

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

**EXPERIÊNCIAS E LUTAS DE HOMENS E
MULHERES INDÍGENAS A PARTIR DOS SEUS MODOS
DE VIDA (NOVO AIRÃO AM, 2004 -2016)**

ANGELA REBELO DA SILVA ARRUDA

MANAUS
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

ANGELA REBELO DA SILVA ARRUDA

**EXPERIÊNCIAS E LUTAS DE HOMENS E
MULHERES INDÍGENAS A PARTIR DOS SEUS MODOS
DE VIDA (NOVO AIRÃO AM, 2004 -2016)**

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

ORIENTADOR:
PROF. DR. NELSON TOMELIN JR.

MANAUS
2016

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A779e Arruda, Angela Rebelo da Silva
Experiências e lutas de homens e mulheres indígenas a partir dos seus modos de vida (Novo Airão AM, 2004-2016) / Angela Rebelo da Silva Arruda. 2016
147 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Nelson Tomelin Jr.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Indígena. 2. Novo Airão. 3. História. 4. Cidade. I. Jr., Nelson Tomelin II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ANGELA REBELO DA SILVA ARRUDA

**EXPERIÊNCIAS E LUTAS DE HOMENS E
MULHERES INDÍGENAS A PARTIR DOS SEUS MODOS
DE VIDA (NOVO AIRÃO AM, 2004 -2016)**

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

Aprovada em 25 de agosto de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr, Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, Membro
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo, Membro Externo
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado aos homens e mulheres indígenas de Novo Airão, que apesar das imensas dificuldades que enfrentam, mantêm acesa a chama de luta, com coragem e esperança.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus do meu coração e da minha compreensão.

À família, pelo permanente companheirismo, comprometimento, tempo, atenção e apoio logístico.

Aos indígenas de Novo Airão que se dispuseram de maneira aberta e desinteressada a participar desta pesquisa concedendo entrevistas.

À Profa. Dra. Maria Helena Ortolan Matos do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, pela ajuda inicial na qual se originou o meu projeto de pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr., por ter acreditado desde o início no potencial e na realização deste trabalho, pelo acolhimento e incentivo que propiciou um consistente projeto de pesquisa em História, pela disciplina oferecida, e por sua cuidadosa orientação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM, pela bolsa de estudo concedida por um ano acadêmico.

À Universidade Federal do Amazonas, enquanto instituição e pessoas que nela trabalham. Ao Programa de Pós-Graduação em História, onde sempre encontrei boa vontade, nos professores, nos coordenadores da gestão anterior Prof. Dr. James Roberto Silva e Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr e equipe, e nos atuais coordenadores Prof. Dr. Antônio Emílio Morga e Prof. Dr. César Augusto Bulboz Queirós e equipe, e no secretário Jailson Soares Mota.

Aos professores das disciplinas que cursei, Profa. Dra. Marcia Eliane Alves de Souza e Mello; Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr.; Prof. Dr. Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, especialmente, pela disposição, amizade e pela honra de cumprir o Estágio Docência em uma de suas disciplinas; Profa. Dra. Patrícia Maria Melo Sampaio; e Profa. Dra. Patrícia Rodrigues da Silva. Todos, sem exceção, contribuíram para a realização deste trabalho,

seja pelo conteúdo teórico de suas disciplinas (especialmente aproveitadas nesta dissertação) ou por dicas de práticas de campo.

Aos professores convidados para compor a Banca de Qualificação: Profa. Dra. Ana Lúcia Vieira, por suas relevantes observações que tanto beneficiaram o desenvolvimento desta dissertação e Prof. Dr. Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro por igualmente prestar auxílio no Exame de Qualificação e acrescentar excelentes sugestões bibliográficas.

Aos colegas de turma, que em sua maioria, tornaram a caminhada alegre e confiante, favorecendo a gentileza mútua; ao amigo Bruno Miranda Braga, que partilha do mesmo encantamento pela temática indígena e à amiga Maria de Jesus do Carmo de Araújo, companheira de aflições e de vitórias na trajetória acadêmica; à MSc. Gláucia de Almeida Campos pela prestatividade e apoio.

Agradeço carinhosamente aos professores da Banca de Defesa desta dissertação, Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo (PUC-SP), pela sua enorme simpatia e cuidadosa leitura que proporcionou uma prazerosa troca de ideias, contribuindo com questionamentos muito relevantes; Prof. Dr. Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (PPGH/UFAM), por novamente auxiliar, de maneira crucial, no desenvolvimento deste trabalho; e mais uma vez agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr. (PPGH/UFAM), porque juntos chegamos a esta realização.

RESUMO

O município de Novo Airão caracteriza-se por relevante concentração de famílias indígenas que se autodeclararam pertencentes à diversas etnias da Amazônia, evidenciando o aspecto multicultural com que se relacionam índios e não índios. Esta realidade complexa compreende não o simplismo aparente da denominação “índios urbanos”, ou índios na cidade, mas homens e mulheres com culturas tão distintas, com línguas, crenças, modos de crer e de ser próprios a cada uma de suas culturas, que mesmo com tais diferenças buscam consolidar uma união que nasce da solidariedade entre eles, na medida em que compreendem a força de sua luta comum, diante dos enormes desafios que enfrentam, sobretudo, em área urbana. Em 2004 deu-se a primeira movimentação para a concretização, nos anos seguintes, do Instituto Indígena Maku Itá de Novo Airão, graças às lideranças indígenas daquela cidade, constituindo-se o marco inicial de sua organização. No entanto, por diversos fatores, essas lideranças não conseguiram se manter minimamente à frente de seu movimento. Mais recentemente, novas tentativas de um realinhamento dessas e de outras lideranças que a estas foram se somando, reacenderam esperanças para homens e mulheres indígenas de Novo Airão que buscam a manutenção de suas crenças, línguas e fazeres, no fortalecimento político de suas identidades, que a partir de suas experiências vão conquistando o direito à reprodução dos seus modos de vida e o direito à cidade.

PALAVRAS-CHAVE: Indígena; Novo Airão; História; Cidade.

ABSTRACT

The municipality of Novo Airão is characterized by a relevant concentration of indigenous families who declared themselves to belong to the different ethnic groups of the Amazon, evidencing the multicultural aspect with which they relate Indians and non Indians. This complex reality comprises not the apparent simplicity of the term "urban Indians," or Indians in the city, but men and women with such distinct cultures, with languages, beliefs, ways of believing and being proper to each of their cultures, that even with such differences they seek to consolidate a union that is born of solidarity among them, insofar as they understand the strength of their common struggle, in the face of the enormous challenges they face, especially in an urban area. In 2004, the first move was made to materialize, in the following years, the Maku Itá Indigenous Institute of Novo Airão, thanks to the indigenous leaderships of that city, constituting the initial mark of its organization. However, for several factors, these leaderships have not been able to remain at the very least ahead of their movement. More recently, new attempts at a realignment of these and other leaderships that have been added to these have rekindled hopes for indigenous men and women of Novo Airão who seek to maintain their beliefs, languages and actions, in the political strengthening of their identities, which from their experiences they gain the right to the reproduction of their ways of life and the right to the city.

KEYWORDS: Indigenous; Novo Airão; History; City.

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS.....	11
APRESENTAÇÃO.....	12
CAPÍTULO I –	
O ROÇADO: ESPAÇO HISTORICAMENTE CONSTRUÍDO EM RELAÇÕES PLURAIS DE SOLIDARIEDADE.....	38
CAPÍTULO II –	
A ASSOCIAÇÃO MAKU ITÁ: PERSPECTIVAS DO PROCESSO DE FORMAÇÃO DO MOVIMENTO SOCIAL INDÍGENA NA CIDADE.....	66
CAPÍTULO III –	
VIVÊNCIAS E ESPERANÇA, A CONSTRUÇÃO DE SABERES.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFERÊNCIAS.....	134

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

AIMINA – Associação Indígena Maku Itá de Novo Airão

CADI – Centro de Assistência e Desenvolvimento Integral

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COICA – Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica

FSDB – Faculdade Salesiana Dom Bosco

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

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

IPAHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MPF – Ministério Público Federal

OAB – Ordem dos Advogados de Brasil

OEA – Organização dos Estados Americanos

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PARFOR – Plano Nacional de Formação de Professores

PEC – Proposta de Emenda à Constituição

RANI – Registro Administrativo de Nascimento de Indígena

SEDUC – Secretaria de Estado de Educação

SEIND – Secretaria de Estado para os Povos Indígenas

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

Apresentação

As práticas políticas e de lutas de homens e mulheres indígenas de Novo Airão serão aqui tratadas na perspectiva de que a história “(...) é a experiência humana e que esta experiência, por ser contraditória, não tem um sentido único, homogêneo, linear, nem um único significado” (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 2005: 11). Quanto ao espaço da cidade este “constitui a matriz sobre a qual as novas ações substituem as ações passadas. É ele, portanto, presente, porque passado e futuro” (SANTOS, 2004: 104). Acompanho nesta pesquisa perspectivas da historiografia social inglesa. Dentre historiadores dessa tradição, Hobsbawm, alargando caminhos abertos pelo materialismo histórico, ao escolher estudar as revoltas camponesas, expande o método marxista ao incorporar o rico e complexo universo da cultura que descobria crenças e sentimentos populares enraizados, com isso evidenciando território mais amplo do que o das forças econômicas. Observa Marcos Martins (2010: 78) que a partir da problematização das experiências dos sujeitos históricos, pôde Hobsbawm mostrar que:

Ao invés de passivas, porém, elas foram bastante ativas: construíram, com base nas relações sociais e tradições culturais específicas de cada região, formas diferenciadas de ação coletiva. Para Hobsbawm, a resistência dos camponeses à marcha da modernização capitalista gerou movimentos sociais dotados de racionalidade própria. Neles havia objetivos, métodos e porta-vozes. E, o que é importante, os movimentos camponeses não podem ser qualificados liminarmente como conservadores. Hobsbawm demonstrou que, não raro, tais movimentos alimentaram expectativas de construção de uma ‘nova sociedade’.

Busco acompanhar aqui essa mesma prática de pesquisa em história revalorizando as experiências de homens e mulheres indígenas pertencentes a etnias distintas da Amazônia que vivem em comunidade na cidade de Novo Airão. Assim como “os povos da multidão”, os indígenas são o desafio corrente num tempo em que há esforços voltados à construção de uma nova historiografia que tire da marginalidade o protagonismo no qual esses povos construíram seus caminhos. Afinal, como observa João Pacheco de Oliveira (1998: 7-8):

É inequívoca a tirania de certas palavras que evocam imagens muito distantes e exóticas, mas límpidas e suficientes, que preenchem o espaço do desconhecimento e inundam o sujeito com expectativas e certezas que direcionam o seu pensamento e a sua ação. Assim ocorre com a palavra ‘índios’, que para os brasileiros hoje evoca uns fiapos de humanidade, dotados de tecnologia rudimentar, morando em pequenos grupos e isolados nas matas, prestes a desaparecer diante do avanço da modernização, cada vez mais inexorável e globalizada (...). A sua feição primitiva, a sua vulnerabilidade e a presumida tendência à extinção não foram jamais componentes naturais de sua existência, mas sim o resultado da compulsão das elites [que desde o período colonial instituiu] a homogeneidade, tentando abolir a ferro e fogo as diferenças culturais, religiosas e políticas.

O historiador Victor Leonardi (1999: 172) observa que essa é a trágica realidade histórica do Amazonas ao se referir à extinção pela violência dos indígenas do baixo rio Negro no processo de conquista e colonização. Sendo esse o caso dos índios Manao, dos índios Juma e dos Tarumã, cujo aldeamento está na origem do Airão, mas forçados a emigrar para a antiga Guiana Inglesa, quando apenas os Waimiri-Atroari continuaram resistindo nessa região. “Todos os demais, no baixo rio Negro, vivem, desde meados do século XIX, como índios destribalizados ou caboclos ribeirinhos, esse longo e doloroso desgarrar-se, do qual nasceram muitos dos atuais moradores (...)” (LEONARDI, 1999: 172). Para Leonardi (1999: 117), esse tema não é ideológico, mas tratar-se-ia da tragédia humana que não pode ser esquecida no rio Negro.

Por essa razão, convém referir Carlos Araújo Moreira Neto (1988: 88), ao fazer menção a uma quantidade indeterminada, porém expressiva, de grupos indígenas dizimados até a sua extinção ou consideravelmente reduzidos à mera fração da população original, que, especialmente na Amazônia, “desapareceram, na sua grande maioria, até o final do ciclo da borracha (1910/1915), pagando os que sobraram um alto preço à chamada batalha da borracha, por ocasião da Segunda Guerra Mundial”. (MOREIRA NETO, 1988: 88).

O que o historiador deve mostrar é, justamente, quais as diferenças entre ribeirinhos da época dos carmelitas, no Jaú, na primeira metade do século XVIII – índios destribalizados recém cristianizados e em processo de aculturação com brancos e com outras etnias do mesmo aldeamento – e ribeirinhos posteriores ao período da Cabanagem, por exemplo, quando toda a Amazônia se abalou, profundamente, tanto do ponto de vista demográfico, como político e cultural. Antes e depois da

Cabanagem, antes e depois da abolição do trabalho escravo, antes e depois do *boom* da borracha, antes e depois da crise da borracha, essas várias tentativas de periodização da história regional do rio Negro é que devem ser pensadas pelos cientistas sociais que não quiserem cair na abstração do ribeirinho sem história. Perceber diferenças, apesar das semelhanças – os mesmos balaios, as mesmas cuias, os mesmos tipitis, as mesmas casas de palha –, eis a nossa meta (LEONARDI, 1999: 117).

Dimensões dessa problemática exigiram para esta pesquisa um esforço, no sentido de uma busca sobre a história desses sujeitos, que neste caso estão na cidade de Novo Airão, enfrentando as questões relativas à sua identidade e legitimidade no movimento por eles criado, estrategicamente, no que se refere à resistência frente a uma sociedade profundamente autoritária e dividida em classes. Ainda que este trabalho se remeta aos dias atuais, não se pode ignorar, como alertou Leonardí (1999: 117), a história das tragédias que se abateram sobre os povos indígenas, ao longo dos últimos séculos, pois que eles prosseguem, como passado-presente-futuro, sob colossal impacto onde vão construindo a sua história de lutas.

Nas narrativas orais aqui apresentadas algumas dessas tragédias ainda são muito frequentes, como mostram, em suas memórias, referências à repressão do uso de suas línguas maternas, bem como de seus costumes a partir das ações missionárias que culminaram com a presença salesiana no alto rio Negro. Em Novo Airão, muitos dos homens e mulheres, antes de migrarem para o médio e o baixo rio Negro, passaram pelo sistema de ensino salesiano. Também a exploração de sua força de trabalho na extração da borracha e outras riquezas naturais, como prática perversa do sistema de aviação, que de certa maneira ainda vigora pelos interiores da Amazônia, que foi desestruturando, desde famílias, como toda a organização social indígena compreendida além do puro prover.

No último ano que teve internato, o bispo chegou lá proibindo... Que fosse internato não falasse mais tukano, que era não podia falar mais, tinha que falar português, até os padres que cuidava os meninos proibia falasse tukano. Às vezes até, muitas vezes nós ficava castigo que a gente falava mais tukano e eu não sabia falar português, quem que ia ensinar a gente pra falar português? Não tinha como. Eu falo assim português porque já aprendi já por aqui. Era assim. Maior parte já meu tempo eu falava tukano, até dentro do colégio, no internato. Qualquer etnia falava tukano. Aí esse costume, dança, essas coisas foi acabando, maior parte

o missionário proibia, ele disse que não servia mais. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

Todavia, Ana Gita de Oliveira (1995: 101-102) observa ser conveniente considerar que o discurso missionário atual está, de certa forma, mais comprometido com uma discussão que reivindica o indigenismo como expressão política, embora o sentido assimilacionista ainda exista. A própria criação do Conselho Indigenista Missionário - CIMI em 1972, representou, conforme Maria do Carmo Sena Teixeira (2008: 47), uma “revisão crítica da atuação das diversas ordens religiosas que atuavam nas áreas indígenas”, como resposta a uma série de denúncias de violências físicas e culturais que ainda eram praticadas contra os povos indígenas em tempos de uma política integracionista e desenvolvimentista, onde a Igreja era alvo de críticas nacionais e internacionais por atuar de acordo com o governo.

“As práticas tradicionais estavam sendo repensadas e as comunidades indígenas passaram a ser vistas com dinâmicas próprias, que comportavam especificidades que não deviam ser entendidas em uma abordagem geral da ação missionária”. (TEIXEIRA, 2008: 47). Aloisio Cabalzar Filho (1999: 371) ressalta que o CIMI “tinha como objetivo denunciar agressões aos índios e apoiá-los na reivindicação de seus direitos”, embora essa postura tenha gerado divergências por setores mais tradicionais da Igreja, como entre os próprios salesianos da região.

Uma história não tão remota revela a situação caótica da região do alto rio Negro para muitas famílias indígenas. Bento Aranha (1907: 63-65), referindo-se às povoações estabelecidas por Jesuíno Cordeiro em 1853 – Iapu, Guhi, Iandu, Macaquinha do Cuduiari e miritis, como principal Missão do Amazonas onde a população indígena havia sido considerada mais “accessível a civilização” ao contrário de outras localidades – revela as razões pelo estado de abandono das mesmas, como os excessos e abusos de autoridades.

Isso implicava em situação vexatória no recrutamento de indígenas para o serviço público; as caçadas desumanas realizadas pelos subdelegados de polícia, atingindo menores para aprendizes de marinho, de forma violenta, os “pega-pegas de curumins e cunhantã” dentro de suas próprias casas, que eram oferecidos como “presentes” aos homens poderosos do Amazonas, Pará e do Império; “a’ imoral e criminosa pratica do regatão” que levou o vício, a embriaguez, com objetivos mercantis ilícitos para o indígena que sequer falava a língua geral, introduzindo ao meio social indígena, a prostituição, o

furto, o homicídio, colocando homens livres em regime de escravidão “comprando do pai, a troco das mesmas mercadorias, filhos e filhas; do marido a mulher e do tuxaua os desnaturados pais e desbriados maridos, para vender depois aos seringueiros e pescadores” (ARANHA, 1907: 64);

ao seringueiro do baixo rio Negro, que interna-se nas vastas bacias do Uaupés e Içana, remonta suas cachoeiras, devassa suas florestas, assalta casa a casa dos seus índios, e viola o lar de cada uma das famílias destes, para seduzir com fementidas promessas de lucros vantajosos o dono da casa, o irmão, sobrinho, cunhado e filho, fiando mercadorias á elles, ás suas mulheres, ás filhas, irmãs, cunhadas e sobrinhas. E’ esta a peor causa, porque excita um a um, por meio da cachaça, já embriagados, a promoverem *dabucuris saturnaes*, no meio das quaes prostitue-lhes enlevadas por essas barbaras e debochadas dansas, esposa, filha, cunhada e sobrinha. Depois da festa, no dia seguinte, isola marido de esposa, do pae os ternos filhinhos, do filho o pae e a mãe extremecidos, do irmão a irmã, da qual é o amparo, e os conduz para seringaes dos districtos de Santa Izabel, S. Joaquim, Thomar, Moreira, Barcellos e Carvoeiro. Contratados por tempo de poucos mezes, ali os seduz ao captiveiro para nunca mais deixarem que volvam á sua casa e nesta continuarem a zelar e arrimar suas familias, cuidar das suas roças, pescarias e caçadas, evitar que fique reduzida ao mais triste e desolador abandono, por faltar-lhe uhi (farinha) pirá (peixe), hiua (fruta), devido a sua ausencia, a sua idolatrada chemiricu (esposa), aos seus adoraveis cuahira (pequeninos) e estimaveis renira (irmãs). O isolamento a que ficam estes seus tão queridos entes sujeitos, causa-lhe a miseria e mata-os a fome. Nenhum homem deixa-lhes ficar o seringueiro para abrir a sua roça e mariscar para alimentar-se. E’ esta a triste sorte a que os condemna o seringueiro! A própria habitação deles tão feliz e alegre outr’ora reduz-se por este meio n’um cemiterio sem uma cruz siquer para assinalar que ahí jazem os restos mortaes de muitos infelizes que a mentira, o embuste a vil seducção do seringueiro os fez seccumbir sem o amparo do esposo, do pai, e do irmão que foram-lhes roubados do lar para os seringaes expostos a desolação, a miseria, a fome, a deshonra e a morte! (ARANHA, 1907: 64-65).

As famílias indígenas que hoje vivem em Novo Airão são, todas, de uma maneira ou de outra, herdeiras dessa história de tragédias na medida em que os grupos culturais aos quais se referenciam foram impactados por tais acontecimentos, no entanto, eles procuram transformar as adversidades refletidas do passado, como materializadas no

presente, tanto quanto possível, em aliança solidária na medida em que vão atingindo seu fortalecimento político. Desse modo, a mesma historiografia que marginalizava as lutas, as rebeliões, isto é, a resistência indígena a partir da colonização, e que tem sido, nas últimas décadas, reconhecida pelos historiadores, revelou um passado de violências que de fato, ainda que não se simpatize com o discurso da vitimização, não pode ser esquecido, porque houve perdas irreparáveis para os povos indígenas, muitos dos quais chegaram mesmo a extinção. Contudo, este trabalho, ao mesmo tempo que procura mostrar a ação desses sujeitos históricos na contemporaneidade, está repleto, nas narrativas destes, da continuidade, ainda que sob outros ou novos moldes, de suas tragédias e enormes adversidades onde por isso mesmo tornam suas lutas tão relevantes na cidade.

Novo Airão é município vizinho à Manaus sendo acessado tanto por via fluvial quanto por estrada, especialmente com a recente pavimentação da rodovia Manacapuru- Novo Airão. É hoje basicamente formado, em sua maioria, por populações indígenas advindas de várias partes da Amazônia, acrescida, principalmente, por descendentes cearenses e portugueses. Em trabalho anteriormente realizado (ARRUDA, 2005: 23), foi possível encontrar 413 indivíduos que se autodeclararam pertencer a uma determinada etnia, dentre estes, 104 tukano, 99 baré, 71 apurinã, 51 sateré-mawé, 38 desana, 18 mura, 10 maku, 8 baniwa, 7 tikuna, 4 pirá-tapuya, 2 kambeba e 1 macuxi, cada um listado com seu nome completo no final daquela monografia. (ARRUDA, 2005: 51-63).

Segundo censo 2016 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população do município foi estimada em 18.133 habitantes, lamentavelmente sem qualquer referência à presença indígena. Sua administração pública tem se dado há décadas por não indígenas não se dispo de registros sobre qualquer política institucional voltada, especificamente, para populações indígenas.

Os indígenas encontrados em Novo Airão não estão agrupados em um bairro específico, mas dispersos no espaço urbano. Nem sempre assumindo pertencer a uma etnia, o que historicamente tem sido justificado por uma enorme carga de preconceitos, como veremos ao longo desta dissertação. Naquela cidade, buscam estudo para os filhos e trabalho, preservando, na medida do possível, seus modos de vida, tais como a prática do roçado, feitos em terrenos próximos à cidade, não necessariamente como proprietário destes, mas por acordos entre familiares, vizinhos e conhecidos.

Novo Airão, a exemplo da maioria dos municípios brasileiros, continua com expressivo déficit nas questões ambientais, tais como, sistemas de coleta, remoção e tratamentos dos resíduos líquidos; sistema de manejo dos resíduos sólidos compreendendo coleta, transferência, transporte, processamento, recuperação e disposição final desses resíduos, principalmente através de aterros sanitários. Conseqüentemente, a realidade de Novo Airão é um retrato fiel da realidade brasileira em que a regra geral consiste na “solução” representada simplesmente pelos lixões a céu aberto, com todos os impactos sobre o ambiente e a higidez das populações.

Quanto à saúde, há poucas unidades de atendimento e a cidade conta com 1(um) hospital, onde a ausência de profissionais, impõe que casos mais graves sejam encaminhados para Manacapuru ou Manaus.

O quadro da educação em Novo Airão não difere muito de outras localidades do interior do Amazonas, onde os professores são mal pagos e muitas vezes tem seus salários atrasados; há carência de recursos e não existe educação diferenciada para povos indígenas. A cidade possui ensino fundamental e médio e não há unidades universitárias.

Quanto a realização de laudos antropológicos, foi uma das reivindicações das lideranças indígenas em 2004, quando da realização da primeira Audiência Pública com o Ministério Público Federal que por sua vez delegou à Funai essa tarefa, mas, como veremos adiante, isso não foi resolvido, embora muitos indígenas tenham conseguido o seu Rani por autodeclaração.

Ao longo deste trabalho não se tornaram evidentes quaisquer indícios de conflitos relacionados com a aquisição de terrenos para moradias. A realidade pluriétnica ali presente, possivelmente vem atenuando manifestações nesse sentido.

Foi a partir das narrativas orais dos homens e mulheres indígenas que hoje estão presentes em Novo Airão, e pela abordagem metodológica de relevantes experiências no campo da pesquisa em história, que problematizei suas práticas políticas e alcancei as discussões aqui propostas.

Assim, referências como Alessandro Portelli (1996, 1997, 2010, 2014), Maria do Pilar de Araújo Vieira, Maria do Rosário da Cunha Peixoto, Yara Maria Aun Khoury (2000, 2005), Eduardo Coutinho (1984), Gerson Albuquerque (2005), nortearam

fundamentalmente este trabalho em aspectos teórico-metodológicos, contribuindo para que observássemos possíveis rumos a seguir.

O trabalho com narrativas orais como fonte histórica foi problematizado aqui a partir da obra de Alessandro Portelli (1996, 1997, 2010, 2014). Conforme esse autor, a história é dinâmica, aberta, provisória, parcial, quando cada história de vida é única, de forma que toda vez que uma transcrição de narrativa oral é feita pelo pesquisador, congela-se a sua fluidez, pois as pessoas, mesmo que quisessem, não se prestam a um conjunto de fatores à disposição de terceiros. Assim, sem atentarmos para a subjetividade evidente na interpretação dos próprios sujeitos ao falarem de si ou de qualquer outro assunto, quando não deixam de construir e nem de atribuir significado às coisas ter-se-ia uma distorção do significado dos fatos narrados. Como observa também Lucilia de Almeida Neves Delgado e Marieta de Moraes Ferreira (2014: 9) com relação à história oral:

São vozes múltiplas, que muitas vezes registram formas diferentes e até conflitantes de rememoração de acontecimentos e processos. Portanto, podem ser identificadas como documentos que, por trazerem em si diversidade de visões do mundo e de registros das experiências vividas, valorizam a heterogeneidade em detrimento de uma homogeneidade que usualmente simplifica e distorce o mundo real.

Portelli também chama atenção para a compreensão das fontes orais, não como emissoras da informação, o que corresponderia à busca de uma verdade histórica, caindo na divisão do trabalho entre a intelectualidade do pesquisador e o materialismo das fontes, que considera o papel institucional como detentor único do poder de julgar e definir em uma relação observador/observado.

As autoras Maria do Pilar de Araújo Vieira, Maria do Rosário da Cunha Peixoto e Yara Maria Aun Khoury (2000, 2005), acompanham a mesma perspectiva crítica do citado autor, pois que compreendem que a experiência humana não é fragmentada, mas constituída de ideias, sonhos, emoções, sentimentos, desejos, necessidades, como luta, e luta política, numa disputa entre interesses e valores, a luta de classes. A partir dessa perspectiva, enxerga-se a experiência de sujeitos históricos que resistem, e eventualmente, submetem-se, contraditando e elaborando estratégias, adaptando-se, criando e construindo a sua cultura como todo um modo de vida. As autoras apontam

assim, uma perspectiva de pesquisa histórica onde a multiplicidade dos modos de vida e de luta ultrapassam o campo do político institucionalizado, evidenciando outras formas de poder e práticas de participação no social.

A obra cinematográfica do documentarista Eduardo Coutinho, contribuiu para o presente trabalho pelos ricos caminhos de pesquisa que abre no seu esforço de revalorização da experiência, evidenciando lutas que se constituem de dentro de modos de vida, por trabalhadores e trabalhadoras que, apostando no seu direito de escolha resistem à exploração, violência, morte, perseguição política e clandestinidade decorrentes da negação da sua cultura e direitos. Evidenciando a elaboração de estratégias criativas de luta pela construção de assistência mútua por camponeses forjada. Eduardo Coutinho contribui com o filme *Cabra Marcado para Morrer* (1984) para a desconstrução da tese da “imaturidade política” a partir da falta de prévios conceitos e pilares teóricos de uma suposta consciência social, apontando o “fazer-se” da história pela problematização do lugar do “político” e revalorização das práticas de resistência de sujeitos no mais das vezes ocultadas pela historiografia. A contribuição do cineasta não se resume ao método eficaz com o qual realiza uma autêntica abordagem histórica, mas pela ousadia com a qual revela o fazer de homens e mulheres em suas lutas cotidianas.

Com Gerson Albuquerque (2005) aprendemos sobre as relações entre os trabalhadores rurais do rio Muru, que de dentro de seus modos próprios de vida forjam as suas lutas desarticulando as formas de sua exploração pela economia extrativista de então.

O recorte temporal da presente pesquisa (2004 -2016) corresponde ao movimento de criação da Associação Indígena Maku Itá de Novo Airão, consolidado, especialmente, a partir de uma audiência pública com o Ministério Público Federal realizada em 2004 na sede daquele município. O ano de 2016 marca o último momento do registro de entrevistas com os indígenas na região, sujeitos históricos com quem então dialogamos e que subsidiam com suas narrativas orais as análises aqui apresentadas.

Como aquela primeira audiência pública com o MPF reuniu representantes de diversas instituições, a procuradora responsável delegou tarefas que deveriam ser coordenadas pela Funai, que para lá também enviou seu representante. Contudo, como veremos neste trabalho, coube mais exclusivamente às lideranças indígenas de Novo Airão, o caminho solitário para fundar a Maku Itá, sem qualquer articulação com outros segmentos do movimento indígena já melhor consolidados na Amazônia. Os pioneiros da

Maku Itá também não contaram com ajuda de movimentos sociais, igrejas, etc. e, até hoje, o então instituto não possui sede própria.

Para além das perspectivas históricas de luta que envolveram a criação da Associação pelos indígenas de Novo Airão, inúmeros outros aspectos da sua cultura e resistência são aqui problematizados.

Já no primeiro capítulo, a prática do roçado aparece como espaço historicamente construído, como podemos, a partir das narrativas orais dos indígenas com quem conversamos, perceber relações pluriétnicas de solidariedade nesse meio, que de certa forma, favoreceu a organização política consolidada na criação da Maku Itá de Novo Airão, reunindo diversos povos que nessa cidade lutam por sua cultura e saberes. A presença e força renovada dos movimentos sociais indígenas da Amazônia desde a década de 1980 é discutida no segundo capítulo desta dissertação, buscando ampliar o espaço de criação daquelas lutas de Novo Airão para um conjunto de práticas políticas e diálogos entre muitos outros sujeitos. Finalmente, no terceiro capítulo, refletimos sobre aspectos das condições próprias de vida dos indígenas e a história construída a partir dos sonhos e esperanças que vão possibilitando no presente a manutenção da chama de luta dos seus movimentos. O cotidiano de suas experiências é aqui problematizado numa perspectiva de revalorização de sua presença e atuação nesse meio como sujeitos históricos.

No entanto, como alertou Eric Hobsbawm (1998: 250), ao escrever sobre o “Breve século XX”, é preciso considerar o problema da erosão da mudança histórica, desafio para o historiador de seu próprio tempo. Sendo esta uma preocupação corrente, que dirá falar sobre tempos de um futuro, de uma história não apenas retrospectiva, mas também prospectiva (FENELON, 2009). O trabalho que implica a pesquisa sobre história indígena e do indigenismo exige uma análise sobre os caminhos que também no tempo presente vêm construindo esses povos. Não se trata aqui de fazer qualquer tipo de previsão, mas de estabelecer uma contraposição a fim de resistir à velha ideia de que “índio” é coisa do passado.

Nesse sentido, indo muito além do que cabe ao historiador afirmar, a presença indígena no coetâneo, surgirá em tempos de futuro, a partir do que projetam e delineiam esses povos, como assim também foi para aqueles que se perderam nos séculos anteriores e que o esforço de parte dos historiadores de hoje tende a resgatar evidenciando “(...) as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram

como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação.” (MONTEIRO, 2001: 60-61). Tais experiências continuam para os povos indígenas, no enfrentamento de, a cada momento, maiores e novos desafios.

Após esforços por abordagens teórico-metodológicas mais amplas – especialmente a partir dos anos 1970, com a valorização da cultura, no lugar de uma análise estrutural e conjuntural, conforme observa Gerson Albuquerque (2005: 21) sobre parte da produção historiográfica amazônica, e como apontou Carneiro da Cunha (2009: 125), com relação a historiadores e antropólogos ainda reticentes até então, – tem sido possível reavaliar o protagonismo indígena na história.

Pode-se observar hoje que “o fenômeno da autodeclaração evidencia a consciência que tem de si mesmo e permite interpretações sobre o potencial associativo e de reivindicação destes povos indígenas.” (ALMEIDA, 2010: 9). Considera-se relevante notar de que forma tem se dado a etnogênese dos indígenas de Novo Airão, em um – “processo de autoconstituição como grupos sociais e culturais diferenciados” (ARRUTI, 1997: 24). Pois ali também o fortalecimento político, a partir do caráter étnico, vem acontecendo.

As identidades coletivas não consistem, pois, em estados ou ‘substâncias’, mas em processos, que dependem da maneira como os agentes sociais são percebidos pelos outros e se referem à maneira como os agentes sociais se auto-representam e se mobilizam. Em decorrência desta forma de luta, ampliam-se as condições de possibilidade para a emergência de novas unidades de mobilização política e elas representam um considerável efeito aglutinador. (ALMEIDA, 2010: 8).

Com efeito, em Novo Airão, a experiência de construção do Instituto Maku Itá foi a dinâmica a partir da qual os sujeitos sociais puderam conquistar representatividade, mobilizando-se em rede interétnica de solidariedade. Compreende-se que “as relações associativas e os critérios político-organizativos suscitam novas práticas, redefinindo a vida social, e concorrem para redimensionar a diversidade cultural” (ALMEIDA, 2010: 13). Dessa maneira, a Maku Itá constitui-se em prática relevante entre aqueles indígenas.

Maria Helena Ortolan Matos (2006: 34) levanta o questionamento referente ao componente étnico, próprio das reivindicações do movimento indígena, especialmente aqueles que possuem sua dinâmica em relações interétnicas, convidando os estudiosos a

repensarem seus pressupostos teóricos, revendo as categorias que irão resultar em classificações dentro de determinadas tipologias. Segundo a autora, o maior problema da “(...) tipologia é o de estar pautada por um princípio genérico de agrupamento que impede explorar o potencial analítico das especificidades desses movimentos” (MATOS, 2006: 34).

Tal escolha requer sempre criteriosa abordagem, como no estudo que Antonio Candido (2010: 27) realiza sobre os caipiras:

Para designar os aspectos culturais, usa-se aqui caipira, que tem a vantagem de não ser ambíguo (exprimindo desde sempre um modo de ser, um tipo de vida, nunca um tipo racial), e a desvantagem de restringir-se quase apenas, pelo uso inveterado, à área de influência histórica paulista. (CANDIDO, 2010: 27).

Neste sentido, o autor também procura escapar de um ‘estudo de comunidade’ que o remeteria a uma visão completa e orgânica de determinado agrupamento, rejeitando os aspectos estáticos e convencionais que implicariam esse tipo de abordagem, preferindo investigar o processo de obtenção dos meios de vida de um grupo: “o que procurei foi determinar quais as unidades mínimas de vida econômica e social, em que as relações encontram um primeiro ponto de referência; por isso, tomei um agrupamento de parceiros” (CANDIDO, 2010: 24-25).

Quanto a esta problemática, a perspectiva teórico-metodológica na qual é desenvolvida esta dissertação em contribuição com uma nova historiografia indígena, tem como “matéria-prima o cotidiano físico, simbólico e imaginário dos homens (...)” (BOSI, 1992: 316) e mulheres indígenas de Novo Airão e nele procura sondar “teores e valores”. Para Benedict Anderson (2008: 33), as comunidades se distinguem não pela dicotomia falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que as mesmas são imaginadas: “na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada” (ANDERSON, 2008: 33, grifo do autor). Desse modo, o que interessa abordar, são as vivências da comunidade indígena de Novo Airão a partir do olhar que cada homem ou mulher possui de seu espaço, procurando compreender suas subjetividades, esperanças, sonhos, fantasias, – o imaginado – percebendo na constituição

dos seus modos de vida os mais variados aspectos que fazem de si, seres sociais construtores de saberes e agentes da história.

Conforme observa Marc Bloch (2001: 54): “os fatos humanos são por essência, fenômenos muito delicados, entre os quais muitos escapam à medida matemática”, logo, a história é “um esforço para o conhecer melhor: por conseguinte uma coisa em movimento” (BLOCH, 2001: 46). Isso necessariamente desenvolve-se em *conjecturas* e *refutações*¹ nos caminhos do fazer historiográfico que possui o desafio de não se apoderar da História, ao contrário, proceder ao seu desvelamento para trazer à luz formas dinâmicas não controladas da realidade que lhe escapa como saltos de pulgas no pelo do tempo. Capturar este registro é talvez fotografar o salto da pulga compreendendo que não há novo destino sem novo salto e que um *flash* não tende ao aprisionamento do instante, pois toda imagem é permeada de historicidade.

Neste sentido, Alessandro Portelli (2014: 298) afirmou que uma história de vida é algo vivo, um trabalho sempre em evolução, onde os narradores enquanto caminham, analisam a imagem do seu próprio passado, pois a história é aberta, provisória e parcial; muda tanto quanto a quantidade de tempo, isto é, a experiência acumulada pelo narrador e da mesma maneira com a qualidade do tempo, ou seja, os aspectos por este privilegiados durante a narrativa. Conclui o historiador italiano observando que nenhuma história é contada duas vezes de forma idêntica, sendo única cada história que ouvimos.

Assim, considerando que os fatos são o resultado do trabalho que têm a presunção de explicar a realidade histórica, ainda que, paradoxalmente, também seja esta constituída destes, é que buscamos apreender o ‘fazer-se’ de uma comunidade. Os fatos não fazem a história, o fazer-se sim, os fatos e a história. Apreendê-lo é um domínio pretencioso, mas podemos rastrear as evidências e revelar aquilo que está além dos fatos, pois, no dizer de Portelli (1996: 2), excluir e exorcizar a subjetividade do testemunho está longe de desprezar somente uma mera interferência na objetividade histórica, antes significa “torcer o significado próprio dos fatos narrados” (PORTELLI, 1996: 2).

Convém afirmar ainda e mais uma vez o envolvimento do historiador com a história que conta quando não passa de ideologia a pretensão de neutralidade nesse campo

¹ Assim sendo, haveremos de considerar as ponderações de François Dosse (2012: 12) que diz: “(...) a História se insere no âmbito de uma epistemologia popperiana, pois ela deve responder à verificabilidade de suas asserções e de suas [falseabilidades]” (DOSSE, 2012: 12).

que é de luta e de disputas. A transcrição dos discursos é trabalho que envolve seleção e hierarquização das fontes, “enquanto isso assegura a preservação e a recuperação das palavras, também congela sua fluidez” (PORTELLI, 2014, p. 300).

Mas, é válido considerar que nem mesmo uma simples notícia nos chega sem que façamos nossas próprias considerações e interpretações, por mais que ela se propague embutida de controle ideológico. Assim, é possível descongelar os registros ao decodificá-los conforme os próprios saberes individuais que leem o coletivo e localizam seus eventos mediante recursos intelectivos e sensibilidade. História é também imaginação.² Nesse sentido, cabe à História estar atenta às representações do imaginário:

Entende-se por imaginário um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo. (...) O imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão ou o conflito. (PESAVENTO, 2004, p.43).

Regina Ilka Vieira Vasconcelos (2001: 306), ao estudar os modos de vida do sertanejo cearense, pretendeu desenvolver um esforço de decodificação contextualizando suas dimensões aparentemente marginais ou sem importância que, no entanto, adquiriram séculos de trabalho de produção social de uma memória oral com relação à postura do homem nordestino no relacionamento com a natureza. As narrativas destes sujeitos históricos promoviam reflexões à autora sobre os sentidos subjacentes aos “diversos modos de contar, e ainda, nos diversos modos de apropriação dessa ‘contação’ – ” (VASCONCELOS, 2001: 310). É importante ressaltar, e a autora faz essa reflexão, sobre a perspectiva de como se considera o ‘popular’. (VASCONCELOS, 2001: 311). No caso das narrativas dos indígenas de Novo Airão, não se trata de resgate de ‘origens’, de ‘passado perdido’, tampouco de voltar à qualquer coisa que anime uma ‘cultura falida’, mas de como as peculiaridades desse popular interage com memórias ancestrais atualizadas e constitutivas de presente e futuro nas práticas daquela comunidade.

² “A imaginação é, a rigor uma representação (no sentido etimológico desse vocábulo, isto é, uma nova apresentação de imagens). Essa representação é necessária com o fim de facilitar diversos modos de ordenação das “apresentações”; sem as re-presentações que a imaginação torna possíveis não seria possível o conhecimento” (FERRATER MORA, 2001, p.1444).

Na condição de historiadores, nós procuramos e/ou esperamos que marcas das mais variadas histórias sejam lembradas e narradas. À medida que estas marcas surgem de conteúdos e formas os mais diversos é que vamos construindo o quadro histórico. (MONTENEGRO, 2001: 15). Em Novo Airão, esta construção revelou-se mais do que nunca, algo de natureza dinâmica e efervescente na medida em que o lembrar do passado suscitou mais do que um “retorno espiritual às raízes”, também acabaram aqueles indígenas por tomarem nas mãos as rédeas de sua própria história na elaboração de uma espécie de agenda positiva, direcionada para uma organização política de caráter interétnico, por uma Associação que pudesse defender seus interesses legítimos.

Neste sentido:

(...) Compreendemos a história como uma construção que ao resgatar o passado (campo também da memória), aponta para formas de explicação do presente e projeta o futuro. Este operar, próprio do fazer histórico na sociedade, encontra em cada indivíduo um processo interior semelhante (passado, presente e futuro) através da memória. (MONTENEGRO, 2001, p. 17).

Assim, é desejável que a historiografia evidencie cada vez mais, o compromisso com a realidade social, ao afirmar e reafirmar a contemporaneidade e a vitalidade crítica da reflexão histórica, abordando momentos, processos e lugares da experiência social no desafio de compreendê-los em sua singularidade, a partir de uma exploração que se relacione numa dinâmica social mais abrangente; desencadeando maior sensibilidade sobre indagações que se refiram à multiplicidade das culturas, suas especificidades e significados mais profundos, enquanto possibilidades que se fazem alternativas num jogo de poderes da mudança social histórica. (KHOURY, 2014: 116). Tal perspectiva procuramos desenvolver na revalorização das experiências históricas dos sujeitos com quem travamos próxima relação em Novo Airão – “Então, eu vou contar para doutora porque eu preciso desse histórico. Nós, minha família, antigamente nós morava na Ilha do Açai...” (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015). Quanto a esta narrativa oral há pelo menos dois aspectos que merecem reflexão. O primeiro diz respeito à explícita necessidade do senhor Anacleto marcar território, pois que é consciente de que seu relato atende, sobretudo, à expectativa de contar a sua história, a história dele enquanto sujeito histórico indígena. E assim, firmar legitimamente a sua posição no mundo enquanto pertencente a uma cultura distinta. Se este trabalho atende a uma necessidade da academia, há a clara percepção de que, por outro lado, como

via de mão dupla, ele também corresponde à demanda política dos homens e mulheres aqui abordados. Outro aspecto que aqui destaco é o tratamento a mim dedicado como “doutora”, (em outros casos “professora”), o que poderia naturalmente nos levar a questão alertada por Alessandro Portelli (1997) sobre as relações de desigualdade. No entanto, é preciso ampliar este raciocínio a fim de compreender que há múltiplas formas de se estabelecer igualdade e que cada caso é um caso.

Após recusar insistentemente esse tratamento, a desistência se deu por uma persistência que de outro modo romperia uma espontaneidade fundamental para a realização das entrevistas, considerando os costumes e logo percebendo que a delicada inserção numa postura igualitária tende a acontecer naturalmente (e é desejável que assim seja) para ambas as partes, ainda que preservando suas diferenças. Pois a igualdade não é alcançada pela negação ou omissão do que se é, (ainda que não seja o caso). A igualdade é alcançada muito mais pelo respeito às diferenças que permite o diálogo. “Igualdade, entretanto, não pode ser desejada no fazer. Não depende da boa vontade do pesquisador, mas de condições sociais” (PORTELLI, 1997: 9).

Por outro lado, ao refletir sobre a questão indígena, fica cada vez mais claro que essa busca por igualdade talvez aconteça muito mais da parte deles do que da sociedade nacional, incluindo a própria academia. Esta que, por sua vez, é certamente um dos patamares mais cobiçados para a inserção do homem indígena diante dos novos desafios de convívio estabelecidos pelas relações não-indígenas. Hoje, no Brasil, na expressão dos movimentos indígenas, a figura dos pesquisadores, doutores, professores, sendo eles mesmos, os índios, ou outros, procura corresponder a uma ferramenta fundamental na luta por seus direitos. Razão pela qual o tratamento eventualmente recebido ao longo de toda esta pesquisa pelos indígenas de Novo Airão, pode representar o eco dessa compreensão de mundo na busca por igualdade que não se dá de maneira óbvia, mas sutil.

Afinal:

(...) as novas demandas indígenas (...) não se reduzem mais a luta pela terra, educação e saúde, ou a defesa de culturas e tradições. Hoje, as demandas indígenas abarcam a geração de renda, o desenvolvimento socioeconômico sustentável, a formação técnica e acadêmica, a participação política e o envolvimento com o poder exercido pelos brancos. (LUCIANO, 2013: 197).

Deste modo, recusa-se um etnocentrismo às avessas, pois que num mundo globalizado, não há qualquer motivo para um “estranhamento” (emprestado o termo aqui

conforme o emprega a antropologia), diante do acesso às coisas do mundo moderno, sendo elas, laptop, câmera filmadora, internet, celular ou universidade. São culturas inteiras que dialogam e/ou reforçam suas relações políticas com o mundo não-indígena e entre eles próprios a partir de ferramentas como essas, como, só para lembrar, o fazem também os Waimiri-Atroari, disputando e conquistando direitos na região amazônica. Em Novo Airão é corriqueiro encontrar indígenas que não apenas desejam, mas fazem questão e pedem para serem filmados (incluindo a fala em língua indígena), porque isto atende à demanda corrente em que estamos todos mergulhados, tendo os mesmos uma percepção muito clara de que esse tipo de registro é também importantíssimo para as suas causas. Aqui, “acabar com o poder abertamente que transforma uma entrevista de campo num experimento em igualdade” (PORTELLI, 1997: 10) é diminuir a assimetria de acesso ao poder tanto quanto qualquer um. Então, o trabalho e relação lado a lado com aqueles que entrevistamos para esta pesquisa rasgou muitas teorias, diante do apelo desse movimento. Este foi um aspecto desafiador na prática da pesquisa. A sensibilidade é afinal de contas a linha tênue entre as decisões mais acertadas e os equívocos eventualmente decorrentes da fossilização das teorias. Preferiu-se assim a ousadia do risco. Mesmo porque o marco teórico desta dissertação é travado em 2004, (ano em que a ideia de uma associação indígena era concretizada a partir de audiência pública com o Ministério Público Federal, que pela primeira vez ouvia as demandas daqueles indígenas) que, não por acaso, foi também a época em que a relação com parte dos entrevistados foi estabelecida, quando o nosso contato perdura desde aquele momento, na medida em que as histórias de vida pesquisadora/pesquisados se enlaçam por inúmeros caminhos. Esse aspecto facilitou enormemente a realização desta pesquisa, tanto quanto lhe impôs desafios e a aposta na coragem.

Como revalorização das experiências de homens e mulheres indígenas de Novo Airão, buscou a presente pesquisa no trabalho com as suas memórias, entender as suas lutas políticas pela preservação de modos de vida na região, procurando superar na história do tempo presente desqualificações, preconceitos e invisibilizações de sujeitos sociais. Assim, não se trata de uma competição na busca por verdades, mas de evidenciar indícios inerentes à complexidade do real que ora possam ser desvelados no exercício da pesquisa.

Narradores e Narradoras



Aderson Salgado Cabral, (Sateré-Mawé), 58 anos, agricultor, casado, nascido em Barreirinha, liderança indígena que transformou significativamente a realidade de Novo Airão, especialmente a partir do ano de 2004, com a conquista da criação da Maku Itá.



Leila dos Santos Cabral, (Sateré-Mawé), 56 anos, agricultora, nascida em Barreirinha. É casada com Aderson Cabral.

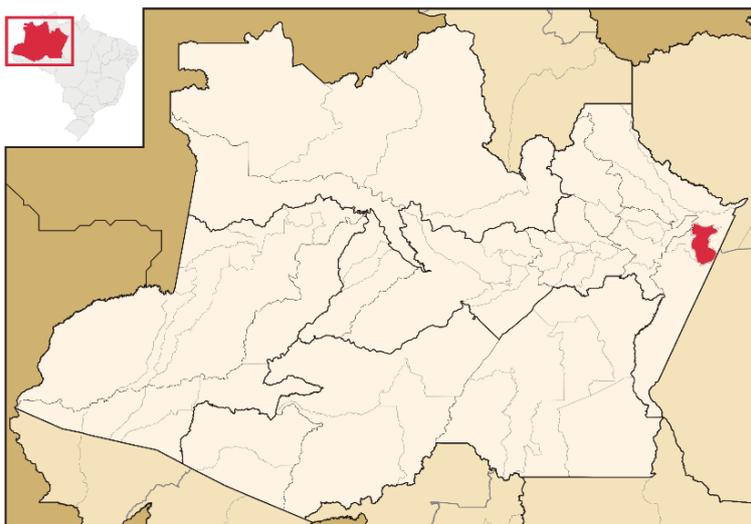


Figura 1 – Município de

Barreirinha.³



Anacleto da Silva Costa, (Baré), 63 anos, agricultor, separado, professor de escola rural aposentado, nascido na Ilha do Açaí, no alto rio Negro, tendo sido um dos protagonistas no processo de criação da associação indígena Maku Itá.

³ Imagem do Município de Barreirinha. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Barreirinha>>. Acesso em: 31 ago 2015. Entendemos interessante fazer acompanhar a apresentação dos narradores da localização em mapa de suas regiões e cidades de nascimento, como forma de dimensionar deslocamentos e distâncias que no território amazônico eventualmente requerem dias, ou semanas de viagem.

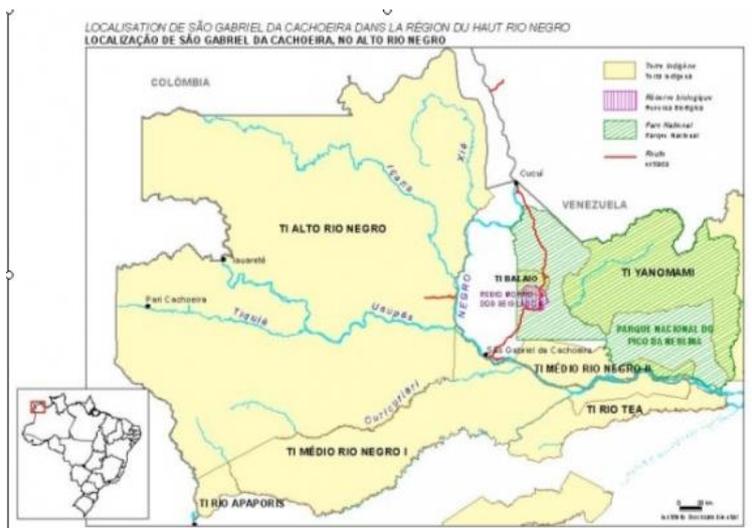


Figura 2 – Mapa do Alto Rio

Negro.⁴



Alfredo Claro da Silva de Moura, (Apurinã), 66 anos, agricultor, separado, nascido em Boca do Acre.

⁴ Localização do Município de São Gabriel da Cachoeira no alto rio Negro. Anthropology of food. Disponível em: <<https://aof.revues.org/6444>>. Acesso em: 31 ago 2015.

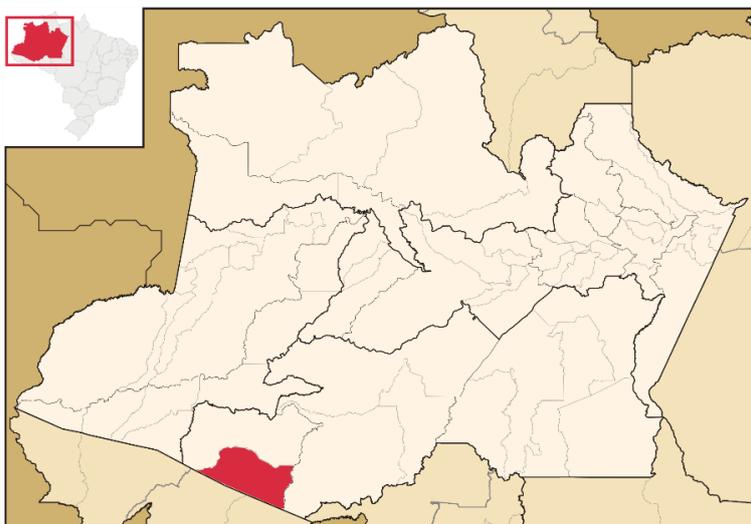


Figura 3 – Município de

Boca do Acre.⁵



Mário Fernandes, (Desana), 63 anos, agricultor, casado, nascido no rio Tiquié, em São Gabriel da Cachoeira.

⁵ Localização do Município de Boca do Acre. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Boca_do_Acre>. Acesso em 31 ago 2015.

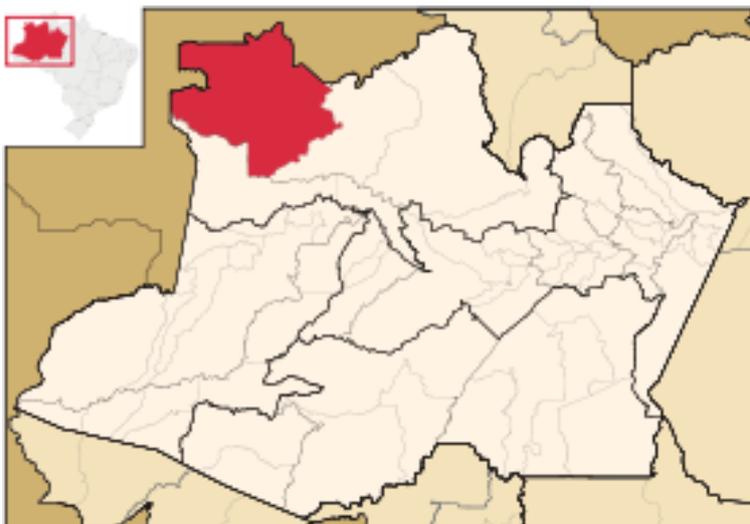


Figura 4 – Município de São

Gabriel da Cachoeira.⁶

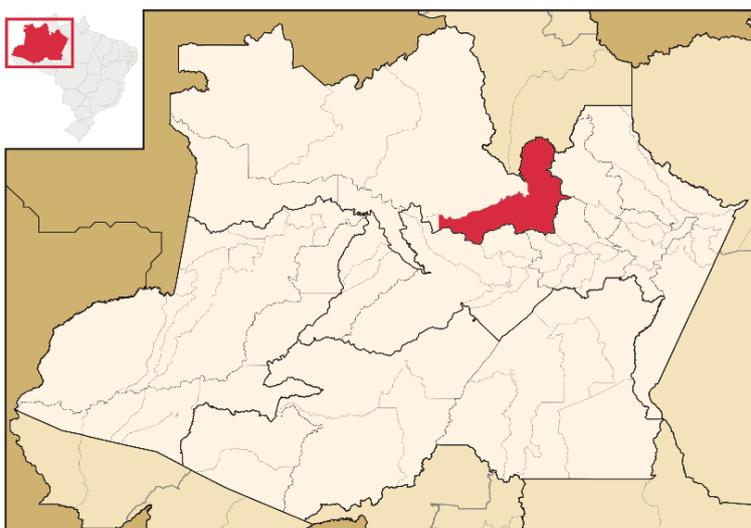


Gislane dos Santos Silva, (Sateré-Mawé), 28 anos, casada, agricultora, nascida em Novo Airão.

⁶ Localização do Município de São Gabriel da Cachoeira. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Gabriel_da_Cachoeira>. Acesso em 31 ago 2015.



Daiane Cristina do Nascimento, (Baré). 29 anos, casada, agricultora, atual vice-presidente da Maku Itá, nascida em Novo Airão.



Novo Airão.⁷

Figura 5 – Município de

⁷ Localização do Município de Novo Airão. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Novo_Air%C3%A3o. Acesso em 31 ago 2015.



Natália Lana, (Tukano), tem cerca de sessenta e poucos anos, agricultora, casada, parteira, rezadeira, nasceu em Pari Cachoeira – Rio Tiquié, em São Gabriel da Cachoeira.

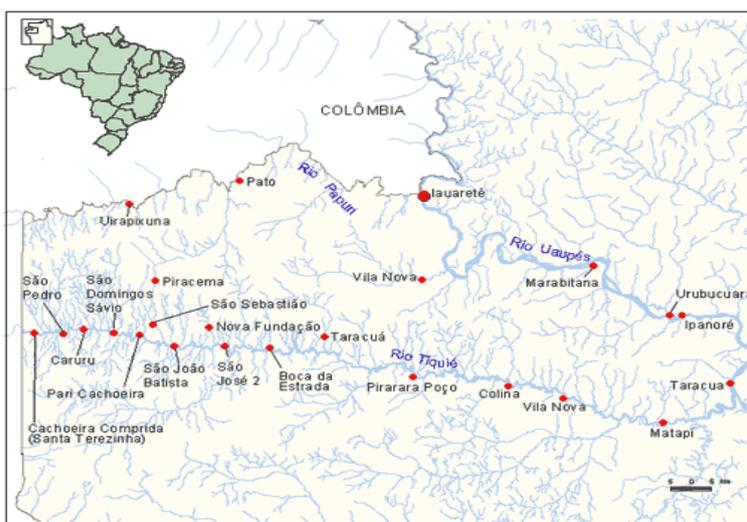


Figura 6 – Pari

Cachoeira/Rio Tiquié/São Gabriel da Cachoeira.⁸

⁸ Localização da Comunidade de Pari Cachoeira no rio Tiquié, São Gabriel da Cachoeira. Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/img/f_map_tiquie.gif> . Acesso em 19 fev 2016.



Alvanira Soares Palmela, (Lanawa), 41 anos, casada, pescadora, atual presidente da Maku Itá, nascida na comunidade Janauacá (cachorro brabo) – Barcelos.



Barcelos.⁹

Figura 7 – Município de

⁹ Localização do Município de Barcelos. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/17/Amazonas_Municip_Barcelos.jpg/280px-Amazonas_Municip_Barcelos.jpg . Acesso em: 19 fev 2016.



Sandoval Moreno da Silva, (Tukano), 40 anos, professor, casado, graduado em filosofia (FSDB/Manaus-Recife) e aluno de pedagogia (UFAM/PARFOR), nascido na comunidade Umari, Município de São Gabriel da Cachoeira – Iauaretê.

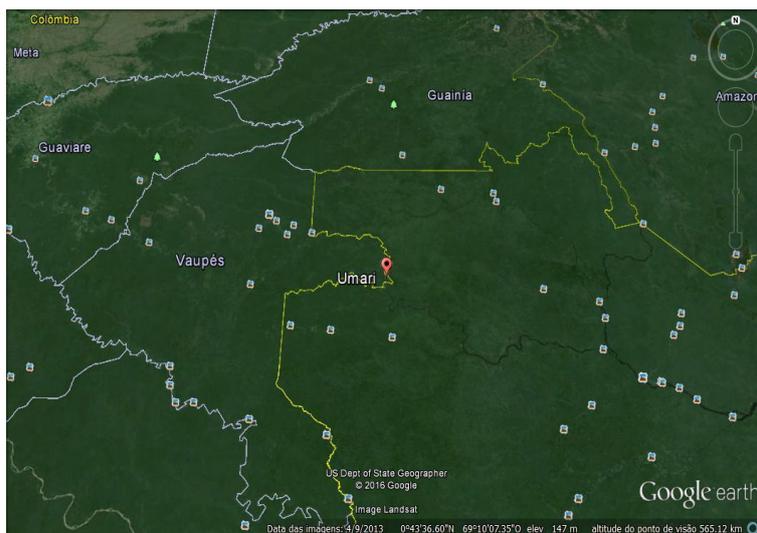


Figura 8 – Localização da comunidade de Umari – São Gabriel da Cachoeira.¹⁰

¹⁰ Imagem via satélite a partir do aplicativo Google Earth. Disponível em:<<https://www.google.com/earth/>>. Acesso em 29 mar 2016.

CAPÍTULO I

O ROÇADO: ESPAÇO HISTORICAMENTE CONSTRUÍDO EM RELAÇÕES PLURAIS DE SOLIDARIEDADE

Os trabalhadores indígenas de Novo Airão embora possuam basicamente o cultivo da roça como atividade principal entre si, apresentam, a partir da característica pluriétnica, diferenças e especificidades que são evidenciadas na dinâmica de suas relações, mesmo eventualmente construídas em rede de solidariedade, na paisagem¹¹ da experiência social vivida. Os sujeitos históricos desta pesquisa são agricultores, assumindo ainda outras funções sociais juntamente com esta. Oriundos de diversas partes da Amazônia, partilham de um mesmo passado histórico com articulação política e complexa, como apontado na fala do agricultor Anacleto da Silva Costa, 63 anos, de etnia baré, nascido na Ilha do Açaí, no alto rio Negro, tendo sido um dos protagonistas no processo de criação da associação indígena Maku Itá¹²:

(...) aqui nós temos dezessete etnias diferentes, cada um tem uma referência diferente, tukano, baniwa, desana, outro tipos de povo, né? Não é diretamente combinável correto com a tribo baré; a personalidade de desano é outro, pode ser quase igual, mas ele tem uma diferença. Isso aí é muito..., sempre eu falo aqui para eles, que ninguém pode dominar uma pessoa, é muito errado nós estamos aqui em Novo Airão; colocar uma presidência de uma instituição, um tuxaua para dominar quatorze, quinze etnia diferente que ele não conhece toda a realidade desse povo, então cada qual tem que seguir aquilo que pertence, no caso, à cultura. Eu não posso chegar na casa de um baniwa e dizer: olha, nós vamos ter que fazer isso, né? Porque ele tem a cultura e é diferente. Essa é uma das radical que nós estamos errado aqui em Novo Airão. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

É possível notar nessa narrativa oral que a união de homens e mulheres indígenas de várias etnias está longe de acontecer sem propiciar conflitos. Embora unidos por perspectivas de sobrevivência, tacitamente reconhecidos ao viverem na cidade, a

¹¹ Conforme, Milton Santos (2004: 103), “a paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza.” (SANTOS, 2004: 103).

¹² Criada no início dos anos 2000, fundamentalmente a partir da liderança de Aderson Salgado Cabral, sateré-mawé, constituindo então um marco significativo da realidade indígena de Novo Airão.

heterogeneidade de suas relações requer o respeito às hierarquias e especificidades étnicas que não podem ser acomodadas de maneira simplista, e tampouco romântica, como parece defender André Vidal de Araújo (2003: 424) em idealizações de uma suposta “gente amazônica”:

Não há aqui preconceitos raciais. Existem poucos preconceitos religiosos e quase nenhuns preconceitos morais que separam as famílias. Todos quase se conhecem. A desgraça de um parece que alcança a quase todos. Poderíamos classificar, tipologicamente, a nossa sociedade como sendo uma sociedade do putirum, tal o espírito de colaboração de nossa gente amazônica. O ajuri e o putirum são a nota característica do espírito social na Amazônia. Esse elemento étnico está integrando na comunidade. Não há verdadeiramente marginalidade, do ponto de vista racial na Amazônia.

Mesmo considerando que a referência ao conceito de raça não esteja eventualmente posta no sentido biológico, mas inegavelmente como construção histórica e discursiva na luta de classes (SILVA; SILVA, 2015: 349), há em tais afirmações, pelo menos, uma perspectiva generalizante não aplicável aos diferentes grupos étnicos que também constituem a tal “gente amazônica”. Para dimensionar perspectivas dessa leitura, vale problematizar o clássico caso do preconceito que sofre o grupo indígena Maku, aparentemente estático em visões conceituais de sobrevoos, sem alterações na história. Assim, repete-se indefinidamente que “os Maku representam uma referência central no sistema conceitual tukano, estando associados às categorias hierárquicas mais baixas” (ISA: 2016). De todo modo, como observa Sidnei Clemente Peres (2006: 17), “o campo semântico complexo e dinâmico das relações interétnicas e do movimento indígena (...)” deve analisar as práticas e as estratégias que representam esses sujeitos, afinal “o respeito incondicional pela diversidade não deve ser reduzido a um exotismo romântico que reifica as diferenças” (PERES, 2006: 17).

Diferentes dos não-índios e diferentes entre si, os indígenas de Novo Airão procuram responder aos desafios de construir no cotidiano, uma organização minimamente consistente entre eles, diante do permanente assédio aos seus direitos enquanto povos diferenciados.

Desse modo, apesar da diversidade étnica, possuem elementos convergentes com relação às suas perspectivas de encontrar na cidade novas alternativas que lhes

proporcionem qualidade de vida. Assim, a construção do seu espaço¹³ é articulada permanentemente com a marca dos valores próprios de cada cultura que compreende velhos problemas em novas formas, na medida que expressam funções novas em que antigas podem ter manifestação (THOMPSON, 1976: 229; 243). Isso corresponde não apenas à questão da etnicidade, como também da etnogênese, definido esse último conceito por José Maurício Arruti (1997: 24) como “processo de autoconstituição como grupos sociais e culturais diferenciados” (ARRUTI, 1997: 24).

Os diferentes indígenas experimentam relações repletas de significados onde imprimem a força dos seus valores, sonhos, esperanças, como também de suas tristezas, desamparos e contradições. A cosmologia indígena implica em uma composição de mundo diferente do saber do branco em termos de cognição, pensamento e expressão¹⁴. Assim sendo, o invisível é constitutivo do seu universo, a partir de um arranjo de saberes entre seres e coisas (SANTOS; DIAS JR, 2009: 154), como é possível observar na fala da agricultora Leila Cabral, sateré-mawé, 56 anos, nascida em Barreirinha e moradora de Novo Airão há 32 anos.

Tudo que tem na mata têm seus dono. É por isso que a gente não fala besteira, porque tem mãe que diz para uma criança dessa assim: ‘não chora que vem, vem bicho te pegar! Sabe?! A criança não se esconde no mato, que negócio de brincar de esconde-esconde, a mãe da mata chama a criança: “Vem para cá, vem para cá!” A criança some, vai embora. A mãe, quando a criança está muito verde, a mãe come fruta, não pode reclamar, dizer que está azedo, está amargo que o dono da fruta vem pegar criança, essas coisa! A gente não fica falando besteira, no mato, tudo quer seu respeito, cada qual é por si. Estão passando aí, uma coisa diferente, você está ouvindo, você não fica falando besteira, eles tão passando, é tudo isso! Mas só que a gente é evangélica, a gente não..., a gente acredita em Deus, né?! Ele diz que tudo tem seu (...). As velhas fala, eu falo a minha avó não falava português de jeito nenhum, da linguagem dela mesmo, mas ela diz: “Olha, é meio-dia, vocês não vão pra beira, só depois de uma hora pra lá vocês...” Quando a mulher tá no tempo, não vai pra beira que o boto namora e leva. Isso já vem desde o início. (Entrevista com Leila dos Santos Cabral, realizada em 17 de janeiro de 2015).

¹³ Conforme Milton Santos (2004: 104), “(...) o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente” (SANTOS, 2004: 104).

¹⁴ Tal como afirmou Darrel Posey (1992: 2): “(...) indivíduos pertencentes a culturas distintas inevitavelmente pensam e se expressam através de ‘realidades’ cognitivas diferentes” (POSEY, 1992: 2, grifo do autor).

Pela narrativa do agricultor Anacleto Baré ficamos sabendo de outras dimensões dessas relações históricas que superam a divisão entre o material e o imaterial.

(...) existe vários tipo da mãe da mata, que a gente sabe que, curupira é uma personalidade que existe, que é mãe da mata, ele veve na mata, só que ele não toma conta da mata, porque ele é um animal devorador. Se a pessoa fizer um negócio que ele não se agrada, ele come a gente, mata, sei lá, ele faz qualquer coisa; a mãe da mata ele é diferente, a mãe da mata, ele toma conta, ele preserva a mata. Só que é uma visão que você não ver, mas que existe, diz os pajé, né? Essa é outra parte assim que eu não tenho como dizer que ele é, se é masculino, se é feminino. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

Pode-se perceber pelas falas de Leila e Anacleto, como na de outros narradores, que os elementos que evidenciam a relação homem-natureza e cultura imprimem a vivência dos homens e mulheres indígenas que se encontram em Novo Airão, ainda que composta com aspectos referentes ao universo não-indígena, sem, contudo, abandonar o conjunto de valores próprios de suas culturas, aqui compreendidas como além do caráter puramente étnico, mas como construção contínua a partir da interação entre os diferentes agentes, o que demanda uma dinâmica permanente na experiência social vivida.

A esse respeito, E. P. Thompson contribuiu fundamentalmente para que uma historicidade da cultura fosse considerada. Conforme o autor, “a cultura é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser apreendido como um processo no qual homens e mulheres vivem suas experiências” (ALMEIDA, 2010: 21).

Cabe ainda enfatizar que os grupos humanos costumam se relacionar sem comprometer a manutenção da diversidade cultural, pois a atribuição que é feita a este aspecto no sentido do isolamento social e geográfico traduz uma visão simplista da questão. Conforme Fredrik Barth (2000: 26), “as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos” (BARTH, 2000: 26).

As análises provocadas sobre as diferenças, contradições e pluralidades não podem ser desveladas sem a compreensão correta da questão da cultura enquanto dinâmica, aberta e flexível, isto é, pensadas a partir de todo um modo de vida de um grupo

social que está em permanente ação e transformação no exercício de suas práticas, pois que:

Os homens vivem sua experiência integralmente como ideias, necessidades, aspirações, emoções, sentimentos, razão, desejos, como sujeitos sociais que improvisam, forjam saídas, resistindo, se submetendo, vivendo enfim, numa relação contraditória, o que nos faz considerar essa experiência como experiência de luta e de luta política. Nesse sentido, a luta de classe é, ao mesmo tempo e na mesma medida, luta de interesses e de valores. Cultura passa a ser apreendida como todo modo de vida e todo um modo de luta, não podendo ser pensada como reflexo ou eco de uma base material. Pensando a história como essa experiência vivida integral e socialmente, o conceito de política se amplia sendo definido como todo um espaço de luta. Nesse sentido o campo da política ultrapassa o âmbito estritamente institucional, os limites da presença e da ação do Estado, para se colocar na multiplicidade de formas de poder contidas nas estratégias de controle e de subordinação no social. (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 1995, p. 7-8).

Assim, a obra de Raymond Williams (1990, 1992 e 2000), pensando historicamente a participação de homens e mulheres na cultura como todo um modo de vida global, marcado por disputas e resistências em que, ao fim e ao cabo, é o político relacionado a muitos sujeitos e suas lutas, é de fundamental contribuição nesse sentido.

Como também corrobora João Pacheco de Oliveira (1999: 34-35), ao afirmar que as culturas não estão inseridas numa perspectiva “coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos”, mas como “uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades”. Abandona-se os sistemas fechados das imagens arquitetônicas passando-se a priorizar os processos de circulação de significados com ênfase no caráter nada estrutural, compreendido como dinâmico e virtual que constitui a cultura. Dessa forma, as ações e os conteúdos simbólicos não dizem respeito apenas aos modelos atemporais e inconscientes, mas fundamentalmente, eles representam soluções de problemas ao longo das interações entre as culturas. (OLIVEIRA, 1999: 34-35).

Isto posto, é possível perceber em Novo Airão que a relação vida-trabalho é carregada de significados próprios, comuns à cosmologia indígena, ainda que num contexto urbano, onde o lugar do ser índio acontece por resistência (silenciosa ou declarada). Assim como Regina Ilka Vieira Vasconcelos (2001: 306-307) realiza abordagem na perspectiva crítica de lidar com as práticas narrativas dos sertanejos

cearenses, não como “(...) resíduos de um tempo perdido, recuperados por uma estratégia de descrição distanciada” (VASCONCELOS, 2001: 306-307), mas onde a articulação dos possíveis sentidos produzidos por essas narrativas que são transmitidas oralmente há gerações, conduz à visualização de um lugar que apresenta suas peculiaridades onde espelham seus saberes. Procura-se abordar aqui, com relação aos indígenas em questão, a mesma ‘difusão ética’ onde os sujeitos históricos são considerados a partir da leitura que fazem de si mesmo no espaço de suas práticas:

É, para gente fazer um trabalho de roçado, não sei se todo mundo, mas primeiro você tem que fazer uma pesquisa, né? Se aquele local é permitido ou não. (...) ou seja, você tem uma visão, né? Muitas das vezes você tem um sonho. Nesse sonho às vezes coloca uma pessoa que diz: olha, aquele lugar não é adequado. A gente não é obrigado a acreditar, mas muita das vezes a gente tem que acreditar. (...) É, eu tive duas previsões, né? Então aí você vai verificar porquê que aquela terra não é adequada, às vezes não dá nada, né? Uma terra não é apropriada para plantar, né? Somente para mandioca. Ou muitas vezes porque ela tem problema de alagação, lugar baixo que encharca, mata todo, fruteira, essas coisas assim, né? Ou, por outro lado, que é uma terra muito torrada. Então, que a terra de plantação não pode ser muito seca ou muito encharcada. Segui porque eu fiquei pensando para ver onde chegava o passo. (...) olha, até hoje eu uso: aquilo que é de bom alguém venha me dá solução, né? (...) é uma sequência que nosso da vivência, falando diretamente, mais dos nossos avô, né? Porque nossos avô era maior parte pajé, né? E eles curavam, faziam esse procedimento através de sonho. (...) existe uma espiritualidade da pessoa, assim quem acredita em certas coisas que entrega à mãe da mata que a gente não conhece muito bem, mas que existe. Então a pessoa quando sai entrega à mãe da mata. A mãe da mata toma conta do seu trabalho, para que outro tipo de animal... (...) É, pra que ele não deixe outro tipo de animal devorar, comer certas coisas que, por exemplo, o veado come a folha do cará, batata, né? Então a pessoa entrega para mãe da mata, a mãe da mata é, a gente confia tanto que ele toma conta e às vezes não acontece, né? Que nada mexe. (Entrevista com Anacleto Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

A fala de Anacleto Baré é carregada de significados que traduzem um complexo sistema de representação cultural onde transparece o sentimento de identificação com o lugar, a mata, a terra, o trabalho, a vida, o visível e o invisível numa cosmologia indígena que possui lógica própria. O roçado não está dissociado de toda uma forma de viver que obedece a princípios que são referências à memória ancestral que é atualizada e rearticulada no seu cotidiano, ainda que, eventualmente, de modo inconsciente.

Mesmo com a violência do contato, que implicou nas forçadas rupturas historicamente sofridas com relação às formas de ordenamento da vida indígena e os impactos que decorreram disso às expressões culturais, como as línguas e os costumes, a resistência do modo de ser indígena também protagonizou a história, com suas práticas, isto é, os saberes passados através da oralidade, suas lutas políticas, a vivência, seus modos de vida e experiências. Neste sentido, a memória é referenciada por Anacleto Baré ao falar dos velhos:

Eu lembro assim meus pais que aonde a gente morava, eles tinham um terreirão assim e eles faziam um banco assim, ficava tipo um salão, mas era terreiro. Quando era depois da janta, eles saíam para fora, né? Aí ficavam conversando lá, manejando com as estrelas: tal tempo vai cair chuva, tal tempo vai começar o verão, tal tempo já estamos prontos para começar a roçar e todo tempo era baseado no tempo mesmo, era como é que se diz, na ciência natural e tudo davam certo. Por exemplo, agora está enchendo: tal dia vai parar o rio; tal dia vai começar a seca do rio. E aquilo eles tinham aquele manejo tão controlado que tudo que eles falavam davam certo. (...) A gente brincava, mas aqui ou acolá a gente estava escutando, né? Essas passagens do tempo entre os antepassado nosso, nossos avô no caso, né? Nossos avô, nosso pai mesmo, que nesse intermédio tinha pajé que era, como se diz, uma liderança maior que dava toda instrução. Não sei se ele sonhava, aí não posso dizer como, mas é um histórico agradável, né? E tudo davam certo. O que nós estamos sofrendo hoje, eles falavam, ninguém vai ver mais, mas vocês vão alcançar; época de fome, que você vai plantar e não vai dá nada e não vai ter mais tempo para crescer, para dá fruta, é certas coisas, né? (...) Nós temos no Solimões, planta e não colhe mais, né? Então é uma coisa que sempre eu fico pensando nas palavras que eles falavam, né? E a gente baseia hoje, tudo dá certo, né? Mas se você pensar, né? E jogar sentido correto com aquilo, se você não coisar não consegue. (Entrevista com Anacleto Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

Uma memória que é constantemente atuante na relação entre homem-natureza e que participa daquela vivência. Os ciclos da prática agrícola são permeados de saberes ancestrais, demandando a compreensão da natureza e sua relação com o ser humano nessa perspectiva, a fim de desvencilhar alguns conceitos de método científico e lançar “(...) um sobrevoo entre o mundo natural e sobrenatural dos povos indígenas” (PEREIRA, 2012: 27).

Com efeito, como afirma Violeta Refkalefsky Loureiro (2009: 208) “na Amazônia, um vasto conhecimento tradicional sobre a natureza tem sido desvalorizado porque a ciência e a tecnologia foram eleitas como saberes superiores aos demais,

dominantes e como saberes exclusivos” Por esta razão, a abordagem que envolve saberes indígenas não deve perpetuar a continuidade deste velho prisma que apenas gera *desigualdade*, como alertam Gilton Mendes dos Santos e Carlos Machado Dias Jr. (2009: 140) diante de “(...) uma arrogante posição da ciência moderna de tomar-se como critério único de postulação da verdade e transmissão do conhecimento.” Lilia Schwarcz (1994: 70) acompanha perspectiva crítica similar ao observar que a existência de outros homens e outros mundos não tem que se conformar a nossa ‘vil tradição ocidental’.

Além disso, os indígenas resistem por seus modos de vida em um ambiente nada amigável, sem a posse de suas terras ou políticas de demarcação com apoio na região, situação criada pelas práticas de exploração que marcaram e marcam a história de vida de trabalhadores e trabalhadoras que conheci, como o agricultor Alfredo Moura, 66 anos, de etnia apurinã, nascido em Boca do Acre e morador de Novo Airão.

Desde pequeno. Eu cortei seringa com o papai, era pequeno, desde criança. Cansei de sair chorando, para cortar seringa, esse pessoal antigo, acordava 1h, 2h da madrugada e se via aquela porongona, botava na cabeça e saía para estrada cortar. Eu era pequeno, eu cansei de sair chorando, trabalhar com ele, ele só não me ensinou educar, mas me ensinou a trabalhar. Cansei de sair chorando. (Entrevista com Alfredo Claro da Silva de Moura. Realizada em 17 de maio de 2015).

A exploração do homem amazônico herdeiro das normas próprias à economia da borracha, isto é, do sistema de aviamento, implícito como prática comum na região, são também hoje visíveis como terríveis formas de exploração ainda praticadas, sobretudo contra a população indígena, em que pese a sua capacidade de organização e resistência, pela criação e manutenção de direitos. Dimensões dessa realidade aparecem na narrativa do agricultor Mário Fernandes, 63 anos, de etnia desana, nascido no rio Tiquié, em São Gabriel da Cachoeira.

Eu tirava pouco. Só muda de roupa, um ranchinho, o material que eu precisava. Por isso, eu nunca deveu, o que eu fazia produto aí eu dava de pagar pro patrão. Geralmente eu saía. Esse pessoal que vinha comigo, eles tirava porque eles tinha família. Tirava mais mercadoria, para manter, né? Mais difícil de pagar. (...) nesse tempo eu era solteiro. Muitas famílias ficava, não podia pagar, aí o patrão não deixava vim pra voltar pra onde vieram. Ficou difícil, né? Para muita gente.

(Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

A partir da economia gomífera, a sociedade amazônica foi constituída, como afirmou Violeta Refkalefsky Loureiro (1992: 36), por “milhares de pobres, alguns poucos ‘remediados’ e uma minoria rica” (LOUREIRO, 1992: 36, grifo da autora). O agricultor Anacleto Baré também testemunhou essa realidade de exploração.

(...) na época do escravidão que os patrão trabalhava com produção de borracha, castanha, sorva, balata, certas coisas, iam buscar o pessoal para lá, né? Para o alto rio Negro. Então além disso tinha um porém, quando a pessoa vinha se ele pagasse a conta ele voltava, se não pagasse ele ficava pra cá, até pagar, muitas das vezes morria ou muitas das vezes arrumava já outra mulher pra cá, criava outra família e a família ficava para lá, não podia mais retornar. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

Alfredo Apurinã deixou o convívio com os parentes ainda criança, observando em sua narrativa que ao retornar para junto deles, anos depois, não foi mais reconhecido como um igual:

A família dos apurinã já tinha se mudado pra Tapauá. Aí a mamãe veio passear lá, falou com eles, de lá chamaram nós para lá já, Tapauá. Aí quando eu cheguei lá, estava minha família todinha dos apurinã lá, era tuxaua, tinha tudo lá. Já era rapaz. Eu quando cheguei lá, a própria minha família não me chamava caboclo mais não, porque eu não falava gíria com eles. Me chamavam de cariú porque eu não falava gíria com ele, eu entendia, mas não falava. (Entrevista com Alfredo Claro da Silva de Moura, realizada em 17 de maio de 2015).

Seu relato expressa perspectivas de diferenças produzidas na história dentro de um mesmo referencial comunitário, étnico, a partir disso, de desigualdades nesse meio. Alfredo Apurinã é agora visto pelos seus parentes como pertencente ao mundo do branco (cariú). Nota-se também que os termos “caboclo” como estrato social e “gíria” para a língua, traduzem um processo histórico de marginalização, racismo e depreciação que os povos indígenas sofreram e que ainda sofrem.

Neste sentido, os indígenas que hoje buscam seus direitos, acionam a bandeira de luta para reagir, dentro de múltiplas formas de resistência, ainda mais uma vez (e

permanentemente), a partir da autodeclaração étnica, mesmo com toda adversidade. Procura-se assim, o reconhecimento indígena como forma de rebelarem-se, de não aceitarem passivamente o mundo de exploração e miséria que lhes é imposto. A valorização das línguas indígenas faladas e os saberes que guardam da memória dos parentes são alguns caminhos escolhidos que podem ser notados na comunidade pluriétnica encontrada em Novo Airão. Estratégias necessárias diante de uma tentativa de lhes calar e invisibilizar.

Faz-se necessário elucidar a questão da resistência. Existe uma ideia de etnicidade ocidentalizada que apenas quer remeter aos povos indígenas uma essencialidade cristalizada, isto é, na visão do “branco” para ser índio, é preciso “viver como índio” e isto implica em todos os estereótipos projetados sobre eles. Nega-se, assim, o direito à circulação da cultura. Anacleto Baré comenta a esse respeito ao fazer referências aos indígenas que assim se autodenominam sem muito conhecimento dos valores étnicos: “(...) eu não posso dizer que sou contra eles porque muitos vieram para cá, na época da escravidão, voltando um pouco atrás e casaram com pessoas diferentes, então formalizaram família diferente. Eu tenho uma sobrinha no Japão...” (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

Tal imposição estereotipada é eventualmente acatada pelos povos indígenas como estratégia de luta que utiliza tal “caricatura” a fim de fortalecer o movimento. Quanto a este ponto, Seth Garfield (2011: 338) afirma que os índios brasileiros de fato fizeram uso de uma imagem ‘exótica’, “bem como outras formas de comportamento e comunicação, impostos pela sociedade dominante, como armas para assegurar maior poder dentro da hierarquia socioeconômica da nação” (GARFIELD, 2011: 338).

Existe, contudo, longe das construções culturais e preconceituosas que promovem desigualdades estruturais na sociedade brasileira com relação aos povos indígenas (GARFIELD, 2011: 19), a etnicidade, aqui compreendida como seus diferentes códigos culturais (OLIVEIRA, 1998: 16), que enriquece a diversidade das culturas e que a partir de suas características, os sujeitos históricos perpetuam suas práticas e resistem imprimindo os seus modos de vida. A esse respeito, observa João Pacheco de Oliveira (1998: 15-16) que:

Confrontados com os preconceitos dos não especialistas, que unificam sob a noção de ‘índio’ os costumes e as línguas que se remetem às

tradições conhecidas do Ocidente, os antropólogos têm frequentemente sublinhado as diferenças internas a grupos e culturas, apontando ainda as diversas representações que tais povos fazem de seu contato com o homem branco e de sua inserção nessa história (...). Mas existem paralelamente outros aspectos e processos sociais que homogeneízam os grupos indígenas perante a sociedade nacional (...) é o caso, por exemplo, da caracterização sociológica do índio frente a uma estrutura de classe (...) voltada para o enquadramento da política indigenista no âmbito de programas econômicos e de metas governamentais.

A experiência dos povos indígenas apresenta matizes de todos esses aspectos. No entanto, com relação a Novo Airão, a prática do roçado é aqui privilegiada por compreender que ela representa o espaço legítimo onde manifestações de resistência são expressadas conforme valores da etnicidade.

Naquela cidade, a formação de alianças solidárias vem acontecendo no sentido da constituição de novos agrupamentos étnicos, manifestação que é cada vez mais frequente com a ascendente mobilização indígena na luta por seus direitos. Afirma Josibel Rodrigues e Silva (2008: 86) que o que se observa atualmente sob um paradoxo, é a formação de comunidades que ao se organizarem a partir de suas motivações e objetivos, articulam-se politicamente e economicamente, unificando-se num sentimento comum de solidariedade que faz com que cada um sintam-se parte de um grupo.

Conforme observa José Maurício Arruti (2006: 50), “desde os anos de 1970, mas em especial nos últimos cinco anos, tais etnogêneses vêm se multiplicando de forma surpreendente para qualquer observador, leigo ou especialista”. Corrobora John Manuel Monteiro (1995: 223) que, “de fato, tem-se assistido nos últimos anos uma proliferação de novas organizações indígenas e indigenistas no Brasil”. No entanto, esta questão vem merecendo atenção cuidadosa, pois a sociedade nacional ainda possui concepções estereotipadas que precisam ser corrigidas. Isso nos convida a pensar na reflexão de José Ribamar Bessa Freire (2000) e as “Cinco ideias equivocadas sobre os índios”:

O primeiro equívoco é a homogeneização que é feita a grupos muito diferentes entre si como se fossem um só, isto é, o índio como “genérico”, mas trata-se de povos, dentre outros aspectos, com línguas, etnias, culturas e crenças diferentes; o segundo é o olhar preconceituoso de que são culturas atrasadas e primitivas, um desprezo aos saberes indígenas que vem desde o colonizador; o terceiro trata da visão de culturas congeladas, onde o indígena para ser índio e ser reconhecido como índio está condenado a viver como

descrito na carta de Pero Vaz de Caminha, ou seja, nu, no meio da floresta, com arco e flecha na mão, em pleno século XXI, pois nega-se a eles a liberdade de transitar entre as culturas, isto é, o direito à interculturalidade¹⁵; desdobra-se, portanto, o quarto equívoco, e o índio é visto como pertencente ao passado; o quinto equívoco, “o brasileiro não é índio”, trata-se de desconsiderar as matrizes indígenas na identidade brasileira, muito além do aspecto genético, mas do cultural e histórico. (FREIRE, 2000).

Tais concepções são ainda tão correntes, como se pode notar no relato do agricultor Mário Desana, quando ainda não tinha o seu Rani, retratando a dureza de uma realidade de alijamento pela ausência de um reconhecimento formal como indígena.

É. Como meu caso, muitas vezes, tem esse meu cunhado, irmão dela, o caçula, aí nós batemo muito, como não tem conhecimento bem, nós sofremo com esse menino também. Ele apareceu, dizem, ele caiu da açazeira, ele procurou irmã dele. Aí nós fomo pra Manaus, aí eu fiquei meio sentido com a Funai também. Eu já tinha trabalhado na Funai e sabia como era a Funai. Aí não tinha dinheiro para visitar ele, nem ela, ninguém ganhava como eu estou falando. Aí não tinha renda, como passagem, já tinha transporte barco, tinha essa estrada já. Aí eu fui falar com o encarregado, administrador da Funai para cuidar, né? Desse, porque entreguei na mão dele que ninguém podia visitar daqui para lá, porque tinha nossas criança aqui Novo Airão. Aí sabe o que me disseram? ‘Novo Airão não tem índio! Não tem convênio com índio, tem convênio Barcelos, Santa Isabel, São Gabriel’. Aí eu não podia fazer nada! Nós pensava nossos filho pra cá sem ter como pagar passagem, tinha ônibus, tinha barco. Aí tinha um rapaz que trabalha na Funai, nós fomo parar na casa dele, ele levou nós, passamo três dias, ela disse: ‘puxa, nós tem que ir embora’. Eu disse: ‘E agora, como nós faz?’ Nesse tempo a travessia era balsa, né? Aí eu disse vamo embora. (...) Eu não fui mais atrás da Funai, eles não iam arrumar passagem pra mim. [Foi a Funai que disse que aqui...] ... Não tinha índio, por isso que eles não iam arrumar a passagem. (...) Aí nós viemo embora – **a pé** – de Manaus. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015, grifo nosso).

Sobre essa problemática, Renato Athias (2002: 54) observa que os ‘critérios de indianidade’ adotados pela Funai, como sangue, língua e cultura foram uma das investidas do órgão contra os índios, pois tais critérios arbitravam sobre a legitimidade de estes se

¹⁵José Ribamar Bessa Freire explica (2000): “A interculturalidade não é apenas uma transferência de conteúdo de uma cultura para outra. A interculturalidade é uma construção conjunta, de novos significados, onde novas realidades são construídas sem que isso implique abandono das próprias tradições”.

autodeclararem índios, servindo para inibir o avanço do movimento indígena emergente.

Assim:

Os índios foram declarados não-índios e, conseqüentemente, impedidos de participar do movimento de contraposição à política indigenista oficial. A aplicação desses critérios possibilitaria também a retirada da proteção legal a grupos do leste e nordeste, sob o pretexto de que já se encontravam ‘integrados’ aos usos e costumes da sociedade nacional. (ATHIAS, 2012: 54).

A situação de não reconhecimento dos indígenas que vivem nas cidades, fora dos seus territórios de origem, dispersos de uma comunidade, só começou a ser modificada em Novo Airão no começo dos anos 2000, quando Aderson Sateré-Mawé, mobilizou-se pessoalmente para unir os seus vizinhos de diferentes etnias a fim de requererem seus direitos.

Ligados também pelo sofrimento, a história dos povos indígenas de Novo Airão também experimenta o sentido de cooperação entre os parentes que os distinguem em seus modos de viver, como é referido pela agricultora Gislane dos Santos Silva, 28 anos, de etnia sateré-mawé, nascida em Novo Airão:

(...) a gente é muito ligado aqui, porque geralmente quando, uma coisa assim muito boa que eu acho assim na nossa família e eu acho também é, vem assim do, da nossa cultura, a gente se importar bastante com nossos parente, né?! Quando acontece alguma coisa com um que mesmo que ele esteja lá longe, mas vem alguém avisa ‘Olha, está acontecendo isso...’ E quando acontece alguma coisa aqui, a mesma coisa, tem que sair um daqui e tem que ir avisando de casa em casa porque, para todo mundo saber. (...) então aqui quando acontece alguma coisa com algum parente, pode estar lá longe, mas sempre aparece um para avisar. A mesma coisa se for daqui a gente tem que sair avisando todo mundo que é para todo mundo saber e aí todo mundo vem visitar, vem olhar, isso é uma coisa muito boa assim, eu gosto disso, né?! Esse negócio da gente está sempre ligado, mesmo longe a gente está sabendo sempre o que está acontecendo na vida dos parente. (...) no nosso caso não, a gente procura de certa forma ajudar se: ‘olha, não estou podendo conseguir o alimento agora...’. (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

É também uma história de encontros, de trocas culturais onde são entrelaçadas as relações de ajuda mútua que se estendem inclusive aos não-índios.

Como acontece aqui que eu acho muito bonito, meu pai, ele não é, ele é não-indígena, mas ele mora ali no interior e quando está bom assim de peixe, né?! Bastante peixe, ele pega, ele é um bom pescador, eu digo assim, ele é bastante abençoado por Deus, o meu pai; quando ele pega peixe assim que está em tempo bom, ele chega aqui em casa e a gente leva um pouco lá para minha tia de trás e vamos dividindo entre os parentes. Então é assim, uma coisa muito boa assim que eu acho que muitas vezes nas família dos branco eu não vejo, essa solidariedade que a gente tem nos parente da gente, né?! Muitas vezes eu não vejo nas pessoas. (...) É assim uma coisa muito boa que eu vejo entre os indígenas daqui de Novo Airão, é que quando eles sabem, mesmo eles não sendo da tua etnia, se eles souberem que tu tá passando por uma dificuldade de qualquer forma, no que eles podem te ajudar eles te ajudam e assim, a gente se sente bem em ser ajudado e sente também uma vontade, quando a gente sabe que nossos parentes também tão passando por necessidade, no que a gente pode ajudar, a gente também sente aquela vontade de ajudar porque quando a gente precisou a gente também foi ajudado. (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

Sobre as bases da solidariedade entre eles, em Novo Airão, no dia 7 de dezembro de 2004, os esforços de Aderson Sateré-Mawé em mostrar a difícil realidade vivenciada pelos indígenas que na cidade iam chegando, desencadearam em uma audiência pública com o Ministério Público Federal com a participação de instituições e entidades convidadas, como FUNAI, FUNASA, COIAB, UFAM, UEA, INCRA, IPHAM E IBAMA. Nossa pesquisa¹⁶ anterior sobre aquela realidade, colaborou na estratégia que visava sensibilizar o poder público.

A Procuradora Regional dos Direitos do Cidadão, Izabella Marinho Brant, naquela ocasião, instituiu um Grupo Tarefa envolvendo as demais instituições que seria coordenado pela FUNAI destinado a estabelecer um diagnóstico sobre a situação indígena em Novo Airão e tendo como máxima prioridade a identificação antropológica e o reconhecimento, como tal, dos cidadãos indígenas residentes naquele município. Outra audiência pública ocorreu em Manaus, no dia 11 de março de 2005.

A FUNAI portou-se com descaso e imobilismo, alegando perturbações em sua administração por invasões de manifestantes indígenas do Amazonas em sua sede Manaus, em 2005, seguida de uma greve de funcionários. Mas isso não impediu que os

¹⁶ ARRUDA, Angela Rebelo da Silva. *Alguns aspectos da questão indígena na cidade de Novo Airão*. 2005. 77p. Monografia (Conclusão do Curso de Licenciatura em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

indígenas persistissem na luta pelas suas conquistas, criando então a Associação Indígena Maku Itá de Novo Airão – AIMINA.¹⁷

Contrariamente à ideia secular de passivos e dominados que durante muito tempo significou para antropólogos e historiadores com relação aos povos indígenas, uma perspectiva assimilacionista, de aculturação e consequente perda de suas identidades étnicas, o cenário atual mostra que, cada vez mais, os povos indígenas estão muito longe de desaparecer no descortinamento de que procuraram fazer das dificuldades um caminho de fortalecimento político a partir do caráter étnico.

Em estudo realizado sobre os índios Guarani, John Manuel Monteiro (1992: 476) assinala que a historiografia, especialmente a brasileira, de modo geral “(...) tem reservado ao índio o papel de vítima passiva dos processos coloniais que o envolviam”. Assim, seu estudo contribui para uma nova perspectiva historiográfica que tende à correção de abordagens deficitárias, tradicionalmente construídas sobre os povos indígenas, mostrando a atuação destes. Sendo o caso dos Guarani, que diante de condições adversas, souberam desenvolver suas próprias estratégias de luta, que não visavam apenas a mera sobrevivência, mas a constante recriação de sua identidade e de seu modo de ser. (MONTEIRO, 1992: 475).

Embora a ideia de assimilação (que os remete a uma condição de passivos e dominados), na prática nunca tenha deixado de representar uma constante ameaça, tanto por aqueles que compreendiam seus caminhos como fadados ao sumiço, numa perspectiva linear, evolucionista – que partia da cultura “primitiva”, “tribal”, “infantil” à “evoluída” cultura ocidental – quanto pela ausência do protagonismo do indígena enquanto sujeito histórico nos livros de História do Brasil. Ao contrário, o movimento indigenista, assumido pelos próprios índios, especialmente depois da Constituição de 1988, tem colocado em xeque toda a abordagem historiográfica brasileira.

A ideia de que grupos indígenas e suas culturas, longe de estarem congelados, transformam-se através da dinâmica de suas relações sociais, em processos históricos que não necessariamente os conduzem ao desaparecimento, permite repensar a trajetória histórica de inúmeros povos que, por muito tempo foram considerados misturados e extintos.

¹⁷ Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica de número 090843500001-58. Abertura em 26/12/2006. Aprovada pela Instituição Normativa RFB nº 1.183, de 19 de agosto de 2011. Disponível em: WWW.receita.fazenda.gov.br/pessoajuridica/cnpjreva_solicitacao.asp. Acesso em 3 nov. 2013.

Não é o caso de desconsiderar a violência do processo de conquista e colonização. A mortalidade foi altíssima, inúmeras etnias foram extintas e os grupos e indivíduos que se integraram à colônia ocuparam os estratos sociais mais inferiores, sofrendo preconceitos, discriminações e prejuízos incalculáveis. Apesar disso, no entanto, encontraram possibilidades de sobrevivência e souberam aproveitá-las. (ALMEIDA, 2010: 23).

Conforme Manuela Carneiro da Cunha (2009: 125), historiadores e antropólogos mantiveram-se reticentes quanto à história dos povos indígenas no Brasil até os anos 70, período do qual se segue uma valorização da história da cultura popular. Segundo a autora, da parte dos historiadores as reticências se dariam por uma questão metodológica, passando pelo lado dos antropólogos, estariam em jogo razões teóricas. Observa Manuela Carneiro (2009: 125) que “os historiadores, afeitos a fontes escritas – e escritas por seus autores – hesitavam ainda em pisar nas movediças areias da tradição oral ou de uma documentação sistematicamente produzida por terceiros”.

Todavia, esta forma de abordagem, isto é, os indígenas como agentes de sua própria história, tem sido aplicada na construção de uma nova historiografia que revisa os papéis de vítima e agressor, percebendo que apesar do inegável sofrimento provocado aos povos indígenas, eles se mantiveram atuantes e protagonizaram com suas estratégias de luta e resistência a história do contato tanto quanto os invasores europeus. Seja pelas práticas de enobrecimento de alguns líderes indígenas, seja pelo fortalecimento de alianças políticas diante da expansão colonial, que era confrontada pelas lideranças nativas, tendo que estabelecer uma negociação frequente entre eles. (SAMPAIO, 2011: 2-3; 4).

É importante chamar atenção para a forte instabilidade que os mocambos de índios geravam na medida em que funcionavam como verdadeiros drenos de gente das povoações/aldeamentos lusos e, ao mesmo tempo, representavam outra possibilidade de sobrevivência para além dos rigores do cativeiro ou da disciplina das missões. Assim, comprometiam, de forma significativa, um dos mais caros projetos coloniais que contava com os índios para a expansão demográfica e consolidação dos núcleos urbanos na colônia. (SAMPAIO, 2011: 5).

Além deste aspecto relativo ao protagonismo indígena, é importante destacar também que diante das tentativas de unificação e assentamento dos diferentes grupos

étnicos a partir dos Diretórios, com as fugas coletivas que viriam a constituir núcleos de resistência – os mocambos, que tanto incomodavam as autoridades coloniais – várias comunidades indígenas tiveram que se readaptar em uma nova forma de viver, assim como enfatiza Flávio Gomes (2011: 7) evidenciando a transição, a circulação entre as diferentes culturas.

É fundamental analisar o quanto podia haver de significados de reinvenções culturais e readaptações sócio-ecológicas, onde aldeamentos, a não-permanência (fugas), podia representar, entre outras coisas, resistência às práticas econômicas implementadas. Assim micro-sociedades indígenas – muitas das quais surgidas de comunidades de fugitivos – podiam estar readaptando cultura material e práticas sócio-econômicas. (GOMES, 2011: 7).

Com efeito, os povos indígenas do passado faziam história, portanto, faziam futuro. Não é diferente quando analisamos a atuação dos indígenas no presente, mesmo que a invisibilidade tenha sido eventualmente adotada, ainda assim como estratégia de sobrevivência e resistência. A nova historiografia tem o desafio de extirpar a vitimização do indígena que como bem afirmou John Manuel Monteiro (1999: 238), sepulta o protagonismo em que esses povos estiveram atuantes, já que

oculta os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se instaurar com a chegada dos primeiros navegantes portugueses, há quinhentos anos. (MONTEIRO, 1999: 238).

Na História, tem sido possível reavaliar os registros referentes aos povos indígenas e assim compreender o quanto concepções seculares sobre eles ainda estão arraigadas e ainda são usadas contra seus interesses. Neste sentido, “ser índio implica ganhar ou perder direitos” (ALMEIDA, 2010: 19-20), no velho dualismo entre índio puro e aculturado, isto é, não mais índio. Pensamentos como este realmente precisam ser exorcizados se quisermos construir uma historiografia sobre os povos indígenas, especialmente, com relação aos indígenas que estão nas cidades, pois que são alvo ainda mais assediado pela sua extinção política, cultural e material. Este último aspecto, especialmente quando

lembramos de interesses de certos setores da política nacional, os latifundiários ou “ruralistas”, com relação às terras conquistadas pelos povos indígenas.¹⁸

Não é diferente na cidade de Novo Airão, mesmo que a associação Maku Itá tenha significado somente o primeiro passo e que atualmente não esteja mais nas mãos dos seus pioneiros, tal como pondera Mário Desana:

Quando eu cheguei ele já estava trabalhando na prefeitura, seu Aderson e parece que ele já queria fazer essa associação pra..., mas foi o tempo que ele pegou essa doença e parou. Mas eu não sei se ele fosse bom, um dia ele me falou, ‘se fosse bom nós já tinha conseguido’, ele disse. Porque era, o homem era, corria mesmo atrás, né? Ele sabia o que ia fazer, tinha gente que ajudava ele também. Então com ele, eu acho que ia bem com ele. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

Apesar de tudo, a partir da criação da Maku Itá, alguns benefícios¹⁹ foram concretizados, conforme observa-se pela narrativa de Anacleto Baré.

Mas como o instituto tinha força na época, né? Com pessoas interessados, no caso o Aderson, eu e outros que estavam do nosso lado, então, ele tinha conhecimento com o Dr. Arruda [UFAM] então nós tivemos essa força de ter, de chegar ao Ministério Público e provar, né? Foi comprovado aqui dentro do município que existia indígena, né? E quando começou a funcionar as coisas. E hoje eu tenho prazer, satisfação, gente beneficiada através do instituto, da pessoa minha, aposentados, que receberam auxílio e outras coisas, né? Então isso, não como ajudador, mas como compartilhador. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

¹⁸Maria Helena Ortolan Matos (2006: 37) assinala que os trabalhos de identificação e de demarcação da Terra indígena que são obrigações exclusivas da Funai, encontram-se em posição delicada pois a “(...) exclusividade que há anos tem sido ameaçada pela bancada parlamentar do Congresso Nacional contrária aos direitos indígenas à terra, que vem tentando restringir o poder do Ministério da Justiça e da Funai sobre a regulamentação das terras indígenas, propondo interferência legal de outras instâncias governamentais na deliberação do assunto.” MATOS (2006: 37). Como no caso da Proposta de Emenda Constitucional (PEC 215), felizmente rejeitada pela maioria dos senadores renovando as esperanças contra a insensatez, que quer transferir do governo federal para o Congresso a atribuição de oficializar áreas protegidas, isto significaria na prática, o avanço dos “ruralistas” sobre as áreas indígenas. A gravidade desta situação atuaria também sobre os indígenas em centros urbanos dificultando ainda mais qualquer conquista de se inserirem nas cidades de modo diferenciado.

¹⁹ Tais como: a) Carteira indígena; b) Terra Indígena reconhecida pela União em 12/11/2010 (3.675m de frente por 15.000m de fundo) a 4 horas (via rabeta) acima da sede do município de Novo Airão, entre o rio Puduari e o igarapé do Sobrado; c) Aposentadoria.

Contudo, os avanços ficaram muito longe de satisfazerem suas demandas, porque padeciam, e ainda padecem, de falta de recursos para a edificação de seus projetos. Vale ressaltar que a solidariedade entre aqueles diferentes povos indígenas vai muito além de eventuais concretizações formais, por mais mérito que essas conquistas representem. O movimento indígena que ali acontece é animado talvez muito mais pelos laços invisíveis de sua cosmologia do que por aquilo que conseguimos identificar como suas realizações.

Em outras palavras, um Rani²⁰ não explica por si próprio quem são determinados indígenas, quando as vivências entre eles, as suas formas de articulação e luta constituem as suas identidades. É o que se pode perceber no envolvimento familiar quando na execução do trabalho no roçado, como na fala de Gislane Sateré-Mawé, uma vez que é possível notar que os saberes tradicionais transportam ao presente os valores de outrora que participam das práticas das gerações presentes:

Era uns sete, oito anos... Eu com meus primos, meus irmãos... (...) Já ensinava a gente, já. A como derrubar, fazer a derrubada, né?! Esperar o tempo, quando tivesse bem seco mesmo a gente tocava o fogo e tomava cuidado para não passar para o terreno do vizinho, porque acontecia, como aconteceu muitas vezes aqui de às vezes atravessava para o outro lado da estrada e já estava pegando fogo já no terreno do vizinho; e depois a gente limpava, fazia aquelas coivara, né?! E toca fogo mais é durante a noite, assim quando vai escurecendo, a gente tocava fogo nas coivara e daquelas mesmas coivara ali dos pau queimado a gente colhia o carvão pra fazer a comida no fogareiro e a, tem um igarapezinho lá no terreno do meu avô, do outro lado da rua assim, porque o do terreno mesmo é muito longe, bem pra dentro, então a gente achava melhor usar o do outro lado da pista assim da rua, né!? E a deonde colocava a mandioca lá, de molho. Hoje em dia a gente faz diferente com meu marido, a gente rapa a mandioca e põe ela para amolecer. (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

²⁰ Rani é o Registro Administrativo de Nascimento Indígena, instituído pelo Estatuto do Índio – Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973. É expedido pela FUNAI e não substitui o Registro Civil de Nascimento. Cf. Fundação Nacional do Índio – Registro Administrativo de Nascimento Indígena. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>> Acesso em: 15 fev 2016.

Sua fala revela que a lida com o roçado foi um saber apreendido a partir de uma prática de cooperação familiar iniciada desde a infância. Suas memórias descrevem de que forma a produção de farinha envolvia o trabalho dos parentes.

No tempo do meu avô eu lembro que a gente colocava dentro de umas sacas de fibra com casca e tudo e quando ela estava bem mole, eles cortavam assim com o terçado e tiravam a casca inteira assim, ficava só aquele miolo dela bem mole e a gente ia colocando nas, nas vasilha e levava assim para..., atravessava para o outro lado da casa de farinha bem na beira rua e fazia a mistura tanto da mandioca mole que a gente tirava com a dura, né?! Sevava tudo junto, misturava e deixava também um pouco da dura para sevar só ela para tirar a goma e era uma gamela assim, era um toco dum pau, (...) era um toco dum pau grande mesmo, de uma árvore grande, assim cavado assim no meio e vedada dum lado e do outro assim e eu lembro que a gente não tirava com, com aquelas coisa assim, era uns saco que parece... Não tem uns saco de lixo assim que ele é fechado, tem só a boca pra entrar? Era aquele monte de mulher, minha mãe, minha vó, eu, minhas prima, tudo lá enchia o saco assim, quando estava bem cheio balançava de um lado pro outro, esperava a água escorrer, quando estava terminando a gente espremia, espremia ia lá e jogava a massa e depois então a gente botava pra prensar, pra tirar o restante do tucupi, né?! Quando ela está bem sequinha a gente ia peneirar. (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

E de que forma era dada a inserção das crianças:

Geralmente quem peneirava era as... Era nós, os pequeno, os maiores era pra ficar no forno, né?! Que era mais perigoso, né?! Carregar lenha, a gente carregava com meu avô. E era muito bom! Porque a gente brincava, no trabalho a gente brincava. Dizia para o meu primo, bora ver quem consegue carregar mais pau! E aí um ia, outro queria carregar mais que outro. E naquela brincadeira a gente ia... A gente ia fazendo o trabalho todinho. Tinha vez que dava preguiça, que dava vontade de fugir, né?! Mas de vez em quando ou avô, ou a avó dava um “Bora gente! Vocês não querem chegar mais cedo em casa? Então bora trabalhar! Bora mano, bora brincar de... De quem faz... É... Quem peneira mais massa. Aquele que peneirar mais ganha.” Então era um jeito de a gente, de a gente fazer uma disputa, mas para terminar o trabalho, né?! Descontrair no trabalho. (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

O aspecto lúdico entre os mais velhos e as crianças que já participavam do ofício, além de garantir a contribuição destes, ensinava-os para toda a vida. Sem ninguém ficar de fora, homens, mulheres de várias gerações e crianças dividiam ordenadamente as

tarefas conforme as habilidades e adequações de cada um. Atualmente, Gislane Sateré-Mawé continua o trabalho no roçado com o marido, parentes e os filhos pequenos, retransmitindo a estes a mesma atmosfera lúdica que os avós proporcionavam a ela e aos seus primos:

Parece que eles [filhos] aproveitavam tanto que aí quando chegavam lá, aí que eles se passavam mesmo carvão, mas só para pular n'água depois [risos]. E aí a gente vai, vai aprendendo, a gente leva eles para roça, né?! Ele vai cortando..., vai cortando a maniva, a gente vai arrancando, bota eles para arrancar também. (...) Lá tem os irmãos dele, mas é assim, cada um coloca sua parte. A gente dar assim ajuda para os outros, mas eles retornam a ajudar. Se a gente ajuda três dias lá no roçado do irmão dele, esse irmão dele vem e passa três dias também ajudando a gente e cada... A roça é individual, cada família, cada núcleo dali tem a sua roça. (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

A agricultora Leila Sateré-Mawé deixa transparecer em sua fala que há outras formas de divisão do trabalho do roçado. No caso de Leila, a maioria dos filhos já estão criados e ela tem que terceirizar parte do trabalho para garantir o roçado ou adotar o sistema meeiro negociando com algum parente. Vale notar sobre que bases norteiam o acordo entre familiares, não sendo relação patrão-empregado, não gerando salário ou lucro.

(...) eu investe na roça, pra roçar eu tenho que pagar alguém, pra plantar eu tenho que pagar alguém, pra fazer farinha eu chamo o parente meu, eu dou de meia – fica com uma saca, eu fico com outro – é assim porque nenhum dos meus filhos até aí não pode me acompanhar. Só um que vai lá, mas também ele só vai de meio-dia para tarde. A gente precisa de forno, de um tarisca, essas coisas assim, né?! Aí é só isso, mas enquanto eu tiver força eu não quero desistir da minha roça. Eu gosto de trabalhar em roça. Eu me criei em roça, né?! Eu tenho pouco estudo porque para lá é muito difícil estudo. Eu, eu acho..., quando me entendi eu já ia para roça com a minha avó, já com peneiro. Era menina. Ela que me ensinou. É beiju, é tudo. Eu só parei depois que eu me casei com ele, já. Porque eu já tenho os filho pra cuidar e outra, que meu pai como pediu muito que, que ele ficasse comigo, mas que não me botasse na roça, porque eu já me criei na roça, né?! Poxa, para ele me dar vida..., e ele nunca quis me botar na roça. Agora, eu que quero minha roça porque me acostumo a botar na roça. (Entrevista com Leila dos Santos Cabral, realizada em 17 de janeiro de 2015).

Seu relato chama atenção também pelos aspectos de experiência pessoal da relação que estabelece com o trabalho no roçado. Se para Leila, a roça impregnou o seu ser e estar no mundo, para seu pai, a vida passava longe da dureza dessa prática e esperava que o genro pudesse livrar a filha dessa sorte. Não é difícil concluir, portanto, que, na perspectiva do seu pai, sofrimento é morte e que, à vida, outro destino deveria ser reservado. Logo, o roçado é espaço de partilha com matizes de contentamento e de descontentamento. Ele expressa uma realidade de práticas em formas de sentimentos onde se morre e se vive, mas além de tudo, é a base para a edificação dos projetos de viver com dignidade, ele representa a possibilidade de plantar e colher os sonhos mais legítimos.

Assim a gente dorme aqui, é coceira, é carapanã, é pó caindo, é..., essas coisas, então meu sonho é de terminar a minha casa e..., a vida como qualquer um, uma pessoa. A minha filha vai para o colégio, as colegas dela fala pra ela que a casa dela é podre, tudo isso ela fica com vergonha. Eu disse: “Não minha filha, a nossa casa é podre, mas a gente não está pagando aluguel, a gente não está no canto de ninguém...” Entendeu?! Então o dinheirinho dele [marido], eu investe lá no sítio, porque também lá eu tenho casa; eu investe na roça. (Entrevista com Leila dos Santos Cabral, realizada em 17 de janeiro de 2015).

A trajetória de luta dos indígenas de Novo Airão é nutrida pelo exercício do roçado. O criador da Maku Itá, Aderson Salgado Cabral, (ou simplesmente Aderson Sateré-Mawé), 58 anos, nascido em Barreirinha e casado com Leila Sateré-Mawé, relata a permanência dessa prática durante todo o percurso:

Bom, a minha luta é quando eu me criei no, lá no Andirá, me criei perambulando. Eu nunca vi meu pai, nunca vi meu pai. Eu só vive flechar peixe, flechar tracajá também, Andirá, é ..., mas, a minha mãe me criei com a minha mãe adotiva, a minha mãe verdadeira deu para irmã, por isso que é duas mães, a mãe adotiva eu também chama, a mãe. É, puxa vida! Minha luta é só um calção, eu só um camisa também. Não tinha roupa, não tinha mesmo. É Verdade! Poxa eu quando de madrugada no rádio, meu padrasto ele ligou eu ouvi rio Negro! Ah rapaz! Eu desde aquela vez, eu ouvi rio Negro, rio Negro, rio Negro. Poxa vida! Um dia, se eu morrer, eu vou conhecer. Ah..., Deus ouviu minha voz. Eu saí com a Leila, vim embora, nunca mais, eu disse, nunca mais eu volta mais..., (...) A minha... também só roça, só machado, machado, só..., seis meses, eu, meu sobrinho derrubou, não é só um não, só uma vez. Todo ano! É roça, a gente derruba esperando tocar fogo. Quando a gente arranca maniva..., poxa vida, é monte de mandioca!! Poxa vida, um dia eu vou ao Rio Negro, um dia eu vou. Eu vou conhecer

rio Negro, mas depois eu..., a Leila ajudou, eu com ela eu casei, eu venho embora lá para o Camanaú, roça de novo! Roça de novo! Só eu, eu fiz uma roça. Eu cavei, eu plantei, a gente poder comer farinha, amarga! Amarga! Mas eu assim, a gente não tem, é o jeito, amarga! Reclamava, mas..., ai rapaz! A gente: sofrido! Depois eu vim embora aqui essa cidade... Novo Airão. Eu comprei uma casa, pequena! Pequena, eu comprei mesmo. A Leila disse, bora deixar a casa dos outros. Eu, poxa vida! A gente, difícil! Não tem dinheiro. Eu vendia pra poder comprar alguma coisa. (Entrevista com Aderson Salgado Cabral, realizada em 14 de março de 2015).

A partir do desordenamento sofrido com a chegada dos não-índios, a economia indígena que lhes garantiu dimensões de sobrevivência e modos de vida por milhares de anos antes da invasão de suas terras, deixou de significar um meio de garantias e o bem-estar desses povos. A diminuição dos territórios onde os indígenas promoviam a sustentação física e espiritual do seu modo de vida representou uma mudança que os afetou brutalmente gerando fome e miséria, isto é, “eles devem adaptar-se a um espaço muito menor e, às vezes, ecologicamente muito mais pobre (...) muitos bens que eles mesmos produziam, agora não mais conseguem fazê-lo” (SILVA, 1995: 351).

Assim, os povos indígenas passaram a depender cada vez mais da sociedade nacional: “É aí que devem procurar trabalho assalariado para, com o dinheiro que recebem, adquirir aqueles bens que necessitam. Ou então criar novas alternativas para sua sobrevivência e autonomia” (SILVA, 1995: 351; 353).

As ameaças politicamente planejadas aos povos indígenas, com foco para etnias inteiras, não são coisa do passado. Os indígenas do rio Andirá sofreram com a invasão de suas terras pela empresa francesa Elf-Aquitaine, que em parceria com a Petrobrás, nos anos 80, realizou pesquisa de prospecção de petróleo na região, desencadeando danos ao sistema ecológico local. Mesmo após a retirada da empresa, seguiu-se a tragédia da morte por intoxicação de quatro indígenas.²¹ As consequências resultaram também em um impacto brutal no ambiente, causando escassez ictiológica e de caça, como expressa o seguinte trecho da entrevista com Leila Sateré-Mawé:

²¹ Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), as invasões da estatal francesa de petróleo Elf-Aquitaine nos anos de 1981 e 1982, procedeu com a abertura de 344 Km de picadas, 82 clareiras, resultando na morte de quatro indígenas. Os sateré-mawé, representados por seu procurador Dalmo Dallari, entraram com uma ação de Interdito Proibitório contra a Elf-Aquitaine e a Petrobrás e ganharam o processo com indenização pelos danos causados. (Instituto Socioambiental (ISA). Povos Indígenas no Brasil. Sateré-Mawé. Território e história do contato com os brancos. Disponível em: www.pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/967, Acesso em: 31 ago 2015).

Porque onde eu me criei nesse rio Andirá, dona Angela, é muita fome, muita fome, a gente criemo em muita fome. Quem não criar galinha, pato, porco é uma semana que a pessoa não sabe o que é comida (...). Se prova uma vez comida na semana é muita sorte (...), mas fruta, essas coisa assim, tem muito: jerimum, macaxeira. Mas peixe e carne é muito difícil. Se matar uma cotia, porque eles são assim, se matar uma cotia, uma caça, toda essa comunidade tem que provar: é um prato para cá, dois pedacinhos ali; você mata um frango, a mesma coisa, você bota um pedaço, dois, vai para vizinhança que todinho tem que comer, noutro dia, já não tem mais. (Entrevista com Leila dos Santos Cabral, realizada em 17 de janeiro de 2015).

Os valores da solidariedade entre os vizinhos são mantidos por mais difícil que seja a realidade de reprodução da própria vida. Para os indígenas, a experiência de viver em comunidade²² faz valer o conceito no sentido da vontade de vivência com reciprocidade, numa unidade que mesmo possuindo suas nuances, contém a consistência necessária à vitalidade que lhes garante, racionalmente, a sobrevivência. Isto está de acordo com a lógica própria dos povos indígenas quando os mecanismos dessa reciprocidade são a base de sua igualdade econômica, ou seja, “o [eventual] excedente é socializado, dividido entre todos, e não destinado a criar a desigualdade entre os homens, para explorar o semelhante” (SILVA, 1995: 348).

Neste sentido, a prática do roçado, com todas as características de socialização, divisão do trabalho, articulação da memória ancestral atualizada no presente com seus significados e valores étnicos e formas não rendidas de garantir a sobrevivência desses homens e mulheres pluriétnicos, ratifica os modos de vida indígena em ambiente tomado por uma economia não-indígena que é constantemente desafiado por eles na construção de um espaço onde suas lógicas próprias resistem e imprimem seu modo de ser. Assim, a busca por melhores condições de vida na cidade não é simplesmente a decisão de trocar um mundo pelo outro, ainda que tal percurso seja pela força das necessidades que passaram a fazer parte do seu cotidiano, mas acima de tudo, representa as múltiplas possibilidades de fazer valer o seu ser e estar no mundo, a partir de outro que não sai deles.

²² O termo comunidade é definido por Tonnies como o conjunto social e orgânico e originário oposto à sociedade. Ele contrapõe vontade natural (comunidade) à vontade racional (sociedade). (FERRATER MORA, 2001, p. 517).

Isso é refletido na inadequação que eles sentem quando são submetidos a um meio de sustento que é alheio a lógica indígena, onde não faz sentido a rotina que muitas vezes os explora e em que o individualismo fere o valor da coletividade. Conforme observa Victor Leonardi (1999: 87), “para as sociedades indígenas, a terra, além de ser um meio de subsistência, era, também, suporte de toda vida social, pois mantinha vínculos estreitos com as ideias religiosas e com formas específicas de aquisição de conhecimento”. Este modo de viver foi profundamente alterado com os trabalhadores indígenas, que despossuídos e expulsos de suas terras, inclusive nas cidades, têm que se adaptar às novas noções e hábitos a partir da propriedade individual, marcada por um sentido de exclusividade e divisão que gera concorrência e policiamento, como aconteceu em todo vale do rio Jaú. (LEONARDI, 1999: 87).

Ao contrário, a gerência do “ganha-pão” não-indígena, vem a eles destituída de quaisquer conteúdos simbólicos que naturalmente deveriam enriquecer a experiência de viver em comunidade. Como observa Silva (1995: 348), “os índios têm muito mais tempo para serem seres humanos plenos, do que nós, que pretendemos ser ‘civilizados’. E são livres para fazê-lo!” O agricultor Mário Desana narra a sua inquietação.

Passei cinco ano nessa área daqui. Trabalhei em Camanaú, essa área. Em 1982 eu abandonei o emprego, eu mesmo. Aí nesse tempo, era Dr. Kazuto (...), era japonês ele, que era ele que comandava aí nessa área. Ele era delegado nesse tempo, administrador da Funai. Eu falei: ‘doutor eu vou sair.’ Ele falou: ‘Por quê?’ Eu já estava com cinco ano de trabalho. ‘Rapaz, tu já está com cinco anos, por que tu quer sair?’ – Aí ele deu conselho e tal. Mas sabe de uma coisa, eu vou me embora, eu sei trabalhar. Foi o meu fim [risos]. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

O relato de Mário Desana traduz o contexto em que as migrações em busca de trabalho e melhorias de vida estão inseridas. Leonardi nota que para um povo indígena, o território não se restringe a um espaço físico, porém ele representa “(...) uma dimensão a mais, socialmente construída, de seu cotidiano com uma história cultural bem definida” (LEONARDI, 1999: 87).

Trata-se de uma questão de necessidade, por isso não há adaptação passiva, nem conformidade, mas no lugar disso, tenta-se construir a vida em “mundo estranho” sem

abrir mão de valores culturais próprios. É o que podemos observar também na fala de Anacleto Baré:

Aí meu filhos já não tinha mais estudo pra zona rural, né? Aí foi 87, 88 já, eu comprei essa casa, aí meus filhos passaram a estudar para cá já em Novo Airão, já quando eu deixei a zona rural e já vim direto ao município. (...) Foi quase **empurrado**, né? Em 98, já meu destino era Novo Airão por causa das crianças, né? Que tinham terminado a quarta série... (...) É, eu queria que eles continuassem os estudos, né? Porque lá não adiantava ficar porque não tinha mais condições para eles, né? Era só repetindo, repetindo. Foi esse o deslocamento para mim está em Novo Airão hoje. Mas mesmo assim, eu não esqueço o interior, né? Eu continuo, eu tenho um terreninho no interior, continuo trabalhando algum roçado, né? Eu nunca deixei de manter aquilo que me pertence. Então a vida é mais ou menos essa parte assim porque que nossa vida era..., acho que não era triste não. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015, (grifo nosso).

“Empurrados”, assim alcançam no mais das vezes, as cidades. O prazer é o “interior”, isto é, onde se pode fazer o roçado e manter “aquilo que lhe pertence”, de um tempo em que a vida “não era triste não”, tal como relembra Anacleto Baré e compara com os dias de hoje, resguardando sentidos de dificuldades e contradições igualmente vividas à época.

Que a nossa vivência, como eu falei, isso eu não coloquei, que meu avó que criava nós, é..., nós era tão acostumado com quinhapira e caribé, aquilo pra nós era um divertimento de comida muito saudável, né? Quatro horas todo mundo tinha que está tomando banho, saía do banho e ia para redor do fogo lá, panela estava pronta, mingau estava pronto e aquilo a gente comia e pronto. Ninguém sabia o que era café, leite, nada. Isso não se falava na época, não sei se porque não tinha ou porque meu pai não podia comprar. Eu não posso interligar isso aí, qual é a razão de a gente não ter conhecimento na época, né? Então é, mas a gente era acostumado à vida saudável e hoje não, se não tiver leite a criança não quer tomar café e assim por diante, né? (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

A presença do roçado é comum na história de vida desses homens e mulheres. Além da sobrevivência, tal como era para os escravos brasileiros que fugiam da comida do curro ao conseguirem preparar seu próprio alimento, o que incluía uma inserção na “economia camponesa”, na medida em que forjavam uma identidade escrava autônoma,

os indígenas aqui em questão também possuem, a partir dos produtos da roça, a nutrição de sua cultura, o “*soul food*”, como era para os africanos, ou seja, comida para a alma. A comparação é legítima, pois tanto para os povos africanos, quanto para os povos indígenas, de certa forma, espírito e corpo não se separam. (SLENES, 1999: 192; 199; 200).

Com efeito, a prática do roçado permanece mesmo diante do fenômeno das migrações indígenas. Cristiane Lasmar (2005: 58) afirma que essa busca por melhorias tem concorrido para intensificar os fluxos migratórios para os centros urbanos. “Na comunidade, diziam os índios, conta-se mais com os parentes; na comunidade, vive-se como irmãos. Porém, na comunidade ‘falta tudo’: falta sabão, falta médico, falta escola” (LASMAR, 2005: 58). O reordenamento indígena estudado por Lasmar faz referência a forma como a mulher índia do Alto Rio Negro ao se casar com homem branco se reacomoda nesse sistema social transformado e ambivalente entre o processo de reprodução da identidade indígena e o de apropriação das capacidades e dos bens dos brancos, transformando assim seu modo de vida. (LASMAR, 2005: 246).

Dentro desta mesma discussão, Ana Gita de Oliveira (1995: 20-21), ao estudar a “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro destacou que entre os indígenas as transformações são mais transparentes, pois “(...) o impacto dos processos de desenvolvimento, a coexistência de lógicas simbólicas diversas e suas conexões com universos sociais distintos, produzem reorientações constantes nas condições de vida” (OLIVEIRA, 1995: 20-21).

O processo de intensa modificação dos costumes, conforme Roberto Jaramillo Bernal (2009: 244), não ocorre sem que se realizem novos tipos de integração social: “quando os índios chegam na cidade e se instalam nela, não acontece apenas uma simples acomodação passiva a condições que são oferecidas ou uma perda completa do que era antes disponível a eles”.

Trata-se mesmo, como diz Antônio Torres Montenegro (2001: 36), do fato de que:

As populações pobres que vivem na periferia das cidades, numa luta diária contra a falta de tudo, constroem suas representações, instituem um imaginário, perpassado também por essas experiências cotidianas. Nesse embate, marcado pela ameaça, pela incerteza de ter alimento, essa população constrói um saber que lhe possibilita viver o avesso da

vida, a qual, insistentemente, se quer diferente. (MONTENEGRO, 2001: 36).

No entanto, em Novo Airão, embora haja tal luta pela sobrevivência, tais povos vêm mostrando que essa articulação política é complexa, como explica Anacleto Baré:

Não, a gente não consegue colher, né? A cultura, para provar diretamente que há diferenças. Eu não consigo chegar aí. Olha, nós temos uma diferença muito grande, o yanomami, o yanomami não pode estar no beira rio, não pode ficar no meio de nós, eles são um povo diferente, que eles são considerados da mata mesmo. Então esse é outro ponto chave que a gente não tem conhecimento da vida dele, não sabe como é a vivência dele lá dentro da onde eles tã, né? Os yanomami. Que nem esses atroari, eles vêm aqui por passagem, mas eles não veve, não conveve com a gente, então é diferente. Não adianta dizer que eu conheço. Então é essa que eu quero dizer para doutora que é preciso uma pessoa que conhece a realidade da cultura. Então quando chega para dizer ‘eu sou indígena’, mas na hora de assumir, aí eles não assume, porque ele se perde. Ou ele é indígena, ou ele é descendência, ou ele não é nada. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

A luta contra a dominação e a violência, ainda em vigor na sociedade nacional contra os povos indígenas, vistos como predeterminados a um processo onde é necessário e natural a assimilação dos mesmos, “como um prosseguimento histórico de integração de etnias em que se fundaria o povo mestiço brasileiro” (LOUREIRO, 2009: 130), não é uma luta simples, na medida em que uma organização coesa que encontre reciprocidade entre os membros é ausente. Conquistas eventuais encontram maior possibilidade de êxito quando não há uma consolidação das lideranças.

Em Novo Airão este potencial pareceu ser abortado quando Aderson Sateré-Mawé adoeceu e ficou impedido de continuar suas atividades como presidente da Maku Itá, sendo substituído por Anacleto Baré, que também teve problemas de saúde. Observa-se resistência e luta no cotidiano desses homens e mulheres, traço visível inclusive quando parte deles não aceitam mais a Maku Itá, evidenciando ambiguidades nesse processo, discordâncias, protesto e a busca pela continuidade de se levar adiante um projeto político que legitimamente os represente.

CAPÍTULO II

A ASSOCIAÇÃO MAKU ITÁ: PERSPECTIVAS DO PROCESSO DE FORMAÇÃO
DO MOVIMENTO SOCIAL INDÍGENA NA CIDADE

Em 2004, uma organização indígena incipiente, em contexto urbano, e de caráter pluriétnico e multicultural, reunia em si condições favoráveis simplesmente pela vontade daqueles que, mesmo sem qualquer experiência de como o fariam, sabiam aonde queriam chegar, num amplo esforço de diálogo que já naquele momento associou a causa membros de fora da comunidade. Anacleto Baré menciona essas parcerias quando recorda do seu compromisso ao assumir a Maku Itá, depois que Aderson Cabral passou a ter dificuldades em se manter à frente do movimento, em decorrência de problemas de saúde.

Sobre a experiência de vivência dentro do Maku Itá também não foi muito bom porque eu assumir também com problema de doença. Eu passei a assumir por uma sequência que para mim é, que eu não queria que acabasse, e outro, nós não tinha determinado nosso compromisso com o povo que era tirar o registro indígena? Que logo, que no início ele [Aderson Cabral] adoeceu e deixou, né? Então esse foi a minha atitude de tomar a frente. E essa minha determinação, mas para mim eu tive muita experiência pelo conhecimento que eu tenho que nos conduziu ao Ministério Público através do Dr. Arruda [UFAM], conhecer o Dr. Walter [antropólogo do MPF], a procuradora Izabella [MPF]. Então, isso para mim foi o suficiente hábito de ter conhecimento com as autoridades competentes. Nunca eu vou deixar de lembrar por ser classe baixa. Eu não poderia chegar no pé de uma autoridade, mas o instituto me conduziu através dessas pessoas. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

Ainda assim, a respeito dos direitos indígenas e representação política, pode-se dizer, como afirma Seth Garfield (2011: 25), que não se trata de armas ideológicas fornecidas prontas aos índios. As conquistas alcançadas desde a Constituição de 1988, especialmente, exigiu a mobilização de várias lideranças indígenas pelo território brasileiro ao longo de todos esses anos.

Para Cardoso de Oliveira (1999: 18), já no final dos anos 60, momento em que os movimentos sociais de afirmação de identidades eclodiam, sendo o caso do pan-indianismo, a autoafirmação étnica tornara-se a grande regra do movimento como um imperativo moral que ia além do direito político e diluía, de certa forma, o aspecto

pejorativo da identidade indígena, construindo sobre o ‘nós tribal’ a fonte de dignidade e de autovalorização do índio. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1999: 18).

“Movimento indígena, segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos”, observa Luciano (2006: 58). A este respeito, dirá Poliene Bicalho (2010: 90) que

O movimento indígena no Brasil se iniciou de maneira organizada com as ‘Assembleias Indígenas’, (...), como resultado do Movimento Pan-Indígena, criado e consolidado entre os anos de 1970 a 1984 (...). Entre 1974 e 1980, quinze dessas assembleias tiveram lugar em diferentes partes do país, realizando um trabalho de mobilização das bases, através das lideranças indígenas de várias etnias em diversos cantos do mesmo. Em meados dos anos de 1970 algumas lideranças indígenas no Brasil começaram a sair de suas comunidades rumo aos grandes centros em busca de apoio para a causa indígena e expondo para a sociedade civil uma realidade pouco conhecida, ou mesmo ignorada. (BICALHO, 2010: 90).

Porém, não se pode deixar de considerar que, embora o Estatuto do Índio, disposto na Lei Nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973, ao regularizar a situação jurídica dos índios visasse à assimilação desses povos, já trazia alguns avanços relevantes, tais como os que aparecem no Art. 6º:

“Serão respeitados os usos, tradições costumes das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum” (BRASIL, Lei 6.001/1973).

Mesmo que na prática a força da lei fosse pouco eficaz, não se quer, no entanto, problematizar essa questão jurídica de forma a ocultar resistências nesse meio, quando os indígenas enfrentaram violências que naquele período de ditadura civil-militar evidenciaram força e truculência novas contra as suas comunidades, não alcançando, contudo, a eliminação da capacidade de participação, as formas de organização e luta de todo um povo. Assim, trata-se de evidenciar a construção histórica dessas lutas, que envolveram então os mais diversos sujeitos históricos, e que alcançaram resultados em conquistas pelos povos indígenas, especialmente, com o seu protagonismo.

A necessidade de uma articulação política e proativa entre os diferentes povos indígenas do Brasil tem sido concebida, crucialmente, no movimento indígena organizado, fruto da “conjunção e articulação entre tais organizações” (LUCIANO, 2006: 57). Na análise de Gersem José dos Santos Luciano, o Gersem Baniwa, os povos indígenas, a partir da década de 1970, deram início as suas organizações representativas a fim de se articularem com outros povos, com a sociedade nacional e a internacional.

Também em Novo Airão dimensões dessa luta tiveram expressão. Se por um lado há conflitos entre os indígenas de diferentes etnias, por outro, encontra-se também pensamentos que elaboram suas estratégias no sentido de agregar mais, como é visível na narrativa de Sandoval Moreno da Silva, tukano, 40 anos, casado, professor, graduado em filosofia (FSDB), e aluno de pedagogia da UFAM pelo PARFOR.

A gente não quer esse espaço para competir, para disputar, a gente quer trazer a nossa cultura por meio de união. Hoje em dia..., eu usei isso no meu trabalho, de espaço intercultural, porque antigamente existia – ‘não, a minha cultura tem mais valor que a sua’ – hoje em dia não existe mais isso. Cada cultura tem sua importância. Se eu trouxer mais cultura – um fala: ‘vou trazer tal coisa’ – então, isso vai dar certo. Esse é momento que a gente quer trazer outros valores para a gente poder contribuir, trazer essa educação nova para as crianças. Então essa é a visão. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016).

Ainda fazendo referência à conjuntura política dos anos de 1970, quando o movimento indígena articulava-se mais visivelmente frente a sociedade nacional, o governo executava seus projetos de integração atingindo, vertiginosamente, áreas territoriais dos índios, colocando, os já alijados da distribuição de renda do país, em situação tão crítica que o movimento indígena começou a conquistar o apoio de parte da sociedade nacional, ainda mais pelo agravante da devastação ambiental, como o caso da Transamazônica, já muito criticada à época pela sociedade civil. (BICALHO, 2010: 91). Considerados estorvos ao progresso brasileiro, índios, caboclos e negros constituíam os grupos humanos mais prejudicados pelo modelo de desenvolvimento para a região, como avalia Violeta Refkalefsky Loureiro (1992: 342):

A integração à sociedade nacional que tem sido feita sob o impacto de grandes projetos produtivos e infra-estruturas em geral, tem sido danosa

aos grupos indígenas, seja pela deterioração de seus seculares padrões e formas de vida e cultura, seja colocando em risco a sobrevivência real desses grupos. (...) O reconhecimento público de autorização de mineração em área indígena viabilizou também outras atividades, como a garimpagem e novos intrusamentos nas áreas indígenas, vulnerabilizando completamente esses grupos e seu espaço de sobrevivência. Espaço esse que é, cotidianamente, questionado sob o argumento de que ‘é muita terra para pouco índio’.

João Pacheco de Oliveira (1995: 72) observa que é sobretudo a mobilização das próprias lideranças indígenas, e de suas organizações, que, ao fim e ao cabo, avançam conquistas em reivindicações por garantias para os seus direitos territoriais, uma vez que os órgãos de representação política nessa área têm se mostrado incapazes de agir com o devido controle e vigilância com relação às terras desses povos.

No Brasil, as comunidades indígenas, inclusive as mais organizadas, jamais encontraram diante de si caminhos fáceis na contenda por seus direitos. Mesmo a partir da Constituição de 1988, sendo esta, sem sombra de dúvida, uma grande conquista que representou um verdadeiro divisor de águas. Maria Regina Celestino de Almeida afirma que esta foi a primeira lei do Brasil que garantiu aos índios o direito à diferença, quando “em grande parte influenciada pelos movimentos sociais e indígenas do século XX, veio, na verdade, a sancionar uma situação de fato: os índios, nos anos de 1980, contrariando as previsões acadêmicas, davam sinais claros de que não iriam desaparecer” (ALMEIDA, 2010: 18). Nessa mesma direção complementa Luciano (2006: 59-60):

Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar em 1988, os avançados direitos indígenas na atual Constituição Federal. Foi esse mesmo movimento indígena que lutou – e continua lutando – para que a política educacional oferecida aos povos indígenas fosse radicalmente mudada quanto aos seus princípios filosóficos, pedagógicos, políticos e metodológicos, resultando na chamada educação escolar indígena diferenciada, que permite a cada povo indígena definir e exercitar, no âmbito de sua escola, os processos próprios de ensino-aprendizagem e produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e científicos de interesse coletivo do povo. A implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, ainda em construção e aperfeiçoamento, é outra conquista relevante da luta articulada do movimento indígena brasileiro. (LUCIANO, 2006: 59-60).

No alto rio Negro, região à noroeste da Amazônia, onde experiências de movimento indígena atingiram maior visibilidade, com a relevante concentração de culturas indígenas distintas em línguas e tradições, (e de onde saíram boa parte dos entrevistados desta pesquisa), a influência salesiana que em sua origem apoiaria a política indigenista oficial de assimilação, como assim permanece para os militares, por um lado dificultou a vida dos índios com relação à defesa de seus territórios e modos de vida; por outro lado, os ex-alunos indígenas das escolas-internato, contando com o apoio dos missionários, souberam afirmar lideranças em seus meio, construindo uma trajetória política em nome próprio, com propósitos de luta pela autossustentação, educação e saúde. Com a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em 1987, juntamente com várias associações indígenas, considerando perspectivas atualizadas em relação a sociedade nacional nas questões do direito e da cidadania, povos da região uniram-se por reivindicações inadiáveis. Assim, de 1985 a 2010, o alto rio Negro já contava com 93 organizações indígenas. (LUCIANO, 2013: 69-70).

Conforme, Poliene Bicalho (2010: 106), de fato, o movimento indígena brasileiro começou a se organizar com apoio de várias entidades civis, como CIMI, ABA, OAB, CADI, etc., marcando posição frente ao restante da sociedade nacional sobre os aspectos referentes à vida nas aldeias que evidenciariam a relevância da necessidade de lutar por direitos à cidadania, como faziam naquele momento, os trabalhadores nas urbes. Além disso, esses “novos” sujeitos históricos cada vez mais organizados e conscientes dos seus direitos, manifestavam-se contrariamente às políticas indigenistas e ao Indigenismo oficial que os mantivera, tradicionalmente, em posição de vulnerabilidade, seja pelas práticas violentas sobre seus povos, seja pela assimilação à sociedade nacional. Quanto a este quesito, a extinção física e/ou cultural tendia ao desaparecimento total dos índios no Brasil.

Para Ricardo Verdum (2002: 90), a emergência das entidades indígenas e seu crescente desenvolvimento político no processo de democratização brasileira devem-se a quatro fatores:

- 1º) os índios percebiam que sua auto-organização era necessária na defesa de seus territórios, autonomia política e recursos naturais;
- 2º) a ação mais abrangente de ‘redemocratização’ da sociedade nacional teve seu ponto culminante no processo constitucional de 1986-88;

3º) o modelo tutelar adotado pelo Estado nacional estava em crise;

4º) a conjuntura transnacional que estava relacionada ao discurso desenvolvimentista tomado por preocupações ecológicas globais, além do combate à pobreza decorrendo no apoio financeiro a vários projetos de organizações indígenas e indigenistas, a partir da criação de fundos de fomento para o desenvolvimento indígena, o que também ocorreu favorecendo esses povos em vários países da América Latina.

Assim, cabia aos estados apoiarem e estimularem suas sociedades indígenas com relação aos processos por elas definidos, planejados e instrumentalizados, sem impor modelos. Foi articulada também nesse meio a ação de diversos sujeitos históricos organizados, nacional e internacionalmente, buscando alterar correlações de forças locais, formando-se nesse campo os movimentos sociais indígenas, ONG's, agências governamentais conquistadas pelo segmento, a ação de ambientalistas e agências bilaterais e multilaterais. (VERDUM, 2002: 90).

Em 1987, a conjuntura política possibilitava discutir o lugar das 'minorias' e de grupos étnicos no Estado de direito, com o início dos debates da Assembleia Nacional Constituinte, onde negros, índios, deficientes físicos integravam a comissão de ordem social. Em termos mundiais, a década de 1950 fora propícia ao debate sobre povos e minorias étnicas; direitos, cidadania e diferença, contando, desde então, com o apoio da Organização das Nações Unidas (ONU), da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da Organização dos Estados Americanos (OEA), entre outros. (BICALHO, 2010: 107). A influência política internacional permitia que em tempos de ditadura militar, fossem consolidados vários movimentos sociais e também indígenas. O Brasil era pressionado pelos acordos, pactos internacionais e convenções que defendiam o direito à diversidade e a prática religiosa. (OLIVEIRA, 2012: 20).

Destarte, o cenário nacional avançara rumo a uma nova Carta com mudanças estruturais e altamente libertadoras para os povos indígenas, conforme apontado por Maria Helena Ortolan Matos (2006: 36), ao fazer referência aos Artigos 231 e 232 (Título VIII, Capítulo VIII – Dos Índios) da Constituição de 1988, quando o caminho de autonomia para esses povos era finalmente vislumbrado, ainda que isso continuasse a exigir muita luta. Observa a antropóloga que naquele momento, “afirmaram o reconhecimento legal da população indígena como integrante da sociedade brasileira,

contrapondo-se às concepções anteriores de que os indígenas estariam, evolutivamente, destinados à mestiçagem ou mesmo à extinção” (MATOS, 2006: 36).

Na avaliação de Seth Garfield, a Constituição de 1988 representou vitórias importantes para os povos indígenas, pois que a partir de então, rompia-se com o autoritarismo do Estado e a ideologia evolucionista na política indigenista:

Enquanto as constituições anteriores, influenciadas por conceitos históricos de propriedade, definiram as terras indígenas em termos de ocupação física, a nova Constituição especificava todas as áreas ecológicas indispensáveis à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas. Os índios também receberam garantia de educação em português, assim como o direito à educação bilíngue. O Estado não detinha mais jurisdição legal sobre a ‘incorporação do índio à comunidade nacional’, mas apenas o direito de ‘legislar’ em seu favor. A nova Constituição reconheceu oficialmente as ‘manifestações de culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e de outros grupos de participação’ na formação do patrimônio histórico da nação. Finalmente, em uma erosão da tutela, os povos indígenas ganharam o direito à autorrepresentação em disputas civis, podendo recorrer ao Ministério Público. (GARFIELD, 2011: 332).

Enfatiza-se, no entanto, que na prática, tais conquistas continuariam a exigir grandes esforços no cumprimento da nova lei maior. Maria Helena Ortolan Matos ressalta que mesmo após a Constituição de 1988 ter propiciado a ampliação dos espaços de atuação de líderes indígenas na esfera pública do Estado nacional, isso não significou que “a força sociopolítica dos indígenas tenha crescido na mesma proporção que a constituição dos novos espaços” (MATOS, 2006: 235). Neste sentido, João Pacheco de Oliveira (1998: 10) observa que a Funai, por exemplo, mesmo após a nova Constituição manteve-se na mesma linha administrativa inteiramente contrária à transparência, excluindo qualquer possibilidade de apoio às lideranças indígenas.

Contudo, o movimento indígena cresceu significativamente. Um ano após a promulgação da Constituição de 1988, eclodia a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a fim de representar a luta dos povos indígenas da Amazônia Legal Brasileira, isto é, abrangendo organizações dos estados do Pará, Amazonas, Acre, Maranhão, Amapá, Mato Grosso, Rondônia, Tocantins e Roraima, o que incluía associações locais, federações regionais, além de organizações de mulheres, professores e estudantes indígenas. Com sede em Manaus, e representação em Brasília, a

COIAB buscou facilitar a articulação política para os benefícios dos índios. A sua consolidação desencadeou outras entidades indígenas, com 75 organizações vinculadas na Amazônia Brasileira. Assim, a COIAB representa 165 povos indígenas e sua atuação ultrapassa as fronteiras do Brasil, pois que está associada à rede latino-americana “Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), com sede em Quito, no Equador. A missão da COIAB é defender os direitos dos povos indígenas com representação política indígena. (OLIVEIRA, 2012: 59-60).

No início da década de 1990, numa maior abrangência da questão do etnodesenvolvimento, antes restrito a um pequeno grupo de lideranças indígenas, ONG's e demais simpatizantes e militantes da causa indígena, agora estavam em ressaltado no discurso e na agenda de agências bilaterais e multilaterais de cooperação. (VERDUM, 2002: 91). Em 1991, de acordo com João Pacheco de Oliveira (1998: 13), o governo brasileiro aceita de modo positivo financiamentos externos, especialmente para a Amazônia, com relação à proteção do meio ambiente, o que resultou na demarcação e homologação de muitas e significativas extensões de terras indígenas. Assim, uma nova política indigenista era gradativamente delineada, preocupando-se com a qualificação técnica de suas equipes e mais abertas à participação dos antropólogos e das ONG's. (OLIVEIRA, 1998: 13).

O conceito de etnodesenvolvimento foi fortalecido pelo chamado *desenvolvimento sustentável*, popularizado pela Conferência Rio 92 das Nações Unidas. (VERDUM, 2002: 91), A esse respeito, Marcos Terena (1992), coordenador geral do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena, declarou:

Não bastava apenas juntar nossos líderes, era preciso que a nossa voz fosse ouvida pelo homem moderno, preocupado com o seu futuro. Assim, rebuscando a luta de outros líderes do passado e a iniciativa de 15 estudantes-índios que em 1980 desafiaram critérios pré-estabelecidos e criaram o primeiro movimento político no Brasil, a UNIND (União das Nações Indígenas), era preciso também na ECO/92 arriscar, para que pudéssemos caminhar com nossas próprias pernas. Então sete povos do Alto Xingu-MT e o povo Tukano do Amazonas construíram a Kari-Oca, um templo para abrigar a sabedoria indígena e traduzir um verdadeiro parlamento para a Terra. Uma arquitetura e engenharia que não se aprende nas escolas urbanas, mas certamente numa longínqua aldeia na selva. Plantada como folclore, mas para nós, um código de vida jamais decifrado pelo homem branco. Um criminoso incêndio, porém, acabou com a Kari-Oca, mas não acabou o sonho indígena de termos a terra assegurada, de viver com dignidade e de

contribuir com o bem estar da humanidade, que vive graves crises sociais e ambientais. Por isso a Declaração da Kari-Oca e a Carta da Terra são documentos históricos que devem ser registrados como documentos oficiais pelos governos e pela sociedade. Nós consideramos assim, afinal foi inspirada na nossa magia de bem viver e na íntima relação espiritual, cultural e física com a natureza, um cotidiano que nos permitiu resistir às várias pressões de ‘integração’ e ‘desenvolvimento consumista’. (CARTA DA TERRA, 1992).

Apesar de terem alcançado maior representatividade frente às assimetrias da sociedade nacional, a questão indígena ainda assume contornos sombrios demandando para os povos indígenas e àqueles que lhes são sensíveis e parceiros na militância, uma vigilância constante e atuante tanto em relação aos direitos adquiridos quanto na manutenção dos mesmos. Gersem Baniwa (LUCIANO, 2006: 83) enfatiza que o abandono dos modos próprios de vida pelos povos indígenas, além de não lhes proporcionar o reconhecimento como povos indígenas, provocam a perda de direitos, como à terra coletiva e às políticas diferenciadas.

É preciso salientar que a questão da luta pela terra esteve historicamente colocada de forma vital para os povos indígenas, uma vez que por meio da terra é possível a reprodução dos seus modos próprios de vida, isto é, sua sobrevivência física e cultural; por esta razão, o movimento indígena já nasceu umbilicalmente ligado a esta questão que se perpetuou de modo secular após o contato com o colonizador já que a formação das elites brasileiras esteve centrada, desde o início, na posse da terra e onde, por isso mesmo, a exclusão ou mesmo a extinção dos povos indígenas fora consideravelmente desejada. Aliás, conforme estudos de história social nos sertões do Brasil, observa Víctor Leonardi (1996: 92) que os métodos violentos no processo de dominação e apropriação de terras indígenas estiveram longe de ser exceção na história do Brasil, abrangendo não apenas áreas isoladas, como também regiões onde se deu a expansão mais dinâmica do capitalismo.

Em sua análise, Leonardi (1996: 78) aponta que a escravização dos indígenas, já no período colonial, esteve diretamente ligada à expropriação de suas terras. O autor nota que os textos tradicionais sobre a formação escravista no Brasil frequentemente deixaram de lado tal acumulação realizada pela força. “A terra era um dado a-histórico para muitos historiadores. Como se ela fosse despovoada, no Brasil, e sempre houvesse estado lá. À espera dos empreendimentos mercantis” (LEONARDI, 1996: 78). No século XIX, o

trabalho indígena permaneceu crucial na Amazônia e em alguns lugares do Centro-Oeste. Mas nas regiões em que se optou mais maciçamente pelo trabalho forçado de escravos africanos, foram as terras indígenas alvo de esbulho brutal. Na Amazônia, também marcada pela presença e luta de trabalhadores escravos africanos, a escravização indígena seguiu-se frequente no século XIX, como nas demais regiões, ignorando-se a legislação de sua 'abolição' ainda nos tempos pombalinos. (LEONARDI, 1996: 83).

Assim como o 7 de Setembro não trouxera a abolição da escravidão para os negros, no Brasil independente, o 15 de novembro não trouxe paz e segurança para os povos indígenas da Amazônia. O colonialismo interno, de opressão das sociedades tribais, praticado por brasileiros, foi em tudo semelhante ao colonialismo ibérico. (LEONARDI, 1999: 52).

Leonardi (1996: 84) observa que a situação das imensas áreas conquistadas por séculos estão longe de ser apenas responsabilidade das tropas coloniais portuguesas, articulando-se no campo dessas leituras históricas ideologias que negligenciam a análise das dimensões locais da luta de classes: “não foi sob a égide da Coroa portuguesa que a guerra de conquista lhes foi movida. As pilhagens foram efetuadas pelas classes dominantes brasileiras com o apoio dos governos provinciais (mais tarde estaduais) e Imperial” (LEONARDI, 1996: 84).

A posse de novas terras era o alvo mais almejado, especialmente para a obtenção de matérias-primas e gêneros alimentícios, acompanhando os objetivos do mercantilismo com relação às terras colonizadas na América do Sul nos séculos XVI, XVII e XVIII. Logo, “à medida que o tempo passava, a escravização de indígenas passou a diminuir, ficando apenas o objetivo da expropriação de suas terras” (LEONARDI, 1996: 84).

Com a expansão do capitalismo na Amazônia, a invasão de territórios indígenas permaneceu sob a égide do capital financeiro internacional. (LEONARDI, 1996: 92). Só na região do Juruá/Purus devido à tão violenta ocupação, grupos étnicos de línguas katukina e pano já teriam sumido, repetindo a tragédia presenciada por Frei Bartolomé de Las Casas quatro séculos antes na América espanhola, dessa vez não pelo ouro de Felipe II, mas pela cobiça por borracha para o mercado mundial. (LEONARDI, 1996: 94).

Essa situação perduraria até a década de 1960, quando teve início um novo período de penetração rápida do capital financeiro na Amazônia, associado ou não a empresários brasileiros. Essa nova investida se deu após abertura de uma série de estradas, pelo governo brasileiro, o que facilitaria a circulação de mercadorias, e em função da descoberta, naquela região, de enormes jazidas de minérios de ferro, alumínio, manganês e estanho. (LEONARDI, 1996: 95).

Interesses das elites, das políticas de integração, do indigenismo oficial, do assédio às riquezas minerais, do mercado, dentre outros tantos, os territórios indígenas e seus povos vêm sofrendo historicamente o assédio da sociedade nacional sobre seus próprios interesses. Esta situação crítica também acabou por gerar, posteriormente, o desafio daqueles indígenas que buscam as proximidades urbanas, ou mesmo estas, na procura por uma melhor qualidade de vida, Novo Airão é um exemplo disto, isto é, um lugar onde os indígenas que ali chegam acreditam que possam proporcionar condições mais dignas para si e para seus familiares, na busca por saúde e educação, por exemplo, pois que são aspectos frequentemente referidos nas suas narrativas.

Conforme avaliação de Gersem Luciano Baniwa,

Na atualidade, a principal dificuldade dos povos indígenas é manter e garantir os direitos já adquiridos, além de lutar por outros direitos que ainda precisam ser conquistados para consolidar a perspectiva étnica de futuro, enterrando de vez a ameaça de extinção desses povos. Na cabeça de muitas pessoas no Brasil, os povos indígenas ainda são vistos como seres transitórios, que algum dia deixarão de existir seja por meio de processos naturais ou induzidos pelas políticas de intervenção. Neste sentido, não é coincidência a existência de mais de uma centena de propostas de emendas constitucionais (PECs) no Congresso Nacional que tentam negar ou reduzir os direitos indígenas conquistados à custa das vidas de centenas de lideranças indígenas no Brasil. (LUCIANO, 2006: 84).

Sílvia Coelho dos Santos (1995: 91), numa mesma perspectiva crítica, observa que os povos indígenas ainda caminham sob graves riscos, a partir de interesses os mais variados, de terem usurpados direitos tão arduamente conquistados. Assinala o autor que a Constituição Federal passa por constantes ameaças de propostas de emendas, bastando a aprovação de 2/3 dos congressistas para se romperem direitos, quando a ditadura de uma maioria classista encontra legitimidade para os seus pleitos produtivos. De acordo

com Santos, a situação “implica em um permanente acompanhamento das atividades do Congresso, visando a identificação de possíveis articulações que possam vir ameaçar os direitos das minorias indígenas” (SANTOS, 1995: 91).

Por isso mesmo, as organizações indígenas têm surgido como um caminho natural de resistência e conquistas. A Maku Itá, destarte, foi a concretização da união necessária pela qual os indígenas de Novo Airão iniciaram formalmente a sua organização. O percurso de formação dessa trajetória histórica, forjado de dentro da experiência e dos modos de vida dos próprios indígenas aparece em suas narrativas, como observa a atual vice-presidente do Instituto Indígena Maku Itá de Novo Airão, Daiane Baré, 29 anos, casada, agricultora, com relação a sua entrada na associação: “Aí eu fui, assim eu fui começando a entender, não conhecia nada sobre documentação, sobre, até a lei mesmo, passei a me inteirar mais sobre os indígenas, quais são os direitos, eu tenho que conhecer os direitos, nossos direitos” (Entrevista com Daiane Cristina do Nascimento, realizada em 16 de fevereiro de 2015). Essa busca por conhecer os direitos é um esforço importante que os indígenas ali procuram cada vez mais a fim de se organizarem. No entanto, algumas vezes isto não resulta na prática, necessariamente, em benefício para a causa indígena.

A Maku Itá, primeiramente, foi concebida pelo sonho de Aderson Sateré-Mawé, mesmo enfrentando condições adversas e a resistência de parte dos indígenas que no começo não acreditavam que seu esforço poderia vigorar em tão almejada organização. Todavia, encontrando parcerias, levou adiante a projeção dos seus pensamentos:

Quando aqui eu conheci professor [Frederico Arruda], eu..., os índios, aqui Novo Airão, os índios, professor contou assim, assim, assim, assim..., professor me contou, eu pensava: ah rapaz! Mas ele não sabe, eu ah rapaz! Só em pensamento. É muita, ajudou muita, eu fiz com..., Cícero [Agard], eu escrevi papel, ajudou muito também. (...) Eu levei muita gente. O professor lá em Manaus ajudou muito. Eu poxa vida! Eu um dia, eu fiquei, será que eu paga, será que eu paga com Deus! Será? O que que eu fiz? Eu só pensando. Eu não vai pra frente, a gente não vai pra frente. O índio, o indígena por aqui me ralha, me esculhambava, eu, tá, tá, tá bom, eu só pensando... (Entrevista com Aderson Salgado Cabral, realizada em 14 de março de 2015).

Por outro lado, a partir da narrativa da sobrinha de Aderson Sateré-Mawé, Gislane Silva, 28 anos, sateré-mawé, agricultora, casada, nascida em Novo Airão, é possível

evidenciar também a união que havia entre os pares indígenas, sem a qual não seria possível a realização de uma organização entre eles.

Uma das primeiras pessoas que ele [Aderson Cabral] veio chamar aqui foi a mamãe, né?! Aí depois que ele chamou a mamãe, que ele deu início à Instituição Maku Itá, aí nós todos fomos nos juntando, e a gente é muito ligado aqui, porque geralmente quando, uma coisa assim muito boa que eu acho assim na nossa família e eu acho também é, vem assim do, da nossa cultura, a gente se importar bastante com nossos parentes, né?! (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

Daiane Baré, lembra ainda que Aderson Sateré-Mawé encontrava oposição sobre a criação da associação por se tratar de um trabalho em que não se via qualquer retorno imediato, tendo, contudo, enfrentado essas dificuldades.

(...) ele [Aderson Cabral] lutou muito, né?! Lutou muito para fundar... Na verdade eu não sei muito não sobre a fundação. Eu sei que foi ele que fundou, teve umas parcerias que o..., como é?... o Cícero Agard, também ajudou bastante. Assim como ele conta. E também pelo que seu Aderson falou, assim pelas lutas que ele travou demais; como a dona Leila mesmo estava falando lá, voluntário, entendeu?! Não ganhava nada! Aí, ‘O que que tu faz desse trabalho...?’ (Entrevista com Daiane Cristina Nascimento, realizada em 16 de fevereiro de 2015).

Alvanira Soares Palmela, 41 anos, pescadora, casada, nascida na comunidade Janauacá (cachorro brabo) – Barcelos, atual presidente da Maku Itá, refere-se também às andanças de Aderson Sateré-Mawé a fim de arregimentar seus aliados na causa:

Seu Aderson encontrei com ele uma vez. Ele andava de casa em casa. Perguntando quem era indígena para tirar o RANI. Para se reconhecer como indígena. Seu Aderson. (...) Antes dele fundar [a Maku Itá]! Era coletando, batendo de casa em casa onde ele sabia que era índio. Aí ele batia. Foi assim que eu conheci ele. Seu Aderson. Mas eu não tinha..., assim eu ainda não tinha interesse. Na questão indígena. Aí já o seu Anacleto que me convidou para mim vim trabalhar com ele depois que seu Aderson adoeceu. Seu Aderson sempre ele me contava: ‘Minha filha, eu lutei muito, eu ia, me empurravam...’, mas assim, ele venceu porque ele provou que tinha índio em Novo Airão! (Entrevista com Alvanira Soares Palmela, realizada em 17 de janeiro de 2015).

Mário Desana, (o Umusi, pelo nome indígena), evidencia alguns aspectos relevantes nessa questão, como o embaraço que diz ter com relação à língua portuguesa, razão pela qual não ficou muito à vontade para unir-se ao movimento. Isto talvez explique, pelo menos em parte, a dificuldade que Aderson tivera em arregimentar forças para fundar a Maku Itá.

Quando o seu Anacleto convida eu vou participar. Vou lá com ele, converso. Eu faço meu parte. Agora eu não me oferece também, o pessoal vem me convidar, eu não sei falar bem, claramente o português também, eu sou todo..., falo enrolado. Porque como eu no começo falei, eu não falo, ninguém falava na época, só era tukano e aí muita gente admira como ela fala também português, nossos filhos fala só português. Por que que nós não ensinemo? Não ensinemo, como que nós vai ensinar? É só nós dois, meus filhos não falam. Aí muitas vezes o pessoal chega e diz, “rapaz, não é índio mais”. Eles querem falar, como dizem..., eles não sabem pronunciar a palavra e diferença pouco pelo português, troca as palavra. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

Certamente, a barreira da comunicação é bem mais complexa, já que implica em modos de vida que se distinguem conforme características de cada etnia, isto é, não se restringindo apenas a um problema idiomático. Sendo o português, a linguagem mais corrente na cidade, aqueles que ainda mantêm sua língua materna indígena acabam restringindo seu uso no ambiente doméstico para poucos familiares, sobretudo, pelo fato de que filhos e netos frequentem em Novo Airão escolas não bilíngues e passem a viver socialmente com outro sistema de valores diferenciando-os bastante dos seus pais ou avós. Na avaliação de LUCIANO (2006: 60),

O modelo de organização indígena formal – um modelo branco – foi sendo apropriado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que eles foram se apoderando de outros instrumentos e novas tecnologias dos brancos para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. Isto não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais.

No entanto, a estratégia de empoderamento indígena a partir da apropriação de ferramentas dos brancos, tem-se revelado como faca de dois gumes. Se por um lado, há problemas de interação social pela manutenção de riquezas culturais como referido por Mário Desana, por outro, a falta destas acaba por fazê-los cair na perversidade assimilacionista que lhes nega direitos, como também Mário Desana faz referência ao ver seus filhos ouvirem que ‘não são mais índios’. Atualmente a Maku Itá enfrenta problemas decorrentes desses aspectos, como pode ser notado na narrativa a seguir:

Olha, essa aqui participava Rani, do Maku Itá, essa minha filha, foi cortada a cesta básica, cesta básica diz que não podia mais receber porque não é..., esses dias quando cheguei de São Gabriel, ela estava me contando, eu não sei esse caso também, diz que era..., veio assim disseram pra ela: quem for indígena, que participa da associação, tinha direito de cesta básica. Aí o rapaz da Funai disse também, diz essa pessoa, ‘Ah vocês têm trabalho, tem dinheiro para vocês ganhar, esse rancho vem para quem não tem nada, para quem não tem terçado...’ Mas a gente, indígena, não tem ganho. Essa minha filha, eles trabalham na (...), às vezes não têm dinheiro, nem para comer mesmo, eles têm filho para sustentar e cortaram a cesta básica dela também. Nós sobrevive só por nossa custa mesmo aqui, fazendo a rocinha. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

Se há dificuldade em contar com instituições que poderiam proporcionar algum tipo de ajuda e onde, naturalmente, encontrar-se-ia refúgio, muito pior é tudo o mais enfrentado na cidade como o preconceito sofrido que inviabiliza o acesso a direitos fundamentais de qualquer ser humano. Historicamente, como observa Victor Leonardi (1999: 102), o caboclo tapuio ainda era índio, tendo o sertanejo da Amazônia quase tudo do seu estilo de vida articulado nessa cultura, muitas vezes falando a mesma língua, o nheengatu. Embora tendo todos estes, perspectivas próximas de economia de subsistência, utilizando recursos indígenas para proverem-se de alimentos e viver cotidiano, aos sertanejos, o mais das vezes, é imposta a hegemonia da sociedade nacional envolvente, rejeitados ideologicamente nesse meio os modos de vida indígenas. Consolida-se, dessa maneira, o preconceito contra os índios, considerados como “bichos e pragas” (LEONARDI, 1999: 102).

Não raro, os indígenas em Novo Airão, ainda hoje, enfrentam a duplicidade de problemas entre ser e não ser índio. Neste sentido, acabam por vivenciar um sentimento

de segregação de todos os lados, com proporções que vão de mera sobrevivência ao racismo.

Eu queria que viesse aqui mais posto para atender indígena assim local. Porque muitas vezes a gente vai no posto e não é atendido, a gente é rebaixado. Porque se tivesse um posto local da etnia da gente, a gente vai sem receio conversa com pessoa, tal, ficava mais fácil para gente. Eu acho assim, eu sempre falo com ela, ela tá dores, cheia de doença e não pode tratar. Aí nós ficamos assim, a gente quando vai no posto, a gente é barrado, às vezes a gente não é atendido. A gente fica triste assim. Porque a gente, acho, penso assim porque é indígena, porque não pode tratamento e tal. Agora há pouco, esses tempos, antes de eu ir viagem para o São Gabriel, era assim, agora diz ela que o posto de lá atende melhor, diz que tem gente da Funai. Eu queria, meu futuro, só local, só para etnia mesmo, sem mistura, que eles dizem, branco, né? Só índios. Seria bom assim, meu futuro. Eu assim, facilitava mais também. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

Como em toda organização, ali também, a eventualidade de descaminhos pode acontecer, tendo em vista boa parte dos indígenas se dizerem insatisfeitos com o instituto hoje no sentido de que ele não mais os representa. Como explica Natália Tukano, (a Duhigó, pelo seu nome indígena) com cerca de sessenta e poucos anos, parteira, rezadeira, agricultora:

Porque era tudo animado, muita gente. Agora não tem mais. Desistiram tudo. Quando eles fazem reunião, não tem mais não. Eu vou contar para senhora! Foi assim, até essa velha disse para mim que nunca mais ela ia participar, ela não é mais índia, era caboca, não quer saber nada. Aí eu disse: o que que está acontecendo? Tinha gente, gente, gente indígena, basta ser índio mesmo..., eu sou índia mesmo para dizer isso. Índio, já viu! Cortaram tudo cesta básica do indígena. Primeiro vinha cesta básica, ele participava, aí disseram vamos procurar..., nós, se homem tiver vergonha, nós vamos ajuntar, (...), nós mesmo vamos fazer cariçu, (...), tudo vamos fazer, vamos fundar, vamos cantar, entre mulheres vamos dizer o que nós quer, tudo animado. Aí eu fui lá de novo participar, elas disseram assim: ‘Agora por hoje, não tem mais que ver aposentado, quem trabalha não pode mais receber cesta básica do indígena, quem pode receber só agora é quem, quem tem criança, que tá buchuda, né?’ Você pode fazer para pagar dinheiro. Receber dinheiro, essas coisa eles pode fazer. Agora cesta básica não vem mais. Pronto, bastou foi isso. Desistiram tudo. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Com relação às cestas básicas, a presidente do instituto lamenta:

Cesta básica, cesta básica é o que mais me dá dor de cabeça, que mais eu sofro, me faz sofrer muito, porque no começo eram 90 cesta básica que vinha pro nosso povo. Até dava de satisfazer um pouco nosso povo, da necessidade. Só que agora, na realidade, a Funai diminuiu mais de a metade, ficou 30 cesta básica só pra Novo Airão. E 30 cesta básica, me dói muito quando vem aquela pessoa, ‘dona Alvanira, a senhora tem ir lá na minha casa pra ver minha situação, que eu estou precisando...’ Ah minha filha, você nem imagina como eu fico, né?! Com as mãos atada, né?! Hoje mesmo, né?! ‘Dona Alvanira quando que a cesta básica vem?’ – ‘Meu filho ainda não me chamaram pra cesta básica não’, falei pra ele, né?! Quando eles me chamarem eu vou lá que nós ainda estamos no primeiro mês do ano de 2015. (Entrevista com Alvanira Soares Palmela, realizada em 17 de janeiro de 2015).

Hoje, na ausência de lideranças que conferem seu poder agregador à legitimidade de suas ações, a Maku Itá não tem conseguido obter a força suficiente para corrigir seus descaminhos. Articulações políticas de menor legitimidade conduzidas por pessoas recém-chegadas a essa organização encontram nestes casos território propício para dar forma a objetivos que não possuem matrizes autênticas na problemática local. Esta questão possui raízes mais profundas. Consideramos aqui oportuna a observação feita por José Alcimar de Oliveira (2015: 236), que diz:

Enquanto a resistência dos que se opõem à pedagogia universal do capitalismo marca passo em disputas por pontuais legitimações no espaço acadêmico, vemos avançar em intensidade e extensão globais sobre o mundo da Amazônia a ofensiva predatória e corrompida *didactica magna* capitalista. Fora da práxis política, pedagógica e epistêmica da luta de classes é vão nosso esforço por uma sociabilidade diferente daquela requerida pela ordem do capital e imposta ao ser social da Amazônia. (OLIVEIRA, 2015:236).

Os efeitos das relações corrompidas sob o impacto predatório da “escola de tempo integral”, (como atribui Alcimar Oliveira (2015) à ação capitalista sobre os homens e mulheres amazônicos), abortam e sabotam processos históricos oriundos da práxis política que os fundamentavam. A experiência da Maku Itá, hoje, tem ratificado essa conjuntura.

Percebe-se na narrativa oral de Natália Tukano que a insatisfação e a revolta dos indígenas despontam em desagregação geral, quando não, propiciam deturpações no movimento fazendo malograr a curto, médio e longo prazo uma bandeira de luta que fortaleceria a causa indígena:

Só por causa daquelas coisas, só por causa do benefício, mulher barriguda já está tirando o Rani, diz que só é baré. Baré, baré, baré, até o fim. Olha, mulher do (...) está aí, ela é Camã, mas ela tirou baré. Todo ano ela tem filho, todo ano que ela ganha três mil, dois mil, com o que ela compra geladeira, televisão. Aí eu fui lá, eu disse – vou contar para senhora professora, é verdade que Deus está me ouvindo – aí eu disse assim, se for assim senhor, aí eu não vou mais participar. Para mim não adianta, para mim está participando, outro que está ganhando, nem interessa mais. Tudo nem vem. Eu não tenho mais filho, eu não vou ganhar pelo meu filho, cesta básica também, porque nós esperava, vocês já cortaram, por hoje, eu não venho mais. E outra coisa eu vou dizer para o senhor – eu disse lá, lá no salão mesmo – eu levantei, eu falei: tem uma coisa esses índio estão muito mal acostumado esses índios, por quê? Porque só quer fazer filho, não trabalha mais, não faz mais nada, está contando com esse dinheiro. Eu falei para eles: tá agora! E nós fica sem cesta básica, para sair nossa cesta básica ficou já para as mulher buchuda, mulher receber dinheiro. Foi assim desistiram tudo. ‘Ah eu também não!’ ‘Também não!’ ‘Também não...’, acabou! (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Para a atual presidente da Maku Itá, Alvanira Soares Palmela, essa questão do “aparecimento indígena” configura-se sob outro prisma:

Agora o Ministério Público quer saber da onde que veio tanto índio. E eu disse para o MP mesmo, tanto federal quanto estadual, que eu estou sempre lá com eles, que eu estou sonhando em fazer um levantamento, como se fosse um censo para contar a história de da onde veio esse povo, né?! Quem são eles que tão aqui em Novo Airão que tem seu RANI. Que nem hoje, eu e dona Leila, vocês já tão sabendo da onde a gente veio. Então só assim, eu como presidente do Instituto Indígena Maku Itá, vou provar da onde veio, que esses índio são mesmo índio. Porque eles tão desconfiado que nós já somo pra mais de mil índio em Novo Airão. Da onde que veio que ninguém queria ser índio? Mas ninguém queria ser índio que era discriminado, não tinha benefício nenhum! Nós não sabia de nada e quem sabia não dizia pra nós, né?! Então eu só vim saber porque vários cursos e cursos que eu fiz, por isso que eu vim saber dos nosso direito. (Entrevista com Alvanira Soares Palmela, realizada em 17 de janeiro de 2015).

O esforço de Aderson Sateré-Mawé, com a fundação da Maku Itá em 2005, atraindo a atenção do Ministério Público Federal, conforme registrado em Ata da reunião de criação do instituto indígena, em Novo Airão, realizada no dia 03 de abril de 2005, possuía como princípio uma organização que servisse não apenas de conquista de suas garantias enquanto povos diferenciados, mas que os amparasse entre si, na união que naturalmente já havia entre eles e que era responsável pelo entusiasmo inicial que os mantinha firmes diante dos desafios. Conforme consta no citado registro, Aderson assumia então “a presidência provisória dos trabalhos, por ser o responsável pela consolidação do grupo de pessoas presentes”, evidenciando-se o protagonismo e iniciativa histórica pela capacidade própria de organização dos indígenas da região. De todo modo, outras formas de luta e representatividade também se expressaram neste momento:

Com a palavra o Senhor Presidente esclareceu os motivos da presente reunião especialmente para a criação de uma Associação Indígena no Município de Novo Airão – AM, na qual representasse os indígenas de diversas etnias residentes na Cidade de Novo Airão-AM, considerados ‘Índios Urbanos’. O Presidente informou ainda que a criação da associação foi também recomendada pelo Ministério Público Federal em Audiência Pública, realizada em sete de dezembro de dois mil e quatro sendo uma associação com personalidade jurídica de direito privado sem fins lucrativos e com representatividade municipal, estadual e federal, mais especialmente em Novo Airão. Os objetivos é a defesa dos direitos humanos, o patrimônio cultural, os conhecimentos tradicionais, promover o desenvolvimento sócio-econômico e o combate à pobreza dos povos e comunidades indígenas, tendo como foco os indígenas, os considerados urbanos residentes em Novo Airão-AM. (Ata da Reunião de Criação do Instituto Indígena Maku Itá de Novo Airão, realizada no dia 03 de abril de 2005).

Natália Tukano, faz referência ao início da Maku Itá e demonstra sua insatisfação com os descaminhos que a instituição tomou:

Na época do seu Aderson tinha gente, gente. Tinha gente! Era gente! Aí professor [Arruda] também não veio mais, aí seu Aderson ficou doente, pronto, nós ficamos por conta. Esse velho Anacleto também parou, ele não vai nem para casa de ninguém. Aí ele passou, seu Aderson ficou doente passou para o Anacleto. Do Anacleto passou para o outro velho, não sei como é nome dele. Dele já passou para o Alvanira. Eu não sei mais quem é mais. Só Maku Itá, Maku Itá para lá, Maku Itá para cá,

Maku Itá para lá. Agora ela está tirando carteirinha por R\$20,00 para cada pessoa. Até branco já entraram pra Maku Itá para fazer faculdade dos filhos dele, para não pagar a faculdade dos filho. Isso é que me enlouquece também, eu fiquei muito zangada com eles também. Ora, meu filho está pagando. E eu paguei no começo ainda, professora. Aí não aguentei mais. Aposentadoria é salário, é muito pouco, eu tenho que pagar conta de luz, eu tenho que ter o ranchinho de casa, tem que comprar açúcar, sabão, é cafezinho..., aí não dá. Agora meu filho está devendo, agora eu pensei que eu vou vender meu terreno para poder pagar. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Sobre a cobrança mensal e a inserção de não-índios na Maku Itá, a própria presidente do instituto, hoje com cerca de 300 membros índios e não-índios, faz referência:

Passaram a pagar quando eu disse para eles que dentro no estatuto. Nós mudamo estatuto, né?! Coloquei uma cláusula no estatuto que na construção das casa sociais entraria os branco. Entraria os branco necessitado. Ribeirinho, nossos negro, né?! Para apoiar a Maku Itá, se estender um pouquinho, entram como sócios cooperadores. Sócios cooperadores pagam R\$ 10,00 e tem o direito deles um pouco diferenciado, porque o índio tem o direito dele constitucional. Que é lei, né?! Mas o branco tem o direito dele porque ele é cooperador, está cooperando para ter aquele direito, da sua casinha, dum curso..., por exemplo, a pedagogia, foi a Maku Itá que trouxe, né?! A Maku Itá trouxe e abriu uma porcentagem para os branco. Hoje nós temos vários pessoas branco que não são índio, né?! Formado na pedagogia, certo?! Mas foi a Maku Itá, uma luta da Maku Itá. Então, agora as construção das casa também, nós temos nossos sócios cooperadores e agora eu já fiz duas reunião e falei pra eles que os branco tão pagando direitinho suas mensalidade. (Entrevista com Alvanira Soares Palmela, realizada em 17 de janeiro de 2015).

Se um benefício não é justa e equitativamente partilhado, só pode gerar descontentamento. Mas este não é o único ponto de conflito, pois antes dos indígenas, pioneiros especialmente, desertarem da Maku Itá, foi a própria Maku Itá que aparentemente teria desertado deles, considerando a narrativa oral acima, pelo menos em termos de aceitável coesão de seus membros, onde se torna usual a falta de legitimidade dos que se beneficiam sem nem ao menos serem reconhecidos como índios pelos próprios índios que ali estão.

A questão é bem mais complexa quanto ao uso do termo “índio”, antes acarretando preconceitos, tendo a multiplicidade de vários povos étnicos reduzidos a uma única

denominação, que vigora desde o período colonial, quando hoje, invertem essas reduções os próprios indígenas, superando preconceitos e tomando nas próprias mãos a discussão de seus direitos, identidades e cultura, precisamente como segmento “índio”. (SILVA; SILVA, 2015: 222).

A historiografia brasileira, condizente com essas preocupações, tentou e vem tentando desconstruir o preconceito em torno das populações americanas nativas, principalmente procurando substituir o termo índio por expressões como populações autóctones, por exemplo. (SILVA; SILVA, 2015: 222).

Mas, embora isso diminuísse o aspecto pejorativo da palavra índio, não conseguiu escapar do problema da generalização. O parâmetro cultural também foi considerado, mas ele se revelou problemático pela grande diversidade de sociedades ao longo da história. A partir dessas ideias, o critério de autodenominação étnica – hoje o mais aceito – foi elaborado e estabelecido, com a participação de indígenas e a experiência acumulada de suas lutas, em 1949, no II Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Cuzco. (SILVA; SILVA, 2015: 223). De acordo com as diretrizes gerais definidas nesse encontro,

Índio é todo descendente dos povos pré-colombianos, consciente de seus costumes, línguas e tradições, mesmo que modificadas ao longo do processo de contato, que seja considerado a partir dessa condição por si próprio e por outros. Essa definição também leva em conta a identificação do índio com seu sistema de trabalho e com sua economia tradicional. (SILVA; SILVA, 2015: 223).

O referido Congresso Indigenista fundamenta critérios de definição de índio brasileiro, a partir dos estudos de identidade indígena, realizados por autores como o antropólogo Darcy Ribeiro, sendo revalidado no âmbito do Estatuto do Índio, em 1973, norteando as relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro até a promulgação da Constituição de 1988. (SILVA; SILVA, 2015: 223). Como observa Julio Cezar Melatti (2007: 38),

Segundo este critério, por conseguinte, o que decide se um grupo de indivíduos pode ser considerado indígena ou não, seja qual for sua composição racial, estejam em que estado estiverem suas tradições pré-colombianas, é o fato de serem considerados índios por eles próprios e pela população que os cerca. Não se trata apenas de auto-identificação, mas também de identificação pelos outros.

Enfatiza-se que a conquista da autodeclaração pelos povos indígenas em meio a sociedade brasileira, historicamente marcada pelo autoritarismo e pela divisão de classes, é uma questão que aprofunda aspectos dessa luta por promoção social, pois que é demandada por índios e não índios. Apesar de derivar de preocupação com a qualidade de vida desses povos, a análise sob esse prisma, com relação à crítica de se tentar definir os povos indígenas por critérios de desenvolvimento econômico (MELATTI, 2007: 37), tende a confundir a situação do ser índio com a questão da exclusão social, desidentificando particularidade de lutas e pautas específicas de etnias a partir da sobreposição da perseguição histórica que sofrem com a de supostos excluídos “em geral”. Nesse sentido, João Pacheco de Oliveira (1995: 80) afirma que:

Depende de nós brasileiros, de nossa capacidade enfrentar os grandes problemas nacionais, sem utilizar o índio como válvula de escape para questões sociais não resolvidas. E sobretudo, da nossa capacidade de lidar com a diferença, considerando as culturas indígenas como parte dessa diversidade étnica e regional que constitui um patrimônio a zelar, expressando a riqueza e a complexidade do país.

O antropólogo observa ainda que há uma enorme discrepância entre dois significados atribuídos à palavra índio. Por um lado, a ideia cristalizada no senso comum que os remete a uma cultura exótica, rudimentar e sem acesso aos benefícios da civilização, por outro, com um significado mais técnico pelo qual “‘Índio’ indica um segmento da população brasileira que enfrenta problemas de adaptação à sociedade nacional em decorrência de sua vinculação com tradições pré-colombianas” (OLIVEIRA, 1995: 78).

Para essa conceituação, que se reflete no plano jurídico-administrativo, não têm importância alguma saber se tal população apresenta características ‘primitivas’, se mantém os traços físicos ou a carga genética de populações pré-colombianas, ou ainda se preserva os elementos da sua cultura original. Não se trata portanto de resgatar um

uso ‘adequado’ (no sentido do dicionário) da palavra índio, mas exclusivamente de verificar a aplicação de um *status* jurídico. O qual, por sua vez, não se articula com critérios biológicos nem com a persistência de padrões culturais, mas tão somente com a continuidade de uma auto-definição coletiva. (OLIVEIRA, 1995: 79).

Contudo, o direito de afirmar-se como indígena traz acirramentos de ânimo e desconfiança dentro do próprio movimento quanto àqueles que “nunca foram índios”, mas que hoje, pela garantia de políticas públicas afirmam-se como tal. Enfrentamentos nesse meio evidenciam a força histórica da hegemonia de preconceitos criada contra esses povos, a ser superada com a preservação e manutenção dos direitos.

Tem vergonha eles, não querem falar, não querem ser, mas quando acontece uma coisa já é índio. Não sei não, não falo mais não. Se eu soubesse mesmo, eu escolhia bem, eu botava para falar, quem é sua mãe, quem é seu pai, quem é a vovó, vovô. Agora está certo. Mas não, até branco, não estou dizendo para senhora, até branco que nunca disseram índio, agora já são índio pelo filho. Agora chegou “faculdade” dos indígenas (UEA), fizeram todo mundo ficar na “faculdade”, se formaram tudo sem gastar nenhum centavo, enquanto isso está eu coitada aperreada para pagar a conta do meu filho, do faculdade dele. Esse ano que vem ele está terminando, mas eu tenho que vender esse terreno para poder pagar o estudo dele. Olha aí, eu já que estou indígena, né? Eu não sei não, por isso que eu fiquei mais sentida e eu fui dizer para ela. Aí ele disse, vai nada, por que tu falou isso? Eu falei o que é verdade. Quando chega faculdade dos indígenas você só convida só os outros, nunca dá satisfação para mim. Eu tenho também meus filhos que precisa. Daí outros já deixam de estudar, por quê? Porque não tem condição. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

“É por isso que estou dizendo, a pessoa que não aparecer com nome indígena é somente descendência..., já fazer que nem a história..., é copiado, né? Mas ele tem sangue, tem tudo, só não tem conhecimento daquilo que eu acabei de falar” (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015). Para Anacleto Baré, ou Juruti Tuiué, o nome indígena poderia ser uma das formas de identificação e legitimação étnica.

Essa “fulana”, se vocês pegarem ela e dizer como era a vivência de vocês, ela não sabe. Não sabe, se diz por, né? Porque ela coloca uma hora que é da tribo yanomami, mas aí ela está mentindo que isso não existe, yanomami no meio de nós, que aqui, eu tive yanomami aqui na minha casa, quando foi na hora de registrar, a Funai devolveu ela. Ela está para aldeia de novo. Não pode, não pode! Então são coisas que a

gente não pode mentir hoje ninguém pode mentir nada, antigamente se mentia, mas agora não. Ou ele é indígena, ou ele é descendência, ou ele não é nada. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

Indagado sobre ser contra àquelas pessoas que se dizem índias, Anacleto Baré apresenta uma compreensão bastante sensata do problema e que evidencia que se respeita entre os indígenas o princípio de autodeclaração étnica, haja vista ter sido esse uma conquista do próprio movimento, assim considerado por ele próprio e por outros, problematizando a ideia de que alguns decidem se tornar índios apenas por conta de algum benefício.

Não! Em momento algum eu sou contra essa pessoa. Agora o que falta é buscar, eles falta buscar o conhecimento. E eu sempre falo, eu estou pronto para ajudar aquele que me procura nesse intermédio de espaço para falar um pouco daquele conhecimento que eu tenho, também eu não posso também formalizar uma coisa que eu não tenho conhecimento, mas daquele que me cabe, eu estou para ajudar essa pessoa. Até porque eu não posso dizer que sou contra eles porque muitos vieram para cá, na época da escravidão, voltando um pouco atrás e casaram com pessoas diferentes, então formalizaram família diferente. Eu tenho uma sobrinha no Japão... A diferença que tem hoje, aqui em Novo Airão pelo menos, é que são casados com cearense, paraense, português até..., então aquela mistura ficou confuso, né? Aí a comprovação só vem pela família, por causa do avô, por causa do tio e outras coisas que comprovam que ele é indígena, mas já os filhos já nasceram na normalidade dos brancos, no caso. Então aí nem a mãe conheceu, no caso, ou o pai também não conheceu o que era a cultura dele, né? Então formaliza-se a diferença maior. Só que buscando as raízes seja dela ou seja dele é comprovado indígena, mas não tem conhecimento da cultura dele mais, né? Então essa é a razão, então por isso, eu não sou contra. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 05 de abril de 2015).

Crítico, mas ciente da realidade da formação sociocultural existente em Novo Airão, Anacleto Baré expressa dimensões da luta pela cultura como resistência forjada de dentro de um modo de vida (WILLIAMS, 1979) indígena, do que se revalorizam as tradições e os costumes desses povos. No conjunto das ambiguidades que marcam o entendimento desses processos históricos, evidenciando as terríveis contradições a que são submetidos os índios na região, Sandoval Tukano, observando a trajetória de Aderson na Maku Itá, fala da importância de articulação de direitos pela fundação de uma escola indígena em Novo Airão, com ensino bilíngue.

Conheci seu Aderson. Então eu convivi com eles, conversei, só que o ponto mais importante eles deixaram um pouco de lado, que seria para ter uma escola indígena... É. Porque pelo que eu entendi, a associação, a instituição, ela se preocupou para fundar uma escola, mas só que não teve essa..., eles não lutaram..., quer dizer, vou ser real agora, eles ficam brigando por uma coisa que não tem nada a ver com indígena, com os benefícios que recebem. Então a associação ela tem uma parte, cestas básicas ganham, o instituto tem outra..., então isso foi o embate entre as duas instituições, porque tem a associação e tem a instituição. Então o que eu vejo agora, a realidade é que a gente quer mudar. Eu conversei com seu Anacleto e com seu Acácio. Então é hora de a gente trazer de volta a nossa raiz que é a cultura que é mais importante. Então, eu comecei a ter essa visão. Eles nunca se preocuparam com a questão cultural, com trazer uma escola bilíngue. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016).

É preciso considerar que o processo histórico de consolidação do movimento indígena em Novo Airão evidencia em perspectivas fragmentárias a sua organização, produzindo por inúmeras direções sentidos sociais de direitos. Com a problematização dos rumos seguidos para o estabelecimento de uma Associação, a Maku Itá, e a sua trajetória de organização e ampliação de espaços de diálogos por trabalhadores e trabalhadoras indígenas na região, pode-se contribuir para se evidenciar também a capacidade gerada nesse meio de reunião de homens e mulheres antes dispersos em suas perspectivas de luta, quando suas escolhas passam a conferir, igualmente, a legitimidade de representação do movimento. De todo modo, pressões impõem urgências quanto ao aspecto da revalorização cultural indígena, sobretudo num meio de profundas disputas políticas, pela terra e outros direitos, quando a luta e a resistência também se constituem indissociavelmente enquanto dimensão imaterial/material nos difíceis enfrentamentos cotidianos vivenciados pelos indígenas. Ao fim e ao cabo, o que se observa são inúmeros movimentos de deslocamento do político, como direito à participação, num meio social de profundos silêncios e silenciamentos, conquista valorosa entre tantas e tão acirradas disputas de uma sociedade dividida em classes e autoritária, marcada pela pobreza extrema e ausência completa de políticas públicas afirmativas, inclusive para os indígenas.

Em entrevista realizada, Alvanira Soares Palmela, apresentou-se como pertencente a etnia lanawa, mas tal etnia permanece desconhecida. Este aspecto, no entanto, não impediu que ela fosse adiante na busca dos seus objetivos, tendo assumido a

presidência do instituto antes que Anacleto Baré terminasse a sua gestão. Sobre este episódio, ela relata:

Nessa última assembleia nossa eu convidei a Funai, a Seind para participar com a gente, né?! A penúltima quando foi para o povo tirar seu Anacleto, né?! Que ainda faltava um ano para o seu Anacleto terminar, né?! Eu era ainda diretora administrativa, aí o povo tomou a decisão que eu fiquei até bestinha, né?! O povo rasgaram uma caixa lá e foi pra votação fechada, aí seu Anacleto teve um voto, eu tive mais, né?! Foi o povo mesmo que tomou a decisão, entendeu? (...) a Seind estava, eu trouxe para participar da eleição, né?! Gravar tudinho, tirar foto para ficar nas história, né?! Aí o povo tomou a decisão, aí eu disse: “Quem sou eu? Tá bom, então eu vou ficar, né?! É só um ano mesmo, depois de um ano aí vocês escolhem quem vocês quiser que vocês são livre pra escolher. (Entrevista com Alvanira Soares Palmela, realizada em 17 de janeiro de 2015).

As entrevistas aqui reproduzidas e comentadas demonstram que interessa conhecer o conteúdo das relações dos homens e mulheres, trabalhadores e trabalhadoras, indígenas, no tempo e como, em cada tempo, eles conduzem a própria história e constroem suas categorizações estratégicas na conquista dos seus objetivos. Nem a história, nem as lições se repetem exatamente, quando há a partir de cada experiência humana, novos aprendizados na compreensão de nossas relações. Em Novo Airão, há matizes que revelam fracassos, mas também esperanças, pela continuidade aí de muitas lutas. A história da Maku Itá é melhor retratada quando se refere às múltiplas experiências ali vivenciadas por aqueles homens e mulheres, mostrando que cada vez mais são essas experiências que representam o movimento indígena que ali acontece, não sendo a participação entorno do Instituto sua única expressão. Este só existiu e só existe pela ação dos sujeitos históricos.

Um indígena não precisa pertencer formalmente a uma organização ou aldeia indígena para estar incluído no movimento indígena, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda de interesse comum das pessoas das comunidades e das organizações que participam e sustentam a existência do movimento indígena, neste sentido, o movimento indígena brasileiro, e não o seu representante ou o seu dirigente. (LUCIANO, 2006: 58).

Há alguns anos, Aderson Sateré-Mawé adoeceu e ficou afastado da presidência da Maku Itá. Perguntado sobre o seu sonho, sobre a Maku Itá, ele expressou uma enorme preocupação com relação ao futuro dos povos indígenas:

Eu quero, eu..., para meus filhos, meus netos, até Alvanira também, não deixa sumir do mapa, não deixa! Vai para frente! Meu filho estuda, os outros estuda para ser índio vale muita coisa. Eu quero pra mim é..., é bom não sei a expressão no meu coração, mas por dentro eu senti meu coração. Ninguém, minhas filhas, meus filhos, mas não deixa acabar, não deixa acabar. O Cícero também falou, não deixa acabar. Para mim, eu que comecei, eu comecei, então não deixa..., me foge a minha memória... (...) Eu vou conseguir, (...) mas eu quero como os outros índio, os parente meu, tem muita índio, tem muito. Eu estudei pouquinho, com o professor Raimundo, pouquinho, mas estudei... Com Pedro Alvares Cabral, lá..., vim pensando que é só uma ilha, depois vai aparecendo, aparecendo, tem muita gente, índio, verdade! Poxa é... (pausa). [Seu Aderson! – Aderson olha-me, fecha-se num profundo de si mesmo e cai em lágrimas]. (Entrevista com Aderson Salgado Cabral, realizada em 14 de março de 2015).

A analogia que ele faz parece traduzir que há muito mais do que a “ilha” onde ainda são vistos e colocados os povos indígenas do Brasil, pois como sabiamente observa, “tem muita gente, índio, verdade”!

CAPÍTULO III

VIVÊNCIAS E ESPERANÇAS, A CONSTRUÇÃO DE SABERES

Natália Tukano – parteira, rezadeira

“O apelido dela é Mimi. Mimi é o apelido dela. Agora o nome verdadeiro dela é Gabriela. Assim com o português, né?! Com padre. Agora com linguagem é Mimi” (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015). Explica dona Natália Lana, índia desana, mas que assume a etnia tukano do marido, sobre o momento em que a criança nasce e recebe “apelido”, um nome cuja carga simbólica é aplicada para a proteção do novo ser – “Quando criança nasce, ele já reza com cigarro, já reza no coração dele, já bota apelido. Quando eles vão rezar, quando criança está fraco, rezar no coração deles, já reza com aquele apelido deles” (Natália Tukano²³). E continua sua explicação referindo-se ao pajé, seu sogro.

A entrevista com dona Natália Tukano, é um exemplo das vivências indígenas em Novo Airão que evidenciam a presença de modos de vida em que também o trabalho social da memória se apresenta como um campo de luta e resistência histórica. Dona Natália é uma senhora com cerca de sessenta anos de idade, rezadeira, parteira “aposentada”– pois, segundo ela, acha-se velha demais para ainda prosseguir nesta prática: “Já partejei muita criança. Agora não, agora já estou velha já, deixei” (Natália Tukano). Constantemente procurada por vizinhos, amigos e conhecidos, cuida para o alívio e a cura de seus males.

A primeira coisa que ela fez questão de enfatizar, evidenciando pelo campo da memória que saberes e modos de vida não se separam, foi que “no começo, antigamente, não existia doutor, na nossa época de nosso de avô não existia doutor, como para operar, para tirar criança, não existia. Existia o rezo! Existia rezador, existia parteira, existia pajé...” (Natália Tukano).

Estas práticas permanecem ativas por pessoas como Natália Tukano. A narradora esmiúça os sentidos do nome dado pelo pajé:

²³ Desde o princípio desta dissertação procurou-se optar pelo prenome e etnia dos entrevistados, na identificação dos mesmos durante o texto em respeito à força política que eles buscam a partir da autodeclaração étnica.

É! O coração rezado dela. Aí diz que aquele Mimi quer ficar do lado dela. Ela tem que ter poder dela. Sem ser isso, ela não tem poder dela. Ela não pode comer, ela fica triste, ela fica pálida, qualquer doenzinha vem, ela morre. É assim. Então ela tem que ter poder dela, é Mimi. Agora o meu é difícil um pouquinho. O meu apelido é Duhigó. Agora meu nome é Natália. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

A importância do “apelido” indígena, o nome afetivo que se tece no campo das relações de solidariedade, parece ser vital para a saúde, dando historicidade para a cosmovisão desses homens e mulheres. Além da vivência no mundo dos brancos, e apesar dela, observa-se a manutenção de valores passados por gerações e acomodados com aspectos alheios. Neste sentido, o nome “verdadeiro”, o que é batizado pelo padre, não substitui, mas convive, com o “apelido”, que lhes confere a força vital, conforme sua concepção de vida.

No entanto, o que é apresentado até então por Natália Tukano, isto é, alguns aspectos da sua cosmovisão indígena, está longe de ser lugar comum para todos os moradores, indígenas e/ou não-indígenas de Novo Airão. É o que se pode perceber na própria crítica que ela faz sobre seus pares, que não buscam pelos recursos de cura da sua tradição, mesmo que na relação com práticas atualizadas no presente.

Remédio para fazer também tem muito! Muito, muito, muito, muito..., mas ninguém sabe. E não acredita, não sabe, só vão com médico. Médico, médico, médico! Às vezes tão fraco, e coração fraco. Eles vão para o médico, aí médico dar remédio, aquela força do remédio já mata a gente, assim vai indo. Né que remédio forte para gente fraco, mata!?! Mata, é. Porque remédio muito forte e nosso corpo já está fraco. Aí dão aquele pote de remédio, ele dar soro, dar injeção, se está fraco, morre. E não procura remédio do antigo, diz que não existe. Até esses dias eu ouvi uma pessoa disse que nem Deus existe. Eu digo não, será que um cristão nasceu nessa terra para ser tão burro assim? Professora vou dizer para senhora, eu sou burra só de ler e escrever, mas para outra coisa eu não sou tão burra não. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Em Novo Airão, a autodeclaração indígena não significa necessariamente modos de vida étnicos, muito menos quaisquer tipos de homogeneidade e coerência sobre os aspectos culturais indígenas. Contudo, registra-se dentro de tal contexto múltiplo,

especificidades interessantes indicando vivências diferenciadas que ora convergem e ora divergem para esses sujeitos e compõem a dinâmica de sua história.

A própria experiência indígena ali encontrada assume papéis que reúnem elementos pluriculturais, o que inclui o mundo não-indígena. Ora Deus, aquele apresentado pelos padres, ora uma entidade, feminina ou masculina, ou ainda dual. Interessante seria abordar se o Deus do branco é para o indígena o mesmo Deus do branco, pois até que ponto o Deus indígena, ou a equivalência disto, corresponde ao Deus alheio, e até que ponto há uma espécie de sincretismo ou tal acomodação com as denominações que anulariam ou não parte dos modos de crer. Aspectos que exigem maior profundidade e até mesmo uma abordagem multidisciplinar pela importância de sua complexidade. Perspectivas dessa relação aparecem na narrativa de dona Natália.

Eu teve dor, doía esse meu braço, doía. Aí era da flor branca, mas era da pitadazinha, que tem espinho, espinho pico, era de pico. Aí eu peguei, aí eu disse para o meu marido: tu nasceu com seus pais, tu nasceu com suas mães no interior, por que tu não aprendeu? Aí ele disse: sei lá, acho que era para mim ser burro mesmo. Aí eu digo: eu não sou aprendista não, e Deus me deu na minha natureza, na minha ciência Deus me deu. Quando eu durmo às vezes eu choro, peço a Deus, eu durmo. Ele diz, você aí, eu vi que você estava triste, você vai ver aquele cara, se você disser o que que tem doença dele, você vai saber. Olha estou com dor assim, assim... Você vai saber que remédio, o que que ele tem. Aí eu sonhava e ia embora. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Natália Tukano indaga o marido pela oportunidade que ele teve de conviver com os pais em aldeia indígena, no Alto Rio Negro, conseqüentemente, com os saberes melhores resguardados do que ela. Embora a sua experiência seja notória com relação aos mesmos. Curiosamente, suas instruções são recebidas no universo onírico, numa conexão que vai além do que a ciência ocidental pode explicar, mas que não deixa de caracterizar enormemente o social, como observa Araújo (2003: 499-500) com relação à influência mítica da pajelança: “Não há moléstia ou mal que não tenha sua medicina, seu chá, sua defumação, seu banho, sua beberagem com o seu *resguardo*. (...) todo esse mundo terapêutico usado pela pajelança, pela benzedeira ou pelo rezador, é respeitado” (ARAÚJO, 2003: 499-500).

Eu estava tratando aquele velho e ele nunca ficava bom. Eu dei oração, tudo! Aí eu disse, meu Deus, eu dei tanto oração, agora estou até com vergonha, rezei tanto e meu rezo não serviu, por que será? Aí eu dormir.

Aí a mulher veio, disse assim: “escute, você vai fazer banho que ele vai ficar bom, vai fazer banho. Ele está com tontura na cabeça, operar, tirar o tumor, ele tem água na cabeça.” Está bom, o que que eu faço? “Faça assim, você pega um sal grosso com mão cheia assim, bota na bacia, água, na bacia virgem, bota água, depois você pega sal grosso assim com mão cheia, bota assim, aí você reza. Diga (...) com uma doença desse mundo e tira assim, jogar-se. Aí pega 6 limão, corta em cruz, joga na bacia, você vai espremer e falar o mesmo que você falou. Aí depois você pega alho roxo, 6 dentes de alho roxo, você bate, bate, bate..., pega com sua mão, fala mesma coisa de novo. Manda ele fazer banho. Primeira coisa para soltar na cabeça. Eu fiz. Agora está bonzinho. Ele disse para mim, ele estava muito alegre, me abraçou, ele chorou “a senhora fez a minha vida, estou melhor, estou comendo, bebendo, eu não vou mais mentir para senhora, estou melhor, estou bom, com aquele banho melhorei bastante”. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Tais práticas subsistem como costume desses homens e mulheres indígenas, mesmo vivendo nas cidades. A propósito, são usos costumeiros característicos especialmente na Amazônia, mesmo em se tratando de caboclos ou dos que não se assumem indígenas, embora tenham aprendido muitos desses saberes com os índios. E. P. Thompson observa que o costume é um campo de mudança e de disputa onde interesses antagônicos apresentam suas reivindicações conflitantes e que “(...) uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole” (THOMPSON, 1998: 17).

Benedita Celeste Pinto (2012: 203), ao fazer referência às parteiras, observa que

No embate entre o saber considerado legítimo, aprendido nas universidades, e o saber ‘ilegítimo’ adquirido tradicionalmente em anos de práticas, de alguma forma, essas mulheres resistem à política e, culturalmente, à farmacologia e à imposição de um mundo cirúrgico, tecnicista e industrial. (PINTO, 2012: 203).

Em meio a esta prática política em que os sujeitos históricos se assumem enquanto tal, encontra-se no caso indígena peculiaridades em determinadas situações de enfermidades comuns à sua experiência:

Existe estrago, pajé assopra e disse que assopro e matar a gente. Fizeram para essa senhora aqui, com assopro. O caboco deu oração dele para mulher. Aí boto foi, ele virou gente, foi fazer besteira com essa mulher. Estava doida! Estava até querendo ficar buchuda do filho, do bicho, do diabo. Aí ela foi lá e eu falei para ela, ela falou: tu vai me tratar. Eu disse, eu vou experimentar, com dois já fiquei, deixei bom, talvez tu. Tratei dela. Taí agora, está até trabalhando. Aí eu disse para

ela com português claro, eu não vou permitir para ti, eu vou rezar para jogar, botar fora esse bicho, eu sei que você precisa. Ou vai sair pela boca ou pelo cu. Saiu pela boca. Botou. Agora está aí. Aí eu fui lá, fechei o corpo dela, tornar rezei, limpei com rezo, limpei tudo barriga dela onde bicho sentou, tudinho, fechei corpo dela, táí, está até trabalhando com o irmão do seu (...), está gorda, forte, sim senhora! Agora vou cuidar de novo de uma senhora que está ali, a mesma coisa. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Coexistem ali, portanto, o universo indígena e não-indígena, não necessariamente separados. Essas vivências fazem parte do cotidiano dos moradores de Novo Airão, não se tratando de excepcionalidades. Ora o roçado testemunha um rito de permissão de uso do “vovô e vovó” da mata, ora recebe a invocação de São Tomé no mesmo sentido:

Eu chego, eu digo: Vovô, vovó, me dê esse teu terra pra mim, pra mim trabalhar. Eu sou pobre, esse que a senhora vai me dar, vocês que são dono, vão me dar essa terra para mim trabalhar. E com esse que eu vou viver. Eu vou viver aqui com você. Nada de faz para mim, nada acontece, nem cobra não aparece, nada, nada, nada.
 Às vezes eu digo São Tomé, toma conta do meu sítio, toma conta das minhas coisas, confio, tenho fé em você. Você é único dono da terra, é você. Não acontece nada não. Cupu cai, abacaxi apodrece, quando chega que vai ver. Tem que pedir, tudo tem dono, se você não pedir acontece, porque não pediu e dono fica brabo, fica ruim, acha ruim. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Como visto, mesmo adotando elementos das culturas não-indígenas, o sentido é o mesmo, pelo menos nos casos citados, por uma questão de história étnica, mas também, sobretudo, de rupturas com as relações de poder previamente estabelecidas, neste sentido, correspondendo a uma firme postura política que afirma dimensões imateriais que constituem essa história. A este respeito, Natália Tukano registra em português, como também em língua tukana, a permissão para o uso da terra, invocando o “vovô e a vovó” antes de iniciar seus trabalhos de roça.

Anacleto – a praça do Bacabal no bairro da Nova Esperança

“É, a gente vai fazendo. A gente vai empurrando as coisas. Então eu espero que a gente vença essa batalha” (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 14 de junho de 2015). Atendendo ao convite de Anacleto Baré quanto a conhecer a praça do Bacabal, eis que expunha em mais uma conversa, seus principais propósitos de luta indígena utilizando o lugar da praça, fruto do esforço da própria comunidade no empenho

de revitalização daquele espaço público a fim de proporcionar, sobretudo para os mais jovens, algo que na figura de Anacleto e de outros indígenas, ia além do mero lazer.

Aqui até agora no momento, a gente para as crianças mesmo, conseguimos só as bolas de esporte, de voleibol, a rede, isso já foi adquirido por nós e agora nós estamos tentando levar outro tipo de conhecimento outros tipos de conhecimento que o pessoal tenha para fazer os brinquedos das crianças, né? Isso é em conjunto, né? Em conjunto com a comunidade, com a população e aí nesse mesmo programa nós encaixamos o resgate cultural que vai haver do movimento indígena conforme os programas. A gente tem que fazer estudo ainda dos procedimentos. No caso meu projeto com as crianças fazendo resgate da cultura, eu estou trabalhando em cima de um projeto de pesca, como era antigamente até aprontar todo material, material indígena no caso. Aí eu pego as crianças e vou fazer tipo um teatro para fazer representação de cada peça. Eu estou trabalhando em casa no caso das peças, né? Mas quando tiver pronto... Mas eu vou trabalhar aqui dentro a apresentação. É, ela vai ser pública. Iniciar para que todo mundo saiba o que é um resgate cultural. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 14 de junho de 2015).

Ali, interesses em comum, não sendo necessariamente os mesmos, uma vez que a lida é por eles partilhada, tornavam possíveis contemplar objetivos justos à cada demanda. Para os não-indígenas, provavelmente a revitalização da praça por si só, atingia essencialmente a meta almejada, isto é, um lugar onde seus filhos poderiam exercer o direito básico de lazer e entretenimento. No entanto, para Anacleto Baré, a praça simboliza a possibilidade de proporcionar a valorização cultural indígena ao que vê como de extrema necessidade aos seus pares, em especial às crianças. Estas, a vivificação da sua maior esperança: “Aí eu pego as crianças e vou fazer tipo um teatro para fazer representação de cada peça” (Anacleto Baré).



Figura 1 – Praça do Bacabal – brinquedos feitos pela comunidade (índios e não-índios) utilizando alguns restos de materiais de construção.

Isso eu fiquei pensando, eu tive uma discussão com dois indígenas, inclusive o seu Mário [Mário Pena, desana] que a doutora entrevistou, né? [E] o Vivaldo [baré]. É. Então nós tivemos esse contato e veio aonde a gente podia chegar desse procedimento de resgate da cultura. Então a gente está nesse programa, nós fizemos, tem que fazer o material, o que a gente tem conhecimento, como o ralo que hoje é motorizado para fazer a farinha, mas antigamente era ralo, é o tipiti, hoje tem a bacia, mas lá atrás não, tinha o balaio que se chamava, feito de material que é do mato mesmo, no caso, arumã, que eles fazem aquilo para depositar massa, tirar farinha, tudo essas coisas. Histórico de como nossos antepassado, nossos avó, nossos pais usavam, né? Porque a gente não chegou a usar, mas a gente tem o conhecimento de como vinha esse procedimento. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 14 de junho de 2015).

Através da apresentação dos artefatos por ele produzidos com o objetivo específico de demonstração do respectivo histórico de cada peça e sua função, Anacleto Baré preocupa-se, sobretudo, com o legado da história dos antepassados:

Porque eu nunca vou esperar um professor que venha me informar aquela sequência de dizer que isso aqui existiu e está existindo, ou isso

aqui deixou de existir porque ninguém repassou para o outro, né? Então minha preocupação é isso, não só com minha família, mas como todo povo indígena, porque hoje uma mistura nosso, aqui no rio Negro, não entende, ele sabe que ele é indígena, mas ele não entende o valor dele, ele se trata como igualmente, qualquer uma pessoa. Então por isso a minha preocupação é isso, mostrar que aquilo existe e para mim poder provar é isso que falei para doutora, que tem que provar com os material, que seja qualquer tipo de material que eu fizer alguma programação em cima pra poder dizer que aquilo existe, né? (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 14 de junho de 2015).

A clareza que Anacleto Baré possui sobre a importância da valorização dos saberes indígenas reflete a estratégia adotada no cumprimento de seus objetivos. Como professor aposentado de escola rural, ele se dispõe inclusive a ensinar gratuitamente o nheengatu, língua falada pelo povo baré, para as crianças da comunidade. Movido por esperança em que dimensiona o futuro já no seu presente, Anacleto buscou parceria com os professores das escolas de Novo Airão, no intuito de levar aos estudantes, indígenas e não-indígenas, um pouco de sua própria cultura. Nesse esforço de resistência pela manutenção e defesa de sua cultura, ignora as próprias fragilidades de saúde, como menciona dona Natália Tukano: “esse velho Anacleto, ele anda com sonda. Ele ficou doente, tem hora que está bem, tem hora que não está bem” (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Eis que acaba compreendendo que teria que reivindicar na prática o direito à História:

Eu quero dizer assim porque isso é meu pensamento porque como nós não temos história, o indígena ele não tem história, é para que algumas pessoas entenda que aquilo fica como uma história. Eu com provação de qualquer demonstração, ele fica como história, né? Ele não fica como mito para só contando mesmo a história, né? Então tem a peça que vai provar que aquilo existiu para quem vai entender, mesmo para quem não entenda, mas ele vai acreditar que aquilo é realidade da vida indígena, né? Mas isso surgiu do meu pensamento mesmo, eu fiquei analisando toda situação e hoje não me adianta eu dizer que eu sou indígena se eu não conheço nada da realidade. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 14 de junho de 2015).

Novos tempos apresentam novas demandas. A partir da experiência de Anacleto Baré, é razoável compreender que há a dinâmica de uma reelaboração de estratégias de luta na medida em que esses sujeitos se assumem como indígenas. Diante da sociedade

nacional, que ainda apresenta o ranço assimilacionista, a prática é política e de vital importância para a preservação de seus saberes.

Eu não tenho que andar atrás da cultura dos outros, eu tenho que provar a minha cultura junto da sociedade, então esse é o meu objetivo, por isso que vezes eu sou contra a pessoa que quer fazer tanta coisa sem conhecer, isso é uma realidade que estou falando, não estou julgando ninguém não. Então é essa aí, eu quero provar o que é aquilo, porque minha entidade [etnicidade] é isso, reconhecimento da minha cultura, conhecimento da minha língua, no caso, que eu falo. Então eu produzo, eu provo que sou, não sou como aquela pessoa que tem tudo da cultura, mas eu tenho um pouco de conhecimento para provar para todo mundo que o Novo Airão tem indígena. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 14 de junho de 2015).

A esse respeito, Natália Tukano também faz referência ao episódio da sua aposentadoria, situação por ela vivenciada em que teve que provar para determinada autoridade que era de fato índia, sendo-lhe cobrado o uso da língua indígena. Desse modo, a manutenção de tais saberes não concerne ao simples aspecto de autoafirmação étnica, mas à conquista de garantias fundamentais, quando observamos que o campo dessas lutas é sempre local, num enfrentamento que ao fim e ao cabo é a própria luta de classes no lugar em que se vive.

Eu sofri muito, 5 anos aperreada, mas aposentei, aí que ele disse para mim que eu provasse, se eu falasse meu linguagem eu ia passar bem da aposentadoria. Aí eu falei para ele, gratifiquei, agradei, aí depois eu falei com o português: você ouviu o que eu falei? Ele disse: não senhora. Aí uma doutora disse: está vendo, você não sabe, como você quer que ela falasse? Taí agora! Agora eu ouvi tudinho. – Ela disse. Eu sei, eu não sei falar bem, mas algumas palavras eu digo, agora eu entendo tudo. – Ela falou. Eu estou estudando no livro de tukano. – Ela disse. Do tukano eu sei. – Ela disse. Agora outra linguagem eu não sei não, é muito difícil. – Ela disse. Aí eu agradei ele com minha linguagem. (Entrevista com Natália Lana, realizada em 02 de novembro de 2015).

Anacleto Baré compreende que as circunstâncias atuais exigem que algumas alternativas sejam trabalhadas por aqueles que ainda podem transmitir os saberes culturais indígenas, razão pela qual deseja investir seus esforços na valorização e preservação do patrimônio de suas memórias.

Historicamente nós temos como estou lhe falando aqui, você não tem um livro que tenha uma [com]provação de dizer que isso aqui foi dito, que foi dado tal tempo. Está aqui, fulano de tal faleceu, mas deixou aqui escrito para que o povo veja, então nossa história é só... É falar e pronto,

lá se acaba. (Entrevista com Anacleto da Silva Costa, realizada em 14 de junho de 2015).

A transmissão oral para povos que não convivem, exclusivamente, com sistemas indígenas, não parece ser suficiente para atender suas necessidades no contexto de uma vida na cidade, que compete com as exigências de uma realidade não-indígena e que além disso, continua mantendo em curso seu sentido assimilacionista. Não é difícil perceber o impacto disto na angústia que Anacleto Baré deixa transparecer ao tentar de maneira quase quixotesca caminhar e viver por esperança, ainda que evidentemente o seu périplo seja reconhecido e alcance respeito entre os indígenas da região, como mais acima comentou Natália Tukano. Anacleto Baré é trabalhador artesão.



Figura 3 – Praça do Bacabal. Sobre a mesa armada na praça, objetos e artefatos da cultura indígena preparados por Anacleto Baré. As camisetas representam os projetos por ele pensados com ênfase na História.

Yané reserwara²⁴ – nossa história

A história importa não porque se repete (ela nunca o faz), mas porque sua narração pode liberar os demônios que atormentam os oprimidos; chocar os complacentes e intransigentes, e, assim, levá-los à autorreflexão; e inspirar a perseverança e a vontade humanas. (Seth Garfield, historiador americano).

No dia 01 de novembro de 2015, Anacleto Baré, representando as aspirações do grupo de indígenas dissidentes do Instituto Maku Itá, e dando continuidade à sua liderança, teria conquistado um pequeno, mas muito significativo avanço ao reunir na praça do Bacabal um grupo de crianças, filhos dos seus vizinhos indígenas, que com a concordância dos pais, apresentaram-se dispostas a prestar atenção na sua explicação sobre o trabalho da pesca, utilizando-se, principalmente, de pequenas réplicas de artefatos produzidos por ele mesmo, e de demais aparatos de sua arte. Além do seu grupo, fora apoiado também por algumas pessoas não indígenas da comunidade novairense, como a professora de história Euci Feitoza da Natividade que o ajudaria a organizar toda a exibição e a lidar com as crianças de maneira lúdica a fim de atraí-las naquela proposta.

Eu penso sempre da seguinte maneira, que as universidades, as escolas, elas são maravilhosas, mas antes delas existirem, os índios, eles já tinham esses conhecimentos da universidade que é a natural, que é a floresta, que é a natureza e aí muitas das vezes eu ficava pensando, nossa como é que ele olha para o céu e diz é meio dia, já vai anoitecer, já vai chover, tantos dias é de chuva, tantos é de sol, tantos dias tem que se plantar macaxeira, tantos dias..., então é assim. São conhecimentos que para quem tem essa vida cabocla que nasceu no rio é bem fácil, é bem simples e aí para uma pessoa que nasceu numa área urbana que acha que fruta só tem no supermercado, que galinha só tem na sacolinha, quando chega no quintal e vai matar, vai fazer..., não, eu não como! Então é um olhar bem diferenciado. E dentro desse conhecimento que o seu Anacleto vai está repassando para vocês, muitas das brincadeiras também indígenas que nós brincamos, veio dessas origens. De arco e flecha, de jogar peteca, de pular no rio, de

²⁴ Em nheengatu, “nossa história”. Escrito em uma das camisetas confeccionadas para o dia da apresentação de Anacleto Baré na Praça do Bacabau.

nadar... (Trecho da fala da professora Euci Feitoza da Natividade na praça do Bacabal, – em 01 de novembro de 2015).

Antes de iniciar sua exposição, Anacleto Baré dizia: “Eu quero pedir um minuto de silêncio pela morte do enfermeiro João que cuidava das comunidades indígenas aqui de Novo Airão...” (Anacleto Baré na praça do Bacabal – em 01 de novembro de 2015). Anacleto dá prosseguimento a sua apresentação cumprimentando as crianças em nheengatu, e se oferecendo para ensiná-las: “Se vocês quiserem aprender outra língua diferente de português, você vai ter oportunidade, eu vou trabalhar isso com vocês, sem cobrar um centavo do pai e a mãe de vocês, com maior prazer de deixar isso” (Anacleto Baré). Abre-se a praça como espaço de relação e ensino, em ação promovida pelo velho indígena em município que inexistia sequer lembrança de política pública de cultura, muito menos uma noção de política cultural que não praticasse apenas o acesso de alguns ao patrimônio social como experiência e saber, mas antes o direito de todos também a produzir. Nesse momento, “vê-se a escola, enquanto nova tradição, como uma possibilidade de recuperar o sentido simbólico do manejo do mundo” (LUCIANO, 2013: 65).

Em seguida, Anacleto faz uma pequena pausa para que pessoas convidadas pudessem se apresentar, deixando a tarefa para a professora Euci Feitoza da Natividade. Mas antes, refere-se à ausência dos demais professores da cidade: “eu esperava..., que meu objetivo maior aqui era com os professores, porque tem uma sustância aqui na minha cabeça que eu preciso confirmação dos professores com conhecimento com isso, se eu estou certo ou errado” (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

José Augusto Laranjeiras Sampaio (2002:153) em sua reflexão sobre ‘resgate cultural’ como valor na elaboração de programas de formação de professores indígenas no Nordeste e em Minas Gerais, observa que embora esse aspecto possa, de certa forma, reproduzir estereótipos, resgata informações necessariamente históricas que em sua dinâmica deixa de ser percebida como referência “a uma suposta ‘cultura de origem’, descontaminada de influências e livres de ‘perdas’” (SAMPAIO, 2002: 153).

Como observa Marilena Chauí, a cultura popular não pode ser compreendida, tal como na perspectiva Ilustrada, “(...) como resíduo morto, como museu e arquivo, como o ‘tradicional’ que será desfeito pela ‘modernidade’, sem interferir no próprio processo de ‘modernização’” (CHAUI, 1986: 24). Do mesmo modo, a cultura indígena deve ser livre

da visão de totalidade orgânica, fechada em si mesma, como o percebem também os Românticos com relação à cultura popular, perdendo o essencial, isto é, “as diferenças culturais postas em movimento histórico-social de uma sociedade de classes” (CHAUI: 1986: 24). Nesse sentido, a experiência cultural dos homens e mulheres indígenas de Novo Airão não é concebida como uma experiência ao lado, ou ao fundo das demais, da cultura dominante, mas como vivências efetuadas a partir da incorporação nessa mesma cultura, resistindo-a. (CHAUI: 1986: 24).

Assim, em sua aula de história indígena, Anacleto Baré alarga os sentidos de participação de trabalhadores e trabalhadoras indígenas que como ele contribuíram para a construção do seu lugar, mostrando-se capazes de organizar e “(...) reivindicar direitos tácitos e preparar-se para penetrar no universo dos direitos políticos e culturais explícitos” (CHAUI: 1986: 25). A abordagem deste assunto não trata, portanto, de qualquer curiosidade folclórica e sentido estereotipado do modo de vida indígena, mas observa que tais sujeitos históricos devam ser encarados, definitivamente, como “(...) produtores e produtos de processos históricos” (GARFIELD, 2011: 10), livrando-os de vez da “(...) sombra do darwinismo social e do positivismo” (GARFIELD, 2011: 10).

Além do mais, “apenas recentemente os historiadores começaram a resgatar a experiência indígena brasileira, recorrendo aos arquivos históricos para inserir os desaparecidos nas narrativas históricas regionais e nacionais” (GARFIELD, 2011: 11). Desta vez, a narrativa oral de Anacleto Baré, em praça pública, parece assumir o compromisso histórico do testemunho sobre a experiência dos povos indígenas da Amazônia, valorizando em sua exibição de artefatos construídos por ele próprio, a criatividade, a inteligência, a técnica e a ciência desses homens e mulheres na luta pela sobrevivência e reprodução dos seus modos de vida.

Além de todos esses aspectos, a apresentação de Anacleto Baré jamais estaria relacionada apenas com o passado ou com o presente no seu próprio ato, mesmo que assim o quisesse. Considerar sua exposição como “resgate cultural” é ignorar que a temporalidade histórica não se prende à uma espécie de “fatias mecânicas do tempo” (SILVA, 2003: 37), mas são “histórias em construção” (SILVA, 2003: 37). Assim, deter-se ao prisma do imediato que acontece na praça sem perceber “(...) a presença de vozes e propostas que procuram instituir certa memória das experiências sociais” (SILVA, 2003: 32) é compreender equivocadamente o imediato, superficialmente, pois que assim é concebido de forma cristalizada, descartando “(...) dimensões da história como produção de significados pelos grupos sociais nela existentes” (SILVA, 2003: 32). Marcos Silva

observa que

(...) as relações entre passado e presente são muito mais que o confronto ou a integração entre dois blocos homogêneos e bem diferentes da simples continuidade ou relação especular. O que se observa é a extrema complexidade das identidades sociais fazendo-se em diferentes momentos, através das mais diversas experiências, precisando invocar e inventar tradições (...). (SILVA, 2003: 32).

Assim como “(...) ele [o branco] compra para levar como enfeite. Então é bom que se saiba que esses armamentos têm uma grande potência na vida indígena” (Anacleto Baré, Praça do Bacabal, 01 de novembro de 2015). Que não se compre ou se leve a velha história de um velho artesanato, mas que se compreenda o modo de vida indígena a partir daquilo que vai muito além do artesanato, que é patrimônio, e a extinção de direitos que se deu com o fim, relativo, dessas práticas de trabalho (SILVA, 2003). Nesse sentido, José Alcimar de Oliveira (2015: 252-253) compreende que

Educar na Amazônia para além do capital exige a práxis não de atores sociais, mas de sujeitos históricos. O teatro do capital é hábil em formar atores. Nosso folclore culturalmente industrializado tem sido eficiente em domesticar demandas reais e coletivas pelo verniz do discurso identitário. Multiplicam-se na Amazônia, (...) os eventos performáticos desse estetismo ecológico. Em cada evento, diluído na transitoriedade catártica destemporalizada, tem-se a impressão de que nasceu um novo mundo. Mas a realidade, dura e crua, é sempre mais forte e teima em transbordar do virtuosismo dos efeitos para a causalidade objetiva e historicamente posta. Não é a representação que altera a ordem das coisas, mais ainda quando essa ordem é a própria (des)ordem do capital. Na escola do capital formam-se atores. Mas o que a educação na Amazônia demanda é a formação de sujeitos históricos, porque somente estes sabem que o mundo precisa ser transformado. (OLIVEIRA, 2015: 252-253).

Na condição de sujeito histórico, o indígena Anacleto Baré busca assumir o comando de uma educação cultural, ainda que se trate de um esforço bastante incipiente, mas que necessariamente contribui para a politização daqueles cidadãos.

Bom, dado continuação do nosso objetivo, primeiro, crianças eu quero saber quem é filha de pescador? Quantos tem, filha de pescador? Agricultor? Agora eu quero entrar num assunto muito importante. Quem conhece São Gabriel? Eu tenho o início dessa história que a professora está falando, isso aqui, esses objetos que estão aí, essa camisa lhe pertence, nós indígenas chamamos essa história que se pode conferir, porque tudo nós temos história, cada família tem uma história diferente de outras, país, estado, município e tudo tem suas história. Eh,

a minha discussão, o meu debate seria hoje com os professores do estado, municipais, mas infelizmente..., talvez ele tenha outros compromisso, né? Mais comprometidos, mas não puderam participar, mas eu não tenho nada contra ninguém porque existe várias coisas cada um. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

Após situar a origem dos artefatos oriundos da região do Alto Rio Negro, como boa parte dos indígenas que hoje moram em Novo Airão, Anacleto Baré perguntava às crianças sobre o “tição de fogo”, “tocha de fogo” ou “pau de lenha”.

Então é o seguinte crianças, nós, nossos avô, nossos pai, nossos bisavô que na época não existia lanterna, não existia bateria, não existia nada, então pra eles ir buscar alimento dos seus filho, neto, eles usava esse tal de tocha, tocha de fogo que chamam, na língua nosso, no meu falar a verdade, chamavam-se tatassiquera, tatassiquera é a tocha de fogo. Isso era tirado de uma ripeira, de uma ripeira. Aqui não existe, nessa área aqui não existe ripeira verdadeira, existe para o alto rio Negro. Então, eles tiravam aquilo, deixava secar semanas, para acender aquilo, para focar peixe com aquilo, para matar. Só que para lá é diferente daqui também, que para lá é ponta de pedra, tem lugares limpo que ninguém entra no igapó, para lá não existe igapó, tem assim lago, diferente da região daqui. Que aqui você vai com uma tocha de fogo, você não vai pegar nem piába. Não entra num igapó desse com fogo que você não tem como balancear com a canoa. Então esse era o início de uma sequência de pesca, dos nossos avô. Quando eu comecei a conhecer o mundo ainda alcancei isso aqui. Eu só não fiz foi focar com ela, mas ainda alcancei. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 5 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré segurando um “tição de fogo” em sua apresentação.

Ao articular a forma de obtenção de alimento no trabalho da pesca, Anacleto Baré traduz um cotidiano que diz respeito ao “fazer-se” dos povos indígenas enquanto sujeitos históricos que lutam para garantir a sobrevivência e reproduzir os seus modos de vida.

(ANTONACCI, 1994: 262).

A “poronga”:

Depois da tocha, veio tal de poronga. Isso aqui já com o tempo, mais avançado um pouquinho, aí já tinha querosene branco que hoje parece não existe mais, eu não vejo falar mais. Então eles usavam uma lamparina, fazia isso aqui, é a mesma coisa. Fazia aquele fogo no anzol e saia pelas pedra pegando peixe, né? Catando, mas não é dentro do igapó também que você não mata nada aqui nessa região, é diferente isso aí. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 6 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré segurando a “poronga”.



Figura 7 – Praça do Bacabal – A “poronga”.

Nesse processo, os povos indígenas, pautados em suas experiências históricas, construíram opções que reinventaram práticas culturais a partir da incorporação de elementos não indígenas, assim potencializadas pelos “exercícios de resistência” frente ao desajuste dos modos de viver e de ser na região. (ANTONACCI, 1994: 247).

O “olho de boi”:

Depois da poronga apareceu o tal de olho de boi. Isso aqui, ele focava igual uma lanterna, só que isso aqui, ele não é brasileiro, quando eu conheci isso aqui. Isso aqui veio da Colômbia, era colombiano. De lá que eles comprava esse tal de olho de boi. Na nossa língua chama-se tapireressá. Isso focava dois metros de profundidade isso aqui. A lente dele era bem forte, ele tem o tubo aqui e focava, e matava peixe, matava tudo. Parece que não é verdade, não é crianças? Por isso que eu queria os professores aqui, porque eu gosto de debater aquele assunto importante, mas não vai faltar oportunidade, estou disposto mesmo a fazer coisa que eu quero. O que que vocês entenderam aqui crianças? Eu vou fazer só uma pergunta para vocês. O que que é olho de boi? Vocês conhecem boi? [Criançada – “Eu”/”Sim”] Boi é o que é, que come capim? [Criançada – “É um animal”/”Sim”] Come, né? Será que é verdade que isso aqui é olho de boi? [Criançada – “Não!”] Não. Mas ele foi criado como olho de boi, porque o olho de boi é grandão assim, mas de noite ele é pequenininho. Você foca e quase não enxerga, só tem tamanho de dia, mas de noite não. Então é por isso que eles chamavam isso aqui de olho de boi, porque eles faziam um foco bem pequenininho e atingia tudo, matava paca, jacaré, todo troço. Então isso aí é muito importante aqui para nós. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 8 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré segurando “o olho de boi”.



Figura 9 – Praça do Bacabal – o “olho de boi.”

A dinâmica de suas relações é enriquecida inclusive a partir do intercâmbio intercultural, isto é, os grupos humanos constroem suas redes que são soberanas até mesmo às fronteiras geográficas.

Mostrando o próximo artefato de pesca:

[...] para que vocês possam entender como é que é a realidade da vida, como nossa descendência vivia com sacrifício para buscar comida.

Isso aqui, crianças é da época que não tinha anzol. Mas nossos pais pegava peixe para nós comer do mesmo jeito. Isso aqui eu fiz só para demonstração, mas isso aqui eles fazem grande assim. Ele tem um armamento que a gente coloca aqui dentro. Só que no igapó a gente não arma ele assim, a gente arma diferente. Aí bota a isca aqui, aí o peixe vai comer e quando ele vai escapular, aí suspende. No momento que ele suspende o peixe fica aqui e ele não sai mais, ele fica pendurado. Isso na época que não tinha anzol, mas a gente comia peixe, como estamos comendo hoje. Isso aqui se trabalhava com dez, quinze espalhado no igapó quando vai ver tem um, dois e assim vai. Então essa história indígena, é bom, conhecido, importante, crianças. É por isso que eu tenho interesse de ensinar vocês, lá na frente vocês vão ver o que é uma história. O que é que significa isso, isso aqui a gente precisa sentar horas, não é só passando, passando não, para que vocês possam entender como é que é realidade da vida, como nossa descendência vivia com sacrifício para buscar comida. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

Com esse relato, Anacleto Baré, revaloriza o trabalho dos antepassados contrapondo-se à mentalidade que coloca o “índio selvagem” na condição de “(...) uma

submissão cultural degradante a um modo de vida picaresco, desconexo ou vadio” (THOMPSON, 1998: 135).

O ádvena que passa olhando as margens dos rios e vendo os tapiris e barracas mal cobertas, velhas, o mato invadindo tudo, não pode calcular o que ele tem dentro da floresta: a roça que ele plantou, depois de ter aberto na selva, a machado, a clareira; a estrada de seringueiras, as castanheiras, as madeiras de lei que ele rola, lavra e estiva, para arrastar, sob a mata até as cabeceiras do igarapé; o caucho que ele tora; os bananais; os milharais, os feijoais que ele semeia (...). (ARAÚJO, 2003: 365).

Ao contrário da visão das descaracterizações sociais dos modos de vida dos povos da Amazônia, Anacleto Baré mostra a ação criativa das estratégias técnicas que lhes garantem a sobrevivência. Victor Leonardi (1999: 88) ressalta que os rios de água preta são considerados ‘rios da fome’ devido à acidez de suas águas e deficiência em nutrientes, o que valoriza enormemente “(...) as respostas elaboradas pelas populações indígenas [que] tinham um alto grau de sucesso: técnicas especializadas de pesca para lidar com a baixa produtividade e a inferior resolução ótica dos rios” (LEONARDI, 1999: 88). O autor, contudo, não negligencia a análise das relações de exploração e de violência de classes nesses lugares de águas pretas, quando aí se impôs historicamente a fome, num campo de disputas sociais e políticas, e não natural.

Nesse sentido, suas tarefas e afazeres manifestam seus modos de existir. As próprias representações dos saberes indígenas na narrativa de Anacleto Baré, “apontam no sentido de que a ‘dureza do trabalho’, os ‘sacrifícios’, as ‘longas caminhadas’, as ‘privações’ e outras dificuldades estão presentes na sua constituição” (ALBUQUERQUE, 2005: 105-106), evidenciando o processo de sua consolidação no tempo, como o que se transforma e se altera ao longo da história, pela sua criação e recriação por esses sujeitos históricos.



Figura 10 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré segurando um artefato de pesca.

O “Cacuri” ou “curau”:



Figura 11 – Praça do Bacabal – “cacuri” ou “curau”.

Agora esse aqui, isso aqui todo mundo conhece por aqui, cacuri, curau que todo mundo chama. Isso aqui não é proibido pelo IBAMA não. Porque isso aqui é vida. De Santa Isabel do Rio Negro, a pescaria é isso aqui. Cada ponta de pedra tem um desse. Isso aqui não maltrata peixe, não estraga peixe. Pega uma quantidade e o cara só vai buscar para comer e pronto. Então isso aqui todo mundo tem conhecimento, ele é tanto como a favor, tanto como contra quem sabe armar isso em qualquer rio, não é? Ela é apropriado pra botar mais pela ponta d’água, porque pra lá é cachoeira, correnteza e cacuri fica no meio daquele alvoroço de água. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

Como podemos observar nessa narrativa, as experiências do trabalho indígena

demandam conhecimentos adequados às diversas características da região, aqui vistos de forma sustentável para garantir a prática da pesca. Observa Maria Antonieta Antonacci, pensando perspectivas da superação de divisões entre o meio social e o ambiente, pela invenção histórica de saberes de relação no campo da cultura por comunidades da região, que de dentro de seus modos de vida, esses trabalhadores e trabalhadoras “organizam-se pela defesa do meio ambiente enquanto fonte dos seus meios de viver, de ser e de se expressar”. (ANTONACCI, 1994: 267).



Figura 12 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré segurando o “cacuri” ou “curau” – artefato de pesca.

Por aqui dá para o cara escolhendo um lugar bom, dá para viver com isso. Aqui, ele tem uma tesoura que a gente põe, ele tem uma armação de madeira e faz esse coisa aqui, aí tem uma armadilha aqui que a gente coloca um x e aí fica aberta, aí o peixe entra, depois que ele entrar ele não sai mais nunca. Ele morre aí, anos, mas ele não tem mais condição de sair. Porque essa entrada é fraco para ela, mas dali não. Na hora que ele mete o bico, ele bate, ele não tem condição de sair, de jeito nenhum, é por isso que ele fica preso. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

Ainda segundo Antonacci (1994: 267), é importante destacar que com relação às culturas de grupos sociais amazônicos, “esses trabalhadores contribuíram para a manutenção de todo um patrimônio cultural [com] palavras, gestos, imagens, saberes, sociabilidades, culturas, lutas e experiências históricas que não desapareceram, multiplicando o diálogo” (ANTONACCI, 1994: 267).



Figura 13 – Praça do Bacabal – artefato de pesca.

O “matapi”:

Isso aqui chama-se matapi. Matapi é uma armadilha de peixe para colocar (...) somente nas entradas que vara para o lago, melhor mesmo central é no igarapé que corre é bem. Só que isso aqui ele tem duas partes, olha ficou preso aqui. Quando você bota a favor, aí não precisa essa garganta aqui. Gargantilha que tem aqui dentro. Quando você bota contra a correnteza, é preciso. Porque ele vai, ele passa disso aqui e fica preso, ele não volta mais. Quando é a favor da correnteza ele fica preso para cá, a mesma coisa. Então são dois objetivo, você pode colocar tanto a favor do rio, como contra a correnteza. Coloca com essa garganta aqui que o peixe fica preso do mesmo jeito. Então isso é outra armadilha. Aqui andei vendo, quando eu andava aí nessas ilhas, o pessoal coloca isso aqui, mas é..., que alaga logo, né? Não dar tempo de ficar muito tempo. Mas no igarapé você passa ano aí que ele fica servindo. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

O desenvolvimento de diferentes técnicas de acordo com as possibilidades que o meio apresenta (ALBUQUERQUE, 2005: 112) indicam uma situação relativamente regular na história do trabalhador indígena na região: “Isso aqui chama-se matapi”, diz seu Anacleto Baré, “matapi é uma armadilha de peixe para colocar, somente nas entradas que vara para o lago, melhor mesmo central é no igarapé que corre é bem”.



Figura 14 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré segurando um artefato “matapi”.

A variedade dos artefatos de pesca manifesta um conjunto de práticas que na narrativa de Anacleto Baré permeia, como observa Gerson Albuquerque sobre os trabalhadores do rio muro, “a tradição e os valores reconstituídos nas lembranças e formas de convivência, que dão significado ao ser trabalhador das matas”. (ALBUQUERQUE, 2005: 116).

Isso aqui é uma gaiola, é a mesma coisa isso aqui. Isso aqui eles usa..., aqui eles tem uma janelinha. Mas isso aqui a gente faz grande, não é assim pequenininho como estou aqui..., isso aqui é uma armadilha, no momento que ele desce, ele abre. Aqui eles bota alimento, aqui dentro, pra que o peixe venha, entra pra comer alimento aqui dentro e na hora que puxa pra cima essa tampinha, ele fecha. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 15 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré mostrando um artefato de pesca.

A hora que ele sobe, ele fecha e o peixe fica preso dentro. Aí não sai mais, aí você tira o peixe. Mas isso aqui também não maltrata peixe. Isso aqui eu já me lembro, para quem trabalha com mandioca, isso aqui é muito bom, que você joga a casca de mandioca dentro, você está trabalhando e está pescando na mesma hora. Então quando demora puxa e já tem peixe e assim você vai vivendo. Só que hoje, nós, vamos dizer assim, ninguém quer mais saber disso aqui, porque tem malhadeira, tem não sei o quê..., o cara quer facilidade, ele não quer dificuldade de vida não. Porque isso aqui dá um trabalho para chegar lá, complementar ela. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 16 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré explicando o funcionamento do artefato de pesca.

O conhecimento histórico como dimensão de cultura material e imaterial que no lugar da praça do Bacabal vai sendo evidenciado, constitui rituais, aprendizados e difusões que se articulam com as práticas sociais dos trabalhadores indígenas, e onde se faz necessário pensar em toda materialidade/imaterialidade da cultura em forma de “textos, crenças, sentimentos e projetos” (SILVA, 2003: 72), mais especificamente, pelas formas criativas que exigiram dos trabalhadores indígenas observação, conhecimento, trabalho e técnica, ainda que relativamente superadas pelas facilidades das ferramentas industriais. O exercício de Anacleto Baré, no entanto, promove a valorização dessas outras dimensões enquanto cultura, compreendida aí como todo um modo de vida global.

Isso aqui é a mesma coisa disso aí, só que isso aqui é diferente que ele tem uma garganta, a mesma coisa. Você coloca a isca aqui, ela entra aqui, ela fica presa, só devido essa garganta aqui, porque aí ele não sai também, do mesmo jeito, é botado com alimento, ele entra por aqui. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 17 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré mostrando um artefato de pesca. Natália Tukano aparece ao fundo.

Ainda conforme Marcos Silva (2003: 41) pode-se dizer que se tratam de fazeres sociais: “para cada material interpretado, há um contato com lutas, acordos, potencialidades, limites”. (SILVA, 2003: 41). Nas relações dos grupos indígenas, o trabalho é constituído eventualmente como sacrifício diante da escassez de alimentos, compreendido amplamente esse processo, em que a satisfação das mínimas condições de sobrevivência encontra a cultura em festas, saberes, estratégias inúmeras de relação com o meio e organização dessas sociedades (ALBUQUERQUE, 2005: 118). Cabe observar que historicamente têm sido desvalorizados em sua cultura os indígenas pela sua condição

de trabalhadores nas cidades, quando se afirma muitas vezes, mesmo no campo da pesquisa em ciência humanas, não serem mais índios, reforçando perspectivas de pureza étnica e social, quando no imaginário acadêmico aparecem em negativo (PAOLI *et al*, 1983), representados pelo que supostamente já não são mais.

Então são coisas que existia, ainda existe, aí para o Alto eu não sei, que eu nunca mais fui para lá, né? Mas por aqui é muito difícil a gente ver essas pescarias de pessoas, né? Isso aqui, olhe gente, isso aqui..., vai chegando uma situação..., eu não sei se o Alfredo, que é a turma do apurinã, se ele fazia isso. [Alfredo Apurinã– Fazia! Tudo isso que o senhor falou. (ouve-se ao fundo)]. Aqui, isso aqui é uma tapagem. Isso aqui lá para o Alto, né? Estou falando lá para o Alto Rio Negro. Não é aqui, imediação de Novo Airão, Barcelos, Santa Isabel, não. É acima de São Gabriel. Lá, meus pai e outros tio, eles cercava igarapé, que nem esse igarapé que tem aqui, 3h da manhã, 2h da madrugada, eles iam com essa tapagem grande, 4; 5 m de largura. Enfiava aquilo, deixava secar até um certo ponto e eles iam bater aquele tal de timbó, que por aqui parece que não existe, eu não vejo... [Alguém ao fundo – Timbó tem ainda!] [Outro – Timbó não serve pra nada!] É, pois é. Então aí eles vão tingir para matar peixe. [Alguém ao fundo – Mata é tudo!] Para comer, porque para lá há dificuldade, é difícil, por aqui tem muito peixe, para lá onde estou falando não é assim como a gente está pensando não. Para lá é muito complicado a vida do ser humano para viver, para passar bem assim sobre alimento. Então essa tapagem é para isso. Então são coisas que muitas vezes o cara pode até dizer: esse cara está falando besteira! Mas não é, é a vida da gente. Do nosso passado, né? Que hoje não, estou só passando isso aqui do pouco conhecimento que eu tenho que alguém possa lembrar verdadeiramente, né? Por isso eu perguntei do seu Alfredo se isso eles fazia pra lá para o sistema deles, porque isso, todo mundo na época que a gente sabia que não existia anzol, nem espingarda, nada, né? Muita coisa. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 18 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré mostrando o boneco na canoa com a tapagem, representando a lida diária dos índios do alto rio Negro na busca por alimentos.

Quanto à flecha, assim como quanto ao que seu Anacleto Baré observa pelos outros instrumentos de trabalho que apresenta, busco evidenciar fazeres e práticas sociais como patrimônios históricos (SILVA, 2003: 50), problematizando-se nessas técnicas de relação com o meio, a defesa de modos de vida, da relação com o meio ambiente como cultura, criando inclusive a possibilidade de biodiversidades nesses espaços. Certamente não é o aparato técnico que desconsidera um vasto universo de recursos, equivocadamente marcando dimensões de pobreza e atraso. A redução do patrimônio que marca tal prisma “conduz à perda da sociabilidade própria àquelas pessoas, especialmente em um universo de direitos que engloba de forma privilegiada a definição de uma territorialidade delas, parte essencial da cidadania que puderam conquistar” (SILVA, 2003: 50). Como observa Anacleto Baré, “para o branco mero artesanato, mas armamentos de grande potencial na vida indígena”.

Agora vamos partir para essa flecha aqui. Essa flecha, hoje ela é um artesanato que é muito comprado, mas eu acredito que eles vendem por vender, eu acredito que eles fazem e talvez não saibam nem a história de serventia que ela tem. Ontem eu estava vendo sobre tema de flechas, né? Que competiram, não sei quantos estados, povos indígenas, vi a reportagem tão bonita e onde o cara falou que isso aqui não é brincadeira, isso aqui é para buscar alimento para eles comerem. Hoje eles tão competindo como uma brincadeira, mas isso é bom, né? Então, o arco e flecha, isso aqui se mata peixe, se mata caça, se mata tudo com

isso. Isso aqui é um armamento perigoso. Praticamente, né? Para nós que sabemos o que que ela serve. Mas para pessoa que não entende o que significa bem o arco e flecha, aí para ele é um enfeite. Ele compra para levar como enfeite. Então é bom que se saiba que esses armamentos têm uma grande potência na vida indígena. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 19 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré segurando uma flecha.

A discussão sobre o caráter de patrimônio histórico inerente às vivências sociais dos indígenas não deve ser confundida com qualquer postura paternalista, afinal “isso tem ciência, tem veneno na ponta da flecha e tem muita coisa aqui”, como refere Anacleto Baré quanto à zarabatana. A dimensão de suas práticas culturais constitui parte das redes de sociabilidade que os povos indígenas há muito reivindicam como direito a ser preservado e ampliado. São práticas cuja desvalorização ultrapassa muito o aspecto físico, na medida em que destrói ligações essenciais entre as comunidades envolvidas. Esta questão contribui para pensarmos os saberes dos trabalhadores indígenas como dimensões do patrimônio histórico que assumem identidade através desses modos de convívio e sobrevivência. (SILVA, 2003: 50-51).

Isso aqui para nós era espingarda. Porque com isso se matava macaco, se matava pássaros, se matava tudo. Isso aqui é uma espingarda. Mas isso aqui para que ele aconteça e buscar pássaro com 100m, isso aqui eles fazem com 3m de comprimento. Para quem tem mão boa pra coisar. Porque isso aqui, para lá para o Alto tem outra paxiubinha que tem bem pequenininho que eles alimpa aquilo pra meter dentro de um mais grosso do que esse aqui pra que ele possa ter aquela pressão pra ir longe. Não é fazer isso aqui, dizer assim, mata isso, mata aquilo, não é bem assim não. Isso tem ciência, tem veneno na ponta da flecha e tem muita coisa aqui. Por aqui não existe, mas eu estou só dizendo que isso

é um armamento como espingarda para nós na época, hoje não, que hoje não querem mais saber, que a espingarda é mais leveira, não tem negócio de ainda ficar por ali pendurado não. Deixaram, acabaram, mas é bom que as pessoa tenha um pouco de conhecimento, que isso é importante pras pessoa. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 20 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré soprando uma zarabatana.



Figura 21 – Praça do Bacabal – Anacleto Baré mostrando uma zarabatana.

Como observa Gerson Albuquerque sobre os trabalhadores da região amazônica, na multifacetada paisagem em questão da experiência social dos indígenas pode-se perceber “toda complexidade de seus modos de vida, de suas culturas”. (ALBUQUERQUE, 2005: 88). De dentro do seu cotidiano suposta e aparentemente simples eles elaboram métodos eficazes com os quais vão forjando saídas e soluções de

problemas, como também vivenciando dimensões de lazer: “então a vivência dele é isso aqui. A tapagem dele na popa dele e pronto”.

Agora aqui, já finalizando quase, isso aqui é uma canoa que eu fiz, porque eles faziam, queimavam para abrir a canoa. Não é assim, não adianta fazer assim bem bonitinho, coisado não. Nosso sistema de vivência para poder provar aquilo que era. Você tem que fazer ele do jeito que coisa [funciona], né? Então eles queimavam para abrir a canoinha para pescar, até passear mesmo. E aqui ele está com remo, aqui ele está com cassete para pegar o peixe, para matar, né? Então a vivência dele é isso aqui. A tapagem dele na popa dele e pronto. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 22 – Praça do Bacabal – O boneco na canoa com o remo, a tapagem e o cassete representa a lida diária dos índios do alto rio Negro na busca por alimentos.



Apesar dos impactos causados aos modos de vida indígena, as famílias, enquanto inseridas em sistema de maloca, dispunham de toda uma estrutura que possuía suas próprias normas e hierarquizações. É dessa maneira, problematizando historicamente em sua narrativa representações sociais idealizadas, que Anacleto Baré explica os seus bonecos.

Agora eu quero chegar nessa exposição desses boneco aí. Isso foram famílias implantadas para que esse procedimento de maloca, essas coisa que saísse, se comporta como fosse uma família aqui. Agora tem um que está escrito como cacique, eu vejo o pessoal teimar muito... (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).



Figura 24 – Praça do Bacabal. Representação de Anacleto Baré da organização familiar indígena em torno do cacique.

De maneira crítica, Anacleto Baré questiona a legitimidade dos que hoje se intitulam “caciques”, procurando retomar o sentido aplicado tradicionalmente à função nas comunidades indígenas.

Para nós, na época, quando se fala em cacique, por isso que você tem que respeitar, para você colocar um cidadão dizer, olha esse é o nosso cacique. O cacique ele tem que ter conhecimento de tudo, por que que ele é chamado de cacique? Porque ele era deuses para nós, por nosso..., como é que se diz? Pro nosso início, vamos dizer assim. Porque tudo que adoecesse, o cacique dava um jeito, o pajé que se fala, né? Então eles não acreditavam em ninguém. Acreditava no cacique. Porque o cacique fazia milagre, o cacique o operava, o cacique fazia tudo. Então hoje eu vejo, fulano de tal é cacique. Aí eu fico assim um pouco confuso, né? (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

Pierre Clastres (2003) ensina pela antropologia histórica sobre os processos de desvalorização social de lideranças indígenas, os caciques, como chefes hierárquicos sem poder, representando-se pela sociedade de classes hierarquias num meio em que o respeito pelos saberes consuetudinários dos mais velhos se fazia, no mais das vezes, sem submissão. Atualmente, a imagem dos caciques perde lugar nessa dinâmica viva de tradições para ser recuperado como o que já não é, um arremedo de mandatário.

Nas palavras finais da sua apresentação, Anacleto Baré observa dimensões de esperança com o seu sonho de uma educação intercultural.

Eu não sei como dizer, que a vontade meu é que levasse esse modelo de cultura para que as crianças começasse a fazer história junto comigo e dela se tornasse uma escola, não diferenciada, mas uma escola diferente que cada um tem seu procedimento de contagem. Então eu..., não adianta querer fazer, pegar o mundo com a mão sem ter condição, mas começar de coisas pequena. Porque não sei se eu estou ficando doido de velho, mas eu acho que não, porque eu tenho muita vontade de proceder, de deixar ao município de Novo Airão, uma pequena história. Tem noite as vezes que eu não consigo dormir pensando como chegar, mas não tenho solução para mim, porque eu não tenho dinheiro. Eu quero poder comprar uma casa, poder comprar certa..., alguma coisa que onde eu posso pegar meu objetivo. Então meu interesse agora é levar meu objetivo com as crianças. A professora se empenhou, nós se empenhemos. Ninguém fez divulgação por falta de condição, por falta de planejamento, tudo isso aí ficou difícil, né? Mas eu não esmoreci, mesmo que ela não tivesse aqui, eu tinha vindo sozinho mesmo, de qualquer maneira, eu tinha vindo. Porque eu não desisto de certas coisas não. Eu não sou sonhador, mas eu sou esperançoso. (Anacleto Baré – Praça do Bacabal – 01 de novembro de 2015).

Gersem Baniwa (2013: 45) acredita que se houvesse uma política pública de qualidade focada em oferecer uma educação escolar intercultural e multilíngue nas aldeias, se favoreceria a permanência de jovens nas suas comunidades, além de que se proporcionaria o desenvolvimento socioeconômico de seus projetos coletivos, pois, como observa o autor, “a migração desordenada de famílias indígenas para a periferia das cidades, provocada pela falta de condições de sobrevivência e de oferta de estudos, causa muitos problemas”. (LUCIANO, 2013: 45).

A questão indígena na cidade, permanece desafiando soluções diante da problemática que persiste de ausência de políticas públicas mais amplas propostas pelo município, no campo do trabalho, do saneamento, da saúde etc. Dentro dessa conjuntura, tanto Anacleto Baré, quanto Natália Tukano resistem ao mundo que lhes é imposto, na medida em que valorizam suas práticas culturais indígenas.

Este é o aspecto responsável pela independência que caracteriza os homens e mulheres indígenas de Novo Airão diante dos enfrentamentos de seus problemas a partir de suas prioridades, acima da realização institucional atualmente rompida por boa parte deles, isto é, no caso, a Maku Itá. Com raras exceções, os narradores que aqui entrevistamos, permanecem buscando organizar-se de forma fidedigna aos seus interesses originais quando nasceu o movimento, ainda que tenham que construir e reconstruir os patamares alcançados. Neste sentido, a dinâmica da mobilização ali observada se enriquece com os focos há muito tempo almejados onde os mesmos protagonistas,

acompanhados de novos integrantes, mesclam estratégias e formam resistência de luta indígena.

Sandoval Moreno da Silva, tukano, 40 anos, casado, professor, graduado em filosofia (FSDB), aluno de pedagogia da UFAM, nascido em Umary Cachoeira, Iauaretê, e morador de Novo Airão desde 2011, em sua narrativa oral revela que

Tem um grupo de professores.

São na base de uns sete mais ou menos, que tem. Que fala, que mantem a cultura.

Moram aqui.

Independente da associação e do instituto, a gente está mobilizando para trazer, para fundar, para conseguir fundar a escola.

Dia 9 tem uma reunião que..., vão trazer, acatar mais ideias, mais propostas e dia 30 seria uma..., como vai ter semana do indígena, né? A gente está querendo encerrar o mês de abril com algum motivo de programação. Apresentação de comidas típicas, artesanato, danças. Essa é nossa ideia. A gente vai encerrando o mês de abril, mês de povos indígenas e isso seria o primeiro momento. Outras programações irão ter para próximos...

Então a ideia que surgiu dentro da nossa conversa é que a gente quer manter essa data para todos os anos com o evento, daqui para frente já com o movimento grande. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016).

Sandoval Tukano avalia criticamente as experiências dos indígenas de Novo Airão até então, na tentativa de organizar um movimento que estivesse voltado para ações que atendam aos interesses e direitos desses povos.

Eles nunca se preocuparam com a questão cultural, com trazer uma escola bilíngue. Então a nova visão que a gente tem é trazer de volta a nossa cultura por meio de quê? Começar projeto como a gente está começando a organizar e com isso a gente está pretendo fundar uma escola bilíngue, seria onde a gente vai ter esse espaço. Aqui existe muitas etnias, várias culturas. O que acontece? A realidade que a gente vive, vivenciou já. Então cada um tendo esse espaço, conseguindo esse espaço, a gente poderia fazer cada etnia com uma pessoa com experiência, né? Para poder estar orientando os mais jovens. Então esse é o nosso campo de trabalho daqui para frente. Eu vejo que a gente tendo esse apoio, conversando com pessoas, institutos, mantendo apoio de outras organizações a gente vai trazer de volta essa cultura. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016).

Sandoval Tukano mostrou-se empenhado no caminho tão desejado por Anacleto Baré e demais companheiros: “Então o que eu vejo agora, a realidade é que a gente quer mudar. Eu conversei com seu Anacleto e com seu Acácio. Então é hora de a gente trazer de volta a nossa raiz que é a cultura que é mais importante”. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016). Sua vivência no Alto Rio Negro acabou por lhe instrumentalizar em algumas ferramentas estrategicamente importantes com as quais ele parece ter sabido aproveitar em favor da valorização cultural indígena.

Salesiano. Então isso também ajudou muito, nessa questão de você trabalhar com as culturas. Isso me valorizou muito, tanto assim espiritualmente, como trabalho como profissional. Então eu creio que isso vai ajudar bastante esse momento que a gente está vivendo. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016).

A formação salesiana, no seu caso, parece ter contribuído para uma releitura mais moderna da Igreja Católica, abrindo parcerias dessa instituição com o movimento indígena no lugar da prática secular de assimilação cultural.

A importância que eu tenho, como professor, é que se a gente não lutar pelo nosso direito, então, cada vez mais, a gente vai perdendo o nosso valor. A gente tem pessoas capacitadas para ensinar os mais jovens. E se a gente não conseguir esse espaço, a gente nunca vai ter. Então essa é a ideia, essa é a minha visão. Já começar a orientar os mais jovens até as crianças esse valor que a gente tem, a cultura, os costumes, as danças que nós temos. Então seria o momento de revitalizar a nossa própria riqueza. Então essa é a minha ideia, essa é a nossa proposta de trabalho. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016).

Vinculado a lideranças indígenas do Alto Rio Negro, “eu tenho essa possibilidade. Eu tive acesso com outros professores de São Gabriel, do Iauaretê. Eu conversei”, Sandoval Tukano demonstra saber como pode contribuir na promoção do movimento indígena rearticulado em Novo Airão na conquista de uma escola bilíngue. Até mesmo as implicações referentes às distintas etnias são consideradas.

Aí o que acontece? A gente vai colher mais propostas. Vai trazer mais pessoas, de outras etnias que possam contribuir com esse momento. Então esse vai ser o momento que a gente teria, um ponto inicial, a história que a gente vai começar a fazer de Novo Airão. Então eu creio que contribuindo outras etnias a gente vai conseguir. (Entrevista com Sandoval Moreno da Silva, realizada em 26 de março de 2016).

A partir das conversas com os indígenas, como os entrevistados Mário Desana e Alfredo Apurinã, Anacleto Baré e Sandoval Tukano tomaram à frente do movimento no propósito de conquistar uma escola intercultural indígena. Com esse grupo outros integrantes que são professores bilíngues. Essa iniciativa também foi apoiada pela presença de Aderson Sateré-Mawé. Assim, eles conseguiram articular junto ao poder público uma reunião no dia 8 de abril de 2016, na prefeitura municipal de Novo Airão com a prefeita da cidade e a secretária municipal de educação. Com a participação de representantes da UFAM, da SEDUC e da UEA, totalizando cerca de oito pessoas, todas ligadas à educação indígena, ficou acordado entre as partes a construção de duas escolas diferenciadas, uma na área rural e outra na cidade, além de um seminário para debater sobre o assunto, marcado para o dia 30 de abril de 2016.

Mas sobre que bases a conquista de escolas indígenas são pelos movimentos vislumbradas?

A resposta vem analisando as mudanças ocorridas após a Constituição de 1988, que conforme Luís Donisete Benzi Grupioni (2002) são:

- a) Pode-se dizer que o maior saldo da Constituição de 1988 deve-se ao abandono da postura integracionista do Estado brasileiro;
- b) Os indígenas desde então, passam a ter garantias quanto ao direito à diferença cultural;
- c) Nesses termos, a União ficou encarregada de legislar para a proteção desses povos e embora as terras tradicionalmente ocupadas pertençam à União, os indígenas adquiriram a posse permanente e a exclusividade do seu usufruto;
- d) A capacidade processual foi garantida aos indígenas que podem, por meio do Ministério Público Federal, entrar na justiça em defesa de seus interesses;
- e) É garantido aos indígenas o uso da língua materna e seus próprios processos de aprendizagem e ao Estado proteger suas manifestações culturais.

Nesse processo, a cultura indígena, devidamente valorizada, deve ser a base para o conhecimento dos valores e das normas de outras culturas. A escola indígena poderá então, desempenhar importante e necessário papel no processo de autodeterminação desses povos. (GRUPIONI, 2002: 132).

Outro fator que fundamenta a realização da escola indígena, como observa Grupioni (2002: 132) deve-se à Lei de Diretrizes e Bases 9.394 – “Lei Darcy Ribeiro de Educação Nacional” – aprovada pelo Congresso em 17 de dezembro de 1996 e promulgada em 20 de dezembro do mesmo ano, que substituiu a Lei 4.024 de 1961, na qual não existe qualquer referência à Educação Escolar Indígena. A LDB normatiza todo o sistema educacional brasileiro, fixando diretrizes e bases da educação nacional infantil e superior. A partir da nova LDB, com relação ao ensino de Língua Portuguesa no Ensino Fundamental, artigo 32, tal como no artigo 210 da Constituição Federal, assegura-se aos povos indígenas o ensino em línguas maternas, bem como os processos próprios de aprendizagem. Fica o Estado com o dever de oferecer educação escolar bilíngue e intercultural, conforme os artigos 78 e 79 da LDB em que as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade indígena, uma vez fortalecidas, proporcione a possibilidade de recuperar suas memórias históricas e reafirmar suas identidades, também o acesso aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional. Na prática, a LDB determina que os programas de ensino e pesquisa sejam elaborados a partir da articulação com as comunidades indígenas a fim de formularem currículos que incluam os conteúdos culturais a eles correspondentes. Para isso, prevê também a formação de pessoal especializado que atue nessa área elaborando e publicando materiais didáticos específicos e diferenciados. A LDB estimula nesse dispositivo, a prática do bilinguismo e da interculturalidade. Há então autonomia das escolas indígenas que definem, conforme suas particularidades, o projeto político-pedagógico. (GRUPIONI, 2002: 132).

Tem-se então a ideia de uma Educação Escolar Indígena, que é específica e diferenciada, como “um campo intersocietário de diálogos e de disputas políticas e simbólicas”. (SAMPAIO, 2002: 149). A (re)união pluriétnica de homens e mulheres em Novo Airão ainda terá que enfrentar questões fundamentais no processo de construção da escola indígena, como, por exemplo, “como se faria a opção por apenas duas línguas em situações de multilinguismo?” (SECCHI, 2002: 140). Darci Secchi observa que “a escola verdadeiramente indígena não é necessariamente bilíngue, embora o bilinguismo possa

ser atualmente recorrente em muitas escolas” (SECCHI, 2002: 140). A escolha por opções abrangentes que contemplem à demanda pluriétnica ali encontrada, no lugar das hierarquizações entre os povos, poderá concretizar seus acordos políticos a contento no usufruto da legislação que os beneficia.

Participando da consolidação histórica de sentidos de educação como democracia, direito à organização, e luta política, homens e mulheres indígenas de Novo Airão, trabalhadores que conheci e entrevistei nesse município do estado do Amazonas seguem tomando em suas próprias as mãos os rumos de sua história, na reivindicação do acesso como sujeitos de direitos à produção de bens sociais e culturais, e na promoção de sua dignidade, fortalecendo estrategicamente relações comunitárias. A criação de suas formas de organização em meio a dificuldades e violências de todo tipo, mesmo com todo um longo caminho a frente para percorrer, tem colaborado ativamente na proposta de reformulação de seus antigos projetos, superando experiências de insucessos ao se mostrarem dispostos a reascender continuamente, mantendo viva a sua resistência pelo direito aquela cidade.

Considerações finais

*nos alagados
dos igapós
abres as palmas
de roxos nós,
de cujo vinho
da cor do rio
nos alguidares
corre macio*

*pela alvorada
teus grãos trescalam
doce bacaba,
nobre palmeira
onde se acaba
o sol da feira*

(Rondel L ou da bacaba – Luiz Bacellar, poeta amazonense)

O movimento social indígena, que nos últimos anos vem se rearticulando em Novo Airão, tem atualmente, como marco simbólico de suas lutas, a praça do Bacabal. Nesta, ponto de encontros frequentes dos que, assim como *doce bacaba* na poesia, frutificam a esperança sob o sol das novas perspectivas. Da ruptura por boa parte dos entrevistados com o atual Instituto Maku Itá (mas não a exclusão de seus integrantes), e a investida sobre horizontes de novas lutas, por outra *alvorada*, tivemos notícia a partir de suas narrativas orais, podendo então problematizar historicamente os caminhos e estratégias de resistências que têm definido para si, como comunidade de trabalhadores indígenas. O esforço para evidenciar campos fragmentários de resistência e organização, já há tempo consolidado em diversas áreas da pesquisa em ciências sociais (SADER, 1988 e SINGER, 1980), tem, para o estudo das experiências de indígenas na preservação e defesa de seus modos de vida na Amazônia, definido novos lugares do político, como espaços e dimensões de fazeres de direitos forjados de dentro de todo um modo de vida global nessa região, a cultura de trabalhadores e trabalhadoras indígenas que não aceitam a destruição de seu povo.

O projeto desta dissertação teve como preocupação central realizar um estudo das vivências desses homens e mulheres em Novo Airão-AM na perspectiva da experiência social vivida e narrada por eles mesmos, antevendo os modos de vida e de luta como expressão de suas culturas, a partir das práticas de manejo dos indígenas no roçado, pois

que essa atividade permeia entre aquelas famílias que despertam para o sentido comum pelo qual são forjadas as suas identidades, mostrando-se capazes de gerar entre eles uma rede de solidariedade e movimento político articulado.

Foi dessa maneira, isto é, no lugar do roçado, que o primeiro capítulo trouxe à luz os sujeitos históricos que conquistavam sua primeira associação, a Maku Itá, pela adesão de significativo grupo de indígenas, projetando suas naturais lideranças. Por isso mesmo, retornar ao convívio mais frequente entre aqueles que por volta de 2004 consolidavam relevante avanço, acabava por provocar ideias prévias antes de ir a campo, onde algumas certezas estavam prestes a serem revistas. Onze anos depois, a dispersão, ainda que de certo modo involuntária, de lideranças, e os mútuos acirramentos percebidos entre os entrevistados, revelavam que a Maku Itá estava longe de responder às dificuldades de organização política ali encontradas, tendendo à formação de novas associações, agrupamentos e projetos. E observou-se a dimensão abrangente do movimento indígena de Novo Airão, ou seja, a condição de fazer-se a partir de muitos lugares, inclusive no campo da memória, pois o movimento é a luta pelo direito à participação que efetivamente como resistência pelo direito a cidade nesse lugar tem se articulado, eventualmente rompendo com patamares alcançados, ainda que isso tenha um custo. Por isso a preocupação em situar o movimento indígena na região relativamente a espaços nacionais mais amplos de diálogo, instituídos também a partir da luta de muitos indígenas do Amazonas.

Finalmente, pode-se observar o recente surgimento de novos rumos encontrados por significativa parte dos indígenas que perseveraram em sua jornada, articulando-se na construção de duas escolas interculturais, uma na sede da cidade, e outra em área rural, as quais constituem enorme desafio para o, não tão novo, grupo que caminha. Mesmo transcorridos onze anos, realinham essas lideranças o seu empenho em reinventar expectativas de partida ao tempo da criação da Maku Itá, uma vez que são também os pioneiros de sua fundação, na revalorização dos saberes tradicionais por meio daquelas escolas, num espaço de resistências que se articula a cada momento entre mais sujeitos históricos.

Assim, buscou-se aqui revalorizar a experiência de sujeitos que apostam no seu direito de escolha e construção do próprio destino, disputando também no campo da

memória a preservação de um patrimônio de lutas e enfrentamentos pela conquista e manutenção de modos de vida, costumes e experiências.

REFERÊNCIAS

Fontes:

Ata da reunião de criação do Instituto Indígena Maku Itá de Novo Airão. Realizada no dia 03 de abril de 2005.

Ata da Assembleia Geral de Constituição e Posse da Diretoria e do Conselho Fiscal do Instituto Indígena Maku Itá de Novo Airão. Realizada no dia 02 de abril de 2006.

Ata da Assembleia Geral de constituição e posse da diretoria e do conselho fiscal do Instituto Indígena Maku Itá de Novo Airão. Realizada no dia 11 de dezembro de 2010.

Ata da Assembleia Geral de substituições da Diretoria Executiva e Administrativa e do Conselho Fiscal do Instituto Indígena Maku Itá de Novo Airão. Realizada no dia 29 de junho de 2012. Através de Vacâncias.

Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica de número 090843500001-58. Abertura em 26/12/2006. Aprovada pela Instituição Normativa RFB nº 1.183, de 19 de agosto de 2011. Disponível em: WWW.receita.fazenda.gov.br/pessoajuridica/cnpjreva_solicitacao.asp. Acesso em 3 nov. 2013.

Certidão do Estatuto Indígena Maku Itá de Novo Airão. Dado e passado naquela cidade no dia 26 de dezembro de 2006. Cartório do Judicial e Anexos da Comarca de Novo Airão. Joana Maria de Oliveira Pontes – Oficial.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Cidades, Amazonas, Novo Airão. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=130320&search=amazonas|novo-airao|infograficos:-informacoes-completas>. Acesso em 13 out 2016.

Ofício n. 969/2004/PRDC/AM. Ministério Público Federal – Procuradoria da República no Amazonas – Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão – Dra. Izabella Marinho Brant para o Reitor da Universidade Federal do Amazonas, Hindemburgue Ordozgoith da Frota, convidando o professor Luiz Frederico Mendes dos Reis Arruda (Departamento de Ciências Fisiológicas/UFAM) e o professor Francisco Jorge dos Santos (Departamento de História/UFAM) para participarem, no dia 7.12.2004, às 10:00 horas de Audiência Pública na sede da Cidade Novo Airão/AM, para tratarem de assuntos relativos aos indígenas residentes naquele Município.

Entrevistas

CABRAL, Aderson Salgado (Sateré-Mawé). Novo Airão, 14 de março de 2015.

CABRAL, Leila (Sateré-Mawé). Novo Airão, 17 de janeiro de 2015.

COSTA, Anacleto da Silva (Baré). Novo Airão, 05 de abril de 2015.

FERNANDES, Mário (Desana). Novo Airão, 03 de maio de 2015.

LANA, Natália (Tukano). Novo Airão, 02 de novembro de 2015.

MOURA, Alfredo Claro da Silva de (Apurinã). Novo Airão, 17 de maio de 2015.

NASCIMENTO, Daiane Cristina do (Baré). Novo Airão, 16 de fevereiro de 2015.

PALMELA, Alvanira Soares (Lanawa). Novo Airão, 17 de janeiro de 2015.

SILVA, Gislane dos Santos (Sateré-Mawé). Novo Airão, 18 de janeiro de 2015.

SILVA, Sandoval Moreno (Tukano). Novo Airão, 26 de março de 2016.

Figuras

Anthropology of food. Localização do Município de São Gabriel da Cachoeira no alto rio Negro. Disponível em: <<https://aof.revues.org/6444>>. Acesso em: 31 ago 2015.

Google Earth. Localização da Comunidade Umari – São Gabriel da Cachoeira. Imagem via satélite a partir do aplicativo Google Earth. Disponível em: <<https://www.google.com/earth/>>. Acesso em 29 mar 2016.

IVS – Índice de Vulnerabilidade Social do Amazonas. Localização do Município de Novo Airão. Disponível em: <<http://www.ivs.am.gov.br/perfil-novo-airao.php>>. Acesso em 31 ago 2015.

Wikipédia: a enciclopédia livre. Localização do Município de Barreirinha. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Barreirinha>>. Acesso em: 31 ago 2015.

_____. Localização do Município de Boca do Acre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Boca_do_Acre>. Acesso em 31 ago 2015.

_____. Localização do Município de São Gabriel da Cachoeira. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Gabriel_da_Cachoeira>. Acesso em 31 ago 2015.

_____. Localização do Município de Novo Airão. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Novo_Air%C3%A3o>. Acesso em 31 ago 2015.

_____. Localização do Município de Barcelos. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/17/Amazonas_Municip_Barcelos.jpg/280px-Amazonas_Municip_Barcelos.jpg> . Acesso em: 19 fev 2016.

Localização da Comunidade de Pari Cachoeira no rio Tiquié, São Gabriel da Cachoeira. Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/img/f_map_tiquie.gif> . Acesso em 19 fev 2016.

BIBLIOGRAFIA:

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *A ordem e o tempo da natureza*. In: *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. Belém: UFPA/NAEA, 1993. pp. 130-138.

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. *Trabalhadores do Muru, o rio das cigarras*. Rio Branco: EDUFAC, 2005. 177p. (Série Dissertações e Teses – 8).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno e FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). *Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro*, Manaus: UEA edições, 2010. p. 472.

_____; SANTOS, Glademir Sales dos. (org.). LIMA, Luís Augusto Pereira [et al.]. *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. 164 p. (Coleção FGV de bolso. Série História). p.167.

ALMEIDA, Paulo Roberto de. *Encantos e desencantos da cidade: trajetórias, cultura e memória de trabalhadores pobres de Uberlândia (1970-2000)*. In: Muitas memórias, outras histórias. São Paulo: Olho d'água, 2014. p. 139-154.

AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coords.) *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Traduzido por Denise Bottman. 3. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 330 p.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Cultura, Trabalho, Meio Ambiente: Estratégias de "Empate" no Acre*. Revista Brasileira de História – Órgão da Associação Nacional de História (Ex-Associação Nacional dos Professores Universitários de História) – São Paulo. ANPUH/Marco Zero, vol. 14, n° 28, 1994.

ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro (1907) (org.) *Arquivo do Amazonas*, Manaus, Seção de Obras da Imprensa Oficial, vol. 1 – n. 3-1907, p. 63-65.

ARAÚJO, André Vidal de. *Introdução à Sociologia da Amazônia*. Organização por Tenório Telles e apresentação por Lúcia Puga. 2 ed. revista. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003. (Coleção Poranduba), 608 p.

ARCHANJO, Elaine Cristina O. F. *Oriximiná Terra de Negros: trabalho, cultura e luta de quilombos de Boa Vista (1980-2013)*. Dissertação de Mestrado, PPGH História Social UFAM. Manaus, 2015. 161 p.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Debates; 64/ dirigida por J. Guinsburg). 348 p.

ARRUDA, Angela Rebelo da Silva. *Alguns aspectos da questão indígena na cidade de Novo Airão*. 2005. 77p. Monografia (Conclusão do Curso de Licenciatura Plena em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos "Remanescentes"*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana vol. 3, n 2, Rio de Janeiro, Oct. 1997. pp. 7-38.

_____. *Etnogêneses Indígenas*. Povos Indígenas do Brasil. 1 ed. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2006. v., p.50-54).

ATHIAS, Renato. *Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992)*. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. pp. 49-86.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Traduzido por John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 244p.

BACELLAR, Luiz. *Sol de Feira*. 3 ed. Manaus: Edições Puxirum, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: Processo de Reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus*. Traduzido por Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009. 334 p.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese de Doutorado em História, Universidade de Brasília, 2010.

BLOCH, Marc. *Apologia da história: ou o ofício do historiador*. Prefácio, Jacques Le Goff; apresentação à edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz; tradução, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 159p.

BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira e culturas brasileiras*. In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 308-345.

CABRA MARCADO PARA MORRER. Direção: Eduardo Coutinho. Ano de Produção: 1962-1984. Editora: Globo filmes. Lançamento do filme: 1984. (154 minutos). Narração: Ferreira Gullar, Tite Lemos e Eduardo Coutinho. Elenco: Elisabeth Teixeira e família, João Virgínio e os habitantes de Galiléia (Pernambuco).

CABALZAR FILHO, Aloisio. *O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka*. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999. (Coleção Antropologia dos Povos Indígenas). pp. 363-396.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010. p. 336.

CAPRANZANO, Vicent. *Diálogo*. Anuário Antropológico 88. Rio de Janeiro, 1991.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP/Paralelo 15, 2ª. Edição, 1998, pp. 17-35.

_____, *Os (Des)caminhos da Identidade*. XXIII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, outubro de 1999. RBCS vol. 15, nº42, fevereiro/2000. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf>. Acesso em jan 2015.

CARDOSO, Fernando Henrique; MÜLLER, Geraldo. *Amazônia: Expansão do Capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: *A aventura antropológica-teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1986. pp. 95-105.

CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: CASTRO, E. & PINTON, F. (orgs.). *As faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento sustentável e meio ambiente*. Belém: CEJUP; Universidade Federal do Pará: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 1997. pp. 221-242.

CARTA DA TERRA. Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento – Rio/92. Aldeia Kari-Oca, 25 de maio de 1992. Rio de Janeiro – Brasil.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986. 179 p.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Traduzido por Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *Arqueologia da violência: pesquisa de antropologia política*. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COSTA, Hideraldo. *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: Discurso dos Viajantes – Século 19*. Manaus: Editora Valer e FAPEAM, 2013.

CRUZ, Heloisa de Faria. *São Paulo em Papel e Tinta: Periodismo e Vida Urbana – 1890-1915*. São Paulo: EDUC; FAPESP; Arquivo do Estado de São Paulo; Imprensa Oficial SP, 2000. (Sholae). 224 p.

CRUZ, Tereza Almeida. *Um estudo comparado das relações ambientais de mulheres da Floresta do Vale do Guaporé (BRASIL) e do Mayombe (ANGOLA) 1980-2010*. Tese de Doutorado, PPGH História UFSC. Florianópolis, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Por uma história indígena e do indigenismo*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. pp. 122 a 130.

_____. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DAVIS, Natalie Zemon. *Antropologia e História nos anos de 1980*. In: NOVAES, Fernando Antônio; SILVA, Rogério Forastieri da (Orgs). *Nova História em perspectiva*. Vol. 1. São Paulo: CosacNaify, p. 328-340.

_____. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna: oito ensaios*. Traduzido por Mariza Corrêa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. (Coleção Oficinas da História). 308 p.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *História do tempo presente*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. 316 p.

DESAN, Suzanne. *Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis*. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (O Homem e a História). p. 63-96.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. *Conhecimento e manejo tradicionais; ciência e biodiversidade*. Disponível em: <[HTTP://www.usp.br/nupaub/cienciabio.pdf](http://www.usp.br/nupaub/cienciabio.pdf)>. Acesso em: 16 set. 2008.

DOSSE, François. *História do Tempo Presente e Historiografia*. Tempo e Argumento. Revista do Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 5-22, jan/jun. 2012.

Estatuto do Índio. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/quem/.../estatuto_indio.html>. Acesso em 22 set 2010.

FEIL, Roselene Berbigier. *O (não) lugar do indígena na "Literatura brasileira": por onde começar a inclusão?* Boitatá – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL ISS 1980-4504. Londrina, n. 12, jul-dez 2011. pp. 122-137.

FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto; KHOURY, Yara Aun (org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D'água, 2004. 314 p.

_____, Déa Ribeiro. *O historiador e a cultura popular: história de classe ou história do povo?* Revista História & Perspectivas, Uberlândia (40): 27-51, jan-jun 2009.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*, tomo II (E-J). São Paulo: Edições Loyola, 2001.

FOOTE-WHYTE, William. *Treinando a observação participante*. In: A.Z. Guimarães (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 77-86.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Cinco idéias equivocadas sobre o índio*. In Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH). Nº 01 – Setembro 2000. P.17-33. Manaus-Amazonas. FREIRE, J.R. Bessa. *A herança cultural indígena: quem são os herdeiros?*. In CONDURU, R. e SIQUEIRA, V. B – *Políticas públicas de Cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio. Sirius/FAPERJ. 2003.

_____. *Rio Babel: a história de línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica/Uerj, 2004. (Coleção Brasilis). 272 p.

Fundação Nacional do Índio – Registro Administrativo de Nascimento Indígena. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>> Acesso em: 15 fev 2016.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)*. Traduzido por: Claudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2011. 416 p.

GEORGE F. KNELLER. *A ciência como atividade humana*. Traduzido por Antônio José de Souza. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 310.

GOMES, Flávio. *Migrações, populações indígenas e etno-genese na América Portuguesa (Amazônia Colonial, s. XVIII)*, Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Em línea], Debates, 2001, Puesto em línea el 31 enero 2011. URL: <http://nuevomundo.revues.org/60721>.

_____. *Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX*. In: REIS, J. J; GOMES, F. S (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Do nacional ao local, do federal ao estadual: as leis e a Educação Escolar Indígena*. In: MARLAN, Marilda Almeida. *Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação: formação de professores: educação escolar indígena*. Brasília: MEC/SEF, 2002. pp. 130-136. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>>. Acesso em: 15 mai 2016.

HOBSBAWM, Eric. *O Bandido Social*. *Rebeldes Primitivos: Estudos sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p. 25-45.

_____. *O presente como história*. In: *Sobre História*. Traduzido por: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 243-255.

IBGE. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. Rio de Janeiro, v. XIV, 1957. p.101.

Instituto Socioambiental (ISA). *Povos Indígenas no Brasil. Sateré-Mawé. Território e história do contato com os brancos*. Disponível em: www.pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/967 . Acesso em: 31 ago 2015.

_____. *Povos Indígenas no Brasil. Etnias do rio Uaupés. Desana. Os Tukano e os Maku*. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/desana/1407>>. Acesso em: 19 jun 2016.

KHOURY, Yara Aun. *Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história*. In: SCHEIER, P. *Brasília Construção – Chegada dos Candangos*. Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos – Arquivo Público do Distrito Federal. São Paulo: Olho d’Água, 2000. p. 111-138.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira: revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. 368 p.

_____. Estratos do tempo: estudos sobre história. Traduzido por Markus Hediger. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014. 352 p.

KRANTZ, Frederick. *George Rudé e a Outra História*. In: KRANTZ, Frederick (Org). *A Outra História: Ideologia e Protesto Popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 10-15.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005. 288 pp.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996. 431 p.

_____. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Paralelo 15, Editora Universidade de Brasília, 1999. p. 30

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 6 ed. Traduzido por: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Revisado por: Júlio Cezar Melatti. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LOUREIRO, Antonio José Souto. *Amazônia – 10.000 Anos*. Manaus: Metro Cúbico, 1981. p. 126.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: Estado, homem, natureza*. Belém: CEJUP, 1992. (Coleção Amazoniana, n° 1).

_____. *A Amazônia no século XXI: novas formas de desenvolvimento*. 1 ed. São Paulo: Editora Empório do Livro, 2009. 279p.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 233p. (Coleção Educação para todos; 12).

_____, Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Contra Capa; Laced, 2013. 229 p. (Os Primeiros Brasileiros, v. 4).

MACEDO, Roberto Sidnei. *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2000.

MACHADO, Ana Maria. *Do outro lado tem segredos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2003. (Coleção Literatura em Minha Casa, vol. 3), p. 63.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanásia*. Traduzido por: Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. Revisado por: Eunice Ribeiro Durham. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. [Coleção Os Pensadores].

MARTINS, Marcos Lobato. *Eric Hobsbawm*. In: LOPES, Marcos Antônio; MUNHOZ, Sidnei (Orgs). *Historiadores de Nosso Tempo*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 71-92.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2006. 268 p.

MATTA, Roberto da. Relativizando, uma introdução à antropologia social. In: *Antropologia e História*. Petrópolis: Vozes, 1983. pp. 86-142.

MATTOS, Marcelo Badaró. *E. P. Thompson no Brasil*. In: Outubro – Revista do Instituto de Estudos Socialistas. N° 14, São Paulo: Alameda, 2° Semestre, 2006, p. 81-110.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2007. 304 p.

MONTEIRO, John Manuel. *Armas e armadilhas*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 237-249.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de livre docência. IFCH – Campinas, 2001.

_____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 299p.

_____. *O desafio da história indígena no Brasil*. In: A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1° e 2° graus. Aracy Lopes da Silva e Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). Brasília, MEC-MARI-UNESCO, 1995. pp. 221-228.

_____. *Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. pp. 475-498.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História Oral e Memória: A Cultura Popular Revisitada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2001. (Caminhos da História). 153 p.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988. 348 p.

MÜLLER, Ricardo; MUNHOZ, Sidnei. *Edward Palmer Thompson*. In: LOPES, Marco Antônio; Munhoz, Sidnei (Orgs). *Historiadores de Nosso Tempo*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 32-52.

OLIVEIRA, Andreici Marcela Araújo de. *Movimento Social Indígena e Participação Política: a contribuição da COIAB na formação de lideranças*. Dissertação de Mestrado Acadêmico em Ciência Política. PPGCP/UFPA. Belém, 2012.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

_____. *Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito*. In: A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1° e 2° graus. Aracy Lopes da Silva e Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). Brasília, MEC-MARI-UNESCO, 1995. pp. 61-81.

_____. (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. 311 p.

OLIVEIRA, José Alcimar de. *Adorno na Amazônia: paideias, semicultura e barbárie*. In: *Teoria Crítica e Adorno: ideias em constelação*. PINTO, Renan Freitas; SPENCER, Davyd; TELLES, Tenório (Orgs.). Manaus: Editora Valer, 2015. p. 252-253

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995. 199 p.

PAMPLONA, Marcos Antônio. *A Historiografia do Protesto Popular: Uma contribuição para o estudo da História Urbana*. Estudos históricos, n° 16, 1996, p. 215-238.

PAOLI, Maria Célia; SADER, Eder; TELLES, Vera da Silva. “Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico”. In: RBH, São Paulo, vol.3, n.6, set, 1983.

PEREIRA, Manuel Nunes. *Panorama da alimentação indígena: comidas, bebidas & tóxicos na Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria São José.

PEREIRA, Rosilene Fonseca. *Gestão ambiental na ótica indígena: uma forma de manejo e sustentabilidade nas terras indígenas do Médio e Alto rio Negro*. 2012. 39 p. (Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Ciências Biológicas) – Instituto de Ciências Biológicas, Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira.

PERES, Sidnei Clemente. *Os arquivos salesianos da Diocese do Rio Negro: saber colonial e etnografia do movimento indígena na Amazônia*. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. GT: Saberes coloniais sobre os indígenas e, exame: Relatos de viagem, mapas, censos e iconografia. Coordenadores: John Manuel Monteiro e João Pacheco de Oliveira Filho. Goiânia, 11 a 14 de junho de 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatáhy. *História & História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 132 p. (Coleção História &... Reflexões, 5).

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. *De mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX*. Terras das Águas, vol. 1, n. 1, primeiro semestre 1999.

PINSKY, Carla Bassanezi; DE LUCA, Tania Regina (orgs.). *O historiador e suas fontes*. 1 ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Açáí, 2010. 350 p.

PLANO DE MANEJO DO PARQUE NACIONAL DO JAÚ. Fundação Vitória Amazônica. Manaus: FVA/IBAMA, 1998. p.138.

POHL, Luciene. *Diversidade Cultivada: plantas indígenas no rio Negro*. Dissertação de Mestrado, PPGAS Antropologia Social UFAM. Manaus, 2010.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. 24. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 165.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Traduzido por Dora Rocha Flaksman. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. *O momento da minha vida*. As funções do tempo na História Oral. In: Muitas memórias, outras histórias. São Paulo: Olho d'água, 2014. pp. 296-313.

_____. *A filosofia e os fatos*. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1996, p. 59-72.

_____. *Tentando Aprender um pouquinho*: Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: Projeto História, São Paulo, (15), abr. 1997. p. 17, 27.

_____. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. Traduzido por Maria Therezinha Janine Ribeiro. Revista Projeto História, n. 14. São Paulo: Educ, (Cultura e Representação), 1997. pp. 7-24.

_____. História Oral e poder. Mnemosine, Rio de Janeiro, 2010, v. 5, n. 2. pp. 53-79.

_____. Ensaio de História Oral. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

_____. O que faz a História Oral diferente. Traduzido por Maria Therezinha Janine Ribeiro. Revista Projeto História, São Paulo, (14), fev. 1997.

POSEY, D.A. 1992. Interpreting and Applying the “Reality” of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives?. In: Redford, K.H. & Padoch, C. (eds.). Conservation of Neotropical Forests: working from traditional resource use. New York: Columbia University Press, pp. 21-34. NUPAUB, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras. Disponível em <<http://nupaub.fflch.usp.br/biblioteca>>. Acesso em: 26 Mar. 2015.

POZZI, Pablo. *Esencia y práctica de la historia oral*. In: Tempo e Argumento. Revista do Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 61-70, jan/jun. 2012. p. 61-70.

REIS, João José. *Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro – Bahia, 1806*. In: REIS, J. J; GOMES, F. S (org.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. 340p.

RODRIGUES E SILVA, Josibel. A resposta à estigmatização produz território étnico: os indígenas de Manaus e a formação de comunidades. In: *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008. pp. 83-94.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: Usos e abusos da história oral/Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira, coordenadoras. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. pp. 93-101.

RUDÉ, George. *O assunto e seus problemas*. A Multidão na História: Estudos dos Movimentos Sociais na França e na Inglaterra, 1730-1848. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 1-15.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 329 p.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Traduzido por: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *O “resgate cultural” como valor: reflexões sobre experiências de um antropólogo militante em programas de formação de professores indígenas no Nordeste e em Minas Gerais*. In: MARLAN, Marilda Almeida. Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação: formação de professores: educação escolar indígena. Brasília: MEC/SEF, 2002. pp. 149-153. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>>. Acesso em: 15 mai 2016.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *“Aleivosos e rebeldes”*: Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII. Trabalho Apresentado no Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. *Nem Tudo Era Italiano: São Paulo e Pobreza: 1890-1915*. 3. ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008. 196 p.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. 2 ed Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002. p. 93.

SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado. *Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada*. Revista de Antropologia, [S.l.], v. 52, n. 1, p. 137-160, jan. 2009. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27333>>. Acesso em: 26 Mar. 2015.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. (Coleção Milton Santos; 1). 384 p.

_____. *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia*. Em colaboração com Denise Elias. 6. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Coleção Milton Santos; 10). 132 p.

_____. *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*. 2. ed. Entrevistadores: Odette Seabra, Mônica de Carvalho e José Corrêa Leite. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000. 127 p.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Os direitos dos indígenas no Brasil*. In: A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Aracy Lopes da Silva e Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). Brasília, MEC-MARI-UNESCO, 1995. pp. 87-105.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Entre amigas: relações de boa vizinhança*. Revista USP, Brasil, n. 23, p. 68-75, nov. 1994. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26978>>. Acesso em: 26 Mar. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i23p68-75>.

SECCHI, Darci. *Apontamentos acerca da regularização das escolas indígenas*. In: MARLAN, Marilda Almeida. Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação: formação de professores: educação escolar indígena. Brasília: MEC/SEF, 2002. pp. 136-142.

Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>>. Acesso em: 15 mai 2016.

SILVA, Joana A. Fernandes. *Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas*. In: A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Aracy Lopes da Silva e Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). Brasília, MEC-MARI-UNESCO, 1995. pp.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

SILVA, Marcos A. da. *História: O Prazer em Ensino e Pesquisa*. São Paulo: Brasiliense, 2003. 103 p.

SINGER, Paul; BRANT, Vinícius Caldeira. (Orgs.) *São Paulo: O Povo Em Movimento*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1980.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 288p. (Histórias do Brasil).

TEIXEIRA, Maria do Carmo Sena. *Igreja Católica e ação indigenista na Amazônia contemporânea: o CIMI (1972-2000)*. Dissertação de Mestrado, PPGH História Social UFAM. Manaus, 2008. 135p.

THOMPSON, E. P. *A formação da Classe operária inglesa*. Traduzido por: Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. v. 1. A árvore da liberdade. 3v. (Coleção Oficinas da história, v. 1.).

_____. *A Lógica Histórica*. In: A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: Uma crítica ao pensamento de Louis Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 47-62.

_____. *Costumes em comum*. Revisão técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Pontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 201 p.

_____. *Folclore, Antropologia e História Social*. In: THOMPSON, E. P. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Traduzido por Antonio Luigi Negro. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001. p. 227-267.

THOMSON, Alistair. *Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de migração*. Traduzido por Magda França Lopes. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 44, pp 341-364, 2002.

_____. *Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias*. *Projeto História*. São Paulo, (15) abr 1997. pp. 51-71.

VAINFAS, Ronaldo. *História das Mentalidades e História Cultural*. In: Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (orgs.). Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 127-162.

VASCONCELOS, Regina Ilka Vieira. Oralidade e tradição oral na caatinga: experiências do sertanejo cearense com assombrações. Projeto História. São Paulo (22) jun. 2001. pp. 303-313.

VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas*: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. pp. 87- 105.

VIEIRA, M. P. A; PEIXOTO, M. R. C; KHOURY, Y. M. A. *A pesquisa em História*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2005. 80 p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. 552 p.

_____. “*Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 345-399. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. 2007. “*A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*”. *Cadernos de Campo*, 14/15:319-338.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. *Marxismo y Literatura*. 2. ed. Traducción di Pablo de Masso. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

_____. *O campo e a cidade na História e na Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.