ou contribuía de alguma forma, em outras palavras estavam sendo usados para as pesquisas sem receber nada em troca. Cheguei a participar de uma reunião na comunidade em novembro de 2007 que o clima era um pouco tenso, em virtude dos moradores nem sempre falarem diretamente sobre sua posição com os agentes do IPÊ e estes desejarem uma relação mais aberta.

Analisando essas relações com base no conceito de agenciamento, assim como na relação com a agência do Iberostar, os movimentos acontecem dentro de um processo inerente tanto das múltiplas entradas considerando que são rizomáticas, como do devir da relação.

Abordei na relação anterior o reajuste que envolve novas capturas de códigos para que a relação permanecesse e se reproduzisse. Nesse sentido, novas possibilidades são colocadas dentro desses processos. Identificando a relação muito bem sucedida com o turismo os agentes do IPÊ apresentaram um projeto intitulado “Turismo de Base comunitária” que visa a organização da comunidade para receber turistas apoiando esta atividade com oficinas sobre a atividade turística, apoio a produção de artesanato, intercâmbio com outros polos turísticos para troca de experiência, viabilizando a visita de turistas com um agenciamento próprio da comunidade. Por se tratar de um projeto relacionado a uma área de atividade em franco crescimento como foi abordado no item anterior foi considerado extremamente relevante.

De acordo com Deleuze & Parnet (2004)

*(...) o fracasso faz parte do próprio plano: é preciso, com efeito, sempre retomar, retomar pelo meio, para dar aos elementos novas relações de velocidade e de lentidão que os fazem mudar de agenciamento, saltar de um agenciamento para o outro. Daí a multiplicidade dos planos sobre o plano, e os vazios, que fazem parte do plano, como um silêncio faz parte do plano sonoro, sem que se possa dizer "falta algo" (p. 114).*

Percebi que os moradores passaram a vê-los de outra forma e houve uma aproximação maior. A exterioridade que está no campo das pulsações dos desejos volta à interioridade, configurada pela nova intervenção. Isso também revelou uma capacidade de agenciamento possibilitada pelos resultados das pesquisas iniciais, quando começaram a entender melhor as comunidades e suas particularidades como mostra este trecho da entrevista.

*Então a gente dedicou uma boa parte do projeto pesquisando mesmo, assim sabe, entendendo como é que era que eles faziam roçado, como é que era que eles caçavam, como é que era eles pescavam... Isso gerou a tese da Marilena sobre a caça, a tese do Thiago sobre o roçado e a tese do Marcelino sobre pesca, e eu fiz sobre exploração madeireira. Então a gente fechou essas quatro formas de uso de recursos que a gente imaginava que as pessoas de lá... A gente tá trabalhando na região e tem coisas que são oportunidades e a gente avalia se é o perfil daquela comunidade ou não. Na verdade a gente não submete proposta nenhuma em nome de ninguém, a gente submete para uma escala, para uma região (...) a gente faz uma reunião com a comunidade e apresenta o projeto. Como a gente já sabe o perfil de certas comunidades, a gente sabe, por exemplo, Nova Esperança se a gente ver um edital, a gente diz: - Isso é a cara deles. Vamos propor, vamos ver se eles estão afins e tal. A gente escreveu um projeto pro PDPI que era pra comprar as máquinas de artesanatos e tal (KURIHARA, Leonardo. Biólogo, pesquisador do IPÊ, 14/09/2013).*

A identificação do potencial de Nova Esperança para o turismo leva os agentes do IPÊ a direcionar, conforme o relato acima, uma série de atividades e projetos que estejam dentro de seu perfil e a colocam na rota do turismo comunitário, o roteiro TUCORIN. O mapa abaixo mostra a comunidade Nova Esperança inserida num roteiro que visa integrar comunidades da margem esquerda do rio Negro às visitas turísticas da cidade de Manaus por meio da Central de Turismo Comunitário da Amazônia, que reúne entidades envolvidas nas comunidades na região coordenada pela ONG Instituto de Cooperação Econômica Internacional (ICEI). A ideia é potencializar as iniciativas comunitárias de turismo para sensibilizar os visitantes para a conservação do meio ambiente.

A identificação do potencial de Nova Esperança para o turismo leva os agentes do IPÊ a direcionar, conforme o relato acima, uma série de atividades e projetos que estejam dentro de seu perfil e a colocam na rota do turismo comunitário como mostra o mapa 03 acima. Este mapa mostra a comunidade inserida num roteiro que visa integrar comunidades da margem esquerda do rio Negro às visitas turísticas da cidade de Manaus por meio da Central de Turismo Comunitário da Amazônia, que reúne entidades envolvidas nas comunidades na região coordenada pela ONG Instituto de Cooperação Econômica Internacional (ICEI). A ideia é potencializar as iniciativas comunitárias de turismo para sensibilizar os visitantes para a conservação do meio ambiente.

Sobre a leitura que Kurihara faz da intervenção do IPÊ,

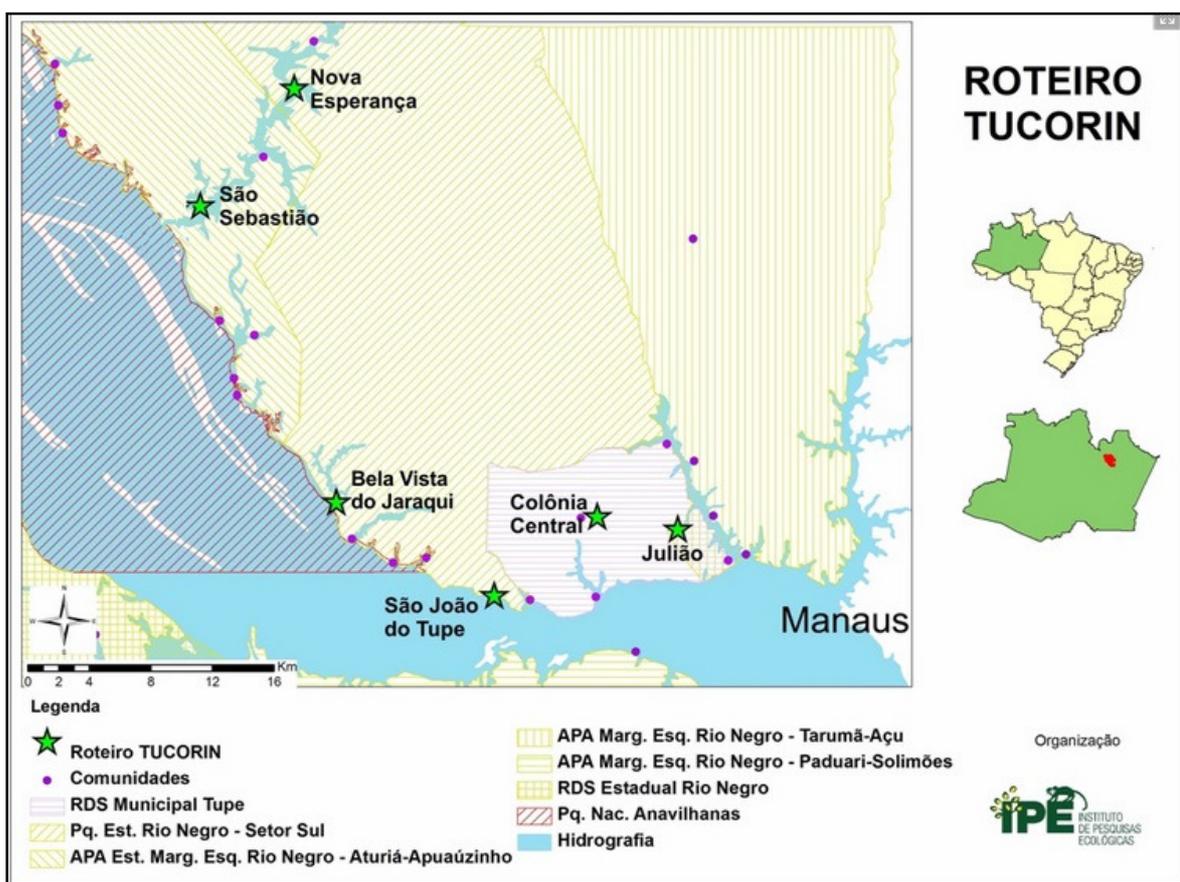
*E aí a princípio era uma coisa, mas eu acho que a relação e o aceitar, não sei, talvez eles nem entendam. A gente imagina que seja importante ter esse olhar mais clínico, essa pesquisa mesmo assim sabe, talvez nem vejam por esse lado, talvez eles hoje pensem: - Ah, vinheram, pesquisaram e depois foram embora tal. Como com alguns foi sabe assim. (...) Mas a relação a gente vai construindo, não sei se de confiança, não sei direito, mas não tem uma fórmula, a gente chegou, apresentou e a gente se envolve nas coisas deles, que não necessariamente é da nossa pesquisa, eu cansei de ir pra lá para fazer oficinas e tá chovendo e ninguém tá afim e eu fico lá junto com eles e não forço (...) com o tempo eles vão sentindo em quem eles podem confiar, se a gente tá lá só pra tirar informações, se a gente tá de certa forma para trocar um pouco. Tanto é que a gente tá lá até hoje, é e bem recebido (KURIHARA, Leonardo. Biólogo, pesquisador e agente do IPÊ, 14/09/2013)*

Em outro trecho desta entrevista menciona a contribuição das pesquisas que os pesquisadores ligados ao IPÊ têm realizado ao longo do tempo que atua na região:

*Mas o que posso dizer pra você que os resultados a gente conseguiu, que você sabe que ali é um Parque né, mas conseguimos subsídios para mudar a categoria. Então a gente teve base científica para provar que eles já estavam ali a muito tempo, que se ali é um Parque e o Parque não pode ter pessoas. E isso dificulta a vida deles hoje em dia, pelo*

*menos para eles estarem ali, porque pela lei, sendo Parque, eles nem poderiam estar ali (Idem).*

FIGURA 20 – Roteiro de Turismo de Base Comunitária organizado pelo IPÊ



**Fonte:** Disponível no site: <http://www.amazoniacomunitaria.org/rds-tupe-manaus-am/> Acesso em 17/12/2013

A natureza política com ênfase na biodiversidade do IPÊ é visto com certo desconforto pela maioria das pessoas entrevistadas, por entenderem que a determinação na quantidade de recursos que podem acessar (presente em vários discursos) seja uma intervenção arbitrária e desnecessária, haja vista que consideram seus conhecimentos tradicionais suficientes para saber manejar os recursos que tem a disposição. Em meu segundo trabalho de campo em junho de 2013 fiquei sabendo de uma intervenção recente do IPÊ com uma proposta de mudança na nova forma de fazer o roçado sem queimar (para o processo do roçado utilizado em Nova Esperança ver CARDOSO, 2010), com o argumento que contribuiria para a conservação ambiental.

Conversando com a matriarca da comunidade D. Ugulina ela me disse que não iria abandonar a forma de fazer roçado que aprendeu com seus pais e que era a única forma que realmente funcionava. Isso demonstra que dentre suas ações a intervenção na área de turismo é que tem tido mais relevância.

Discordo dos dados apresentados por Rubim & Santos (2010) de que os pesquisadores do IPÊ teriam sido os primeiros a investigar a presença ou não de indígenas no Rio Cuieiras. Nenhum dos moradores entrevistados de Nova Esperança atribuiu a esta agência as primeiras pesquisas sobre a presença indígena que teria se dado no início da década de 2000 por iniciativa da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e FUNAI após receberem uma demanda de lideranças do rio. Os dados foram fornecidos a estes pesquisadores por moradores recentes no rio que se identificam como indígenas. Entretanto, concordo com estes pesquisadores que o IPÊ teria contribuído para viabilizar as restrições de acesso aos recursos como o relato de Rosemeire Garrido pode constatar.

Assim como a intervenção do turismo, podem tirar proveito desta relação com o IPÊ. Foi com projetos que realmente interessavam a comunidade que o IPÊ conseguiu um agenciamento mais consistente e também foi por esses projetos agenciados, pressupondo que as relações implicam trocas, serem sujeitos de pesquisa em troca de serem colocados na rota do turismo comunitário, independente se os interesses conservacionistas que estão longe de ser o maior interesse em suas práticas. As relações, portanto vão sendo produzidos com ganhos e perdas, mas, sobretudo com o protagonismo dos agentes.

Outra questão importante para os propósitos dessa pesquisa é a forma que os moradores de Nova Esperança estabelecem a alteridade perante o IPÊ. Segundo Kurihara na entrevista concedida eles se apresentam como comunidade indígena Baré. E para este pesquisador eles têm fundamento para reivindicar tal categoria de identificação.

Por fim, o IPÊ estaria inserido dentro da categoria das tradições de conhecimento na *tradição missionária* que de acordo com Souza Lima (2002) seria um conjunto de saberes que teria na igreja católica seu ponto de difusão ou no cristianismo sua principal referência e de caráter conversionista. Na tentativa de catequisar os grupos tentavam entender suas formas de conhecimento para em seguida impor formas coloniais de crença, valores morais, criando

mecanismos de dominação que passam a fazer parte dos modos de percepção e interação dos povos colonizados. Menciona ainda a criação de lugares como as missões e aldeamentos como forma de intervenção sobre o espaço e tempo com as populações. Embora o IPÊ não seja uma agência religiosa a sua intervenção segue um caminho semelhante de entender os grupos sociais com quem trabalham e inserir uma dinâmica baseada nos conhecimentos científicos que predominam sobre os conhecimentos tradicionais dentro de um campo de poder dos conhecimentos.

### **3.3. Agências religiosas**

Para tratar das agências religiosas preciso me remeter a própria atuação como pastor protestante filiado a Igreja Presbiteriana do Brasil. Descrever como se deram as negociações para que eu e minha esposa recebêssemos um convite para viver na Boa Esperança em 2004 e posteriormente em Nova Esperança em 2007, como se deram os agenciamentos e intervenções nesta relação.

Nesse tópico devo retomar algumas questões mencionadas no capítulo 1 onde procurei relatar um pouco da minha trajetória de relação com a comunidade. Os pastores presbiterianos que me convidaram para conhecer o trabalho realizado no Rio Cuieiras tinham recebido uma demanda da comunidade Boa Esperança por um (a) professor (a). Dentro da negociação com os pastores que realizavam um trabalho assistencialista de distribuição de itens de pesca estava também este pedido.

Havia um descontentamento com o resultado do trabalho da professora que atuava na escola de Ensino Fundamental I da comunidade, pois alegavam que se ausentava por longos períodos e isso estaria comprometendo o aprendizado dos alunos. Quando passei os primeiros dez dias no Rio Cuieiras em 2004 para conhecer a região e o trabalho desenvolvido, minha esposa Mara que é professora de ensino fundamental foi convidada pelos moradores da comunidade para assumir esta função no período de ausência da professora da escola. Ela aceitou e seu trabalho voluntário na escola foi muito bem aceito e foi um dos fatores decisivos na decisão da comunidade de nos convidar para morar com eles. Iniciava-se uma relação de agenciamentos, pois enquanto a equipe precisava de uma boa anuência da comunidade para prosseguir com o trabalho suprimindo uma importante necessidade, por sua parte a comunidade era beneficiada com a

presença de um profissional da educação que poderia trazer benefícios, configurando, portanto, uma dupla captura.

Esta comunidade (Boa Esperança) teria sido a única a aceitar a presença e trabalho dos pastores presbiterianos quando chegaram à região em 2002. Contudo, com o passar do tempo e os projetos de educação e saúde que foram sendo desenvolvidos sob a nossa coordenação, todas as comunidades do rio passaram a aceitar a nossa presença e posteriormente nos mudáramos para Nova Esperança a convite. Contudo, foi fundamental essa negociação inicial por meio da educação para nos estabelecermos na calha do rio. Como já mencionei no capítulo 1 a primeira intervenção foi o estabelecimento de uma rotina de reuniões semanais para o ensino da Bíblia e ainda um projeto de educação para crianças e adultos que envolvia reforço para crianças em idade escolar que ainda não eram alfabetizadas na língua portuguesa e alfabetização de adultos. Essa intervenção obedecia à temporalidade dos moradores, o que não deixa de ser uma intervenção social, pois embora fosse demanda, há toda uma tradição de conhecimento que Souza Lima (2002) denomina de *missionária* na transmissão do saber colonial.

Ainda morando em Boa Esperança em 2005 sugerimos aos moradores de Nova Esperança a construção de um espaço para fazermos as reuniões cristãs, mas que fosse o mais informal possível, o que caracterizava esses ajuntamentos. Apenas um casal foi contra, argumentando que teriam que se tornarem protestantes, porém todo o restante da comunidade concordou que fosse construído e que seria bom ter esse espaço. A arquitetura foi escolhida pelos moradores e me comprometi a levantar recursos financeiros para que eles mesmos construíssem. Eles optaram pela construção de um *chapéu de palha*, tipo de construção bem artesanal e que caracterizaria melhor sua alteridade demarcada nesta relação. O processo de construção foi longo, pois o subgrupo *Mutuca* assumiu a construção deixando o outro subgrupo em oposição e boicotando a construção. Foi difícil administrar esse conflito e pela inexperiência resolvemos levar moradores de Boa Esperança para dar continuidade à construção e isso deixou toda a comunidade contra a minha atuação pastoral. Tive que esperar até conseguir conversar com os dois subgrupos e chegar a um consenso, quando consegui fazer um mutirão com todos os moradores para a conclusão que aconteceu um ano depois de seu início.

Pedi a comunidade para ver o espaço como parte da comunidade, mas era intitulada pelos moradores como o *chapéu da Dona Mara*, uma referência à figura da minha esposa que

acompanhou de forma mais efetiva as negociações financeiras intermediando as relações. Este título também reflete o grau de intervenção desta construção, não era algo que a comunidade tinha total autonomia e controle, mas demarcava um espaço da agência religiosa. Costumavam dizer que não podiam fazer festa em seu interior, pois era uma igreja. Contudo, souberam se apropriar dos códigos disponíveis na relação para uma transformação incorpórea dos corpos e estabeleceram este espaço para a recepção de turistas, o que seria um retorno de nossa parte para a relação que tinham comigo como agente religioso.

FIGURA 21 – Palhoça de reuniões cristãs e atrativo turístico



**Fonte:** VERAS, M. Arquivo pessoal, 2009.

Ao término de sua construção esse local era o único com estas características na comunidade e passou a ser usado também para receber os turistas e se tornou um atrativo, pois estes sempre faziam muitos registros visuais de sua estrutura. Temos aqui mais uma forma de agenciamento, de *captura* de nosso trabalho pastoral, enquanto fomos beneficiados com um local para as reuniões cristãs, eles foram beneficiados com um local bem regional para receber os turistas.

Como já mencionei desenvolvi diversas atividades nas áreas de educação e também saúde com a realização de clínicas médicas móveis, produção de próteses odontológicas em

parceria com outras agências. Os projetos sociais são fundamentais na negociação de relações. A relação estabelecida com as agências é sempre mediada por trocas. Com o trabalho que desenvolvi como agente social da igreja não foi diferente. Ao mesmo tempo em que identificávamos necessidades sociais e escrevíamos projetos que pudessem atender ou suprir tais carências os moradores das comunidades eram beneficiados com os projetos. Isso caracterizava uma relação de interdependência ao ponto de sermos defendidos contra acusações de que éramos ligados a ONGs internacionais interessados em explorar a Amazônia. Ouvia com frequência dos moradores, apesar de nunca ter sido revelado as fontes, que alguns agentes sociais duvidavam da lisura do nosso trabalho.

Essa relação de reciprocidade é ainda mais elucidativa quando lembro a reação dos moradores da comunidade quando encerramos algumas iniciativas em virtude de não serem mais tão necessárias. A primeira atividade a ser encerrada foi a distribuição de itens de pesca que em meu entender não estava mais atingindo o objetivo de suprir uma carência e tentei realocar o investimento e esforço para outra atividade. Inicialmente não receberam bem, mesmo aparentemente entendendo as razões, havia em suas expressões uma sensação de profunda desconfiança e isso comprometia de certa forma o ambiente da relação. Seria a perda de um benefício, de uma das formas de captura do meu trabalho pastoral que haviam conquistado. Foi assim também quando tivemos que encerrar outros programas por conta da descontinuidade de nosso trabalho.

A presença de uma espécie de *sacerdote não indígena* vivendo na comunidade seria uma forma de obter proteção espiritual contra alguns males, tais como doenças, escassez de alimentos, desunião, entre outros. Não foram poucas às vezes em que ouvi em conversas com os moradores que quando estávamos entre eles às doenças iam embora, a comunidade ficava mais unida, pois a nossa presença revelava a presença de Deus.

Na intervenção pastoral não fazia apelos para que os moradores se tornassem protestantes, mas quem se interessava um pouco mais nos procurava. Foi assim com o professor indígena Joarlison Garrido que se tornaria protestante 5 anos depois. Quando decidiu participar do sacramento do batismo em 2010 falei a ele que seria melhor se outro pastor da região coordenasse esse momento, mas ele fez questão que fosse comigo que o acompanhei ao longo dos anos. Esta intervenção gerou muita polêmica na comunidade e entorno. A sua mãe não

aceitava, embora o seu pai José da Silva demonstrasse deixar o filho a vontade para decidir. Quando Joarlison fez uma reunião para comunicar a comunidade sua decisão de ser iniciada na religião protestante sua mãe não participou e pediu que o filho desistisse. Os comentários no rio davam conta de que ele poderia virar um sapo, caso aceitasse, pois assim acontecia com as pessoas do alto rio Negro. Isso evoca uma forma que os missionários salesianos encontraram para desencorajar as pessoas a não aceitarem o protestantismo relatado pelos próprios moradores como ensinamento dos padres. Depois de um tempo sua mãe cedeu ao desejo do filho e ele participou do sacramento do batismo, mas não participou do ritual religioso.

O protestantismo não implicava neste contexto uma grande discrepância com respeito às crenças religiosas que estão fundamentadas numa apropriação do catolicismo, legado da intervenção missionária católica em Santa Isabel do Rio Negro, mas que se constitui como uma mistura, um contágio, sendo esses processos também agenciamentos. Não assumo aqui a posição de que meu trabalho pastoral não seria uma intervenção social, porém que eram desejados como *outro*.

O padre de Novo Airão visitava a comunidade duas vezes por ano e só descia do barco para realizar a missa. Ele passou a visitar mais vezes e demorar um pouco mais com os moradores quando eu e Mara passamos a morar na comunidade, certamente temendo que os moradores de tornassem cristãos protestantes, inclusive os encorajando a realizar a missa todos os domingos sob a coordenação da catequista da comunidade. A relação do padre como agente social representante da Igreja Católica teria muito mais esse caráter de um vínculo histórico dos moradores com o catolicismo, este que esteve por meio da forte presença salesiana na sede do município de Santa Isabel do Rio Negro e entorno desde a década de 1950 uma influência muito grande na formação religiosa dos moradores com a continuidade dos ritos católicos na ausência de uma estrutura clerical em face da intervenção dos catequistas.

O agenciamento aqui se dá muito mais pela necessidade que os moradores apresentam de receber os sacramentos do batismo, casamento, eucaristia, enfim, de se sentirem protegidos pela benção do “santo” padre. Interessante destacar que não se percebe uma demarcação muito forte da alteridade indígena perante o sacerdote romano, o que pode ser entendido por terem poucos interesses políticos nesta relação, recuperando a noção de Pacheco de Oliveira (1999) de

coletividade indígena como um *objeto político administrativo*<sup>28</sup>, onde se busca a captura da outredade estatista .

Isso se contrasta com a relação que estabelecem com as igrejas protestantes, que precisam negociar a sua entrada. Presenciei muitas igrejas sendo impedidas de fazer reuniões cristãs, por terem uma abordagem agressiva, ou seja, chegar pedindo a liderança para reunir a comunidade para o “culto” sem nenhuma negociação prévia. Embora, os moradores sejam muito abertos para quem chega desejando realizar tais reuniões, a abordagem precisa de certo grau de respeito aos moradores que tem uma rotina própria.

Na relação com as igrejas protestantes a construção da alteridade indígena fica bem clara. A relação aqui tem um caráter mais político, pois isso a necessidade de negociar a chegada e interação. Os protestantes são relacionados facilmente com ONGs internacionais, com grandes investimentos do exterior e isso gera uma expectativa bem maior com esta relação. A história da Missão Batista que trabalhou no igarapé do Coanã (Comunidade Nova Canaã) mencionada no Capítulo 2 e formada por americanos teria deixado esta impressão. Portanto, o que garante a sua atividade na comunidade são projetos sociais que beneficiem a comunidade, o que não deixe de ser parte da atuação de muitas igrejas protestantes.

Atualmente duas igrejas protestantes têm visitado a comunidade, a Igreja Presbiteriana de Manaus e Igreja do Nazareno, ambas com uma equipe de médicos, dentistas e outros profissionais, e os comentários que tenho ouvido são os melhores possíveis. Cito um comentário interessante da atual liderança da comunidade Nova Esperança sobre a negociação da atuação da Igreja Presbiteriana de Manaus suprindo carências na área de saúde, fazendo refletir sobre as múltiplas entradas desses processos:

---

<sup>28</sup> Pacheco de Oliveira (2004) desenvolve o conceito de *processos de territorialização* a partir do qual argumenta que os grupos se organizam coletivamente, construindo uma identidade singular, criando artifícios de posicionamentos autônomos e reelaborando os seus símbolos culturais. Seria “(...) um processo que não pode ser pensado apenas como uma intervenção estatal ou ato de força externo e arbitrário, com conseqüências socioculturais que devem ser descritas e analisadas, mas igualmente como um processo que é vivido e reelaborado pelos indígenas segundo seus próprios valores e interesses. Ou seja, o processo de territorialização não se esgota em seus aspectos destrutivos e reducionistas, mas também deve ser descrito e interpretado por meio de procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas” (pp.278-9).

*(...) ainda tem esta equipe de médicos que vem uma vez por mês pra cá da igreja, pra mim isso é uma benção. Por isso que naquele dia que eles pediram para fazer a reunião pra ver se a comunidade queria eles aqui, eu falei da proposta deles que eles falaram... aí falaram que ficaram muito feliz por causa que primeira vez que o barco veio, o pessoal foram se consultar lá. - o pessoal são muito atencioso, atende a gente muito bem, o pessoal gostaram que só, cê acha que a gente vamos perder uma oportunidade dessa? Eles falaram [os moradores]. – você pode falar pra eles que a gente aceita sim eles [Dirigindo-se ao pastor que negociava a continuidade das visitas]. E os remédios que passaram, remédio muito bom mesmo. Não tinha nesse posto de saúde aqui nosso. Essas coceiras dessas crianças tudinho que tá saindo ó, foi tudo remédio lá do barco que aqui não tem esse tipo de remédio (Rosemeire Garrido, presidente da comunidade Nova Esperança, 22/04/2013).*

Analisando estas intervenções na perspectiva das tradições de conhecimento a *tradição missionária* na própria da etimologia do termo já pressupõe uma atuação de agências religiosas, tendo em vista a captura dos códigos de conhecimento e introdução de uma doutrina própria dos processos coloniais dominantes.

### **3.4. Agências acadêmicas e de pesquisa científica**

Como já mencionei no capítulo 2 já foram realizadas algumas pesquisas nas comunidades do Rio Cuieiras que originaram quatro dissertações de mestrado do INPA<sup>29</sup>. Como foram pesquisas realizadas no âmbito das atividades do IPÊ que foi abordado anteriormente não deverei explorar neste tópico.

Também alguns pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCAA) ligados a Universidade Estadual do Amazonas (UEA) realizaram uma pesquisa na comunidade Nova Canaã que deu origem a um fascículo e tem trabalhado na produção de mais outro, este das comunidades que se identificam como indígenas. Há ainda outras pesquisas, como a pesquisa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) de Daniel Tavares e de alguns professores que tive a oportunidade de acompanhar.

Certamente outras pesquisas foram e ainda estão sendo realizadas na área da pesquisa, mas me concentrarei no processo de negociação com a comunidade dos trabalhos acima citados. Contudo, me incluo nesta lista de pesquisadores e também desenvolverei um pouco do processo da minha pesquisa. E é por esta que deverei iniciar.

---

<sup>29</sup> Ver Campos, 2008; Cardoso, 2008; Dantas, 2010; Kurihara, 2011.

Se no tópico anterior meu trabalho pastoral me colocou na posição de interlocutor da igreja que eu representava agora novamente me coloco como tal na posição de pesquisador. Esta pesquisa me coloca na condição de um agente social da universidade e também envolve negociações. De certa forma isso me transporta para um exercício de reflexividade que tem se tornado extremamente utilizado na disciplina antropológica para uma autocrítica da abordagem teórico-metodológica utilizada nas suas pesquisas e seus benefícios ou retorno aos sujeitos da pesquisa.

O tema da reflexividade<sup>30</sup> em Bourdieu (1997) remete a questão da relação pesquisador/pesquisado, mas também a própria atitude do pesquisador no campo de estar aberto a questionar os pressupostos teóricos no processo de construção da pesquisa. Faz uma crítica ao estruturalismo levistrussiano e sua tentativa de fazer uma leitura de seu material empírico com base num modelo universal. Para Bourdieu as estruturas são dialéticas e transformadas na prática, na ação de onde provem a sua teoria do *conhecimento praxiológico* (Id, 2009). Por sua parte, Crapanzano (2007) menciona a partir de sua experiência etnográfica no Marrocos o esforço de permitir-se conhecer pelo *outro* no exercício de tratar o pesquisado como sujeito, como alguém que também constrói o conhecimento no processo da pesquisa, conhecimento produzido a partir de um diálogo, de trocas de perspectivas. Portanto, esse exercício de perceber o resultado da intervenção da pesquisa por meio dos sujeitos da pesquisa é o exercício a que estou me propondo neste tópico.

### 3.4.1. UFAM

As intervenções de pesquisas realizadas no âmbito da Universidade Federal do Amazonas com os agentes de Nova Esperança com um enfoque antropológico foram duas, embora desconheça trabalhos antropológicos específicos sobre o grupo como é o caso desta pesquisa. Tive a oportunidade de acompanhar parcialmente o trabalho de campo destas pesquisas o que me dá subsídios para uma breve análise sobre suas abordagens e intervenções.

Em 2007, o discente do curso de Ciências Sociais Daniel Tavares desenvolveu uma pesquisa com uma bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC)

---

<sup>30</sup> Na antropologia a questão da *reflexividade* surge como forma de se pensar o *outro* dos *outros*, ou seja, se num primeiro momento de seu desenvolvimento a atenção estava em pesquisar o *outro*, a disciplina volta-se para si e suas abordagens na compreensão dos sujeitos da pesquisa. O próprio antropólogo e suas abordagens passam a ser problematizados nas pesquisas antropológicas.

intitulada “Territorialidade e Valorização Cultural: um estudo das comunidades do Rio Cuieiras (Baixo Rio Negro)” sob a orientação do Prof. Dr. José Basini, do Departamento de Antropologia. A inserção deste pesquisador se deu por meio de uma negociação prévia com professores da UFAM e ainda contou com o apoio logístico dos agentes do IPÊ, com quem esteve pela primeira vez na área em novembro de 2007. Para os agentes da comunidade o pesquisador era do IPÊ e não da UFAM, em virtude de sempre estar acompanhado daqueles, no entanto, sua negociação para a concessão do termo de anuência tenha sido de forma mais autônoma.

Estava na sede do espaço ocupado pela comunidade quando chegou pela primeira vez, portando uma bolsa que continha um caderno de anotações, a quem a cada instante recorria para fazer algum registro e uma expressão séria. Cheguei a conversar com ele sobre sua pesquisa e achei interessante. Posteriormente, em 2009, o Prof. José Basini me fez um pedido de levá-lo ao Rio Cuieiras para colher alguns dados que estavam faltando para a conclusão da pesquisa.

Algumas questões de intervenção de pesquisa problematizadas aqui seriam as anotações em seu caderno na presença dos moradores, gerando certo constrangimento quando não se tem familiaridade com o grupo. Com relação ao retorno da pesquisa embora não tenha havido uma devolução do texto produzido, este pesquisador atuando em cargo comissionado na Secretaria Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos (SEMASDH) procurou dar visibilidade aos moradores do Rio Cuieiras intermediando sua participação em oficinas de formação em direitos indígenas e coordenou uma caravana da cidadania indígena levando os serviços assistenciais da prefeitura de Manaus, bem como abertura institucional na resolução de problemas e assessoria em dúvidas nas relações com algumas agências. Também conseguiu uma doação de livros da Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA) para a escola da SEMED em Nova Esperança. Isto também configura o retorno da pesquisa.

Outras intervenções de pesquisa seriam de pesquisadores da UFAM e outras instituições na área de antropologia e especialização do som, onde intermediei a realização destas pesquisas com as comunidades do Rio Cuieiras. Interessado em adquirir mais conhecimentos nestas áreas e a oportunidade que teria em dialogar com estes pesquisadores me deixaram motivados com a experiência.

Percebi que nenhum destes pesquisadores negociou a concessão do termo de anuência documento importante nas intervenções de pesquisa. As próprias razões da pesquisa nunca ficaram tão claras para os sujeitos que forneceram dados confiando no meu consentimento que tinha uma relação mais consistente com o grupo e isso era levado em consideração. Em uma das comunidades o líder afirmou que só iria conversar com os pesquisadores porque tinha uma consideração muito grande por mim. Há dois níveis de captura da agência dos pesquisadores, do agente religioso e do grupo ou grupos do rio, criando uma relação de reciprocidade *triádica*, onde a agência acadêmica, a religiosa e a do grupo estão envolvidas no mesmo processo de desconstrução dos estratos ou formas de consistência presente em cada uma das partes provisoriamente e que são reproduzidas com os devidos códigos para criar a singularidade.

Havia um grande interesse dos pesquisadores de realizar a sua pesquisa aprovada por agências de fomento e demarcar participações em pesquisas que ampliarão seu currículo e experiências. Já a minha participação se dá na aproximação de uma disciplina que considero pertinente para pensar o meu campo de atuação, mesmo sendo parte de uma agência religiosa que tem sua intervenção questionada pelos antropólogos. Por sua parte a comunidade recebe a intervenção dos agentes anteriores com interesse de ter seus direitos fortalecidos por pesquisa acadêmica, mas também para não contrariar um pedido de um agente que representa a presença da agência religiosa e os consequentes benefícios que estas costumam trazer.

No caso dos pesquisadores o retorno da pesquisa, que envolve o desenvolvimento de um compromisso com o grupo posterior a pesquisa, foi apresentando trabalhos em congressos da área, mas sem publicação em periódicos ou livros. Não houve vínculo posterior de compromisso com os sujeitos. Estes são usados em trabalhos apresentados, no entanto sem acesso às reflexões. Também não tive acesso a nenhum destes trabalhos a não ser pesquisando os trabalhos disponíveis em web sites dos eventos onde os mesmos foram apresentados. Inclusive um dos pesquisadores utiliza uma imagem em que estou presente e fui notificado apenas após a publicação, configurando intervenções que tem sido problematizada dentro do campo antropológico, do compromisso com quem dialogamos, de tomar conhecimento do que os sujeitos pensam sobre o que produzimos com base em seus discursos e representações.

Por fim, abordo algumas reflexões da minha própria atuação. A negociação da pesquisa cujos resultados estão contidos neste texto se iniciou bem antes da minha entrada no mestrado.

Como já abordei no capítulo 1, minha experiência pastoral não me permitiu ter uma participação mais efetiva na questão identitária e territorial, por conta do compromisso com a equipe pastoral em não envolver-se com questões políticas. Mas acompanhei de perto muitas reuniões com instituições, conversas informais, entre outras ocasiões em que estas questões estavam em pauta de forma a criar um clima de tensão e incertezas com relação ao futuro. Como morador que fui, sentia-me parte também deste clima e tinha um desejo profundo de fazer alguma coisa para colaborar.

A leitura que fazia é que a postura das instituições era de certo modo arbitrária, preconceituosa, no sentido de estabelecerem situações a comunidades tradicionais sem uma real compreensão de sua dinâmica, história, ponto de vista... E fui amadurecendo o desejo de desenvolver uma pesquisa desses processos, um trabalho que me ajudasse a entender melhor, que fosse uma fonte de consulta para a atuação destas instituições.

Então resolvi assumir um compromisso com a comunidade de realizar uma pesquisa sobre a temática da identidade e territorialidade do grupo, caso eu ingressasse no mestrado em antropologia social para o qual passei a me preparar. A proposta foi muito bem recebida pela liderança até então, mencionando a importância de uma pesquisa antropológica como essa de alguém que já conheciam e sabiam da reputação. Lembro-me do seu José comentando que a primeira coisa que fariam com alguém que chegasse questionando seria apresentar esse trabalho científico “provando” que de fato pertenciam a um grupo etnicamente distinto.

Fui aprovado na seleção do mestrado em antropologia social da UFAM no final de 2011 com um projeto de pesquisa que tinha o seguinte título: “Uma análise do processo de reafirmação étnica e territorial na comunidade Nova Esperança no Baixo Rio Negro”. A proposta inicial tinha um caráter bem essencializador<sup>31</sup> e as discussões nas disciplinas do mestrado ao longo de 2012 e as orientações que fui recebendo de leituras me conduziram para novas possibilidades de abordagem do “objeto”. Passei então a perceber que havia múltiplas identidades e territorialidades construídas nos processos sociais em que o grupo estava inserido e que isso precisava ser elucidado na pesquisa. Mas onde fica o projeto inicial de produzir um trabalho que sirva de instrumento político para o grupo, se vou discorrer no trabalho que as identidades

---

<sup>31</sup> A ideia de essencialização é de fixar, naturalizar o grupo com categorias de identificação que não permite vê-lo de forma dinâmica e processual, em constante devir.

possuem uma fluidez que se movimentam de acordo com a situação histórica, que não possui uma identidade ou territorialidade e sim várias? Como isso vai ser lido e interpretado pelas instituições estatais e não estatais que segundo Deleuze e Guattari (1997) fixam para poder classificar? Essas questões me deixaram em conflito com o compromisso assumido.

Quando apresentei a proposta da pesquisa para a comunidade em junho de 2012 para receber a sua anuência, o tom de militância estava presente em meu discurso, reafirmei o desejo que o resultado desse trabalho contribuísse em suas demandas, a forma encontrada de capturar os códigos do *outro*. A reação dos moradores foi muito positiva e aceitaram participar entendendo que seria um grande benefício que eu estaria concedendo fazendo uma pesquisa que os ajudasse em sua afirmação étnica e territorial. Este é o benefício esperado, motivo pelo qual estão contribuindo e esperando o resultado, no ponto de vista dos sujeitos é isso que vão receber em troca, essa é a forma encontrada de obter vantagem nesta relação de pesquisa.

Contudo, passei a pensar seriamente como poderia fazer um trabalho que de fato fosse comprometido politicamente com o grupo, mas que também elucidasse processos mais amplos de construção identitária e territorial como meu papel de pesquisador e o compromisso de manter certa distância para analisar o material empírico. Tenho um compromisso com os sujeitos da pesquisa como antropólogo, conforme enfatizou o Dr. João Pacheco de Oliveira na aula da disciplina Antropologia do Território em agosto de 2012 no PPGAS – UFAM. Porém, também tenho um compromisso de desenvolver uma pesquisa científica e o desafio seria encontrar coerência e equilíbrio entre esses dois compromissos.

Portanto, nessa relação de pesquisa os dois eixos de agência que estou tentando descrever nestas relações ao longo deste capítulo estariam inseridas nestas duas questões. De um lado o compromisso assumido com a comunidade de apresentar um trabalho que seja um instrumento de luta, o que seria o grande retorno desta pesquisa; de outro a aprovação de um trabalho de pesquisa numa banca de mestrado com todas as exigências de um aporte teórico-metodológico da disciplina que confeririam o grau de mestre. E a alteridade estabelecida nesta relação é a mesma da minha atuação como pastor protestante, apresentam-se como comunidade indígena Baré. E é com base nesta categoria de identificação que fazem suas reivindicações.

Os próprios sujeitos me ajudaram a questionar alguns conceitos iniciais como a ideia de *reafirmação étnica*. Em conversa com Joarlison Garrido, professor indígena, este questionou a expressão afirmando que eles nunca tinham afirmado antes, só agora que esta afirmação étnica veio à tona.

Mas fico pensando que a figura do pastor, representante da agência religiosa continuou presente no momento do trabalho de campo. Novamente as relações mencionadas no processo de construção da pesquisa da professora com que colaborei estão presentes, mas ao invés de sua presença, minha figura estaria representando tanto o pastor como o antropólogo, quanto a agência religiosa como a agência acadêmica, ou seja, aquela agência estaria sendo fundamental para esta na minha experiência de pesquisador. Existem relações de forças de duas agências reunidas num mesmo agente com interesses políticos distintos.

Outra questão ainda seria que a intervenção da pesquisa manipula uma seleção de códigos específicos que são utilizados nesta relação pelos sujeitos. Se a pesquisa se propõe a dar visibilidade ao grupo com uma alteridade específica todos os discursos e ações estarão voltadas para confirmá-la. Logo, problematizo esta postura prévia que faz parte do caminho assumido nesta pesquisa e que limita de certa forma a própria atuação dos sujeitos em outras instâncias de suas escolhas produzindo outras possibilidades de leitura, que poderiam ter me levado a leituras essencializadas dos processos que são fluidos, produzem sempre novas formas de consistência.

### **3.4.2. PNCAA – UEA**

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCAA) está sediado na UEA e tem objetivo de desenvolver um trabalho de *autocartografia* dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia, ou seja, a ideia é que os próprios sujeitos expressem em “mapas”<sup>32</sup> a compreensão do seu território, suas lutas e desafios, de forma a dar visibilidade a diversos conflitos e suas reivindicações. Em sua metodologia estão oficinas, reuniões, mini-cursos e encontros regionais. O resultado do seu trabalho é publicado em fascículos, livros, boletins e mapas. O PNCAA é coordenado pelo professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida e está no âmbito do Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido (CESTU) da UEA que tem como propósito o

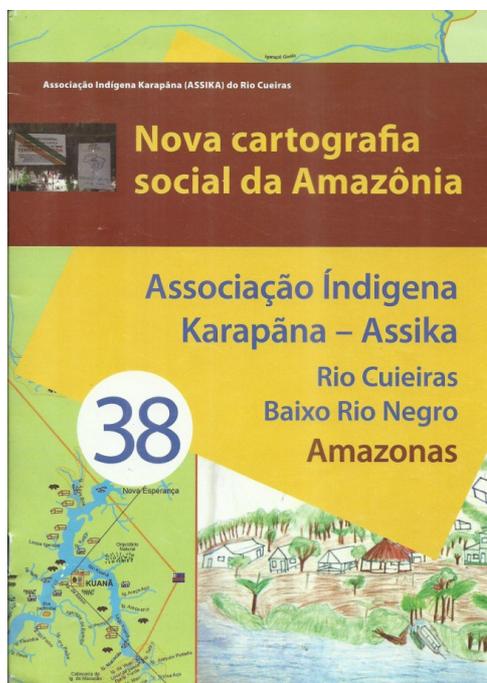
---

<sup>32</sup> Problematizo neste trabalho a designação de mapa como uma inscrição definitiva de um espaço geográfico, fixo, delimitado, o que para Deleuze & Guattari (1997a) seria um dequalque; mapa seria algo aberto, em movimento e constantemente atualizado.

desenvolvimento de “... programas, estudos e ações científicas e tecnológicas, de natureza transdisciplinar, voltadas para a melhoria de qualidade de vida dos povos amazônicos e para a compreensão de questões sócio-ecológicas complexas...” (UEA, 2014).

O PNCAA desenvolveu uma oficina em 2010 na sede da comunidade Nova Canaã com os moradores que se identificam como indígenas que resultou na publicação fascículo 38 da série “Movimentos Sociais, Identidades Coletivas e Conflitos” e que tem como título “Associação Indígena Karapãna – Assika, Rio Cuieiras e Baixo Rio Negro”. Atendendo uma demanda enviada por esta comunidade o PNCAA propôs uma oficina envolvendo todas as outras que tem a mesma reivindicação de demarcação da terra indígena, no entanto, não houve a devida adesão de 4 das 7 comunidades e apenas Terra Preta e Barreirinha enviaram representantes. Segundo informações que coletei em Nova Esperança o convite chegou até eles, mas decidiram não ir alegando que era uma articulação dos moradores indígenas de Nova Canaã e que não traria benefícios para outras comunidades a não ser para eles próprios.

FIGURA 22 – Fascículo 38 produzido pelo PNCAA



Fonte: Website do PNCAA. Acesso em 10/01/2014.

Dentro da própria reivindicação pela terra indígena há uma relação de forças entre interesses distintos que enfraquece a unidade, pois enquanto os moradores que se identificam como indígenas de Nova Canaã (que inclusive se apresentam como “Aldeia Kuanã”) querem a retirada dos não-indígenas do Rio Cuieiras, os moradores de Nova Esperança são contra tal medida. O PNCAA estaria em meio a essas disputas internas e não teria alcançado o objetivo, produzindo um fascículo, portanto apenas da Associação dos moradores indígenas de Nova Canaã.

Mas foi no meu segundo período de trabalho de campo (junho de 2013) que tive a oportunidade de acompanhar uma oficina que realizaram na sede da comunidade Três Unidos com a presença de cinco das sete comunidades que se identificam como indígenas. Foi uma boa oportunidade de acompanhar o processo de negociação da pesquisa que passo a narrar. Esta seria a segunda tentativa do PNCAA de realizar um trabalho envolvendo todas as sete comunidades. A intervenção envolveu uma mudança no local, tendo em vista que a forte liderança do seu Valdemir de Três Unidos desde o início da reivindicação junto a FUNAI seria algo positivo na afluência de todos ao local.

Cheguei à sede da comunidade Nova Esperança no dia 21 de junho de 2013 no início da noite para a segunda etapa de meu trabalho de campo. Logo fiquei sabendo que estava havendo uma oficina do PNCAA na sede de Três Unidos envolvendo todas as comunidades do rio. No dia seguinte procurei a liderança para saber mais detalhes e fui convidado para irmos juntos participar da oficina e na oportunidade eu seria o motorista do bote e motor de popa 15hp que conduziria os participantes, no caso a D. Ugulina e sua filha Rosemeire Garrido. Interessante mencionar que ao longo da viagem no bote ambas estavam como ficam na comunidade com vestimentas ocidentais, mas quando se aproximaram do destino elas colocaram colares, brincos de pena de arara, artesanatos produzidos na comunidade para demarcar claramente a alteridade estabelecida nesta relação com o PNCAA.

Chegamos ao local da oficina por volta das 9h30min e fomos recebidos pelos pesquisadores do PNCAA. Fiquei contente ao rever três colegas com quem cursei disciplinas no PPGAS/UFAM, e com exceção de uma geógrafa, todos me eram familiares. Embora fosse conhecido de quase todos, senti que minha presença causou certo desconforto nos pesquisadores,

talvez pelo fato da posição que ocupava neste momento de pesquisador e membro da equipe que veio representando a comunidade Nova Esperança.

Isso ficou bem claro quando a D. Ugulina me convidou para desenhar o “mapa” da área da comunidade. Apesar de os pesquisadores do PNCAA não concordarem muito pediram para que ela fosse-me orientando na construção do desenho. Pediu ainda para uma moradora de a comunidade São Tomé auxiliar no desenho. Em outro momento fui convidado pelos participantes da oficina para participar de um grupo focal sobre suas reivindicações e fui impedido pelos pesquisadores do PNCAA. Havia uma compreensão daqueles de que eu conhecia a bem a realidade por ter vivido anos no Rio Cuieiras, porém não era visto dessa forma pelos pesquisadores. O argumento para impedir minha participação foi o de que eu era um pesquisador. Exerceram certo controle sobre a minha intervenção. Isso configura a oficina como um campo de poder que não pode haver outras intervenções de pesquisa e nem a possibilidade de o pesquisador como um agente social. Ainda uma tentativa de isolar o sujeito como se faz com um “objeto de pesquisa” em ciências naturais para se pesquisar. Sujeitos a diversas intervenções o tempo inteiro os agentes de Nova Esperança são como se coagidos a agir da forma esperada que contribua para a reivindicação.

Fui abordado por um dos pesquisadores para assinar um termo de anuência para que minha imagem fosse usada no fascículo, ao que perguntei se ela assinaria um termo para que eu também usasse sua imagem na minha pesquisa. Mesmo demonstrando extremo desconforto ela me respondeu que sim e a cada imagem que fazia de sua intervenção ela reagia com visível descontentamento. Isso levanta a questão em discussão nas pesquisas antropológicas da *reflexividade*, da disposição ou não de como pesquisadores estarmos dispostos a ser também pesquisados. Muitas vezes não estamos preparados de sermos questionados, presente na relação dialógica de pesquisa.

Percebi ainda outras intervenções que levanta questões sobre a relação do pesquisador com os sujeitos como a relação dialógica que envolve vários aspectos como, por exemplo, a temporalidade. Visivelmente os agentes dessas comunidades tem um tempo próprio deles, ainda mais quando se trata de passar muito tempo numa atividade formal como desenhos com o uso da subjetividade, textualizações de suas situações, entre outros. Os participantes foram questionados em determinado momento se estariam dispostos a não assistirem um jogo da seleção brasileira de

futebol que passaria no horário da oficina e as pessoas não concordaram. Como antropólogo, considerei a intervenção desnecessária. Entendo que os pesquisadores precisam realizar suas atividades num curto período de tempo, no entanto, produzem intervenções sociais e violência simbólica.

Procurei o coordenador da oficina para tentar entender sobre o processo de negociação da pesquisa com as comunidades ali representadas e qual era o propósito. Segundo ele, que preferiu não conceder uma entrevista formal, foram as comunidades que pediram a oficina que deverá resultar num fascículo sobre a reivindicação da demarcação da terra indígena. Esta seria a forma do PNCAA trabalhar, atendendo uma demanda enviada pelos próprios grupos com os quais se relacionam e isto explicaria o fato de não terem convidado representantes da comunidade São Sebastião que não se identifica como indígena, e, portanto, não apresenta esta reivindicação. Porém, questiono que seria uma demanda somente das comunidades, o PNCAA também tem uma demanda como agência de pesquisa de grupos sociais que aceitem participar das oficinas e para produzir seus fascículos, dentro de processos agenciamentos concretos. Há um interesse das comunidades na produção desse fascículo que dará visibilidade as suas demandas, mas o PNCAA também tem interesses postos em jogo estabelecendo e delimitando campos de conhecimento que pode ter na presença de outras intervenções e abordagens teórico-metodológicas as lutas pelo poder de classificação (BOURDIEU, 2011).

Contudo, segundo relatos da chefe da UC PAREST – Rio Negro/Setor Sul Alcilene Silva a pesquisa desenvolvida e que resultou na produção do na publicação do fascículo mencionado anteriormente e um artigo científico teria sido útil para uma denúncia da referida comunidade contra uma empresa que estava realizando extração de areia no leito do Rio Cuieiras e próximo a área da sede da comunidade e estaria causando problemas de saúde aos moradores. Isso demonstra um retorno da pesquisa do PNCAA para os sujeitos demonstrando compromisso.

Entretanto, problematizo a ideia de produção de mapas do PNCAA. Parece bem instigante a proposta de produzir mapas por intermédio dos próprios sujeitos que habitam tais espaços, contudo, para Deleuze & Guattari (1997a) fazer cartografia é fazer mapa e não decalque. Para estes autores isto implica dizer que o decalque essencializa, pois se constitui no ato de atribuir uma compreensão do território como algo dado, fixo. Fazer mapa é construir diagramas,

descrever as relações de forças e de intensidade, não é estabelecer algo que tem um fim em si mesmo, mas com uma natureza extremamente fluida e dinâmica. De acordo com estes autores,

*O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. (...) Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre "ao mesmo". Um mapa é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida "competência"(Id. Ibid., p. 21).*

Portanto, tomar um mapa como algo dado e acabado seria ignorar a natureza dinâmica das relações que estão em constante *devenir*. Caberia mencionar a noção de *rizoma* (DELEUZE & GUATTARI, 1997a) que seria a expressão da multiplicidade, formado de vários diagramas, que seriam as relações de forças, noção esta invocada por Foucault, presentes em todo campo social, e se caracteriza por produzir uma nova realidade e não representar uma preexistente em seu interior. O rizoma apresenta linhas que podem se ligar a qualquer ponto, tornando imprevisíveis os processos e as transformações. Isso inviabiliza uma construção fechada e acabada, mesmo que seja uma construção dos próprios sujeitos da pesquisa.

### **3.4.3. INPA**

O Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) é uma agência de pesquisa do Governo Federal que tem o objetivo de realizar pesquisas científicas na região amazônica, gerar conhecimento sobre a Amazônia com vistas ao seu desenvolvimento, expandir as pesquisas sobre a biodiversidade existente na região e compromisso com a defesa do meio ambiente e o desenvolvimento sustentável (INPA, 2014).

A intervenção desta agência no Rio Cuieiras tem uma perspectiva distinta com as agências de pesquisa já mencionadas, estando suas pesquisas mais voltadas para os recursos naturais e conservação ambiental que faria parte de seus objetivos. Logo, a própria leitura sobre os agentes sociais que habitam a área e as relações que estabelecem com o meio em que vivem são distintas e tendem a acompanhar um discurso naturalista, ou seja, usando as mesmas categorias rígidas das ciências naturais para refletir sobre os sujeitos sociais que apresentam representações dinâmicas e dialéticas em suas relações em diferentes situações históricas.

Para mencionar um exemplo desse tipo de abordagem, cito os trabalhos produzidos pelos alunos de mestrado do INPA já mencionados anteriormente que desenvolveram pesquisa no

Rio Cuieiras. É comum encontrar categorias naturalistas como *caboclo* para se referir àqueles que são naturais da região e não são indígenas. Este termo foi criado como símbolo do projeto de homogeneização do Estado Nacional na tentativa de invisibilizar as populações etnicamente distintas numa única categoria que passou a ser considerada menos pejorativa que a expressão *indígena*, inculcada como expressão do que está às margens deste Estado Nacional “homogêneo”. Na publicação *Diálogos Agroecológicos* do IPÊ é possível encontrar diversas vezes essa designação. Cabe lembrar um dos organizadores da mesma foi aluno de mestrado do INPA.

Mas essa relação INPA/IPÊ é interessante para pensar as intervenções de pesquisa de ambas as agências sobre os agentes de Nova Esperança. O INPA é considerado uma referência de estudos sobre a Amazônia dentro da perspectiva já mencionada, e quando o IPÊ chega ao rio Negro se associa imediatamente por se tratar de interesses convergentes de conservação ambiental. Com essa associação o IPÊ dispõe do *no-hall* do INPA com ampla experiência na região. Os agentes do IPÊ desenvolvem projetos com a participação de especialistas do INPA, como menciona Kurihara (2009) em seu artigo sobre a intervenção do IPÊ com um projeto de Meliponicultura.

Em entrevista concedida por esse mesmo agente relata que ele e mais três pesquisadores do IPÊ desenvolveram pesquisas sobre quatro elementos fundamentais do que chamou de cadeia produtiva do Rio Cuieiras: caça, pesca, agricultura e extração madeireira, trabalhos já amplamente mencionados aqui. Isso mostra que além de ter a participação de pesquisadores do INPA em suas intervenções de projetos e oficinas, também fizeram pesquisas como pesquisadores do INPA. Importante mencionar que todos esses trabalhos foram feitos sob a mesma orientação acadêmica, como parte de projeto de pesquisa de um pesquisador do INPA.

O INPA seria uma via de acessar as comunidades do Rio Cuieiras por intermédio de pesquisas e projetos pelos agentes do IPÊ, mas também agenciador destes pesquisadores que fazem parte de um projeto de pesquisa do INPA sobre o referido rio.

A negociação com a comunidade seguiu critérios de éticos bem aplicados com concessão de termo de anuência, mas os pesquisadores sempre foram vistos, embora fizessem parte do IPÊ e do INPA como pesquisadores do IPÊ. Eu mesmo como morador só vim saber que estavam fazendo pesquisa como alunos do INPA quando os primeiros trabalhos ficaram prontos,

no caso o de Campos (2008) e Cardoso (2008) que inclusive foram publicados, mas a comunidade nunca recebeu um exemplar.

Outra informação importante relatada por Kurihara na entrevista que me foi concedida é que os trabalhos citados foram importantes para a discussão da proposta de recategorização do PAREST para RDS que está em processo de formalização. Ele atribui como benefício ou retorno de suas pesquisas aos moradores do Rio Cuieiras que acolheram suas pesquisas.

A atuação destas diferentes agências de pesquisa levanta a questão da luta pelas classificações, pois assim como problematizo a atuação dos biólogos e de antropólogos de outra instituição que tem referenciais teórico-metodológicos distintos, da mesma forma minha leitura pode ser problematizada por parte de suas leituras, configurando relações de poder. Essas lutas se constituem na capacidade que cada um tem de extrair melhor os códigos dos sujeitos e manter relações de reciprocidade, conferindo poder simbólico aos agentes de pesquisa.

### **3.5. Agências Governamentais**

De forma geral minhas observações e depoimentos colhidos durante o trabalho de campo confirmam a constatação de Cardoso & Semeghini (2009) de que cada agência governamental tem sua própria agenda e programa sobrepondo-se uns aos outros. Sobre esta questão afirmam o seguinte:

*No que se refere ao ordenamento territorial, esta lacuna na comunicação entre instituições e entre estas e as comunidades vem submetendo-as a uma situação de incerteza e indefinição permanente quanto ao cenário fundiário, gerando conflitos socioambientais e impossibilidade de se levar adiante projetos que visem ao uso sustentável da biodiversidade e melhoria da qualidade de vida das mesmas (CARDOSO & SEMEGHINI, 2009, p. 28-9).*

Estes autores também mencionam que as comunidades não participam dos processos de planejamento e execução do ordenamento territorial. Este é um campo de disputas de poder das agências governamentais que farão parte da discussão proposta neste tópico. Abordarei as intervenções da CEUC/SDS, INCRA e FUNAI, entendendo que estas três agências participam de relações de forças dentro da área que ocupa os moradores da comunidade Nova Esperança. Não abordarei agências como a Marinha, que tem uma área acima do território da comunidade, Polícia

Federal que também tem uma área, sendo o ICMBio, IBAMA e outros não tendo uma atuação que merece uma investigação neste momento.

Fechando este tópico sobre as agências de pesquisa e as tradições de conhecimento, considero aplicável a ideia de *tradição sertanista* que para Souza Lima (2002) seria um conjunto de saberes que embora tenham sido modificados ao longo do tempo podem ser reportados às conquistas portuguesas na África das áreas distantes do litoral, por isso *sertões*, incorporando esse território e suas populações ao status de mundo conhecido inseridos em mapas, ou seja, teriam uma estratégia geopolítica e econômica avaliando esses espaços em termos de exploração comercial. As pesquisas científicas necessitam inserir as populações pesquisadas em conceitos, em mapas, na luta das classificações como afirma Bourdieu (2011) e estaria dentro deste conceito de tradições de saberes descritos por Souza Lima (2002).

### 3.5.1. CEUC/SDS

Vejamos a figura abaixo:

FIGURA 23 – Placa indicativa de área do PAREST Rio Negro Setor Sul na frente da comunidade



Fonte: VERAS, M.P.V. Acervo de pesquisa, 2013

Início este texto sobre a intervenção da CEUC/SDS com a imagem desta placa instalada no porto central da comunidade em 2009 demarcando a área de sua sede como área da Unidade de Conservação (UC) Parque Estadual (PAREST) Rio Negro Setor Sul de proteção integral do

Governo do Estado do Amazonas. Não haveria forma mais apropriada para demonstrar o grau de intervenção social da relação que esta agência, responsável pela gestão de tal área, mantém com os moradores de Nova Esperança.

Segundo depoimento da chefe desta Unidade de Conservação Alcilene Araújo de Paula a área foi criada por meio do Decreto Estadual nº. 16.497, de 02 de abril de 1995 com uma área de 257.422 hectares tendo posteriormente os seus limites alterados pela Lei Estadual nº. 2.646, de 22 de maio de 2001. A área foi criada pelo então governador Amazonino Mendes que tinha um grande projeto de turismo que incluía a instalação de um teleférico e tornar a área um pólo turístico para as pessoas que visitam a região. A criação do PAREST foi feita sem nenhuma consulta pública, o que deve acontecer um mês antes de qualquer ação como essa, e também sem nenhuma pesquisa se haveriam moradores nesta área. A categoria do PAREST não permite que haja moradores vivendo em seu interior. Por muito tempo os moradores da área não foram notificados e não tinham conhecimento de sua criação.

O CEUC/SDS é uma agência responsável pela administração das unidades conservação do Amazonas. De acordo com o website da agência são 41 unidades de conservação em todo o Estado o que equivale a 19 milhões de hectares de área que consideram protegidas. Entre suas estratégias de atuação estão às experiências de parceria com a sociedade civil organizada na implantação de unidades de conservação por intermédio de planos de gestão e do que consideram manejo de recursos naturais de forma sustentável. Nesse sentido, esta agência se propõe a “implementar e consolidar o Sistema Estadual de Unidades de Conservação do Amazonas, promovendo a conservação da natureza, a valorização socioambiental e o manejo sustentável dos recursos naturais” com vistas a se tornar a ser um centro de administração de Unidades de Conservação com atuação de maneira integrada, participativa e ética (SDS, 2014).

Segundo relato de Alcilene somente entre 2003 e 2004 é que as pessoas tomaram conhecimento do PAREST, ou seja, as pessoas que vivem na área desta UC passaram oito anos sem saber da criação do PAREST. De repente, chegam agentes da SDS para notificar os moradores de que estavam numa área de proteção integral. A mesma relata que não eram recebidos em algumas comunidades e realmente só pude perceber a presença destes agentes sociais entre 2008 e 2009 quando iniciaram uma série de reuniões em diferentes comunidades

com o objetivo de construir de forma “participativa” um Termo de Compromisso que ao final seria assinado por todas as comunidades que estão dentro da área do PAREST.

Sobre este documento que teria a finalidade de estabelecer um critério determinando de como deveria ser o acesso ao uso dos recursos, Alcilene comentou que as comunidades não aceitaram assinar, tendo em vista que havia um item que expressava que os moradores da área concordavam em serem deslocados para outra área. Segundo ela, isso foi uma atitude precipitada da agência que deveria ter acrescentado que poderiam ficar na área até que a área fosse recategorizada de forma que houvesse a permissão de habitarem a área. O IPÊ teria sido uma fonte de pesquisa para fundamentar as restrições propostas no manejo dos recursos existentes no Rio Cuieiras por meio de uma pesquisa apresentada sobre as áreas de uso dos recursos das comunidades deste rio. Importante já ir percebendo as relações que se estabelecem neste campo social<sup>33</sup> e como estas configuram as intervenções de cada agência.

Outra intervenção importante de ser mencionada seria a instalação de uma balsa flutuante no porto central da comunidade no ano de 2009 com a finalidade de ser uma base de fiscalização da área do PAREST. Assim como a placa (foto 12) representa a presença da agência na área como gestora ou com a pretensão de gerir o ordenamento territorial. A balsa tinha a pretensão de gerar ainda emprego para duas pessoas que tomariam de conta da mesma. Apesar de seu valor simbólico a balsa na prática se tornou um porto para os barcos que aportam na comunidade transportando passageiros ou visitantes. A agência sempre teve problemas para restituir financeiramente pelos serviços prestados e segundo informações colhidas um dos vigilantes desistiu do trabalho e o outro relata que na maioria das vezes o pagamento é feito com combustível. A balsa se caracteriza como meio de manter uma relação com a comunidade e está mais presente com algum benefício. Seria uma forma de captura dos agentes de Nova Esperança que sempre questionaram veementemente a atuação da agência como negativa.

A importância de marcar a presença e ter uma relação atuante em face de outras agências que disputa o campo de poder do ordenamento territorial é um comentário de seu José Silva

---

<sup>33</sup> A noção de campo social da escola de Manchester seriam os espaços de prática social e política onde os atores sociais podem manipular as normas para atingir seus interesses (GLEDHILL, 2000). Para Turner (2008, p. 15) seriam os “... domínios culturais abstratos nos quais paradigmas são formulados, estabelecidos e entram em conflito”.

(considerado aqui como importante figura política do grupo) em junho de 2012, quando estive na comunidade para apresentar a minha pesquisa, de que era mais interessante para a comunidade ter a área regulamentada como RDS e sob a gestão da CEUC/SDS, pois teriam acesso a alguns subsídios do governo estadual para projetos de criação e agricultura ao invés do território ser demarcado como área indígena, pois impediria que outras agências como Iberostar e IPÊ continuassem trabalhando com eles. Argumentei se isso mudaria a forma de identificação do grupo frente aos agentes externos, ao que me respondeu dizendo que permaneceriam estabelecendo a alteridade indígena frente aos agentes externos independentes do tipo de categoria atribuída ao território em que habitam. Em outra oportunidade, durante o trabalho de campo que realizei em junho de 2013, esse mesmo agente social afirmou que a FUNAI é extremamente ausente e eles tem conseguido benefícios graças às doações dos turistas, forma por meio da qual o posto de saúde foi construído. Isso quer dizer que a presença da agência mantendo uma relação de reciprocidade contribui ao valor conferido a esta relação.

As agências têm como estratégias a identificação de códigos por meio dos quais agenciam, capturam o *outro*, e é nessa perspectiva que o CEUC/SDS trabalha com o fortalecimento do turismo de base comunitária. Entendendo que a atividade turística é considerada relevante em Nova Esperança procurou trabalhar juntamente com o IPÊ, com quem tem um termo de parceria com a duração de cinco anos, no fortalecimento dessa atividade que se propõe a ser uma atividade sustentável e tem algumas prerrogativas de conservação ambiental. Segundo a chefe da UC pretendem trabalhar com o Roteiro TUCORIN (mapa 03) sendo um dos roteiros escolhidos para os turistas que virão à Copa do Mundo de Futebol este ano de 2014.

Sobre esta parceria com o IPÊ, este é atraído não só pela proposta da CEUC/SDS de conservação ambiental, mas por sua presença e ingerência mais intensa sobre o ordenamento territorial de parte das comunidades do Rio Cuieiras. O histórico de pesquisa do IPÊ e a proposta de conservação ambiental também são fatores que interessam ao CEUC/SDS. Em depoimento colhido, Kurihara (2013) caracteriza a intervenção desta agência como opressora, o que se deve ao fato de não discutir as questões relativas às suas intervenções considerando os agentes sociais das comunidades como sujeitos que podem contribuir no diálogo de construção de ações mais relevantes. Ele também atribui às pesquisas dos agentes do IPÊ a mudança da categoria das áreas habitadas pelas comunidades do Rio Cuieiras de PAREST para RDS, onde é permitido que haja

moradores e que acessem os recursos (de forma controlada e regrada)<sup>34</sup> do território onde estão. Ainda segundo ele o melhor seria que a área da comunidade se tornasse uma Terra Indígena, mas independente da categoria utilizada não muda muitas coisas na forma de vida das pessoas que habitam a área, pois não há presença do Estado no rio Cuieiras. Já a criação do Mosaico de Unidades de Conservação do Baixo Rio Negro (MBRN) coordenado pelo IPÊ não funciona na área da margem esquerda do Rio Cuieiras segundo Alcilene, as ações não são efetivas tendo pouca importância na área do grupo pesquisado. De fato, não se fala em MBRN desde meu tempo de morador, esta é uma discussão desconhecida. Ou seja, há nos discursos dos agentes desencontros manifestando relações de força dentro das alianças entre agências.

Segundo a chefe da UC mencionada Alcilene há um processo movido no Ministério Público contra o INCRA para que este doe a parte do PDS Anavilhanas-Cuieiras que sobrepõe a área do PAREST. Sobre esta questão ela afirma o seguinte: “Nosso problema maior é com o INCRA, pois os interesses são diferentes. O INCRA deve suprimir a área do PDS Anavilhanas-Cuieiras” (PAULA, Alcilene. Chefe da UC PAREST Rio Negro Setor Sul. Entrevista cedida em 07/01/2014). Esta alega que o PDS foi criado sem que a CEUC/SDS fosse notificada com uma área que sobrepõe à área PAREST. Alguma semelhança com a criação do PAREST? Afirmação desta agente social manifesta uma intensidade maior de luta pelo poder no campo do ordenamento territorial com o INCRA, sobre quem fica com a gestão territorial da área. Contudo, estas relações de poder também se contrapõe a criação de uma Terra Indígena pela FUNAI (ver processo de reivindicação no Anexo 1) que também se sobreporia tanto ao PDS quanto ao PAREST, mas esta agência indigenista estaria mais ausente de que as citadas anteriormente.

---

<sup>34</sup> Sobre a natureza desta categoria de UCs “RDS são áreas naturais que abrigam populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração de recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica. Seu objetivo básico é de preservar a natureza e, ao mesmo tempo, assegurar as condições e os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos e da qualidade de vida e exploração dos recursos naturais das populações tradicionais, bem como valorizar, conservar e aperfeiçoar o conhecimento e as técnicas de manejo do ambiente, desenvolvido por estas populações. (Lei Federal nº 9.985/2000 – SNUC)”. Extraído de <http://fflorestal.sp.gov.br/unidades-de-conservacao/reserva-de-desenvolvimento-sustentavel/reserva-de-desenvolvimento-sustentavel-rds-conceito>. Acesso em 18/01/2014. Isto não implica uma área sem restrições quanto ao uso dos recursos, pois como este texto mostra o controle continua sobre as populações que habitam estas áreas e acesso a seus recursos com vistas a conservação ambiental, contudo, constitui-se uma categoria menos rígida quanto o PAREST.

A própria entrevista que consegui com a chefe da UC Alcilene, só foi possível após a expedição de uma autorização da CEUC/SDS da realização da pesquisa na área da UC. A pesquisadora responsável por tramitar estas autorizações me informou que muitos pesquisadores desconhecem esta prerrogativa para se fazer pesquisas na área da UC. É um visível mecanismo de controle com a intenção de estabelecimento de poder político sobre as comunidades que estão na área da UC.

### **3.5.2. INCRA**

O INCRA é uma agência governamental que tem a incumbência de desenvolver políticas de reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário com vistas ao que consideram ser o “desenvolvimento rural e sustentável” em todo o Brasil. Sua ação é criar assentamentos rurais que chamam de sustentáveis e que seriam uma forma de regularização das terras públicas e gerenciamento da estrutura fundiária do país. Propõe-se a realizar isso de forma participativa fazendo parcerias com a sociedade civil organizada, fiscalizar as áreas dos assentamentos com projetos de manejo dos recursos, concessão de créditos para os assentados desenvolverem os projetos e ainda demarcação de terras e titulação das terras ocupadas por comunidades tradicionais e quilombolas (INCRA, 2014).

De acordo com a pesquisa realizada nos arquivos do processo do PDS Cuieiras Anavilhanas na sede do INCRA em Manaus a história da intervenção do INCRA na margem esquerda do baixo rio Negro começa com uma reivindicação da Associação Comunitária de Agricultores da Comunidade São Sebastião do Rio Cuieiras e Associação dos moradores da Comunidade Santa Izabel Paraná do Aquariquara (Rio Negro). A ideia inicial seria a criação de Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Apuaú Cuieiras como mostra o documento protocolado na página 1 do Livro I. Segundo o documento da página 4 do Livro I do processo do PDS, do dia 22 de março de 2005, um ofício do presidente da Comunidade São Sebastião, a reivindicação desta comunidade está fundamentada nas restrições que as UCs estariam infringindo quanto ao acesso ao uso dos recursos e uma quantidade de famílias que não existe na realidade, no caso se refere a 185, enquanto a comunidade apresentava na época umas 40 no máximo. Os comentários que ouvia na região na época é que este presidente contava as famílias

de outras comunidades como se fizessem parte de sua própria comunidade para conseguir os benefícios.

Nas páginas seguintes do Livro I encontram-se ofícios de várias comunidades da região interessadas na intervenção do INCRA com vistas ao desenvolvimento de projetos de plantio e criação e ainda as restrições das áreas de UCs. Isso configura uma reivindicação que utiliza outras categorias de ordenamento territorial considerado indesejado pelos moradores da área. Também levanta a questão de que o INCRA tinha conhecimento que havia áreas de UCs quando se propôs a criar e formalizar o PDS Cuieiras Anavilhanas.

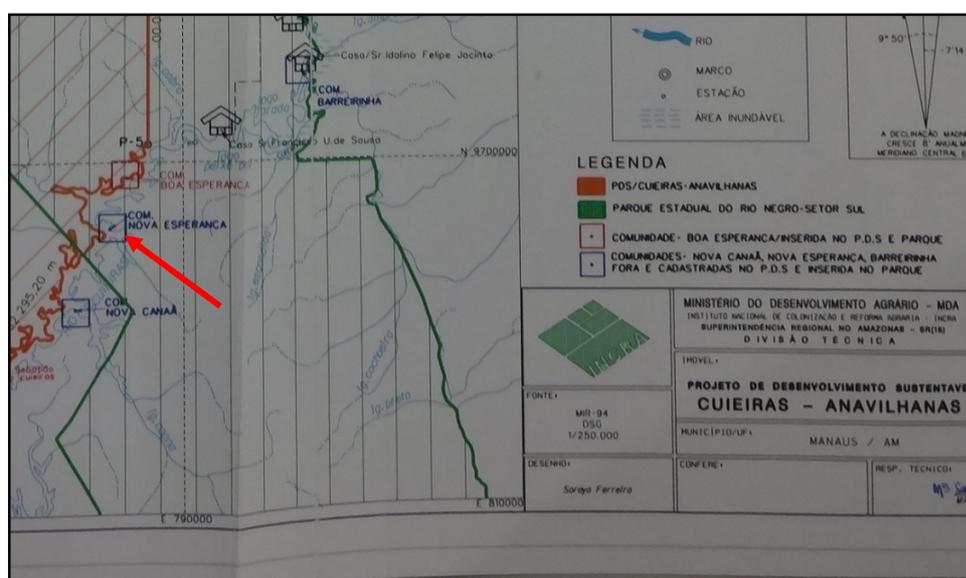
No documento que apresenta à metodologia utilizada na criação do PDS Cuieiras Anavilhanas as comunidades são definidas como pessoas que desenvolvem atividades de baixo impacto ambiental. Isto demonstra que a conservação ambiental está na pauta de seu projeto de intervenção. Ainda de acordo com este documento, todas as agências ambientais que atuam na área seriam notificadas e na prática isso não aconteceu, pois a CEUC/SDS afirma não ter sido notificada por meio da chefe da UC PAREST Rio Negro Setor Sul, que tem sua sobreposta pelo referido assentamento.

Isso já fornece subsídios para refletir as relações de forças das agências governamentais pelo ordenamento territorial da área, pois os procedimentos são bem conhecidos e estão presentes na metodologia que afirmam ter sido utilizada. Segundo informações de um agente social ligado ao INCRA isso não poderia ter acontecido em virtude do procedimento de praxe de notificar todas as demais agências governamentais que atuam na área. Sobre o pedido já mencionado do CEUC/SDS de que o INCRA faça uma doação da área do PAREST que é afetada pelo PDS, a agente do INCRA Keyla Bernardes afirmou que isso não era possível sem antes ir ao local e ver o que está acontecendo. Segundo ela a atuação do INCRA no assentamento é deficiente, afirma que desde que a área foi criada não houve auditoria ou vistoria, um acompanhamento, os assentados até gostariam que o INCRA estivesse mais presente, mas não tem sido possível. Nesse sentido, alega que o INCRA não pode atender a solicitação do Estado por meio da CEUC/SDS, pois existem pessoas assentadas na área requerida.

Comentando um pouco a intervenção dessa agência, questiono que as suas ações são pautadas dentro de contexto de participação dos grupos interessados nas discussões que fazem

parte do processo de criação de tais áreas. Quando o INCRA chegou pela primeira vez em Boa Esperança em 2005 eu estava presente no local e participei da reunião que realizaram para comunicar a criação do assentamento e cadastrar as pessoas interessadas. O discurso da agência é que podiam confiar que todas as demais agências governamentais estavam cientes. Não houve um diálogo sobre o posicionamento dos moradores sobre o assentamento, sendo que não participaram do processo de reivindicação e estavam dentro de outra reivindicação pela Terra Indígena. Isso levou alguns moradores a não fazerem o cadastro, por consideraram coerente não participarem de duas reivindicações de ordenamento territorial. Já em Nova Esperança, onde está o foco desta pesquisa, a atitude foi diferente, os moradores fizeram o cadastro mesmo sabendo que era outra proposta de ordenamento territorial alegando a ausência e omissão da FUNAI no processo de demarcação da Terra Indígena. O que é interesse mencionar é que a área da sede de Nova Esperança não está dentro da área do PDS Cuieiras Anavilhanas (como mostra o mapa 04), mas foram convidados a participar do assentamento. É bom lembrar que há um interesse das agências de demarcar a sua presença e quanto mais pessoas aderindo melhor para alcançar o seu objetivo.

FIGURA 24 – Trecho do mapa da área do PDS Cuieiras Anavilhanas



Fonte: Arquivo dos processos de Assentamento do INCRA (Regional Manaus)

Os agentes de Nova Esperança foram atraídos pelo discurso da agência de que haveria crédito financeiro para trabalhar com a agricultura, pecuária, ou outros projetos que desejassem e receberiam um recurso para a construção de uma casa, bem como um motor estacionário, conhecida popularmente como rabeta e um gerador de energia elétrica. O interesse de obter os benefícios que estavam sendo oferecidos e a omissão da agência indigenista foi fundamental na escolha dos moradores que posteriormente receberiam os benefícios citados, com exceção do crédito para projetos “sustentáveis” que até a data da pesquisa ninguém havia recebido. Juntamente com os itens citados também receberam uma boa quantidade de itens alimentícios que em pouco tempo foi consumido.

A intervenção dessa agência suscita questões interessantes para refletir. Primeiro, é possível perceber pontos em comum com a proposta da CEUC/SDS de projetos de sustentabilidade e a proposta de uma parceria com a sociedade civil, mas na prática a atuação é arbitrária tanto com os moradores como na relação com outras agências. É uma verdadeira de relação de poder pelo ordenamento territorial, onde existem discursos semelhantes com interesses opostos como já foi mencionado na fala da chefe da UC. Os sujeitos da pesquisa não participam efetivamente das decisões, mas estão interessadas nos benefícios, agem também porque é interessante para as agências a adesão a seus projetos. Agir politicamente nestas circunstâncias não significa necessariamente assumir a posição de colonos do INCRA, mas se apropriar ou usar mecanismos de captura para obter objetos desejados e que consideram necessários. Os relatos que colhi é que não precisam “deixar de serem índios” para fazer parte de um projeto assentamento, tendo em vista que a agência indigenista responsável pelo ordenamento territorial estava sendo omissa. O que é mais interessante ainda mencionar é o comentário que ouvi na época de que os próprios agentes da FUNAI quando ficaram sabendo do assentamento mencionaram que eles tiveram a atitude certa de receber os benefícios e que deveriam fazer isso quando alguma agência chegasse oferecendo. E é sobre essa agência que abordo a seguir.

### **3.5.3. FUNAI**

A FUNAI é uma agência indigenista criada em 5 de dezembro de 1967 pela Lei 5.371 vinculada ao Ministério da Justiça e agência federal responsável por estabelecer e executar a política indigenista brasileira de acordo com determinação da Constituição Federal de 1988. Suas

atribuições são a promoção de políticas de desenvolvimento sustentável das populações indígenas, conservação ambiental, o controle sobre ações externas em terras indígenas, bem como um monitoramento das terras regularizadas e *ocupadas por populações indígenas*. Enfim, é uma agência governamental que visa proteger e promover os direitos dos povos indígenas criando e implementando políticas indigenistas (FUNAI, 2014).

A intervenção dessa agência se inicia com uma reivindicação encaminhada no final da década de 1990 pelo seu Valdemir, liderança da comunidade Três Unidos, para a demarcação da Terra Indígena no Rio Cuieiras, tendo em vista a existência de várias comunidades que se identificavam como tal. Na verdade o processo iniciado por este agente social começou nas próprias comunidades motivando os seus moradores se identificarem, levando em consideração o critério do uso da língua geral, presente em cinco comunidades. A esta altura não havia moradores em Nova Canaã que se identificassem. Esta dinâmica é constatada na entrevista concedida por Joarlison Garrido: “eu era pequeno, mas ainda me lembro quando chegaram aqui com seu Valdemir querendo saber se a gente falava uma língua (...) muitos ficaram com vergonha de dizer”. As comunidades do Rio Cuieiras, com exceção de São Sebastião e Nova Canaã (que posteriormente também participaria) fizeram parte da reivindicação incluindo São Tomé e Terra Preta que estão no rio Negro (ver Figura 01).

Com a reivindicação, a FUNAI Regional Manaus realizou visitas nas comunidades para identificar aqueles que estavam se identificando com indígenas. Segundo a narrativa do morador (2013cde Nova Esperança eles perguntaram qual era a região de origem do grupo e se sabia falar língua geral. Segundo este agente social, “aí foi fácil, pra lá todo mundo é índio mesmo e todo mundo só fala língua geral nas comunidades [referindo a Santa Isabel do Rio Negro de onde migraram]” (GARRIDO, Walmir. Entrevista em 23/06/2013).

Quando cheguei ao rio Cuieiras em 2004 logo tomei conhecimento de um processo em andamento de demarcação da Terra Indígena que forçaria os não-indígenas a se retirarem da área. Isso causava um clima de tensão e incerteza até mesmo com relação a minha permanência. Este contexto teria motivado como menciona Rubim & Santos (2010) os não-indígenas a reivindicarem junto ao INCRA sua regularização fundiária abordado no item anterior.

Em 2005 apoiaram o desenvolvimento de um projeto de piscicultura na comunidade Nova Esperança para a criação de tambaqui em redes. Enviaram as redes, um gerador de energia, um motor estacionário (rabeta) a diesel e posteriormente levaram os alevinos e um técnico para dar as instruções. Comprometeram-se a doar a ração por um tempo determinado até a comunidade começar a comercializar, quando deveriam administrar com seus próprios recursos. Cheguei a acompanhar algumas vezes o seu José Silva até a FUNAI em Manaus para receber a ração dos peixes. Este agente social foi o idealizador do projeto e quem praticamente ficou responsável por cuidar da piscicultura. Este projeto gerou alguns conflitos internos na comunidade que o chamava de os “peixes do Zé” que é uma demonstração clara das disputas internas dos dois subgrupos. Alguns agentes da FUNAI chegaram a ir algumas vezes à comunidade depois de um tempo para levar os peixes para vender em Manaus, mas como não se desenvolveram não foram mais. Depois de um tempo a FUNAI não enviou mais a ração e os peixes foram fazendo parte da alimentação das famílias da comunidade e não restou mais nada. Hoje é possível ver em um dos portos da comunidade o que restou deste projeto, uma rede jogada e abandonada com as boias expostas tornando-a mais visível.

Classifico esta intervenção de assistencialista, pois doaram os itens requeridos pelo projeto de piscicultura, mas não houve um acompanhamento técnico ou profissional para que os moradores pudessem ter mais segurança na continuidade do projeto. As disputas internas na comunidade e acusações de beneficiamento de uns em detrimento de outros também contribuíram para este quadro que poderia ter sido amenizado com uma presença mais efetiva da agência. Contudo, este projeto foi um dos poucos desenvolvidos por esta agência em todo o Rio Cuieiras, que demonstra a forte articulação política de seus moradores, em especial a figura de seu José Silva.

Após a intervenção com este projeto a FUNAI praticamente não marcou presença na comunidade, que passou a rebater seus questionamentos sobre a atuação de outras agências como mostra o relato de seu José da Silva:

*- rapaz, mas tá as mil maravilhas! [reproduzindo o comentário do agente da FUNAI sobre o posto de saúde novo construído com doação dos turistas]. Mas não foi vocês não. Se não fosse nossos visitantes aqui que vocês querem proibir de visitar os povos indígenas, não tinha beneficiado nós aqui não (...) olha se não fossem os turistas nós num tinha uma escola, num tinha um posto de saúde. Se fosse esperar só pela Funai, a Funai não ia mandar fazer nada (...) eu tou defendendo o meu patrimônio, o meu povo (Entrevista concedida no dia 23/06/2013).*

A ausência desta agência com ações efetivas enfraquece o seu poder simbólico perante os sujeitos que são levados a fazer outras alianças, novas possibilidades surgem com a atuação de outras agências como mostra o relato acima para suprir demandas do grupo que não estão sendo supridas pela atuação da agência indigenista. Isso leva inclusive outras agências a não verem a sua intervenção como tão problemática para suas pretensões de ordenamento territorial. Não percebi, tanto nas conversas com os agentes do CEUC/SDS, IPÊ e INCRA, uma relação tensa com a intervenção da FUNAI. Como diz o ditado popular da minha terra “ela não fede nem cheira”. Os longos processos de demarcação de Terras Indígenas, que podem demorar anos para serem concluídos fazem com que as demais agências não demonstrem tanta preocupação com a sua intervenção no ordenamento territorial. Sem contar que a proposta de demarcação da Terra Indígena é de uma área contínua, considerada por Kurihara (2013) como inviável, em virtude de haverem outras comunidades que não se identificam como tal dentro área, outras áreas já formalizadas como o PDS Cuieiras Anavilhanas e o PAREST Rio Negro Setor Sul que tem parte de sua área em processo de recategorização para RDS.

Entre as agências governamentais que disputam o poder de desenvolver o ordenamento territorial na área ocupada pelos moradores de Nova Esperança as relações de maior intensidade seriam entre CEUC/SDS e INCRA que já teriam áreas formalizadas e sobrepostas. Após as pesquisas realizadas o clima de tensão entre estas duas agências é bem mais intenso com o processo movido pela CEUC/SDS no Ministério Público contra o INCRA pela sobreposição de áreas. Fica claro que são relações de forças, pois estão com propostas que se assemelham de conservação do meio ambiente, ambas tem um discurso semelhante, mas na prática cada uma não quer abrir mão de sua intervenção, o INCRA não quer perder os seus assentados como mostra o comentário de Keyla quando argumenta que existem pessoas assentadas na área que está sendo requerida pela CEUC/SDS, enquanto esta agência luta pelo direito de demarcar o seu “território” como agência que representa os interesses do Estado do Amazonas. A FUNAI teria uma relação bem menos intensa com sua inoperância e poucas perspectivas de que a Terra Indígena saia do papel. De todas as agências a CEUC/SDS é quem tem uma relação mais intensa como a comunidade, embora esta faça questão de estabelecer perante todas essas agências sua alteridade indígena.

Por fim, as intervenções das agências governamentais podem ser inseridas dentro das tradições de conhecimento denominadas por Souza Lima (2002) por *tradição missionária*. Embora, assim como o IPÊ não sejam agências religiosas inserem nas comunidades conhecimentos coloniais dominantes como forma de demarcar sua presença e forma de gestão, termo que por si só evoca um conhecimento a ser estabelecido nas áreas onde atuam.

## **CAPÍTULO 4 – Alteridades construídas frente às agências e suas intervenções**

*O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto.*  
(BOURDIEU, 2011, p. 118).

A questão da alteridade está na gênese da disciplina antropológica, disciplina que surge com a proposta de estudar e compreender o *outro*. Seu interesse está em realizar um movimento em direção a um campo desconhecido, a uma compreensão de universos sociais exóticos e singulares, mesmo que não sejam tão exóticos para o etnógrafo, mas que são transformados como tal para serem analisados. A mudança dos instrumentos conceituais ao longo dos anos nessa disciplina abriu espaço para um diálogo sempre crescente com outras disciplinas das ciências humanas na realização de trocas, ou seja, o *outro* seria a realidade que faz o conhecimento antropológico avançar. A alteridade estaria no campo do desejo no fazer antropológico.

Para analisar o material empírico desta pesquisa me proponho a perceber que tipo de alteridades é construído nas relações estabelecidas com as agências, concebidas aqui como construção relacional e situacional, e sempre acompanhadas de intervenções sociais.

As reflexões aqui expostas representam um modo de se conceber e se expressar, de forma e conteúdo como sugere Deleuze e Parnet (2004) como dimensões dos agenciamentos moleculares ou internos da máquina social.

É importante ressaltar a abordagem etnográfica das relações com as agências que produzem formas de representação de um grupo social num momento historicamente situado. Este trabalho de pesquisa apresenta um devir Nova Esperança, não como algo consumado, congelado, fixo, mas sujeito a movimentos, a ações criativas e estratégicas, interesses diversos, representações performáticas.

Este capítulo está dividido em duas partes, uma onde apresento inicialmente uma discussão sobre a construção de alteridades como resposta às intervenções sociais das agências e

em seguida o que essas intervenções têm provocado na representação do grupo frente aos agentes externos.

#### 4.1. Construindo Alteridades

##### 4.1.1. A alteridade na abordagem da antropologia americanista<sup>35</sup>

Para iniciar a discussão inicio com uma reflexão das relações estabelecidas entre os grupos sociais e os agentes externos europeus que aportaram na costa brasileira no séc. XVI. Com base em fontes históricas, Viveiros de Castro (2002a) descreve a negociação entre esses agentes históricos numa perspectiva dos agenciamentos e onde a alteridade ocupa lugar central.

Discutindo a negociação destas relações este autor comenta que enquanto para os europeus, os agentes sociais encontrados eram úteis ao trabalho que lhe impuseram ou cristãos potenciais, para os anfitriões, os seus visitantes, eram a alteridade plena, por meio de quem poderiam alargar a condição humana em sua dimensão mais plena, ou seja, como se o seu destino fosse *tornar-se outro*. A ideia aqui empregada é que os europeus teriam chegado para ocupar “um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos predicados se intercomunicavam” (Id. Ibid., p. 206). A ênfase é a troca e define como *afinidade relacional* o valor a ser afirmado, que longe de ser uma substância é a expressão da forma utilizada para construir a relação com o *outro*.

A discussão que é o pano de fundo de seu instrumental analítico é um texto escrito no final da década de 1970 sobre a construção da pessoa nos grupos sociais pré-colombianos. De acordo com Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1987 [1979]) a corporalidade surge como idioma simbólico social fundamental na compreensão desses grupos, ou seja, o corpo abre caminho para a construção de pessoa. Os grupos sociais vão ser entendidos a partir do corpo. O idioma social é corporal, enquanto entre os *Nuer* era o “bovino”. A noção de corporalidade,

---

<sup>35</sup> Seria uma vertente dos estudos antropológico brasileiros sobre populações consideradas indígenas que teria em Eduardo Viveiros de Castro como um de seus principais expoentes. Seu interesse estaria, sobretudo, focado na compreensão da apreensão desses grupos de categorias internas utilizadas para explicar sua existência, suas relações com os *outros*, suas formas de vida. Pacheco de Oliveira (2004[1998]) acusa esta perspectiva teórica de não levar em consideração os agentes externos, limitando a compreensão dos processos envolvidos numa situação histórica. Viveiros de Castro (1999) responde a esta crítica argumentando que não se aplica à sua abordagem em virtude dos elementos externos aos grupos estarem incorporados como parte da cosmologia dos grupos em que pesquisa.

portanto é imprescindível para entender certos papéis sociais como o do xamã, chefe, bruxo, etc. Para estes o corpo está destotalizado e “(...) certas partes do corpo ou órgão do corpo que estão servindo aqui como idioma francamente social” (p. 14). Precisa haver intervenções no corpo para que a pessoa se torne um ser social, como nas incisões no corpo dos meninos para serem considerados homens, para se manter os ideais coletivos. Este corpo estaria em devir, em constante transformação. Viveiros Castro (2002a) entende que a alteridade seria uma dimensão indispensável dessa transformação do corpo.

Para este autor, os Tupinambá<sup>36</sup> tinham como valor fundamental,

*(...) a captura de alteridade no exterior do socius e sua subordinação à lógica social 'interna' (...) absorver o outro e, nesse processo alterar-se. Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobriria na indiferença e na paralisia (Id. Ibid., p. 207).*

Trabalhando com categorias deleuzianas, Viveiros de Castro (2002a) afirma que a relação com o *outro* era fundamental no *socius ameríndio*, onde a relação interior e exterior exerciam uma função centrífuga, mas o interior e a identidade estavam subordinadas ao exterior e diferença, ou seja, devir e relação prevalecem sobre o ser e a substância. Portanto, a relação com os europeus é assumida como solução ao invés de ser um problema, a submissão era o caminho da humanidade plena, pois a incorporação do *outro* é se apropriar de sua alteridade.

Nas relações estabelecidas “a cultura estrangeira foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal (...) o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, P. 223-4). Havia, portanto, interesse e agência dos Tupinambá sobre os europeus, leitura que vem sendo importante para questionar alguns pressupostos de que estes grupos teriam se submetido em virtude do poder colonial sem nenhum protagonismo, sem ações estratégicas. Conferi-los o papel de sujeitos é dar um passo na construção de uma nova história desses contatos que outrora foram construídos sob o ponto de vista da *metrópole* (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

---

<sup>36</sup> De acordo com Viveiros de Castro (2002) este etnônimo atribuído para designar os diversos grupos que habitavam a costa brasileira nos sécs. XVI e XVII, tais como os Tupiniquim, Temiminó, Caeté, entre outros, que compartilhavam símbolos culturais.

Em sua leitura desses processos, Viveiros de Castro (2002a) aciona alguns elementos que fazem parte da discussão dessa pesquisa onde estou utilizando o conceito de agenciamento de Deleuze para analisar a relação dos sujeitos pesquisados com as agências que a eles se vinculam, e como alteridades são construídas a partir disso. Alteridade que se constitui como elemento fundamental na produção dos agenciamentos sociais.

Estudando diversas abordagens etnográficas sobre os grupos dessa região identificou elementos que considera serem comuns a esses grupos como um desejo latente de se relacionar com o *outro*, surgindo o que chamou de *teoria da afinidade*. Os estudos de relações matrimoniais teriam sido importantes para chegar a conclusões, embora afirme que a referida abordagem teórica está para além do parentesco, este faria parte de um valor do *socius* que estaria presente em toda a região. A afinidade matrimonial efetiva como parte de um processo mais amplo e com uma dimensão virtual que seria a sua condição exterior. “Ela [afinidade potencial] é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 412).

Como esclarece a seguir Viveiros de Castro:

*A afinidade potencial é o lugar onde o parentesco, como estrutura, conhece seus limites de totalização, ecoando apenas como linguagem – como tropo que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra. O parentesco, e a aliança matrimonial que o cria, é estrutura estruturada, condicionada pela estrutura estruturante da exterioridade, que se exprime como afinidade potencial. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.157).*

A afinidade potencial não se restringe a morfologia social, mas a noção que chama de *economia política de pessoas*. O autor chama a atenção para as relações sociais em diferentes níveis, tais como *interaldeão* e até *interétnico*, na compreensão dos mecanismos encontrados pelos grupos sociais amazônicos para fazer alianças estratégicas seja por meio de casamentos, parcerias comerciais, guerras, entre outros, e que a posição de aliados e inimigos estão constantemente mudando. Segundo ele

*Sejam quais forem as situações e os personagens, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições (...) todas declinadas em um idioma de afinidade. Hospedes e amigos ao mesmo título que estrangeiros e inimigos; aliados e clientes políticos assim como parceiros comerciais ou companheiros rituais; animais de caça tanto quanto espíritos predadores – todas essas gentes estão banhadas em afinidade (...). O Outro, em suma, é primeiro de tudo um*

*Afim. A afinidade potencial e seus harmônios cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p.416-7).*

Portanto, considere relevante abordar essa perspectiva teórica, pois me faz refletir sobre o material empírico dessa pesquisa, onde a dimensão do *outro* é tão fundamental na constituição de relações de aliança, clientela, de capturas de alteridades. Contudo, problematizo que apesar de Viveiros de Castro (2002b) ter uma proposta teórica de fugir de categorias universalizantes e essencialistas, argumentando que são nas relações que as categorias nativas são manifestas, a tentativa de aplicar uma teoria no recorte etnográfico das *Terras Baixas da América do Sul* é um princípio de decalque<sup>37</sup> (DELEUZE & GUATTARI, 1997a), ou melhor, de inscrever diversos grupos sociais dentro um arcabouço teórico específico.

Nesse sentido, é pertinente mencionar Ramos (2012) que problematiza a referida teoria, e a essencialização de algumas categorias. Para esta autora o modelo teórico caminharia na contramão de fugir das generalizações e tomaria a Amazônia considerada indígena como homogênea. Assim os trabalhos etnográficos que partem desta abordagem teórica seriam curiosamente comuns, encontrando elementos de uma lógica ameríndia generalizada, mesmo com tanta diversidade de línguas, histórias e situações. Nesse sentido a apresentação de resultados tão previsíveis em suas pesquisas, apresentando uma uniformidade de pensamento ameríndio seria um essencialismo que negaria a inventividade ou criatividade e existência de trajetórias históricas específicas. O referido aporte teórico-metodológico estaria replicando o estruturalismo, que embora não tenha pretensões universais, propõe um modelo de análise para a esta região generalizando a ideia de que o ameríndio está “sempre negociando substância e ponto de vista com animais em uma orgia cosmológica de predação e canibalismo” (RAMOS, 2012, p. 483). Portanto, dentro da proposta desconstrucionista de modelos consolidados que caracteriza a crítica ao essencialismo tal qual Bourdieu (2009) faz ao estruturalismo de Lévi-Strauss, que seria um meio de legitimar políticas e ideologias colonialistas, este texto de Ramos denuncia a necessidade de entender os ameríndios como sujeitos históricos com opções políticas próprias e

---

<sup>37</sup> De acordo com Deleuze & Guattari (1997a) seria uma realidade inscrita, cristalizada, reproduzível, representada, nas palavras destes autores é a “... descrição de um estado de fato, o reequilíbrio de correlações intersubjetivas, ou a exploração de um inconsciente já dado camuflado, nos recantos obscuros da memória e da linguagem. Ela consiste em decalcar algo que se dá já feito, a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta. A árvore articula e hierarquiza os decalques, os decalques são como folhas da árvore”. Utiliza esta idéia para contrastar com a ideia de *rizoma*, que seria mapa e não decalque, uma realidade aberta e conectável a qualquer lugar e não uma realidade fechada.

trajetórias diversas que nem sempre estão sujeitas a um modelo teórico, senão a várias novas realidades de acordo com a situação e configuração que vierem a experimentar e interpretar.

#### **4.1.2. O *outro* dos outros: discursos políticos de alteridade**

Partindo da construção da alteridade na apropriação do *outro* mencionada por Viveiros de Castro (2002) a importância atribuída à relação com as agências que se vinculam ao grupo pesquisado fica implícito numa entrevista concedida por Joarlison, professor indígena de Nova Esperança:

*Quando a gente morava em Santa Isabel a gente não se reconhecia como indígena Baré, muitos nem sabiam. Esta questão de afirmação indígena veio surgir no momento em que a gente veio para cá para esta região do Cuieiras. Por quê? Quem disse que a gente era índio? Não fomos nós. – Nós somos índios da etnia tal... não fomos nós. Foram pessoas que deram esse nome pra gente. Até entendo hoje o porquê, lá tinha dabucori, tinha dança do gambá, essas práticas culturais, essa forma coletiva já existia lá (...) Mas nunca lá ninguém perguntou se a gente era índio, não tinha essa interrogação (...) Na época [referência ao tempo que moravam em Santa Isabel do Rio Negro] a gente tinha as nossas práticas, o nosso cotidiano indígena. Só que nesse período a gente não sabia qual era os direitos, o que é o índio tinha direito pela legislação brasileira como qualquer outro, não sabíamos isso, então automaticamente, por falta de conhecimento estávamos negando essa identidade. Quando chega pra cá também continua a mesma coisas com as práticas culturais, mas a gente estava negando a identidade, entendeu? Então automaticamente era indígena só que não sabia (...) só que fomos conhecendo os direitos dos povos indígenas, entendeu? Ah! Aí sim ele [referindo ao grupo como um sujeito político] parou e disse: eu preciso me afirmar como indígena. Só que o início dessa afirmação dele era atrás, mas ele não sabia (...) a gente já era índio e não sabia, quando o índio põe em prática seus modos, seu cotidiano, ou seja, ele está ali, ele é um índio, mas ninguém sabia (Joarlison Garrido, professor indígena de Nova Esperança, 21 de abril de 2013).*

Esse discurso elucida caminhos na compreensão da dinâmica de construção da alteridade do grupo frente aos agentes externos, relações responsáveis por categorias de identificação para o grupo. Como em Santa Isabel do Rio Negro de onde migraram no início da década de 1990 a relação com os agentes externos praticamente se dava com os regatões, conforme relato de D. Ugulina no capítulo 2, e as agências governamentais e não governamentais tinham uma atuação bem menos efetiva com suas respectivas políticas, não implicava em inseri-los em uma categoria étnica. De acordo com Durhan (1983) os grupos sociais só se percebem como distintos na relação com o *outro* diante dos conflitos inerentes das relações que se estabelecem numa determinada situação histórica.

Contudo, a atribuição não seria somente dos agentes externos, como mostra o relato mais adiante, que houve uma tomada de consciência da importância política desta categoria e o grupo se apropriou. O grupo também atua com agência neste processo. O poder não está apenas nas mãos dos dominantes, não há uma localização específica do poder, mas ele está distribuído como postula Foucault (*apud* DELEUZE, 2005), não é uma coisa que alguém possui, mas está presente nas relações de forças cujo mapa destas relações ele chama de diagrama. E para entender esses processos tem que construir diagramas, mapas das relações de poder e diversas intensidades. Mas mapas aqui não seriam substanciais, essencializações de uma realidade social como o decalque, mas descrições das relações de forças em que este grupo está inserido.

As intervenções sociais dos agentes externos produzem alianças dentro dos processos de agenciamentos marcados por fusões, misturas de corpos, contágios como afirma Deleuze e Parnet (2004). O resultado destas alianças e fusões é o surgimento do que Bartolomé (2006) chama de um *novo sujeito coletivo*, que representa uma identificação compartilhada e uma ação coletiva de grupos afins, embora possam ser social e politicamente distintos, mas que reflete “... uma das lutas das sociedades nativas do presente [que] é a de se constituírem como coletividades, como *sujeitos coletivos*, para poderem se articular ou se confrontar com seus Estados em melhores condições políticas” (p.44).

Nessas relações com os agentes externos há indícios claros da utilização de tradições de conhecimento, formas de saberes coloniais, que de acordo com Souza Lima (2002) podem ser descritas como possibilidades de gestão colonial. São inseridos em lutas de classificação dentro de relações de poder entre as agências e também encontra formas criativas de posicionamentos, de tomada de consciência. As agências indigenistas teriam acionado códigos específicos da tradição sertanista para que houvesse uma percepção de si como grupo indígena. De acordo com Viveiros de Castro (1986) as classificações são instrumentos políticos e são apropriadas de acordo com interesses que estão em jogo.

Porém, conforme abordei no capítulo anterior as intervenções das agências são definidas por uma dupla captura, a alteridade é construída na constituição das relações por meio de agenciamentos sendo a exterioridade uma dimensão essencial desses fenômenos. O *outro* é essencial na sua construção e desconstrução dentro de processos que nunca são permanentes, mas dialéticos e imprevisíveis, constantemente atualizados.

Segundo Todorov (1996) em *A conquista da América – a questão do outro* menciona a apropriação de Cortez, um dos viajantes espanhóis que fez contato com os grupos sociais que habitam a América na época da chegada dos europeus, dos mitos indígenas para justificar a sua chegada e ações. Houve uma captura de códigos para construir uma relação com os grupos que foram encontrados para o estabelecimento de relações com o *outro*. Mantiveram na sua leitura uma relação assimétrica e os agentes sociais encontrados jamais foram vistos como sujeitos, embora se elogiasse o lugar e a criatividade do povo nas cartas enviadas a Espanha. Segundo este autor o que revela a percepção dos espanhóis dos índios como inferiores é o fato de não dialogarem com estes, o que mostra o *outro* como sujeito, comparável ao que eles são. Logo, isso provoca a destruição do *outro*. Seguindo esta mesma linha de raciocínio o autor postula com a ideia de superioridade que os espanhóis se achavam no direito de “impor aos outros o que nós consideramos como um bem, sem nos preocuparmos em saber se é também um bem do ponto de vista deles. Esse postulado implica, portanto, uma projeção do sujeito enunciante sobre o universo, uma identificação entre *meus* valores e *os* valores” (TODOROV, 1996, p.152).

Contudo, a noção aqui empregada de agenciamentos ultrapassa de certa forma a leitura de Todorov com vistas à construção da alteridade pelos agentes sociais internos. As relações com o *outro* produzem novas configurações, atualizações dos signos disponíveis. Os agentes internos embora não tratados como sujeitos como menciona Todorov tem agência sobre os visitantes *sertanistas*. Da mesma forma, com o grupo da pesquisa, a intervenção das agências promove captura, mas são capturados pela agência do grupo.

Nesse sentido, é muito pertinente a de reflexão de Albert (2002) onde demonstra certa insatisfação da antropologia com instrumentos analíticos que privilegiavam apenas uma abordagem etnográfica dos conhecimentos dos grupos indígenas sobre as situações e resultados do contato com as agências. Propõe uma abordagem

*(...) da consciência histórica dessas sociedades, numa perspectiva que focalizava, de maneira privilegiada, sua criatividade simbólica e política, bem como a complexa dialética entre transformação e reprodução, entre convenção e invenção, mobilizada em seus projetos de continuidade social e cultural (Id. Ibid., p. 9).*

Seria a construção de um quadro analítico cruzando três dimensões: histórica, analítica e simbólica. Nesta última residiriam as teorias da alteridade expressas nas ações e leituras do contato. O resultado seria uma compreensão dos dispositivos de *domesticação simbólica e ritual*

*da alteridade* dos agentes externos, ou como o autor propõe uma *pacificação às avessas*. Ao invés de descrever a alteridade do *outro*, analisar como o *outro* constrói nossa alteridade.

Em seu trabalho sobre o discurso político de Davi Kopenawa (ALBERT, 2002b), xamã de um grupo social que se identifica como Yanomami, analisou os discursos políticos e percebeu que na sua produção havia um duplo processo de selecionar e transformar os referenciais culturais para construir uma afirmação identitária, argumentação política e validação de reivindicações territoriais. Neste processo a construção é feita em referência aparelho jurídico e administrativo estatal produzindo o que chama de uma *etnopolítica discursiva*. A noção que cada agente social tem do *outro* se sustenta não somente pela representação que estabelece do *outro*, mas ainda da representação que esse *outro* constrói dele. Apropriando-se das categorias não-indígenas e as incorporando na sua cosmologia, este líder interétnico estaria promovendo o movimento de uma “(...) ‘resistência especulativa’ (discurso sobre o outro para si) à ‘adaptação resistente’ (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade” (ALBERT, 2002b, p. 242).

Dentro dessa mesma perspectiva Gallois (2002) expressa que o *discurso político* manifesta as representações do contato, as reações e acomodações ao contato interétnico que são acompanhados “(...) de transformações na consciência histórica e política dos grupos estudados (...) particularmente significativas para a análise dos processos de construção político-simbólica das identidades étnicas (GALLOIS, 2002, p. 205)”. Esta autora sugere pesquisas que não estejam preocupadas somente na descrição, tradução ou interpretação da cultura indígena, porém numa compreensão das respostas criativas construídas por estes grupos sociais com vistas ao seu próprio futuro.

Utilizando esta noção de *pacificação* para analisar o material empírico desta pesquisa me conduz a perceber que o grupo seleciona a partir de uma memória coletiva<sup>38</sup> os elementos necessários para se apropriar das categorias utilizadas pelos agentes externos na relação e inseri-

---

<sup>38</sup> Segundo Pollack (1992) *a memória é socialmente construída e um elemento constituinte da alteridade*, assim sendo torna-se indispensável para o que o autor chama de “(...) sentimento de continuidade e de coerência de um indivíduo ou grupo em sua reconstrução de si” (p. 5). E acrescenta que ambas, alteridade e memória, podem ser negociadas e que não devem ser considerados fenômenos substanciais de uma pessoa ou grupo. Logo, essa reestruturação da memória está ligada a construção da alteridade que para esse autor é o investimento de um grupo para dar a cada membro o sentimento de pertencimento.

las numa construção simbólica que seria um *discurso sobre si para o outro*. Conforme o relato citado pelo agente social da comunidade primeiro foram os agentes externos que os inseriram dentro de uma categoria de identificação ainda desconhecida pelo grupo e em seguida houve uma tomada de consciência, uma captura dos códigos. Não seria uma ação de via única, dos agentes externos para capturá-los em uma categoria, senão em via dupla, pois o grupo também constrói um discurso a partir desses *outros*. É exatamente essa dinâmica e os processos que desencadeiam a sua construção e reprodução é que estou chamando de agenciamentos. As alianças, os inimigos, o *outro* que está na dimensão do desejo e pode se tornar aliado dentro de relações de poder e de intensidade que vai sendo estabelecido e desconstruído num processo contínuo.

Isso levanta uma discussão dentro da antropologia que é a questão da reflexividade, pois enquanto o etnógrafo vai ao trabalho de campo com suas leituras prévias e uma opção teórico-metodológica para fazer antropologia, os sujeitos também farão a sua leitura com base em seus pressupostos de sua presença e ações. Nesse sentido a antropologia não seria propriedade do etnógrafo, pois os sujeitos da pesquisa também produzem antropologia. Um exemplo disso é a *antropologia reversa*, conceito do antropólogo norte americano Roy Wagner (2012[1975]) que desenvolveu uma pesquisa com um grupo social denominado de Daribi na Melanésia. Enquanto este autor se esforçava para tirar de sua compreensão de cultura a dimensão da objetificação e colocá-la no âmbito das relações sociais, os Daribis faziam o contrário, se deslocavam das relações para a objetificação com o *culto da carga* (mercadorias do mundo ocidental). Ou seja, havia uma produção antropológica dos sujeitos sobre seus *outros*.

Isso me leva a refletir que uma antropologia produzida com base em pressupostos externos aos grupos vai reproduzir as ações e intervenções das agências que se vinculam a estes grupos com discursos autoritários e sem diálogo. Para compreender como os sujeitos constroem suas alteridades nas relações o etnógrafo precisa se colocar na condição de *outro*. No meu caso não seria nem o pastor e nem o pesquisador, mas um *entre* que se constrói na relação intersubjetiva.

De acordo com Viveiros de Castro (2002d) o ponto de vista do antropólogo não pode ser o do *nativo*, mas o da relação com o ponto de vista nativo. Dentro de uma relação simétrica sujeito-sujeito, o conhecimento deve surgir na relação onde o etnógrafo também é *outro*, também é capturado pelos códigos do seu *outro*. Sobre essa dimensão da abordagem etnográfica Strathern

(1999) argumenta que é ficcional, que põe em ressonância interna o ponto de vista do *nativo* e do pesquisador. Conforme a autora é a partir da relação entre tais pontos de vista, o do antropólogo e do nativo, ou melhor, da relação entre estas duas técnicas de *teorizar* que emerge relacionalmente o conhecimento antropológico. Dentro desta noção abre a possibilidade de afetar-se com outras modalidades de pensamento.

Mas por que discutir tudo isso? O discurso político do grupo e sua compreensão perpassa por todas essas questões, pois pode ser considerado uma *pacificação inversa*, leitura que só é possível tal abordagem teórico-metodológica, conferindo aos sujeitos capacidade de criar, inventar, reproduzir, capturar códigos das agências. Desta forma, a construção de alteridades está sujeita a mudanças de acordo com a natureza dessas intervenções, de acordo com a leitura que fazem de seus *outros* e a situação histórica que os envolve. Elas podem tomar outros formatos em novas situações, pois serão outras capturas. Esse discurso se constrói na relação com a intervenção das agências e envolve outros processos como por exemplo sua espacialidade ou a construção que eles fazem dos espaços onde habitam e acessam os recursos de que precisam. Portanto abordo a seguir esta questão.

#### **4.1.3. A alteridade e a construção territorial**

Com as intervenções dos agentes externos, especialmente na ocupação da Amazônia ocorrida em vários ciclos e baseada na exploração da mão-de-obra *nativa* e produtos extrativos para a exportação, diversos grupos sociais tiveram seus territórios invadidos e objeto de disputas que criam discursos reivindicativos dessa territorialidade (ALBERT, 2002b).

Importante mencionar o conceito de território aqui empregado. De acordo com Barabas (2006) tanto na geografia cultural como na antropologia o conceito de território estaria sendo apropriado com um conceito que une o espaço ao coletivo, entendido como um espaço que uma coletividade considera como próprio. Seria um espaço culturalmente construído, o que significa que é o resultado da atribuição de um valor e apropriado simbólica e instrumentalmente por um grupo social. O estabelecimento desta construção é mediante a articulação de discursos sociais e práticas coletivas de um grupo, fazendo, portanto, referencia ao processo histórico de articulação de natureza e referências culturais e em contextos específicos de interação. Logo, torna-se espaço de disputas, de relações de forças e negociações de significado. De acordo com esta autora

(...) *el territorio es factor de disputa y de relaciones de poder entre grupos desiguales, no solo en términos de recursos escasos y preciados por los que se compete sino también como construcción simbólica, en la que el poder desigual y la negociación se establecen en las relaciones con lo sagrado. No obstante la negociación de significados sobre lugares se va estableciendo mediante la articulación de los diversos discursos sociales y prácticas colectivas* (BARABAS, 2006, p. 51).

Com base em seu trabalho de campo tais territórios simbólicos ou culturais estão inteiramente relacionados com a identificação do grupo, sendo, portanto o que Barabas chama de *território histórico e identitário ou etnoterritório* que define como um fenômeno coletivo que é produto da história e de múltiplas articulações estabelecidas entre os grupos sociais e seu meio ambiente tanto a dimensão local ou comunitária como na global ou étnica.

Sobre esta dimensão simbólica e subjetiva da territorialidade, Haesbaert (2004) argumenta que é um dos aspectos da *multiterritorialidade*, uma noção de construção de territórios múltiplos. Nesse sentido, a apropriação subjetiva de um espaço estaria ligada a relações de poder, que se manifestam nas relações sociais com outros agentes sociais, logo o binômio *dominação-apropriação* estaria dentro do processo da territorialidade que não é somente político, mas econômico e cultural. Com base no aporte de Deleuze e Guattari, este autor apresenta uma questão importante que é conceber esta construção como múltipla de dentro de relações de forças como tenho desenvolvido até aqui.

Os grupos constroem uma relação com os espaços em que vivem relações de pertencimento com percebe Wiggers (2006) em sua pesquisa, com *os de dentro* e *os de fora*. Esta relação com o espaço é muito importante para esses grupos. Em sua pesquisa com um grupo identificado como Kayabi, Oliveira (2012) percebeu que mesmo sendo retirado de seu território tradicional e levado para o Parque Nacional do Xingu nas décadas de 1950 e 1960 esse grupo nunca perdeu a referência e identificação com o Rio Teles Pires, território que faz parte de reivindicação junto ao Governo Brasileiro.

Mauss (2003) formula o conceito de *morfologia social* para analisar a relação dos esquimós com o território em que habitam. Esta noção é proposta para questionar que a organização social de um grupo depende das condições geográficas. Para Mauss não são as condições favoráveis de ocupação de um espaço físico que define seu uso, mas as formas de organizações sociais encontradas pelo grupo de ocupar esse espaço e com ele manter uma

relação. Para ele o que determinam as relações que grupos estabelecem com os territórios não é a geografia, mas a dimensão sociológica em sua totalidade e complexidade.

Estas construções que os grupos fazem e que de alguma forma demarcam a sua alteridade perante os agentes externos é muito importante nesta discussão, pois as agências citadas no capítulo 3 constroem as suas próprias categorias do território, seja a agência do Ibersotar como um espaço do exótico e do turismo, seja o IPÊ como espaço de implementação de projetos socioambientalistas, as agências religiosas como espaços de difusão da fé, as agências de pesquisa como espaço de luta de classificação científica e as agências governamentais com diferentes abordagens de ordenamento territorial que tem em comum o poder de gerir e a conservação do meio ambiente. E o grupo, como constrói sua relação com esse espaço dentro das negociações com as agências? Que leituras produzem sobre estas intervenções?

O que pude perceber na pesquisa é que o grupo se apropria de uma categoria de identificação, no caso de Baré, grupo que tem em toda a calha do Rio Negro seu território tradicional, como já foi abordado anteriormente, negociando a identificação do espaço onde habitam com várias agências, mas não a forma de identificação. Todos os agentes externos entrevistados reconhecem que eles não negociam esta alteridade construída com base na relação com as próprias agências.

Sobre essa negociação e o valor conferido a algumas agências como as de viés conservacionista menciono o trabalho de Conklin & Graham (1995) onde discutem que muitos países de primeiro mundo estão atentos e apoiando a luta dos indígenas da Amazônia especialmente devido às notícias de destruição de sua biodiversidade. Este contexto levou a alianças políticas internacionais de indígenas com ativistas dos direitos humanos e até representantes políticos de outros países interessados na conservação da Amazônia. E nessa relação mencionam a noção de *middle ground*, desenvolvida pelo historiador Richard White que se constitui num processo de negociação mútua que envolve novos sistemas de significado e troca entre índios e não-índios de forma que ambos possam atingir seus interesses. O *middle ground* seria um espaço político de negociação, troca e ação política conjunta. Portanto, os índios surgem como agentes sociais chaves de uma rede social com a participação de organizações internacionais cuja ideologia está pautada na conservação da Amazônia, tendo seus habitantes tradicionais, práticas conservacionistas, sendo necessário manter a terra em suas mãos. O turismo

de base comunitária desenvolvido pelo IPÊ e CEUC/SDS recebe financiamento de tais instituições como já foi citado a ICEI, que levanta a questão de processos mais amplos. A própria visita dos turistas com a agência do Iberostar e as doações que os mesmos enviaram para a construção de escola e posto de saúde, configuram estas relações que se dão não no âmbito local, mas processos mais amplos de negociação da alteridade.

De acordo com Callefi (2003) de uma forma de classificação arbitrária pelo colonizador o “índio” torna-se uma categoria de luta, e de uma atribuição imposta tornou-se politicamente operante, justamente por somar sob uma única classificação grupos sociais diferenciados, que tiveram nesta soma sua força aumentada. Na mobilização da comunidade de pensamento em estudo esta categoria é demarcada diante das agências como ato político dentro de um processo que Pacheco de Oliveira (2004) chama de *processo de territorialização*, mas não seria somente diante do Estado como postula este autor, mas perante outras agências não governamentais como as agências religiosas, ONGs, e outros. Outra questão importante de pontuar é que embora esse processo resulte num *objeto político administrativo* como desenvolve esse autor, isso não significa que devemos considerar esse grupo como algo substancial e definido, pois está sempre havendo atualizações em situações históricas distintas, estão sempre em devir, são múltiplos dentro dos agenciamentos sociais.

#### **4.2. As intervenções das agências e o essencialismo prático**

Seria pertinente neste momento problematizar um pouco esta categoria do “índio” e a questão da necessidade de essencializar para se relacionar com as agências. Essa essencialização estratégica seria uma captura da própria intervenção das agências que fixam para poderem controlar os movimentos inerentes dos agenciamentos (DELEUZE & GUATTARI, 1997c).

#### 4.2.1. Problematicando as classificações das agências

As intervenções das agências pressupõem interesses e métodos distintos, mas em todos há a necessidade de classificar, de atribuir categorias que justificam as suas ações. Quando cheguei em 2004 no Rio Cuieiras, os agentes com quem passei a trabalhar inclusive eu tinham uma ação voltada para trabalhar com grupos que se identificassem com a categoria “índio”. Acredito que com a agência do Iberostar não foi diferente, nem com as agências de pesquisa e FUNAI, o que seria um pouco diferente do caso das demais agências como CEUC/SDS, INCRA e IPÊ que insere o grupo da pesquisa numa categoria mais abrangente que Cardoso (2010) chama de amazônidas, mas que por não assumida pelo grupo não será explorada aqui. .

O termo “índio” não é uma auto-atribuição dos grupos sociais antes de manterem relações com agências interessadas em inseri-los nesta categoria. Já abordei o comentário do professor da comunidade em que ele demonstra que *foram eles que disseram*, ou seja, tomaram conhecimento em contato com as agências dos requisitos para o enquadramento e tomaram consciência de que era exatamente que sempre foram e não sabiam. Entenderam que existem políticas públicas e direitos constitucionais para os sujeitos que se identificarem e forem identificados como tal. Mas o que está por trás dessa atribuição, dessa categoria que reúne grupos sociais dos mais distintos em uma só palavra, em um só discurso, em uma só política?

Na verdade a categoria “índio” é um mecanismo de captura das agências que tem a tendência de fixar a categoria da Amazônia do índio puro que pode ser considerado legítimo ou não, que têm que morar numa “aldeia” para ser beneficiado com políticas específicas, reificando essas categorias (SILVA, 2009).

Said (2007) afirma que o Oriente é uma invenção do ocidente, denuncia a postura totalitária desta invenção, tendo em vista todo o contexto histórico de dominação colonial do Ocidente em relação ao Oriente, onde este acabou sendo usado na própria construção da identidade ocidental pela alteridade. Este autor critica a forma de pensar o Oriente de forma homogênea, toda uma diversidade de coletivos sociais resumidos numa expressão, mas lidando com um universo tão complexo de uma única maneira, numa postura essencializadora. Enfim, o que Said chama a atenção é para uma desconstrução do discurso do Ocidente sobre o Oriente, um discurso de dominação, de poder, provocando uma desessencialização de estereótipos,

questionando as estruturas de poder que mantêm este discurso imperialista, colonial (Id. Ibid.). O que Said está argumentando é que essas categorias são reificadoras, assim como a de “índio”, pois esta é uma categoria utilizada pelo discurso dominante, que confere uma noção específica de referência ao exotismo que atrai turistas para o espaço que habita a comunidade Nova Esperança, que os inscreve num determinado espaço sem que este possa ter agência.

Na obra de Foucault a questão da multiplicidade é fundamental para pensar essa reação contra o essencialismo. Trata-se de um autor multidisciplinar cujo trabalho tem repercussões para muitas áreas do conhecimento. Para Foucault (1999) o saber constrói o sujeito social e o saber emana de quem está no poder, que tem a capacidade de normalizar, criar categorias essencializadas por meio da qual esse sujeito será reconhecido por outros. Ele mostra como isso aconteceu com o sexo em *História da Sexualidade* na sociedade ocidental do século XIX, tornando-se *objeto de verdade*, como expressa em suas palavras sobre “(...) a verdade do sexo, procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber (...)” (Id. Ibid., p. 57). A verdade sobre o sexo estaria ligada a relações de poder e de dominação que inclui a sujeição a esta verdade. Ele então denuncia o poder de normalizar e coloca a questão da multiplicidade do discurso que ocorre com a tomada de consciência e domínio do outro saber, o saber-poder. Este autor faz uma leitura de poder disperso, que não está localizado, múltiplo. Isso acaba com a essencialização que a normalização coloca e o sujeito passa a não ser somente uma coisa, conforme o rótulo da norma, mas muitas coisas. O legado que este autor deixa seria sair das grandes generalizações, sempre ligadas a interesses, a normas de um saber-poder, e com a sua noção de multiplicidade conceber vários processos, uma diversidade que se manifesta quando o poder é desterritorializado, abrindo o leque de possibilidades de compreensão de sujeitos sociais. Da mesma forma, há uma tentativa de normalização do que é esse *ser índio*. Existem prerrogativas claras expressas pelos agentes indigenistas que chegam na comunidade e perguntam se falam a *língua geral*, se existe o *pajé*, se existe ritual...

Outro autor relevante neste sentido é Bruno Latour. A crítica ao essencialismo emerge de forma muito clara em sua crítica a dicotomia que a ciência moderna faz de natureza e cultura. Para Latour (2004) a modernidade que se caracteriza por essa separação em exatas e humanas precisa ser questionada, pois o que existe é hibridez, mistura, as áreas estão entrelaçadas uma pela outra por meio do que chama de rede, que para este autor seria “(...) mais flexível que a

noção de sistema, mais histórico que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas” (Id. Ibid. p. 9). A própria ciência precisa ser desessencializada com a desconstrução deste paradigma moderno instaurado por esta separação, que para ele revela uma assimetria entre tais áreas. Usa uma noção de ator-rede na sua abordagem, que as áreas (exatas – não humanas e humanas – humanas) não podem ser vistas como unidades, mas como uma contendo a outra, sempre interconectadas dentro de processos dinâmicos. As redes dentro desses processos provocam fragmentações ou deslocamentos e não é mais possível substancializar, produzindo novas realidades. Acabar com a assimetria entre o tratamento dado a natureza e cultura, usando categorias de pesquisa que as separam como coisas distintas, e propondo uma simetria entre o social e o natural, acabar com a separação, um estudo híbrido. Esse movimento proposto gera uma reflexividade, onde a ideia seria posicionar o *olhar* para si, causando estranhamento e conseqüentemente a capacidade de olhar para o *outro* de forma simétrica. Para este autor fazer esse exercício seria deixar de ser moderno e nesta desconstrução fica evidente a sua reação contra o essencialismo na sua análise do próprio pensamento científico ao longo de sua construção. Com este autor a problematização se volta contra a própria postura na pesquisa enquanto etnógrafos, para não engessar os processos sociais, que não são possíveis de serem separados e analisados como coisa, como algo que tem uma resposta em si, senão com base em diagramas que manifestam as relações de intensidade, não se pode utilizar a decalcomia, mas as relações estão abertas, com múltiplas entradas.

De acordo com Deleuze (*apud* Foucault, 2000) questiona que a existência tenha um coração ou um centro, não teriam pontos definidos, nem caminhos previsíveis, mas linhas que podem partir de todas as direções. A filosofia de Platão tenta descobrir o que é verdadeiro, mas não é descobrindo uma lei do verdadeiro e do falso que se resolverá a questão, pois a verdade não se opõe ao erro, e sim à falsa aparência, e antes ao modelo, o fundamento, que para Deleuze formam os simulacros, ou melhor, a diferença. É necessário pensar hoje na *filosofia do fantasma*, daquilo que não se pode registrar visualmente, mas que está nas superfícies das relações. Neste caso, o fantasma não seria algo que se possa fixar de acordo com as figuras estáveis nem “constituir núcleos sólidos de convergência que pudéssemos alcançar como os objetos idênticos a eles mesmos” (p. 82), precisam se desenvolver no limite dos corpos. A essencialização de categorias jamais vai alcançar o que de fato está nas superfícies das relações. Isso tem a ver com a noção de identidade com *fundo virtual* a que se refere Lévi-Strauss (1981[1977]) no seminário

“*L’ identité*”. Não seria algo que está no campo das observações superficiais, mas no campo da superfície da construção do *outro*.

Mas é importante mencionar historicamente os processos de dominação que marcaram índios e não índios. Os antropólogos culturalistas como Ribeiro (1993[1970]), Galvão (1979), Schaden (1969), entre outros acabaram tendo seus discursos de integração dos índios ao Estado Nacional apropriados pelos discursos colonialistas. Contudo, de acordo com Almeida (2010) na década de 1980 foi constatado que os índios davam sinais de que não iam desaparecer como se previa e a Constituição Federal de 1988 com garantias legais do direito a diferença. De uma categoria estigmatizada e pejorativa, invisibilizando muitos grupos, torna-se uma categoria com força política. Isso configura relações de forças, pois os grupos conseguiram extrair do próprio discurso estatal elementos para fortalecer esta categoria e que se percebeu em abordagens etnográficas foram grupos se organizando politicamente como mostra a coletânea “*A viagem de volta*” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) sobre este fenômeno no Nordeste. Mais recentemente voltam a ter seus direitos enfraquecidos com as intervenções dos ruralistas ou grandes latifundiários interessados em suas terras para criar mecanismos estatais para impedir que sejam percebidos como etnicamente distintos. Este breve histórico revela um grande campo de forças onde agenciamentos estão sempre produzindo novos cenários, novas situações históricas.

A minha intenção aqui está longe de negar a estes grupos de perceberem-se como distintos, de se reconhecerem dentro dessa categoria que foi criada como dispositivo de dominação e que garante direitos constitucionais, pelo menos por enquanto. O que questiono é a exigência de que esses grupos precisam preencher critérios de *indianidade*, devidamente formatados com vistas ao seu reconhecimento. A sua natureza é múltipla, como mostra o relato de seu José Silva de que é Maku e também Baré. Mas qual agência vai considerar esta multiplicidade, tendo em vista que as agências têm a necessidade de classificar? Empiricamente este grupo é muito mais do somente uma comunidade indígena Baré. Mas é sobre a necessidade de essencializar que passo a desenvolver.

#### 4.2.2. A essencialização prática de uma categoria

Embora a natureza dos grupos seja múltipla, onde existem muitos grupos dentro de um, essencializar torna-se uma forma de capturar o discurso dominante. Deleuze & Guattari (1997c), afirmam que a Igreja utilizou sob sua forma imperial dispositivos de controle para deter o que chamam de ciência nômade, fixando-lhes lugares e objetos para ter a devida gestão. A construção livre de saberes gera devires e a forma como os sujeitos se percebem não é diferente. As agências têm a necessidade de lutar pelo domínio do ordenamento territorial como ocorre com as agências governantes categorizando e recategorizando os espaços para sobre eles terem o devido controle.

Volto um pouco no tempo para mencionar duas pesquisas antropológicas que abordam a essencialização de categorias de acordo com a situação, levantando a questão de que os grupos acionam os códigos diferentes em situações sociais distintas.

Uma dessas pesquisas foi desenvolvida por Leach (1996[1954]) onde argumenta que todas as dimensões da vida social de um grupo estão em constante mudança, portanto, “toda sociedade real é um processo no tempo” (p. 69). Para Leach a descrição antropológica de como funciona um sistema social é apenas um modelo da realidade social, que de acordo com suas partes revela uma coerência e equilíbrio que esconde uma realidade cheia de contradições e que possibilitam um entendimento dos processos de mudança social. Desta forma um mesmo indivíduo pode ter condições sociais diferentes em sistemas sociais distintos simultaneamente. As contradições seriam alternativas a sua disposição e que podem ser manipuladas de acordo com a situação e desta forma “a coletividade de indivíduos altera a estrutura da própria sociedade” (p.72). Logo, um indivíduo na sociedade Kachin pode se apresentar de duas formas, ambas contraditórias, de acordo com seu interesse político, no caso, ora com sistema igualitário que denomina *gumlao*, ora com a aristocracia *chan*. Isso revela uma fluidez na identidade de forma que pessoa pode ser kachin ou chan de acordo com o contexto.

A outra pesquisa foi construída Gluckman (2010[1958]) que analisando uma situação social que presenciou em seu trabalho de campo da inauguração de uma ponte no norte da Zululândia, África do Sul, percebe que as fronteiras políticas e raciais entre os atores sociais presentes, os zulus (habitantes tradicionais da região) e europeus (representantes da colonização britânica), podem ser transpostas na formação de uma comunidade com comportamentos bem

singulares, embora distintas. Nesta situação, ocorre uma adaptação de um ao outro no comportamento. Segundo o autor “apesar dos zulus e europeus estarem organizados em dois grupos na ponte, seu comparecimento ao evento implica estarem unidos na celebração de um assunto de interesse comum” (p.242). Segundo o autor, zulus e europeus agiram com padrões de cooperação e comunicação, embora estivessem separados na estrutura social. Isso implica dizer que o fator central era a ponte, capaz de unir grupos opostos com um interesse comum, gerando uma espécie de *identidade de interesses temporária*. Gluckman demonstra que, na estrutura social da Zululândia, um indivíduo pode fazer parte simultaneamente de vários grupos que muitas vezes estão em posições opostas entre si ou unidos em oposição a outro. Conforme as palavras de Gluckman (2010[1958]):

*As mudanças de participação nos grupos em situações diferentes revela o funcionamento da estrutura, pois a participação de um indivíduo em um grupo particular é determinada pelos motivos e valores que o influenciam nesta situação. Os indivíduos podem, assim, assumir vidas coerentes através da seleção situacional de uma miscelânea de valores contraditórios, crenças desencontradas, interesses e técnicas variadas (p. 261).*

Esses autores perceberam que na prática, em uma situação social específica os sujeitos assumem uma posição, essencializam o que de fato são. Nesse sentido, na relação com as agências que se vinculam à comunidade da pesquisa esta manifesta a essencialização prática da categoria indígena Baré. Isso é elucidado num importante comentário concedido pelo seu Praxedes, um morador da comunidade: “... pro senhor eu sou um caboclo do Rio Negro, mas pra quem chega de fora, pros turistas eu sou índio” (Entrevista concedida no dia 16/04/2013). Nesta afirmação é possível identificar um discurso isolado dos demais moradores que afirmaram na pesquisa abertamente que se identificam como indígena. Demonstra uma percepção ainda baseada nesta categoria de invisibilização da diversidade dos grupos que é o caboclo, mas a possibilidade de pensar a questão do desconforto com as categorias essencializadoras e impostas pelas agências. Em outras palavras, ele está dizendo por que eu tenho que ser índio, e só agora que viemos para este local passamos a ser tratados com base nesta categoria? E ainda que existe uma predisposição íntima a contrapor este discurso essencializador das agências.

Sobre esta questão da intimidade e do externo, Herzfeld (2005) desenvolve uma pesquisa interessante. A intenção do autor é investigar o que chama de contrastes entre a imagem que um visitante tem ao chegar por meio de discursos controlados pelas agências e pelo próprio

Estado e apresentação desta mesma *cultura* pelos sujeitos internos em sua intimidade. Trabalha com o conceito de *intimidade cultural*, que seria espaço individual e coletivo de grupos para “definir e perceber as áreas delicadas da sensibilidade cultural e para compreender porque é que os funcionários parecem tantas vezes cúmplices na eternização dessa persistência furtiva na vida cotidiana” (p. 10-11). Este autor trabalha numa perspectiva dos Estados Nacionais, mas é pertinente refletir sobre sua abordagem.

Para Herzfeld muitos antropólogos têm descoberto que alguns indivíduos mais do outros não estão satisfeitos com “as normas culturais sancionadas oficialmente” (p.15), portanto considera como desafio atual da disciplina explorar isso que chama de possibilidades e limites da dissidência criativa. Seria explorar as representações criativas que estão na contramão do discurso estatal, mas que também fazem parte deste discurso manifestando uma diversidade no interior do Estado. Isso porque encontram dentro da cultura nacional elementos para legitimar suas ações. Isso porque existe um espaço partilhado por elites e pessoas comuns que chama de compromisso cultural, mas que é difícil de analisar por causa da conversa simplista da negociação do poder. Se de um lado pode se conceber o uso da lei para legitimar ações sociais de interesses individuais também é possível perceber o inverso, o Estado usa um discurso mais popular quando precisa. Logo o Estado oficial e as práticas populares podem ter um ponto de intercessão que chama de *idealização simbólica*, ou seja, o Estado está presente nas práticas populares e estas estão presentes no Estado.

Este autor trabalha a ideia de que a identidade idealizada pelo Estado Nacional essencializada e acabada na verdade são adaptações estratégicas às exigências de um momento histórico. A intimidade cultural seria o desconforto de alguns indivíduos com elementos da cultura nacional essencializada, aquilo que causa certo embaraço e fomentando comportamentos desviantes ou diferentes do padrão normativo, gerando o que chama de simulacros de sociabilidade.

Segundo o autor o referido padrão é sustentado por uma impressionante floresta de símbolos na forma de falsos indicadores das práticas diárias. Esse contexto faz com que os mesmos indivíduos internamente desafiem o Estado com sua criatividade sejam os mesmos a se transformarem em patriotas leais diante da alteridade externa.

Trabalha ainda com o conceito de *dissemia*, onde expande o quadro linguístico para as relações sociais e a codificação da intimidade, dissemia seria a tensão “codificada entre auto-representação oficial e o que vai passando na privacidade da introspecção coletiva” (p.31) Entre alguns exemplos de dissemia gostaria de destacar o exemplo que menciona na Romênia em que o povo outrora católico passou a reivindicar uma identidade ortodoxa publica tendo em vista que o Estado se aproximou da igreja ortodoxa, enquanto que no privado permaneceram católicos. O importante na dissemia é a forma como os códigos são usados socialmente. Os estereótipos são indispensáveis na interação social e os mesmos essencializam porque passam a ser usados para situar as pessoas em papéis ou identidades culturalmente codificadas. Uma das tarefas centrais para Herzfeld é entender como funcionam as representações.

Como não pode fugir do essencialismo propõe o *essencialismo prático*, olhando detrás das culturas oficialmente unificadas por estratégias sociais. Esta noção tem a ver com a condição essencialista da cultura oficial unificada, mas cuja ideologia se constrói com imagens de intimidade e reestruturadas por mudanças que desencadeiam no interior da vida cotidiana “por deslocamentos de significado que podem não ser de forma alguma registradas sob forma cultural externa” (p.53). Para o autor a dualidade contraditória da malícia criativa dos indivíduos que de certa forma subverte e ao mesmo tempo sustenta a autoridade do Estado é também o eixo de compreensão da poética social: as normas são perpetuadas e refeitas por meio da deformação das convenções sociais na interação cotidiana. *O essencialismo é uma estratégia social da poética social*.

Embora este esteja analisando o contexto dos indivíduos dentro dos Estados Nacionais, existem pontos de contatos com a discussão que estou propondo. Há uma necessidade do grupo se inserir em categorias para que possa capturar os códigos das agências, pois tem interesse em suas intervenções. Contudo, na intimidade podem demonstrar o que realmente são, múltiplos agentes sociais com estão muito além dos dispositivos de controle das agências. O essencialismo torna-se, portanto, uma necessidade do *outro* de se inserir de forma estratégica no discurso dominante.

Segato (1999) discutindo sobre as alteridades históricas e as identidades políticas afirma a necessidade dos grupos que se percebem como distintos de inscreverem suas identidades tornando-se visíveis na ordem mundial. Para esta autora, se por um lado as identidades políticas

têm conferido visibilidade a grupos antes não percebidos como distintos, por outro tem homogeneizado as culturas, com vistas a entrar na luta generalizada por recursos. O que na verdade lhe preocupa é que se o discurso moderno é o reconhecimento e valorização da diversidade,

*no debemos perder a dimensión da diferencia radical de culturas y a pluralidade de mundos, donde estas diferenças cobran sentido. Este tipo de diferencia radical, captada por el concepto antropológico de cultura, há sendo o tema da antropología durante un siglo, y la domesticación desta idea esta diretamente relacionada com o descenso y quase o descrédito que viene afetando esta disciplina nos últimos anos (Id. Ibid., p.116)..*

O perigo apontado por Segato (1999) é que as identidades políticas estariam transformando os sujeitos históricos com toda a diferença que os distingue do restante da população de um Estado Nacional em consumidores marcados, com gostos e características previsíveis. Sobre isso Ramos (1995) menciona o *índio hiper-real* que seria aquele da aldeia, idealizado pelo Estado Nacional e o imaginário exótico do senso comum. Esta autora problematiza que aqueles que se não se enquadram em determinadas prerrogativas não seriam autênticos, como por exemplo, os índios da cidade, ou os sujeitos que estão participando ativamente do cenário político em agências indígenas e indigenistas. O *índio hiper-real* é aquele que a agência do Iberostar quer encontrar quando leva seus clientes a Nova Esperança e faz exigências para que acionem uma representação de sua alteridade.

Mas de acordo com Ramos (1995) o compromisso do antropólogo é com a alteridade concreta e os sujeitos que se percebem como distintos estão cada vez menos compatíveis com a política indigenista dos não-índigenas, cada vez menos dispostos a se subjugarem a ações que não sejam condenáveis aos índios reais e que desonram as agências que *trabalham para defender seus interesses*. O que ocorre na prática seria uma “simulação do ‘índio de verdade’, o modelo criado por antecipação que toma totalmente o lugar da experiência vivida com os índios. É o modelo que acomoda o índio às necessidades da organização” (Id. Ibid., p. 6). A figura 07 que apresenta uma imagem do casal Jonas e Ugulina na comemoração do aniversário da comunidade no ano de 2007, expressa de forma muito contundente a figura do *índio hiper-real* exibindo seus cocares e outros sinais desta imagem índia. Seria uma questão de estética como menciona Basini (2003) sobre os Guarani do Uruguai.

Uma discussão desenvolvida por Sahlins (2007) sobre as *cosmologias do capitalismo* pode ser pertinente neste momento para pensar o estabelecimento de um enquadramento de grupos que se percebem como distintos em categorias essencializadas. Para este autor realiza-se uma inscrição dos atos dos grupos distintos dentro de categorias construídas a partir de noções *ocidentais*. Considerados sem uma organização política reconhecida esses grupos acabam sendo arrastados pela dominação capitalista-ocidental. Nesse sentido é necessário “examinar como os povos indígenas lutam para integrar sua experiência do sistema mundial em algo que é mais lógico e ontologicamente inclusivo: seu próprio sistema do mundo” (SAHLINS, 2007, p. 445-6). Nesse processo há perdas, mas a diversidade ainda permanece viva dentro da esteira da dominação ocidental, pois a continuidade não implica imobilidade, em virtude de serem as mudanças que constituem a sua lógica. O capitalismo traduz as cosmologias locais em termos de custo, reduz as propriedades sociais a valores de mercado, por meio dos quais domina a ordem cultural. Contudo, para Sahlins os grupos também agem capturando as forças poderosas externas e as transformam em fontes benéficas da existência humana.

Portanto, é nessa perspectiva que a comunidade abordada nesta pesquisa se apropria de uma categoria de identificação que não traduz totalmente sua alteridade concreta, porém dentro da negociação com as agências que a ela se vinculam com uma série de intervenções é a melhor forma de se perceberem como distintos. Como afirma D. Ugulina: “nós somos indígenas Baré, é isso mesmo que nós somos”. Logo, é a partir desse dispositivo, dessa essencialização prática que promovem a captura dos agentes externos.

Por fim, menciono que procuro identificar o grande abismo entre o que concretamente seria a alteridade desse grupo e as classificações necessárias para enquadrá-los em programas, projetos, ordenamentos territoriais, entre outros. Longe de considerar sua reivindicação ilegítima levanto questões para se pensar que do são concretamente esses grupos, grupos que precisam representar um imaginário exótico para ter os seus direitos garantidos. E no meu entender a melhor forma de reconhecê-los como distintos é dando legitimidade à sua reivindicação de *comunidade indígena Baré* com uma intervenção da agência indigenista governamental demarcado suas terras e garantindo a sua autonomia sobre o mesmo. Mas este é um tema para um trabalho que desejo desenvolver mais adiante.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa procurei apresentar uma comunidade que se percebe e é percebida como distinta do restante da população brasileira e os processos de construção de sua alteridade mediante as relações que estabelecem com as agências que a ela se vinculam. Mapeei estas relações com a construção de diagramas (FOUCAULT *apud* DELEUZE, 2008) que se constituem em mapas das relações de forças e de intensidade, dos quais por meio de seus interstícios se realizam os agenciamentos sociais. Pela natureza móvel e nômade das situações mapeadas creio ter apreendido questões que se referem a uma situação histórica, e não realidades imobilizadas por uma leitura essencializada. A própria noção de mapa utilizada com base em Deleuze & Guattari (1997a) como algo aberto e fluido contribuem para não reificar situações.

De acordo com Deleuze (1996) o livro ou a escrita nunca pode ser considerado algo acabado, conclusivo, mas algo em processo, em construção, sempre aberto a novas inserções e possibilidades. Desta forma, não tenho a pretensão de ter esgotado todas as abordagens possíveis e nem ter a única leitura possível da abordagem utilizada.

Tomando como base o conceito de agenciamento de Deleuze para quem as relações são múltiplas e rizomáticas, ou seja, são processos em constante movimento de desconstrução e atualização que pode caminhar em todas as direções por meio de linhas em devir, e carregando uma potência, onde a exterioridade é fundamental, a construção da diferença. Isso fornece uma lente de compreensão que atribui a esse grupo uma natureza múltipla, uma alteridade que apresenta várias faces, um grupo que não é um, mas vários em um. Contudo, que precisa reunir dentro de uma categoria de identificação essa diversidade, sendo, portanto, a *comunidade indígena Baré de Nova Esperança*.

Primeiramente, procurei apresentar a minha trajetória, de como cheguei até esse grupo como agente religioso filiado a Igreja Presbiteriana do Brasil, e posteriormente como etnógrafo. Salientei as diferentes abordagens como formas de intervenção social e que na construção deste trabalho expressam uma equação entre o teólogo militante e antropólogo acadêmico sempre buscando um equilíbrio entre o retorno do trabalho e compromisso com a ciência.

Para situar os sujeitos, busquei descrever a espacialidade da região onde estão inseridos com suas respectivas questões sociais e políticas, conflitos fundiários, tensões e outros que também contribuem para a compreensão da situação história dos sujeitos. Também procurei apresentar um pouco de sua história, a construção de seus espaços sociais internos, estratégias econômicas, como constroem as alteridades internas o que tem a ver com a questão do poder no interior do grupo, além de classificar suas relações matrimoniais de performativas, ou seja, políticas e estratégicas.

Num exercício que considerei fundamental neste trabalho mapeei as agências que a eles se vinculam descrevendo suas intervenções e enquadrando suas tradições de conhecimento em quatro formas saberes utilizadas na gestão colonial: *sertanista*, *missionária*, *escravista e mercantilista*. Dividi as agências da seguinte forma: *agência do Iberostar*, por tratar-se de uma agência que promove o turismo, mas com uma atuação bem particular entre outras agências; *agências não governamentais*, porém trabalhando com o caso específico do IPÊ, uma ONG/OSCIP que tem convênio com agências governamentais e uma atuação bem efetiva; *agências religiosas* onde problematizo a minha própria intervenção como pastor; *agências de pesquisa* onde também problematizo minha intervenção, desta vez como pesquisador e menciono três instituições que desenvolvem pesquisas e tinham dados sobre suas intervenções e *agências governamentais* onde estão concentradas as lutas pelo poder do ordenamento territorial que envolvem CEUC/SDS, INCRA e FUNAI. Estas relações contribuíram para entender as relações de forças por onde os agenciamentos se constroem e que tanto o grupo como as agências tem os seus códigos capturados para desconstruir e atualizar os processos.

Por fim, apresento uma discussão sobre as alteridades construídas perante a intervenção das agências onde menciono a utilização pela antropologia americanista do conceito de Deleuze para entender as relações do que chamam de grupos ameríndios com os agentes externos e sua queda nos tentáculos do essencialismo, mesmo se propondo a fugir de tal postura; a construção dos *outros do outro*, um exercício de tentar perceber que tipo de leitura o grupo dos agentes externos e suas intervenções, ainda como os grupos constroem territórios com base em sua alteridade como elemento importante de reivindicação. Também neste capítulo problematizo a utilização de grandes categorias essencializadoras pelas agências como instrumentos de dominação e o uso estratégico de tais categorias para o devido enquadramento do grupo em ações políticas na garantia de direitos e benefícios.

Esta pesquisa contribui na elucidação de como grupos sociais que se percebem e são percebidos como distintos estão negociando suas alteridades com as agências e suas intervenções. Que esses processos não são estáticos, mas móveis, sempre em construção, estão abertos para que novos mapas sejam construídos e o que vai alterando são as relações de forças e intensidades que de certa forma são determinantes para descrever as relações de interdependência entre os agentes estão estabelecendo. Isso é importante para pensar de forma reflexiva a atuação das agências e suas intervenções que na maioria das vezes inscreve o grupo em pressupostos que não traduzem sua alteridade concreta e suas atuações acabam não sendo relevantes, nem gerando bons resultados.

Nesta abordagem etnográfica não foi possível chegar a todas as respostas, mas levantar questões pertinentes de como as relações que este grupo social estabelece com as agências podem fornecer importantes meios de reflexão sobre a alteridade que constroem e as intervenções das agências com suas leituras essencializadas. Nesta construção precisam-se capturar os códigos dos agentes externos, mas isso não implica uma manipulação das agências pelo grupo, e sim processos de agenciamentos, onde a outredade precisa ser posta com um movimento contínuo de desconstrução e atualização.

A natureza deste grupo é múltipla e estar em constante devir, como pode ser apreendida por categorias essencializadoras? Como o grupo pode ter acesso aos direitos garantidos se não agir politicamente se enquadrando numa categoria de identificação? Quais os caminhos para que a alteridade concreta e histórica do grupo não seja oprimida por prerrogativas das identidades política? Como ter um olhar numa perspectiva da diversidade se grupos como esse são enquadrados em grandes categorias?

Estas são questões para se pensar e para as quais não tenho resposta, com a consciência de que com a descoberta das lacunas não preenchidas por esta pesquisa também estou cumprindo o papel de fazer ciência. Que possam surgir outros trabalhos com esta perspectiva que dêem continuidade a esta reflexão e possam contribuir para que os grupos que simbolizam a diversidade deste país tenham um tratamento à altura de suas histórias e da dívida que o Estado por estarem sempre criando dispositivo de imobilização da garantia de seus direitos.

## EPÍLOGO

Um fato importante transcorrido após a finalização desta pesquisa foi a sentença decretada pela Justiça Federal a pedido do Ministério Público Federal no Amazonas (MPF/AM) determinando a adoção de providências por parte da FUNAI e da União Federal para a regularização fundiária das terras habitadas por comunidades que se identificam e são identificadas como indígenas no Rio Cuieiras.

A notícia foi veiculada no dia 22 de janeiro de 2014 no site do MPF/AM<sup>39</sup> e ainda no jornal digital “ACRÍTICA.COM”<sup>40</sup>. Segundo informações obtidas por meio destes sites, por meio da ação civil pública que tramita na 3ª Vara Federal do Amazonas, sob o número 14039-88.2010.4.01.3200, a Justiça Federal condena a União Federal e a FUNAI a iniciarem e concluírem o processo de demarcação das áreas de ocupação tradicional indígena no Rio Cuieiras. A sentença apresenta ainda uma determinação para que o INCRA verifique a presença de moradores não-indígenas na região e após o início da demarcação adote medidas no sentido de regularizar a situação de tais moradores com eventuais *reassentamentos*. A Justiça Federal concedeu a liminar dando um prazo de trinta dias para a FUNAI constituir um grupo técnico para o trabalho de identificação e delimitação da área e seis meses para apresentar um relatório conclusivo da situação.

As informações contidas na referida fonte me pareceram confusas, pois menciona a nota que em 2004 a Associação de Moradores da Comunidade São Sebastião – que não se identifica como indígena – encaminhou uma denúncia ao MPF/AM alegando que a área estava aguardando há anos pela demarcação como terra indígena. Também que moradores das comunidades São Tomé e Três Unidos encaminharam abaixo-assinados reivindicando a demarcação, alegando serem das categorias de identificação Baré e Kambeba respectivamente. Como já foi mencionada anteriormente a comunidade São Sebastião não se une à reivindicação pela demarcação da terra indígena por não se identificarem como tal e não poderia estar embasando tal documento.

---

<sup>39</sup> Ver <http://www.pram.mpf.mp.br/news/mpf-am-justica-condena-uniao-e-funai-a-concluirem-demarcacao-de-terra-indigena-na-zona-rural-de-manaus>. Acesso em 03/02/2014.

<sup>40</sup> Ver <http://acritica.uol.com.br/amazonia/Manaus-Amazonas-Amazonia-cotidiano-Funai-Uniao-MPF-AM-condenacao-terra-indigena-comunidade-rural-demarcacao-de-terras-indigenas-0-1070892932.html>. Acesso em 03/02/2014.

Consta ainda na nota veiculada que o MPF/AM entrou com ação civil pública na Justiça Federal em 2010 requerendo a realização e conclusão dos estudos da demarcação da terra indígena por parte da FUNAI. Estudos topográficos chegaram a ser realizados, inclusive denominando a área de *Terra Indígena do Rio Cuieiras*, porém não foram avaliados por nenhum grupo técnico definido pela agência governamental.

Na referida sentença a juíza federal Maria Lúcia Gomes de Souza argumenta que o processo está tramitando desde 1996 na FUNAI e está parado há mais de 10 anos. Segundo a mesma, a demora tem causado prejuízos para as comunidades que se identificam como indígenas devido à ocupação gradativa de moradores não-indígenas causando “descaracterização do local e a iminência de sérios conflitos”. De acordo com a sentença, mesmo que a FUNAI não ateste mediante pesquisa que a área é de ocupação tradicional indígena, deverá ser criada uma reserva indígena tendo em vista a comprovada presença de comunidades que se identificam e são identificados como indígenas no Rio Cuieiras.

Esta notícia vem comprovar a presença omissa das agências governamentais federais FUNAI e INCRA nas relações com as comunidades do Rio Cuieiras apontadas nesta pesquisa, seja mediante observações ou relatos colhidos nas entrevistas.

Mas gostaria de chamar a atenção para o seguinte fato: quando a comunidade São Sebastião denuncia no MPF a demora na demarcação, na verdade há um interesse que o INCRA intervenha como de fato aconteceu um ano depois em 2005 criando um assentamento, ao invés de reivindicar a terra indígena. E no processo não aparece que o INCRA tem um assentamento dentro da área onde estão as comunidades que se identificam como indígenas, apenas o obriga a reassentar os não-indígenas. Há um conflito nas próprias informações que embasam a sentença bem como o aparente desconhecimento da situação real. A área é concebida como pertencendo à União Federal, mas como já vimos o CEUC/SDS também reivindica a área como uma UC Estadual sob responsabilidade da agência gestora de tais áreas dentro do Amazonas.

Enfim, estes conflitos de ordenamento territorial e a construção desses espaços pelos próprios moradores serão aprofundados numa pesquisa posterior.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco*. São Paulo: UNESP, 2002a.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu – uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco*. São Paulo: UNESP, 2002b.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.
- ALMEIDA, A. W. B. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: ALMEIDA, A. W. B. & MARIN, Rosa E. A (Orgs.). *Populações Tradicionais – Questões da Terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação das Universidades Amazônicas, 2006.
- BARABAS, Alicia M. Etnoterritorialidad sagrada. In: *Dones, dueños y santos - Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Editorial Miguel Angel Porrúa y Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 49-124.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. In: *Série Antropologia*. Vol. 165. Brasília: DAN/UNB, 1994.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BASINI, José. *Índios num país sem índios: A estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai*. Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- BASINI, J. & TAVARES, D. Territórios Étnicos, Estéticas e conflicto y múltiples alteridades en América Latina y en la Amazonia Ecuatorial. In: FARIA, I. F. & SILVA, R. N. P. *Saberes Indígenas: ensino superior, autonomia e território*. Manaus: UFAM/Piatam, 2010.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. “Manaós, Barés e Tarumãs”. In: *História em novos cenários. Amazônia em cadernos*. Manaus: Museu Amazônico, 1993/1994.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. *Amazônia Colonial (1616-1798)*. 4ª. Edição. Manaus: Editora Metro Cúbico, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Senso Prático*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 15ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CALLEFI, Paula. O que é ser índio hoje? - a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

CAMPOS, Marilena Altenfelder de Arruda. *Cruzando ecologias com os caçadores do Rio Cuieiras: saberes e estratégias de caça no Baixo rio Negro, Amazonas*. Dissertação de Mestrado. Manaus: INPA, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth (Org.) *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CARDOSO, Tiago Mota. *O saber biodiverso – práticas e conhecimentos na agricultura indígena do baixo rio Negro*. Manaus: EDUA, 2010.

CARDOSO, Tiago Mota. *Etnoecologia, construção da diversidade agrícola e manejo da dinâmica espaço-temporal dos roçados indígenas no rio Cuieiras, baixo rio Negro, Amazonas*. Dissertação de Mestrado. Manaus: INPA, 2008

CARDOSO, T. & SEMEGHINI, M. O Rio Cuieiras: Os habitantes e seu ambiente. In: CARDOSO, T. & SEMEGHINI, M.(Org.) *Diálogos Agroecológicos – Conhecimento Científico e Tradicional na Conservação da Agrobiodiversidade no Rio Cuieiras (Amazônia Central)*. Manaus: IPÊ, 2009.

CARNEIRO, Alexandre. *Aula de Antropologia Cultural no Seminário Teológico de Fortaleza*. Fortaleza, 29 de agosto de 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma História Indígena. In: *História dos Índios no Brasil*. 2ª. Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspa e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CONKLIN, Beth & Laura GRAHAM. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*. 1995, n. 97, v. 4, pp. 695-710.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

- CRAPANZANO, Vicent. Diálogos. In: *Anuário Antropológico/88*. Brasília: Editora da UnB, 1991.
- CRAPANZANO, Vincent. Tuhami – Portrait of a Moroccan. In: ROBBEN, Antonius C.G.M. and SLUKA, Jeffrey (eds). *Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader*, Blackwell Publishing, 2007.
- CUNHA DE OLIVEIRA, Christiane. Uma descrição do Baré (Arawak) - Aspectos Fonológicos e Gramaticais. *Dissertação de Mestrado*. Santa Catarina, UFSC, 1993.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando – uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- DANTAS, Marcelino Soyinka Santos. *A vida comanda o rio: etnoecologia dos pescadores de três comunidades do rio Cuieiras, Baixo rio Negro, AM*. Dissertação de Mestrado. Manaus: INPA, 2010.
- DELEUZE, G. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. V. 1. São Paulo: Editora 34, 1997a.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. V. 4. São Paulo: Editora 34, 1997b.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. V. 5. São Paulo: Editora 34, 1997c.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Kafka - por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1978.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.
- DERRIDA, J. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- DIAS, Ademíson. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 27 de julho de 2005.
- DURHAM, E. O lugar do índio. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *O Índio e a Cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ESCOLAR, Diego. Apuntes sobre “etnogêneses” y “emergencia” huarpe: cultura, estatidad e incorporación en la frontera argentino-chilena. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. & BAINES, S. (Org). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora UnB, 2005.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. 2ª.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FARNELO, M. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 27 de julho de 2007.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- FOOTE WHITE, William. *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FOUCAULT, M. Sobre a arqueologia das ciências – Resposta ao círculo epistemológico. In: FOUCAULT, M. et. all. *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo – Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Landy, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2007.
- FRANÇA, Brás de Oliveira. *Narrativa do Baré*. Rio Negro/AM – 1999. Extraído de: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-do-bare>. Acesso em 16/01/2014.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. The way things are said. In: *Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader*, Blackwell Publishing, 2007.
- FUNAI. *Quem somos*. Extraído de: <http://www.funai.gov.br/index.html>. Acesso em 17/01/2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Nossas Falas Duras” – Discurso Político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco*. SP: UNESP, 2002.
- GALVÃO, E. Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GARRIDO, Ugulina. Matriarca da Comunidade. *Entrevista concedida em 14 de abril de 2013*.
- GARRIDO, Rosemeire. Presidente da Comunidade. *Entrevista concedida em 22 de abril de 2013*.
- GARRIDO, Joarlison. Professor Indígena. *Entrevista concedida em 21 de abril de 2013*.
- GARRIDO, Walmir. *Entrevista concedida em 21 de junho de 2013*.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GLEDHILL, John. *El poder y sus disfraces – Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. 2ª. Edição. São Paulo: UNESP, 2010.

GOUREVITCH, Aparecida. Os Baré da Venezuela e do Brasil da área indígena e da cidade – ontem e hoje. *Caderno CERU*, série 2, v.22, n. 1, junho de 2011.

HERZFELD, Michael. *Intimidade Cultural – Poética Social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70, 2005.

ILLENSEER, Rafael. “Pescadores sem águas”: estratégias de adaptabilidade dos pescadores artesanais no Mosaico de Áreas Protegidas do Baixo Rio Negro (AM). Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2011.

IORIS, Edviges Maria. História, Migrações e Identidades Étnicas na Amazônia. In: SILVA, Sidney Antônio da (org.) *Migrações na Pan-Amazônia – fluxos, fronteiras e processos socioculturais*. São Paulo: Hucitec; Manaus: Fapeam, 2012.

INCRA. *Institucional*. Extraído de: <http://www.incra.gov.br/index.php/institucional/incra>. Acesso em 17/01/2014.

INPA. *Home*. Extraído de: [www.inpa.gov.br](http://www.inpa.gov.br). Acesso em 17/01/2014.

IPÊ. *Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro Setor Sul*. V. I e II. Manaus: CEUC/SDS, 2010. Disponível em: [http://observatorio.wwf.org.br/site\\_media/upload/gestao/planoManejo/Rio\\_Negro\\_Sul.pdf](http://observatorio.wwf.org.br/site_media/upload/gestao/planoManejo/Rio_Negro_Sul.pdf). Acesso em 19/01/2014.

IPÊ. *Institucional*. Extraído de: <http://www.ipe.org.br/ipe>. Acesso em: 27 de dezembro de 2013.

ISA. *Torá – a castanha e os regatões*. Extraído de: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tora/1056>. Acesso em 21 de dezembro de 2013.

KOCK-GRUNBERG, T. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA, 2005.

KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

KURIHARA, Leonardo Pereira. Meliponicultura: uma ferramenta de educação socioambiental. In: CARDOSO, T. & SEMEGHINI, M.(Org.) *Diálogos Agroecológicos – Conhecimento Científico e Tradicional na Conservação da Agrobiodiversidade no Rio Cuieiras (Amazônia Central)*. Manaus: IPÊ, 2009.

KURIHARA, Leonardo Pereira. *Exploração Madeireira Familiar no Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro, Amazônia Central*. Dissertação de Mestrado. INPA. Manaus, 2011.

KURIHARA, Leonardo. *Entrevista concedida no dia 14 de setembro de 2013*.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa de. *Quando resistir é habitar : lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires*. Brasília: Paralelo 15, 2012.

ORTNER, S. B. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, P; ECKERT, C. & FRY, P. (Orgs.). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

ORTNER, S. B. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, P; ECKERT, C. & FRY, P. (Orgs.). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007a.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Revista Mana*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN. 5(1): 81-107, 1999.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lado de leite – Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2004.

LEACH, E. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia – Um estudo da Estrutura Social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introducción. In: *La Identidad - Seminario Interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss*. Barcelona: Petrel, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Estruturas Elementares de Parentesco*. 6ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2011 [1949].

MAHER, Thereza Machado. Sendo Índio em Português... In: SIGNORINI, Inês (Org.) *Língua(gem) e Identidade – Elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 1998.

MAIA FIGUEIREDO, Paulo Roberto. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

MAYER, Adrian C. A importância dos quase grupos no estudo das sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: UNESP, 2010.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosaf & Naify, 2003.

MAMEDE, Gladstone. *Elementos Essenciais das Agências de Viagem e de Turismo*. Extraído de: [www.pandectas.com.br/turismo/Agencias.doc](http://www.pandectas.com.br/turismo/Agencias.doc). Acesso em 20 de dezembro de 2013.

MELO, Juliana Gonçalves. *Identidades fluidas – Ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea*. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2009.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império – As juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores – Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Campinas: Tese de Livre Docência, 2001. pp. 52-78.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia – de minoria a maioria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Apresentação. In: PERES, Sidney. *Política da Identidade – Associativismo e Movimento Indígena no Rio Negro*. Manaus: Editora Valer, 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos índios misturados? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.) *A viagem de volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

PINHEIRO, Aquiles Santos. *Identidade, Língua e Cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na Comunidade Indígena Cartucho, no Médio Rio Negro - AM*. Dissertação de Mestrado. Manaus: PPGAS/UFAM. Manaus, Amazonas, 2011.

POLLACK, M. Memória e Identidade Social. In: ESTUDOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro. V. 5, n. 10, 1992.

PORRO, Antônio. *O povo das águas – ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PORRO, Antônio. História indígena do alto e médio Amazonas – séculos XVI a XVIII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. & FORDE, D. (Org.) *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: FCG, 1978.

RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional – Comparação e Descrição*. Manaus: EDUA, 2001.

- RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28, ano 10, São Paulo, junho de 1995.
- RAMOS, Alcida Rita. The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41, 2012.
- REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. *A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 6ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1993 [1970].
- RUBIM, Altacir Corrêa & SANTOS, Glademir Sales. Processos de territorialização no rio Cuieiras. In: ALMEIDA, A. W. B. & FARIAS JÚNIOR, E. A. (Orgs) *Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa. In: DEL PIORE, Mary & GOMES, Flávio Santos (Org.) *Os Senhores dos Rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. pp.123-139.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: EDUA, 1999.
- SANTOS, Luciano Cardenes. *Sahu-apé e o turismo e comunidades indígenas*. Dissertação de Mestrado. Manaus: PPGAS/UFAM, 2010.
- SANTOS, Praxedes. *Entrevista concedida em 13 de abril de 2013*.
- SCHADEN, Ego. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- SEGER, A.; DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ: Marco Zero, 1987 [1979].
- SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certeza del pluralismo global. *Maguaré 14 – Revista del Departamento de Antropología*. Bogotá: FCH/UNC, 1999.
- SILVA, Adeílson. Comunidade Boa Esperança, Rio Cuieiras, 09 de agosto de 2005.

SILVA, Katiane. *Sociogênese de uma Unidade de Conservação: um estudo sobre a Reserva Extrativista Auati-Paraná – Fonte Boa/AM*. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2009.

SILVA, José. Agente de saúde. *Entrevista concedida em 13 de abril de 2013*.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Tradições de conhecimento para a gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: ALMEIDA, Miguel Valle de; FELDMAN-BIANCO, Bela & BASTOS, Cláudia (Orgs). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

STRATHERN, Marylin. No limite de uma certa linguagem (Entrevista). *Mana*. 5(2):157-175, 1999.

TAVARES, Daniel. *Territorialidade e Valorização Cultural: um estudo sobre as comunidades do Rio Cuieiras (Baixo Rio Negro)*. Relatório Final de PIBIC/ PIB – H – 043/2007. Manaus: UFAM, 2009.

TODOROV, T. *A conquista da América – a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas – Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da UFF, 2008.

VERAS, M.F.P. *Etnogêneses, Identidades e Territórios na Amazônia: O caso de Nova Esperança – Baixo Rio Negro/Amazonas*. Paper apresentado na IV Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, GT 32: Turismo, populações locais e meio ambiente. Fortaleza, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v.1, Antropologia. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999,

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSAF NAIFY, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSAF NAIFY, 2002c.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Portátil 16. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. V. 1. Brasília: UNB, 1991

WIGGERS, Raquel. *Sou daqui da Caieira da Barra do Sul: parentesco, família, casa e pertença em uma localidade no Sul do Brasil*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2006.

WIGGERS, R. *Mediadores Sociais e Políticos: Estado, Política e comunidades na Amazônia*. Trabalho apresentado no IV Encontro da Rede de Estudos Rurais, GT 03: Povos e Comunidades tradicionais: identidades culturais e étnicas e a percepção das políticas. Curitiba, 2010.

WRIGHT, Robin M. História indígena no noroeste da Amazônia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras/São Paulo: ISA, 2005.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.