

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Parente é serpente.
Ambientalismo, Conflitos Sociais e Uso de Recursos Naturais no Auati-Paraná,
Amazonas

Katiane Silva

Rio de Janeiro

2015

Katiane Silva

Parente é serpente.

Ambientalismo, Conflitos Sociais e Uso de Recursos Naturais no Auati-Paraná,
Amazonas

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Dr. João Pacheco de Oliveira Filho

Rio de Janeiro

2015

SILVA, Katiane.

Parente é serpente. Ambientalismo, Conflitos Sociais e Uso de Recursos Naturais no Auati-Paraná, Amazonas/ Katiane Silva. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2015.

xiv, 370 p.;

Orientador: João Pacheco de Oliveira Filho.

Tese (doutorado) – UFRJ/ Museu Nacional/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.

Referências Bibliográficas: pp. 348-360.

1. Conflitos Sociais 2. Movimento Indígena 3. Identidade 4. Ambientalismo.
I. Oliveira, João Pacheco de. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

*Dedico esta tese aos indígenas, que lutam e politizam a
dignidade cotidianamente.*

**PARENTE É SERPENTE:
AMBIENTALISMO, CONFLITOS SOCIAIS E USO DOS RECURSOS
NATURAIS NO AUATI-PARANÁ, AMAZONAS**

Katiane Silva

Orientador: João Pacheco de Oliveira Filho

Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia. Aprovada por:

Prof^ª. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho (orientador)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof^ª. Dr. Antônio Carlos de Souza Lima
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof. Dr. John Cunha Comerford
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof^ª. Dra. Thereza Cristina Cardoso Menezes
PPGAS/UFAM

Prof. Dr. Sidnei Clemente Peres
PPGS/UFF

Prof^ª. Dr. Charles R. Hale (Suplente)
The University of Texas at Austin

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015

RESUMO

Esta tese trata de conflitos sociais e étnicos entre os indígenas Cocama da família Arantes e seus parentes que se consideram não indígenas. Trato esta questão como efeitos sociais decorrentes de uma história local marcada pela patronagem e pela exploração dos recursos naturais e, mais tarde, da criação de duas Unidades de Conservação de Uso Sustentável: a Resex Auati-Paraná e a RDS Mamirauá. A principal atividade na região é o manejo do pescado e a gestão dessas Unidades de Conservação – que envolve diversas instituições como ICMBio, IBAMA e FUNAI – reacendeu diversos desentendimentos prévios entre os habitantes da região. A partir dos relatos dos atores sociais, de observação e pesquisa em documentos do Arquivo da Prelazia de Tefé, foi possível perceber que esta identificação não é produzida com neutralidade, mas representa um movimento de reação ou resistência a um processo de tutela ambientalista e precarização da vida dos envolvidos.

Palavras-chave: conflitos sociais na Amazônia, ambientalismo, identidade indígena, resistência, tutela ambientalista.

ABSTRACT

This thesis deals with social and ethnic conflicts between indigenous Cocama from Arantes family and their relatives who consider themselves as non-Indians. I deal with this issue as social effects of a local history marked by patronage and exploitation of natural resources and, later, by the creation of two Sustainable Uses Conservation Areas: Auati -Paraná RESEX and the Mamirauá RDS. The main activity in the region is the management of fish and the management of these conservation areas - involving various institutions as ICMBio, IBAMA and FUNAI - rekindled many previous disagreements among the inhabitants of the region. From the reports of social actors, observation and research in the Tefé Prelature Archive documents, it is noted that this identification is not produced with neutrality, but represents a movement of reaction or resistance to an environmental tutelage process and precariousness of lives of those involved.

Keywords: social conflicts in Amazon, environmentalism, indian identity, resistance, environmental tutelage.

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, aos indígenas Cocama de Santa União e aos comunitários de Itaboca pela guarida, apoio e condução na composição deste trabalho. Com eles aprendi muito sobre luta, resistência aos entraves do cotidiano. Agradeço ao meu orientador João Pacheco de Oliveira, pela confiança na construção do trabalho. À CAPES por ter concedido a bolsa de estudos e o auxílio à pesquisa. Aos professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional pela contribuição para minha formação. Aos funcionários do PPGAS, da biblioteca e da secretaria, por todo o apoio.

Agradeço aos amigos que conheci do PPGAS, pessoas que me ajudaram nesta difícil tarefa: às maninhas Paula Mendes Lacerda e Angela Facundo, pela grande amizade constituída e por terem acreditado no meu trabalho. Ao Luis Meza, Pablo Antunha Barbosa, à Marta Antunes, Rita Santos, Marine Corde, Maria Rossi, Raquel Sant’Ana e aos demais colegas de turma. Agradeço à Mariana Muaze (UNIRIO), pela parceria e conselhos; aos membros da banca e, em especial, ao professor Sidnei Clemente Peres (UFF), pelos comentários importantes na minha qualificação e pelas orientações no estágio de docência; à professora Eunícia Fernandes (PUC) pela sua simpatia e pelos comentários durante o processo de criação da estrutura do trabalho. Agradeço a Elder Pena, por ter me recebido em Tefé e pelas considerações feitas ao trabalho; ao Rafael Barbi e à Angela Steward, pelas discussões sobre nossos trabalhos e contribuição para esta produção. Agradeço a Dom Mario Clemente Neto e Francisco Andrade, por terem me recebido na paróquia de Fonte Boa e na Prelazia de Tefé e terem aberto as portas ao mundo dos arquivos. Agradeço aos funcionários das instituições por onde passei e pesquisei, como ICMBio, UNIPI-MSA, FUNAI e IDSM.

Agradeço à Thereza Menezes por ter me acompanhado nesta caminhada desde o princípio, cuja orientação iniciada no mestrando se transformou em forte amizade. Agradeço à Ana Carla Bruno, pela companhia e discussões ainda em Manaus que foram de grande ajuda. Agradeço também aos colegas e amigos do Sesc São Gonçalo e do Sesc Rio (Flamengo), onde passei este último ano trabalhando, em paralelo à escrita da tese.

Agradeço ao Aruã Silva Vargas, pela paciência, perseverança e confiança ao vir comigo ao Rio de Janeiro viver mais uma aventura. Sou grata ao Pedro Barros, pelo verdadeiro apoio e companheirismo durante esses anos de estudo, elaboração e escrita da tese. Agradeço à Luitgarde Cavalcanti e ao Jorge Barros, pela ajuda, conselhos e acolhida no Rio de Janeiro.

Gratidão a todos que contribuíram de algum modo para a realização deste trabalho!

Lista de Figuras, Quadros e Diagramas

Figura 1: mapa político do Amazonas. Fonte: http://www.guiageo.com/amazonas.htm	6
Figura 2: Delta do Japurá, mapa elaborado por Tastevin. Fonte: TASTEVIN (2008b).....	26
Figura 3: logo marca do comércio de Fabiano Affonso. Fonte: Arquivo do Museu Amazônico	45
Figura 4: logo marca do comércio de Benjamin Affonso. Fonte: Arquivo do Museu Amazônico.....	45
Figura 5: área de abrangência da Prelazia de Tefé. Fonte: Arquivo da Prelazia de Tefé.....	60
Figura 6: mapa do Alto Amazonas produzido por Tastevin. Fonte: (TASTEVIN, 2008b).	62
Figura 7: artigo escrito pelo então padre Egon Dionísio na edição n° 39 do Jornal Poronga, 1984. Fonte: Arquivo da Prelazia de Tefé.....	72
Figura 8: Jornal Comunitário Poronga.	78
Figura 9: 1ª Cartilha de Educação Política	78
Figura 10: Jornal Comunitário As Fontes.	78
Figura 11: cartilha Beabá do Sindicato	78
Figura 12: localização da Resex Auati-Paraná e a RDS Mamirauá. Fonte: ICMBio, adaptado.	88
Figura 13: Chegada ao porto de Fonte Boa, em 2009.	89
Figura 14: Corredor Central da Amazônia. Fonte: Conservação Internacional.	109
Figura 15: Diagrama com esquemas dos instrumentos de gestão territorial voltados à conservação da natureza. Fonte: GIZ (2010).....	111
Figura 16: Zonas de conflito nos limites entre a Resex Auati-Paraná e a RDS Mamirauá.	144
Figura 17: mapa da trajetória de viagem dos Arantes.	158
Figura 18: localização das comunidades que compõe a área indígena pleiteada.	163
Figura 19: Cocama retratado por Marcoy. Fonte: Marcoy (1869).	204
Figura 20: Decisão do juiz. Fonte: Processo n° 2005.01719/05-11.	248
Figura 21: Fechamento da entrada do Buiçu. Fonte: Ofício n° 32/2010/AAPA.....	262
Figura 22: Fechamento da entrada do Buiçu. Fonte: Ofício n° 32/2010/AAPA.....	262
Figura 23: croqui feito pelos indígenas de Santa União da extensão de terra pleiteada.....	289
Figura 24: vista panorâmica da comunidade Santa União e da placa.	293
Figura 25: placa em frente à comunidade.....	293
Figura 26: Comunidades ao longo do Médio Solimões (incluindo a RDS e a Resex).....	304
Figura 27: Raice (esquerda), seu pai João (centro) e sua mãe Rosa (direita), consertando a rede para pesca da família, durante a entrevista.	325
Figura 28: reunião anual escolar e comunitária na escola indígena São Miguel, em 2013....	326
Figura 29: reunião anual escolar e comunitária na escola indígena São Miguel, em 2013....	327
Quadro 1: composição da população da Amazônia. Fonte: Teixeira (2009) apud Santos (1977)	30
Quadro 2: os principais problemas das regiões onde passam o Rio Solimões e seus afluentes, Jutai, Juruá, Japurá e Tefé. Síntese minha a partir do texto publicado em Derickx (2007).	71
Quadro 3: Sistematização das atividades propostas pelo MEB. Fonte: Relatório de Planejamento Global 1974-1975. Arquivo da Prelazia de Tefé.....	75
Quadro 4: atuação e formação de sindicatos no Amazonas. Fonte: adaptado do documento Algumas considerações a respeito do sindicalismo no Amazonas e a atuação das equipes do MEB (s/d).	76
Quadro 5: Cronologia do desenvolvimento de organização social no Solimões, adaptado do documento produzido por Raimundo Ribeiro Romaine intitulado A Organização Social no Médio Solimões, 2012.....	83

Quadro 6: Análise Situacional da Resex na organização comunitária e gestão, do ponto de vista do gestor. Fonte: ICMBio, 2011.	100
Quadro 7: Diferenças na definição jurídica entre Resex e RDS, adaptado. Fonte: Benatti (2011).	120
Quadro 8: Diferenças entre RDS e Resex a partir da pesquisa e oficinas promovidos pelo WWF. Fonte: WWF, 2007.	121
Quadro 9: Histórico da RDS Mamirauá e da Resex Auati-Paraná, elaborado a partir de Velasquez (2004) e ICMBio (2011).	123
Quadro 10: Classificação étnica dos indígenas presentes na RDS Mamirauá. Fonte: IDSM, 2010, adaptado.	147
Quadro 11: variedade de produtos agrícolas manejados em Santa União.	164
Quadro 12: Comercialização da produção agrícola das comunidades da Resex Auati-Paraná. Fonte: IBAMA, 1998.	197
Quadro 13: comercialização da produção extrativista das comunidades da Resex Auati-Paraná. Fonte: IBAMA, 1998.	197
Quadro 14: participação dos chefes de família do Auati-Paraná em entidades. Fonte: IBAMA, 1998.	198
Quadro 15: população Cocama na Amazônia, adaptado.	205
Quadro 16: nível de integração dos indígenas da Amazônia peruana segundo Ribeiro e Wise (1975).	206
Quadro 17: O caboclo amazônico. Fonte: IBGE, 1970.	214
Quadro 18: O pescador de pirarucu. Fonte: IBGE, 1970.	214
Quadro 19: Seringueiros. Fonte: IBGE, 1970.	215
Quadro 20: distribuição dos lagos entre as comunidades Santa União e Itaboca, no acordo de pesca de 2005.	238
Quadro 21: Resultado da comercialização de pirarucu em 2005 das comunidades Santa União e Itaboca. Fonte: (IDSFB, 2006, adaptado).	255
Quadro 22: Distribuição dos 127 alunos do Projeto Educampo I na Resex Auati-Paraná em 2007, adaptado.	283
Quadro 23: Levantamento de reivindicações de Terras Indígenas Cocama e outras etnias no Solimões.	287
Diagrama 1: família de Gregório Arantes e Natividade Curico.	159
Diagrama 2: Família de João Dario Arantes e Catarina Manivares (esposa)	159
Diagrama 3: família de João Dário Arantes e Selvina (companheira)	159
Diagrama 4: família de Manoel Arantes e Maria Curico.	160

Lista de Siglas

AAPA – Associação Agroextrativista de Auati-Paraná
ACSU – Associação dos Comunitários de Santa União
BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
CEUC – Centro Estadual de Unidades de Conservação do Amazonas
COIAMA – Coordenação de Apoio aos Índios Kokama
COPIJU – Conselho dos Povos Indígenas de Jutaí
FAZ – Fundação Amazonas Sustentável
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDSFB – Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa
IDSM – Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá
INCRA – Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária
INPA – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
ITEAM – Instituto de Terras do Amazonas
MCTI – Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação
MEB – Movimento de Educação de Base
OIT – Organização Internacional do Trabalho
RDS – Reserva de Desenvolvimento Sustentável
RESEX – Reserva Extrativista
SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação
UC – Unidade de Conservação
UNI-TEFÉ – União das Nações Indígenas de Tefé
UNIPI-MSA – União dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes

Sumário

RESUMO	vii
ABSTRACT	viii
Agradecimentos	ix
Lista de Figuras, Quadros e Diagramas	x
Lista de Siglas.....	xii
Introdução.....	1
Sobre os materiais, a presença e as articulações no campo	8
Sobre Conflitos, Comunidade e Família	13
Sobre Etnicidade, resistência à tutela e “luta” pelos direitos	18
Organização dos capítulos	21
1. Fonte Boa e Jutaí: resquícios de uma história marcada pela violência e pela patronagem ..	23
1.1. Patronagem, controle territorial e violência	24
1.2. <i>A Missão se impõe!</i> Da conquista católica ao Ambientalismo comunitário.....	58
1.3. Militância política e uma “teologia pé-de-chinelo”: as Comunidades Eclesiais de Base e o Ambientalismo Comunitário	66
2. <i>Bem-vindo a Fonte Boa, terra do manejo sustentável:</i> tutela ambientalista e projeto político de Reserva.....	89
2.1. Ordenamento territorial, política e tutela ambientalista	105
2.2. As metodologias do ambientalismo comunitário e como se forma uma liderança	134
2.3. Conflitos e zoneamento econômico ecológico	140
3. A trajetória da família Arantes no Auati-Paraná e as representações sobre os Cocama	151
3.1. As viagens, a vida nas localidades/comunidades e a presença Cocama no Auati-Paraná	154
3.2. Associativismo em disputa	193
3.3. As representações sobre os Cocama e a Amazônia no projeto de Nação.....	200
4. Conflito e Luta: o “Caso do Buiuçu” e as disputas na construção política da identidade indígena	221
4.1. Mediações e acordos forçados: a construção da precarização da vida e da reafirmação da tutela indígena	224
4.2. O conflito de competência no judiciário.....	242
4.3. “E nós entra mesmo porque aqui é nosso lugar!”: conflito e a posse da terra.....	261

5. A Cultura e a Identidade pela Luta: <i>Hoje nós trabalha com quem quiser, nós somos livre!</i>	281
5.1. Planejando o “clima propício” para a reivindicação de uma Terra Indígena	284
5.2. Sobre “Passar pra Índio”: a identidade étnica e a retomada “subversiva” do território ..	299
5.3. Educação e Associação: <i>É pelo movimento indígena que a gente vai pegando educação</i>	320
6. Algumas considerações finais	337
7. Referências	347
8. Apêndices	360

Introdução

Era período de estiagem. Julho de 2012. Num lago próximo à entrada do Buiuçuzinho, uma área com mais de 24 lagos ricos em diversas espécies de pescado, Francisco Arantes ameaçou golpear Sebastião Ramos Arantes e seu sobrinho Fabiano Ramos Arantes com um remo. O atrito começou quando Francisco e seu amigo Sidnei, determinados a adentrar nos lagos de qualquer maneira, embarcaram numa canoa e seguiram em direção ao lago Acariquara. Fabiano e Sebastião, ao avistarem uma canoa entrando no cano (pequeno córrego) de acesso aos lagos, resolveram investigar o que estava acontecendo, já que a vigilância intensa é uma das regras determinadas pela comunidade indígena Santa União. Ao se aproximarem da canoa alheia, Fabiano e Sebastião perceberam que se tratava de dois membros da comunidade (de ribeirinhos) Itaboca com intenção de adentrar na área considerada, por Santa União, como propriedade indígena. Com isso, os ânimos ficaram acirrados. Aquilo que poderia ter se resolvido com uma conversa se transformou numa cena de troca de acusações intensas até culminar em agressão física.

Francisco e Sidnei (ribeirinhos) afirmaram que Fabiano e Sebastião (indígenas) não mandavam em nada naquela área, e que qualquer documento apresentado pela comunidade Santa União a respeito da Terra Indígena que estavam pleiteando era falso. Eles não eram “índios verdadeiros”. Naquela região não existia índio e, para provar a indianidade, era preciso fazer um exame de DNA. Após a ameaça de Francisco, Sebastião e Fabiano desviaram e tentaram revidar com um golpe de terçado, “pra ele me respeitá”, disse Sebastião. Ao mesmo tempo, o amigo que acompanhava Francisco tentou atacar os rivais com o arpão utilizado para captura de pirarucu: “e ele tava com a haste na mão e mais um terçado na mão também. Aí foi a hora que eu não deixei mais ele continuar. Se fosse dar corda pra eles, um de nós tinha morrido ou então nós tinha matado um deles”, afirmou Francisco. Os movimentos bruscos provocaram instabilidade nas duas canoas e a de Francisco virou. Aquele encontro infeliz selou um novo estágio do conflito entre os Arantes: daí em diante, onde houvesse qualquer contato, a reação seria o confronto físico.

Itaboca e Santa União são duas comunidades formadas pela família Arantes. Ambas tem uma origem comum: são descendentes de indígenas Cocama que se deslocaram ao longo do Rio Solimões (no final do século XIX e início do século XX) desde Requena, no Peru, até se estabelecerem em Itaboca, às margens do Auati-Paraná. Desde a sua chegada, aparentemente, a primeira cisão ocorrida na família Arantes foi em 1979, quando Alexandre Arantes e seu genro Martiniano aderiram à Ordem da Cruzada Apostólica Evangélica,

conhecida como a Irmandade da Santa Cruz, liderada por Irmão José da Cruz. Os dois e suas respectivas esposas e filhos deixaram Itaboca e migraram para a comunidade Copeçu, no município de Jutaí, um dos grandes centros de adeptos da Irmandade na região.

Em 1981, devido a desentendimentos no Copeçu, eles voltaram para o Auati-Paraná e fundaram a comunidade Santa União, por indicação de Irmão José, que os aconselhou a procurar um local “deserto” para fincar a cruz consagrada e “continuar a missão proclamada por Irmão José”, conforme relatos. Atualmente, eles reivindicam a criação de uma Terra Indígena que abrange as áreas de Santa União, Itaboca e o complexo do Buiuçu, dentro dos limites da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mamirauá e da Reserva Extrativista (Resex) Auati-Paraná. A comunidade Itaboca, apesar de também estar localizada dentro dos limites da RDS Mamirauá, é associada à Resex Auati-Paraná. Os Arantes que vivem em Itaboca não negam sua origem Cocama, mas se consideram “comunitários” ou “ribeirinhos”. De acordo com Isaac Arantes, atualmente presidente da Associação Agroextrativista do Auati-Paraná (AAPA), ele e os Arantes que vivem em Itaboca, acreditam que “para ser indígena” é necessário “algo mais”, uma cultura específica que não se estabelece somente com a prática da pesca. Por isso, afirmam sua ascendência indígena, mas não se consideram como tal, pois já “estão civilizados”.

Por parte da outra rede dos Arantes, os que vivem em Santa União, a autodenominação é Cocama. Eles ingressaram no movimento indígena, em 1998, a partir do auxílio dos indígenas participantes do Conselho dos Povos Indígenas de Jutaí (COPIJU). A partir de 2005, iniciaram o processo de reivindicação do seu território junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Os argumentos dos Cocama sobre a sua condição indígena estão embasados na história da família, na prática e fluência da língua indígena e, principalmente, na atuação engajada no movimento indígena. De acordo com Joel, presidente da Associação dos Comunitários de Santa União (ACSU), para ser indígena hoje não bastam apenas os aspectos diacríticos considerados usuais, como pinturas corporais, mas é necessário um conhecimento sobre a legislação, uma inserção ativa na rede de relações estabelecidas em assembleias e reuniões promovidas pelo Movimento Indígena.

A despeito desse entendimento, pairam dúvidas sobre a condição étnica dos Cocama, o que pode ser verificado tanto na literatura acadêmica (FREITAS, 2002), quanto na fala dos parentes e vizinhos, os Arantes de Itaboca. Sobre a autenticidade da condição indígena, Oliveira (1994) chama atenção para uma ideia massificada: “Estes índios são ‘verdadeiros’ ou estamos diante de uma mera simulação?” (p. 323). Para o autor esta é uma questão inaugural que revela a insatisfação do não especialista a respeito do uso técnico do termo índio. Ao

revisar uma pequena parte da literatura, percebi que os Cocama são retratados como entidades fragmentadas, fundadas na ausência de uma “cultura autêntica”. Deste modo, ainda que os índios Cocama sejam concebidos a partir de ideias e ideais externos e de modo arbitrário, frequentemente tais representações são utilizadas pelos regionais e pelos próprios indígenas, como foi descrito no relato inicial da querela, na página 1, cuja discussão será objeto da tese.

O conflito apresentado no início do texto me foi narrado em 2013, e se caracterizou como um marco da mudança na relação entre os membros da família Arantes. A família disputa o acesso aos lagos e a exclusividade do uso dos recursos naturais, na região conhecida como Complexo de Lagos do Buiucu, ou Buiuçuzinho (como chamam os indígenas e comunitários), localizada na Bacia do Auati-Paraná, município de Fonte Boa, Amazonas. Para complexificar ainda mais a situação, conforme citado anteriormente, as duas comunidades estão situadas na confluência de duas Unidades de Conservação de Uso Sustentável: a RDS Mamirauá (estadual) e a Resex Auati-Paraná (federal). O complexo do Buiucu está localizado dentro dos limites da RDS e na área considerada de abrangência da Resex.

Antes da criação das duas reservas, as populações residentes viviam do extrativismo da madeira, pescado, castanha e borracha, que até a primeira metade do século XX era baseado no sistema de aviamento¹. Na agricultura destacava-se o plantio da mandioca, banana, milho e arroz (SILVA, 2009). Essas duas Unidades de Conservação de Uso Sustentável foram criadas em contexto específico, nos anos 1990, no qual foi disseminada a ideia de que essa categoria de Unidade de Conservação (UC) teria um papel importante na conservação da biodiversidade amazônica (QUEIROZ e PERALTA, 2006).

Por parte das instituições gestoras das Unidades de Conservação, os conflitos entre as comunidades são considerados um empecilho para o projeto de conservação, já que podem prejudicar o uso apropriado dos recursos naturais, de acordo com as normas de documentos específicos como Plano de Manejo ou Plano de Gestão das Unidades de Conservação. O Plano de Manejo Participativo, para a Resex, e o Plano de Gestão, para a RDS, são documentos técnicos que estabelecem o zoneamento e as normas administrativas das Unidades de Conservação, têm como principal função fazer cumprir os objetivos da Unidade e orientar a gestão da conservação. Apesar de alguns mediadores do Estado considerarem a disputa pelo Buiucu “uma briga de família”, será possível perceber que ele ultrapassa a questão étnica e a familiar. Esses eventos decorrem de uma história de violência e dominação, que caracterizou o processo de formação social e regional do município de Fonte Boa, assim

¹ O assunto será aprofundado no capítulo 1.

como de muitos municípios do Estado do Amazonas, marcados pela relação de patronagem e pela disputa da hegemonia econômica e política do município.

Passei em frente à comunidade Santa União, de barco, pela primeira vez durante a estiagem de 2007, entre agosto e setembro. Não desci para conversar com os moradores, pois estava trabalhando com e nas comunidades vizinhas, fazendo um levantamento socioeconômico para subsidiar os estudos para criação da Reserva Extrativista Auati-Paraná. Neste primeiro momento entrei em contato mais efetivo com os membros da comunidade Itaboca, que estavam inseridos no projeto extrativista. Lá ouvi rumores sobre certos parentes que se consideravam indígenas, em Santa União, sobre seu temperamento “difícil”, religião rígida e sobre as desavenças constantes, geralmente relacionadas à vigilância e entrada inconveniente nos lagos do Buiuçuzinho.

Santa União está localizada a apenas trinta minutos de Itaboca, seguindo de rabeta². Apesar disso não estava incluída no roteiro de estudos por não estar associada à Resex. Os membros desta comunidade decidiram abandonar o projeto da Resex e assumir outro projeto com grandes proporções na região: a criação de uma Terra Indígena, tarefa que não seria fácil. Este foi o início de outro momento de cisão entre as duas comunidades e caracterizaram pelas desavenças constantes e mediadas por atores do movimento indígena e ambientalistas de instituições estatais. De certo modo, assumir a identidade indígena e resistir à pressão de grupos políticos e empresariais implicou, dentre outras coisas, numa fissão da família Arantes, que habita em ambas as comunidades, uma de indígenas (Santa União) e a outra de extrativistas (Itaboca).

Buiuçuzinho é como os atores sociais (sejam indígenas, comunitários ou representantes de instituições) se referem à área denominada pelo Estado como “complexo” de lagos do Buiçu. A área é composta oficialmente por cerca de 24 lagos, onde são desenvolvidas as atividades de manejo comunitário do pirarucu. O termo “complexo” é utilizado por representantes do Estado para designar áreas com predominância de lagos e de grande potencial econômico³ e, conseqüentemente, com potencial também para conflitos em diversas dimensões. O Buiuçuzinho é uma área disputada há muitos anos pelos patrões e comerciantes de Fonte Boa. Os registros do Instituto de Terras do Amazonas (ITEAM), de acordo com a certidão nº 141/2005, informam que a primeira tentativa de demarcação da área

² Bote de madeira com motor de popa de 8 Hp muito comum na região.

³ Conforme observei em relatos e em documentos oficiais, como por exemplo, a versão para consulta pública do Plano de Gestão da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM, 2010).

ocorreu em 26 de agosto de 1925, quando foi concedido o título provisório⁴ de posse a Manoel Domingos Cavalcanti da área chamada Boyassuzinho.

Mesmo fazendo parte da mesma família: Arantes, as duas comunidades disputam o direito de manejar ou explorar de “modo racional” os lagos do Buiuçuzinho, ou seja, retirar os recursos naturais de acordo com regras definidas em conjunto para garantir a continuidade destes recursos, tendo como mediador o Estado. No entanto, ao longo deste trabalho pretendo mostrar que não a questão não está reduzida ao conflito socioambiental ou da disputa pela exclusividade no uso dos lagos, mas trata-se de um repertório ou formas de resistência a um processo histórico no qual a violência é um fator constitutivo das relações sociais.

Conforme já apresentado, Itaboca é uma comunidade “cadastrada” na Resex, mesmo estando localizada geograficamente “do lado” da RDS. A opção “por um lado” é possível por meio de alianças estabelecidas de acordo com o contexto histórico e social no qual os atores estão inseridos. Dois dos principais interlocutores neste trabalho, os irmãos Miguel e Isaac Arantes, membros de Itaboca, fazem parte do corpo gestor e administrativo da AAPA. Já Santa União é uma comunidade que “assumiu” a identidade étnica e pleiteia uma Terra Indígena, que compreende o complexo do Buiuçuzinho, as áreas das comunidades Itaboca, Felicidade, Boca do Buiuçuzinho e Pacu. Com exceção de Itaboca, as outras comunidades entraram em acordo com Santa União. Entre elas aparentemente não há conflitos, e, deste modo, o grupo criou estratégias de vigilância e cuidado dos lagos.

Em Santa União pude conversar com praticamente todos os moradores, inclusive os das comunidades Felicidade e da Boca do Buiuçuzinho. Apesar da proximidade geográfica de Itaboca, não pude visitá-los enquanto estive em Santa União, pois uma eventual visita poderia ocasionar em desgastes na relação com os indígenas e possíveis desentendimentos, o que poderia impossibilitar a continuidade do trabalho⁵. Uma estratégia mais viável para o acesso ao depoimento dos comunitários de Itaboca foi entrar em contato com eles em Fonte Boa. Nesta cidade, visitei alguns comunitários que fixaram residência por diversos motivos, dentre eles a dificuldade de acesso aos lagos e os conflitos decorrentes da difícil relação com os parentes de Santa União. Eles costumam receber e acolher aqueles que continuam morando na

⁴ A respeito da cadeia dominial e as disputas por áreas de grande potencial econômico serão discutidas nos capítulos seguintes.

⁵ É importante lembrar que em 2007 estive em Itaboca, pude conversar com os comunitários e acompanhei o trabalho de Miguel Arantes, que na ocasião era secretário da AAPA.

do Instituto de Desenvolvimento sustentável de Fonte Boa (IDSFB) e ex-educador do Movimento de Educação de Base (MEB).

Na primeira visita que fiz à Fonte Boa, entre agosto e setembro de 2007, boa parte da população estava mobilizada para e na pesca, conforme relatos de alguns regionais. O trânsito de pessoas era intenso e os hotéis estavam cheios, pois havia funcionários do IBAMA, enfermeiros, médicos, pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e de outras instituições, além de pessoas de outros municípios que foram prestigiar a Festa da Pesca Manejada que coincidia naquele período com a despesca (termo utilizado à captura do peixe/produto para fins de comercialização e manejo).

Durante a última viagem, em janeiro de 2013, percebi uma situação diferente. Havia um aparente esvaziamento da cidade, além da constante falta de energia, de abastecimento de água e de dinheiro circulando na cidade. Problemas como esses, além da estrutura educacional e de saúde deficientes, estão entre os principais aspectos de descontentamento entre a população. Conforme relatos dos regionais, a falta de uma política governamental voltada para uma melhoria estrutural da cidade também se reproduz em relação ao meio rural. Deste modo, a pesca do pirarucu representa mais um recurso para alimentação e complementação de renda, cuja negociação com os peixeiros passa pela mediação de instituições governamentais, como o IDSFB e o ICMBio. Essa mediação é exigida pelo governo como um modo de conter a possível exploração por parte dos empresários, que compram o pescado e não pagam um valor considerado justo pelo produto. Além disso, o conflito entre a população local é constante durante o período da despesca, na estiagem, sendo motivo de preocupação dos gestores.

Este trabalho não se trata de uma etnografia sobre Unidades de Conservação, mas sim sobre pessoas em conflito e, principalmente, o processo de resistência engendrado nas diversas dimensões das relações no campo. A tese versa sobre suas estratégias ao lidar com novos repertórios de dominação a partir da implementação de normas Estatais/externas, que determinam sua permanência ou não em seu local de origem, bem como o uso dos recursos naturais. Tomando o devido cuidado para não cair numa espécie de armadilha da naturalização dos conflitos sociais, e tomando como base para a discussão relatos de atores sociais e acompanhamento de suas atividades “na luta”⁷, destaco a participação ativa dos

⁷ A “luta” para os indígenas de Santa União caracteriza-se pelo engajamento em uma causa, que no caso se concretiza no pleito da terra, na modificação da categoria de uma área estadual, mas que se concretizou em propriedade privada durante muitos anos, conforme venho demonstrando. A “luta” exige sacrifícios e, em determinados casos, ela desloca seu significado para a disputa física. Lutar pelo direito de permanecer na terra, modificando o seu significado e atribuindo o valor simbólico e étnico.

envolvidos num processo de mobilização social para retomada de sua área. Aliada à pesquisa documental, pude perceber diversas esferas do conflito (tendo consciência das limitações), num contexto histórico e social permeado por lutas e disputas territoriais e políticas. Contudo, é impossível deixar de falar sobre o modo como estas Unidades de Conservação ou sua instituição inserem no cotidiano das pessoas e na engenharia social de mediação de conflitos.

Sobre os materiais, a presença e as articulações no campo

Minha pesquisa de campo foi realizada em quatro momentos, detalhados a seguir: em 2007, quando participei da viagem da equipe multidisciplinar do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA)⁸; o segundo foi entre 2008 e 2009, durante minha pesquisa de mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFAM; o terceiro foi no início de 2010, quando fui professora assistente no curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade do Estado do Amazonas, em Tefé; e o quarto foi entre 2012 e 2013, durante a pesquisa de doutorado, pelo PPGAS/MN.

A primeira viagem que fiz à Resex Auati-Paraná ocorreu por ocasião de uma solicitação do IBAMA ao Laboratório de Manejo Florestal de execução de pesquisa de campo para subsidiar os estudos para o Plano de Manejo Participativo da Unidade, conforme já mencionado. Este trabalho resultou num relatório intitulado “Vida social das comunidades da Resex do Auati-Paraná – Fonte Boa/AM” (HIGUCHI et al, 2008) e, posteriormente, num capítulo do livro “Viver e Morar em Unidades de Conservação” (HIGUCHI et al, 2013). Neste período conheci as comunidades que compunham a Resex Auati-Paraná, bem como alguns interlocutores, pessoas chave que foram fundamentais ao desenvolvimento da pesquisa até hoje, como os irmãos Isaac e Miguel Arantes, de Itaboca. Ao conhecer esta comunidade, ouvi os primeiros rumores a respeito dos parentes indígenas e “brabos”, mas não tive acesso a Santa União, já que meu trânsito no local estava limitado ao serviço nas comunidades “cadastradas” na Resex.

O segundo momento no campo se caracterizou por um aprofundamento maior nos estudos sobre a região e, prioritariamente, sobre a Resex Auati-Paraná. Sob a orientação da professora Thereza Menezes e inspirada nos trabalhos de Elias (1993, 1997), procurei fazer uma discussão em dois eixos: o primeiro tratava do processo de disciplinarização do espaço

⁸ Composta por pesquisadores do Laboratório de Psicologia e Educação Ambiental (LAPSEA) em parceria com o Laboratório de Etnoepidemiologia (LETEP), no qual eu era bolsista na ocasião, e o Laboratório de Manejo Florestal (LMF).

social, e uma tentativa de desnaturalizar a categoria Reserva Extrativista; e no segundo, trabalhei os efeitos sociais desses novos processos de territorialização, desde o esforço para a construção do projeto político da Igreja Católica na formação de líderes locais que, mais tarde, integraram o movimento de criação da Resex Auati-Paraná, bem como o processo de mudança do papel de mediador social da Igreja para o Estado. Ensaiei um estudo sobre os principais conflitos surgidos a partir dos novos modos de regulação dos recursos naturais, engendrados principalmente na questão do manejo da pesca. (SILVA, 2009).

No terceiro momento, trabalhei de janeiro a final de fevereiro como professora assistente na UEA e pude conhecer outros interlocutores da pesquisa que estudavam no curso, dentre eles, Silvio Almeida Bastos, indígena Tikuna e funcionário do Posto Indígena de Tefé, que em diversas situações participou e mediou reuniões entre Itaboca e Santa União. Pude também me aproximar de outros indígenas Cocama e Cambeba que estudavam no curso e puderam me orientar na questão indígena em Tefé e adjacências.

No quarto momento em campo, como aluna do PPGAS/MN, priorizei o trabalho com os Arantes indígenas e as razões do conflito. O campo foi dividido em três partes: janeiro à março de 2012, em Manaus, Tefé, Fonte Boa e Santa União; setembro de 2012 na FUNAI de Brasília; e dezembro de 2012 a fevereiro de 2013, em Manaus, Tefé, Fonte Boa e Santa União.

Conheci “o outro lado” da família a partir da relação estabelecida com a família Cruz, composta por indígenas Cambeba e Cocama, que possuem parentesco com os Arantes. Durante o mestrado conheci Andrezinho Cruz, filho de André Cruz, historicamente um destacado líder indígena, da Terra Indígena Jaquiri⁹. Andrezinho me apresentou a seu pai em 2009 e conheci a segunda versão da história dos indígenas Cocama que “lutaram” contra a hegemonia de empresários e políticos que ameaçavam expulsá-los de “seu lugar”. André assessorou o processo de reivindicação da área não somente pelo envolvimento no movimento indígena, mas também pelo laço afetivo com o lugar e pelo parentesco. Sua esposa é indígena Cocama, sobrinha de Alexandre Arantes, o patriarca da comunidade Santa União. André nasceu em Itaboca, em 1944, e foi batizado no mesmo local em 1946, tendo como padrinhos Altino Siqueira Cavalcanti e Lira Siqueira Cavalcanti¹⁰. Seus pais, Valdomiro da Cruz e Arsência Castinares, haviam fixado residência no Auati-Paraná, próximo à atual Boca do Buiuçuzinho e ao barracão do patrão Altino de quem eram fregueses.

⁹ André participou da gestão da União das Nações Indígenas de Tefé (UNI-Tefé) e, conforme Souza (2011) foi coordenador do Distrito de Saúde Indígena de 1999 a 2004.

¹⁰ Conforme o Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe, n° XVIIIb, fls 19, n. 44.

André e Andrezinho abriram caminho para que eu pudesse apresentar a pesquisa aos representantes da União Nacional dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (UNUPI-MSA), do Posto Indígena de Tefé, da FUNAI, e, conseqüentemente, obter uma autorização para entrada na área. Apesar de ainda não se configurar como Terra Indígena demarcada, foi necessária a autorização de entrada, já que trata-se de uma área visada por invasores, conforme relatos¹¹. No início de 2012 entrei em contato novamente com o Andrezinho, que desta vez me apresentou ao seu irmão Tomé, participante ativo do Movimento Indígena e naquele período estava sendo cogitado para assumir um cargo no Posto Indígena de Tefé. Em Tefé, mais uma vez apresentei a pesquisa para os irmãos Tomé, Mariano e seu pai André, que demonstraram interesse no trabalho e entraram em contato imediatamente com a comunidade Santa União, via recado na Rádio Educação Rural de Tefé, informando a chegada de uma pesquisadora no local.

Munida da minha autorização, cheguei em Fonte Boa e fiz uma visita à residência de Martiniano Batista Fernandes e Brigida Ramos Arantes. Quando lá cheguei, eles já sabiam a respeito da minha visita. Conheci também Orestes Arantes Fernandes, filho de Brigida e Martiniano; Olegário Arantes, tuxaua de Santa União; Fabiano Arantes; Clea Arantes; Raimundo Arantes e Maria Ramos Arantes. Enquanto conversávamos e apresentava a pesquisa mais uma vez, fui fotografada por Orestes, indicando um posicionamento ativo dos interlocutores, afinal, eu era uma pessoa desconhecida para a maioria deles. E o registro da imagem dessa pessoa poderia servir como prova da minha presença no local, caso fosse necessário. Naquele momento, minha intenção inicial era estabelecer um contato inicial, mas as circunstâncias me levaram a já começar as entrevistas, pois os indígenas demonstraram interesse em registrar suas memórias sobre o período mais conflituoso com os parentes. Dias depois fui para Santa União, viajando com Olegário e o casal, Cerlândia e Francisco (acompanhados de seus dois filhos), que haviam descido o rio para comprar algumas mercadorias. Ao chegar em Santa União grande parte dos indígenas nos aguardava na casa comunitária e, assim que desembarcamos, iniciamos uma nova fase dos trabalhos. Esta etapa caracterizou-se pela interação e participação intensa e efetiva dos indígenas neste trabalho.

Sugeri que fosse feito um censo local e ideia foi bem aceita, pois era do interesse deles e dos representantes do Posto Indígena de Tefé. Eles participaram efetivamente da sua elaboração, que se desenvolveu de dois modos: em algumas ocasiões eu visitei as casas e

¹¹ Outro procedimento burocrático que fiz para me resguardar foi a solicitação de autorização de entrada a área subsidiária da Resex, via o Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade (SISBio), mesmo não tendo coletado qualquer material biológico. A orientação para o cadastro da pesquisa neste sistema vem desde o período que fiz o mestrado.

conversei com várias famílias, em outras o grupo se reunia na casa comunitária para coleta das informações. A maior parte das entrevistas eram coletivas e sempre que eu fazia as perguntas para uma pessoa, as outras que estavam presentes se dispunham a verbalizar sua versão, compondo um repertório de histórias sobre a ocupação deste trecho do Auati-paraná e de seus conflitos. Também acompanhei reuniões na comunidade e em Fonte Boa, consultei documentos produzidos e fornecidos pelos indígenas, como ofícios, o estatuto de sua associação, um livro de registro de datas e memórias de Martiniano Batista, cartas e trechos de documentos que compunham o processo do “Caso do Buiuçu”.

Os dados de campo se constituem de, basicamente, três categorias: entrevistas, observação e pesquisa documental, dada a complexidade do campo. Como será possível observar, neste trabalho não há possibilidade de separar as instâncias envolvidas nas questões abordadas, como por exemplo, desassociar as duas Unidades de Conservação da atuação indígena e da Igreja. Durante o campo foi possível perceber que todas essas instâncias estão interligadas, apesar de os gestores e representantes do Estado insistirem na distinção e instituição de categorias separadas.

Deste modo, há uma certa manipulação pelos órgãos estatais das relações conflituosas prévias. Gluckman (2010), ao analisar a realidade colonial na Zululândia já observava que “é preciso analisar amplamente como e em que profundidade a reserva está inserida no sistema social do país, quais as relações dentro da reserva envolvem africanos brancos e como são afetadas e afetam a estrutura de cada grupo social”. Deste modo, o autor chama atenção para a importância da configuração das posições dos atores sociais e sua historicidade para entender as mudanças ocorridas naquela realidade. Inspirada pela perspectiva da situação social que trata Gluckman, apesar de não estar procurando a harmonia e a estrutura social no campo, também procurei informações nos arquivos paroquiais, em Fonte Boa e Tefé, onde a minha entrada foi gentilmente cedida pelos representantes da Prelazia de Tefé e Paróquia Nossa Senhora de Guadalupe.

Dentre as principais atividades desenvolvidas, destacaram-se as entrevistas que fiz com indígenas, comunitários, funcionários de órgãos ambientalistas (ICMBio, IDSFB)¹², da Prelazia de Tefé e Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe, funcionários da FUNAI Brasília, antigos educadores do MEB; elaborei um levantamento populacional e socioeconômico (censo) das comunidades Santa União e Itaboca (apêndice 1); trabalhei com análise de documentos oficiais, como Planos de Manejo e de Gestão das Unidades de Conservação.

¹² Alguns dos interlocutores solicitaram que as entrevistas e conversas não fossem gravadas e eu respeitei esta solicitação, registrando em notas, e preservando sua identidade.

Neste trabalho, especificamente, destaco o esforço que empreendi ao trabalhar com os documentos referentes ao processo do “Caso do Buiucu”, que me foram gentilmente cedidos por Miguel Arantes, da AAPA. A partir desses documentos e de relatos, pude reconstituir alguns aspectos marcantes do caso, para os indígenas/comunitários e representantes do Estado, e observar os aspectos das rupturas nas relações de patronagem, as reações dos últimos patrões e as dinâmicas específicas que este caso representou para a região.

Particpei durante um tempo do cotidiano dos indígenas e de eventos específicos, como o Primeiro Seminário Anual de Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Social, na sede do Instituto Mamirauá, em Tefé. Tive acesso aos arquivos da Prelazia de Tefé e da Paróquia de Fonte Boa, por indicação de Francisco Andrade, diácono da Prelazia, e de Dom Mário Clemente Neto, pároco de Fonte Boa. O trabalho nos arquivos se constituiu como um grande desafio, pois foi a primeira vez que pude explorar um campo tão diversificado e complexo quanto o das relações pessoais, e cuja análise me exigiu uma demanda e atenção específicas.

O Arquivo da Prelazia de Tefé encontra-se no prédio da Rádio Educação Rural de Tefé e quando lá trabalhei, havia passado por um processo inicial de higienização, organização e catalogação, por meio de um projeto liderado por professores e estudantes da Universidade do Estado do Amazonas. Pesquisei os relatórios produzidos pela equipe da Prelazia de Tefé entre as décadas de sessenta a noventa, especificamente os relatórios de viagem dos educadores do Movimento de Educação de Base (MEB), as cartas do Padre Jean-Baptiste Parissier, um levantamento sobre os seringais produzido pelo padre Tastevin¹³, os relatórios de pesquisa e escritos do padre Teodoro Van Zoggel (diário, sistematização de informações de campo e entrevistas transcritas) e do então padre Egon Dionisio Heck¹⁴ (do final da década de setenta), com os quais pude comparar as representações dos envolvidos com a empresa seringalista e a pesca com as narrativas dos indígenas.

Em Fonte Boa, com ajuda de Dom Mario, tive acesso aos livros de Tombo da Paróquia de Fonte Boa e livros de batismo e casamento, com os quais elaborei um inventário da presença da família Arantes, seus casamentos, batismos, e onde pude identificar a relação com os patrões. Em Manaus, pesquisei no fundo da empresa J.G. Araújo & Cia Ltda, sob a salvaguarda do Museu Amazônico, por meio de um acordo entre a Universidade Federal do Amazonas e a empresa, firmado em 1989, onde pude observar, por meio de correspondências, as relações entre as casas aviadoras de Manaus e do interior de Fonte Boa. Aproveitando o

¹³ Transcrito pelo padre Teodoro Van Zoggel.

¹⁴ Atualmente atua como coordenador do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) do Mato Grosso do Sul.

ritmo nos arquivos, também consultei a Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, onde encontrei exemplares de jornais, do Almanak Laemmert, com informações sobre Fonte Boa antiga e o comércio das casas aviadoras locais.

Para enfrentar este desafio obtive ajuda de interlocutores no campo, como Dom Mario, Francisco Arantes, diácono da Prelazia de Tefé, e Hilkiene Silva, que na ocasião trabalhava na Prelazia. Procurei examinar aspectos históricos da relação de patronagem, as narrativas oficiais sobre o “projeto colonizador” da região, constituído com base na violência, tanto física quanto simbólica. Parte dos textos que analisei revelaram as estratégias da Igreja, as relações políticas locais, situações violentas e conflitos que foram formando aquela região. Essas relações constituíram o projeto de domesticação e exploração desta parte da Amazônia e o exercício de análise passa por diversas instâncias classificatórias, corroborando com a proposta de Zambrano Escovar (2008) em sua etnografia sobre colonizadores espanhóis e indígenas colonizados, ao argumentar que a produção de saber, as classificações e sentidos produzidos sobre estes povos são inseparáveis das relações de poder.

Minha intenção não era utilizar essas fontes primárias como indícios de um passado, narrado pelos interlocutores, que necessitava de comprovação. As fontes paroquiais, empresariais e os documentos que compunham as peças jurídicas do “caso do Buiucu” serviram de suporte para a compreensão, principalmente, do caráter constitutivo da violência e do conflito nas relações sociais na região, representado principalmente pelos diversos modos pelos quais se constituiu a figura do patrão. Através desses documentos pude perceber a dimensão da atuação de empresários, patrões na economia e configuração territorial local, e da Igreja na composição das comunidades, e no processo pedagógico de formação de pessoas e de mudança no foco de atuação da Igreja. Assim, pude compreender não somente as motivações, mas os diversos níveis de conflitos atuais.

Sobre Conflitos, Comunidade e Família

Briga, conflito, desavença, “ficar político”, são termos constantemente utilizados pelos interlocutores desta pesquisa para descrever as relações com seus parentes, com o Estado e suas diversas instâncias. Meu interesse inicial era analisar os efeitos do conflito engendrado no “caso no Buiucu”. Contudo, ao conversar com os interlocutores e ao analisar os documentos levantados, observei que o caso foi apenas um dos aspectos de uma história marcada por disputas territoriais, econômicas, “lutas” e resistência à relação de dominação. E, assim, trabalhei, dentre outras coisas, com as diversas visões sobre um conflito que se

considerava já estabelecido. Neste trabalho, procuro trazer à tona e destacar um aspecto importante das reivindicações: a resistência ao processo de precarização da vida (BUTLER, 2006, 2009), generalizado na história regional e que se desloca em diversos planos. A análise não se limita apenas à descrição das investidas de “patrões poderosos” contra os indígenas vitimizados. No discurso e na ação dos indígenas sobre a “luta” não há lugar para a vitimização.

Nesse espaço de antagonismos surgem demandas, dinâmicas e discursos característicos na constituição dos “lados”. A divisão das terras em Unidades de Conservação e Terra Indígena também constitui a divisão da família Arantes em “dois lados”: o da Resex e o da Terra Indígena. “Ser o primeiro” a “lutar” pelos direitos e estar “no lado de cá”, conforme os indígenas observam, é um elemento constitutivo da resistência. Já para os seus parentes comunitários, estar no “lado da Resex” também se constitui como uma espécie de “luta”, “de orgulho” por não “precisar” associar-se à identidade indígena¹⁵ para garantir seus direitos.

Em diversos momentos, os indígenas afirmaram que seus parentes que não se consideram indígenas modificaram suas relações, tornaram-se hostis. A expressão utilizada por eles para descrever essa postura é: “eles ficaram políticos com nós”. O “ficar político” na relação prevaleceu logo após a saída dos empresários e supostos proprietários do Buiuçu, e com esta expressão: “político”, eles revelaram uma outra denominação para inimigo. Este é um modo comum de denominar o inimigo na região, aquele que se relaciona basicamente por meio do conflito. Os moradores de Itaboca também alegam que os parentes de Santa União “ficaram político” com eles em razão da disputa na posse dos lagos. Considerando que trata-se de uma área legalmente pertencente ao Estado, as instituições mediadoras não atuam de forma expressiva nesta questão, considerada por parte dos seus representantes como conflito familiar.

Tal como Gluckman (2010) observou, os conflitos imanentes no interior da “estrutura estudada” desencadearão seu futuro desenvolvimento. No entanto, não estou trabalhando com a ideia de estrutura social tal como ele aborda em seu trabalho nem estou considerando o conflito como uma entidade causadora de problemas de funcionamento no grupo. Diferentemente do autor, estou interessada na ação e no protagonismo dos indígenas na produção dos conflitos, e não na harmonia e equilíbrio interno no campo. A ideia de conflito e

¹⁵ Partindo do princípio da ideia de degradação da imagem do índio, o que será discutido no capítulo 3.

violência são inerentes à história regional e constitutivos dessas relações, como tentarei mostrar ao longo dos capítulos.

Segundo um funcionário do ICMBio, “a dificuldade que se tem é com as pessoas e não com manejo do peixe”, indicando a complexidade na administração das divergências entre a população local. Por outro lado, os moradores, sejam indígenas ou comunitários, dessas áreas indicam que os conflitos prévios foram potencializados a partir da imposição de normas externas, seja dos organismos governamentais, seja pelos empresários que se intitulavam donos das terras em litígio.

Simmel (1955) ao caracterizar o conflito como sociação, a partir do ponto de vista de seu caráter positivo, enfatiza a reciprocidade inerente no conflito. Inspirado por Simmel, Coser (1957) observa que o conflito impede a “ossificação” do sistema social e exerce pressão para a inovação e criatividade, evitando uma acomodação dos grupos. No entanto, as fontes conflitantes podem variar de acordo com o contexto, com o que o autor chama de “tipos de estrutura”, com os padrões de mobilidade social e com a distribuição de poder, recursos e status. De modo resumido, para o autor, o conflito contribui para a preservação de uma ordem social, já que funciona como um mecanismo de fuga de modo a fortalecer a organização social, de acordo com o contexto.

No caso estudado, o conflito se instaura em diversas instâncias do cotidiano dos envolvidos, a saber: entre comunitários/indígenas e órgãos estatais/ambientalistas; entre comunitários/ribeirinhos e indígenas (no caso da família Arantes); entre órgãos estatais de diferentes segmentos, conforme será abordado no capítulo 4. Há diversos atores envolvidos que são partes fundamentais dos conflitos instituídos em âmbito local e global. Neste contexto será possível perceber como estes atores tomam parte e se posicionam no conflito entre a família Arantes e o Estado.

A partir da contextualização apresentada, este estudo teve como objetivo discutir a relação entre o processo de reivindicação étnica, pelo direito ao uso dos recursos naturais, e os conflitos étnicos potencializados a partir da intervenção Estatal e de organismos não governamentais. Neste exercício, procurei analisar e confrontar os pontos de vista dos indígenas, de moradores das Unidades de Conservação, de representantes das instituições gestoras e do movimento indígena sobre a questão da auto identificação dos indígenas Cocama, suas repercussões e os conflitos sociais decorrentes da tentativa de imposição das novas regras estatais para uso dos recursos naturais.

Meu interesse foi compreender como se deu o processo de afirmação étnica, como se engendraram os conflitos étnicos e familiares, bem como as implicações da reivindicação da

identidade indígena na vida cotidiana, na qual os conflitos e a violência são tomados como fatores constitutivos dessa construção social e “luta” pelos direitos. A questão: “quais as motivações na luta pelo reconhecimento étnico e seus efeitos nas relações de parentesco?” Foi um dos fios condutores deste trabalho. E deste modo, procurei focar na experiência dos atores sociais: indígenas, comunitários e mediadores sociais, tomando como fio condutor a reconstituição da história da ocupação das comunidades até o surgimento da nova modalidade territorial demandada: a Terra Indígena. Com isso, a desnaturalização da noção de “conflitos socioambientais”, muito utilizados em áreas consideradas problemáticas por órgãos governamentais e ambientais, se constituiu como uma das tarefas deste trabalho. Acredito, ao contrário, que tal abordagem não atenta ao aspecto histórico da questão e despolitiza a discussão. Em geral, a prática da utilização de “manuais de mediação de conflitos” é disseminada nos diversos programas governamentais para o cumprimento das normas estabelecidas por instâncias superiores. Por isso, procurei aprofundar a análise sobre a história e a gênese dos conflitos na família Arantes, levantando as semelhanças e divergências entre as duas comunidades até o processo de intervenção estatal e institucionalização desses conflitos.

Os representantes do Estado alegam que se trata de “uma questão de briga de família” quando não querem intervir no local ou mesmo mediar conflitos. Esta posição pode ser compreendida como uma justificativa para que não assumam responsabilidades nos desdobramentos locais de uma política pública que exatamente são eles que devem implementar e executar. Em quaisquer outros contextos nos quais percebam graves riscos ao meio ambiente, eles intervêm, pois são os responsáveis por uma tutela ambientalista da qual falarei no capítulo 2.

Ao contrário dos representantes do Estado, os membros indígenas da família Arantes (Santa União) consideram o conflito como uma questão moral, envolvendo traição e desrespeito, bem como uma disputa por domínio territorial; já os comunitários da família Arantes (Itaboca) consideram o conflito como decorrente de uma conduta ameaçadora de seus parentes, que de certo modo tentam se transformar nos novos patrões da área. E é neste sentido que também aparecem no campo as representações sobre o patrão, como uma categoria que se modifica de acordo com o contexto histórico social. Este novo “patrão indígena” não tem o controle dos corpos e das vidas de pessoas, mas sua autoridade se baseia na posse efetiva de um território, considerado um patrimônio local e comunitário, mesmo que o local em litígio seja classificado como uma área estatal de preservação ambiental.

Partindo do princípio de que emergem novas relações e experiências em situações de conflito, observa-se que demandas por justiça, novas identidades e alianças sociais são

desfeitas e refeitas. É justamente por não tratar o conflito como um fenômeno em si mesmo (com causas naturais), mas por vê-lo enquanto parte da organização social, é que ele irá desempenhar um papel crucial neste trabalho. O conflito, aqui retratado, modifica as relações sociais e territórios, bem como constitui identidade pelo contraste e, ao mesmo tempo, pela proximidade. No entanto, ao observar as relações no campo, foi possível perceber outra configuração do conflito: como resistência à uma história de exploração e dominação territorial, no qual os protagonistas são os indígenas e seus parentes que não se consideram indígenas.

Aqui, este termo é recorrente na região estudada em decorrência da atuação da Igreja Católica, por meio da Prelazia de Tefé e do Movimento de Educação de Base (MEB). Durante as décadas de sessenta e setenta essas instituições promoveram programas de alfabetização popular, via a Rádio Educação Rural de Tefé, e o reordenamento territorial das famílias provenientes dos antigos seringais e de indígenas que se encontravam dispersos ao longo da calha do Rio Solimões. A ideia dos representantes da Igreja era a “reunião” e a “comunhão” dessas pessoas em torno de um objetivo comum: a mudança da sua condição social.

Optei pela denominação de “comunitários” para os membros das “comunidades” dispostas ao longo do Auati-Paraná, pois a história da composição desses agrupamentos sociais está extremamente marcada pelo discurso da “comunidade cristã” das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Esta autodenominação ainda tem grande difusão no local e se estende também aos indígenas. Ao perguntar aos indígenas a respeito da história do seu local de moradia, eles afirmavam que se tratava de uma “comunidade” indígena Cocama.

A noção de comunidade também se relaciona com a de família e parente. Esses dois termos às vezes se confundem. A família se constitui como um grupo social que inclui laços de sangue, afinidade e origem comum. Daí a imposição de uma ideia de unidade dentro da comunidade Santa União, pelos próprios mediadores sociais locais, como o Tuxaua, Olegário, o presidente da Associação, Joel, e o representante religioso, Alexandre. Já o termo parente, em determinados momentos, indica uma ligação distante. Os membros de Itaboca também eram chamados de parentes pelos indígenas, no momentos de lembrança das desavenças. Já nos momentos em que conversávamos sobre a família Arantes e sua origem comum, os comunitários de Itaboca não eram excluídos, afinal, no passado Itaboca era a localidade referência desta família.

Em algumas ocasiões o termo família carrega o forte atributo do laço consanguíneo, em detrimento do termo parente. Todavia, o conflito suscitado entre as duas comunidades aciona uma contradição: por parte dos Arantes de Santa União, os de Itaboca são “família”,

pela proximidade tanto territorial quanto consanguínea, e ao mesmo tempo tornam-se parentes pela distância ideológica e de projeto de vida. Por isso, os termos família e parente são “elásticos” e dependendo do contexto podem assumir significados diferentes. Deste modo, em Santa União e Itaboca, “família” é um termo que ultrapassa os laços consanguíneos. Pantoja (2008), citando Almeida (1986), chama atenção para o caráter elástico deste termo ao relatar sua experiência nos seringais do Vale do Juruá. Do mesmo modo, em Santa União, fazer parte de uma família significa estar de acordo com as regras da “comunidade”, os objetivos e laços afetivos desenvolvidos ao longo da convivência.

Ao longo das modificações contextuais, a categoria comunidade e comunitário foram institucionalizadas. O termo comunitário é uma categoria institucional que está relacionada com o trabalho do MEB e da Igreja Católica na região. Este termo se desdobrou e também é utilizado como categoria social no ordenamento territorial das Unidades de Conservação, principalmente quando se trata de Resex e de RDS.

No caso da comunidade Santa União, os indígenas também se consideram comunitários, pois estão dentro da RDS e da Resex e fizeram parte da constituição histórica daquele território. Além disso, passaram tanto pelo processo de formação de comunidades cristãs da Igreja Católica quanto pelo “chamamento” ao estilo antigo de “ser cristão”, proposto pelo Irmão José, da Irmandade da Santa Cruz. Em diversas situações eles se apropriam de uma categoria institucional, utilizando-se dela durante as relações conflituosas. Já em Itaboca, não havia um movimento de reivindicação étnica, algo que vem se modificando.

Sobre Etnicidade, resistência à tutela e “luta” pelos direitos

Conforme a tese foi delineada, percebi que eu estava tratando basicamente de política. As questões sobre como a demanda por Terra Indígena é acionada e como a ideia de preservação e zelo do meio ambiente é central para alguns atores sociais, me conduziram a compreender como se constituem as múltiplas dimensões deste campo. Inspirada em Shore e Wrigth (2005) – que propõem uma reconceitualização radical de “campo” como um espaço social e político articulado, pensando relações de poder e sistemas de governança – procurei compreender como os atores sociais se desvencilham ou não dessas relações de poder, impostas pelo Estado e seus agentes, a partir de estratégias de resistência. Para estes autores, a governança refere-se a processos complexos pelos quais as políticas impõem condições de

vida e influenciam as normas e condutas locais, mesmo no caso estudado onde em diversos momentos os representantes do Estado posicionam-se distantes dos problemas locais.

Foi nesta situação conflituosa, fomentada ao longo da história da região, e desencadeada por meio do “caso do Buiçu” que os indígenas Cocama de Santa União intensificaram sua atuação no Movimento Indígena em Fonte Boa e no estado do Amazonas. Para os indígenas, a atuação no Movimento significa não apenas a possibilidade de reivindicação de direitos, mas também a retomada da dignidade, ou como afirma Oliveira (2008), “os tempos mudaram e o movimento indígena se encarregou de dar ao índio o auto respeito que faltava” (p. 53). Esta “ideologia crescente do auto respeito” a que se refere Oliveira, se desdobra no movimento de jovens que se inserem no contexto da educação escolar indígena e na busca pelo conhecimento para o fortalecimento de suas ações, conforme será visto no capítulo 5.

Segundo Barth (2000), a identificação étnica é produzida dialeticamente na interação entre grupos. Sua preocupação principal está no processo de manutenção das fronteiras étnicas, ou seja, o modo como as fronteiras de identificação são produzidas e reproduzidas. O autor privilegia a discussão em torno da categoria grupo étnico enquanto forma de organização social, não fazendo referência somente à Etnicidade, já que para ele trata-se de apenas um dos padrões de compartilhamento da cultura. Ao enfatizar as fronteiras entre grupos, Barth promoveu uma mudança analítica na conceitualização de Etnicidade, na qual a cultura compartilhada é entendida como um fenômeno gerado em e por processos de manutenção de fronteiras étnicas. Os grupos étnicos, segundo o autor, são categorias de auto identificação e atribuição pelo outro. Para ele, os grupos étnicos não podem ser reduzidos a tipologias estáticas e rígidas, posto que são encarados como organizações sociais, com um objetivo político de participação social, para além da cristalização de um sistema classificatório.

A “luta” pelos direitos se fortalece com a mudança do contexto local. Com o advento da União das Nações Indígenas (UNI) e sua atuação “quase pedagógica” a qual se refere Oliveira (2008), a categoria índio reconquista dignidade. No caso deste estudo, o auto reconhecimento étnico e a disputa classificatória estão ligados ao processo de resistência aos efeitos sociais das diversas intervenções externas ocorridas ao longo da história local. Neste contexto, os distanciamentos e alianças operados, como será possível ver ao longo do texto, acionam identidades étnicas e religiosas, em vantagens competitivas na disputa por recursos e apoios políticos e econômicos. Lembrando ainda que há sobreposição entre os limites territoriais das duas Unidades de Conservação estudadas, o que, em si, já poderia constituir

motivo suficiente para a emergência de conflitos, como, de fato, acontece em diversos contextos.

Um dos aspectos que chamam atenção no “caso do Buiçu” é que o mesmo argumento, baseado na tutela e na noção de incapacidade dos indígenas, é utilizado na defesa e na acusação. A ideia de tutela aparece no campo de diversas maneiras. Neste trabalho abordarei o que chamo de tutela ambientalista, na qual a intervenção estatal nas comunidades ultrapassa o sentido de proteção ambiental e se instaura no cotidiano das pessoas. A tutela ambientalista se inscreve nos acordos de pesca, nas assembleias desenvolvidas para a subsidiar os planos de gestão e de manejo participativo e também no modo como as pessoas reivindicam seus direitos. Este aspecto é bem representado na fala de um presidente da associação de pescadores de Fonte Boa ao afirmar que “hoje o mundo está voltado para o meio ambiente, então querendo ou não querendo temos que acompanhar. Tem muito pescador ainda revoltado com o IBAMA, mas tem que reconhecer que é assim mesmo”. É nesse sentido que a tutela ambientalista, de certo modo, conduz o processo de organização associativa, resgatando o trabalho desenvolvido pela Igreja e seus parceiros desde a década de sessenta.

Será possível perceber neste trabalho que as disputas ultrapassam o aspecto do reordenamento territorial e “desenvolvimento econômico”, e envolvem disputas por classificações sociais, o processo de disseminação e fortalecimento das identidades indígenas na região e as rugas históricas entre os parentes imbricadas, cultural, histórica e geograficamente.

Por este motivo levei em consideração as especificidades de uma região que passou e passa por intervenções de diversos segmentos: dos padrões da borracha e da pesca, dos movimentos sociais (religioso, ambientalista, indígena), organismos governamentais e uma série de fatores históricos que culminaram nessa configuração apresentada até então. Meu interesse se configurou especialmente em perceber as especificidades do Auati-Paraná de Cima, investigando como os atores sociais se mobilizaram em torno da reivindicação de seus direitos, participando das ações coletivas na região. E para isso, ao longo da trajetória da tese, não apenas mapeei os conflitos locais e as especificidades da região, mas também observei o contexto social e político de Fonte Boa, e, assim, pude identificar as imagens e práticas sociais decorrentes da reivindicação dos direitos básicos, como terra, saúde e educação.

Organização dos capítulos

Esta tese é composta por cinco capítulos. No primeiro capítulo busco chamar atenção para três pontos que se interligam, que são primordiais para compreensão do histórico de conflitos na região e que vão resultar na configuração social atual: violência, patronagem e controle territorial. A partir da análise documental e de relatos dos indígenas procuro apresentar, neste capítulo, o modo como a violência e o conflito são constitutivos da história da região e como a violência é engendrada nas relações sociais, seja por meio da relação de patronagem, seja por meio do controle territorial.

Weber (1983) argumenta que a violência e o monopólio da força física são os atributos que constituem o Estado e Blok (2001) destaca o modo como essa violência é vista e experimentada, como uma espécie de reverso da ordem social. Pude observar em campo que, nesta região, a violência (seja representada pelo conflito ou pela desavença) possui diversas interpretações, dentre elas como irracional, como uma anomalia, como a antítese da civilização, ou seja, é considerada por diversos segmentos da sociedade como uma característica intrínseca ao “caráter” indígena. Em alguns discursos, os indígenas de Santa União são considerados violentos, brabos e irracionais. Uma premissa disseminada justamente porque eles não correspondem aos critérios de grupos sociais bem aceitos em Unidades de Conservação. Neste caso, a violência é empregada enquanto resistência desses indígenas face às pressões do Estado, bem como em resposta à ausência de uma atuação mais efetiva do Estado.

Procuro também apresentar as diversas faces da Igreja: no primeiro momento, enquanto um “braço” do Estado; e no outro momento como uma instituição engajada na “luta” contra as injustiças sociais e a favor dos indígenas e da população regional “sofrida”. E inspirada por esta causa cria diversos mecanismos que subsidiam a nova forma de ordenamento territorial: as unidades de conservação de Uso Sustentável.

No segundo capítulo discuto sobre os efeitos dessa nova modalidade de organização territorial, engendrada pelo Estado, a categoria de unidades de conservação de Uso Sustentável. Aqui desenvolvo a noção de “tutela ambientalista”, na qual os efeitos da atuação do Estado, seja numa posição ativa do controle territorial e social ou numa posição distanciada, se concretizam com a produção de sujeitos que devem respeitar e agir de acordo com as regras estabelecidas pelo Estado e com a presença de elementos que configuram a tutela e a pacificação do território.

No terceiro capítulo destaco as narrativas das viagens dos antepassados peruanos, as trajetórias de alguns membros da família Arantes, as formas de socialização e as cisões ocorridas na localidade de Itaboca e que, posteriormente, englobam as comunidades de Itaboca e de Santa União. Antes da existência da configuração político-territorial das comunidades, essas famílias se distribuíam em antigas localidades, que no passado eram geridas por patrões aviados das grandes casas comerciais de Manaus e Belém. Partindo de um contexto marcado por histórias de privação e miséria, de acordo com os relatos, construo uma narrativa baseada em relatos dos mais antigos, relacionando-os aos documentos pesquisados, descrevendo nessas histórias os mecanismos de resistência e de busca de melhores condições de vida.

Discuto no quarto capítulo a construção do “Caso do Buiucu” e a passagem da modalidade informal da relação de patronagem para sua concretização num acordo em juízo. Neste processo, os indígenas e comunitários passaram por diversos momentos de coação para se adequarem ao sistema instituído há muitos anos até sua atualização via peça jurídica, que se constituiu por intermédio da atuação do movimento indígena e as alianças com a Advocacia Geral da União (AGU). Será possível perceber que a defesa dos indígenas pelos advogados da AGU terá como objetivo principal a denúncia, baseada na tentativa de encadeamento de fatos que demonstrem as consequências da relação de dominação estabelecida pelos patrões no cotidiano dos envolvidos. No entanto, o argumento da defesa apoia-se no mecanismo de tutela e da precarização da condição indígena. Ao mesmo tempo, a defesa dos empresários e supostos donos da área também se vale dos mesmos argumentos da defesa e tenta transformar vítima em culpado e culpado em vítima.

E, por fim, no quinto capítulo discuto sobre as novas dimensões surgidas nas situações de conflituosas e outras reformulações e reinterpretações sobre o fazer político. Como será apresentado, as disputas não são travadas apenas no plano do uso dos recursos naturais, mas também como um processo de reestruturação e resistência, baseado, principalmente, na afirmação da condição étnica. Ter acesso à terra não significa apenas possuir um bem específico, mas na condição de possibilidade de reprodução social, cultural, política e econômica. É assumir o compromisso e o protagonismo de sua história. Deste modo, o sentimento de pertença a um grupo e seus interesses, sejam econômicos ou políticos, é um aspecto da composição da Etnicidade em questão. Num espaço onde as fronteiras foram oficial e artificialmente reconfiguradas, etnias politizadas competem por recursos e lidam com as imposições de novos modos de ser ditados pela administração estatal. A identidade Cocama em questão também pode ser entendida como uma reconstituição ideológica, cujos

identificadores de referência são recriados de acordo com o fator político e o contexto situacional.

1. Fonte Boa e Jutai: resquícios de uma história marcada pela violência e pela patronagem

A trajetória deste estudo é composta pela história contada pelos Arantes, sejam indígenas ou não indígenas, e pelo o material documental levantado sobre o processo do “Caso do Buiuçu” e sobre a região nos arquivos da Prelazia de Tefé e na Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe, Fonte Boa. Conforme já assinali, meu interesse na busca por esses documentos não ocorreu por acaso. Durante o trabalho de campo fui guiada por indígenas, comunitários, representantes do Estado e da Prelazia, como Francisco Andrade e Dom Mario Clemente Neto, que abriram as portas dos arquivos para que eu pudesse ampliar os horizontes desta pesquisa. Neste capítulo quero chamar atenção para os aspectos da violência, patronagem e controle territorial e social, que se interligam e são primordiais para a compreensão dessa história de conflitos atuais.

Ao longo do texto será possível perceber como a violência é engendrada nas relações sociais, seja no fenômeno da patronagem, seja no controle territorial e no cotidiano das pessoas. Para Weber (1983), o monopólio da violência e da força física são os aspectos que constituem o Estado. Blok (2001) complementa este argumento observando que a violência é vista e experimentada como uma espécie de reverso da ordem social. A violência é irracional, é uma anomalia, é a antítese da civilização. A partir do contexto a ser apresentado será possível observar como os indígenas de Santa União são considerados violentos, brabos e irracionais, configurando a representação da antítese a qual Blok se refere. Isto ocorre justamente porque eles não correspondem aos critérios de grupos sociais bem aceitos em Unidades de Conservação. Neste caso, a violência é empregada enquanto resistência, enquanto resposta às pressões e ausências do Estado.

Opto por trabalhar com o conceito de violência proposto por Blok (2001), pois evidencia como ela é tratada a partir de um processo de dissociação do seu contexto. A proposta de Blok considera a violência como uma categoria cultural, como uma forma ou construção cultural, produzida historicamente. Por isso, ela não deve ser tomada *a priori* como uma ação sem sentido ou irracional, e deve ser entendida como uma ação simbólica e significativa. Daí a importância do levantamento documental e das entrevistas que fiz na

tentativa de esboçar um quadro histórico e social local, ou seja, no esforço de compreender o contexto no qual a violência se tornou e se torna presente.

Essa violência, contextualizada, pode ser também combinada com a ideia do potencial transformador do terror, do qual trata Michael Taussig (1993). Para o autor, é através de uma experiência de aproximação da morte que pode surgir o “sentimento mais vívido da vida; através do medo poderá acontecer não apenas um crescimento de autoconsciência, mas igualmente a fragmentação e então a perda de autoconformismo perante a autoridade” (p. 29). Este movimento de resistência ao terror ou mesmo superação é também um dos eixos que esta tese trata. Contudo, nem todo espaço configurado no campo é de terror. Os momentos constituídos pelas desavenças familiares e as disputas pelo direito ao território caracterizam a tomada de consciência e a resistência às pressões externas. Foi a partir de uma experiência extrema, da ameaça de expulsão de seu lugar de moradia, que a família Arantes oscilou entre a (re)união e a desavença e buscou reconquistar seu lugar.

A patronagem, dizem alguns dos interlocutores da pesquisa, ocorre até hoje. Há resquícios e reedições deste tipo de relação no contexto atual. O comércio pesqueiro e os empresários ainda costumam impor seus preços abusivos aos fregueses e o controle territorial segue no bojo dessas relações. Por isso, neste capítulo minha intenção é trazer um esboço do contexto histórico da área estudada de modo que possa nos ajudar a compreender as disputas atuais.

1.1. Patronagem, controle territorial e violência

Os municípios de Fonte Boa¹⁶ e Jutai, localizados no Rio Solimões possuem uma história comum: ambos fazem parte de uma região caracterizada por grandes disputas político-administrativas e de exploração tanto dos recursos naturais (borracha, castanha, pirarucu, ovos de tartaruga, entre outros), como da força de trabalho de indígenas e de

¹⁶ Fonte Boa nasceu do núcleo de povoamento Taracoateua, induzido pelo padre jesuíta Samuel Fritz. Era um aldeamento de índios Omágua, que mais tarde foi transformado na missão Nossa Senhora de Guadalupe. O município de Fonte Boa, à margem esquerda do Solimões, foi criado por meio do Decreto Estadual n° 92, de 23 de março de 1891, a partir do desmembramento do território de Tefé. Em 1911, a divisão administrativa do território incluía, além da sede, os distritos de Uará, Tupé, Foz do Jutai, Paraíso e Cucurema (IBGE, 1957). Em 1938, a sede municipal foi elevada à categoria de cidade (Decreto Lei n° 68). No mesmo ano, a Comarca do Alto Solimões passou a se chamar Comarca de Fonte Boa, abrangendo os termos de Fonte Boa, São Paulo de Olivença e Benjamin Constant (Decreto Lei n° 69). Mais tarde, em 1952, perdeu os termos de São Paulo de Olivença e de Benjamin Constant. Em 1955, perde mais da metade do seu território, para a criação do município de Jutai (Lei Estadual n° 96), abrangendo os distritos de Mutum e Curuena e com sede em Boa Vista. O município de Jutai é instalado em 1956 e seu primeiro prefeito foi Oswaldo José Arantes, comerciante local, nomeado pelo governador do Estado do Amazonas, Plínio Ramos Coelho (IBGE, 1957).

migrantes nordestinos. Enquanto a vocação do Rio Jutai era a exploração massiva da borracha, no Auati-Paraná a principal produção era, e ainda é, a pesqueira, com destaque para a pesca de pirarucu.

A atividade econômica se concentrava, no início do século XX, ao longo dos rios, que representavam a comunicação na região e com o resto do mundo. Segundo Tastevin (2008a), os grandes portos de exportação e abastecimento de pirarucu seco eram Tefé, Caiçara (atual Alvarães) e Coari, municípios que centralizavam praticamente toda a pesca do “delta do Japurá”¹⁷, e cujos comerciantes enviavam mais de cem toneladas de peixe à Manaus e Belém. O Rio Solimões era constantemente visitado por barcos a vapor que vinham apanhar os principais produtos de exportação da época: borracha, castanha, pirarucu seco e palmito. Tastevin (2008a) relata a presença dos comerciantes e navios a vapor que transitavam pelo Solimões em busca dos produtos naturais:

Este barcos de 100 a 300 toneladas sulcam todos os afluentes e paranás importantes do Amazonas, até os limites do território brasileiro, para aqueles que vêm de mais longe, até quase suas cabeceiras para os outros, pois em nenhuma parte a navegação encontra obstáculos intransponíveis, sobretudo na época das cheias. Assim, toda população tem moradia ou seu comércio ao longo dos cursos de água. (TASTEVIN, 2008a, p. 30)

Tastevin destaca ainda a grande quantidade de comerciantes regulando a vida econômica no rio Solimões, como em feitorias, estabelecidas com proximidade ao longo do seu curso. O Rio Solimões foi considerado pelo autor como “de longe o mais povoado: encontra-se aí aproximadamente uma casa de comércio a cada hora de viagem”. (p. 31). Os pontos de comércio eram abastecidos por Manaus, cujos empresários das casas aviadoras adiantavam a mercadoria para a região a partir de uma previsão de coleta, que, segundo Tastevin, quando essas previsões estavam erradas toda a região ficava na miséria, pois poucos comerciantes conseguiam acumular um capital mínimo para abastecimento local.

O Auati-Paraná era via de acesso estratégica aos lagos de onde se extraía o pirarucu a ser exportado, para o trânsito de estrangeiros e, no século XIX, para a navegação a vapor e o estabelecimento de uma rota oficial entre a cidade da Barra do Rio Negro (atual Manaus), capital da província, e o povoado de Nauta, no Departamento de Loreto, Peru. (WILKENS DE MATTOS, 1854).

Os seringais estavam localizados em áreas distantes, no Auati-Paraná e Fonte Boa a dentro (considerando o que hoje é o município de Jutai), nas regiões de terra-firme, obrigando

¹⁷ O delta do Japurá é caracterizado por Tastevin como a área que vai “desde o Auati-Paraná, à montante do Jutai, até o Badajós, acima do Purus, estende-se pela margem esquerda do Amazonas ou Solimões uma região de paranás e de lagos” (TASTEVIN, 2008b, p. 39). Ver Figura 2.

os seringueiros, nos primórdios dessa exploração, a passarem os meses da seca isolados na floresta trabalhando na coleta do látex. No final do século XIX, Fonte Boa é retratada como um vilarejo simples, com locais pantanosos e povoado formado por índios e “mestiços receptivos”. (BATES, 1979; TAVARES BASTOS, 1975). A população, segundo Tastevin (2008a), até 1880, era composta por índios “mais ou menos civilizadas, ou de mestiços de brancos e índios” (p. 31). Mais tarde vieram os nordestinos, trazidos pelas casas aviadoras, como por exemplo a empresa J. G. Araújo¹⁸, e se estabeleceram nas florestas do curso dos rios Juruá, Jutai e Japurá, considerados pelo autor como locais mais fáceis para se viver, pois eram mais próximos à Manaus e as mercadorias importadas tornavam-se mais baratas e os custos de transporte das mercadorias de exportação eram menos onerados.

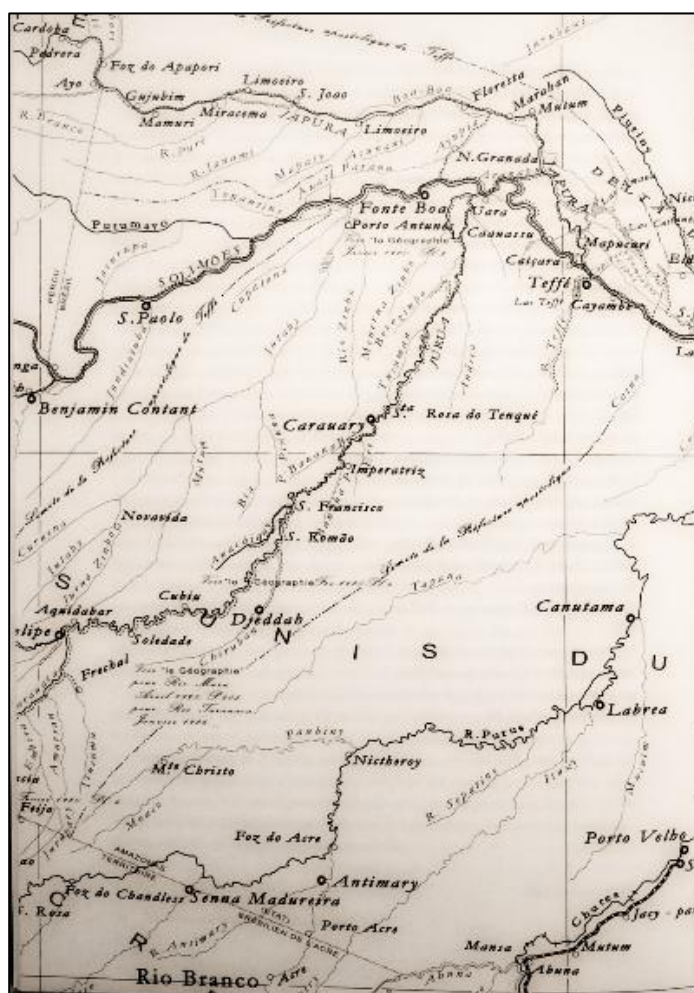


Figura 2: Delta do Japurá, mapa elaborado por Tastevin. Fonte: TASTEVIN (2008b).

¹⁸ O Joaquim Gonçalves de Araújo é considerado um dos mais importantes comerciantes da Amazônia Ocidental na primeira metade do século XX, por ser a maior casa aviadora do estado. Em poucos anos acumulou um capital econômico proveniente de casas comerciais, indústrias, extrativismo, seringais e fazendas de gado. (SOUZA, 2011).

Assim como Tefé (anteriormente denominada Ega), Fonte Boa era constantemente visitada por grandes navios brasileiros e estrangeiros, cujo objetivo era trazer mercadorias manufaturadas e levar produtos naturais, como salsaparrilha, peixe salgado, ovos de tartaruga. Esses comerciantes não levavam apenas os produtos naturais, mas realizavam/financiavam explorações de reconhecimento das localidades e adquirir as posses das terras. (IGLESIAS, 2008).

Para-além de “quartel general dos pernalongos” (BATES, 1979, p. 285), Fonte Boa era um entreposto para a linha comercial que se estendia de Nauta (Peru) à Manaus e Belém, onde estavam sediadas as grandes casas aviadoras da região. Mais tarde, entre 1913 e 1931, Fonte Boa já contava com uma escola estadual e uma municipal, uma agência de correios e uma instalação pluviométrica, subordinada ao observatório do Rio de Janeiro. Contava ainda com o comércio de secos e molhados, com destaque para os regatões¹⁹ de comerciantes judeus; diversos botequins espalhados pelos seus distritos (Uará, Auati-Paraná, Foz do Jutahy, Sacambu, Sapó, Copatana e Porto Antunes); engenhos de açúcar (Procellos, São Vicente do Tupé e Uaiá) e fábrica de aguardente, fornecida para a região; fábrica de sabão; fábrica de conservas; a sede da “Empresa Jutahy”²⁰ (representante dos negócios da casa aviadora de J. G. Araújo); exportadores de lenha e madeira; e fábrica de vassouras. O comércio era feito com as praças de Manaus e Belém e mensalmente faziam escalas em seu porto quatro vapores e diversas lanchas. (ALMANAK LAEMMERT, 1913 - 1931)

Apesar do grande domínio territorial dos patrões para exploração da borracha e da castanha, Tastevin (2008) identificou alguns núcleos de povoamento criados independentes dos patrões: Badajoz, Câmara, Jutica, Caiçara, Uarini, Uará, Tupe, Foz do Jutáí, Copatana, localidades que não dispunham de orçamento próprio e autonomia, indicando focos de resistência à exploração dos patrões. Foz do Jutáí, mais tarde vem a se tornar uma localidade importante na disposição da rede comercial empreendida pelos patrões.

Fonte Boa é mencionada em documentos no arquivo da Prelazia de Tefé, no início do século XX, como uma localidade edificada em terra-firme, “uma perspectiva das mais

¹⁹ O controle do comércio ao longo dos rios ocorria através dos regatões, barcos que comercializavam produtos nos seringais. O esquema de exploração da borracha já não existe, mas esta figura ainda persiste ao longo do rio.

²⁰ Empresa Jutahy S. A. Foi constituída em 29 de março de 1910, tomando todo o ativo e passivo da extinta empresa Araújo Blum & Companhia. Tinha como objetivo explorar os seringais situados no rio Jutáí e afluentes e seus diretores eram J. G. Araújo, Waldemar Scholz, Julio Gunzburger, G. Sander e Camillo Blum. (Jornal Correio do Norte, 21/04/1910).

pitorescas”, com clima ameno, boa possibilidade de caça, terra fértil e grande possibilidade de produção espontânea. Por sua privilegiada localização, comunicava-se facilmente com o Peru, Manaus e Belém, e com os rios Madeira, Negro, Purus, Juruá e Javari. No entanto, os registros de algumas desobrigas²¹ os padres queixam-se da pobreza generalizada da população, considerada por eles uma consequência da falta de gosto pela religião, da superstição e bebedeira²². A pobreza atribuída a Fonte Boa é um dado recorrente nos documentos, acredito, devido ao controle das áreas mais ricas em recursos naturais pelos padrões e comerciantes, que exploravam a mão-de-obra local, enriqueciam e controlavam a política e economia do município.

Segundo Reis (1953), o movimento de colonização das terras na Amazônia, interior a dentro, se estabeleceu a partir do século XVIII, com a criação da Capitania de São José do Rio Negro, que coincidiu com o controle dos aldeamentos pelos jesuítas. Até então o uso da terra era efetivado na posse arbitrária e o domínio jurídico das terras não era necessário devido a sua abundância.

A situação fundiária começa a se modificar a partir da busca por seringais, em 1870, sendo explorado primeiramente o caucho e, em seguida, a borracha. Em geral, as localidades com ocorrência de *hevea brasiliensis* eram habitadas por indígenas, que resistiam ao domínio dos exploradores externos (REIS, 1953; TEIXEIRA, 2009). Conforme as terras eram “conquistadas” à força, eram executados os trabalhos de demarcação e requerimento do título de propriedade, baseado na Lei nº 1.114, de 27 de setembro de 1860. Segundo Teixeira (2009),

A Lei nº 1.114, de 27 de setembro de 1860, procurou com efeito fixar o limite de propriedade tendo em conta as condições peculiares da Amazônia. Tal lei estabelecia que esse limite devia ser de “meia légua de frente e outros tendo de fundo”, uma dimensão, aliás, que se mostrara incompatível com a natureza da atividade extrativa. Pois, tendo-se em conta que o interesse aí não é propriamente pela terra, o que os requerentes procuravam de fato era estabelecer seus domínios sobre áreas que fossem ricas em seringueiras e outros bens. A legislação, assim, não estava de acordo com um tipo de economia cuja base produtiva caracterizava-se pela dispersão natural das espécies. Assim, cada seringal terminava abrangendo uma superfície imensa, geralmente maior do que previa a legislação (TEIXEIRA, 2009, p. 33)

As disputas por território de exploração ocorriam a partir do reconhecimento desses locais propícios para o enriquecimento de comerciantes e políticos. Apesar do pouco

²¹ Segundo Farias (2004), “Desobrigas são as viagens feitas pelos missionários às comunidades ribeirinhas. Num esquema em que a salvação das almas dependia da recepção dos sacramentos e a distribuição destes dependia dos padres, desenvolveu-se o sistema das desobrigas, em que os resultados do trabalho missionário eram medidos pela quantidade de batismos, casamentos, confissões e comunhões. Por falta de padres, só se podia fazer o mínimo do que era necessário. Daí o nome desobriga”. (p. 10)

²² Conforme registro no Livro de Tombo de 1908 a 1951, da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe.

conhecimento que se tinha sobre o Rio Jutai, na segunda metade do século XIX, havia suspeitas a respeito de seu potencial de exploração, o que mais tarde foi confirmado. A viagem de reconhecimento oficial do Rio Jutai foi feita em 1875 por C. Barrington Brown, por ordem do Comendador Manoel Antônio Pimenta Bueno²³, gerente da Companhia do Amazonas, empresa criada por Visconde de Mauá. Brown (1886) observou que em ambas as margens do rio havia grande quantidade de seringais de boa qualidade, além da abundância de outros produtos como salsaparrilha, copaíba, peixe, tartaruga e peixe-boi.

Em sua descrição, Brown apresenta relatos de que, na ocasião da sua viagem, havia apenas doze pessoas trabalhando no ramo da borracha, cada uma numa estrada²⁴ com cem árvores, totalizando 480 arrobas. Ele encontrou um fazendeiro-seringueiro, com família, e indígenas Marawá, Cataquina e Bauá. Eles falavam a língua geral, ou nheengatu, eram “em parte civilizados” e trabalhavam para os seringueiros. De maio a outubro, estação da seca, os seringueiros deixavam Fonte Boa e subiam o rio para a produção da borracha. Essa era a configuração de um seringal antes da expansão massiva da economia gomífera: antes da entrada dos exploradores na área, as estradas de seringa eram exploradas por pequenos grupos familiares.

A exploração da borracha vinha ocorrendo desde a primeira metade do século XIX. Conforme a procura pelo produto foi crescendo, a pressão sobre a mão-de-obra indígena também aumentou. Essa exploração somente diminuiu a partir dos anos de 1880, quando foi gradualmente substituída pelos nordestinos (TEIXEIRA, 2009). Isto não significou o desaparecimento total da exploração da mão-de-obra indígena. Ainda segundo Teixeira, a população da Amazônia era suficiente para atender ao crescimento da produção, que ocorreu durante a segunda metade do século XIX. O autor classifica esta população como constituída por índios, caboclos/tapios e escravos (Quadro 1). Destes, somente as duas primeiras categorias trabalhavam na extração de látex e fabrico da borracha, enquanto a terceira categoria era empregada nos serviços domésticos (TEIXEIRA, 2009 apud SANTOS 1977).

²³ Nasceu em São Paulo, dedicou-se ao comércio e foi gerente da empresa Amazon Steam Navigation. Pimenta Bueno era favorável ao cultivo da seringueira e exploração e extração do látex. No entanto, após quinze anos mudou de opinião e lamentou o fato de que a seringueira estava sendo “explorada e devastada”. (PADUA, 2002)

²⁴ A estrada de seringa trata-se de um caminho mais estreito, feito por mateiros, que conta com mais ou menos cem a cento e quarenta seringueiras. (GUEDES, 1914).

População Livre e Escrava da Amazônia (1800-1840)		
Anos	Livre	Escrava
1800	85.700	24.300
1810	79.300	29.333
1820	100.022	38.995
1830	88.938	39.958
1840	106.215	23.315

Quadro 1: composição da população da Amazônia. Fonte: Teixeira (2009) apud Santos (1977)

A chegada dos peruanos na segunda metade do século XIX para a exploração massiva do caucho e da borracha, determinou uma mudança na configuração territorial, da exploração de pequenos grupos familiares para o monopólio dos patrões. Até 1910, o Alto Rio Jutai esteve arrendado e ocupado por peruanos, que escravizavam os índios (brasileiros e peruanos) no trabalho de extração do Caucho. Durante este período, o peruano Dom Abelinário “tomava de conta” da área, ou seja, comandava toda a extensão do Rio Jutai, em nome de empresas peruanas. Ele abriu falência e abandonou o local por volta de 1909, devido a uma queda no preço da borracha. Alguns seringueiros se retiraram do local e se deslocaram para o Rio Juruá e o rio Iça (Putumayo), enquanto essas localidades eram arrendadas por aviados de J. G. Araújo, conforme manuscrito do Padre Teodoro²⁵.

No Juruá e, conseqüentemente, espalhando-se por Fonte Boa e Jutai, os empreendimentos de ocupação iniciaram, da Foz do Minerua (localizada atualmente em Fonte Boa) até o Lago do Serrado, com a empresa dos irmãos Cristóvão Coelho e Antônio ou José Coelho e com os irmãos Sebastião e Lourenço Sevalho, comerciantes vindos do departamento de Loreto, Peru, já estabelecidos desde 1825 em Tefé, Uarini e Parintins. Os Sevalho organizaram-se em associação mercantil criando a firma Sebayo & Hermanos, bem como os Coelho na firma Coelho e Irmão, ambas as firmas assumindo o comércio do óleo de copaíba e dos ovos de tracajá. (REIS, 1953).

A partir de 1910, a firma J. G. Araújo se estabeleceu em Fonte Boa a partir da criação da Empresa Jutahy S. A. A Empresa fazia parte da grande rede de estabelecimentos comerciais e industriais mantida por J. G. Araújo, que se estendia do Rio Solimões e Jutai, passando por Manaus, Santa Isabel do Rio Negro, Rio Madeira, Manacapuru, Parintins, Jauaperi, Boa Vista, Boa Vista do Rio Negro, Porto Velho e Sena Madureira. (SOUZA, 2011).

²⁵ O padre Teodoro foi pároco de Fonte Boa de 1978 a 1989. Juntamente com o então padre Egon Heck, de Jutai, produziu um livro chamado “Clamor dos Seringueiros do Jutai”, resultado de um levantamento sobre a situação da população indígena do Rio Jutai em 1979. Nos arquivos da Prelazia de Tefé encontrei seus manuscritos sobre o livro, parte do Relatório sobre a situação dos indígenas do Jutai e seu diário durante o período que passou na Paróquia de Fonte Boa. É deste material que transcrevo parte dos relatos apresentados.

Desde o seu estabelecimento até 1936, o responsável pela administração local da “Empresa Jutahy”, era o coronel Manoel Nunes da Silva, patrão seringalista que abandonou seus seringais e fregueses no Alto Jutai após a queda do preço da borracha, em 1926. A Empresa, estabelecida na localidade Foz do Jutahy, organizava a o recrutamento de nordestinos para o trabalho nos seringais. A Foz do Jutahy, segundo distrito de Fonte Boa, era considerada a maior fonte de riqueza do município. Lá se desenvolvia a agricultura, a criação de gado, suínos, carneiros; além do estabelecimento de engenhos de cana para a fabricação de cachaça.

A exploração do látex e o comércio de outros produtos já citados – mesmo impo uma relação de dominação e terror aos indígenas e trabalhadores recrutados do nordeste do Brasil, Peru e outras localidade e apresentando um potencial de destruição da natureza – foi considerada pela administração estatal como um grande feito na conquista do espaço amazônico, como por exemplo, a incorporação do território do Acre ao Estado Brasileiro. Este sistema “consistiu, evidentemente, um empreendimento político e econômico da maior importância. Realizada, num ambiente agressivo, por brasileiros, representou uma das melhores demonstrações da capacidade nacional”. (REIS, 1953, p. 35).

Concordando com Arthur Reis, Djalma Batista (1976) destaca pontos positivos a respeito do desenvolvimento da economia gomífera em diversos planos. No plano internacional, foi a abertura da expansão de produtos industriais pelo mundo. Já no plano nacional, o autor aponta o aumento da receita nacional, a incorporação do estado do Acre ao território nacional, o desenvolvimento das cidades de Manaus e Belém, bem como, no plano Pan-Amazônico, o desenvolvimento da cidade de Iquitos, capital do departamento de Loreto. Deste modo, o autor considera que olhando as três cidades em conjunto, “poderíamos pensar ter havido, à época, uma cadeia civilizatória decorrente da borracha”, ou seja, trata-se do investimento da incorporação de um estado amazônico no resto do país e da instituição de um processo civilizador numa região considerada atrasada e desconhecida.

Como consequência foi forjado em Manaus um quadro de diferenciação social, sustentado pela economia gomífera, no qual a paisagem natural e a cultura indígena são ignorados pelos projetos de higiene e controle social. Privilegia-se a cópia da arquitetura europeia e, deste modo, as ruas mais centrais da cidade são eleitos pelos comerciantes extrativistas como pontos preferenciais (DIAS, 2007).

O comércio e a economia na Amazônia atraíram populações de diversas áreas do país, principalmente de nordestinos. Segundo Reis (1953), vieram primeiro os maranhenses, que se deslocaram para o Alto Amazonas (Alto Solimões) e Purus. Em seguida, foi a vez dos

cearenses, paraibanos, pernambucanos, potiguaras e alagoanos, por este motivo, acredito, é comum observarmos uma expressividade e valorização da presença nordestina em Fonte Boa em detrimento da indígena. No entanto, será visto ao longo dos próximos capítulos uma presença contínua e atuante dos indígenas na região. Para-além da reclusão aos interiores da floresta com o objetivo de se proteger da expansão do “homem branco”, “civilizado” ou “colonizador”, os indígenas passaram por um processo de repressão, mas não abandonaram certos costumes, histórias ou tradições ressignificadas nos dias atuais com a luta e mobilização para a criação das terras indígenas, como o caso dos indígenas Cocama de Santa União que será tratado especificamente no capítulo 4.

Como observa Elias,

o passado nunca é simplesmente o passado: ele age com maior ou menor força, de acordo com as circunstâncias – como uma influência sobre o presente porque uma imagem de fases pretéritas da nossa própria sociedade, por distanciada ou deformada que possa ser, continua vivendo na consciência de gerações subsequentes, servindo involuntariamente como um espelho onde cada um pode ver-se a si mesmo. (ELIAS, 1997, p.59)

Por isso, neste estudo tenho a intenção de trabalhar com aspectos históricos da região estudada coletado a partir de documentos e entrevistas, já que a ressignificação da história de ocupação da família Arantes no Auati-Paraná, bem como suas relações com as famílias economicamente “poderosas” formam um ponto importante para os indígenas Cocama de Santa União. Durante o trabalho de campo por diversas vezes os indígenas me abordaram narraram a história dos seus pais e avós e a relação de seus antepassados com seus patrões, o que será discutido no capítulo 3.

A própria história do desmembramento de mais da metade do território de Fonte Boa para a criação de Jutai, em 1955, faz parte dessas disputas políticas entre famílias da elite local, formada por migrantes nordestinos e portugueses. Os cearenses, considerados por Benchimol (1977) como “ambiciosos e trabalhadores” (p. 81), quando conseguiam uma posição econômica vantajosa logo se estabeleciam na elite social e política da Amazônia. Os seringalistas cearenses, continua o autor, se engajavam na política e tinham influência direta nos partidos políticos na capital e na escolha dos candidatos. Quando atingiam uma estabilidade política na elite, se estabeleciam em Manaus, criando uma maior estruturação da rede de relações comerciais no interior com a capital.

O controle social e territorial não ocorria apenas nos seringais e nas propriedades dos grandes comerciantes e elites locais, como será visto a seguir, mas se reproduzia de modo significativo na capital Manaus. A necessidade de estruturação da cidade para adaptar-se a

este sistema econômico, político e cultural, levou os administradores a modificar o desenho territorial e cultural da cidade: os igarapés, presentes na vida da população, foram aterrados; houve uma tentativa de ignorar os costumes considerados indígenas para a aquisição de uma nova subjetividade urbana, imposta pela administração municipal. Para isso, foram instituídos códigos de conduta que estabeleciam regras que direcionavam a vida cotidiana da população, como por exemplo, a desapropriação da habitação de trabalhadores (geralmente ligados às obras públicas) e que eram forçados a se deslocarem para áreas remotas da cidade, a exclusão das lavadeiras das margens dos igarapés, dos banhos diários e lavagem de animais e da canoa como meio de transporte urbano. (DIAS, 2007)²⁶. Enquanto no interior, as vidas das pessoas são controladas e exploradas, na cidade há uma espécie de higienização da cultura, no sentido de proporcionar um processo civilizador, conforme Elias (1993, 1997).

Durante minha pesquisa observei que o modo como os indígenas são tratados atualmente é decorrente da relação de patronagem e do violento sistema dos barracões. Percebi a necessidade de mais estudos a respeito da história regional e do papel das elites, na figura do patrão, no desenho territorial e político do Alto Solimões. Os setores político, econômico, religioso e das relações de parentesco estavam intimamente imbricados na construção histórica de Fonte Boa.

A família Siqueira Cavalcanti, oriunda da cidade de Milagres (Ceará), destacou-se durante anos, no início do século XX, como protagonista no monopólio econômico e político de Fonte Boa. Ao chegar no município, esta família já parecia estar numa posição social e econômica privilegiadas. Seus membros circularam por diversos segmentos da administração municipal. Alguns, como o Coronel João de Siqueira Cavalcanti, por exemplo, aparece em

²⁶ É importante destacar que a autora apresenta um processo de reformas, ordenamento e disciplinarização do espaço urbano na Manaus do início do século XX, a saber: “o emprego de instrumentos de controle que regulem o modo de vida manauense, por meio de dispositivos legais como as proibições de jogos ou brinquedos que pudessem prejudicar o funcionamento das linhas telefônicas, telegráficas e de iluminação pública; partir lenha, cozinhar, estender roupa e ferrar animais nas ruas; chegar às janelas, ou andar em público indecentemente vestido, ou em completa nudez; conduzir carroças ou carrocinhas de mão sem o registro do número na Secretaria de Polícia. Também fica proibido vender leite sem a devida matrícula; caçar nas proximidades da cidade e subúrbio; transitar com animais de qualquer tipo nos passeios das ruas, cercar os quintais com cerca de madeira; **pescar pirarucus, tucunarés e tartarugas fora da época determinada** (grifo meu). Tais decisões sepultam hábitos e saberes locais e imposições de novos. Manaus se torna uma cidade ordenada e expropriada de seus antigos costumes, memórias e tradições. O Código de Posturas Municipal e o Regulamento Sanitário funcionam como instrumentos de sustentação na construção do espaço salubre, higiênico e sadio. A polícia era a grande auxiliar da Municipalidade, no combate aos infratores, principalmente do Código de Posturas Municipal, executando as multas que representavam elevadas somas na receita do município.” (DIAS, 2007, p. 43). Ao traçarmos um paralelo dessas reformas com a administração atual das unidades de conservação, percebe-se um semelhança com os códigos de gestão dessas áreas protegidas, como será visto no capítulo 2, no qual há todo um aparato legislativo e aparelho de controle dos comportamentos dos moradores dessas áreas no sentido de conter a depreciação do meio ambiente.

registros assumindo o cargo de vigário da localidade de 1907 até a chegada do padre francês Jean-Baptiste Parrisier²⁷, em 1908, para assumir tal cargo. Mais tarde, a partir de 1913, Siqueira Cavalcanti assume o cargo de superintendente municipal até 1915, quando o seu monopólio é ameaçado pelo Coronel Rodolpho Índio de Maués, que foi assassinado José de Arimathéa Siqueira Cavalcanti, filho de João, em 13 de agosto de 1917. Ao ser preso, José de Arimathéa admitiu ter assassinado Índio de Maués porque não o queria no cargo de deputado. O pai aprovou o ato do filho. O curioso é como essas relações de rivalidade e afinidade se modificam e são complexificadas conforme o contexto histórico, econômico e social: Rodolpho Índio de Maués havia sido padrinho de casamento de Manoel de Siqueira Cavalcanti, irmão de seu algoz, em 1911.

A vingança privada e a solidariedade da família, conforme Pinto (1980), caracteriza-se como uma forma de controle e de repressão ao delito, ou seja, neste modelo de sociedade de parentes “a prevenção e a reparação dos delitos, a segurança, a ordem e o equilíbrio sociais, que são assegurados por represálias exercidas pela família contra todos que atentam contra a vida, os interesses e a honra de seus membros”. (p. 5). Esse tipo de relação de vingança perdura enquanto não há relações sociais mais largas, completa o autor, no caso onde os laços de sangue são mais fortes que os sociais e a vida associativa ocorre no seio da família patriarcal. A luta se dava pela hegemonia do território e do poder político em Fonte Boa, por isso não se tratava apenas de uma disputa entre famílias fechadas entre si, mas um desdobramento dessas lutas em outros conflitos, neste caso, a competição política e econômica.

Além de seringais, castanhais e lagos, os Siqueira Cavalcanti possuíam casas comerciais em Manaus, lanchas e embarcações que transportavam pessoas e produtos da natureza, como madeira de lei, pirarucu, castanha, entre outros. Neste período era muito comum a prática da queima de lenha para combustível das embarcações, que transitavam ao longo do curso do Solimões, via que proporcionava a expansão de seus negócios, principalmente no trecho entre Peru e Brasil.

Os moradores mais antigos de Santa União e Itaboca, como os irmãos Alexandre Arantes (de Santa União) e Francisco Arantes (de Itaboca), recordam a atuação e os métodos violentos de cobrança que submetiam aos seringueiros e indígenas. Alexandre afirmou que o “Cavalcanti era mau”, ao relatar que os seringueiros e indígenas que não trabalhavam de

²⁷ Na segunda sessão deste capítulo o padre Parissier será melhor apresentado.

acordo com suas exigências eram castigados ou mortos e seus corpos depositados no Lago Espírito Santo²⁸.

Foi a partir das notícias sobre os negócios dos Siqueira Cavalcanti no departamento de Loreto (Peru) que Sebastião Arantes²⁹ deixou sua terra natal para trabalhar em um dos rebocadores do “velho” Siqueira Cavalcanti. No período em que Sebastião viajava no rebocador, final do século XIX, os Siqueira Cavalcanti extraíam madeira para comercializar no Peru. Era justamente para a família Siqueira Cavalcanti que os Arantes trabalharam no período em que se deslocaram do Peru e chegaram no Auati-Paraná. Contudo, eles não se instalaram a princípio na empresa seringalista, mas foram absorvidos no sistema de trabalho da pesca do pirarucu, já que os Cocama são conhecidos por serem exímios pescadores.

A configuração política de Fonte Boa também era permeada por constantes disputas pelos cargos administrativos, já que governar este município significava controlar um importante entreposto comercial e uma verdadeira reserva de recursos naturais a serem explorados. Nessas disputas os representantes da Igreja também estavam vinculados à política e administração locais, tendo seus membros assumido cargos importantes como a professores e até intendentess municipais. A Igreja em Fonte Boa era capitaneada pela ação dos missionários da Congregação dos Divino Espírito Santo, o que será aprofundado mais à frente.

Os documentos indicam que já havia um conflito entre Parissier e o político Rodolpho Índio de Maués desde 1913, desenrolado em consequência da disputa pela aquisição de uma casa que o padre vinha solicitando para seu uso. Maués se intitulava procurador dos proprietários, os Sevalho, e dificultou o processo de aquisição do imóvel pelo padre. Em correspondência de 20 de fevereiro de 1913, endereçada ao Monsenhor Barrat, Parissier queixava-se das relações políticas que influenciavam o seu trabalho como pároco, já que suas ligações com a família Siqueira Cavalcanti provocaram uma resistência do outro grupo político ligado à Maués.

Encontrei o Veras em Manãos e me disse que no fim deste mez de fevereiro, quando baixasse do Juruá, pararia em Teffé para passar a escriptura das casas. É mais do que tempo, pois a maldita politica, que o diabo carregue, se meteu nestas casas! Até na Igreja se entroduze! Que há para admirar que acontecesse o que me aconteceu quando voltei do Mineruá, no dia 30 do mez passado. Simplesmente achei o Dr. Juiz municipal acampado na varanda da casa, tendo se apoderado da cosinha e de mais dois quartinhos, pretextando que a casa delle estava por cahir!! O que está para cahir

²⁸ Durante vários dias conversamos sobre as “estórias de assombração” que acontecem neste lago, localizado no Complexo do Buiuçu. Seu João, Olegário e Raimundo, filhos de Alexandre, contavam as diversas vezes em que foram assombrados por visagens e bichos sobrenaturais que habitam as imediações deste lago.

²⁹ Sebastião era irmão de Manoel Silvestre Arantes, pai do senhor Alexandre.

acho eu que é o bom senso, o senso moral que este menino perdeu na politica. (...) Logo passado a escriptura, mande me o traslado para botar fora esta gente que se julgam senhores de tudo, porque são políticos, visto esta senhora D. Politica não ter consciencia...Espero pois acioso por esta compra. Vous voyez comme je puis m'installer? (Carta de Parissier a Monsenhor Barrat, em 20/02/1913)

Parissier, que também era um político, neste relato exprime sua revolta e evoca o caráter demoníaco da política, também abordado por Weber (1980). Para o autor, a política trata-se de “um conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado” (p.56). Este Estado consiste em uma relação de dominação na qual é necessário, dentro de um limite territorial, o monopólio legítimo da violência física, e a obediência a essa organização política e administrativa se funda em interesses pessoais, como a retribuição material e o prestígio social.

Weber (1980) determina duas maneiras de se fazer política ou se vive para a política ou se vive da política. Quem vive para a política a transforma no objetivo da sua vida (seja porque encontra prazer na posse do poder, seja por assumir uma causa que dá sentido à sua vida). Aquele que vive da política, a considera uma fonte de renda, é um político profissional. “O instrumento decisivo da política é a violência” (p.114) e por isso, aquele que exerce a política deve ter consciência dos paradoxos éticos de responsabilidade, já que o político “se compromete com potências diabólicas que atuam com toda a violência” (p. 120).

Outras atuações do padre, como a proibição de esmolas, a demolição da antiga capela da vila e as diversas críticas que ele fazia à população, contribuíram para representações dúbias ao seu respeito. Em 1917, ano de eleição municipal em Fonte Boa, o Coronel João de Siqueira Cavalcanti disputou o cargo de superintendente com o Major Acylyno Campos (aliado de Rodolpho Índio de Maués). De acordo a Mensagem do governador Pedro de Alcantara Bacellar, Acylyno assumiu o cargo em 01 de janeiro de 1918 e Cavalcanti também assumiu o mesmo cargo em 11 de janeiro do mesmo ano. Ambos possuíam documentos que comprovavam o direito de posse, mas Acylyno alegava que os documentos apresentados por Cavalcanti eram falsos. O juiz federal concedeu *habeas corpus* para que Cavalcanti assumisse o cargo (BACELLAR, 1918).

O adversário de Cavalcanti escreveu um documento de denúncia intitulado “O caso político de Fonte Boa” (CAMPOS, 1920) na tentativa de denunciar supostas irregularidades nas eleições daquele ano e depor Cavalcanti do cargo de superintendente. Neste documento, Acylyno de Campos faz um protesto contra a nomeação de Cavalcanti ao cargo de

Superintendente e de Parissier ao cargo presidente da Intendente de Fonte Boa para o triênio 1917-1919:

Empossado o sr. Siqueira, acolyto sugestionado pelo satanaz de batina Padre João Baptista Paressier, não houve mais tranquilidade no município, até então em perfeita calma e harmonia. São espancamentos no Tupé, Mayana, na Villa, agressões á mão armada, prisões illegaes para pagamento de dividas a diversos, cobrança de impostos a força armada, sendo o contribuinte conduzido preso á villa onde o forçam, por intermédio do Sr. Delegado a pagar despezas de diligencias feitas por praças de Policia tendo como remadores presos sentenciados, monopolio das tartarugas nas praias, onde se impõe o preço de 4\$000 e 5\$000 rs. por tartaruga retirada do taboleiro, quando a lei manda cobrar apenas 500 rs. (CAMPOS, 1920, p.)

Enquanto isso, uma sequência de matérias contra Cavalcanti e Parissier eram publicadas no jornal Imparcial, de Manaus, por Alexandre José dos Santos, delegado de Fonte Boa e aliado de Acylino de Campos. Alexandre foi atacado, espancado e acusou Cavalcanti de ser o mandatário deste ato de violência. Na edição de 22 de junho de 1918, João de Siqueira Cavalcanti retratou-se afirmando que estava em Manaus, sem contato com Fonte Boa, e, portanto, não poderia ter sido o mentor intelectual do ato. A situação do município de Fonte Boa chegou aos ouvidos do superior de Parissier, Monsenhor Barrat, prefeito apostólico de Tefé, que não ficou satisfeito com os rumos da missão naquele momento. Parissier acreditava que seus inimigos – também considerados inimigos da igreja católica – espalharam calúnias a respeito da sua administração paroquial. Parissier constantemente criticava a reprodução do modo como os políticos locais administravam Fonte Boa e acreditava que seu envolvimento com a política local seria uma forma de civilizar aquela região. Em carta de 20 de outubro de 1917 endereçada à Barrat, Parissier demonstra uma preocupação em “desmascarar” Acylino e “defender sua honra”, já que parece ter recebido uma carta na qual foi chamado atenção pelo monsenhor:

Não foi uma novidade para mim os meos inimigos terem me calumniado, pois estão no seu papel, e uma árvore má não pode dar bons fructos. (...) O tal sujeito não é superintendente pela simples razão que não foi eleito, não foi reconhecido nem aceito pelo governo estadoal. (...) Julgam-se representantes do povo, e estão muito enganados. Estes sujeitos são odiados em todo o município. O povo pensa de outro modo, o fica indignado com esta tyrannia. Já na Foz ouve uma revolta contra estes patifes. Daqui, mandaram uns empregados, homens sem escrúpulo, para tomar conta das tartarugas da praia da Foz, e fazer negócios a favor de taes despotas contra o estomago do povo. Mas na Foz tem gente que não se deixa pizar nos calos. A páo botaram fóra taes empregados, promettendo outro tanto aos patrões delles si viessem. Pois, o que aconteceu? Os taes mandões metteram a viola no saco! E ficou por isso mesmo! E na roda dos taes conselheiros que se manigancent toutes les calomnies, toutes les canailleries qu'ils mettent dans la circulation! Si je voulais vous conter tous les méfaits de ces exploiteurs du peuple, il foudrait 20 rames de papier. (Carta de Parissier a Monsenhor Barrat, 17/10/1917. Arquivo da Prelazia de Tefé).

A política parecia ser uma ameaça à permanência de Parissier na paróquia. Além desta atividade não ser bem vista por seus superiores, por acreditarem que poderia prejudicar seu trabalho eclesiástico na paróquia, Parissier parecia temer que as intrigas propagadas pelos “inimigos do clero” pudessem atrapalhar seu trabalho. Por isso, insistia em deixar claro que ao assumir o cargo de presidente da Intendência estava apenas dando continuidade à missão: civilizar a região. Sua intenção, segundo a correspondência com Barrat, era “moralizar o município e não fazer politicagem”, uma característica já naturalizada da administração local.

Conforme dito anteriormente, os comerciantes locais de Fonte Boa estavam vinculados às casas aviadoras de Manaus. Essas casas eram ligadas a empresários portugueses e ingleses, que obtiveram a primeira fonte de acumulação de capital para o desenvolvimento desta economia, segundo Benchimol (1977), bem como estabeleceram uma infraestrutura para esse fluxo: os ingleses construíram o porto de Manaus, os portugueses disseminaram estabelecimentos comerciais para importação e exportação, e os sírios desenvolviam o papel de regatões e prestamistas. No caso de Fonte Boa, os judeus também possuem destaque neste comércio, que representavam um desafio ao monopólio dos patrões aviadores, bem como da Igreja católica³⁰.

Em 1929, o estabelecimento comercial de José de Arimathéa Cavalcanti, filho de João de Siqueira Cavalcanti, foi considerado o principal da região, com um movimento anual superior a quinhentos contos de réis e possuindo quarenta e dois castanhais, com uma produção média de duzentas barricas, considerada uma média alta para o período. E dentre os proprietários de castanhais e seringais também se destacavam: Benjamin Affonso, Manoel Nunes da Silva, Fabianno Affonso, Lindolpho Soares, Manoel Neves, João de Ribeiro, Antonio Hosannah da Silva e E. de Siqueira Cavalcanti. (ALMANAK LAEMMERT, 1929)

O comércio e a relação de patronagem local foi possível a partir da disseminação do sistema de aviamento, ou seja, o adiantamento de mercadorias e instrumentos de trabalho à crédito pelo patrão para o freguês, que tinha obrigação de restituir a dívida com sua produção. Este sistema se desenvolveu desde o período colonial e se expandiu durante o auge da exploração da borracha. Sua imagem foi marcada pelo “terror do barracão e as relações de exploração e maus-tratos dos trabalhadores que se embrenhavam na floresta” (MARIN, 2005, p. 46). Esta relação de dominação é central no funcionamento da rede comercial da Amazônia.

³⁰ Enquanto Benchimol (2009) defende a atuação dos comerciantes judeus no interior da Amazônia como uma forma de romper com o monopólio português-nordestino (aviador e seringalista), pois vendiam suas mercadorias mais baratas (e, por isso, representavam uma ameaça ao comércio devido à concorrência desleal), Parissier, uma pessoa muito crítica, não se conformava com a venda de artigos religiosos executada pelos regatões judeus, que, em geral, não estavam de acordo com o que ele entendia como imagens sagradas. Para o autor, os judeus regatões traficavam “até mesmo o sentimento religioso”. (Parissier, 2009, p.24)

Sua principal característica, como será visto a seguir na fala de um entrevistado, é a privação da liberdade de ir e vir.

A representação clássica do patrão, na descrição de Reis (1953), o apresenta como uma peça fundamental, com virtudes e qualidades e comportamento rude necessário à administração plena do seu negócio e do funcionamento do seringal:

Geralmente nordestino, não é um improvisado ou alguém que ocupe a posição pela força das origens ou da fortuna. Inicialmente foi um batedor da hinterlândia, um explorador da selva, que se impôs pela posse de virtudes e qualidades necessárias à vitória. Experimentado na floresta, ambicioso e capaz de impor a sua vontade na disciplina de seus homens, conseguiu a confiança dos “aviadores”. Ora é o fundador do seringal, ora um antigo seringueiro que conseguiu substituir o antigo patrão, que lhe passou, pelos meios legais, os direitos de propriedade do seringal.

Disciplinador por excelência, tem de mostrar-se à altura de quantos problemas lhe surgem, principalmente a ordem que deve ser mantida nos barracões, nos “fabricos”, nas tarefas de todo o dia. Muitas vezes se mostra violento, indo mesmo à barbárie no trato com os seus homens. Seus métodos de ação, por isso mesmo, lhe têm valido a acusação de desumano, explorador do sangue de seus jurisdicionados, senhor de escravos, barão feudal.

Ora, é preciso compreendê-lo no meio social de onde veio e em que vive. Lidando com homens, só homens, dominados pelas angústias do isolamento na floresta, não pode, absolutamente, ser um tipo de salão, de gestos maneirosos, revelando educação aprimorada. O respeito que impõe, a direção que precisa dar aos negócios do seringal exige-lhe ação pronta, enérgica, e explica a aspereza. Tem de ser dinâmico, rude, talvez tirânico. Qualquer fraqueza, qualquer indecisão pode levar a um desastre. O senhorio que exerce precisa ser mantido sem hesitações. Lança mão de recursos bárbaros, muitas vezes, para poder conter o desenfreamento natural no ambiente duro, é verdade. Quando os fregueses ousam fazer-lhe exigências, pretendem abandonar o trabalho, cometem faltas, empregam processos condenados na extração do látex, os meios de punição ou de correção que aplica são, realmente, violentos. Tortura-os, prendendo-os no tronco como se fossem negros da época da escravidão. Se entende que sofreu uma desfeita que lhe macula a dignidade põdo em jogo a própria honorabilidade, não treme na ordem para eliminar o ofensor. Age, assim sem freios. Sua vontade é lei. A autoridade do magistrado civil ou militar que vive na sede da Comarca e, pela distância e falta de elementos materiais, quase não pode chegar ao seringal para o policiamento moralizador e disciplinador, êle a exerce, em consequência, a seu modo, ignorando a dos outros, a autêntica, a legal, e exerce-a de acordo com a concepção primária de vida, de moral, a que se habituou desde a infância. Faz justiça como lhe parece que deva ser feita.

É preciso não esquecer, para compreendê-lo, por fim, que, na generalidade não frequentou escolas, não saiu de ambientes requintados. Emergiu do meio do agreste do sertão, na luta contra a natureza nordestina. Sua ação exerce-se, ademais, em área ainda mais áspera! Esses modos meio brutais, a que é levado por tais contingências, não anulam, no entanto, seus sentimentos de humanidade, de ser social. É amigo de seus companheiros. Com eles se solidariza nos momentos difíceis. Sente-lhes os problemas, que já experimentou quando era simples seringueiro. Bravo nas horas duvidosas, sabe enfrentar o meio geográfico e social. (REIS, 1953, p. 113-114)

Reis³¹ enfatiza a necessidade da dureza do patrão, que, de acordo com esta descrição, está constantemente lutando para manter a sua posição social, política e econômica. Nem sempre o patrão foi rico, ele já foi seringueiro, já passou pelas agruras de freguês. Sua posição está sempre em risco, daí a necessidade de funcionários específicos para cuidar dos seus interesses e que detêm o monopólio da força física para manter a sua autoridade, controle e ordem, pois a violência e a guerra, segundo Elias (1997), são bons e esplêndidos instrumentos políticos.

A patronagem, problematizada por Silverman (1965), Wolf (2003), Shore (2006), Powell (1970), Boissevain (1966), é uma relação contratual informal entre pessoas com condição social e poder diferentes. Esta relação impõe obrigações entre as partes: a proteção e o favor de uma parte, e a lealdade da outra. A relação pode se configurar de diversas formas, no Auati-Paraná, por exemplo, identifiquei nos livros de registros paroquiais³² várias crianças batizadas e apadrinhadas por patrões como Manoel Domingos Cavalcanti e Altino Siqueira Cavalcanti.

Naquele tempo [durante sua infância e juventude], os pais que queriam batizar os filhos tinham que acordar cedo, umas três horas pra quatro horas da madrugada, pra ir à remo lá no Buiúçu, na casa do patrão. Chegava lá cinco horas pra tá de pé também. O padre celebrava a missa e depois era o batizado. Naquele tempo eu me lembro do padre, era o Zé Maria [Cappe]. Aí depois do Zé Maria era o padre João. Eu acho que eu fui batizado pelo padre Zé Maria. (Francisco Arantes, em entrevista 30/12/2014)

Outro modo de imposição da relação de dependência era através da educação. A esposa do patrão geralmente assumia o papel de professora da localidade, como conta seu Francisco Arantes sobre seu processo de aprendizado da língua portuguesa. Irmão de Alexandre Arantes, filho de Manoel Arantes e Maria Curico, Francisco aprendeu suas primeiras palavras em português quando começou a frequentar as aulas da esposa do patrão.

Apesar da existência de um aparente consenso sobre uma relação de dominação violenta nos esquemas de produção baseados no aviamento, há diferentes impressões na

³¹ Neste aspecto é preciso levar em consideração a posição social do autor, que era filho do proprietário do Jornal do Comércio, do Amazonas, e da irmã de um influente comerciante de borracha Cosme Ferreira Filho. Ele fala a partir de um setor de governo, cujo objetivo é enfatizar as vantagens desse sistema econômico brutal tanto com as pessoas quanto com o meio ambiente, mesmo valorizando um discurso de proteção da Amazônia. A compreensão deste autor a respeito da formação regional deve ser observada tomando-se como ponto de partida o grupo social ao qual ele pertence. Portanto, sua construção intelectual é historicamente datada, principalmente neste caso da obra “O seringueiro e o Seringueiro”. Neste texto, Reis se posiciona a favor da colonização portuguesa da Amazônia, tratando-os como heróis desbravadores. Para Amaral (2013), “é preciso ter em mente que a produção intelectual de Reis, que àquela altura já havia concedido inúmeras palestras na Escola Superior de Guerra (ESG), era extremamente simpática ao projeto político que os atores sociais que encetaram o golpe pretendiam realizar. Não seria exagero dizer que ao lado de Gilberto Freyre e o general Golbery do Couto e Silva, Reis ajudou a definir um pouco do espectro ideológico do regime civil-militar”. (p. 167)

³² Encontrei referências dos livros IX ao XXI, entre os anos de 1924 a 1952.

região sobre a patronagem. Alguns moradores antigos de Santa União, como o Martiniano³³, afirmam que o patrão recrutava pessoas para trabalharem na pesca, na extração do látex, castanha, captura de peixe-boi, quelônios, entre outros. Martiniano destacou que durante o tempo dos patrões antigos, eles nunca foram impedidos de pescar ou retirar produtos das áreas consideradas particulares, como por exemplo, no caso do Buiúçu que será discutido no capítulo 4.

O patrão, “no tempo dos antigos”³⁴, era considerado dono das áreas mais ricas em recursos naturais, mesmo que essa propriedade tenha sido adquirida de modo violento. Como de costume, o patrão “convidava”, nos termos de Martiniano, as pessoas de todo Auati-Paraná e de fora da região para pescar e vender pirarucu. Em geral, o patrão possuía um barracão e o monopólio do transporte e escoamento da produção e das mercadorias. No caso da pesca do pirarucu, os peixes eram salgados pelos fregueses, fornecidos ao patrão em mantas e estocados no barracão. Os compradores das mantas de pirarucu seco³⁵ vinham de Manaus, Manacapuru e até do Peru.

A experiência no Jutai foi diferente. Encontrei em relatos coletados pela Prelazia de Tefé³⁶ que indicam uma diferença significativa entre o trabalho no seringal e a mobilização para a pesca de pirarucu. No caso da região do Rio Jutai, as disputas também eram constantes, mas o costume de “fechar os rios”, e impedir o livre trânsito, era uma estratégia de captura e prisão das pessoas. No sistema de aviamento era imprescindível a operacionalização dos fechamentos de rios, este procedimento representava a desmobilização da força de trabalho através do controle da mobilidade. A mobilidade também era fundamental para a reprodução das localidades, das estratégias de reprodução social dos grupos domésticos, bem como do fortalecimentos das relações de vizinhança. A mobilidade é fundamental em locais onde os recursos naturais são dispersos e de difícil acesso. No caso estudado, as roças não estavam

³³ Nasceu em Itaboca, aderiu à religião da Santa Cruz, e nos anos mudou-se para Fonte Boa. É “diretor da cruz” em Fonte Boa, cunhado de seu Alexandre Arantes.

³⁴ Esta é uma categoria muito utilizada por indígenas e regionais. Serve para indicar um período no qual ainda não existia esse tipo de intervenção estatal baseada na compartimentalização do espaço, como no modelo de reserva.

³⁵ O peixe era aberto pelos pescadores, que retiravam o filé chamado de manta e o estendiam em varais expostos ao sol e ao sal até que a carne secasse. Ao secar, as mantas eram enroladas e armazenadas no barracão do patrão para serem comercializadas.

³⁶ Resultado de diversas viagens e pesquisas feitas pelos membros da Prelazia de Tefé, dentre eles o padre Teodoro van Zogel e do então padre Egon Dionísio Heck, Antônio Caetano (do MEB da Foz do Jutai), Honorato Alves, da paróquia de Fonte Boa. Uma delas trata-se de pesquisa financiada pela OPAN, sobre os indígenas do rio Jutai e sua relação com os seringueiros remanescentes dos seringais deste mesmo rio. Do material coletado foi originado um relatório sobre a situação dos indígenas e seringueiros e a brochura “O Clamor dos Seringueiros”, organizado pelos dois padres a partir de depoimentos e pesquisa documental. Pude consultar esse material no Arquivo da Prelazia de Tefé, que atualmente está localizado no térreo do prédio da Radio Educação Rural de Tefé.

localizadas próximas aos lagos, nem as estradas de seringa, castanhais e aos locais de moradia. Por isso, a mobilidade espacial é fundamental para a reprodução dos grupos sociais, por isso os padrões operavam fundamentalmente através do controle de mobilidade. A prática do fechamento de rios é comum ainda hoje, tanto entre supostos proprietários de lagos quanto entre os comunitários e indígenas. Atualmente são utilizadas cordas amarradas nas margens dos rios, de um lado a outro. Fechar o rio ou igarapé com cordas amarradas de uma margem a outra, num território alagadiço como a várzea e o igapó na Amazônia, equivale a fincar cercas e proteger uma propriedade privada, tomada à força³⁷.

Após o conflito desencadeado nas eleições de 1917, o monopólio da família Siqueira Cavalcanti foi dividido entre outras famílias que começaram a se destacar econômica e politicamente. Isso não significou o desaparecimento dos Siqueira Cavalcanti do cenário político, mas representou o investimento numa exploração mais diversificada dos recursos naturais. A partir de 1926 o preço da borracha reduziu de forma brusca e teve como consequência o abandono de alguns seringais rio à dentro, conforme relatos. Como consequência, muitos fregueses foram abandonados por seus padrões. No entanto, a economia não se reduzia apenas à produção de borracha, havia outros produtos, como a madeira, o peixe, castanha, ovos de tartaruga e outros, que sustentaram alguns proprietários de regatões.

A partir de 1929, a família Affonso, de origem portuguesa, começou a se destacar economicamente em Fonte Boa. Benjamin Affonso, o patriarca da família, adquiriu “um bom saldo” no seringal onde trabalhava, mudou-se para a localidade do Capote, onde desenvolveu a atividade de regatão. Expandiu seu negócio, com o aumento do preço da borracha em 1935 e estabeleceu seu barracão na Foz do Mamoriá, enquanto seu irmão estabeleceu barracão em São Paulo de Olivença. Em 1937, os Affonso assumiram o controle do Rio Jutai e aumentavam cada vez mais seu capital fazendo arrendamento dos rios. Segundo um seringueiro do Jutai, os Affonso:

Começaram a trabalhar aí no Jutai, aí por 1920. Até antes de 20 eles eram pobre. Eram seringueiros. Principalmente o Benjamin, era um bom seringueiro. Agora, porém, o trabalho dele extraviava na bebida e no baralho. Todos os ano baixava e trazia um saldo: um conto e duzentos reis. Ele chegava aqui no inverno, ia jogá e bebê. Quando era no verão ia subir e era outro tanto. E assim ia indo. Adepois ele achou de encontrá uma caboca: “vou me juntá”. Ajuntou-se com a caboca e aí estacionou-se lá no seringal. Cortava seringa e no inverno ia pra roça. Trabalhou oito anos. Dentro de oito anos ele, ele arretirou-se de lá com cinco conto de réis de saldo. Foi morá no Capote, comprando qualquer coisa nos travessadores na beira do rio e vendendo. Foi se levantando. Adepois pro Mamoriá e adepois, ultimamente, era

³⁷ Em 2010, os indígenas de Santa União fecharam a “boca” do Buiuçuzinho, para impedir a entrada de barcos intruso, inclusive dos comunitários. Isso desencadeou mais um conflito entre as duas comunidades, que será discutido no capítulo 4.

Coronel Benjamin Affonso. Mas começou de nada, pobre. A felicidade chegou, agora ninguém sabe quem deu. Depois eles tomaram conta do rio todo. Até houve muita morte por causa disso, deles querê tomá conta de todo o rio Jutai. Eles eram meio brabo com o pessoal. Parece que a brabeza foi tanta que até parece que Deus viu que não dava certo. E Deus tirou a riqueza. (Relato de um seringueiro de 62 anos, residente em Porto Antunes, coletado por Teodoro e Dionísio em 1979)

Musumeci (1988), em seu trabalho sobre o campesinato e a patronagem na Amazônia Ocidental, aborda a questão da mudança de posição social dos pequenos lavradores, a sua ascensão num sistema no qual os participantes se fecham num “círculo vicioso do endividamento, da pobreza e da dependência” (p. 308). Segundo a autora, há três requisitos, que os participantes de sua pesquisa apontaram, para este movimento e mobilidade econômica: o primeiro tem a ver com os atributos e inclinações pessoais (ter inteligência ou astúcia); o segundo, com as condições sociais favoráveis, como proteção, ajuda e oportunidades; e o terceiro, diz respeito às circunstâncias aleatórias ou sobrenaturais vantajosas, como a sorte. Apenas com a sua produção um trabalhador não teria possibilidades de ascender socialmente no sistema patronal, ele precisaria de ajuda, de um montante de dinheiro emprestado pelo patrão com o objetivo de investir num pequeno negócio. No caso de Benjamin, sua estratégia após a aquisição do saldo foi o investimento no comércio do regatão.

Segundo relatos de alguns entrevistados e registros no Arquivo J. G. Araújo³⁸, a região do Rio Jutai foi dominada pela família Affonso, de 1935 a 1960, e somente com a derrota de Álvaro Botelho Maia para governo do estado do Amazonas e a vitória de Plínio Ramos Coelho, foi possível um rearranjo político e “abertura” do rio Jutai, a qual alguns atores sociais se referem nos documentos como a “libertação do Jutai”. Esta abertura significou o fim do “Império de Terror”³⁹ dos Affonso e a possibilidade de livre trânsito pelos rios. No entanto, essa mudança proporcionou a outros regatões maior mobilidade pelas localidades e colocações, instituindo outro tipo de relação comercial entre indígena e ribeirinho⁴⁰. Por isso, a abertura não significou a liberdade para os seringueiros, indígenas e extrativistas, mas sim uma nova configuração da relação de exploração: a entrada massiva dos regatões, que continuaram o legado do patrão. Os regatões compravam a produção da população dos interiores e vendiam mercadorias a preços muito elevados.

³⁸ O fundo da empresa J. G. Araújo foi doado ao Museu Amazônico em 1989. Mais informações, ver: <http://www.museuamazonico.ufam.edu.br/index.php/historia-e-documentacao>.

³⁹ Termo utilizado por segmentos da Igreja e em relatos sobre o período de hegemonia da família Affonso no Jutai.

⁴⁰ Até então não se falava em comunitário, já que o termo foi instituído pela Igreja e o MEB a partir do final da década de sessenta. A abertura dos rios coincidiu com uma mudança na atuação da Igreja na região, que passou de missionária colonizadora para uma postura inspirada na Teologia da Libertação.

O desenho territorial de Fonte Boa foi se modificando a partir da violência e da disputa pelos seringais e áreas ricas em recursos naturais. Em 1935, a família Affonso assume o comando total da região. Fabiano Affonso, irmão de Benjamin, é eleito prefeito de Fonte Boa, e, assim, os dois irmãos estabeleceram suas casas comerciais em pontos estratégicos do Rio Solimões, controlando a entrada e a saída tanto de pessoas quanto de mercadorias e produtos da floresta.

Manoel Nunes da Silva, principal adversário político dos Affonso naquele período, foi assassinado a mando de Fabiano, conforme relatos. O assassinato ocorreu em 06 de janeiro de 1937, quando o coronel Nunes foi atingido por quatro tiros executados por capangas de Guilherme Duque Farias, que contava com o apoio do então prefeito de Fonte Boa, Fabiano Affonso. (JORNAL DO BRASIL, 21/01/1937). Os autores intelectuais do crime foram levados para o Rio de Janeiro para serem julgados e presos, mesmo com a intervenção de aliados políticos que tentaram interceder por eles junto ao governador do Amazonas, Álvaro Botelho Maia. No mesmo ano, Fabiano voltou a assumir seus negócios na Foz do Jutahy.

A localidade Porto Nunes (abaixo da Foz do Jutáí), administrada por Manoel, foi adquirida por meio de venda da propriedade pela viúva de Nunes, e passou a se chamar Porto Affonso. Assim, Benjamin Affonso tomou posse de todas as áreas que tinham grande valor comercial, como lagos, áreas de terra-firme e seringais. Porto Affonso era “tipo uma cidadezinha, que tinha rua, tinha porto, tinha porto de avião pousar, comércio grande, duas casas só de loja. Era tudo só de um dono, do Benjamin Affonso”, descreve o senhor Ventura⁴¹. O estabelecimento comercial dos Affonso nesta localidade, segundo o senhor Ventura:

era só de um andar, mas era dois galpão encostado no outro. Vendia tudo, estiva, roupa, fazenda, e quando a lancha dele ia pra viagem, pro Jutáí e fazia embarque, ele saía carregado de mercadoria. Aí saía outro pro Auati-Paraná, outros aí na beirada mesmo. Ele tinha lancha pra todo lado. Naquele tempo, eles era também regatão da beirada, que chamavam, que andava comprando e vendendo. Vendia fiado, pagando em três viagem. Ele comprava produto do pessoal, farinha borracha, pirarucu.” (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013).

O procedimento de cobrança executado por Benjamin se caracterizava pelo exercício da violência. Ele enviava seus funcionários para “fechar a boca do rio”, bloqueando os pontos estratégicos ao longo do rio para manter o controle de entrada e saída de mercadorias e da

⁴¹ É filho de João Dario Arantes, um dos primeiros Arantes peruanos da etnia Cocama a chegar na região, de acordo com relatos do filho. João Dario Arantes era um exímio pescador de pirarucu, estabeleceu moradia na Foz do Mamoriá, onde trabalhou como freguês de Benjamin Affonso e ao chegar no Brasil, modificou seu sobrenome de Yuimati para Arantes. Ventura Arantes aprendeu a pescar com seu pai e atualmente mora em Tefé.

população. Como os diversos seringais ao longo do rio possuíam donos, a ordem de Affonso era: saquear, matar e tomar para si os seringais.

Após a ascensão social e econômica, Benjamin Affonso construiu um estabelecimento comercial, localizado na Foz do Mamoriá (área próxima à Foz do Jutaí e Buiucu). A “Casa Capote” comprava “qualquer gênero de produção do Estado pelo melhor preço da praça” e vendia “a grosso e a retalho, Fazendas, Ferragens, Estivas e Miudezas, por preços baratíssimos”, conforme destacava o slogan da empresa.

Affonso possuía lanchas que faziam a linha de Belém, Manaus, Fonte Boa, Foz do Mamoriá e Foz do Jutaí⁴². Também era proprietário das lanchas “Fausto” e “Dolores” e dos batelões “Lauro Sodré” e “Rio Teffé”, importantes meios de transporte naquele período. Já seu irmão Fabiano possuía uma casa comercial na Foz do Jutaí, com filial em São Paulo de Olivença, estabelecendo uma rede territorial e comercial, controlando o Médio Solimões.



Figura 4: logo marca do comércio de Benjamin Affonso. Fonte: Arquivo do Museu Amazônico



Figura 3: logo marca do comércio de Fabiano Affonso. Fonte: Arquivo do Museu Amazônico

Juntamente com seu irmão Fabiano Affonso, que também possuía estabelecimento comercial em Santo Antônio do Iça e Foz do Jutaí, dominou os trajetos de entrada e saída neste trecho do Solimões – Foz do Mamoriá, Foz do Jutaí e Santo Antônio do Iça. Deste modo, a família Affonso estabeleceu seu regime de trabalho forçado nos seringais e impedindo o trânsito dos nordestinos, indígenas e até mesmo de outros regatões que desejavam comercializar seus produtos naquela área. Seus filhos eram enviados para a capital com o objetivo de estudar e depois eram obrigados a retornar para participar das expedições, ou viagens de reconhecimento, vigilância dos rios e comércio. Eram eles: Ildebrando Affonso, Antônio Affonso, Argemiro Affonso, Alberto Affonso e Arnolfo Affonso.

⁴² Conforme correspondência comercial entre os Affonso e J. G. Araújo. Fonte: Arquivo J. G. Araújo.

Para capilarizar a administração dos territórios explorados, Benjamin possuía diversos aviados, ou seja, intermediários responsáveis pelo contato direto com os produtores e que recolhia a produção e abastecia as localidades com mercadoria das cidades. No caso do Auati-Paraná, Luiz Barreto era o aviado de Benjamin Affonso, que, por sua vez, era aviado de J. G. Araújo.

Segundo estimativa de alguns entrevistados, em Fonte Boa havia mais de duzentos seringais. A maioria pertencia a J. G. Araújo e era administrada localmente pelos Affonso. A casa aviadora de Manaus tinha a responsabilidade de pagar as despesas de transporte da borracha coletada. No entanto, eram constantes os equívocos de débito e de crédito nas contas correntes dos seus aviados. O não pagamento das despesas aparece nas correspondências como um fato comum durante este comércio. A comunicação entre aviador e aviado era feita por meio de correspondência e de radiofonia, presente nas matrizes da Foz do Mamoriá, Foz do Jutahy e na filial de São Paulo de Olivença. As relações eram tensas entre Benjamin Affonso e os seringueiros, o que fica claro no envio da remessa de borracha de fevereiro de 1938, onde Benjamin solicita ao representante da empresa aviadora que faça as deduções das despesas do negócio nas contas parciais. Ele relata que os seringueiros desconfiam das contas deduzidas pelo patrão: “esse serviço sendo feito aqui, dá motivo par desconfianças dos seringueiros ignorantes”⁴³.

As tensões ocorriam também entre aviador e aviado, como no caso de Fabiano e a casa J. G. Araújo. Em correspondência de 06 de abril de 1938, Fabiano questiona a cobrança de juros pela casa aviadora sobre diversas duplicatas cujas faturas não foram lançadas. Ou seja, em diversas ocasiões eram lançados débitos indevidos nas contas dos aviados. Outra questão comum que poderia acirrar as tensões era quando à qualidade da borracha enviada por Benjamin:

Lancei no debito de s/ estimada a quantia de rs 25.078:000, liquido da cv geral nº 11/2420 remessa por “Ajudante”. Da referida remessa por “Ajudante” foram 3 vellas de borrachão fina marca PIPOCA cuja conta parcial acusa borracha fina fraca-qualificação com que se não conforma para fabricante- pois ha longos annos que trabalha nas mesmas estradas remetendo-me seus productos que, em sua casa e outras d’essa praça sempre têm sido vendidos por borracha fina. Talvez tenha havido engano, quero dizer, trocas de arca, o que peço verificarem, porque não quero descontentar aquelle meu freguez. (Carta de Benjamin Affonso à casa J. G. Araújo, em 20 de novembro de 1935)

Benjamin Affonso sempre aguardava as instruções de J. G. Araújo para o procedimento de pagamento de impostos sobre as terras. Em carta de abril de 1938

⁴³ Conforme correspondência de 02 de fevereiro de 1938 de Benjamin Affonso para a firma J. G. Araújo. Fonte: Arquivo J. G. Araújo.

endereçada a J. G. Araújo, Benjamin Affonso relata que a coletoria territorial de Fonte Boa, ao cobrar os impostos, estava exigindo a apresentação dos títulos definitivos de todos os lotes de terra da Empresa Jutahy.

Independente de minha correspondência habitual venho a sua presença avisá-los que por ordem Superior todos os proprietários têm de apresentar pra mesma Repartição territorial os títulos definitivos de respectivas propriedades.

Assim, disse para mesmo collecter ser preciso a apresentação dos títulos de todos os lotes de terras da Empreza Jutahy.

Outrossim, não havendo desconveniência aqui poderei pagar os impostos territoriais das propriedades da empreza de acordo com as instruções. (Carta de Benjamin Affonso endereçada à casa J. G. Araújo em 25 de abril de 1938)

Assim, eles administravam a região em nome de J. G. Araújo, burocraticamente, mas na prática os Affonso eram os patrões mais conhecidos nas localidades. O sistema de controle era executado por meio da atuação de diversos aviados, ou seja, comerciantes que se estabeleciam em barracões nos seringais ou áreas de pesca para “tomar de conta” da área por meio do arrendamento. Innocêncio Cavalcanti, lembrado por alguns interlocutores da pesquisa, já era aviado de Benjamin Affonso antes das eleições de 1935. Ele residia na Comunidade Barreirinha (no Auati-Paraná de Baixo) e comandava os negócios do pescado no Auati-Paraná. Enquanto no Rio Jutai os comerciantes Marinho e o Sifrônio eram os aviados dos Affonso.

A disputa pelo Buiuçu também era acirrada. Ao tentar fazer um levantamento da cadeia dominial do local, encontrei uma certidão indicando a existência de um título provisório, que foi comprado do governo do estado do Amazonas em agosto de 1925, por Manoel Domingos Cavalcanti. Em outubro deste mesmo ano foi publicado no Diário Oficial do Amazonas a nota do engenheiro Bernardo Fortunato dos Santos sobre a demarcação do mesmo lote de terras, denominado “Buiussusinho”, desta vez em nome de Benjamin Affonso.

As relações políticas e econômicas estavam fortemente imbricadas no sistema desenvolvido pelos patrões. Conforme relatos, em 1944, o governador Álvaro Botelho Maia “arremeteu” cerca de sessenta nordestinos para Benjamin Affonso, conforme relatos, que dependia das casas aviadoras de Manaus e Belém para diversificar os produtos vendidos e assim não se render a uma possível queda no preço da borracha, como ocorreu no início do século XX.

Assim, o monopólio dos Affonso foi possível a partir das alianças políticas entre as três famílias poderosas do município: Affonso, Siqueira Cavalcanti e Lins. Essas alianças ocorriam via acordos comerciais e, dentre outras coisas, via casamentos. Em 1927, então com

49 anos, João de Siqueira Cavalcanti casou-se com Thereza Lins de Medeiros, 34 anos, filha de Bellarmino Ferreira Lins e Maria José de Albuquerque Lins.

Dentre os padrões citados, o seringalista Benjamin Affoso é muito lembrado. Ele era uma espécie de personificação do coronel de barranco, de Fonte Boa, conforme o relato de Ventura Arantes, e “tomava de conta do Jutaí todo”. Ventura contribuiu com uma descrição singular da categoria coronel de barranco:

Ventura: ele era, o Benjamin Affonso era coronel de barranco tomando conta do Jutaí tudo.

Katiane: mas o que é coronel de barranco?

Ventura: coronel de barranco é aquele que fazia o Barracão na beira do rio e aí privava, não deixava mais ninguém entrar. Só era ele mesmo. Aí o freguês que quisesse cortar seringa ele levava, aí quando queriam vim voltar ele não deixava. Tinha guarda que privava tudo, pegava eles, deixava lá e quando chegava a lancha mandava de volta. Aquilo lá era uma prisão danada pra eles. Ele matou muita gente.

Katiane: e o seu pai, o Dario, trabalhou assim nesse regime de privação?

Ventura: não, só pescando, fazendo roça, fazendo farinha, essas coisa. O pessoal Jutaí é que era assim na privação. Eles privavam tudo. Ele pegou o Jutaí quase tudo. Tinha o barracão dele, tinha os guarda dele que ficava lá. Aí quando o pessoal vinha querer viajar pra vim pra fora, pro Solimões, diz que pegava e prendia tudinho. Quando a lancha chegava mandava de volta. Ele descumpria muito. Ele não sabia se pagava conta, não sabia se tirava saldo de alguma coisa dos produtos. Ai não sabia de nada, quando o barco chegava lá no alto já não levava mais nada. Negócio de leite, açúcar, café. Por isso que eles queria vim embora. Ele prendia e levava pra trás de novo. Sei que sofreram muito.

Coronel de Barranco é um termo utilizado para designar o padrão seringalista. Este termo também foi explorado pela literatura amazonense e podemos encontra-lo em Lima (2002), Samuel (2005), ou mesmo na obra do português Ferreira de Castro (1976). Além disso, ainda há registrado na memória dos comunitários e dos indígenas a ideia de um dono, um “coronel de barranco” que domina e controla a região. Esse controle, representado principalmente pelo sistema de aviamento, teve como consequência o encerramento dessas populações em colocações, perseguição de indígenas, como também evidencia Iglesias (2010) sobre a experiência das correrias⁴⁴ no Acre. Benchimol (2009) afirma que havia um reconhecimento da Guarda Nacional, que intitulava os seringalistas com títulos:

O reconhecimento final desse status era feito pela Guarda Nacional, que concedia e vendia patentes de oficiais aos líderes e pessoas importantes. A mais almejada era a de coronel da Guarda Nacional. Os seringalistas, mediante ação política, recebiam

⁴⁴ Em sua Tese o autor aborda a questão das correrias no Acre, que eram expedições armadas promovidas pelos padrões com o objetivo de capturar os indígenas, considerados pelos padrões seringalistas e caucheiros como selvagens. Já “para os povos indígenas, as “correrias” resultaram em massacres, na captura de mulheres e meninos e na gradual dispersão dos sobreviventes em terras firmes dos fundos dos seringais e pelas cabeceiras principais afluentes do rio Juruá.” (IGLESIAS, 2010, p.18)

essa patente por merecimento, ou a compravam como forma de impor respeito, admiração e disciplina.

Tal como os títulos de nobreza, ao tempo da monarquia, ou títulos de comendador para os aviadores portugueses, a patente de coronel era um predicado de alto valor e prestígio para os seringalistas nordestinos. Desse modo, eles passaram a ser conhecidos por coronéis antes dos prenomes e nomes de família. O título impunha respeito e conferia autoridade ao seu titular e, destarte, o interior da Amazônia foi sendo dominado por coronéis, a princípio com legítimas patentes da Guarda Nacional, e depois, mesmo sem título, tornou-se costumeiro agregar ao nome dos proprietários dos barracões esse atributo e honraria. Por isso, talvez, o povo começou a chamar indistintamente de coronel-de-barranco a todos eles, independentemente da existência ou não de patentes. Assim como os aviadores portugueses passaram a ser comendadores, mesmo sem comenda oficial, os seringalistas passaram a ser coronéis, em respeito ao seu poder e riqueza. (BENCHIMOL, 2009, p. 162).

Dentre as leituras feitas e relatos sobre o sistema de aviação e da presença do patrão, o que mais chamou atenção foi a definição de Ventura Arantes. Este sistema é baseado na privação, segundo senhor Ventura, no qual as famílias que viviam nos seringais eram impedidas de se deslocarem, pois se viam presas pelas dívidas contraídas ao entrarem nesse trabalho, além do controle do território e dos corpos.

Katiane: Seu Ventura, e como ele se apossava das terras?

Ventura: O Benjamin comandava lá, que nem um prefeito, era Fonte Boa e Jutá e aí onde ele morava tinha até uma boia de avião, que pousava lá. Era uma cidadezinha, Porto Affonso. (...) O Benjamin Affonso que pegou tudo aonde tinha as coisas de valor, assim, lago, terra-firme, saía abarcando tudo. Ele pegava, fazia casa e saía proibindo tudo naquela área que ele queria. No Auati-Paraná ele pegou Barreirinha, depois da Barreirinha o Buiuçuzinho, Anarucu, Mari-mari. E teve um lugar, que eu não me lembro o nome, que ele teve perseguindo o dono pra matar. Ele perseguiu pra matar e mandou os capanga dele matar o cara. Aí entravam no igarapé e acompanhando estrada de castanhal. Ele queria comprar e o outro disse que não vendia e a aí ele perseguiu pra matar. E aí mandou os capanga escorar ele na estrada dele de castanha, porque ele quebrava castanha. Quando ele vinha voltando com o paneiro na costa, aí atiraram. Atiraram e ele caiu. Ele caiu e não se mexeu mais. E de espingarda na mão. Aí o cara disse: “pronto, já matei, umbora olhá”. Quando eles foram olhar, ele atirou. Aí correram, quando viram que ele tava armado. Ele tinha acertado no ombro. Aí os cara correram adoidado, embora assim, por dentro do mato. Passaram não sei quantos dia e foram sair já pro Japurá. (...) E assim ele foi levando a vida dele, proibindo no Anarucu, no Buiuçuzinho. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013)

Apesar de não ter trabalhado neste regime, mas na pesca e produção de farinha, Ventura relata lembranças dos parentes mais antigos que contavam histórias do período difícil no qual as pessoas que viviam ao longo do Rio Jutá eram submetidas a maus tratos. As pessoas eram impedidas de se deslocarem para o Rio Solimões. Quando conseguiam se deslocar capturadas pelos “seguranças” ou “capangas” do patrão, que costumava fechar a foz dos rios e qualquer varadouro que possibilitasse a fuga dos trabalhadores. Um sistema que enriqueceu muitos empresários, além de modificar a estrutura e arquitetura da cidade de

Manaus e Belém, às custas do sofrimento e exploração demasiada de diversas famílias. Segundo Roberto Santos (1980) apud Dias (2007), a extorsão do seringueiro foi uma das

Formas de exploração excedentes para a acumulação de capital (...) A regra era o máximo de rendimento com o mínimo de pagamento. O excedente era compartilhado pela rede de aviadores, pelo governo, etc., inclusive pelos centros industriais (...). A segurança da espoliação era garantida pelo regime policial dos seringais, onde sentinelas armadas montavam guarda para impedir a fuga dos seringueiros “em débito”, sendo que a polícia da cidade colaborava com sua cobertura, remetendo de volta para os seringais aqueles que, conseguindo escapar do interior, fossem capturados em Manaus (p. 57).

Segundo Oliveira Filho (1988), a empresa seringalista no Alto Solimões possui especificidades e não pode ser igualada aos esquemas atribuídos pela historiografia às regiões do baixo Amazonas, rio Madeira, rio Purus, rio Juruá e Acre⁴⁵. Sua produção era menor e não possuía meios para mobilizar os trabalhadores nordestinos para sua expansão. O autor afirma ainda que o monopólio exercido pelo patrão ocorre pela existência de um mercado local reduzido, controlado por poucos indivíduos: “o controle exercido pelo patrão sobre as atividades econômicas dos seus fregueses era uma prática comum na região, inclusive quando utilizada entre os brancos” (p.84).

Conforme foi possível observar, o domínio econômico e político-partidário em Fonte Boa estava ligado à expansão territorial. Isso significava adquirir seringais, castanhais e lagos de diversos modos: registros em cartório, união por casamentos, expulsão e assassinato de pequenos padrões de colocações distantes ou acordos políticos. As famílias de comerciantes locais, como será abordado mais a frente, disputavam não só as áreas de extração de recursos naturais, mas também procuravam expandir suas linhas de navegação pelo Solimões. Os cargos administrativos também eram ocupados por esses comerciantes, e conforme a cotação dos produtos exportados subia as disputas pela hegemonia econômica eram mais acirradas.

Os registros paroquiais⁴⁶ e as narrativas dos entrevistados fazem alusão a famílias de padrões que disputavam o domínio das terras, da produção extrativa e até mesmo da população. Isto se reflete até mais recentemente, por exemplo, nas eleições. Enquanto na primeira metade do século XX, os candidatos (que eram padrões) ofereciam uma motosserra, uma rabeta e combustível para os eleitores, hoje encontramos este mesmo tipo de estratégia,

⁴⁵Para outras descrições sobre a relação patrão-freguês, ver Cunha (1976), Oliveira Filho (1979).

⁴⁶A partir da consulta feita nos arquivos da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe pude fazer um levantamento genealógico sobre a família Arantes e as famílias que faziam parte das elites, os padrões da região, como os Cavalcanti e os Affonso, que será discutido mais à frente. Agradeço a ajuda de Dom Mario Clemente Neto, o pároco de Fonte Boa, no trato com os livros de registro de batismo e de casamento. Além da consulta aos seus mapas produzidos durante anos em suas viagens às *comunidades*, com quais pude localizar tanto as comunidades atuais quanto conhecer as mais antigas. Ver apêndices 2 e 3.

mas com elementos de troca diferentes, como por exemplo a criação de cargos na prefeitura destinados a pessoas que contribuíram nas eleições.

Os padres Teodoro e Dionísio, párocos de Fonte Boa e Jutaí, no início da década de oitenta, constataram em levantamento⁴⁷, experiência missionária e contato com os remanescentes dos seringais, que este foi o período de maior produção de borracha no Jutaí, e ao mesmo tempo de maior escravidão e crueldade. Morte, pancada, “servir-se da mulher do outro” eram métodos de coação constantes nos seringais do Jutaí, ambientes predominantemente masculinos. A violência aqui é constituída como um embate político, econômico e simbólico, no qual situações ou eventos de violentos que parecem extraordinárias estava incrustados no cotidiano dos sujeitos.

A experiência de violência no Putumayo apresentada por Taussig (1993), semelhante à relatada pelos interlocutores e coletadas em documentos, traz à tona as histórias e narrativas sobre a região, acionadas com imagens da selvageria: “o terror e as torturas que elas [histórias] projetavam espelhavam o horror à selvageria que o seringalistas e os empregadas temiam e inventavam” (p. 139).

O cotidiano nos seringais de Fonte Boa/Jutaí era marcado pela dificuldade e privação. No caso dos trabalhadores eram “seduzidos” pelos patrões e aviadores que prometiam emprego e condições diferentes da vida que eles mantinham no nordeste. No caso dos estrangeiros, vindos do Peru, Colômbia e outros países vizinhos, eram enganados pelos próprios conterrâneos que prometiam melhores condições de trabalho nos seringais brasileiros. O camarada viajava para a Amazônia na promessa de muito trabalho, de receber o que era justo, no sentido de modificar suas condições sociais e econômicas, mas não sabia que na verdade estava contraindo dívidas e se submetendo a uma espécie de prisão. Ao chegar na colocação, o seringueiro passava por diversas privações. Só comia se trabalhasse e quando adoecia de malária ou “sezão”, a agravava a situação. Quando não sabia produzir farinha era obrigado a consumir aquela, muitas vezes podre, fornecida pelo patrão. Muitos trabalhadores morreram, seja por doença, excesso de trabalho e fadiga, suicídio ou intrigas e conflitos com patrões e outros seringueiros. A principal regra era a relação de fidelidade entre patrão intermediário e freguês, ou seja, se o seringueiro vendesse sua produção para um regatão ou qualquer outro comerciante era castigado ou expulso do seringal.

⁴⁷ Pesquisa feita pelos padres Teodoro e Dionísio, financiada pela Operação Anchieta - OPAN, sobre os indígenas do rio Jutaí e sua relação com os seringueiros remanescentes dos seringais deste mesmo rio. Do material coletado foi originado um relatório sobre a situação dos indígenas e seringueiros e a brochura “O Clamor dos Seringueiros”, organizado pelos dois padres a partir de depoimentos e pesquisa documental. Pude consultar esse material no Arquivo da Prelazia de Tefé, que atualmente está localizado no térreo do prédio da Radio Educação Rural de Tefé.

Os altos preços das mercadorias⁴⁸ e os baixos preços da borracha produzida, estipulados pelo patrão e intermediário ou aviado, aprisionavam cada vez mais o seringueiro no círculo vicioso do aviamento. Às vezes produziam muito, mas não tinham condições de escoar a produção, algo se reproduz ainda hoje nos interiores do Amazonas. Os regatões, em geral, buscavam as localidades onde se produzia borracha, o local onde não tinha era ignorado pelos comerciantes. No período das chuvas eles desapareciam, pois não tinha produção em consequência da cheia dos rios. Os regatões também exploravam o quanto podiam quando conseguiam se aproximar das colocações mais remotas: compravam o produto (seja borracha, castanha, farinha, peixe e outros) e vendiam a mercadoria aos trabalhadores pelo preço que determinavam, o que não condizia com a realidade de um comércio justo.

Olhe, quando o ano que nós chegamo aqui adoeceu tudo (...). Aqueles que trabalhava no dia de domingo, ele só comia uma veiz, só ia comer na segunda-feira de novo se fosse trabalhar. Eu vi um lá no canto do barracão, um mineiro, morreu de fome porque o pobre era doente, ele num aguentava se sentar, só se sentava com as perna estirada; ele era odo duro e o patrão diz que num dava comida a ele porque ele num trabalhava, se ele trabalhasse dava comida. Até que ele aguentou, aguentaram pedindo farinha a um e outro que chegava no barracão; quando davam algum litro de farinha a ele, o patrão dizia: “você tá cum pena dele, leve ele pra sua casa! Leve pra lá”. Inté que quando foi mês de janeiro, começo de fevereiro, lá morreu. Morreu no canto do barracão pedindo comida. (Expedido Moraes da Silva, entrevista coletada pela equipe da Prelazia de Tefé em janeiro de 1980.)

O relato do seringueiro da colocação “Nova Vida” no Rio Jutai demonstra outra dimensão do da vida no seringal, diferente do que Reis (1953) apresentou, com seu argumento da necessidade de dureza para controlar a população das colocações, conforme mencionei anteriormente. Aquele era o local o compadecimento ou compaixão para com os trabalhadores. A expressão “você tá cum pena dele, leve ele pra sua casa!” faz alusão a forma cruel como essas pessoas eram tratadas e submetidas ao trabalho escravo, o argumento do carrasco a serviço da elite. Corroborando com essa descrição, Taussig (1993) também retrata as imagens do infortúnio:

Parece que a vida nos seringais, para todas as categorias de empregado, era a maior parte do tempo enormemente mesquinha e sórdida e nela havia poucos traços de companheirismo. O que chega até nós é um mundo hobbesiano, brutal e grosseiro, no qual ritos tais como torturar os índios selvagens, porém indefesos, era o que unia os trabalhadores dos seringais. Caso contrário eles brigavam Poe comida, mulher e índios (p. 58).

⁴⁸ Em 1981, uma lata de leite custava cerca de Cr\$ 70,00; a espingarda Cr\$ 3.500,00; um quilo de pólvora Cr\$ 400; um cartucho Cr\$ 35,00; um metro de chita Cr\$ 150,00; um quilo de açúcar Cr\$ 20,00; um quilo de café Cr\$ 200,00; um saco de farinha Cr\$ 900,00; cerca de quarenta quilos de borracha eram suficientes para comprar dois paneiros de farinha e dez quilos de doce. Quem estabelecia a tabela de preços era o comerciante, segundo depoimentos de seringueiros entrevistados por Dionísio em 1981.

Às crianças não era proporcionada uma educação formal. Para estudar, os filhos dos seringueiros deveriam ser enviados à Manaus, mas ninguém tinha possibilidades ou o dinheiro necessário para a empreitada, por isso “o jeito é criar eles na mata”. A falta de escola em algumas colocações era suprida pela esposa do patrão, que servia como professora local. Isso proporcionou uma disseminação do idioma português entre os indígenas que viviam no seringal. Sem escola, o seringueiro se considerava um bicho selvagem dentro da floresta, pois as crianças que nasciam lá dentro não possuíam documentos. De um modo geral, o seringueiro se sentia prisioneiro e não tinha esperanças de uma mudança significativa na sua condição social.

Associando os depoimentos coletados pela equipe da Prelazia de Tefé, no início da década de oitenta, com as entrevistas e observações que fiz no campo, pude obter um panorama geral sobre as experiências de sofrimento dos indígenas e nordestinos que trabalhavam na empresa seringalista. Ter sobrevivido a diversos maus-tratos, marca do estilo de vida no seringal, é considerado uma prova de que o enfrentamento ocorre no cotidiano por meio de estratégias mais diversas, como a fuga (deslocamento geográfico), a fofoca, o apadrinhamento e as negociações políticas.

Certas ações violentas, conforme Blok (2001), envolvem transições importantes, como o por exemplo o cruzamento entre a vida e a morte. Certas precauções violentas, como neste caso dos castigos, servem para evitar ou restringir a poluição, que aqui é observada no mau comportamento do freguês, por isso, a necessidade do ritual violento do castigo, no ponto de vista do patrão. O freguês não era apenas preso pelo patrão, segundo os relatos, mas também era submetido a castigos e torturas quando o autoritarismo do patrão era colocado em questão:

1. Espicho: era assim como de uma porta com uma argola em cima e um batente em baixo. Botava o freguês aí amarrado de pé pra riba e cabeça pra baixo. De castigo por tantos minutos. Com uma diferença de dois dedos, um dedo, três dedos. Quando ele estica até encostar a cabeça, aí ele era solto. Ficava lá no sol quente. E quando eles queriam matá, botava logo uma posição de três ou quatro dedos. Nunca mais que sujeito encostava, porque antes de encostá, ele morria afogado no sangue. Era assim desse jeito.

2. Acoite de parede: era um cá e outro lá, o freguês no meio. Um dava uma lapada e outro já dava outra, como quem pisa no arróis de pilão, de dois. E outras coisas assim rigorosas. Hoje em dia, graças a Deus, tá tudo melhorando. Na pobreza tá uma riqueza. Essa judiação já acabou-se. Não tem mais ninguém preso. E por que não tá melhor? (Relato de José Tiago Feitosa, coletado pela equipe da Prelazia de Tefé, em 1979)

A equipe da Prelazia de Tefé, ao tentar construir uma espécie de panorama social dos indígenas e seringueiros, a partir de relatos dos próprios moradores daquelas localidades,

sobre a situação da população e a luta pela sobrevivência na empresa seringalista, retratam o modo como a população da Amazônia era submetida a um regime difícil e ao mesmo tempo faziam resistência a ele. Um dos ativistas contrários à hegemonia dos Affonso era o padre João van den Dungen⁴⁹, que chegou a ser perseguido pelos membros desta família e ameaçado de morte iminente. Os Affonso também o acusavam de ser regatão, pois ele ajudava os seringueiros, contribuindo com mercadorias.

Nem sempre os seringueiros suportavam os abusos cometidos pelos patrões. Nos anos sessenta, Benjamin viajou para Manaus e deixou seu filho Ildebrando cuidando de seus negócios no interior do Jutai e no restante de suas posses. Nesse período, o seu poder e controle sobre a região estava em decadência. Ildebrando comandava expedições de cobrança ao longo do rio, de coleta de borracha e pagamento de renda, sempre acompanhado de seguranças, chamados de “capangas” e policiais. Cada seringueiro, segundo o patrão, deveria entregar sessenta quilos de borracha. Quando não estava satisfeito com a produção, Ildebrando determinava a punição com borrachadas nas costas do seringueiro, cerca de sessenta borrachadas para cada quilo não entregue. Os castigos não se limitavam ao suplício físico, mas havia o confisco de objetos pessoais e as esposas desses seringueiros, que não tinham condições de pagar a dívida, eram estupradas pelos membros das expedições.

Em 1964, descontentes com essa situação, os seringueiros organizaram uma revolta armada para dar cabo ao constante suplício. Reuniram munições, fizeram treinamento de tiro ao alvo, cavaram trincheiras atrás de troncos de árvores caídas e, no dia marcado para a cobrança, ficaram à espreita. Quando a equipe de cobrança chegou, reforçada com soldados de Manaus e “capangas”, eles não encontraram os seringueiros em suas casas e começaram a gritar, ameaçando-os. E foi neste momento que os seringueiros abriram fogo contra os inimigos. Sobreviveram apenas dois empregados, que não foram mortos posteriormente ao confronto, e em retribuição ao direito à vida, deveriam enviar um recado para os Affonso: levar os mortos e dizer que aquela era a borracha dele.

⁴⁹ Nascido a 07 de março de 1898 na Holanda. Viveu na Foz do Jutai, onde era pároco. Morreu aos 74 anos nesta localidade. Era conhecido como “João da Foz”, de acordo com Padre Teodoro. Durante a sua primeira viagem ao Rio Jutai se desentendeu com Benjamin Affonso. Em carta de 1945 escreve: “Vi com meus próprios olhos a situação desumana dos seringueiros. É para chorar: eles não tem roupa para se vestir, nem remédios. O patrão os engana no peso e na tara da seringa, no preço do açúcar, sal e sabão. Morreram já centenas de pobres na beirada”. Sobre a morte de João, Teodoro escreve: “João não somente curava os doentes, sendo um bom médico, mas levava sempre consigo as próprias doenças: sofria de coração, era diabético e leproso. Morreu na Foz [do Jutai], quatro horas depois que foi atacado brutalmente por um dos exploradores do Jutai, que o xingou com palavras pesadas e o acusou falsamente. O coração, já fraco, não aguentou mais esta injustiça. Morreu na madrugada do dia 28 de fevereiro de 1972, uma semana antes de ele completar seus 74 anos”. Encontrei essas informações no texto “Padre João, pastor e médico dos seringueiros do Rio Jutai”, escrito pelo padre Teodoro por ocasião da morte do padre João (ZOGGEL, 1982).

A seguir transcrevo duas narrativas sobre este episódio. A primeira coletada por Dionísio, em 1981, e a segunda coletada por mim, em entrevista com senhor Ventura Arantes, em 2013.

Relato de Joaquim Teles:

Quando o Benjamin Affonso foi pra Manaus deixou o Idelbrando tomando de conta. Ele achou que era pouca borracha. Aí mandô vir soldados de Manaus. Esses soldado dele vieram subindo o rio, dando pancada, cobrando 60Kg de borracha de arrendo. Quem não tivesse era pra dá sessenta borrachada. Vieram subindo. Vinham tomando tudo. Encostavam o motor e saltavam pra terra. O pobre ia lá e lá ficava preso. Aí davam borrachada. Os que não recebiam borrachada jogavam lá no porão. Quando acabavam reparavam a mala, rebentavam tudo. Aí soltavam aquela pessoa tocando um empurrão no peito, fazendo o coitado caí na água ou em cima de algum toco. Na volta vieram tomando tudo e querendo dá pancada em todo mundo. Vinham atraís das mulhé dos outro. Aí foi que eles encontraram gente esperando por eles. Foram chegando e fazendo atacação: “Cadê esses filhos dumas égua, bandidos, sem vergonha? Agora cadê a mulher dele? Nós vamo é pegá ela e se serví dela, e quando ele chega damo uma pisa neles”. Aí o motor atracou. O rapaiz falô: “tá amarrado. Ah!... Vamos lá pegá esse filho de uma égua”. Aí foi o tempo que o Raimundo queimo de lá: Pá...pá. Quando parô a fumaça fomo espiá. Tavam morto Pedro Vela, o Chico Pandeiro e mais 4 soldado. (Relato de Joaquim Teles, coletado pela equipe da Prelazia de Tefé em 1981 e citado em Derickx, 2007)

Relato de Ventura Arantes:

Ele mandou de Jutaí um barco cheio de polícia pra libertar o Jutaí. Aí ia o governo na frente e o Benjamin atrás, todo tempo, na popa do outro. Eles foram até o final e sei que libertaram o Jutaí. Invadiram e as embarcação entraram já pra lá pra comprar borracha. Assim mesmo ele ainda mandou uma lancha pra fazer cobrança da renda das terra que ele tinha pra lá que trabalhavam. Aí foi um policial e guarda. Aí foram pegando borracha do pessoal pra pagar renda. Quando não tinha nada pra dar eles tocavam fogo nas casa e eles ficavam sem casa. E assim eles foram até o fim de onde morava o povo.

Aí marcaram um dia na boca do Curuema. Aí eles se reuniram tudinho e disseram que quando eles viessem atracar aí eles iam tomar tudo o que tinha. E ainda iam tocar fogo na casa. Se reuniram tudinho, cavaram terra, fizeram um buraco que só aparecia a cabeça deles: “agora, quando eles virem nós vamo mete-lhe o chumbo”. Naquele tempo tinha rifle de 14 bala. Era aqueles de carregar. Rifle eles tinha muito. Fizeram uma trincheira aí, e no dia marcado lá vem eles. Eles tinha atracado e tinha amarrado o barco e meteram o chumbo pra lá. Mataram quase tudo. Ficou só dois, um motorista e um prático. Se tocaram lá pro meio do batelão, por trás das borracha e aí entraram no barco e não acharam mais ninguém, só gente morto. Aí arrumaram os morto tudinho no meio do barco. E aí foram reparar e encontraram os dois. E aí os cara pediram que não matasse eles, que eles não ofenderam ninguém, que eles era prático e motorista. “Tá bom, então”. Daí, partiram pra Porto Affonso e chegaram com um montão de gente podre. Aí enterraram e aí desde essa vez cabou-se! Benjamin Affonso, nunca mais! (...) De lá pra cá que não mandaram em mais nada. Saíram todo mundo, foram embora, não ficou ninguém mais dos Affonso. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013).

A partir das duas narrativas sobre o mesmo episódio, é possível perceber que o “governo” estava a serviço dos Affonso, com uma frente de apoio ao enfrentamento da rebelião. Acredito na importância de trazer as narrativas das pessoas que viveram direta ou indiretamente este momento de insurgência.

O enfraquecimento do domínio dos Affonso coincidiu com a criação do município de Jutaí, em 1955, houve uma abertura do Rio e um trânsito maior de regatões, assim os seringueiros passaram a receber informes sobre os preços da borracha e de mercadorias. As negociações para a criação deste novo município também foram incentivadas pelo padre João Van den Dungen, que na ocasião era pároco da Foz do Jutaí. O padre aliou-se ao então governador do Amazonas, Plínio Ramos Coelho (do Partido Popular) e solicitou a criação deste novo município com uma localização no interior do Rio Jutaí, pois deste modo o rio seria efetivamente aberto a todos.

Com a Lei Estadual 96, de 1955, mais da metade do território de Fonte Boa foi desmembrado para a criação do novo município, que abrangia os distritos de Mutum e Curuena, com sua sede instalada na localidade de Boa Vista, cuja instalação ocorreu em 1956. Isto por sugestão do padre João, que subiu o Rio Jutaí acompanhado do novo prefeito Osvaldo José Arantes para fazer a escolha de um local remoto, justamente para facilitar a abertura do rio. (IBGE, 1957; ZOGGEL, 1982). Conforme já mencionado, a abertura ocasionou a intensa entrada de regatões, não correspondendo às expectativas do padre, impedindo uma mudança significativa para a região. Segundo o padre João, tratava-se da passagem de um tipo de escravidão para outro, e desta vez os exploradores eram os regatões. Nas eleições seguintes, um grupo de regatões assumiu o poder e mudou a sede do município para a Foz do Jutaí, representando um novo tipo de isolamento para os seringueiros e indígenas ao longo do rio. Boa parte dos seringueiros que trabalhavam no Jutaí abandonaram o rio em busca de melhores condições de vida em diversas regiões da Amazônia.

Os Affonso ainda tentaram impedir a entrada desses novos comerciantes para que os seringueiros não vendessem sua produção a um preço mais alto. A família continuou viajando pelos rios, exercendo o papel de regatões até 1965. Aos poucos foram perdendo o monopólio econômico da região e já na década de setenta já não exerciam tanta influência sobre o Auatiparaná, pois os aviados começavam a adquirir a posse das terras.

Quando o rio foi “liberado” havia cerca de 600 seringueiros (dentre indígenas e nordestinos) aviados dos Affonso. Os comerciantes regatões interessados em explorar o potencial daquele rio não suportaram os gastos e não deram conta do aviamento de todos os seringueiros. Assim, esses trabalhadores ficaram entregues à própria sorte e a procura de um patrão que os aviasse. (Processo nº 2277/88, Fundação Nacional do Índio. Relatório sobre a Terra Indígena Macarrão). Parte das terras adquiridas pelos Affonso no Jutaí foram vendidas para madeireiras de Manaus, compreendendo a extensão das duas margens do rio.

Em 1968, chega à prefeitura de Fonte Boa o senhor Sebastião Ferreira Lisboa. Este político foi um seringueiro que trabalhou nos seringais pertencentes ao patrão Bonifácio, juntamente com Manuel Arantes (primeira geração dos Arantes no Auati-Paraná), que antes da hegemonia dos Cavalcanti e dos Affonso, dominava os seringais de Fonte Boa. A escolha de Lisboa, à primeira vista, foi considerada uma espécie de vitória à hegemonia da aliança entre os Cavalcanti, os Lins e os Affonso. No entanto, mesmo com o fim da hegemonia desta família, a situação na região continuava difícil para a população:

Nos últimos cinquenta anos a situação social na região do Alto Solimões pouco mudou. Continua o regime de barracão e os trabalhadores dos seringais trabalham a vida toda sem nunca ver a côr do dinheiro. Para que os seringueiros não escapem, os seus patrões muitas vêzes lhes tiram até a roupa. Capangas armados montam guarda na bôca dos rios para que não entrem estranhos, essa a situação constada pelos padres da Prelazia de Tefé que, em sinal de protesto, não estão mais celebrando os officios religiosos nas suas visitas aos seringais. E agora estão preparando um relatório-denúncia para apresentar às autoridades civis e militares. (Jornal do Comercio, Manaus, 09 de fevereiro de 1972)

As diversas formas de exploração foram se modificando conforme o contexto político e social. Após décadas de sofrimento com a empresa seringalista e a atuação dos regatões, o final da década de setenta e oitenta foi marcada pela exploração madeireira (e, conseqüentemente, dos trabalhadores locais) pela família Siqueira Cavalcanti e pela “invasão predatória” de empresas peixeiras.

Em carta-denúncia de 09 de janeiro de 1991, os membros da Prelazia de Tefé informaram ao IBAMA a atuação dos peixeiros:

1. Pesqueiro MARINETE, de Manaus – Passou no Lago Sapateiro, município de Fonte Boa, no mês de dezembro/90. Capturou várias espécies de peixe, ficando só com o tambaqui, jogando o resto fora.
2. Pesqueiros COSTA E SILVA e APARECIDA DO NORTE – Pescaram na boca do rio Xeruã, Município de Carauari, no mês de dezembro/90. Capturaram peixes ovados de toda espécie, ficando só com o matrinhão, jogando o resto fora.
3. Pesqueiros MURRUTINGA e GELIO, de Manaus. Pescaram no lago Tefé, nos meses de novembro e dezembro/90. Capturaram os peixes ovados, como Jaraqui e Matrinhão. (DERICKY, 2007, p.43).

A pesca já vinha ocorrendo em paralelo com a exploração dos outros produtos naturais, aparecendo sempre em terceiro lugar nos quadros econômicos. Com a queda dos preços da borracha e a diminuição das espécies nos lagos e rios próximos à Manaus e Manacapuru, a pesca em massa destacou-se na região do Solimões e Jutai. Inúmeros barcos peixeiros chegam no período da seca e, assim, capturar o maior número de peixes possível para abastecer os mercados de Manaus e outras cidades. A atuação da Igreja se tornou mais efetiva em prol da resistência à dominação e do projeto de modificação da situação da população, mas antes dessa orientação passou muitos anos conectada ao poder político local.

1.2. *A Missão se impõe! Da conquista católica ao Ambientalismo comunitário*

É necessário admitir serem os valores ocidentais-cristãos os responsáveis hoje pelas tomadas de posição por e em nome das populações nativas. Transfigurados que sejam em variadas formas de crítica à servidão dos povos e seres humanos, na atualidade muitas vezes extensivas a uma utilização exploratória do meio ambiente (como se o ecúmeno fosse dotado de consciência), em favor da autodeterminação e das liberdades dos homens, estes valores não são indígenas em sua generalidade. Outras direções poderiam ser tomadas se fossem seguidos os códigos puramente nativos, ou em muitos casos nos quais povos indígenas agem de forma condizente em aparência com os referenciais simbólicos do colonizador os quais se explicam quando remetidos a tradições nativas insuspeitas pela administração. (LIMA, 1995, p. 62)

As missões religiosas, de acordo com segmentos administrativos do Estado, prestaram um grande serviço em prol do progresso e civilização do Amazonas. (SALLES, 1928). Com a estratégia de conquista focada na educação e catequização das crianças, alcançaram um lugar de respeito entre os servidores do Estado. Esses “batalhadores da fé” (SALLES, 1928, p. 143) se destacaram por agilizar o progresso e a civilização, e, por isso, Ephigenio Ferreira Salles, governador do estado do Amazonas, destacou a atuação das congregações espalhadas pelo estado, enfatizando o trabalho da Congregação do Divino Espírito Santo, com sede instalada em Tefé, gerindo colégios, oficinas, seminários e um hospital instalados no município. Com tenacidade e altruísmo, afirma o autor, a esses “bandeirantes da fé” a população do estado deve o respeito e agradecimento por esta jornada constante de civilização.

A expressão “estratégia de conquista” pode ser compreendida, de acordo com Lima (1995), como o exercício do poder do Estado que administra a hostilidade e institui uma convivência pacífica entre grupos, e estabelece o controle da população, de modo a integrá-la à lógica nacional. E foi a favor de um “governo das almas abandonadas” que os missionários espiritanos, da Congregação do Divino Espírito Santo, assumiram a missão na Prelazia de Tefé, em 1892.

A paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe, no município de Fonte Boa, está ligada à Prelazia Tefé. Durante muitos anos foi capitaneada pelos espiritanos, cuja participação ativa no trabalho missionário da Prelazia ocorre até hoje. Os primeiros espiritanos desembarcaram no Pará, em 1885, para assumir a direção do Seminário Menor em Belém. A partir de 1892, em resposta ao pedido do bispo de Manaus, assumiram uma missão no município de Tefé, onde lideraram o trabalho de evangelização dos índios. Os primeiros espiritanos que chegaram em Tefé, fundaram a missão na “Boca do Tefé” (Lago Tefé), em 1897, um local estratégico para a disseminação da ideologia cristã na região no cuidado e trato das “almas mais abandonadas”, ou seja, os índios do Solimões e seus afluentes (WENNIK, 1985). Seu

território de atuação é de 264.675 km², organizado em 14 paróquias, que abrangem os municípios de Alvarães, Carauari, Fonte Boa, Itamarati, Japurá, Jutai, Maraã, Tefé e Uarini (ver Figura 5).

Durante a chegada e instalação dos espíritanos na Amazônia, o final do século XIX, o Brasil passava por mudanças no sistema político, a mudança do império para a república provocou o que os espíritanos consideram como uma interferência do poder político na religião. Considerada por Farias (2004) como um grande golpe que perturbou os espíritanos, a proclamação da república decretou a “grande naturalização” (Decreto de 15 de Dezembro de 1889), que convidava os estrangeiros a se naturalizarem brasileiros e a separação da Igreja do Estado.

As disputas políticas não se restringiam à relação dos espíritanos com o governo brasileiro, mas se desenvolviam dentro da própria congregação. Segundo Farias (2004), o nacionalismo europeu juntamente com o “jogo pelo poder” tornavam-se um empecilho para o trabalho dos padres. Os primeiros espíritanos a chegarem em Tefé eram franceses e a chegada de três espíritanos alemães, em 1927, a este município perturbou o ânimo de Monsenhor Barrat, prefeito apostólico de Tefé. Ao chegar de uma desobriga, despachou os alemães para o Cruzeiro do Sul, num acordo com o Padre Donnadiou, que trabalhava no Acre.

Com a implantação da Prefeitura Apostólica (o primeiro estágio da organização da hierarquia eclesiástica) de Tefé, além de assumirem a catequese indígena, estabeleceram uma ligação próxima com a administração pública da região, dirigindo, principalmente, a formação escolar local. Isto possibilitou o estabelecimento de uma estrutura social e política ligada aos valores cristãos em grande parte de sua área de influência.

O trabalho de desobriga, viagens no interior com o objetivo de executar os sacramentos da Igreja, propiciava um intenso deslocamento dos padres nas mais remotas localidades e colocações de sua área de abrangência. Dentre os missionários espíritanos, dois padres tiveram destaque político-religioso no local: Constant Tastevin e Jean-Baptiste Parissier. O primeiro destacou-se no campo da etnologia, no qual interagiu com os índios, coletava informações etnográficas e fazia seu trabalho de conversão dos índios ao cristianismo, ensinando-os os “costumes civilizados⁵⁰”. O segundo, naturalizado brasileiro, foi um dos primeiros espíritanos a fazer viagens de reconhecimento e exploratórias de áreas habitadas por indígenas. As viagens eram encomendadas e financiadas por comerciantes da

⁵⁰ Parte do material produzido por Tastevin sobre a região do Solimões foi organizado por Faulhaber e Montserrat (2008) numa coletânea de dez textos do padre, considerada uma fonte valiosa para o estudo etnológico no Médio e Alto Solimões.

Parissier recolheu muitas informações sobre os seringais do Alto Juruá. Ele define o barracão como:

Uma grande barraca que serve de habitação e de depósito de mercadorias para uso dos empregados do seringal. O barracão é a residência do proprietário do seringal e é uma construção *sui generis*. Feita com os materiais encontrados no local, ela é suficientemente grande para alojar com frequência duzentas e até mesmo trezentas pessoas. (...) Em volta do barracão erguem-se as barracas dos seringueiros; de longe isso dá a impressão de uma bonita aldeia. Mais longe fica a loja, depósito de víveres, de roupas, de tudo o que precisa na vida do cortador de borracha. Esta loja é uma grande fonte de lucros para o patrão. (...) Ordinariamente o barracão é o centro das estradas do seringal. (PARISSIER, 2009).

Na mesma viagem, Parissier exalta a recepção do patrão e dos fregueses, num local onde não havia visitas de sacerdotes, a população se manifestava a favor da visita por meio de foguetes e tiros de espingardas. Na ocasião, o patrão colocava sua residência à disposição do padre. Era com este sentimento de cumplicidade entre padre e patrão que se seguiam as visitas aos mais distantes rios e afluentes.

Quando assumiu a paróquia de nossa senhora de Guadalupe, em Fonte Boa, Parissier tratou de conhecer a região em viagens exploratórias, conhecendo o Solimões, Igarapés, paranás, da boca do Jutáí até a boca do Juruá. Ele cumpriu suas funções de pároco seminômade e adquiriu um certo prestígio de parte da população. Interessava-se por todas as questões que a seu ver proporcionariam progresso material, intelectual e espiritual da população de Fonte Boa. (BULLETIN GÉNÉRAL, 1931-32). Seu interesse pela população indígena resultou em escritos sobre o Solimões (Alto Amazonas) e também um ensaio e gramática da língua Tupi, no qual revela a importância da catequese e ensino na língua nativa durante o processo de civilização do índio, pois em sua opinião quando um branco falava a língua nativa, o indígena o considerava parente ou amigo. (PARISSIER, 1903).

A composição político-administrativa da região foi fortemente marcada pela presença da Igreja Católica. Atuando em prol da proteção de seus interesses, o trabalho de Parissier foi reconhecido pelo governo brasileiro quando ele foi nomeado diretor geral dos índios, em 1902, pelo governo do estado de Cuiabá. Mais tarde, em 1908, depois de uma conturbada passagem pela paróquia de São Sebastião em Manaus, Parissier assumiu a paróquia de Fonte Boa⁵², que abrange as áreas do Mineruá, Auati-Paraná, Foz do Jutáí, Tupé e Uará. Parissier era

⁵² A igreja de São Sebastião esteve sob a administração de Parissier em 1899. Ao receber diversas solicitações para colocar a igreja a serviço do governo e de outras congregações, Parissier sentiu-se ameaçado. O governador, que era maçom, exigiu que Parissier entregasse a igreja em dezembro de 1899. Em janeiro de 1900, a polícia chegou a intimidar os padres, mas eles resistiram. Parissier entregou a igreja em fevereiro do mesmo ano e, em protesto, hasteou a bandeira francesa na frente da igreja, causando indignação na população local; organizou uma procissão sem a autorização do bispo; e não entregou o livro autenticado de batismos (WENNIK, 1985).

religiosas, e seria necessário uma “limpeza das crenças”, o que demandaria tempo e paciência em sua missão. Um dos seus argumentos para sua permanência naquele local se pautava no interesse religioso e não somente pelo lucro. Sua missão incluía conduzir aquelas “almas” ao caminho da salvação e um de suas estratégias era elaborar sermões de fácil entendimento dos paroquianos, discursos que classificava de “sermões caboclos, curtos, práticos e acessíveis a todas as inteligências”.

Em manuscrito sobre os índios do Alto Amazonas, ele evidenciou a vocação do trabalho missionário:

Esta vasta região é habitada por 212 nações diferentes. Qual é o número exato destes habitantes? É bem difícil responder exatamente a esta pergunta. Contudo, sem medo de nos enganarmos, podemos afirmar, com aqueles que penetram o coração desta região, que ela é habitada por mais de 2.000.000 de selvagens. – Conclusão: A intervenção do missionário deve se colocar à ordem do dia, porque a história do Brasil está intimamente ligada àquela das missões. No meio da desordem geral, as missões começaram a conquista pacífica e civilizadora, a defesa do índio. Se há um fato incontestável na história do Brasil, é que este, sem os esforços dos missionários, os indígenas da América infalivelmente teriam desaparecido. Por isso, **a missão se impõe!** (Grifo meu) (PARRISIER, s/d apud WENNIK, 1985).

Em seu trabalho nas localidades de abrangência na Prelazia de Tefé, ele relatou a Monsenhor Barrat, por meio de cartas, que as localidades foram mais rendosas em termos de “favores divinos” do que financeiros: “minha viagem ao Auati-Paraná, graças a Deus foi mais rendosa em favores divinos do que em vil metal de papel! Mal chega para pagar as despesas da viagem. Si a pobreza deste povo fosse a santa pobreza, esta gente era muito mais adiantada no amor do divino do que muitos religiosos”. (Carta de 25 de maio de 1912). Desde que chegou àquela paróquia, em 1908, até 1912 havia feito 1.500 batizados, 200 casamentos e 1.123 comunhões (Carta de 14 de abril de 1912). Parissier estava satisfeito com sua tarefa de conquista pacífica e civilizadora daquele povo fonteboense considerado por ele como preguiçoso, “cheio de vícios e dados à bebedeira e dança”.

A missão de Parissier se impôs de tal modo que ultrapassou os limites da conversão e catequese dos “selvagens”. Se queixava constantemente das dificuldades que enfrentava para desenvolver seu trabalho em Fonte Boa, principalmente pela pouca estrutura da igreja, o que o conduzia a solicitar providências aos seus superiores:

Por amor de Deus, si realmente estamos nesta terra para fazer bem as almas, nos aos superiores que não se pode continuar assim. Quem quer o fim deve proporcionar os meios. Estou só, não posso, em consciência, continuar deste modo. Um coadjutor me é de toda a necessidade e com urgência. Começar e não continuar torna-se uma cassuada. Até hoje que temos feito neste Amazonas??? Não dam os meios aos que tem boa vontade. Então, onde vamos para com isso. (Carta de 10 de maio de 1913 para Monsenhor Barrat. Fonte: Arquivo da Prelazia de Tefé)

Ele acreditava na necessidade de uma incursão pedagógica e política na vida cotidiana da população. Tornou-se professor, entre 1915 e 1917, e, mais tarde assumiu o cargo de presidente da intendência municipal⁵³, na tentativa de salvar aqueles que pareciam desprezar a Igreja e a moral. Isto desencadeou um conflito com a outra facção da elite econômica fonteboense, como já foi abordado anteriormente. Parissier também temia a proliferação de outras religiões, que ele chama de espírita, ou mesmo a hegemonia da maçonaria.

No livro de Tombo de 1908-1951 da Paróquia de Fonte Boa, Parissier descreve, em 1914, suas impressões sobre o povo, demonstrando descontentamento e indícios de uma relação difícil com determinadas pessoas, além de reproduzir as imagens que ainda hoje prevalecem a respeito da população do interior do estado, demonstrando uma mudança de opinião sobre as pessoas desde a sua chegada à Fonte Boa:

Este anno [1914] se anuncia tão pobre sem dinheiro como seu antecessor – 1913. Miséria negra falta completa de recursos por causa da indolência do povo: não cultivão cousa alguma, não crião animais, a não ser a preguiça com todos os seus cortejos de vícios, e querem passar como príncipes, e para chegar a este bem estar relativo (...) para quem consiste a felicidade em ter a barriga cheia e se divertir recorrem muitas vezes a meios pouco honrosos – assim como pedir dinheiro emprestado com a firme intenção de nunca mais restituir do pobre incauto que teve a fraqueza de se deichar passar a perna, isto é, roubar.

A consciência humana desta terra abençoada da seringa, é muito mais elástica do que a borracha fina. Por falta completa de instrução religiosa e sobretudo da educação nulla (quando não é pernicioso) dada no seio da família, esta gente se imaginam com muita facilidade, que o fim último do homem neste mundo é beber beber tonar a beber, e ainda beber; comer e dansar!!! Que ideal! É tal a mentalidade destas pessoas que digo pessoas que me pergunto a mim mesmo o caboclo será mesmo um ente racional? Só tem só segue os instintos animaes. Dela segue-se este lamentável indiferentismo religioso signal de um povo degenerado e em caminho de se embrutecer cada vez mais. Pela dansa sacrificam tudo – o dever mais sagrado é indignamente socalcado aos pés em favor de um pagode. Para ir dansar ha mães que deicham sozinhos em barracos no meio da matta seus filhos de peito. Este divertimento parece exercer sobre estas pobres criaturas um poder facinador e diabólico. Sacrifica-se tudo quanto ha de justo e de mais sagrado para satisfazer esta redicula e immoral paixão da dansa. (PARISSIER, Livro de Tombo 1908-1951, Arquivo da Paróquia de Fonte Boa)

Num período marcado pela alta produção de borracha na Ásia (de boa qualidade e a baixo custo) e o conseqüente enfraquecimento da economia local, Parissier parecia se preocupar com o futuro de Fonte Boa. Ele acreditava que a população “estava perdida” na

⁵³ Que atualmente seria um cargo equivalente à presidência da câmara dos vereadores.

bebedeira e na dança, e seria necessário tomar medidas mais eficazes para uma mudança local, deste modo “la mission est l’unique moyen de restaurer cette vaste région”.

Sentindo-se ameaçado, por um lado, pelos concorrentes da igreja – maçons, pajés, que praticam “abominações debaixo da capa da religião, e sacacas que não seguiam à riscas as leis da igreja – e, por outro, por parte da elite fonteboense, Parissier solicitou mais apoio aos seus superiores e permaneceu criticando seus inimigos políticos durante as missas e sermões, pois “não sou cachorro mudo”, afirmou o padre.

Em 1916, Rodolpho Índio de Maués e seus aliados prepararam um abaixo-assinado solicitando a substituição do pároco de Fonte Boa:

As principaes autoridades constituídas do município de Fonte Bôa, reunidas, veem trazer ao conhecimento de Vossa Excelência Reverendíssima o modo incorrecto e censurável com que o Reverendo Vigário desta parochia João Baptista Parissier se vem portando nos últimos tempos

Sua reverência abusando da autoridade do que se acha invertido como sacerdote e da missão de que seus superiores o incumbiram como missionário neste recanto da Amazônia se tem insinuado tal sorte nos negócios políticos do município, que as suas preleções doutrinaes, seja na Egreja ou fora dela, passaram a ser verdadeiros reclames políticos.

Ainda, ultimamente, no mez de maio, que é consagrado pela Egreja ao culto de Maria, para cuja festividade, nós todos da melhor vontade concorremos na medida de nossas forças, sua Reverência em lugar de exalar as glórias da Virgem ou de preliccionar em assumptos de interesse collectivo no fôro espiritual, ia fazer alusões directas as autoridades, tendo como escopo único e exclusivo a política⁵⁴. (Abaixo-assinado de 16 de junho de 1916. Fonte: Arquivo da Prelazia de Tefé)

Acontece que Parissier havia escolhido como aliados os membros da família Cavalcanti e, com isso, confrontou diversos personagens locais e representantes da Igreja. Inconformado com a impossibilidade de colocar em prática seu projeto de moralização de Fonte Boa (que parece se confundir com a civilização), em carta de 1919, Parissier afirmou não suportar mais as “calúnias disseminadas” a seu respeito. Em 1920, por problemas de saúde decorrentes dos embates e disputas locais, Parissier deixa Fonte Boa e a paróquia é assumida pelo padre Dargnat. Parissier morre em Paris, onze anos depois.

Como foi possível observar, durante a primeira metade do século XX os padres tinham uma relação muito próxima com os comerciantes e patrões, que financiavam e auxiliavam nas desobrigas e as viagens de reconhecimento dos rios. Para além da atuação de Parissier, outras

⁵⁴ Assinaram os membros do grupo rival à família Cavalcanti: Rodolpho Índio de Maués, deputado estadual; Alexandre José dos Santos, superintendente; Carlos Pereira da Silva, juiz municipal; Welyntho Augusto de Souza, coletor estadual; Francisco Carvalho Bayarte, promotor público; Acylino Campos, secretário da superintendência; José V. de Sousa, presidente da intendência; José Antônio Lopes, professor; Amaro José Arantes, juiz na Foz do Juthay; Virgílio de Seixas e Silva, auxiliar da secretaria da intendência. No ano seguinte, os conflitos políticos desencadearam no duplo resultado das eleições: tanto Acylino Campos quanto João de Siqueira Cavalcanti havia declarado sua condição de superintendente, conforme descrevi na sessão anterior.

situações indicam indícios dessa aproximação⁵⁵. Há um registro no livro informando que Manoel Domingos Cavalcanti, um comerciante residente na Foz do Mamoriá, era quem transportava os padres ao longo dos rios. O padre Edmundo Touchefeu⁵⁶, que não simpatizava com a população por ainda praticarem “costumes pagãos”, se utilizava dos serviços de Benjamin Affonso para chegar às localidades no Auati-Paraná. Derickx (2007), admite que desde a época da chegada dos primeiros portugueses e espanhóis a Igreja esteve presente ao lado do invasor ou colonizador.

Todas as visitas dos padres eram divulgadas por um funcionário do patrão no dia anterior aos rituais, para que todos pudessem participar, conforme relato do senhor Francisco Arantes, da comunidade Itaboca. Ele conta ainda que os padres se hospedavam no barracão e lá aguardavam as famílias. Os moradores do local precisavam acordar às quatro horas da manhã para viajarem até o barracão na Boca do Buiçu, de canoa à remo.

A aproximação dos padres com os patrões e comerciantes da região até a década cinquenta-sessenta era comum. Por falta de recursos no interior, os padres se valiam da contribuição dos empresários para desenvolverem seu trabalho de desobrigas e até mesmo de exploração de reconhecimentos dos rios e afluentes. Nos entanto este contexto começa a tomar outra forma a partir da mudança na estrutura eclesiástica, como será discutido na próxima sessão.

1.3. Militância política e uma “teologia pé-de-chinelo”: as Comunidades Eclesiais de Base e o Ambientalismo Comunitário

Segundo Lesbaupin (2013), a Igreja no Brasil exercia, até os anos 50, uma prática religiosa tradicional, “pouco presente na questão social, marcada pelo entendimento com as classes dominantes e, no campo, pela boa convivência com a oligarquia rural” (p. 17), corroborando com o esquema apresentado nas seções anteriores. No entanto, a atuação missionária foi sofrendo modificações nas décadas posteriores, motivada pela efervescência dos movimentos sociais no campo⁵⁷. Faulhaber (1998) afirma que a reestruturação das linhas

⁵⁵ Conforme o Livro de Tombo de 1940 da Paróquia de Fonte Boa.

⁵⁶ Edmundo Touchefeu morreu na Boca (Foz) do Mamoriá, na casa de Benjamin Affonso, em dezembro de 1941. (Jornal O Missionário, Janeiro de 1942). Os costumes pagãos aos quais ele se referia eram a poligamia, o consumo de caçuma (bebida fermentada à base de mandioca), as festas constantes e a falta de interesse de algumas pessoas em aceitar a evangelização.

⁵⁷ Lesbaupin (2013) destaca o importante papel do contexto social para a modificação na atuação da Igreja: “Em 1955, surgem as Ligas Camponesas no Nordeste, movimento que vai se espalhar por várias regiões do país. Também o movimento operário e sindical tem um grande impulso e pouco a pouco as centrais sindicais se

de atuação da Pastoral da Amazônia na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), definidas em 1972, propôs um conjunto de novas diretrizes baseadas na horizontalização da estrutura eclesial, que incluiu a atuação de agentes leigos na sustentação da mobilização para a criação das CEBs.

As CEBs nascem do forte movimento de renovação da Igreja, no início dos anos 60. Havia uma crítica, que não era recente, à pastoral baseada nas paróquias, e um dos principais elementos dessa crítica era o fato de que a paróquia não formava comunidade. Foi-se formulando a proposta de *comunidades de base*, onde os fiéis tivessem um papel ativo, como leigos, e pudessem se conhecer. O Concílio Vaticano II veio dar um forte impulso a esse movimento de renovação. O Plano de Pastoral de Conjunto (PCC) feito pelos bispos brasileiros ao final do concílio, e divulgado em 1966, fala pela primeira vez nessas comunidades. (...) Elas surgem primeiramente nas áreas rurais, mas logo em seguida em zonas urbanas, crescem e se espalham rapidamente por todo o Brasil. (LESBEAUPIN, 2013, p. 30)

Este processo também incentivou as alianças entre grupos étnicos diversificados (entre indígenas e ribeirinhos), contribuindo para diminuir a força da consagração religiosa dos vínculos de compadrio, que reafirmavam a relação patrão-cliente. E em âmbito nacional, conforme Peixoto (1991), a ação progressista da Igreja Católica foi uma maneira de reagir à conjuntura política autoritária do Regime Militar. Apesar de alguns segmentos da Igreja manifestarem aceitação deste regime, outros segmentos dissidentes foram excluídos do bloco de poder instituído durante a Ditadura, que se concentrou na grande burguesia nacional e nas empresas multinacionais. Esta exclusão foi um fator decisivo para motivar o “reposicionamento do clero excluído no sentido de aliançar-se com o povo, em busca de uma base de poder” (p. 151).

Outro fato marcante que catalisou tanto este reposicionamento quanto a separação da Igreja do poder militar foi a imposição do Ato Institucional nº 5, que massacrava e torturava representantes de diversos setores sociais, atingindo inclusive alguns religiosos. A partir de então, há um rearranjo na hierarquia da Igreja. A aproximação com o povo e a compreensão do contexto social local direcionou os padres a abrirem os portões da Igreja à concretude da história e do mundo social.

tornam mais poderosas. Cresce o movimento de educação popular, de um lado pelo Movimento de Educação de Base (MEB), que tem origem na Igreja em 1961 e inspiração de enfrentamento dos comunistas no campo. Mas, na prática, será um movimento de conscientização e organização dos camponeses e aproximará cristãos e comunistas. Por outro lado, é o momento em que aparece Paulo Freire e seu método revolucionário de alfabetização. Ele se baseia numa pedagogia do oprimido que terá ampla divulgação, tanto entre os estudantes quanto entre os setores mais comprometidos da Igreja. Finalmente, a vitória da Revolução Cubana, no início de 1959, foi um acontecimento com muita repercussão nas esquerdas e nos movimentos sociais do continente, inclusive do Brasil: ela significava que a mudança era possível, que a ruptura com a dominação imperialista dos Estados Unidos era viável. Ela gerou uma grande esperança no meio dos cristãos de esquerda” (p. 18).

De acordo com Peres (2003), o associativismo proporcionado pela Constituição Federal de 1988, cujo eixo é a noção de reconhecimento universal de uma cidadania diferenciada, substituiu o cristianismo pós Concílio Vaticano II de 1962, cujo princípio central era a opção preferencial pelos pobres. Deste modo, a Igreja se aliou a novos atores sociais, como ONGs, em substituição às Missões e adotou um novo mediador não indígena: o antropólogo-assessor. Além deste profissional, destacaram-se peritos como advogados, médicos, agrônomos, jornalistas, educadores, entre outros. Deste modo, um novo tipo de ação ganha importância: “colaboração científica ou técnica no lugar da pregação religiosa, mas ambas politicamente engajadas”. (p. 158).

A aproximação com o povo e um outro entendimento do contexto social proporcionou aos padres uma nova experiência de comunidade cristã e a consequente abertura dos portões da Igreja à objetividade do mundo social e seus membros passaram a fazer severas críticas ao modelo de produção capitalista. Esse movimento proporcionou vários momentos de reflexão entre os missionários, inclusive sobre o seu papel na sociedade. Ser um missionário na década de setenta não significava a mesma coisa que nas décadas passadas.

Um importante documento que encontrei no arquivo da Prelazia de Tefé, o diário do Padre Teodoro van Zoggel, mostra essa modificação da missão: de colonizadora para libertadora. Ao se questionar sobre “o que significa ser missionário?”, ele afirma:

A nova era da missão está entrando, deslocando o centro de gravidade numérico do cristianismo para o hemisfério sul. Esta deslocação de ordem estatística é acompanhada por uma mudança do centro de vitalidade. Não se trata apenas de uma mudança de caráter quantitativo, mas de caráter qualitativo.

Mais do que no passado os missionários devem se encaixar nas culturas e saber seu lugar como missionários. Ser missionário deve ser uma atitude: de alguém que passa, de alguém que agora está, mas amanhã pode partir. Não pode se instalar. Ele não é que lidera as novas Igrejas, mas serve nesta fase de autonomia.

Missionário significa: desinstalação, deslocação (sic), profetismo.

Uma atitude de despojamento das próprias ideias e acreditar na força do Espírito Santo que suscita através dos agentes locais das comunidades eclesiais, novas ideias, novos métodos. Confiança e paciência. Abandono de toda e qualquer suficiência. (Diário do Padre Teodoro, 13 de Janeiro de 1981)

Ser missionário, para Dom Mario Clemente Neto (atual pároco de Fonte Boa) é:

Estar a serviço de um povo oferecendo-lhe a perspectiva do Reino de Deus que Cristo veio anunciar. Acontece que a maneira deste Reino se realizar em cada povo, em cada cultura é diferente, e o missionário não sabe como deve ser. Não é como o trabalho do construtor que tem de antemão uma planta com até os pequenos detalhes. “É antes como o de uma parteira que se dedica com todo zelo a ajudar a mãe, mas não sabe como será o bebê”. Lembro-me sempre desta comparação que ouvi do Frei Carlos Mesters há muitos anos. E o missionário muitas vezes comete erros querendo construir uma Igreja segundo o modelo que traz de sua terra, modelo

que ele experimentou. A falta de um espírito crítico, de uma escuta e abertura para os modos de ser e pensar do povo de quem ele está a serviço, ou a falta de paciência para esperar o ritmo das pessoas, leva o missionário a realizar programas e obras que não terão continuidade. Torna-se difícil estabelecer uma Igreja com raízes e rosto local. Uma presença de mais de 400 anos aqui, não conseguiu produzir um clero local, padres que tenham nascido deste povo! (Carta de 20/09/1994, CLEMENTE NETO, s/d).

Teodoro e Dom Mario marcam a diferença no trabalho missionário: no passado os missionários faziam questão de conhecer a cultura indígena para convertê-lo ao cristianismo, introduzindo-o na sociedade, ou seja, pacificá-lo. O novo missionário proposto por Teodoro deve preparar os multiplicadores da mudança social, assumindo um “espírito de renovação da pastoral”. O inimigo espiritual transformou-se no inimigo opressor dos pobres. Por isso, desde a década de setenta, a Prelazia de Tefé dedicou-se à formação de agentes da pastoral e de CEBs, por meio de formação de líderes em diversos cursos. Trata-se de uma nova abordagem pedagógica para a sustentação da Igreja na região, e esta pedagogia não foi aplicada apenas ao povo “sofrido” e “oprimido”, mas também aos diversos segmentos da Igreja. O “conhecimento da realidade” ainda permaneceu como principal ferramenta de aplicação da pedagogia, pois “para realizar um trabalho pastoral crítico e criativo, é necessário o conhecimento da realidade. Obter informações, detalhar com minúcias o quadro que se apresenta diante dos olhos é condição para a prática eficaz junto aos pobres.” (DERICKY, 2007, p.21). É conhecer para formar e transformar a vida do “povo sofrido”.

As categorias “povo sofrido” e “oprimido” aparecem constantemente nas discussões e no material documental utilizado para esta análise. Povo sofrido e oprimido, aqui, é aquele que passa por mazelas sociais e ambientais, cujo cotidiano é caracterizado por casos de injustiça, exploração, violência, doenças e morte. Tudo isso conjugado com o descaso das autoridades governamentais. As pessoas que compõem esta categoria “clamam” por melhorias e mudanças na sua condição social, ou seja, por alfabetização, livre trânsito pelos rios e municípios e condições dignas de trabalho.

Essa mudança de orientação do trabalho missionário não estava restrita apenas ao Solimões. A experiência de Barcelos, no Baixo Rio Negro, descrita por Peres (2013), também revela uma preocupação dos salesianos com a exploração e submissão dos extrativistas em relação aos patrões:

Esse mal que os missionários pretendiam extirpar era atribuído à ignorância e à falta de consciência crítica dos ribeirinhos. Povoados inteiros ficavam periodicamente esvaziados por esse flagelo, trazendo prejuízos morais, sociais, políticos e econômicos. Tal situação só poderia ser superada com a substituição de uma religiosidade de fachada e das atitudes individualistas alimentadas pelo assistencialismo religioso por “comunidades cristãs vivas” onde a Palavra de Deus

anima os esforços mútuos em direção ao desenvolvimento e promoção de todos. (PERES, 2013, p. 77)

A tentativa de mudança de consciência em detrimento de um comportamento individualista coincide com a proposta dos espíritanos no Solimões, com a formação das CEBs e a capacitação de agentes pastorais e monitores/animadores ou educadores. Aquela Igreja que outrora no Alto e Baixo Rio Negro e no Solimões tinha como missão a catequese e civilização dos índios, tinha nas décadas de 70 e 80 o objetivo de formar líderes que transformariam a condição social precária da população, no caso do Alto/Baixo Rio Negro, enfatizando o desenvolvimento comunitário, conforme Peres (2013), e formando professores, líderes locais e agentes pastorais; e no caso do Solimões, introduzindo uma educação sindical e ambiental, devido à característica local dos conflitos por uso e posse dos recursos naturais.

As viagens missionárias se constituem como momentos de discussão sobre a realidade vivida por esse “povo sofrido” e os meios para enfrentá-la. “Daí nasce uma teologia, uma espiritualidade profundamente encarnada na vida sofrida dos habitantes da floresta” (DERICKX, 2007, p.128). Este é o ponto de partida para a “teologia pé-de-chinelo”, proposta no trabalho de Derickx e da Prelazia de Tefé, o qual tem como base a valorização do pensamento e da forma de vida das pessoas na Amazônia, pois “eles pensam como vivem e vivem como pensam. O pé está quase sempre acompanhado do chinelo. Adoram e veneram seus santos. Constroem seus mundos, criam sua teologia, resistem...Eco/Teologia, Teologia Pé-de-Chinelo e outros são nomes que estamos dando...” (p. 128-9). Portanto, a “teologia pé-de-chinelo”, embasa-se nas “opções básicas da caminhada”: opção pelos pobres, respeito à cultura, promoção da vida, e tem como lema “um povo que anda com seus próprios pés” (p. 139), mesmo reconhecendo esse direcionamento como paternalista, imediatista e romântico. Este direcionamento é coerente com a proposta cristã, tendo uma outra roupagem.

Estes pontos são importantes para se compreender os rumos da proteção ambiental do ponto de vista da Igreja, que vai influenciar a política ambiental na região. Para Derickx, o povo amazonense possui valores que devem ser resgatados nas “culturas dominadas por um capitalismo alienante e selvagem” (p.141), pois, de acordo com este raciocínio, as pessoas que vivem na floresta não têm a vocação para acumular, não são ambiciosos para bens supérfluos e querem viver no seu local de origem. “Eles nasceram ECOLOGISTAS sem precisar de estudos, teses, pesquisas, e muito menos da ECO92” (p. 141). Os principais problemas levantados pela equipe da Prelazia de Tefé e enviados em carta-denúncia às autoridades estaduais e federais estão organizados no quadro 2:

PROBLEMAS/CATEGORIAS	DESCRIÇÃO
Injustiças/Economia	Sua produção não tem valor comercial.
Fome	Ameaça de extinção do peixe e invasão de barcos pesqueiros de Manaus.
Abandono/Saúde	Vítimas de desnutrição, verminoses, malária, entre outros.
Educação	Grande índice de analfabetismo e problemas na formação de professores.
Opressão/Exploração	Consequência da relação de patronagem.
Ameaça aos indígenas	Várias terras não foram demarcadas e sofrem ameaças de invasores.
Salários/Benefícios	Descaso com os aposentados do interior.
“Desgoverno”	O descaso dos políticos com a população provoca o êxodo rural.
Saneamento básico	Inexistente nas cidades do interior.
Falta de energia elétrica	Em consequência da má administração da companhia de eletricidade.
Má administração	As prefeituras, em geral, planejam e não prestam contas.
Promessas políticas	São feitas ao povo e não são concretizadas.
Descaso da mídia	Não divulga os problemas sociais.
Políticos corruptos	O povo é usado para manter políticos corruptos no poder.

Quadro 2: os principais problemas das regiões onde passam o Rio Solimões e seus afluentes, Jutaí, Juruá, Japurá e Tefé. Síntese minha a partir do texto publicado em Derickx (2007).

Um dos embates dos missionários e educadores era a cultura da dependência do patrão e dos políticos, além o fato de que alguns seringueiros “ficavam do lado do patrão”. Este comportamento chamou a atenção dos padres a respeito da relação opressor-oprimido. Os opressores, segundo o padre Teodoro, não sentem necessidade de uma libertação. Em seus estudos e discussões, ele conclui que essas duas categorias opressores e oprimidos fazem parte de uma realidade concreta, reproduzida graças à ideologia dominante, o que permite que essas duas categorias tragam essa relação de dominação introjetada. Neste sentido, qual o papel do missionário para a quebra desta relação? Pode o padre batizar o filho do patrão, que oprime os indígenas e seringueiros? Esta foi uma questão também levantada por Egon Dionísio no Jornal Poronga, edição 39, de 1984. O conflito se coloca a respeito do trabalho missionário num local tão marcado por essa relação.

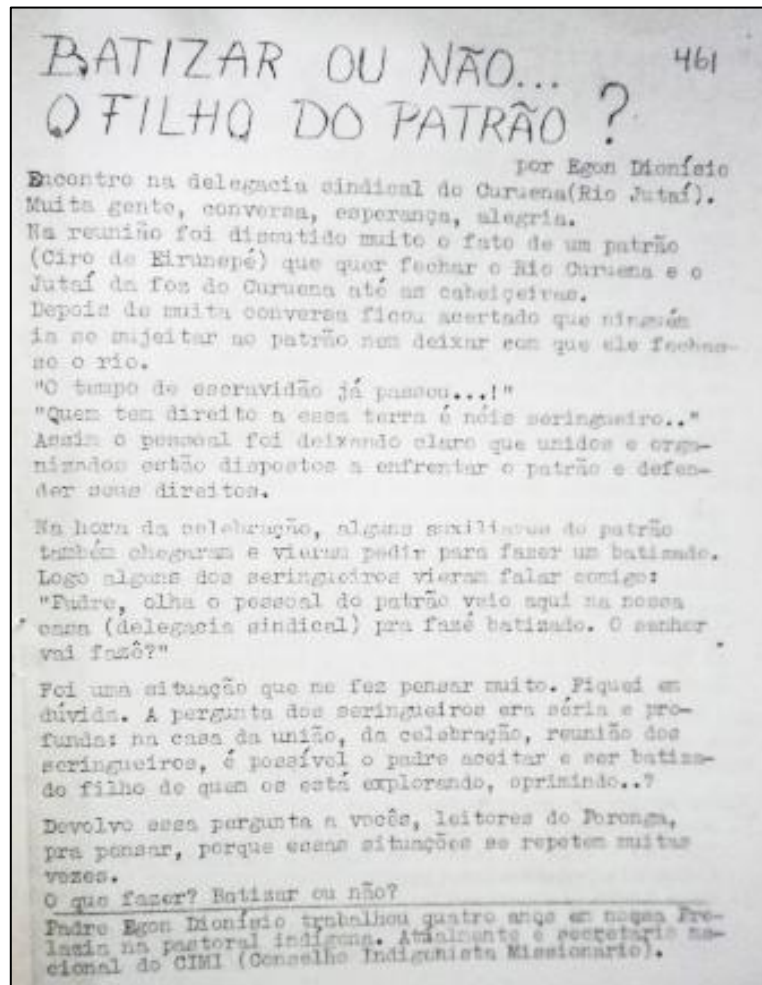


Figura 7: artigo escrito pelo então padre Egon Dionísio na edição nº 39 do Jornal Poronga, 1984. Fonte: Arquivo da Prelazia de Tefé.

Essas discussões eram compartilhadas com os comunitários e indígenas, de um modo geral, nas assembleias e reuniões setoriais bem como nas publicações artesanais da prelazia, como por exemplo os jornais Poronga e As Fontes. Uma das formas de tentar desestabilizar essa rede de exploração era a denúncia. Uma prática comum desde a década de sessenta no trabalho de padres como João van den Dungen, que faleceu de ataque cardíaco após um embate com o a família Affonso. O padre Teodoro relata, na década de 80, a exploração dos trabalhadores pela família Siqueira Cavalcanti.

Fui esta tarde visitar a serraria do sr. Francisco Siqueira (Cavalcanti). Ele mesmo se encontra em Manaus ou no sul à procura de saúde. O que eu encontrei de injustiça em relação com o pagamento dos trabalhadores, fez me resolver de denunciar estas injustiças.

Para começar: nenhum dos trabalhadores tem carteira assinada. Um pai de família, que já trabalhou dois anos ganha Cr\$ 120,00 por dia (não ganha o domingo); rapaz (Damião Lourenço) de 19 anos ganha Cr\$ 100,00 por dia. Mulheres, entre as quais mães de 8 ou mais filhos, ganham Cr\$ 80,00 o que dá por mês Cr\$ 2.000,00 (25 dias de trabalho), nem a metade do salário mínimo (sem FGTS, sem seguros, sem assistência médica do INPS para elas e para os filhos).

A madeira é caríssima, como também os tijolos e a cerâmica. O sr. Francisco detesta brutamente qualquer conversa a este respeito. Já falamos com o irmão Altino e com o Aderaldo, o gerente, mas temos que agir contra estas injustiças. (Diário do padre Teodoro, 18/11/1980).

Em sua reflexão, padre Teodoro resgata a ideia de que o missionário não pode ser amigo apenas do oprimido, mas também do opressor. A diferença nas relações estabelecidas entre o missionário-opressor-oprimido está no tratamento. O missionário trata as duas categorias (opressor e oprimido) de maneira diferente. Sabendo que o opressor não necessita de uma “educação libertadora”, pois ele está consciente da sua posição social superior (em termos econômicos e políticos), o trabalho do missionário se concentra no que ele chama de “denúncia profética”. A esse tipo de denúncia, o opressor enquanto classe social reage com a repressão, podendo chegar ao ponto da agressão ou morte do missionário. (Diário do padre Teodoro, 25/03/1982).

Os mecanismos de formação de causas, que também serão discutidos no capítulo 4, fazem parte das estratégias e programas de atuação dos missionários ao longo do Solimões e seus afluentes. Tendo como base o trabalho de Boltanski (1993), uma causa coletiva só é possível com a existência de vítimas, cuja defesa se constitui numa mobilização política de pessoas. Neste caso específico, o trabalho dos missionários girava em torno da vida das vítimas ou oprimidos.

Em 1974, em pleno clima de insatisfação, é fundada em Tefé a Escola de Agentes Pastorais (EDAP), que contribuiu para a instituição de uma pastoral comunitária. Na Assembleia de 1975 da Igreja em Tefé, falou-se pela primeira vez em execução de cursos para as famílias das comunidades, que visavam a religiosidade popular, a participação, corresponsabilidade e autonomia da população na reivindicação de seus direitos. Esta assembleia, segundo o padre Teodoro, causou ânimo entre a comunidade religiosa da Prelazia de Tefé.

Em 1961, foi aprovado um plano de educação para o interior do Brasil pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), inspirado nas experiências de algumas dioceses do nordeste. A partir deste plano foi criado o Movimento de Educação de Base

(MEB), que fechou um convênio com o Governo Federal (Decreto de 21 de Março de 1961). Neste convênio, o governo se comprometeu a custear o plano de alfabetização no interior por meio de aulas via rádio. Na época, o bispo de Tefé era Dom Joaquim de Lange e ele acompanhou a fundação do MEB na Prelazia de Tefé, em 1963, e da Radio Educação Rural de Tefé, um ano depois. Primeiramente, o trabalho era desenvolvido por meio de um sistema único, compartilhado em dois subsistemas: um Fonte Boa e outro em Carauari. A partir de 1972, Fonte Boa e, mais tarde, Carauari tornaram-se independentes. O MEB passou por diversas crises na sua relação com o governo, principalmente no período da Ditadura Militar. (Jornal Poronga, Fonte Boa n.31, julho de 1983).

As propostas e desenvolvimentos das CEBs e dos cursos de formação foram possíveis com a atuação do MEB. As prioridades da atuação do MEB foram a alfabetização da população, a formação de lideranças pastorais e a formação sindical, principalmente em locais com histórico de relação de patronagem. De acordo com um levantamento feito pela equipe da Prelazia de Tefé, em 1956, apenas 18,8% da população de Fonte Boa, acima de cinco anos de idade, sabia ler e escrever. A partir de 1970, a paróquia de Fonte Boa deu início às atividades do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), com o trabalho de nove monitores em núcleos de vinte e cinco alunos, entre 12 e 60 anos, somente na área urbana. Na área rural foram desenvolvidos os cursos do MEB, com aulas transmitidas via rádio e regidas por monitores locais: “em cada lugar um monitor (que trabalha na base da boa vontade e não é assalariado) ajuda seus alunos a compreender e assimilar as aulas transmitidas” (Jornal Poronga, Fonte Boa n.31, julho de 1983). O curioso é que em algumas localidades e, mais tarde comunidades, o monitor era o antigo ou atual patrão ou intermediário da colocação.

O programa dessas aulas não se limitava apenas ao conteúdo formal das disciplinas português e matemática. Ele também era composto por um tipo de “educação integral”, ou seja, aulas de higiene, puericultura, economia doméstica, agricultura, pecuária, entre outros. As reuniões para organização comunitária e formação dos agentes das pastorais e “animadores de setor” eram desenvolvidas pelos educadores do MEB, padres e leigos. Os educadores do MEB, lotados no escritório em Fonte Boa e Jutai, passavam entre dez a quinze dias viajando pelo Solimões e seus tributários. No caso do Auati-Paraná, a viagem tinha a duração de dez dias, conforme relato de Carlos Nei, um dos integrantes da equipe do MEB.

A partir da estratégia pedagógica a disseminação de cursos de formação religiosa e política, o MEB tentava moldar um novo tipo de morador local: o comunitário preocupado com a situação social e política da região e mobilizado a modificá-la. A pedagogia cristã tinha como principal objetivo formar cristãos e cidadãos aptos para reivindicar seus direitos num

contexto marcado por disputas políticas e desigualdades sociais. Esta atuação tinha limites, segundo Carlos Nei, ex-educador do MEB, quando ocorria casos de conflitos, os educadores aconselhavam, mas procuravam “não se meter e deixar que as decisões as comunidades tomam”, já que em todo o interior por onde andavam e andam os conflitos por lagos aparecem.

Um Relatório de Planejamento de 1975, descreve as diversas linhas de atuação em suas atividades educacionais, divididas nos cursos de: Higiene e Saúde, Puericultura, Organização Social e Política Brasileira, Educação Moral e Cívica e Religião. É importante destacar os objetivos de cada curso, pois eles evidenciam a preocupação fundamental da instituição: promover uma formação cristã e participativa. Além disso, as estratégias pedagógicas não se fechavam apenas no plano da participação pública e coletiva. Esses educadores estavam preocupados também em ensinar as pessoas a cuidarem da casa e de seus filhos. As atividades educacionais estão distribuídas no quadro 3, a seguir:

ATIVIDADES EDUCACIONAIS	
Curso	Objetivo
Higiene e Saúde	Dar os primeiros rudimentos de saúde e higiene do lar.
Puericultura	Ensinar a maneira correta de cuidar da criança.
Organização Social e Política Brasileira	Fazer com que o homem sinta-se um verdadeiro cidadão útil à pátria.
Educação Moral e Cívica	Dar os primeiros rudimentos de como se cumpre as leis de um país.
Religião	Preparar leigos e fazer com que sintam o calor de verdadeiros cristãos e responsáveis pela Igreja.
ATIVIDADES DE PROMOÇÃO HUMANA	
Atividade	Objetivo
Clube de Mães	Organizar um grupo de mães no sentido de melhorar os trabalhos
Clube de Jovens	Dar oportunidade aos jovens de formar um ambiente onde possam divertir-se sadiamente.

Quadro 3: Sistematização das atividades propostas pelo MEB. Fonte: Relatório de Planejamento Global 1974-1975. Arquivo da Prelazia de Tefé.

A preocupação com o cuidado no âmbito privado, com a higiene e “a maneira correta de cuidar da criança”, conforme aparece no quadro acima, indica um esforço para a tentativa de “mudança na formação da consciência”, ou seja, uma transformação no comportamento das pessoas e a instituição de uma nova moralidade. A incorporação do código cristão e de mobilização social causa mudanças no capital social do comunitário, que agora passava a ocupar uma posição estratégica e participativa, o que incorre no constante exercício da autodisciplina.

A educação sindical também era um dos trabalhos prioritários do MEB. Em um mapeamento das atividades sindicais no Amazonas, encontramos informações a respeito dos trabalhos desenvolvidos na região: em Fonte Boa com seis equipes formando a Comissão Pró-fundação do Sindicato, com prioridade na “luta pela preservação dos lagos e conflitos imediatos com os barcos pesqueiros de Manaus”; e em Jutai, a criação do Sindicato de Trabalhadores Rurais, a estruturação das Delegacias Sindicais e ações em torno da preservação dos lagos (MEB, s/d).

Só a união (sindicalismo, etc.) poderá dar condições para exigirem melhorias de sua situação. (Este ano, por exemplo, a cheia, quase morreram de fome). Desmentia as calúnias que os comerciantes espalham no rio contra os padres e agentes de pastoral que apoiam os seringueiros; punha a rádio da Prelazia à disposição deles para esclarecer coisas que mandassem perguntar. (Carta de Dom Mario Clemente Neto, em 25/02/2014, Clemente Neto, s/d)

O sindicato representava um lócus privilegiado para a reconstrução social, pois era a forma que os trabalhadores encontraram para lutar de forma organizada contra a opressão do capital. No documento intitulado *Algumas considerações a respeito do sindicalismo no Amazonas e a atuação das equipes do MEB* (s/d), é possível encontrar um mapeamento das atividades sindicais no estado do Amazonas:

MUNICÍPIO	ATUAÇÃO/REPRESENTAÇÃO
São Paulo de Olivença	Sindicato dos Trabalhadores Rurais, uma delegacia sindical, organização de grupos de mutirão para a produção.
Amaturá	Três sindicatos iniciados pelo trabalho da Comissão Pastoral da Terra, voltado para os conflitos de terra.
Fonte Boa	Seis equipes da Comissão pró-fundação do Sindicato e o Movimento de Preservação dos Lagos.
Carauari	Sindicato dos Trabalhadores Rurais que surgiu como uma reação à organização dos patrões.
Tefé	Sindicato dos Trabalhadores Rurais, ligado à deputados locais.
Jutai	Sindicato dos Trabalhadores Rurais, estruturação das delegacias sindicais, ações para preservação dos lagos, lutas pela educação.
Parintins	Sindicato dos Trabalhadores Rurais e luta por desapropriação e assentamento.
Benjamin Constant	Várias associações de categorias econômicas

Quadro 4: atuação e formação de sindicatos no Amazonas. Fonte: adaptado do documento *Algumas considerações a respeito do sindicalismo no Amazonas e a atuação das equipes do MEB* (s/d).

Nessas organizações o principal desafio, segundo as orientações do MEB, era possibilitar ao trabalhador a compreensão do seu papel no processo produtivo e clareza a respeito da sua exploração. A expressão “trabalhador”, muito utilizada nos documentos referentes aos sindicatos, demonstra as diversas frentes de atuação do MEB: uma prática mais genérica, de orientação marxista, com a utilização de termos marxistas; outra voltada para

uma incorporação dos valores cristãos no discurso; e outra voltada para a incorporação dos costumes e valores locais, como a exaltação de um modo de vida indígena ou ribeirinho.

Em Fonte Boa, a equipe do MEB tinha uma representação que se estendia até Jutai. Os educadores passavam por um treinamento, liderado por técnicos do MEB de Brasília, para orientar os professores nas comunidades. Eles faziam em média três ou quatro reuniões por ano no Auati-Paraná e produziam relatórios de viagem relatando as dificuldades do trabalho de formação, as conquistas e a realidade das comunidades. Carlos Nei chama atenção para o processo histórico de educação opressora e a dificuldade que os educadores do MEB tinham para modificar o quadro social encontrado:

Historicamente e culturalmente nós fomos educados para ser peão (...). Hoje, as pessoas, apesar dessa tecnologia que já tem à disposição deles, ainda tem essa coisa de não acreditar naquilo, mas acreditar naquilo que o suposto patrão diz. A gente vê na questão da pesca. Pra você convencer a pessoa que ele tinha que vender o peixe a quem desse o melhor preço, e não pra você que era o patrão dele. A gente cansou de ver, enquanto a comunidade vendia o peixe a R\$ 3,00 o quilo, no início, tinha comunidade quem vendia de R\$ 1,50 pro patrão, o mesmo peixe. Por que? Eu sempre digo isso, porque ele era culturalmente, ele aprendeu a ser daquele jeito. Então se eu desgostar o meu patrão ele vai, ele não vai me vender mais, ele não vai me fornecer alimento, combustível, essas coisas (Carlos Nei, ex-educador do MEB de Fonte Boa).

A relação de patronagem, marcada pela lealdade ao patrão é observada aqui na venda do peixe por um preço menor que o praticado no mercado. Assim como apontou Sigaud (2004) no caso específico de um engenho em Pernambuco, a lealdade era uma obrigação do morador ao patrão, que retribuía com proteção. De fato, havia e ainda há a crença na relação de reciprocidade entre patrão e freguês, na qual a lógica de mercado não se sobressai. Quando os educadores da Igreja ou mesmo os funcionários de órgãos ambientais estatais tentam trabalhar a questão do preço praticado pelos fregueses, esbarram com o que chamam de cartelização ou o estabelecimento do baixo preço do pescado.

Um dos materiais didáticos utilizados pelos educadores do MEB era o jornal comunitário. Trata-se de jornais artesanais, produzidos pelos educadores, copiados e distribuídos nas comunidades e que serviam de material de base para os debates. Em Fonte Boa foram produzidos os Jornais Poronga e As Fontes, além destes, eram utilizadas as cartilhas de formação sindicalista.



Figura 9: 1ª Cartilha de Educação Política



Figura 8: Jornal Comunitário Poronga.



Figura 10: Jornal Comunitário As Fontes.

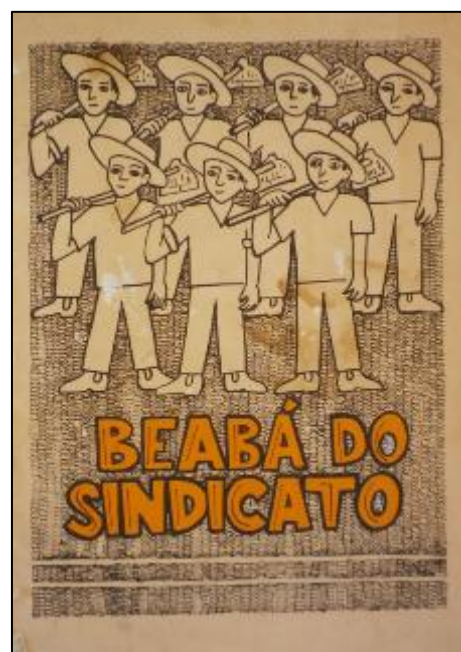


Figura 11: cartilha Beabá do Sindicato

O conteúdo dos jornais geralmente estava relacionado às condições sociais do trabalhador rural, à questão indígena, à crítica à política local e aos recados para comunitários, além de questões para reflexão geral sobre a “cultura da dependência do patrão”, conforme indiquei anteriormente. É possível perceber nas discussões dos jornais a representação deste homem sofrido do campo, seja indígena, comunitário, ribeirinho ou qualquer outra categoria que estivesse dentro do padrão de pobreza e sofrimento. Esta figura coincide com a ideia do “Cristo Sofredor nos rostos sofridos de milhões de brasileiros”, como indica a frase na capa da edição 39 do jornal Poronga.

A ideia de comunidade e comunitário, muito recorrente no campo, está intimamente ligada ao conceito trazido pela Igreja, pelo trabalho do MEB e da Prelazia de Tefé. O uso do termo comunidade neste trabalho está relacionado com a história da constituição desta categoria no Médio e Alto Solimões, a partir do trabalho de organização social orientado pelo Movimento de Educação de Base (MEB). Um dos principais trabalhos realizados pelas equipes de educadores do MEB consistia em agrupar a população isolada nas antigas estradas de seringa, reuni-la em espécies de comunidades associativas e desenvolver projetos de alfabetização de adultos. Opto por chamar de comunitários os membros das comunidades dispostas ao longo do Auati-Paraná, pois a história da composição desses agrupamentos sociais está extremamente marcada pelo discurso da comunidade cristã das CEBs. Esta autodenominação teve grande difusão no local. Ao perguntar aos indígenas a respeito da história do seu local de moradia, eles afirmavam que se tratava de uma comunidade indígena Cocama.

A divisão do território de atuação da Prelazia de Tefé em setor foi necessária para que as equipes pudessem atingir a totalidade da região. Deste modo, a Prelazia se organiza em setores e cada setor é formado por um determinado número de comunidades. Os encontros ou reuniões eram planejados mensalmente e em cada mês um determinado setor era visitado. Após a viagem para este setor, cada equipe retornava e planejava a viagem ao próximo. Cada comunidade possuía um núcleo de alfabetização e educação política, que tinha como roteiro educativo uma cartilha chamada “O Ribeirinho”, escrita com uma linguagem local, falando sobre os costumes e experiências da região.

Se no passado, os padres demonstravam um certo estranhamento com o modo de vida indígena, a equipe da Prelazia de Tefé, já na década de oitenta, defendia os costumes ancestrais dos indígenas: vida comunitária, religiosidade profunda, amor à terra, amor pela vida, alegria de vida, vida em harmonia com a natureza, grande amor pela liberdade, fazem a manutenção de sua própria cultura, organizam festas, pois são importantes para a vida em

comum e para viver sua religião. Essa visão propagada em discursos, encontros, falas e nos jornais artesanais apresenta uma naturalização do “ser indígena” como um ser harmônico com o meio, quase naturalmente integrado à floresta e imbuído dos valores cristãos e religiosos. Esta é uma das bases para a disseminação da ideia de um índio idealizado, mais uma vez proposto pela Igreja, introjetada e utilizada por diversos segmentos da sociedade, seja para criminalização ou para defesa.

As antigas localidades ou colocações não eram territórios viáveis para o estabelecimento de uma pedagogia da mudança social. A base da ideologia disseminada pela Igreja era da união e da coletividade. De fato, as localidades não representavam esse estilo de “organização social coletiva”, mas sim carregavam o estigma do seringal, ou seja, as consequências da opressão se desenhavam na configuração territorial e social daqueles agrupamentos. Deste modo, estes agrupamentos, caracterizados pelo isolamento e pela “desunião”, não era possível uma organização mais efetiva para busca ou luta por políticas governamentais que priorizassem uma melhor qualidade de vida local.

De fato, as localidades ou colocações se constituíam como territórios remanescentes da “situação de seringal”, conforme Oliveira Filho (1988), dos antigos agrupamentos de seringueiros e indígenas explorados, e reproduziam o isolamento. Do ponto de vista da Igreja, este modo “primordialista” de distribuição populacional dispersa o era sinônimo de atraso e resignação:

Antigamente tinha uma coisa um pouco natural, em alguns lugares por ocasião de família. E a prelazia começou um trabalho com pastoral e a trabalhar junto, pra ver o que tem de bom e se agrupar pra ter serviços como escola, motor de luz, pra ter a atenção das autoridades, porque uma comunidade organizada tem mais atenção e interesse de ajudar politicamente. Então esse é um trabalho de formação de comunidade e a gente trabalha isso motivado pela nossa fé, porque a nossa fé cristã diz que a gente estando unido é melhor. Até tem uma frase conhecida de Jesus Cristo, que onde dois ou mais estiverem unidos, ele está presente dando força. Então baseado nesse princípio a gente sempre procurou formar as comunidades e além de formar as comunidades aqueles serviços importantes como educação, a celebração juntos, a questão de luz, a questão de saúde. Em alguns lugares foi a prelazia que começou a ter um agente de saúde, que era formado lá no hospital de Tefé, bem formado. (Dom Mario Clemente Neto, atual pároco de Fonte Boa, em 03/11/2008)

A proposta da Igreja era instituir uma coletividade associativa e sindicalizada para substituir o clássico núcleo familiar isolado nas antigas estradas de seringa. A comunidade passava, então, a se constituir como uma organização associativa, sem perder o caráter cristão. Como consequência, essa categoria estava/está carregada de uma idealização do modo de vida

daquelas pessoas que aderiram à causa cristã progressista. Isto fica claro, mais tarde, nas Unidades de Conservação de Uso Sustentável, como no caso das Reservas Extrativistas.

Assim, neste contexto, a comunidade, além de uma reunião de pessoas, é uma organização associativa, formada por uma diretoria composta pelo diretor, um tesoureiro e um secretário. Cada organização também possui um catequista, responsável pela celebração dos rituais católicos e pelas discussões sobre as demandas comunitárias. Cada setor possui um “animador de setor⁵⁸”, responsável por organizar e ministrar cursos para formação de lideranças comunitárias. A comunidade, conforme relato de Carlos Nei, não é a mesma coisa que um território administrativo convencional, com uma limitação territorial, é uma criação espontânea das famílias e não há uma delimitação física aparente, e por isso, as pessoas definem seus territórios de usos de lagos e roça aleatoriamente, o que para ele produz muito conflito.

A comunidade preserva o sentido de solidariedade cristã, que também é buscada no modo de vida das pessoas residentes em Reservas Extrativistas, bem como nos agrupamentos mobilizados pela Igreja Católica, com o sentido de organização pastoral. Este sentido de mobilização social desses grupos se confunde com a mudança no sentido de missão, ou de pastoral, engendrado pela Igreja no final da década de setenta. Nesta idealização não são toleradas situações conflituosas entre seus membros, seguem-se regras de convivência (ideia resgatada nas Reservas Extrativistas) e desenvolve-se a solidariedade pelo próximo (um modo de intervir em situações onde o comunitário se alia ao antigo patrão). Dom Mario resume o trabalho da Igreja e a forma como ela pensava a respeito dos comunitários:

Bom, então esse trabalho todo é pra dar apoio às comunidades, pra dar apoio às pessoas que desenvolvem a sua fé. Porque nós católicos acreditamos muito que a fé não é desligada da vida. Então, deus quer que a pessoa desenvolva a sua inteligência, desenvolva as suas capacidades, coopere em si, desenvolva a sociedade, exija que os governos sejam bons, é todo esse trabalho que faz parte da nossa fé. Então nessa caminhada, o MEB, eu falei sobre a coordenação, agora outra entidade da prelazia é o MEB – Movimento de Educação de Base – há mais de 30 anos e inclusive criou a Rádio Educação Rural de Tefé, que trabalha nisso. No princípio ela alfabetizava, através do rádio e monitores. Em toda essa região nós tínhamos a alfabetização pelo rádio, tínhamos os monitores, tinha um rádio com a chamada frequência cativa, que era um rádio que se conseguiu. Usavam aquele radiozinho que pegava automaticamente aquela rádio, tinha o monitor que escutava as lições, ajudava, isso que agora a televisão hoje tem feito. Então teve muita gente que foi alfabetizada e tiveram uma alfabetização assim tipo do Paulo Freire. O MEB trabalhou muito nesse sentido, produzia cartilhas com temas da região, temas que dava reflexão. Então o MEB foi muito importante na formação dessas comunidades. Agora essas comunidades, refletindo sobre o juiz, sobre a vida, então procurava

⁵⁸ Animador de setor é um líder que conduz as reuniões, as conversas coletivas e desenvolve as atividades prescritas no *Ajuri da Palavra de Deus*, uma revista produzida pela Igreja que direciona e orienta o processo de formação e manutenção de comunidades.

achar os caminhos pra solucionar os problemas, né? Por exemplo, o comerciante, o regatão que explorava muito. Como sair desse círculo? A rádio informava até pro alto Jutai, que é uma distância muito enorme, informava pros seringueiros e outros lá os preços das coisas pra que eles pudessem comparar com o regatão, coisas desse tipo e também achar outras alternativas de comércio. (Dom Mario Clemente Neto, atual pároco de Fonte Boa, em 03/11/2008)

Essa configuração ocorre em outras regiões da Amazônia. Há semelhanças entre a noção de comunidade no Baixo Rio Negro e Solimões. Peres (2013) descreve a comunidade, no Baixo Rio Negro, como “uma unidade autônoma, homogênea, harmônica e cooperativa, e como uma fraternidade de iguais” (p. 82). No Solimões, o objetivo dos padres era cativar e atrair as pessoas para a construção de um conceito de grupo em comunhão constante, construir uma ética específica para a emancipação, mesmo que, na prática, essa ética ou esse *ethos* não tivesse sido incorporado por todos, de modo homogêneo, como desejavam os missionários.

A década de setenta foi um período difícil para os pescadores locais, pois a pesca predatória realizada por barcos pesqueiros de Manaus provocaram a escassez de peixe. Durante este período de dificuldades, a Prelazia desenvolveu um trabalho de mobilização para a proteção dos lagos. Uma das pessoas à frente deste trabalho foi o missionário Irmão Falco⁵⁹, que propôs diversas estratégias de preservação ambiental. Dentre elas, criou os “Comitês de Pesca”, grupos que articulavam as comunidades para que as pessoas não arrendassem os lagos, além de introduzir os primeiros conceitos de manejo de lago e o estabelecimento das categorias de proteção: lagos de manutenção (para sustento das famílias), de procriação (reprodução dos peixes) e livres (para o comércio). A partir desta iniciativa foi proposto para o governo do Estado um projeto de lei de pesca para o Amazonas, que, no entanto, segundo Derickx (2007), não recebeu atenção do governo do estado. Ainda assim, os comitês de pesca realizaram a demarcação de alguns lagos a partir das categorias de manejo.

Raimundo Ribeiro Romaine, ex-educador do MEB, participou do processo de mobilização das comunidades urbanas de Fonte Boa. Romaine, como é conhecido localmente, foi incorporado no corpo de funcionários de confiança do IBAMA e também desenvolveu reflexões a respeito da sua atuação e dos educadores do MEB, numa cronologia por ele elaborada é possível perceber a necessidade do registro do trabalho do MEB e da Igreja na organização as comunidades, algo não exaltado por representantes do Estado:

⁵⁹Irmão Falco, missionário da Prelazia de Tefé, se destacou como uma liderança da Igreja no processo de preservação ambiental. Chegou em Tefé por volta do ano de 1964 e desenvolveu um trabalho focado na agricultura, na defesa da terra e preservação dos lagos, dando apoio aos sindicatos e às CEBs.

Período: de 1962 a 1964	
A mudança vem do campo	<ul style="list-style-type: none"> -Educação evangelizadora e a organização e preservação na região do médio Solimões; -Mentores e Condutores deste trabalho: Dom Joaquim de Lange, Irmão Falco, Dom Mario Clemente Neto, Dom Sérgio Castriani, Lideranças Populares: Professor Protasio, Zé Bezerra, Sabá Sá, Antonio Mota, João Cavalcante, dentre outros; -Criação do Movimento de Educação de Base-MEB; -Nucleação das famílias e criação das CEBs; -Identificação das lideranças e desenvolvimento de programas educativos de organização, alfabetização e educação política; -Educação ambiental, preservação e conservação de lagos e outros ambientes; -Definição de áreas de uso das comunidades; -Núcleos de Alfabetização e organização de grupo de mulheres.
Período: 1963	
A Rádio Educação Rural de Tefé	<ul style="list-style-type: none"> -Em 13 de outubro ocorreu a transmissão do primeiro programa da Rádio Educação Rural de Tefé -Em 15 de dezembro ocorreu a inauguração da Rádio; -Destaque para a figura do Irmão Falco e do Padre Paulo;
Período: 1970 a 1980	
Histórias de uma vida dedicada a preservação da natureza	<ul style="list-style-type: none"> -Início do Movimento de Preservação dos Lagos e de áreas de uso das comunidades ribeirinhas, por iniciativa do Irmão Falco e, mais tarde, incorporado nas ações sociais educativas da prelazia de Tefé; -O Movimento atuava na luta contra a invasão dos lagos e áreas de uso das comunidades por barcos pesqueiros vindos de fora; -A escassez de pescado e a crise do peixe na mesa das famílias ribeirinhas e indígenas; -O Movimento foi iniciado pelas famílias de agricultores ribeirinhos; -Desenvolvimento de ações para a preservação e conservação dos lagos; -É iniciada a divisão de áreas de uso das comunidades e dos setores; -Criação de grupos comunitários de vigilância dos lagos e áreas de uso das comunidades: a prática da vigilância em mutirão e o trabalho das primeiras noções sobre legislação ambiental; -A necessidade de incorporação de órgãos governamentais para o cuidado ambiental.
Período: 1980 a 1990	
Ambientalismo e unidades de conservação	<ul style="list-style-type: none"> -Movimento dos Agentes Ambientais Voluntários no Amazonas: em Santarém foram oficializados os primeiros núcleos, que se estenderam para Tefé; -Movimento da criação das unidades de conservação; -Capacitação e credenciamento dos Agentes Ambientais pelo IBAMA; -Auto de constatação de crime ambiental feito pelos Agentes Ambientais Voluntários;
Período: 1990 a 2000	
Grupo de Preservação e Desenvolvimento (GPD)	<ul style="list-style-type: none"> -Ocorre uma gradual diminuição das áreas de pesca e escassez do pescado; -Aumento do conflito entre ribeirinhos de dentro e fora das unidades de conservação; -Invasão das unidades de conservação; -Princípio das mediações de conflitos; -Criação do GPD com objetivo de mediar conflitos e buscar alternativas de desenvolvimento e políticas públicas para as comunidades ribeirinhas localizadas fora das unidades de conservação; - MEB: questões ambientais, políticas e alternativas econômicas
Período: 2000 a 2011	
Encerramento das atividades do MEB	<ul style="list-style-type: none"> -Continuidade dos programas de mediação de conflitos; -Fortalecimento das organizações de pescadores; -Diálogo entre representantes das unidades de conservação e organização dos pescadores; -Foco em trabalhos com as comunidades ribeirinhas e valorização dos recursos da várzea; -Criação aos acordos de pesca nesta região -Produção dos recursos pesqueiros manejados por comunitários ribeirinhos e organização de pescadores.

Quadro 5: Cronologia do desenvolvimento de organização social no Solimões, adaptado do documento produzido por Raimundo Ribeiro Romaine intitulado A Organização Social no Médio Solimões, 2012.

Irmão Falco acreditava que no futuro haveria grande dificuldade de acesso aos

recursos naturais, principalmente com relação aos lagos da região, devido ao modelo de exploração praticada nos rios Solimões e Jutai. Imaginava que num determinado momento os recursos começariam a ficar escassos e o pescado poderia desaparecer. O Movimento de Preservação dos Lagos se estendeu por todo o médio Solimões, em municípios como Uarini, Maraã, Fonte Boa, Jutai e Juruá.

Apesar de os comunitários não acreditarem na escassez gradativa dos recursos naturais, irmão Falco organizou assembleias, reuniões e diversas atividades pedagógicas sobre o modo como os recursos eram explorados e levantou novas preocupações, pois o contexto social estava mudando. Os madeireiros estavam dominando toda a região e a extração de madeira passou a ser uma fonte de renda extra para os grandes empresários, antigos seringalistas e aqueles que se consideravam proprietários dos lagos, além de se utilizarem da mão de obra barata dos ex-seringueiros.

A configuração imaginada pelo irmão Falco na década de setenta – escassez de recursos naturais e aumento da pobreza – já era uma realidade quando começou a se pensar em unidades de conservação. No caso do Médio Solimões, os lagos já estavam saqueados, havia uma grande dificuldade de pesca e o trabalho artesanal de preservação dos lagos já existia, devido à iniciativa de alguns comunitários. A organização e definição de um território de pesca, diferente de como ocorre atualmente, era deliberado em reuniões organizadas pelos Comitês de Pesca e se constituíram como o ponto de partida para a implementação das Unidades de Conservação.

Mesmo com a diminuição do número pessoas atuantes ter diminuído conforme o tempo foi passando, Francisco Andrade, diácono da Prelazia de Tefé e atuante no movimento ambientalista, analisou a questão da criação das Reservas como consequência do trabalho de base empreendido pela Igreja. Alguns dos animadores de setor e líderes comunitários foram contratados pelo IDSM para, de certo modo, dar continuidade ao trabalho de mobilização das comunidades⁶⁰. Para Francisco a absorção de líderes locais pelo Instituto tem um lado positivo: ao mesmo tempo em que essas pessoas faziam o trabalho solicitado pelo IDSM, eles também mobilizavam as pessoas para o trabalho de base da Igreja. No entanto, também havia o lado negativo dessa atuação: esse líder, funcionário do IDSM, não conseguia participar das reuniões e assembleias convocadas pela Igreja.

A relação institucional entre a Igreja e o IDSM sempre foi positiva, afirmou Francisco, inclusive a Prelazia de Tefé tem assento em praticamente todos os conselhos deliberativos e

⁶⁰ Um desses animadores será mencionado no capítulo seguinte, onde ele apresenta a metodologia utilizada para a formação de líderes comunitários.

consultivos das reservas distribuídas pela sua área de atuação. O próprio Francisco representa a Prelazia no Conselho Deliberativo da RDS Mamirauá e no Comitê de Ética do Instituto Mamirauá. Ele levanta a questão do “jogo político” que envolve a cogestão instituída há pouco tempo na RDS Mamirauá, na qual o IDSM divide a gestão da Unidade com o CEUC:

A gente tem acompanhado muito de perto e tem feito parcerias. E é muito positivo, a gente vê assim, o trabalho que eles tem feito. Agora, nos últimos anos é que a gente tem percebido, mas aí, de certa forma, pode até ser que seja um jogo político entre Estado e o Instituto com essa questão da gestão, que o Instituto era cogestor e agora tá com dificuldade pra fazer esse trabalho de cogestão, o Estado quer assumir e a gente vê o reflexo disso lá. (Francisco Andrade, entrevista em Tefé, em 23/01/2012)

Esse “jogo político” a que Francisco se refere traz à discussão o aspecto que vem sendo desenvolvido desde o início do capítulo sobre a atuação do Estado na região, e como as relações políticas e econômicas produzem efeitos diretos na vida das pessoas. De certo modo, durante muito tempo a Igreja foi esse Estado e, mais tarde, o IDSM também assume esse papel na região. Sobre a disputa entre CEUC e IDSM na gestão da RDS Mamirauá, Francisco continua:

Se antes eles eram muito mais presentes hoje a gente percebe uma certa ausência, né? Em alguns setores. Em função dessa questão do que o Instituto pode fazer, até onde vai a sua atuação e até onde vai a atuação do Estado. Então a gente tá com uma questão. Isso a gente sente lá dentro do Conselho, lá dentro do próprio Conselho porque aí fica esse negócio: o Estado quer assumir, mas não tem gente pra assumir. O Instituto tem gente pra assumir, mas não pode porque o Estado não quer abrir mão. Então isso é uma coisa nova, agora recente. Começou a partir do ano passado. E aí fica essa questão que de certa forma prejudica o andamento das coisas. Mas de um modo geral a gente vê como positivo. Porque aqui, eu costumo dizer que a gente tem três realidades de comunidade: tem a comunidade que fica dentro de Unidade de Conservação, tem as comunidades indígenas e tem as comunidades ribeirinhas que não tá nem aqui e nem aqui, que tá solta aqui. E é visível aquilo que é feito dentro da Unidade ou dentro da área Indígena e aquilo que não é feito fora. (Francisco Andrade, entrevista em Tefé, em 23/01/2012)

De fato, para ser atendida pelo Estado a população, qualquer que seja, deve se encaixar em alguma categoria institucional para ter acesso aos direitos básicos. Isso do ponto de vista hierárquico estatal. Este fato também é observado pelo representante da Prelazia e, sobretudo, nas áreas de abrangência da RDS Mamirauá, onde ele percebe uma melhora na qualidade de vida das comunidades. Para ele, as relações políticas na região são complicadas. A maioria dos políticos eleitos não vivem nos municípios onde são escolhidos. Isto ilustra a mínima atuação do Estado, que Francisco observa em todas as suas esferas:

Então aí tem, de fato, o Estado e quando eu falo Estado é as esferas todas. Elas são muito ausentes nessas comunidades ribeirinhas. Se você for nesses Conselhos Deliberativos, as prefeituras tem as cadeiras, mas são as que menos participam. É

uma realidade em todos os Conselhos. O do Mamirauá, por exemplo, o Conselho Deliberativo, a prefeitura de Tefé acho que participou uma ou duas vezes. Nunca vai nas reuniões. (Francisco Andrade, entrevista em Tefé, em 23/01/2012)

Para ele, as prefeituras não encaram a criação das Unidades de Conservação “com bons olhos”, devido aos interesses comerciais conflitantes, coincidindo com o que venho apresentando desde o início do capítulo. Se por um lado, como veremos nos capítulos seguintes, é atribuído aos indígenas esse caráter de interesse econômico no manejo, por outro, não se enfatiza o interesse econômico concreto dos políticos locais, herdeiros das disputas e das terras conquistadas “a ferro e a fogo”.

Neste contexto, é importante ressaltar também que não havia unanimidade nas opiniões sobre a atuação da Igreja. A aceitação deste trabalho não aparecia em todos os segmentos comunitários, portanto, não havia um pensamento homogêneo a respeito do cuidado com o meio ambiente, ou do comunitário ideal. Descrevi acima o modo como os integrantes da Igreja, e instituições ligadas a ela, acreditavam que poderiam modificar e rearranjar o contexto social e político da região. A preocupação da Igreja, com a “formação para a transformação” do “homem sofrido” em participativo e produtor da sua condição social, nem sempre foi absorvida por todas as pessoas que se encaixavam nessa categoria de sofrimento. É possível observar também que nem todas as comunidades se formaram ou se desenvolveram de acordo com as indicações dos educadores e da Igreja. Essa mudança exigia deslocamentos, desenvolvimento de um sentimento de esperança, desprendimento e facilidade para uma mudança de comportamento.

Nem todos desejavam um deslocamento das localidades, bem como não se dedicavam de modo efetivo a esse comportamento instituído pela Igreja. Um exemplo desta dificuldade da Igreja em estabelecer o modo de vida comunitário e o deslocamento de pessoas diz respeito à configuração e criação da Resex Auati-Paraná. A criação desta unidade de conservação, como será detalhada no capítulo 2, exigiu das pessoas um deslocamento dos núcleos familiares para o outro lado do Auati-Paraná, que divide as duas unidades de conservação. Ocorre que alguns núcleos familiares considerados usuários da Resex estavam localizados “do outro lado do rio”, ou seja, em terras pertencentes à RDS Mamirauá. Uma das atividades do padre Michel Huck, pároco de Fonte Boa já na década de noventa, era chamar e tentar convencer as pessoas a transferirem as suas residências às terras pertencentes à Resex. Nem todos atenderam a este chamado. Os próprios Arantes de Santa União afirmaram que participaram do processo inicial de mobilização para a criação da Resex, contudo eles não

aceitaram a transferência de suas residências e lá permaneceram. Eles percebiam este movimento com desconfiança, já que a prioridade de seus objetivos era sempre permanecer naquele local há muito tempo escolhido por seus antepassados para viver e reproduzir seus modos de organização social:

Aí foi o tempo que chegou essa Resex aí que se cadastraram todinho do lado da Resex. Nós fizemo parte um tempo lá. Mas depois eu fui o primeiro que disse, eu fiz reunião com o pessoal lá e eu disse: “Olha, mas eu acho difícil nós querer ir passar pra lá”. Eles queriam, foi até esse padre Michel aqui de Fonte Boa. E hoje eu tava conversando aqui com o homem ali, o pessoal tão arrependido, porque padre Michel veio fazer e eles não sabiam como era o negócio e agora o negócio tá acochando eles ali. Aí o padre Michel queria que nós passasse do lado que a gente morava há um tempão ali, ele queria que nós passasse do outro lado. Aí eu disse: “não, ninguém vai fazer isso não. Já que nós mora desse lado, nós não vai pra aquele lado. Por que passá pr’aquela lado, se nós tamo morando aqui?” Aí, eu fui apoiado e disse: “padre, o negócio é o seguinte: ninguém vai passar pro outro lado não. Nós vamo ficar aqui mesmo onde nós mora”. Aí nós ficuemo aqui. Ele queria que a gente passasse pro outro lado, mas sabe porque é, ele foi quase que enganando nós assim, mas nós parece que somo uma pessoa apontada por Deus, como diz, Deus alumiuo nós. (Olegário Arantes, em entrevista em 26/01/2012)

Havia diversas formas de organização religiosa e territorial ao longo do Solimões. Nem toda a população “seguiu a cartilha do MEB”. No final da década de setenta, enquanto os trabalhos do MEB estavam em pleno desenvolvimento, com o núcleo estruturado em Fonte Boa e os educadores realizando viagens regulares pelo Médio Solimões e seus afluentes, surgia uma organização religiosa diferente: a Irmandade da Santa Cruz, capitaneada pelo Irmão José Francisco da Cruz. Considerado por Oscar Aguero como um movimento messiânico, destacou-se pela grande quantidade de indígenas Cocama e Ticuna que aderiram e seguiram os preceitos instituídos pelo irmão José. Este líder percorreu aldeias e povoados, desde o Peru, implantando e pregando devoção à cruz como uma estratégia de salvação do perigo iminente: o fim do mundo. A Irmandade da Santa Cruz não era bem vista pelos missionários locais, mas apesar disso parte da família Arantes aderiu a este movimento. O senhor Alexandre Arantes e seu genro, o senhor Martiniano Fernandes, acreditaram na proposta dessa forma distinta de seguir os preceitos bíblicos e optaram por migrar para a comunidade do Copeçu (núcleo de referência desse movimento na época) para aprender mais sobre as regras da Irmandade. A comunidade Santa União foi criada, em 1981, por meio da indicação de Irmão José, o que será detalhada no capítulo 3.

Apesar de algumas divergências e questões resistentes ao trabalho da Igreja, o modelo de Reserva Extrativista, proposto pelo movimento social e, no caso do Solimões, pela disseminação da Igreja, se configurou como uma alternativa à população, uma garantia do direito à terra e ao uso dos recursos naturais. Contudo, é possível perceber que o trabalho

desenvolvido pelos comunitários foi, de certo modo, capturado por diversos segmentos do Estado e instituições ambientais e cristalizado naquilo que passou a se chamar desenvolvimento sustentável. Apesar de o projeto inicial da Prelazia de Tefé estar ligado à organização social das comunidades com o intuito de assegurar os direitos básicos dos moradores da região, essa noção de comunidade e comunitário passou a ser fortemente marcada como sinônimos dos moradores da floresta, cuja tarefa principal e condição de existência é guardar um bem considerado precioso para a humanidade.

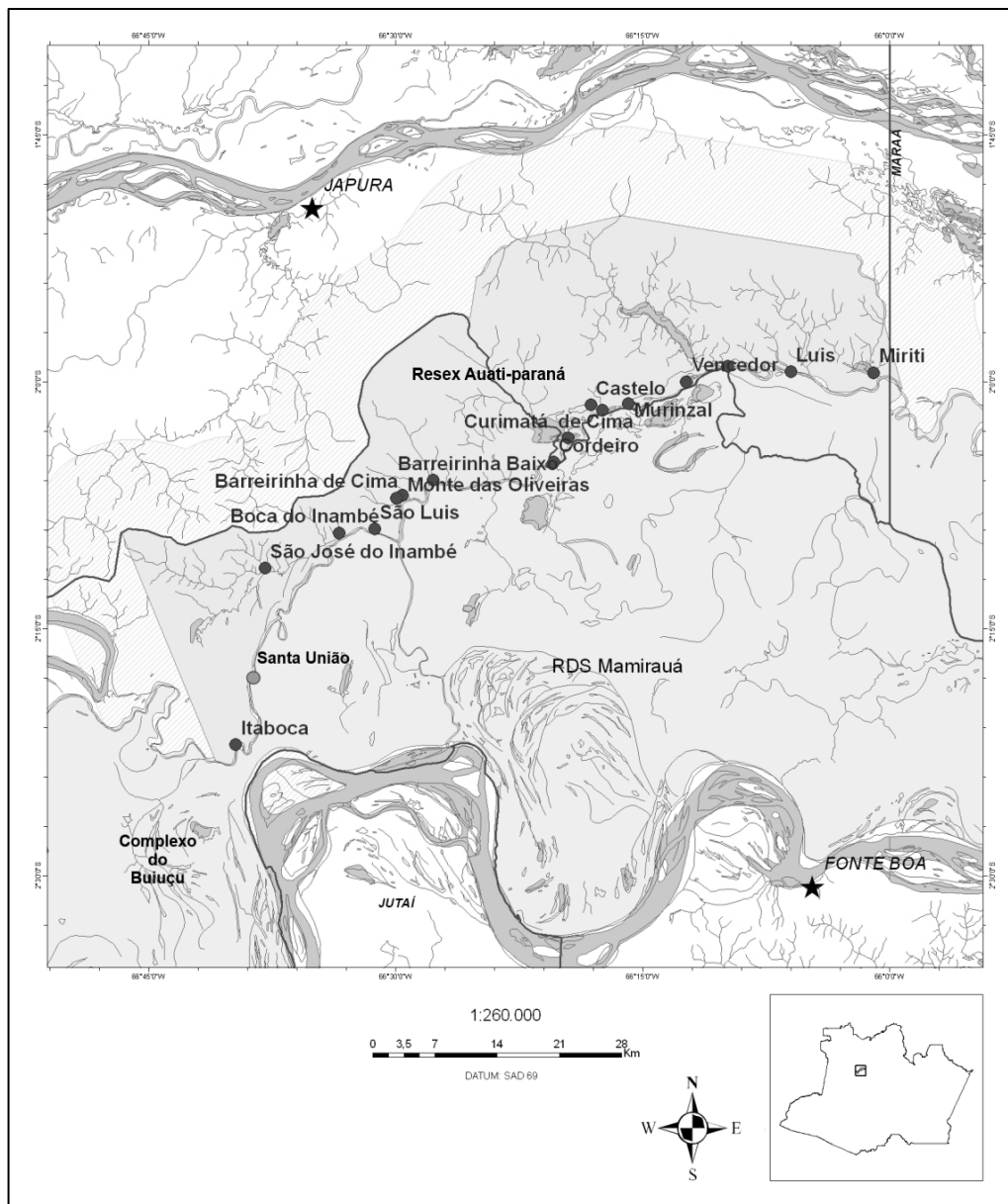


Figura 12: localização da Resex Auati-Paraná e a RDS Mamirauá. Fonte: ICMBio, adaptado.

2. Bem-vindo a Fonte Boa, terra do manejo sustentável: tutela ambientalista e projeto político de Reserva



Figura 13: Chegada ao porto de Fonte Boa, em 2009.

Certo dia quando fui prefeito, nos meados de 90, recebi um convite para participar do lançamento da Reserva Ecológica Estadual de Mamirauá no município de Tefé. Na época, o então governador era o doutor Amazonino Mendes. Chegado o dia, estávamos no local marcado. Lá tinham muitas autoridades estaduais, municipais e até federais. O governador, era proprietário de uma localidade, cujo nome se chama "Buiçuzinho". A solenidade aconteceu no maior clima de festa, pois era a primeira reserva a ser implantada na região do Alto Solimões. A responsável por essa reserva na área de Tefé também era moradora da cidade e se chama Elizabete ou professora Bete, que apreensiva conversava com as pessoas fazendo algumas indagações. Mas resposta não às obtinha. Foi quando chegou até mim, puxou-me pelo ombro dizendo: "- Ajuda-me, ajuda-me!" Então, respondi: "- Pois não, no que puder." Ela indagou: "- Esse 'Buiçuzinho' tão falado fica dentro da reserva criada pelo governador agora há pouco?" Sorrindo perguntei: "- Por quê?" Então, ela questionou: "- Ele (o governador) não sabe que aquele lago e aquela propriedade estão dentro da reserva dele e não pode ser tocada por ninguém?!" Foi então que depois de muitas gargalhadas esclareci a professora Bete: "- Professora, a resposta pode até não ser agradável, mas ele acaba de perder a sua propriedade, pois aquele celeiro faz parte do Mamirauá e tenho certeza que disso ele não sabia." E com advento, do então projeto de manejo sustentável implantado depois, no ano de 2002, na minha administração, o Mamirauá tornou-se por lei federal, propriedade das comunidades nativas da região. Itaboca e Santa União. Legal né! (Wilson Lisboa. Portal Fonte Boa, em 15/12/2012)⁶¹

⁶¹ <http://www.portalfonteboa.com.br/src/artigo.php?id=76>

Até o momento foi possível perceber que a implementação das primeiras Reservas Extrativistas no Amazonas e da RDS Mamirauá está intimamente relacionada ao trabalho realizado pelo MEB e pela Prelazia de Tefé: o desenvolvimento de uma pedagogia que pregava o ideal comunitário cristão, a defesa de um “povo sofrido” e o estabelecimento de mecanismos de causas sociais em prol da mudança na condição social das populações residentes nas Unidades de Conservação, que serão também abordados no capítulo 4.

Antes da formação das comunidades, a população era distribuída em pequenas localidades, organizações territoriais compostas por núcleos familiares pequenos provenientes dos antigos seringueiros e por descendentes de indígenas, que a Prelazia procurou reunir em comunidade (tanto em seu aspecto geográfico quanto simbólico) para seguir com o projeto de preservação ambiental e de reprodução social. Foi possível perceber que no caso específico do Médio Solimões, as estratégias de mobilização social e a participação no ordenamento territorial, capitaneado pela Igreja, tiveram duas frentes: uma de cunho sindical e outra ambientalista, que se desdobraram no projeto ambientalista atual. Depois de Tefé, Fonte Boa é também um município considerado estratégico para as ações do manejo por se localizar próximo às áreas reservadas. De acordo com o IBGE (2010), possuía um Produto Interno Bruto de 104. 512,841 mil, e a atividade do manejo se caracteriza como o maior responsável pela economia do município. Por isso a criação da autarquia e do processo de instituição da ideia de município sustentável, como revelado na foto no início do capítulo.

No pequeno texto, o então deputado estadual (PC do B) Wilson Lisboa expõe seu projeto político para o município e o estado, assumindo o discurso sustentável e alegando que através da sua administração foi possível estruturar e viabilizar esse projeto. Ele menciona o “caso do Buiucu”, que será abordado no capítulo 4, e as comunidades Santa União e Itaboca como detentoras da propriedade dos lagos. Essa “versão lúdica” da história do “complexo do Buiucu” e seu desfecho revela o campo de disputa no qual essa política de manejo sustentável está inserida e as diversas consequências implicadas na vida das populações do entorno.

Lisboa nasceu em Fonte Boa e é oriundo de “família de seringueiros pobres que subiram na vida”. Desde 2000 aliou-se ao governo estadual e assumiu o discurso da sustentabilidade como base da sua plataforma de campanha política. Mais do que a Resex Auati-Paraná, a extensão da RDS Mamirauá se constituiu no cenário político como um objeto disputado por diversas plataformas para usos diversos, seja no campo político-partidário, ambiental, religioso, entre outros. Parafraseando Geertz (1967), ao tratar das aldeias balinesas como peculiares, complicadas e extraordinariamente diversas, as comunidades tradicionais da Resex, RDS, suas aldeias indígenas, bem como o conjunto de gestores que fazem parte desse

campo, também constituem um complexo peculiar, complicado e diverso. Não é possível falar em homogeneidade nos atores e relações sociais que compõem este “cenário de sustentabilidade”. É possível perceber, desde o primeiro capítulo que não estou tratando de simples porções territoriais com vocação para reserva de riquezas naturais, mas de relações de disputa, alianças, conflitos, alimentados por diversos motivos que em alguns momentos associam grupos e em outros separam de acordo com as suas idiossincrasias.

Parte da população de Fonte Boa não parece estar alinhada ao discurso do deputado. Ao indagar os indígenas de Santa União, em 2012, a respeito das suas escolhas políticas para as eleições daquele ano, Olegário (tuxaua de Santa União) informou que não votaria em Lisboa caso ele fosse candidato. A família Lisboa não acreditava na autenticidade das reivindicações dos indígenas de Santa União, conforme Olegário e Alexandre informaram. Foi num evento em Fonte Boa, quando Alexandre palestrou na língua Cocama que os Lisboa demonstraram alguma crença na indianidade dos Arantes, até então muito questionada. No período das eleições a busca pelo voto insere o indígena na agenda de campanha e naquele ano um dos candidatos prometeu aos indígenas a criação de uma secretaria especial de assuntos indígenas no município. Até o final do período em que convivi com os indígenas, ainda não havia consenso na escolha dos candidatos, mas a ideia de uma secretaria indígena chamou a atenção de todos na comunidade.

Na tentativa de fazer uma descrição sumária do ordenamento territorial estatal dessas porções de terra envolvendo a várzea e a terra firme, observa-se que as duas Unidades de Conservação de Uso Sustentável em questão estão contíguas, limitadas pelo Auati-Paraná e abrangem as terras dos municípios de Fonte Boa, Uarini e Maraã, no estado do Amazonas.

A categoria Reserva de Desenvolvimento Sustentável foi inventada e implementada pela primeira vez, em 1996, no estado do Amazonas. É anterior ao Sistema Nacional de Unidade de Conservação, criado em 2000, ao qual foi incorporado no mesmo ano. Esta categoria foi proposta ao governo do estado do Amazonas em 1995 pela Sociedade Civil Mamirauá, e em 16 de julho de 1996 foi criada pela Assembleia Legislativa do estado do Amazonas (IDSM, 2010; QUEIROZ, 2005).

A existência desta unidade de conservação foi o resultado da solicitação do biólogo José Márcio Ayres e do fotógrafo Luis Cláudio Marigo à Secretaria Especial de Meio Ambiente (SEMA), em 1985, de criação de uma área protegida de 200 mil hectares. O

argumento principal para criação era a presença do primata Uacari-branco que estava ameaçado de extinção. No ano seguinte, a Sema criou a Estação Ecológica Mamirauá e, por meio do decreto nº 12.836 de 9 de março de 1990, foi expandida e passou a ser administrada pelo governo do estado do Amazonas (QUEIROZ, 2005). Possui 1.124.000 hectares e está localizada nos municípios de Uarini, Fonte Boa e Maraã, sendo também influenciada pelos municípios de Jutai, Alvarães e Tefé, que é considerado o município mais importante da região do Médio Solimões (IDSM, 2010).

A mudança de categoria – de Estação Ecológica para Reserva de Desenvolvimento Sustentável – ocorreu também graças às pressões feitas pela população que vivia na região. Segundo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), estação ecológica é uma categoria de unidade de conservação de proteção integral, tem o objetivo de preservação da natureza e a realização de pesquisas científicas, que dependem de autorização prévia do órgão responsável. Deste modo, é proibida a presença de populações residentes.

Como era impossível ignorar a presença de pessoas vivendo na região ou até mesmo deslocá-las e indenizá-las, os gestores optaram por criar uma nova categoria. Além disso, segundo Queiroz (2005), o funcionamento da unidade seria eficiente se incluísse a participação dos moradores na conservação e proteção da área. A permanência das pessoas seria permitida somente se elas estivessem de acordo e cumprissem as normas estabelecidas no Plano de Manejo.

Os agrupamentos ou assentamentos, conforme denomina o Plano de Gestão, estão organizados oficialmente em setores que reúnem as comunidades. Aparentemente esta divisão política em setores é uma tentativa de facilitar a realização de reuniões. Os encontros setoriais e assembleias gerais foram até 2005 as duas instâncias de tomada de decisão. A partir de 2006 foram iniciados os trabalhos para a criação do Conselho Deliberativo da RDS, que foi oficializado por meio da Portaria SDS/GS nº 015/2010, de 01 de fevereiro de 2010. Os encontros setoriais ocorrem bimestralmente nos setores da RDSM, reunindo os coordenadores de setor e presidentes de comunidades. Ocorrem também anualmente as Assembleias Gerais dos Moradores e Usuários da Reserva, que eram consideradas o fórum deliberativo antes da existência do Conselho. (IDSM, 2010).

A divisão dos setores foi determinada em assembleias, a saber: Mamirauá, Jarauá, Tijuaca, Boa União, Ingá, Liberdade, Barroso, Aranapu, Guedes-panauã, Solimões de Baixo, Solimões do Meio, Solimões de Cima e Solimões de Cima II. As áreas indígenas que já existiam legalmente antes da elaboração do primeiro Plano de Manejo da RDS Mamirauá, em

1996, passaram por um longo e fatigante processo de negociação com as comunidades distribuídas nos setores da RDS.

Atualmente, a RDS Mamirauá é administrada pelo IDSM/MCT, braço executivo da Sociedade Civil Mamirauá – SCM, e pelo CEUC. Esta instituição foi criada em 2008, vinculado à Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas, é responsável pela gestão das unidades de conservação estaduais e segue as diretrizes do Sistema Estadual de Unidades de Conservação (SEUC), que estabelece as normas para a criação, implementação e gestão das unidades de conservação do estado do Amazonas.

Segundo Queiroz (2005, p. 186):

O IDSM é uma organização gerida sob as regras do direito privado, embora mantenha características de instituição pública obedecendo aos critérios de controle de gastos e de auditorias internas e externas. A instituição tem um contrato de gestão com o governo federal, com metas anuais e indicadores de performance preestabelecidos. O IDSM tem o objetivo não apenas de promover a conservação da Reserva Mamirauá por meio do uso participativo e sustentado dos recursos naturais, mas também produzir conhecimento para subsidiar a conservação da biodiversidade pela gestão participativa com base científica de recursos naturais na Amazônia.

O IDSM possui uma estratégia de administração a longo prazo, com o interesse em ampliar sua área de atuação, captação de recursos e o estabelecimento de parcerias com instituições nacionais e internacionais para o apoio e execução de trabalhos relacionados à proteção da área. Uma das diretrizes do primeiro Plano de Manejo da RDS, publicado em 1996, era a sua revisão a cada ciclo de três anos, no entanto, somente a partir de 2005 foram tomadas as primeiras iniciativas para sua revisão. A principal justificativa para esta demora foram as diversas mudanças institucionais e de administração pública com relação à política ambiental brasileira. Hoje, quase toda a reserva está mapeada e a versão para consulta do Plano de Gestão, teoricamente, abrange toda a Unidade.

Previamente não houve uma preocupação concreta com uma atuação efetiva na Unidade em sua totalidade. O Plano de Manejo, de 1996, dividia a extensão da reserva em duas extensões territoriais, a saber: área focal (260.000 hectares), onde as atividades do Instituto Mamirauá eram desenvolvidas; e área subsidiária (864.000 hectares), onde essas atividades seriam desenvolvidas posteriormente. As comunidades da Resex Auati-Paraná estão localizadas nesta área, fato que gera desentendimentos entre gestores e a população:

Então é uma área ainda que a Sociedade Mamirauá ainda diz: Peraí, aí ainda não pode certas coisas porque nós vamos definir o que fazer. Mas isso é difícil de ser compreendido pelos ribeirinhos. Então eles entendem que aí não pode nada. Então tem esse outro lado também, uma certa descrença: Ah, mas lá é uma unidade de conservação também e dizem que pode fazer tudo em benefício da população e como nós não podemos mexer? Eles não compreendem que o plano de manejo da RDS Mamirauá é de uma outra forma e ainda não chegou praquela área, mas um dia vai chegar e eles vão poder manusear os recursos dali também, porque a categoria permite e eles não compreendem. E aí os aproveitadores entram na história e fomentam essas coisas. É difícil pro ribeirinho compreender certas coisas, essa particularidade. (Mario Lúcio, vice superintendente do IBAMA-Manaus em 2008)

A versão para consulta pública do Plano de Gestão (IDSM, 2010), com a qual trabalhei, extingue oficialmente esta divisão, mas ainda opera com os princípios de regularização do manejo presentes na versão anterior, tais como: envolvimento das populações locais, articulação institucional, uso sustentado da biodiversidade e qualidade de vida. As atividades desenvolvidas na região são a agricultura familiar de subsistência, pesca artesanal e comercial, exploração madeireira e turismo de base comunitária. A utilização pública da reserva está relacionada a atividades como: pesquisa científica, educação ambiental, turismo e desenvolvimento sustentável. E a “metodologia participante” e mediação é responsabilidade das equipes técnicas e científicas do Instituto Mamirauá (IDSM, 2010).

Segundo Rithere Cardenes, natural do município de Fonte Boa e então funcionário do Instituto, o trabalho de mobilização na RDS é semelhante ao programa de formação de comunidades da igreja. Os técnicos promovem oficinas de capacitação de lideranças, baseadas no “Método Ver, Julgar e Agir” (muito utilizado nos programas de formação de lideranças da Igreja), dentre outras metodologias, e programa de qualidade de vida, mas o objetivo principal é o emprego de oficinas específicas para resolução de conflitos, desenvolvidas nos acordos de pesca. Rithere alegou que no início não se tinha entendimento sobre o que era a então Estação Ecológica Mamirauá, mas aos poucos a população começou a compreender sobre os seus objetivos, ligados à preservação da fauna e da flora. O objetivo da reserva, segundo Rithere era:

Conscientizar o alto consumo das populações de animais. Pensar no trabalho, tocar pra frente e ter um retorno. Fazer com que as pessoas tivessem um trabalho de ajudar a aumentar a população das espécies endêmicas, não só de quelônios, mas de todas as espécies, de todos os recursos. Então aí já foi uma coisa que foi melhorando o meu conhecimento. Eu tinha um conhecimento pouco. Foi a partir disso que foi despertando. Isso já foi em 2004. Nesse tempo eu tava trabalhando na zona rural, com educação, e nesses quatro anos eu fui convivendo, através da universidade, com alguns encontros que tinha, e já começava a trabalhar nas comunidades. Nesse tempo tava sendo implantado o IDS e ele já tava colocando algumas ações. E eu pensava de que forma eu poderia ajudar. (Entrevista em 19/04/2009)

A participação na mobilização social para preservação do meio ambiente, bem como o engajamento em alguma causa local, para alguns atores sociais, implica na mudança de status: a pessoa passa de um estágio de menor conhecimento para outro onde adquire maior conhecimento e se insere em outra rede que parecia até então não ser possível como a entrada no campo acadêmico. Outro caso semelhante é de Miguel Arantes, da comunidade Itaboca, que passou por um processo de aperfeiçoamento profissional, que trabalhou como secretário da AAPA e em 2013 formou-se no curso de Tecnologia em Produção Pesqueira, promovido pela Universidade do Estado do Amazonas.

Uma das principais preocupações na gestão da RDS Mamirauá, segundo a versão para consulta pública do Plano de Gestão, é a regularização fundiária da região, que deve envolver diversos setores governamentais. No caso da RDS Mamirauá, fica a cargo do Instituto de Terras do Amazonas (ITEAM), uma autarquia do governo do Amazonas, a função de promover a regularização das terras estaduais. O ITEAM utiliza a mesma base legal do INCRA, acrescido de alguns regulamentos próprios, atuando em unidades de conservação estaduais (Resex, RDS e Floresta Estadual) e em terras devolutas.

De acordo com o Plano de Gestão da RDS (IDSM, 2010), a insegurança fundiária gera problemas específicos de gestão como o zoneamento da unidade e a definição das áreas que serão de uso comunitário, tanto no caso dos usuários (situados dentro dos limites da RDS) quanto dos beneficiários (situados em áreas próximas à RDS). O principal perigo para os gestores são as sobreposições, onde os diversos conflitos causados pelo acúmulo de supostos proprietários pode causar inviabilidade no manejo e ação irregular no uso dos recursos naturais.

Ao longo dos anos de existência da RDS Mamirauá, dos cerca de 15 proprietários que reivindicaram terras, apenas 5 apresentaram título da terra (IDSM, 2010). É interessante observar que apesar do apelo burocrático do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá em oficializar e regularizar a permanência dos comunitários na RDS, a instituição não tem conhecimento de resultados de levantamentos fundiários na região. Nenhuma das três instituições, CEUC, ITEAM e IDSM, possuem recursos necessários para essa oficialização, mas procuram realizar parcerias para se adaptarem às condições necessárias para a emissão da Concessão de Direito Real de Uso, que permite a presença legal de pessoas que, em muitos casos, nasceram e cresceram naquela região.

Além da situação fundiária, a as dificuldades da efetivação de programas de controle e vigilância também dificultam na chegada dos relutados e das metas dos gestores. Na gestão da Unidade é preciso lidar constantemente com as ameaças e riscos e, após um levantamento

prévio, os gestores destacaram: a exploração descontrolada dos recursos naturais; as mudanças climáticas; e o crescimento da pressão antrópica sobre a floresta. As ameaças foram localizadas, determinados seus impactos e graus de risco e classificadas como: ameaças à fauna, aos recursos florestais, aos recursos pesqueiros, ao turismo e à gestão da unidade de conservação. (IDSM, 2010).

A Resex Auati-Paraná é uma unidade de conservação federal de Uso Sustentável, criada a partir do Decreto de 7 de Agosto de 2001. Está localizada no Município de Fonte Boa/AM e possui aproximadamente uma área de 147.597.00 hectares ao longo do rio Auati-Paraná. As dezesseis comunidades que compõem a Resex Auati-Paraná estão distribuídas tanto à margem direita (dentro dos limites da RDS Mamirauá) quanto à esquerda (dentro dos limites da Resex) do Rio Auati-Paraná. De acordo com um cadastro realizado por consultores do Plano de Manejo, entre julho e outubro de 2009, vivem na Resex cerca de 1.375 pessoas, distribuídas em 284 famílias. De acordo com as discussões sobre o Plano de Uso, em 2008, as comunidades que estão dentro dos limites da Resex, portanto à margem esquerda, são compostas por moradores; já as localizadas nos limites da RDS Mamirauá compõem os usuários da Resex.

Viver numa Unidade de Conservação de Uso Sustentável implica em responsabilidades na execução do seu Plano de Uso. Esta responsabilidade abrange a comunidade, o órgão gestor, a Associação e o Conselho Deliberativo. A responsabilidade está dividida em dois âmbitos: o de cumprir as regras do Plano de Uso, que cabe às comunidades; e o de fiscalizar o cumprimento destas regras, que cabe ao órgão gestor, AAPA, comunidades, comunitários e Conselho Deliberativo.

A responsabilidade é um termo muito abrangente no Plano de Manejo. É uma categoria que não aparece escrita em todo o documento, mas cuja força se inscreve em sua totalidade. Ela determina, principalmente, a definição das categorias populacionais da Resex: os moradores e os usuários, mas no plano prático, essas pessoas se auto atribuem a categoria de comunitário, uma herança da atuação ainda recorrente da Igreja Católica no local.

Morador: é considerado morador da RESEX Auati Paraná aquele que mora na comunidade localizada na RESEX, participa das atividades comunitárias, representa e traz informações à comunidade, respeita as regras de utilização e cuida dos recursos da reserva.

Usuário: usuários são aqueles que moram nas comunidades que estão localizados na margem direita do Rio Auati Paraná no sentido Rio Solimões-Rio Japurá e têm os mesmos direitos e deveres dos moradores, a dizer as comunidades: Luis, Cordeiro, Curimatá de Baixo, Curimatá de Cima, Boca do Inambé, Itaboca. (Proposta de plano de uso da Reserva Extrativista Auati Paraná, Assembleia de 2008).

No plano prático esta distinção não tem tanta repercussão nas relações sociais. Apesar de ser considerada usuária, a comunidade Itaboca, ou pelo menos alguns integrantes dela, se destaca no processo de mobilização social. Dois membros desta comunidade, que atualmente residem em Fonte Boa, participaram e ainda participam do grupo gestor da Resex estando em contato constante com as demandas da população e fazendo a mediação com o Estado. Por isso essas categorias não podem ser entendidas de modo fechado ou determinante nas relações sociais.

O processo de mobilização social para a criação da Resex Auati-Paraná está inserido no contexto de articulações iniciadas no Acre, com o movimento dos seringueiros, e, posteriormente, no município de Carauari/AM, com o incentivo do Padre João Derikx. Deste trabalho resultou a criação da Resex do Médio Juruá no Município de Carauari. Seguindo o método desenvolvido pela Igreja Católica, representada pela Prelazia de Tefé/Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe, Fonte Boa, a mobilização de participantes da criação da Resex ocorreu por meio de oficinas e reuniões configuradas nos modelos de Assembleia. Membros da Igreja e do IBAMA percorriam o Auati-Paraná afim de esclarecer a população sobre as vantagens e a importância de se criar uma Reserva Extrativista naquele local.

A chegada do Padre francês Michel Marie Huck à paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe (Fonte Boa) reforçou a mobilização e formação de lideranças comunitárias na década de noventa. A principal discussão mediada por ele, em suas viagens pela comunidade, era “como buscar o desenvolvimento para a região”, melhorar a qualidade de vida e a “conscientização do povo” na busca por direitos.

Essas discussões em assembleias deram origem à criação AAPA. No início de suas atividades, esta instituição foi auxiliada pelos educadores do MEB, pela assessoria jurídica da Prelazia de Tefé, Paróquia de Fonte Boa e por servidores do IBAMA. Durante as viagens dos membros de diversas instituições, como as já citadas, foram constituídas equipes de trabalho e estabelecidas parcerias para a formação de pessoas qualificadas para o trabalho nas comunidades.

Apesar da lembrança positiva da figura do Padre Michel por parte da população, sua atuação foi questionada por outros grupos. Em Santa União, por exemplo, os indígenas acreditam que a ideia de ingressar no projeto Reserva da Extrativista não era adequada para seus anseios. A dúvida quanto à permanência das famílias no local onde nasceram ainda permanecia. A desconfiança deles aumentou quando o Padre solicitou que eles “mudassem de lado”, ou seja, como eles estavam assentados no lado pertencente à RDS Mamirauá, seria necessário a transferência das casas de toda a comunidade para o “lado da Resex”. Este fato

não foi bem visto pelos indígenas e causou um desconforto geral, afinal a ideia não era sair daquele lugar e sim fixar mais ainda a residência.

Após a criação da Resex Auati-Paraná foi iniciada uma nova etapa na qual o papel de mediador social sai do âmbito da paróquia e passa à instância da administração federal, representada naquele momento pelo IBAMA. Além do aparecimento de novas instituições que dariam base técnica e administrativa para essa nova maneira de lidar com os recursos naturais, mais precisamente com o manejo do pescado.

A Resex administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio/MMA) em parceria com a AAPA, localizada no município de Fonte Boa. Durante os anos iniciais da Resex, a sede da AAPA serviu como base de apoio tanto para o ICMBio quanto para o IBAMA. A sede foi construída com o apoio do Conselho Nacional dos Seringueiros e a maior parte dos equipamentos foram adquiridos com recursos do Programa Áreas Protegidas da Amazônia (ARPA)⁶².

O objetivo da AAPA é “preservar a floresta, os lagos de várzea e os igarapés de terra firme e seu ecossistema, garantindo às populações locais a exploração autossustentável dos recursos naturais renováveis e desenvolver a agricultura, de forma a alcançar o equilíbrio ecológico e sadia qualidade de vida das comunidades Agroextrativista do rio Auati-Paraná” (ICMBio, 2011).

Seu conselho deliberativo foi criado por meio da Portaria 94 de 20 de novembro de 2008, mas somente empossado em 2009. O conselho é composto por representantes das seguintes instituições: Institucional Chico Mendes de Conservação; Instituto de Colonização e Reforma Agrária; Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Amazonas; Prefeitura Municipal de Fonte Boa/Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa; Prelazia de Tefé-AM/Paróquia Nossa Senhora de Guadalupe, Fonte Boa/AM; Associação de Pescadores do Município de Fonte Boa; Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá; Câmara Municipal de Fonte Boa/AM; Associação Agroextrativista de Auati-Paraná; e as comunidades da Resex.

De acordo com o artigo 27 § 3º do SNUC (BRASIL, 2000), “o Plano de Manejo de uma unidade de conservação deve ser elaborado no prazo de cinco anos a partir da data de sua

⁶²O Arpa é considerado o maior programa de conservação e uso sustentável de florestas tropicais. Tem como objetivo proteger 60 milhões de hectares da Amazônia brasileira até 2013. É coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente e capta recursos a partir via parceria público-privada. Foi criado com recursos do Fundo para o Meio Ambiente Global (Global Environment Facility - GEF) através do Banco Mundial, do Banco de Desenvolvimento da Alemanha KfW e do WWF-Brasil e seus recursos são administrados pela associação sem fins lucrativos Fundo Brasileiro para a Biodiversidade-Funbio.

Fonte: <http://www.site.funbio.org.br/teste/OqueFazemos/Solucoes/Arpa.aspx> .

criação”. Contudo, segundo os gestores, a demora na execução das atividades para a produção do Plano de Manejo ocorre por falta de uma autonomia financeira das unidades. A Resex recebeu recursos, durante um curto período do Fundo Nacional do Meio Ambiente. Este Fundo foi criado por meio da Lei 7.797, de 10 de junho de 1989 e “tem como missão contribuir, como agente financiador, por meio da participação social, para a implementação da Política Nacional do Meio Ambiente.” (MMA, 2006). No entanto, segundo alguns gestores, este manual é tão complicado que é praticamente impossível cumprir todas as normas de prestação de contas dos recursos do Fundo.

Apesar de haver fontes disponíveis sob gestão financeira do Funbio, provenientes de diversos seguimentos, como orçamento público federal (tesouro nacional e compensação de petróleo e gás) e fontes extra orçamentárias (como doações, compensações ambientais, fundos localizados e repasses diretos de empresas), conforme Muanis et al (2009), é constante a dificuldade financeira na administração da Resex. No ano de 2009 houve um corte financeiro e, segundo alguns gestores, isso ocorreu devido à dificuldade na prestação de contas do orçamento repassado. As principais dificuldades e vantagens na gestão da Resex foram elencadas no Plano de Manejo Participativo (ICMBio, 2011), e dentre as principais competências da AAPA destacam-se: fiscalizar o exato cumprimento do Plano de Manejo; identificar e captar fontes de recursos que possam contribuir para o custeio de suas ações institucionais e obter a cooperação técnica e financeira de órgãos ou entidades, através de convênios, acordos e contratos, visando ao fortalecimento da instituição.

A partir deste diagnóstico da Resex feito pelos gestores (Quadro 6), é possível perceber que no plano comunitário o principal destaque é a capacidade de organização para resolução de um problema ou conflito comum. Apesar do descontentamento dos gestores com relação à participação dos comunitários, quando há um entendimento das questões propostas por atores externos, os comunitários da Resex se engajam nas diversas atividades necessárias para o desenvolvimento de um projeto que represente a melhoria na qualidade de vida deles. Há exceções, como chamou atenção o Dom Mario durante a assembleia de posse do Conselho Deliberativo da Resex, em 2009. Segundo o pároco, falta honestidade e ética em alguns comunitários, mesmo aqueles que passaram pela formação política da Igreja: “a gente vê que entre a nossa política [partidária] falta essa parte básica, a ética, e isso escangalha todo o trabalho da prefeitura”. Daí a necessidade de refletir sobre suas ações no mundo, porque já houve diversas iniciativas de projetos que não deram certo por causa da falta de ética, segundo o padre.

ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA	
Forças Impulsoras	Forças Restritivas
Estrutura organizacional das comunidades consolidada e a possibilidade da organização dos grupos comunitários na modalidade de associativismo.	Baixa participação dos comunitários em reuniões e assembleias. A fraca representatividade direta pode afetar a maioria das comunidades. Pouca participação das mulheres nas reuniões.
Parceria com instituições ICMBio, Prelazia de Tefé, Paróquia de Fonte Boa, IDAM e IDSM incentiva a organização comunitária.	Carência de recursos financeiros para a realização de encontros, reuniões e assembleias, dificultando a realização dessas reuniões.
Organização de todas as comunidades na Associação Agroextrativista Auati-Paraná.	Falta de reuniões regulares do conselho comunitário da AAPA.
Organização na Associação de Pescadores de Fonte Boa e nas Colônias de Pescadores de Fonte Boa e Japurá, o que pode propiciar a busca pela qualidade no beneficiamento, escoamento dos produtos pesqueiros e recebimento dos benefícios governamentais.	Pouco apoio das comunidades para o suporte logístico (alimentação e transporte) dos seus representantes comunitários.
Início da organização dos pescadores em Sindicato – SINDPESCA.	Contribuição/cotização reduzida das comunidades para as despesas da AAPA.
Sede da AAPA localizada no município de Fonte Boa, facilitando a realização de reuniões, encontros comunitários e interinstitucionais.	Fraca participação de alguns membros da Diretoria nas reuniões e sobrecarga de trabalho para os poucos que participam efetivamente.
	Falta de interesse dos comunitários na candidatura para a diretoria da AAPA.
	Algumas comunidades ainda não reconhecem a AAPA como instituição representativa.
	Necessidade de formação dos representantes (comunidades e associação) para assumir tarefas da organização comunitária (elaboração de documentos, atas, dirigir reuniões, e informações sobre atribuições de cada papel na instituição).
	A atual situação de inadimplência da AAPA junto ao FNMA, restringe o acesso da associação à recursos de fundos governamentais e Programas de apoio, tais como o CONAB.
GESTÃO	
Forças Impulsoras	Forças Restritivas
Gestão participativa da RESEX Auati-Paraná, compartilhada entre ICMBio, AAPA e Conselho Deliberativo.	Descontinuidade de gestão do ICMBio, podendo interferir na continuidade de ações e projetos em andamento na Resex.
Relação estabelecida entre a maioria das comunidades da Resex com a sede do município de Fonte Boa facilita a realização de reuniões interinstitucionais.	Pouca atuação do Conselho Deliberativo pode comprometer as decisões e encaminhamentos afetos à Resex.
Atuação do Conselho Deliberativo é uma característica relevante para a consolidação da gestão participativa e contribui para manutenção do espaço contínuo de representatividade dos beneficiários da Resex.	As comunidades demonstram pouco conhecimento sobre o papel da AAPA, do ICMBio e das próprias comunidades na gestão.
Área física da Resex é contígua à área da RDS Mimirauá, beneficiando as relações ambientais em um corredor de áreas protegidas.	A baixa participação da AAPA, comunidades e conselho no planejamento das ações de gestão para a Resex provocam o desconhecimento dos atores envolvidos na gestão das ações desenvolvidas na/para a Resex.
Manutenção de equipe de gestão da Unidade, com funcionários sensíveis a gestão participativa. Esse fator potencializado com instrumentos adequados poderá garantir o processo de continuidade de gestão	Descumprimento de regras do Plano de Uso e de acordos estabelecidos para uso dos recursos naturais, ocasionando frequentemente conflitos e desacordos entre comunidades.

Quadro 6: Análise Situacional da Resex na organização comunitária e gestão, do ponto de vista do gestor. Fonte: ICMBio, 2011.

O problema da gestão, no ponto de vista do representante da Igreja, é que os gestores e os cientistas exercem, com base no seu capital simbólico e cultural, uma impessoalidade inerente à legislação, algo que não foi abordado no levantamento das “forças restritivas” feito pelos gestores. Por isso, a maneira como as situações foram se configurando deram margem ao descontentamento de parte da população e, em alguns casos, o abandono da região.

Um impasse que tem nessa caminhada é que é preciso de projetos pra caminhar. Tem que fazer sair daqui esses projetos. Tem uma dificuldade muito grande e isso é experimentado há muitos anos atrás. Vamos plantar arroz e isso veio técnico e tudo, vamos plantar banana. E isso são projetos que vem assim, que caem de cima pra baixo, sem a possibilidade de comercialização. Agora tem projeto que surge da comunidade, são coisas que marcam a experiência, do trabalho, são coisas que já estão enraizadas. No entanto, tem duas coisas: ou é projeto que vem de cima pra baixo, teórico, e que não leva em consideração muitas coisas importantes da vida do homem do interior. E tem esses que surgem da comunidade. Então precisava trabalhar um pouco isso aí. Então tem projetos pra serem apresentados hoje e a gente espera que tenha contato com a realidade. Mas a gente espera que vocês (comunitários) também complementem, deem palpites, mostrem as dificuldades pra ver se casam as duas coisas. É importante que os técnicos levem em consideração essas coisas que tem raiz. (Dom Mario Clemente Neto, na assembleia de posse do Conselho Deliberativo da Resex Auati-Paraná, em 2009)

Seguindo este raciocínio, o modelo de Reserva Extrativista ainda não se concretizou de fato, é ainda uma abstração ou uma utopia, porque a burocratização, de certo modo, vem anulando os ideais de comunidade cristã. A intervenção de Dom Mario trouxe à discussão um aspecto, que até então não havia sido levantado pelos participantes, que ele considera fundamental para o sucesso “da caminhada”: a honestidade.

Eu já falei duas vezes, não sei se vocês já estão com raiva de mim... (risos) Agora, eu queria colocar um outro lado da questão, que me parece que corrói, que estraga muitas dessas caminhadas. Vocês sabem que desde 1980 eu estou nessa luta com vocês, né? Eu assumi a Prelazia de Tefé, então a gente observa que a maioria das pessoas que estão assumindo são formadas justamente nessa caminhada da Prelazia. Agora, uma coisa que a gente sempre lutou com vocês foi o seguinte: tem esse trabalho de preservação, de luta, de sustentação da comunidade, de sobrevivência, né? Agora, a base de tudo é a nossa fé, a nossa honestidade, o nosso caminhar, senão tudo isso descamba. A gente se envolve com tudo isso, mas a gente tá rezando, celebrando, mesmo que aqui tenha pessoas católicas e não católicas, mas essa nossa base cristã ajuda. Sem a fé, sem a gente estar seguindo o evangelho não dá nada certo. Então a gente encontrou na política, na administração pública, que falta esta parte básica, que hoje em dia se fala ética, né? Falta a moral, falta a ética, e isso que escangalha toda a administração de prefeitura e do estado muitas vezes, não é verdade? Uma coisa de tudo isso que a gente tem que pensar, a gente tem que virar pro nosso lado e ver nossos problemas também. Aqui já teve algumas iniciativas, apoio do INCRA, e várias coisas não deram certo. Por que? Faltou ética, moral. É verdade ou não é? Muitas coisas fracassaram. Então é muito importante a gente tá nisso assim, levar nossa fé cristã e a nossa moral humana. (...) Qual é a razão do fracasso? É a falta de ética, a falta de fé, da moral cristã. Eu devo, eu tenho que pagar. Se é nosso não quer dizer que é de fulano. É nosso. É da prefeitura, então é de todo mundo e nós podemos escangalhar e jogar fora. Nosso quer dizer meu e do

outro e, portanto, nós temos que cuidar. Nós temos que refletir sobre isso. Sem ética não dá. Eu não tô falando ó de fé não, sem ética humana as coisas não vão. E com a associação, com a Resex isso é muito básico. Tem que se refletir sobre isso, é uma questão de fé. Então nas nossas igrejas, nossos cultos, tanto na igreja católica como na assembleia e outras cristãs, temos que refletir sobre isso, senão a coisa não dá certo. Quando o professor falou sobre o trabalho com o pirarucu, que vai ter certificado, então aí tem que misturar nesse pirarucu muita ética, muita fé, muito cristianismo, senão não vai. (Dom Mario Clemente Neto, na assembleia de posse do Conselho Deliberativo da Resex Auati-Paraná, em 2009)

A lembrança do trabalho de mobilização, destacando a presença, na reunião, de muitas pessoas formadas pela igreja, parece ter sido um aviso para demonstrar, que no seu ponto de vista, o mais importante “nessa caminhada” é a ética e a fé cristã. É preciso que cada um reflita sobre suas ações no mundo.

É a mesma coisa do projeto dele. Aliás tem que discutir, porque senão no final não vai dar certo porque não se pensou nisso. Tem que discutir, não vale engolir tudo o que ele traz não porque muitas vezes ele não tem aquela sabedoria que vocês tem aqui. (Dizendo isso diretamente para as pessoas) Você é um doutor de pirarucu aqui. É verdade ou não é? Seu pai, seu avô sabia fazer aqui. Você tem que juntar isso que sabe com o dele. Você é doutor da universidade (dizendo ao professor), e você é doutor aqui do interior (dizendo aos participantes). Solta um de nós daqui ali na floresta pra ver se não morre? Então tem que ajuntar essa sabedoria, porque você é doutor e não tenha vergonha não, que você sabe muitas coisas daqui. E nesse processo ajuntar também a sua fé, porque isso aqui gente eu tou fazendo pra ganhar meu dinheiro, pra viver melhor, vender certificado e tudo, mas se eu falhar, se eu sujar, eu escangalho a vida desse Auati-Paraná todo. Então eu chamo a atenção pra esse ponto: você tem que acreditar em você, na sua sabedoria, e trocar essas ideias, discutir. E depois, principalmente, você trabalhar com honestidade. Pra nós fazer a coisa direito, porque a coisa não é pra mim não, é pra todos. Então tem várias coisas, me dói saber que não pode mais ter as casas do INCRA. E não pode por que? Tem gente que gastou o dinheiro, ou sei lá o que foi. Fulano gastou o dinheiro, a serraria não funcionou ... e a gente não vai mexer não. Mas tem que mexer. Se tem coisa podre, temos que mexer e limpar, senão nada não vai pra frente. Um enrolou, não quer pagar, e tal, aí ferra tudo na frente. É muito importante a gente trabalhar nesse sentido, e é muito importante também a gente unir a nossa fé porque somos todos cristãos, e o que nós temos em comum é essa parte da honestidade que é muito importante. (Dom Mario Clemente Neto, na assembleia de posse do Conselho Deliberativo da Resex Auati-Paraná, em 2009)

A prática e moral cristãs se confundem com o trabalho de mobilização e de gestão da Resex por parte daqueles que passaram pela formação da Igreja. Dom Mario demonstrou incômodo, durante a reunião, quando os gestores questionaram e demonstraram um posicionamento contrário à possibilidade de os comunitários assumirem parte do trabalho burocrático do manejo do pescado. Para ele, é necessário que as pessoas prestem atenção nas atuações e nos projetos propostos. Maior participação dos comunitários e das instituições gestoras estão também relacionadas com a responsabilidade que, como afirmou Dom Mario, tem a ver com o cuidado com o outro. Durante as atividades da reunião deixou marcado que o

conselho deveria ser “primeiro, um lugar de partilha. Pra todos partilhar, dividir, participação, desejos. É um lugar pra partilhar. Dar uma orientação segura pra caminhada. Dar legalidade”.

Assim, percebe-se uma correlação entre o código jurídico (ou burocrático-administrativo) e o código moral-cristão nos modos de regulação social na Resex. O estabelecimento de novos modos de utilização do espaço e dos recursos naturais carrega e dissemina os saberes burocráticos. A gestão comunitária passou por diversas modificações e talvez a principal tenha se concretizado na mudança do direcionamento administrativo que passou do ideal comunitário-cristão para o burocrático. Todavia isto não significa a anulação desses dois modos de administrar o território, mas, de certa forma, se constituiu como maneiras de se estabelecer o processo civilizatório: o uso racional dos recursos naturais e preservação desses recursos como projeto maior.

No governo do prefeito Wilson Ferreira Lisboa, do PP em 2002, um ano após a criação da Resex, foi criado o Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa (IDSFB). Esta instituição é uma autarquia municipal, cujo objetivo é desenvolver projetos de incentivo ao manejo sustentável dos recursos naturais, funcionando como uma espécie de secretaria de meio ambiente e de produção do município. No plano prático foi implementada por três engenheiros de pesca, formados pela UFAM, contratados para desenvolver o manejo do pescado no município de Fonte Boa.

Durante meu período em campo, em sua estrutura organizacional, o IDSFB possuía um diretor-presidente, um diretor administrativo financeiro e sete coordenações: coordenação do manejo dos recursos pesqueiros; coordenação de aquicultura; coordenação fundiária; coordenação de fiscalização; coordenação do manejo florestal; coordenação de agronegócios; e coordenação de turismo. No âmbito do projeto Manejo de Recursos Pesqueiros, o IDSFB fazia a mediação das atividades de manejo do pirarucu desde a captura até a comercialização, dando suporte aos pescadores durante as negociações com os comerciantes. Os técnicos do IDSFB também faziam o treinamento dos comunitários, oferecendo, por exemplo, cursos de contagem do pirarucu, captação de recursos e tecnologia do pescado (higiene, transporte e manipulação do peixe).

No período que estive pela primeira vez em campo, entre 2007 e 2008, o responsável pela instituição era José Maria Damasceno, um engenheiro de pesca, que foi à Fonte Boa coordenar o manejo de pesca a convite do então prefeito Wilson Lisboa. A história do IDSFB também coincide com a implantação em Fonte Boa do Programa Zona Franca Verde (2003), um conjunto de políticas estaduais visando à atualização do Programa Zona Franca de Manaus, instituído em 1966 durante a Ditadura e com um viés desenvolvimentista.

Conceitualmente, o Programa Zona Franca Verde deveria agregar a ideia do desenvolvimento o adjetivo sustentável, embutindo todos os pressupostos a ele vinculados que vinham sendo debatidos desde a fase preparatória da Conferência do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável – ECO/92. Entre estes pressupostos, destacava-se o da racionalidade no uso dos recursos da floresta para conservá-los não só para as gerações presentes, como também para as futuras gerações. (SCHWEICKARDT, 2010, p. 267)

Em Fonte Boa este Programa proporcionou a assinatura de diversos Termos de Cooperação Técnica entre o IDSFb e outras instituições estaduais e federais, como IBAMA, Secretaria de Desenvolvimento Sustentável e IPAAM, bem como parcerias informais com a Agência de Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (antiga Agroamazon) e o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM).

No entanto, de acordo com José Oster, engenheiro de pesca e então técnico do IDSFb, o Programa Zona Franca Verde não funcionou de maneira eficaz no município. Oster afirmou ainda que desde 2004 o Programa “não dá um real sequer para o IDS” para implementar suas ações, mas todos os anos, no mês de novembro, tinha que receber a equipe da área de comunicação social do Programa para entrevistar os técnicos e colher informações a respeito dos benefícios do Programa para a região. “Ele traz a mídia e faz a propaganda do Programa Zona Franca Verde como se realmente existisse e estivesse apoiando financeiramente o manejo”, conforme informou o técnico.

Em termos normativos, o Programa Zona Franca Verde é coordenado pelas Secretarias de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SDS) e de Produção Agropecuária, Pesca e Desenvolvimento Rural Integrado (SEPROR). Teoricamente, como podemos observar na entrevista com o técnico, foi iniciado em Fonte Boa no ano de 2003. Dentro do Programa foram assinados vários Termos de Cooperação Técnica, possibilitando parcerias com instituições estaduais e federais, como os Termos assinados com o IBAMA e com o IPAAM. No entanto, a fragilidade dessas parcerias impediu que os projetos fossem concretizados, tanto em termos de preservação quanto em termos de desenvolvimento econômico local.

Uma das consequências da falta de incentivo financeiro do IDSFb, foi a criação de uma lei, conhecida como a Lei da Taxa (Lei no. 2 de 2005), instituída pelo prefeito Sebastião Ferreira Lisboa e a câmara dos vereadores, sem a deliberação e aprovação da Assembleia Legislativa, na qual é paga uma taxa de 10% do que foi produzido no manejo de pesca ao IDSFb. Desse valor, 5% é de responsabilidade dos pescadores (comunitários, indígenas, entre outros) e os outros 5% quem paga é o comerciante, o peixeiro, que compra a produção dos

pescadores. Com este dinheiro eram pagos os salários dos funcionários do IDSFB, eram custeada a contratação de monitores (aqueles que fazem o trabalho de registro do produto pescado, como pesagem, anotação dos dados do peixe e lacre), a compra de combustível e do rancho (alimentação dos trabalhadores durante o manejo).

Os trabalhadores, em geral, eram contratados temporariamente e ganhavam um salário mínimo. Essa norma não foi totalmente aceita e gerou muito descontentamento, principalmente entre pescadores, cujas despesas na pesca eram grandes e não pagavam o valor cobrado pelo IDSFB. No primeiro ano houve um índice de 95% de inadimplência, que foi diminuindo com o passar dos anos. Segundo José Oster, essa lei servia para que o IDSFB realizasse suas atividades. A prefeitura pagava somente os salários dos funcionários (em constante atraso), a instituição, apesar de ser uma autarquia, não possuía um orçamento e a Lei da Taxa foi a solução encontrada pelos gestores para suprir as necessidades operacionais do manejo da pesca.

Esta foi uma das formas encontradas pelo governo local para administrar pessoas, dinheiro e as relações patronais existentes naquela configuração histórica e social. De certo modo, a mediação entre comerciantes e pescadores (indígenas e comunitários/ribeirinhos) exercida pelo IDSFB contribuiu para a formalização dessas relações prévias. O controle desse território repleto de recursos naturais valiosos é importante para a economia local e interesse empresarial. No entanto, todo esse recurso está em constante risco de ser reduzido e é nesse sentido que entra em cena o papel da tutela ambientalista, capitaneada pelo Estado e seus diversos segmentos, como será visto a seguir.

2.1. Ordenamento territorial, política e tutela ambientalista

Segundo o CEUC⁶³, o Estado do Amazonas possui 33 Unidades de Conservação Federal e 41 Unidades de Conservação Estadual, totalizando 37,6 milhões de hectares de áreas protegidas. As unidades em questão fazem parte do que o governo estadual chama de corredor ecológico central da Amazônia, na região do Médio Solimões e compõem um mosaico de áreas protegidas.

É importante ressaltar que essas medidas legais e categorizações territoriais na região amazônica não surgiram aleatoriamente. Elas fazem parte de um processo de colonização antigo, caracterizado pela produção de políticas governamentais em função, dentre outras

⁶³ Disponível no endereço eletrônico da Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, <http://www.sds.am.gov.br/>.

coisas, do resgate e do fortalecimento da ideia de Nação nesses territórios demarcados pelo Estado. Estas demarcações, com o objetivo de preservar áreas cuja “vocação”   a “reserva”, visam a forma o de um fundo de investimento para o futuro da Na o.

A compreensão da dimensão da organiza o territorial do ambiente natural brasileiro, com a implementa o das Unidades de Conserva o, exige a apreensão dos conceitos específicos das rela es entre os agentes sociais, dos dispositivos institucionais e dos diversos elementos que tornaram possível essa constru o de uma sociedade em período histórico particular (BARRETO FILHO, 2001). São diversos os modos de concep o sobre o espaço e seu ordenamento: defini es legais e jurídicas; defini es técnico-científicas; saberes tradicionais; articula o de movimentos sociais e especula es de institui es conservacionistas e empresariais.

A frequente leitura normativa das Unidades de Conserva o tem como consequência o fortalecimento do controle oficial do território. Essas políticas para o ordenamento territorial incorporam tanto um corpo de significados “conservacionista” quanto “desenvolvimentista”, já que se tratam dos instrumentos reguladores da política ambiental e de apropria o dos recursos naturais brasileiros. Um aspecto da política governamental para o meio ambiente que não   vista do mesmo modo por outros setores estatais. Entrevistei uma servidora do ICMBio que observou uma falta de interesse por parte do governo estadual na preserva o dessas unidades de conserva o, e sim uma espécie de “lobby do estado verde” disfarçando os reais interesses dos políticos: explorar ao máximo os recursos naturais:

Agora o que eles entendem por criar Unidade de Conserva o, isso   uma visão minha, criar Unidade de Conserva o   fazer o lobby do Estado, do Estado Verde, do Estado que preserva, mas se surgir uma op ozinha de explorar um minério, de explorar uma arvoretinha, eles querem fazer isso também.   essa a visão: quero desenvolver o Estado. Eu nem chego a condenar. Eu acho que eles fazem tudo de qualquer jeito, do tipo, vai fazer... mesmo se não tiver autoriza o eu vou dar a autoriza o. (Entrevista com servidora do ICMBio em janeiro de 2012)

A intensifica o da agenda de cria o de unidades de conserva o de Uso Sustentável no estado configurou-se de modo marcante na estratégia de marketing desenvolvida pela gestão do então governador Eduardo Braga (em seus mandatos de 2003-2007 e de 2007-2010), que surtiu efeito na m dia e resultou na indica o do governador a vários pr mios. Dentre eles, Braga recebeu: o II Pr mio Brasil Meio Ambiente, concedido pelo Jornal do Brasil; Homem do Ano no Meio Ambiente, concedido pela Revista Isto , em 2007, conforme Schweickardt (2010). Ao final do primeiro ano de mandato, continua a autora, o governador

já havia criado 4,4 milhões de hectares de unidades de conservação e em 2007 foi sancionada a Lei Estadual Complementar número 53, que instituiu o SEUC.

O reflexo desta estratégia política também pôde ser observado na configuração política do município de Fonte Boa, que reforçava a ideia do manejo comunitário dos recursos naturais na campanha eleitoral de 2000, quando foi o candidato Wilson Ferreira Lisboa foi eleito prefeito. Lisboa, figura conhecida em Fonte Boa, e seu pai, Sebastião Ferreira Lisboa, são membros de uma das famílias poderosas econômica e politicamente no município. Aparentemente rival do Lins e dos Cavalcanti, a família Lisboa se alternou com os Lins no governo do município durante vários anos. Em 2003, Wilson Lisboa aliou-se ao governador do estado, ressaltando e reforçando a propaganda sustentável, seguindo a linha do governo estadual. A criação do IDSFB foi uma das medidas para esse projeto, incluindo a proposta de alternativas econômicas para o município:

Foi numa palestra do Virgílio Viana pra todas as comunidades presentes, ele foi falar sobre o manejo, sobre desenvolvimento sustentável. Aí foi quando nós alertamos, a gente tava despertando pra uma coisa que a gente tinha e não tinha conhecimento, e despertou naquele momento. E daí pra frente nasceu a ideia do desenvolvimento sustentável quando nós criamos em 2002 o protótipo e em 2003, com a eleição do Eduardo, nós efetivamos realmente o processo de desenvolvimento sustentável, que no início foi muito resistente. As pessoas não acreditavam nisso. Todo mundo achava que a população ia passar fome. E, na realidade hoje o manejo de pirarucu pelo menos, embora de 2005 pra cá ele tenha sofrido uma perda violenta de credibilidade, mas ele ainda existe... e por sinal, tá a briga, tá a briga de Itaboca e Santa União. Se não existisse não teria essa briga. Foi assim que nasceu esse manejo sustentável, que na minha opinião deve ser ampliado em todos os setores. (Wilson Ferreira Lisboa. Entrevista em 24/12/12)

Virgílio Viana foi secretário de meio ambiente no governo de Eduardo Braga e, dentre outras medidas, implementou o Programa Zona Franca Verde e Programa Bolsa Floresta, que resultou no título de chanceler ambiental do Instituto Brasileiro de Defesa da Natureza (IBDN), durante a IV Conferência Latino Americana de Preservação do Meio Ambiente, em Manaus, em abril de 2010. Atualmente é superintendente geral da Fundação Amazonas Sustentável, cuja missão é

Promover o envolvimento sustentável, a conservação ambiental e a melhoria da qualidade de vida das comunidades moradoras e usuárias das unidades de conservação no Estado do Amazonas. Por envolvimento sustentável entendemos o conjunto de processos participativos direcionados para a melhoria da qualidade de vida e fortalecimento das relações da sociedade com os ecossistemas locais, reconhecendo e expandindo seus laços e compromissos sociais, culturais, econômicos, espirituais e ecológicos com o objetivo de buscar a sustentabilidade em todas as suas dimensões⁶⁴.

⁶⁴ <http://fas-amazonas.org/a-fas/missao/>

Na entrevista, o deputado Wilson Ferreira Lisboa desconsidera o contexto histórico de mobilização social na região, mas atribui a seu mandato a instituição do município sustentável, toma para si a responsabilidade da instituição de uma lógica do desenvolvimento sustentável na região onde não havia qualquer opção para o desenvolvimento econômico, como ele coloca em seu artigo no site Portal Fonte Boa:

Havia necessidade de se ter alternativa econômica no município de Fonte Boa, porque até então a economia do município girava em torno da agricultura de subsistência, da pesca do peixe liso e dos empregos gerados pela prefeitura.

Com a minha reeleição para prefeito no ano de 2000, já não existia nenhuma alternativa além dessas, eurgia a necessidade de novos meios, principalmente na zona rural. Foi então, que convocamos uma reunião com as comunidades no ano de 2002, precisamente no mês de maio. Esta reunião estava sendo realizada no Araras, de propriedade do Senhor Armando Albuquerque na época.

Preparando-se para uma campanha ao governo do estado, estava o senhor Eduardo Braga, desembarcando em Fonte Boa por volta das 14 horas com sua comitiva. Ao recebê-lo falei do nosso encontro que estava sendo realizado, com a ideia de buscar alternativas econômicas de desenvolvimento com base nas nossas potencialidades locais.

O então, futuro candidato ao governo me disse.

"- Convidas o Virgílio Viana para participar desse encontro" sugeriu Eduardo Braga. O convite foi feito. E prontamente o doutor Virgílio Viana nos acompanhou até o encontro e lá iniciou uma palestra sobre desenvolvimento sustentável. Ele nos fez entender que a mata, a terra, a água são bens renováveis e infindáveis, além de um sobressalto.

Depois de ouvi-lo e entender suas sugestões, exclamei bem alto a celebre frase: "- EURECA! EURECA!" exclamei eufórico, mas ninguém entendeu.

Naquele exato momento nasceu à ideia de transformar Fonte Boa no maior polo pesqueiro do estado do Amazonas, principalmente aproveitando o pirarucu para manejo na forma que estava sendo implantado na área focal do Mamirauá.

O tempo passou. Já em 2003, com a eleição de Eduardo Braga para governador, nasceu o Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa (IDSFB), cujo objetivo era ordenar e coordenar toda atividade que tivesse relação com ações que visasse à busca de desenvolver atividades econômicas advindas de recursos naturais em nosso município.

Em marco de 2003 o governador Eduardo Braga, inaugurou o primeiro Centro de Operações do programa de governo "Zona Franca Verde", no município de Fonte Boa, nascendo assim o Instituto de Desenvolvimento Sustentável. O curioso, é que até nos dias de hoje quando me encontro com o doutor Virgílio Viana (que atualmente ocupa a presidência da Fundação Amazônia Sustentável (FAS), ele sorri e exclama: "- EURECA, EURECA, EURECA!" (Wilson Ferreira Lisboa, Portal Fonte Boa, em 15/12/2012)⁶⁵

Este texto não está esvaziado de sentido, não é apenas uma alegoria a respeito da instituição de um “programa de governo”, mas apresenta os diversos sentidos da “arte de governar” (FOUCAULT, 2001): em primeiro lugar, governar significa seguir uma rota; em segundo, conduzir alguém, em seu significado moral; e em terceiro, refere-se a uma relação de comando e maestria entre indivíduos. Lisboa demonstrou seu governo a partir de um “exercício de comando, de uma atividade prescritiva, incessante, zelada, ativa e sempre

⁶⁵ <http://www.portalfonteboa.com.br/src/artigo.php?id=77>

A Resex Auati-Paraná e a RDS Mamirauá fazem parte do Corredor Ecológico Central da Amazônia. Corredores Ecológicos são áreas geográficas (geralmente de grande importância biológica) estabelecidas a partir de critérios biológicos para conservação. Sua implementação só é possível por meio da participação conjunta entre governo, sociedade civil e comunidades locais que fazem parte dessas áreas. De acordo com o SNUC, os Corredores Ecológicos são:

Porções de ecossistemas naturais ou seminaturais, ligando unidades de conservação, que possibilitam entre elas o fluxo de genes e movimento da biota, facilitando a dispersão de espécies e a recolonização de áreas degradadas, bem como a manutenção de populações que demandam, para sua sobrevivência, áreas com extensão maior do que aquelas unidades individuais (BRASIL, 2000).

O Corredor Ecológico Central da Amazônia, conforme figura 14, está localizado no estado do Amazonas e é composto por 76 áreas protegidas, sendo 14 Unidades de Conservação federais (6 de Proteção Integral e 8 de Uso Sustentável), 14 Unidades de Conservação estaduais (3 de Proteção Integral e 11 de Uso Sustentável) e 48 Terras Indígenas, compreendendo 52 milhões de hectares. A ideia também é implementar a atuação protetora trazendo para discussão outra modalidade de gestão dessas Unidades de modo integrado por meio dos Mosaicos de áreas protegidas.

De acordo com o site do ICMBio⁶⁷, um Mosaico de áreas protegidas (ver diagrama na Figura 15) “é a gestão integrada e participativa de um conjunto de Unidades de Conservação, que estejam próximas, sobrepostas ou justapostas.” Já um Corredor Ecológico é um instrumento de gestão e ordenamento territorial, definido pelo SNUC, com o objetivo de manter os processos ecológicos nas áreas de conexão entre Unidades de Conservação:

A implementação de um Corredor Ecológico depende da pactuação entre a União, Estados e Municípios para permitir que os órgãos governamentais responsáveis pela preservação do meio ambiente e outras instituições parceiras possam atuar em conjunto para fortalecer a gestão das Unidades de Conservação, elaborar estudos, prestar suporte aos proprietários rurais e aos representantes de comunidades quanto ao planejamento e o melhor uso do solo e dos recursos naturais, auxiliar no processo de averbação e ordenamento das reservas legais - RL, apoiar na recuperação das Áreas de Preservação Permanente - APP, entre outros. O propósito maior desta estratégia de integração é buscar o ordenamento do território, adequar os passivos ambientais e proporcionar a integração entre as comunidades e as Unidades de Conservação, compatibilizando a presença da biodiversidade, a valorização da sociobiodiversidade e as práticas de desenvolvimento sustentável no contexto regional. (BRASIL, 2000)

Os propósitos principais do Corredor Ecológico são o ordenamento territorial, a restauração e manutenção da conectividade dessas áreas, o desenvolvimento econômico, o

⁶⁷ Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/o-que-fazemos/mosaicos-e-corredores-ecologicos>

Uso Sustentável dos recursos naturais e o fortalecimento de áreas protegidas, exigindo uma participação maior de atores sociais. Esses corredores devem estar contemplados nos mosaicos, enfatizando a importância da conformação de uma base legal para essa gestão (GIZ, 2010).

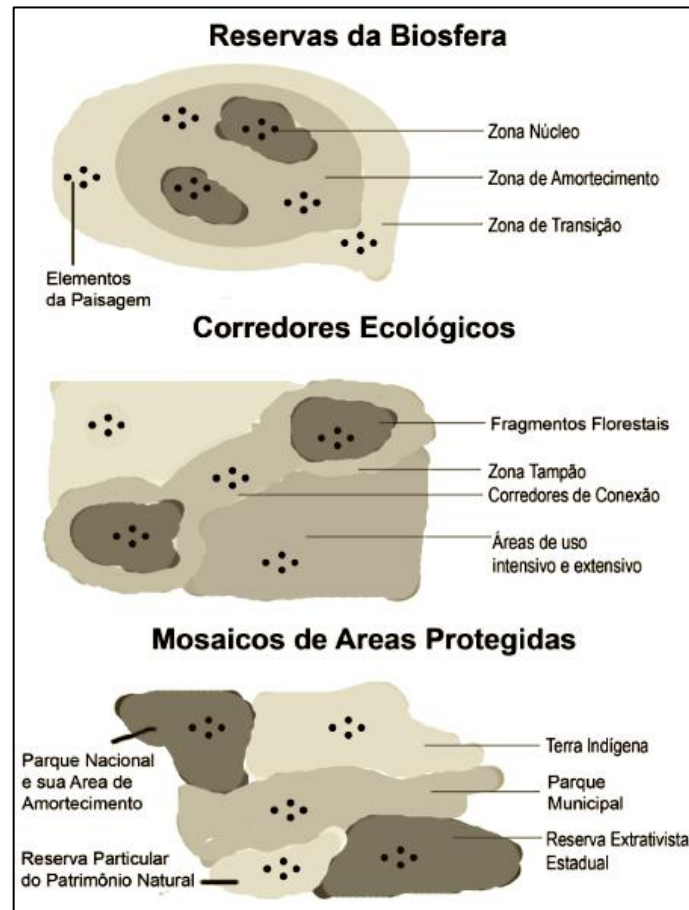


Figura 15: Diagrama com esquemas dos instrumentos de gestão territorial voltados à conservação da natureza. Fonte: GIZ (2010).

A gestão integrada do Mosaico se constitui como um conjunto de regras e ações para o controle e ordenamento territorial, baseado nos seguintes critérios: identidade territorial; melhoria na operacionalidade das ações de gestão; articulação interinstitucional e definição de objetivos comuns para além da soma de objetivos das áreas protegidas. Assim, os objetivos para a gestão dos mosaicos se estruturam nos seguintes eixos: fortalecimento da gestão integrada das áreas protegidas (leia-se articulação entre várias instituições), respeitando-se sua autonomia; promoção da conectividade funcional e física dos ecossistemas; estabelecimento de espaços de articulação institucional e de políticas públicas (ou governamentais); desenvolvimento ou fortalecimento da identidade territorial; contribuição para o ordenamento

territorial e o desenvolvimento territorial sustentável e contribuição para a resolução e gestão de conflitos.

Um dos aspectos fundamentais da gestão é o controle do espaço sob a forma jurídica e, conforme Menezes (2002), “separado entre propriedade privada ou reservada, isto é, não franqueada, pelo menos temporariamente, ao uso coletivo”. (p.201). Gerir conflitos exige um empenho integral do gestor/administrador no sentido de conhecer a Unidade de Conservação, sua população e os mecanismos de regulação e reprodução social. No entanto, a ausência do gestor nas comunidades é uma queixa recorrente entre os comunitários, os indígenas e representantes da Igreja. Um dos consensos entre os atores sociais é a falta de continuidade na equipe gestora e a constante mudança e ausência de reuniões e visitas sistemáticas dos gestores na Resex, bem como nas negociações locais com os indígenas em Santa União.

Enquanto o discurso normativo dos servidores da FUNAI e do ICMBio/IBAMA é da conciliação forçada: “onde tem conflito não há manejo”, a mediação desses conflitos não parece ter destaque na agenda da FUNAI e das instituições ambientalistas. Ao mesmo tempo o Instituto Mamirauá parece ter uma atuação discreta nesse caminho. Os servidores da FUNAI de Brasília com quem conversei, por exemplo, informaram que a atuação mais ostensiva da instituição no sentido de atender as solicitações de criação de terras indígenas está condicionada a uma situação de unanimidade e harmonia nas relações sociais. Enquanto alguns funcionários do IDSM se dedicam à aproximação com as questões indígenas no território da Unidade de Conservação, outros as ignoram, dedicando-se à defesa do meio ambiente, conforme conversa com um antropólogo do IDSM. No caso da disputa entre Santa União e Itaboca, alguns funcionários do CEUC e IDSM ainda acreditam tratar-se simplesmente de brigas de família.

“Coordenar”, “ordenar”, “gerir” e “resolver” são palavras-chave na definição do vocabulário de pactuação entre as diversas instâncias governamentais envolvidas no controle dessas Unidades. Para além da gestão integrada entre Unidades de Conservação de Uso Sustentável, são incluídas outras modalidades de áreas protegidas, neste caso específico, as Terras Indígenas. Desta forma, a modalidade de gestão integrada por Mosaico, do ponto de vista teórico e governamental, coincide com as reflexões levantadas por Foucault (2001) a respeito dos exercícios do poder, como as práticas de gestão, e o desenvolvimento de tecnologias de poder, que são instituídas nas práticas de governo das singularidades locais, como, por exemplo, se inscrevem no cotidiano dos moradores dessas categorias de áreas protegidas.

Esses esquemas classificatórios de zoneamento, como observamos na Figura 15, podem parecer abstratos, mas têm um efeito concreto no cotidiano das pessoas que estão inseridas no contexto das reservas, sejam elas ambientais ou indígenas. Para além da proteção da biosfera, da superfície terrestre ou qualquer outro aspecto objetificado do território, é importante ressaltar que esses exercícios de categorização são construções sociais, históricas e datadas, pelo Estado, mesmo quando ele se constitui em duas imagens contraditórias, conforme Trouillot (2001), nas quais o poder do Estado nacional parece às vezes mais visível e invasivo e às vezes menos efetivo e menos relevante. Esse poder é visível e invasivo quando as regras que ditam o funcionamento de uma Unidade de Conservação, Corredor Ecológico ou Mosaico não são cumpridas, ou quando as populações existente nesses locais são reprimidas quando estão diretamente relacionadas a atos considerados ilegais, como por exemplo, o ato de pescar em locais não permitidos. É menos efetivo e relevante quando essa mesma população é vitimizada por “invasores” e “peixeiros” que surgem de outros locais e exploram os recursos naturais.

Durante uma conversa com uma servidora do IBAMA, ela informou que nas décadas de oitenta e noventa, as áreas de preservação criadas antes da existência do SNUC não passavam pelo processo de consulta pública para sua criação: “Mas não era obrigatório. Anavilhanas não teve consulta pública, o Jaú não teve, a Rebio não teve. Simplesmente a SEMA ia num lugar, ia de um ponto a outro, achava um local de ocorrência de alta biodiversidade e criava”. Independentemente da existência de núcleos familiares ou mesmo de comunidades nessas áreas, elas eram criadas, conforme a orientação dos governos locais em acordo com o governo federal.

O Mamirauá já foi federal, né? É, antigamente, antes do SNUC, o governo federal, o governo militar, eles criavam Unidades de Conservação assim: vou criar porque estou protegendo aquela área que é um território federal, é um território meu. Se você for olhar os decretos antigos de criação das Estações Ecológicas de 80, 85, todas elas tem previsto: se for encontrado minério, a área vai ser desafetada. Todas. Todas tem isso. A área onde fosse encontrada minério seria desafetada. Desafetada é quando deixa de ser Unidade de Conservação. Se você ler o decreto da Esec Maracá, em Roraima, Caracaraí, as de Roraima, Juami-Japurá tem essa previsão. No decreto de Juami tem dizendo: se for encontrado minério dentro da estação, a área vai ser desafetada. Que era isso. O governo militar criava aquelas áreas, tanto que, por exemplo, a gente tem uma confusão horrorosa na Floresta Nacional Amazonas, que fica ali no bolo das antigas florestas da Cabeça do Cachorro, né? Que na época, o governo criou porque não queria que fosse demarcada Terra Indígena na área. (Funcionária do ICMBIo, entrevista em 22 de janeiro de 2012)

Conforme já mencionado, a RDS Mamirauá e a Resex Auati-Paraná compõem o corredor central da Amazônia. Apesar da base legal dos Corredores Ecológicos admitir uma

complexidade em sua composição, como a gestão integrada com diversas modalidades de Unidades de Conservação e Terras Indígenas, a integração com esta última modalidade é considerada desafiadora (GIZ, 2010) para órgãos estatais e financiadores.

De fato, o conjunto de regras e base legal para esse tipo de integração entre as categorias de áreas protegidas não é claro para aqueles que trabalham nessa gestão. Para quem está “na ponta”, trabalhando direto com as demandas locais, onde as tomadas de decisão dependem das relações estabelecidas diretamente com os atores sociais (grupos indígenas, comunitários, ribeirinhos, entre outros), a configuração é diferente do que está estabelecido em um quadro de regras específico. Ao relatar sua opinião a respeito das sobreposições, uma servidora do IBAMA coloca sua dificuldade de entender e lidar com a diversidade na relação regra-legislação e realidade concreta quando se trata de sobreposição de terras indígenas:

Nunca queira trabalhar em uma UC que tenha sobreposição com TI porque, pelo amor de Deus! Assim, os índios reclamam direitos próprios. Ah, mas pra mim no Mamirauá é tudo índio falsificado, né? Eu acho. Eu acho. Assim, não conheço, mas pelo que eu vejo das histórias é, tipo, o povo até tem descendência indígena. Mas são completamente já... qual é a palavra? Tipo, branquizados... sei lá qual é a palavra que usa. Mas, assim, já são, já tem um contato grande. Eles não são mais assim, não tem mais aquela ideia de “eu faço as minhas tradições”, é meu povo. Não, tipo, pra eles é mais lucrativo ter Terra Indígena, porque a Terra Indígena é mais restritiva pro uso de pessoas externas. Mas pra quem tá dentro dela, em tese, o que os caras quiserem... na verdade, Terra Indígena é um samba do crioulo doido. **Porque umas pessoas entendem uma coisa, outras entendem outra. Nada tá expresso em canto nenhum.**

Pesca. É uma coisa que, em tese, existe uma proibição para comercialização de coisas dentro da Terra Indígena. Em tese, se os caras criam uma Terra Indígena e quiserem pescar lá, eles não teriam que vender o peixe, seria só pra subsistência. Aí, só que existem outras linhas do tipo: não, a subsistência da pessoa envolve outras fontes de recurso, então poderia vender. Mas se for ver o que está escrito, previsto expressamente, em tese, não poderia. Aí é uma confusão doida. Terra Indígena é confusão. **A legislação não é clara. Quando tem sobreposição é pior ainda.** O que acontece, quando tem as duas e estão sobrepostas, ninguém sabe o que é direito. Aí, o que tão trabalhando em cima é porque a Raposa Serra do Sol é o único lugar que existe uma decisão judicial dizendo que a gestão é compartilhada, mas, tipo assim, é uma gestão compartilhada, mas que o ICMBio que faz o regramento da área. Lá também tem o Parque Nacional do Monte Roraima todo dentro da Terra Indígena. Eu acho que ele é cem por cento de sobreposição. Ela é enorme. Ela vai do norte de Roraima até o meio.

A briga na época era porque lá era área dos arroteiros. Então, a briga pela demarcação na época era que os arroteiros queriam que fossem feitas ilhas de Terra Indígena e os índios queriam demarcação contínua. Aí, essa era a briga. E ganharam. Só que aí nessa parte onde tem o Monte Roraima, eles entendem que a gestão é do ICMBio. É compartilhada, mas é do ICMBio. É tipo assim, aquela Terra Indígena lá que não foi a Serra do Sol mesmo... peraí, deixa eu ver, tem São Marcos, Raposa Serra do Sol... Assim, porque, tem uma TI que é da parte de cima mesmo, que assim, o Monte Roraima foi criado numa semana e a TI na outra⁶⁸, que inclusive foi a maior briga com o pessoal porque eles disseram que foi meio que um rasteira do governo porque a TI não foi homologada. Isso é anos oitenta, final da ditadura.

⁶⁸ O Monte Roraima é sobreposto com a TI Raposa Serra do Sol.

É por isso que eu não quero trabalhar com índio. Eu não gosto, é muito complexo. Trabalhar com gente é complexo, com os índios consegue ser mais ainda. Porque, assim, existe a dificuldade da comunicação, principalmente quando realmente são índios, a maioria não fala português direito. Existe a dificuldade da comunicação. Existe a dificuldade do tipo, alguns dos caras que se proclamam líderes, eles não são líderes de verdade. São líderes no mundo branco, mas pros caras mesmo eles não são líderes, pros índios, pro povo mesmo. Isso acontece, em Roraima isso acontece muito e aqui também.

O pessoal, assim, os índios são pessoas muito crentes. Às vezes esses caras que são líderes, se denominam líderes e não são líderes, mas acaba que compram porque prometem alguma coisa que os índios acham que vai ser vantagem pra eles. Aí, vão e fazem. Fica nessa: porque é minha terra e eu posso fazer o que eu quero. E aí vem a confusão. Quando tem UC sempre a história é uma coisa assim: eu sempre morei aqui, meus antepassados, e veio o governo e trouxe essa UC que eu não posso fazer nada. Mas aí, os caras querem fazer as coisas, tipo, querem fazer pesca comercial pra vender na cidade, não é pesca pra eles se sustentarem, querem fazer pesca na cidade. É o caso do Santa União, eu sei que tem confusão, que tem problema lá, mas não sei detalhado. Eu acho que é um dos lugares que eles se proclamaram índios e querem e tão brigando pra demarcação da terra lá.

Às vezes eu fico pensando que sou eu que não conheço direito, que é um pouco de preconceito meu, mas tem alguns lugares ali como São Gabriel, Barcelos, você que realmente você vê que os caras realmente são índios, mantêm seus costumes. Só que aos poucos eles vão alterando a sua cultura. Porque eles vem pro mundo branco, aí chegam na cidade, se embebedam, pegam um monte de doença que eles não tavam acostumados. Gripe, coitados! Índio pegar gripe é... muitos morrem de gripe porque eles não tem ... ainda hoje. É impressionante! Os caras não desenvolvem anticorpos. E o pessoal é fraco pra bebida. E vai pra cidade e gasta todo o seu dinheiro só comprando bebida. Aí, depois que vender caça, quer sair da TI carregando caça e peixe pra vender na cidade. Aí, vem, ah, mas essa é a minha subsistência. Aí vem o drama. O que que é subsistência? Aí, vender alguma coisa pra conseguir dinheiro pode ser considerado subsistência? Eu vou deixar o cara vender a carne de caça porque é subsistência? É muito complexo. É uma situação complexa, são discussões complexas. Aí os índios veem a gente como inimigos porque a gente vai dizer pra eles que eles não vão poder fazer aquilo. “Como que eu não vou poder fazer na minha terra?” “Tudo bem, pode caçar pra levar pra sua aldeia”. “Mas eu quero vender. Eu quero levar pra cidade pra vender”. “Não pode”. “Claro que pode porque aqui é a minha terra”... então é uma confusão muito forte e cada lugar é uma coisa. (Servidora do IBAMA, entrevista em 22 de janeiro de 2012)

Minha intenção ao trazer este depoimento não é fazer juízo de valor ou criticar gratuitamente e esvaziar o discurso dos funcionários do ICMBio e de qualquer outro órgão estatal que trabalhe com essas situações. A questão levantada aqui diz respeito à dificuldade para a construção de um conjunto de ações articuladas e integradas voltadas para a gestão dessas áreas protegidas, bem como dos conflitos surgidos nesses contextos que exigem parcerias institucionais. Conflitos entre comunitários, indígenas, população local e “invasores” é muito comum em áreas com a característica de acúmulo de riquezas naturais. Como observei em outro trabalho (SILVA, 2009), a intervenção estatal pode acionar conflitos prévios, evidenciando que essa gestão compartilhada, integrada e articulada não é praticada e pode até ser considerada um ideal utópico. O caso de conflito entre Itaboca e Santa União não é o único na região que compreende essas Unidades. A incidência desses casos preocupa tanto os gestores da Resex quanto os da RDS, pois:

Uma das exigências para que haja autorização de pesca pelo IBAMA, em áreas de manejo, é de que não haja conflito entre as comunidades envolvidas. Neste sentido, acordos entre as duas comunidades vêm sendo firmados, a fim de garantir que ambas recebam autorização para o manejo do pirarucu, principalmente a despesca, que é autorizada indicando a cota de peixes anual para cada comunidade. (ICMBio, 2012)

Os conflitos geralmente estão relacionados ao manejo dos lagos e ao zoneamento territorial comunitário prévio. Eles são disseminados por meio de rumores que se deslocam rapidamente do ponto mais distante das reservas às instâncias administrativas em Tefé, Manaus ou Brasília. Deste modo, percebe-se que a preocupação dos organismos governamentais, tanto no âmbito federal quanto no estadual, é o estabelecimento de regras de convivência que racionalizem o uso dos recursos naturais nas Unidades de Conservação de Uso Sustentável. Estas regras exigem uma população característica, ou seja, num modelo ideal de sustentabilidade, as pessoas não entram em conflito e devem seguir as regras do manejo sustentável; exigem um idioma ambiental e o controle e vigilância das fronteiras, embasados em normas estabelecidas sem o conhecimento da realidade local.

Isto converge para o aspecto discutido por Shiraishi Neto (2010) sobre os problemas gerados em torno da implementação dessas Unidades específicas, constituindo-se muitas vezes como um empecilho para a reprodução física e cultural das comunidades tradicionais, devido à aplicação dos dispositivos ambientais. O principal problema, segundo o autor, é “que o mesmo modelo de unidade de conservação é imposto para todas as situações que envolvem comunidades tradicionais que se dedicam a atividade extrativista, abstraindo suas particularidades”. (p. 34)

No caso estudado, a reivindicação de uma Terra Indígena sobreposta à duas Unidades de Conservação implica no rearranjo das regras estabelecidas pelos organismos estatais e ambientais, pois a categoria Uso Sustentável permite a permanência das pessoas no local, mas elas devem responder e seguir os critérios normativos estabelecidos no Plano de Manejo ou Plano de Gestão da Unidade, o que colide com a reivindicação.

Histórias são contadas sobre a ação de supostos invasores (os próprios comunitários, empresários ou indígenas) e sobre os prejuízos causados por atividades consideradas irregulares, desenvolvendo uma grande rede de fofoca, que ninguém sabe onde começa. Da prática de conversação informal, a fofoca se transforma em denúncia formal, passando do plano das histórias vagas para o registro em atas de reuniões, termos de compromisso e boletins de ocorrência. Não importa quem está certo ou errado e sim a denúncia de que

alguma coisa errada está acontecendo. Um dos temas recorrentes, por exemplo, é o perigo de ser expulso do lugar de moradia, um medo antigo, do tempo em que os empresários da pesca constantemente ameaçavam os comunitários afirmando que “aquela terra já tem dono”, conforme relatos recolhidos durante a pesquisa socioeconômica feita em 2007 no Auati-Paraná.

A área demandada pelos indígenas Cocama de Santa União está localizada dentro da RDS Mamirauá e o complexo do Buiçu possui uma história marcada por disputas políticas e econômicas entre patrões do município de Fonte Boa. Essas disputas ocorrem devido ao grande potencial econômico em termos de extrativismo animal e vegetal, principalmente no caso da pesca do pirarucu. Este peixe possui grande valor econômico e sua captura ocorre desde o século XIX, como observado no capítulo 1 e nos informam os relatos de alguns viajantes (MATTOS, 1854; BATES, 1979; AGASSIZ e AGASSIZ, 2000; MARCOY, 1869), que já registravam que este peixe, comercializado em sua forma seca e em mantas, como um artigo muito importante para o comércio local e internacional. Além da captura deste peixe, também se destacavam a extração de madeira, castanha, borracha, produção de manteiga de tartaruga e a captura de peixe-boi e de jacaré.

O domínio econômico e político-partidário em Fonte Boa estava ligado à expansão territorial. Isso significava adquirir seringais, castanhais e lagos de diversos modos, dentre eles: registros em cartório; expulsão e assassinato de pequenos patrões de colocações distantes e acordos políticos. As famílias de comerciantes locais, como será abordado mais a frente, disputavam não só as áreas de extração de recursos naturais, mas também procuravam expandir suas linhas de navegação pelo Solimões. Os cargos administrativos também eram ocupados por esses comerciantes, e conforme a cotação dos produtos exportados subia as disputas pela hegemonia econômica eram mais acirradas.

Deste modo, ainda há registrado na memória dos comunitários e dos indígenas a ideia de um suposto proprietário (resquícios da existência dos coronéis de barranco), que domina e controla a região. Esse controle, representado principalmente pelo sistema de aviamento, teve como consequência o encerramento dessas populações em colocações e a perseguição de indígenas.

Hoje as disputas pelo controle dos lagos continuam, principalmente no período do manejo do pirarucu, capitaneado por instituições governamentais como IBAMA, ICMBio e IDSFB. Contudo, desde a Constituição de 1988 houve várias mudanças políticas que se refletiram nos movimentos sociais e ambientalistas. Em 2007 foi decretada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto

nº6.040 de 07 de fevereiro de 2007), cujo objetivo é assegurar o desenvolvimento sustentável reconhecendo e fortalecendo os direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais.

Ela também defende o respeito e a valorização da identidade de povos e comunidades tradicionais e suas formas de organização. (ALMEIDA, 2010). De acordo com o Decreto, os povos ou comunidades tradicionais são:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007)

Apesar da mudança de terminologia e a preferência dos Movimentos Sociais pelo termo povos ou comunidades tradicionais, os organismos governamentais ambientais continuam utilizando o termo populações tradicionais, operacionalizado pelo SNUC, mesmo não contemplando a trajetória histórica das mobilizações sociais em torno do direito à terra e ao uso dos recursos naturais.

Esta questão remete à discussão do termo para a inclusão no documento da Convenção 169 da OIT. De acordo com Tomei et all. (1999), citado em Almeida (2008), a utilização do termo “povo” reconhece “a existência de sociedades organizadas com identidade própria” (p. 50), já que o termo população remete a agrupamentos de indivíduos que compartilham características raciais ou culturais. Deste modo, a expressão “povos tradicionais” marca e destaca a característica da produção ativa da identidade. Se resgatarmos uma construção histórica dos rótulos criados para os grupos sociais nessas localidades estratégicas para o Estado, é possível observar uma variação conforme os referenciais de cada categoria que interpreta a questão. Por exemplo, enquanto para as instituições ambientalistas, que tomam um viés classificatório biológico, esses agrupamentos são classificados como “populações humanas”; enquanto os membros da Igreja e instituições parceiras, com uma interpretação cristã, os classificam como “pessoa humana”.

As estratégias de classificação dos indígenas e das comunidades tradicionais, tanto em documentos oficiais quanto nas relações cotidianas, são importantes para a compreensão do estabelecimento das hierarquias no plano político e social, pois é possível perceber o embate entre grupos que compõem essas categorias no momento de reivindicação de seus direitos. São questionados os poderes e influências que os setores governamentais possuem, por exemplo, na explicação de Miguel Arantes sobre a opção pela categoria comunitário, acionada pela ocupação da comunidade Itaboca na Reserva Extrativista:

As pessoas sempre me falam aqui que hoje em dia é mais negócio ser indígena do que extrativista ou comunitário porque a FUNAI tem mais poderes. Se eu quisesse ser indígena eu poderia, já que eu sou Cambeba por parte de mãe e Cocama por parte de pai. Mas eu me vejo como um comunitário da Resex. (Miguel Arantes, da comunidade Itaboca, então secretário da AAPA e primo de Olegário e Raimundo, da comunidade Santa União).

A categorização social está intimamente vinculada a relações de poder e relacionada à capacidade de um dos grupos de impor com sucesso suas categorias de atribuição sobre o outro conjunto de pessoas e aos recursos pelos quais a coletividade categorizada pode basear-se para resistir a essa imposição. Além disso, os rumores sobre as disputas e desentendimentos no âmbito administrativo a respeito de uma Lei, no caso o SNUC, que não esclarece dúvidas dos gestores, corroboram para a produção de novos conflitos. Neste contexto, é importante observar que os conflitos não se desenvolvem apenas nas comunidades locais, mas também na comunidade gestora, como foi possível perceber no relato da servidora do IBAMA a respeito de suas angústias no caso de sobreposições entre Unidades de Conservação e Terras Indígenas.

Apesar de o modelo de Reserva Extrativista ser inspirado nas Terras Indígenas⁶⁹, legalmente inclui apenas os povos ou comunidades tradicionais, ou nos termos do SNUC, a categoria populações tradicionais, o que envolve questões não apenas do plano antropológico, mas também no jurídico. A distinção entre indígena e povo/comunidade/população tradicional se pauta pela diferença legal entre: os direitos territoriais indígenas, que são qualificados em termos de direitos originários, e das populações tradicionais, que são qualificados em termos de direito comum ou consuetudinário de manejo comunitário (historicamente construído pelos comunitários), incluído o objetivo de conservação da natureza⁷⁰. Sob o ponto de vista jurídico, que é constantemente acionado nas disputas no campo, Benatti (2011) observa que as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas “tem como base constitucional e legal o *indigenato*, instituto jurídico reconhecido por quase todas as Constituições brasileiras” (p. 107). Ainda para o autor,

O principal elemento de distinção entre a propriedade indígena e comum é o sujeito social beneficiário, ou seja, se é um grupo indígena ou populações tradicionais. Trata-se de grupo pré-colombiano ou de um segmento determinado de camponês, pois a questão da titularidade não é necessariamente um elemento diferenciador, porque a Terra Indígena sempre será um bem público, de usufruto exclusivo dos grupos indígenas, enquanto a propriedade comum pode ser de domínio privado (no caso dos quilombos) ou público (como, por exemplo, as reservas extrativistas). Assim, é o sujeito social que definirá o tipo de propriedade e suas repercussões sob a titularidade e autonomia no manejo florestal. (BENATTI, 2012, p. 102)

⁶⁹ Ver Almeida (2004).

⁷⁰ A distinção pode ser observada a partir do Decreto n° 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Há um aspecto da questão das políticas de identidade, da essencialização das identidades e reivindicação de territórios que tem feito suporte transnacional das causas indígenas. O Ambientalismo transnacional proporcionou uma influência importante para os povos indígenas pressionarem o governo em prol de reivindicações territoriais. Um problema fundamental aqui é que este vínculo com o ambiente frequentemente classifica os povos indígenas como parte da fauna da área. Deste modo, a antiga identificação ocidental dos povos indígenas com a Natureza no contexto da oposição natureza/civilização foi reciclado, os signos pensados foram invertidos.

A Resex é considerada uma “área natural com o objetivo principal de proteger os meios, a vida e a cultura de populações tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, ao mesmo tempo, assegurar o Uso Sustentável dos recursos naturais existentes”. Já a RDS é considerada uma “área natural onde vivem populações tradicionais que se baseiam em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais”. (BRASIL, 2000). As distinções jurídicas entre as duas categorias podem ser resumidas no seguinte quadro organizada por Benatti (2011):

Categoria Jurídica	Definição Jurídica
Reserva Extrativista	É uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger o meios de vida e a cultura dessas populações e assegurar o Uso Sustentável dos recursos naturais da unidade. A Reserva Extrativista é de domínio público, com uso concedido às populações extrativistas tradicionais (art. 18, do SNUC). A criação e a regularização fundiária são de responsabilidade do órgão ambiental, federal ou estadual.
Reserva de Desenvolvimento Sustentável	É uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e, que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica. A RDS é de domínio público, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites devem ser, quando necessário, desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei (art. 20 do SNUC). A criação e a regularização fundiária são de responsabilidade do órgão ambiental, federal ou estadual.

Quadro 7: Diferenças na definição jurídica entre Resex e RDS, adaptado. Fonte: Benatti (2011).

Apesar das distinções entre as duas categorias serem determinadas no SNUC, o caso da semelhança entre essas categorias confunde alguns gestores e ambientalistas, ocasionando diversas perguntas, como por exemplo: Por que criar uma RDS e não uma Resex? Quais os critérios para se definir o que são populações tradicionais (que podem habitar nessas áreas)? Quais são as atividades econômicas permitidas? É permitida a existência de propriedades privadas sobrepostas a essas áreas? e Quais os responsáveis pela gestão? Essas questões foram

levantadas no livro produzido pelo WWF-Brasil⁷¹, fruto de estudos e consultorias a respeito da gestão das reservas de desenvolvimento sustentável e foram desdobradas na oficina de trabalho Diálogos sobre Reserva de Desenvolvimento Sustentável: Proposição de Regulamentação, em Brasília/DF, promovida pelo WWF, e com o objetivo de embasar a construção desses marcos legais (WWF, 2007).

RDS	RESEX
Populações devem residir na área da UC.	Populações podem ou não residir, mas devem utilizar a área da UC.
Populações tradicionais não necessariamente extrativistas.	Exclusivamente populações extrativistas.
Pode haver propriedade privada.	Área deve ser de domínio público.
Sua criação pode ser iniciativa do poder público e de ONGs.	Sua criação tem que ser iniciativa da população.
Exige a demarcação de área de proteção integral.	Não exige demarcação de área para proteção integral.
Possibilidade de exploração de componentes do ecossistema e autorização da substituição da cobertura vegetal por espécie cultiváveis em seu interior, implicitamente permitindo mineração, criação de animais de grande porte e caça.	Proibida a caça, mineração e criação de animais de grande porte. Não há autorização explícita para substituição da cobertura vegetal por espécies cultiváveis.
Não há necessidade de plano de manejo de rendimento sustentável para exploração comercial de recursos madeireiros.	Necessidade de Plano de Manejo de rendimento sustentável para exploração comercial de recursos madeireiros.
Devem ser preferencialmente estaduais.	Devem ser federais.
Deve ter grandes áreas.	O tamanho das áreas deve atender a cada situação encontrada.
Concepção de categoria atendeu à demanda da comunidade acadêmica.	Concepção da categoria respondeu à demanda da luta social dos extrativistas.
Não há necessidade de organização da população.	A população deve estar organizada.
População com menor poder sobre a gestão e o território devido às exigências de conservação.	População deve deter maior poder sobre a gestão e o território.
Área com significativa diversidade biológica.	Área com recursos naturais passíveis de extração.

Quadro 8: Diferenças entre RDS e Resex a partir da pesquisa e oficinas promovidos pelo WWF. Fonte: WWF, 2007.

Menezes (2011) distingue e enfatiza a peculiaridade da proposta implícita na categoria

Resex:

Na Resex, a proposta é de gestão participativa referenciada em um plano de utilização que embasará um plano de manejo formulado juntamente com as comunidades. A partir desses representantes do Estado, buscam estabelecer acordos pautados na minimização de conflitos internos e externos, reforçando ideais de comunidade harmônica e pacífica previamente difundidos pela presença da Igreja Católica na Amazônia. (MENEZES, 2011, p. 347)

A principal distinção entre estas duas Unidades de Conservação, no meu ponto de vista, é o modo como as duas foram criadas. A Resex partiu de um contexto caracterizado

⁷¹ WWF-Brasil tem como responsabilidade apoiar e acompanhar a execução do Programa Áreas Protegidas da Amazônia (Arpa), do governo federal, com parceiros (Ministério do Meio Ambiente, Ibama, Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia e Tocantins, Banco Mundial e Fundo Mundial pelo Meio Ambiente (“GEF”), Cooperação Alemã (KfW e GTZ) e Rede WWF, por meio do WWF-Brasil. (WWF, 2007)

pelo forte envolvimento dos movimentos sociais, cujo objetivo era empoderar pequenos grupos familiares que viviam naquele local e sofriam ameaças externas e o estigma da pobreza e a frágil presença de programas governamentais. Enquanto a RDS se institui por meio dos esforços de um pequeno grupo acadêmico para proteger a fauna e a flora daquele local, em detrimento da presença de pessoas naquele local. No entanto, os grupos domésticos que habitavam na demarcação da RDS não estiveram isentos dos reflexos dos movimentos sociais e, principalmente, do Movimento de Preservação dos Lagos, proposto na década de oitenta. Isto implicou na pressão desses grupos para serem reconhecidos e envolvidos nesse projeto de desenvolvimento sustentável proposto pelo Instituto Mamirauá.

Reis (2005), apoiada em Lima (2002), aborda a diferença entre as duas categorias de Unidades de Conservação de acordo como os tipos de comportamento permitidos nestes locais:

As práticas e os comportamentos permitidos nas novas unidades de desenvolvimento sustentáveis, entretanto, não devem ser arbitrárias. Estão sujeitos a uma “administração ecológica” como apropriadamente denomina Deborah Lima (2002), diversamente das categorias ambientais que são orientadas, mais prioritariamente, para a satisfação das necessidades dos grupos locais, como é o caso das reservas extrativistas. O “governo ecológico”, conforme bem escreveu a autora, é aquele que rege o funcionamento das unidades de conservação baseado nas leis da natureza, e orienta a utilização dos recursos através de um plano de manejo embasado nas pesquisas científicas, que garante a reprodução dos ecossistemas em jogo. Tendo por princípios proteger a natureza e promover a melhoria das condições humanas, estas novas unidades conciliam estes dois objetivos através do manejo sustentável e participativo dos recursos. (REIS, 2005, p. 49-50).

Esta discussão nos remete à ideia do medo da crise ambiental e na promoção de uma exploração menos danosa, mais equilibrada da natureza e sob a chancela da produção científica. A influência e os jogos de poder consequentes na disputa pela administração de territórios singulares, como as Unidades de Conservação, traz à tona a importância da comunidade acadêmica na chancela das ações do Estado, como propôs Bourdieu (2005) ao resgatar o imperialismo científico destinado a legitimar estudos financiados por instituições internacionais que podem determinar as ações de proteção do ecossistema.

A RDS Mamirauá é reconhecida nacional e internacionalmente como um modelo de implementação da estratégia de desenvolvimento sustentável no Brasil e possui um complexo de normas e legislações estabelecidas para sua administração, o Plano de Gestão. Durante minha pesquisa de campo, pude perceber que a retomada da gestão da RDS Mamirauá pelo CEUC se constituiu como uma tarefa difícil. Não havia uma equipe de gestão, havia apenas um funcionário da instituição para gerir e fiscalizar mais de 1 milhão de hectares. Este funcionário contava com o apoio logístico do Instituto Mamirauá, que disponibilizou uma

sala. Já a Resex Auati-Paraná, administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), acaba de produzir seu Plano de Manejo Participativo, que desde 2003 vem sendo desenvolvido com o apoio do Programa ARPA (ICMBio, 2012). No quadro 9, destaco alguns momentos distintos no histórico das duas Unidades, de modo resumido:

Histórico da RDS Mamirauá	Histórico da Resex Auati-Paraná
1990 – O Estado do Amazonas cria a Estação Ecológica Mamirauá (EEM), com 1.124;000 hectares nas áreas de várzea da Amazônia Central.	1997 – É realizado um grande encontro na comunidade Murinzal para a discussão e elaboração de um documento endereçado ao IBAMA solicitando a criação e implementação da Resex Auati-Paraná.
1992 – A Sociedade Civil Mamirauá (SCM) é criada em Tefé por pesquisadores de várias instituições que atuam na Amazônia.	1998 – É criada a AAPA, com o objetivo de luta pela criação da Resex Auati-Paraná.
1993 – EEM torna-se uma das cinco áreas da Convenção Ramsar (Convenção sobre as Zonas Húmidas de Importância Internacional) pelo Brasil.	1998 – São realizados estudos por equipes do CNPT/IBAMA e Prelazia de Tefé os estudos para a criação da Resex.
1994-1996 – O Estado do Amazonas cria uma nova categoria de área protegida (Reserva de Desenvolvimento Sustentável) e Mamirauá (RDSM) é a primeira sob a nova legislação.	2001 – É decretada no DOU a criação da Reserva Extrativista Auati-Paraná.
1996-1997 – SCM coordena o componente Parques e Reservas do PPG7 e propõem a criação de sete corredores para a proteção das florestas tropicais do Brasil.	2006 – É contratada consultoria pelo FUNBIO/ARPA para elaboração de diretrizes para o manejo da castanha; contratação de consultoria pelo FUNBIO/ARPA para elaboração de diretrizes para o manejo da pesca na Resex.
1998 – O governo do estado do Amazonas decreta a criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, uma proposta elaborada pela SCM que liga o Parque Nacional do Jaú e a RDS Mamirauá, formando assim o maior bloco de floresta tropical protegido do planeta (5.776.00 hectares).	2007 – É criado pelo Ministério do Meio Ambiente o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que passa a ser o responsável pela gestão das Unidades de Conservação federais.
1999 – Presidente Fernando Henrique Cardoso qualifica o Instituto Mamirauá como Organização Social ligada ao Ministério da Ciência e Tecnologia.	2007 – São realizadas 11 reuniões comunitárias para realização do levantamento das regras de convivência para elaboração do Plano de Uso; realizada uma parceria com Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) para realização dos levantamentos socioeconômicos das Comunidades da Resex.
1999 – É criado em Tefé o Instituto para o Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM).	2008 – Assembleia comunitária na Resex para consolidação e aprovação do Plano de Uso.
2000 – A categoria RDS é incorporada ao SNUC.	2009 – são realizados levantamentos sobre a situação fundiária na extensão da Resex; consolidação e posse do Conselho Deliberativo da Resex, composto por representantes da comunidade, da AAPA, do ICMBio e de instituições parceiras, como a Prelazia de Tefé, IDS, IDAM e IDSM.
2002 – A Unesco reconhece o conjunto de Unidades de Conservação correspondente ao Parque Nacional do Jaú, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, a Estação Ecológica Anavilhanas e parte da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá como Sítio do Patrimônio Natural da Humanidade. O novo sítio parra a ser reconhecido como Complexo de Conservação da Amazônia Central.	2011 – Publicação do Plano de Manejo da Resex.

Quadro 9: Histórico da RDS Mamirauá e da Resex Auati-Paraná, elaborado a partir de Velasquez (2004) e ICMBio (2011).

A partir da leitura dos principais documentos que regulam as normas das Unidades de Conservação em questão: o Plano de Manejo Participativo da Resex Auati-Paraná e do Plano de Gestão da RDS Mimirauá, em sua versão para consulta pública, observei uma tentativa de integração entre instituições e autonomia na administração da UC. No entanto, as dificuldades do cotidiano, apesar do volume de financiamento de projetos, tornam o controle da Unidade uma tarefa difícil. O documento faz alusão aos conflitos, mas eles são cuidadosamente tratados como superados ou em processo de desaparecimento. Nele estão expostas as principais regras de conduta que viabilizam a noção de Estado na regulação das relações sociais. Neste sentido, o documento inclui a noção instrumentalista de *policy*, conforme observam Shore e Wright (1997), como uma ferramenta para regular as ações da população, por meio de recompensas e sanções, produzindo decisões (que no jargão institucional é a tomada de decisões) para a resolução dos problemas e possibilitar mudanças.

Estas práticas influenciam o modo como as pessoas constroem suas representações, suas condutas e as relações sociais. Deste modo, no presente capítulo é possível perceber que se estabelece, na relação entre as unidades de conservação e usuários, moradores, indígenas, extrativistas ou qualquer outra categoria social fixada num estatuto inferior ao órgão estatal, uma espécie de esquema de tutela ambientalista, na qual as práticas do Estado instituem uma série de normas que vão se contrapor às estratégias de reprodução social desses grupos, que está ligada a uma grande mobilidade (e podemos observar isso na história da constituição desses grupos no Auati-Paraná).

Com a implantação das Unidades de Conservação, de certo modo essa mobilidade é restrita, bem como o acesso a determinadas áreas de recursos naturais. Não se pode esquecer que o tamanho das roças é limitado, a quantidade de madeira retirada da floresta para beneficiamento das casas, a caça de animais silvestres, a delimitação do rio e as extensões onde cada família pode praticar a pesca, o modo como se pesca, entre outros. O fato é que quando essas especificidades locais não são ignoradas pelo Estado, as pessoas desenvolvem estratégias para resolver suas picuinhas de diversos modos: se um não respeita a regra de 1 hectare no tamanho da roça, o outro acha-se no direito de também utilizar uma área maior e isto traz à tona desentendimentos prévios. Mas quem determinou esta regra?

Além da convivência no cotidiano, a melhor forma de observar como as regras são estabelecidas e como os atores sociais reagem ao discurso oficial é participando das assembleias e reuniões. Tive oportunidade de participar da reunião para composição das regras de convivência da Resex, ocorrida em 2008; e da reunião para definição de mudanças

no estatuto da ACSU, em 2012. Foram duas experiências distintas onde havia uma objetivo em comum: determinar regras institucionais.

Na reunião de 2008 foram decididas as responsabilidades dos atores sociais e definidos alguns conceitos das categorias burocráticas necessárias para subsidiar a produção do Plano de Manejo Participativo da Resex, publicado somente em 2011. Um dos momentos cruciais no desenvolvimento da reunião foi a definição das regras da pesca, baseadas nos seguintes aspectos: estratégias das comunidades que não possuem lagos em seu território de uso, e por este motivo contrariam as leis; invasões das áreas de preservação; determinações das responsabilidades na vigilância dos lagos; autorização para pesca comercial de “peixe miúdo”; definição de acordos comunitários e instrumentos/apetrechos de pesca; definição dos limites de cada comunidade ao longo do Auati-Paraná; e a definição de penalidades em caso de descumprimento das regras estabelecidas em conjunto, como por exemplo a perda do direito do uso dos recursos, recuperação do dano e compensação do prejuízo e encaminhamento às autoridades.

O documento elaborado nesta reunião se constituía como um dos itens do Plano de Uso da Unidade, que posteriormente fez parte do seu Plano de Manejo Participativo. A partir dos debates na assembleia, foi definido que é considerado morador da Resex Auati-Paraná aquele que mora na comunidade localizada na Resex, participa das atividades comunitárias, representa e traz informações à comunidade, respeita as regras de utilização e cuida dos recursos da reserva; e os usuários são aqueles que moram nas comunidades que estão localizados na margem direita do paraná Auati-Paraná no sentido Rio Solimões-Rio Japurá e têm os mesmos direitos e deveres dos moradores. Estas comunidades são: Luís, Cordeiro, Curimatá de Baixo, Curimatá de Cima, Boca do Inambé, Itaboca (SILVA, 2009).

Somente em 31 de Outubro de 2012 seu Plano de Manejo Participativo foi aprovado. De acordo com o Roteiro Metodológico para elaboração do Plano de Manejo das Reservas Extrativistas e de Desenvolvimento Sustentável Federais (2006), as regras de convivência são acordos específicos construídos e aprovados pelos moradores das comunidades e tem como principal característica o respeito à especificidade local, desde que não contradigam ou infrinjam as regras e objetivos da UC. Deste modo, são instituídos em diversos planos da existência das populações localizadas nessas áreas, com o intuito de estabelecer regras de convívio entre os moradores e entre pessoas e o meio ambiente. Os efeitos da atuação do Estado se concretizam na produção de sujeitos que devem responder às regras estabelecidas, na produção de um conjunto de ferramentas teóricas e nos saberes classificatórios e

regulatórios dessas pessoas, como, por exemplo, os documentos normativos e técnicos produzidos pelo IBAMA, ICMBio, institutos de pesquisa e universidades.

Quando observei isso durante minha pesquisa de mestrado (SILVA, 2009), percebi essas regras a partir do conceito de etiqueta social de Elias (1990), no qual o controle das emoções, a elitização da conduta, a naturalização e internalização de comportamentos de interesse do Estado compunham um vasto repertório e prática de controle das emoções e, conseqüentemente, das populações num determinado território. No entanto, eu tinha consciência de que não se tratava apenas da instituição de um manual. A partir de novas leituras pude reconhecer a presença de elementos tão antigos quanto a colonização, como a tutela e a pacificação. Adaptando o conceito de tutela indigenista, de Oliveira (1988), que também será resgatado no capítulo 4 desta tese, e do poder tutelar de Lima (1995, 2012), como uma forma reelaborada da guerra de conquista, proponho uma tutela ambientalista que se impõe sobre esses grupos e que inviabiliza as estratégias de reprodução social, tentando instaurar um “grande cerco de paz” (LIMA, 1995). É a paz que se quer para proteger o meio ambiente e também os interesses de determinados grupos econômicos e políticos para a exploração de uma área a qual foi instituída a vocação de reserva de recursos naturais para o futuro.

A tutela ambientalista partiu do entendimento sobre a intervenção estatal nas comunidades, que ultrapassa o sentido de proteção ambiental, da fauna e flora e estabelece uma relação ambígua na concepção do Estado a respeito da presença humana nesses locais. Essa tutela do Estado sobre as comunidades locais se inscreve nos acordos de pesca, nas assembleias desenvolvidas para subsidiar os planos de gestão e de manejo participativo, e também no cotidiano das pessoas. Como afirmou o senhor Zé Fininho, então presidente da Associação de Pescadores de Fonte Boa numa entrevista em 2008, “hoje o mundo está voltado para o meio ambiente, então querendo ou não querendo temos que acompanhar. Tem muito pescador ainda revoltado com o IBAMA, mas tem que reconhecer que é assim mesmo”, referindo-se ao contexto dos municípios que abrigam as Unidades de Conservação de Uso Sustentável.

Neste contexto, além da tutela ambientalista, também é possível falar de uma etnicização dos conflitos que ocorre de uma outra forma, com a interseção de linguagens políticas diferentes que vão constituir esses conflitos, que será observada no capítulo 4. Há uma ambientalização e uma etnicização na medida em que os indígenas passam a assumir a sua identidade Cocama. Este tipo de intervenção não isenta as relações sociais dos conflitos. Em muitos casos a ausência ou a intervenção de um ator estatal acentua o conflito, traz novos

elementos para o conflito. Os agrupamentos sociais (comunitários, moradores, indígenas ou populações ribeirinhas) residentes nessas unidades de conservação são envolvidos por regras externas, muitas vezes elaboradas por grupos gestores, em instâncias superiores, e instituídas em reuniões, assembleias, entre outros. Trata-se da regulação das relações sociais no território apoiada pela ideia da tutela ambientalista. As regras dessa tutela se inscrevem em dois aspectos: no manejo do pescado, cujo objetivo é estabelecer a permanência das espécies ameaçadas e não ameaçadas de extinção, bem como na convivência local, com o objetivo de regular as relações sociais, evitando assim conflitos e invasões de áreas consideradas de propriedade dos comunitários (apesar de serem áreas públicas).

O aspecto da tutela ambientalista do Estado se sobrepõe ao interesse dos comunitários em assumir o processo de manejo do início ao fim. Em meio a muita discussão uma das sugestões dos gestores foi a criação de regras para o controle da entrada e saída de barcos e o monitoramento do manejo, pois para a o gestor é preciso ter uma ideia da evolução pesqueira ao longo do tempo. Há falhas nas informações e se não houver um controle maior dessas informações a produção não será eficaz. Como por exemplo, o preenchimento de formulários e produção de relatórios de manejo.

Os comunitários da Resex não estão satisfeitos com o trabalho de mediação feito pelos técnicos do IDS, fato que chamou a atenção de um dos analistas ambientais do IBAMA: “apesar das falhas, o IDS conseguiu implantar a pesca manejada na região” e comparou com o trabalho desenvolvido pelos funcionários do Instituto Mamirauá, que possui mais recursos. Ele justificava os problemas com a falta de pessoal e recursos, além disso, “é preciso aprender a andar para poder andar sozinho”.

Ao demonstrar esse interesse, uma representante do IBAMA manifestou preocupação durante a assembleia de posse do Conselho Deliberativo da Resex:

Miguel: no momento eu não tô esse relatório em mãos, mas essa reunião do dia 12 de dezembro (2008) seria pra discutir a possibilidade da AAPA assumir tanto na Resex quanto com as comunidades que estão do outro lado. Como vocês sabem, tem a Murinzal, tem a Cordeiro, tem Itaboca que trabalham com lagos dentro da RDS Mamirauá. Então tem várias comunidades que utilizam lagos que não pertencem à nossa área de gestão, mas que são vizinhos e usam. E esse uso vem desde gerações passadas. Então essa reunião era pra discutir o que os gestores achavam, qual problema teria. Então ficou definido o que? Ficou decidido que a associação poderia sim começar esse trabalho de gestão, porque o ideal de todo o processo do manejo, quando se começou a falar nisso, que seria treinar os comunitários, treinar as comunidades, capacitá-las pra que depois ela começasse a tocar isso pra frente sozinhas.

Dom Mário Clemente Neto: então, em resumo, ficou decidido que a associação ia assumir essa questão do manejo, tanto aqui como lá na outra reserva. E hoje, nessa assembleia, seria aprovar isso, né?

Miguel: olha, na verdade, a gente só veio trazer essa informação porque a decisão já foi tomada. Já foi saída de uma outra assembleia, em dezembro do ano passado, e a

gente tá aqui trazendo o resultado, que é a associação assumir, e que a gente partiu pra discutir com as instituições gestoras. Logo mais nós vamos elaborar um termo de cooperação técnica com o CEUC e o Instituto Mamirauá pra que a gente possa trabalhar com mais garantia, porque a gente precisa dessas parcerias também. E da mesma forma, a questão do IDS Fonte Boa. A gente colocou que a ideia não é tirar eles do meio do processo do manejo, mas eles seriam parceiros, complementando o trabalho, visto que a AAPA não possui técnicos. As comunidades sabem disso, que não tem monitores para dar parecer técnico, a gente não tem pessoas capacitadas pra isso. Hoje a gente conta com o ICMBio, com o Elder e a Leila, que tem nos apoiado direto. A gente vai precisar de curso de capacitação, de curso de contagem e monitoramento, que vai exigir uma demanda muito grande. É tão fácil, mas o difícil é a gente assumir. Porque fica difícil quando fica só nas costas de uma pessoa. Por isso nós formamos o Grupo da Pesca, pra que a gente pudesse contar com esse grupo, com a representação das comunidades, pra que as comunidades pudessem estar discutindo os problemas que envolvem a pesca e uma pessoa com quem a gente pudesse contar em qualquer momento.

Participante: ei Miguel, só uma pergunta, essas pessoas vão estar capacitadas pro próximo manejo?

Miguel: a gente tá pensando num curso para o mês de maio, de monitoramento da pesca. Com relação à contagem eu não me preocupo, porque as comunidades estão desde 2004 fazendo esse processo com o IDS. Eu acredito que aqui tenha pessoas capacitadas para esse processo de contagem, só precisam de um acompanhamento. O monitoramento ainda é a minha preocupação porque dentro do processo de manejo nós temos esse problema. Sempre tem um erro na ficha, dá alguma coisa errada, e pra consertar um erro desses é um problema. Chegou a se ter a ideia de pegar quase 400 peixes e medir de novo, porque o lacre veio errado. O lacre que era de um peixe veio em outro. A gente precisa treinar. E isso é uma preocupação que tem que ser urgente.

Participante: o problema do lacre foi o pessoal do IDS que demorou muito pra pegar, fizeram o pedido em cima da hora e esses lacres acabaram chegando na época do quase do fim do manejo.

Miguel: o IBAMA está tentando providenciar isso, a decisão tomada lá é que estão tentando providenciar os lacres pra evitar esse tipo de problema.

Analista do IBAMA: ele fez uma pergunta importante, que eu tô me perguntando também: vocês tem noção do que é a AAPA assumir o manejo, vocês tem noção do que é isso?

Dom Mario Clemente Neto: como eles vão assumir se vocês já estão suspeitando aí?

Analista do IBAMA: porque o Miguel tá explicando o que vocês já aprovaram na reunião anterior que vocês vão assumir o manejo, não é isso?

Participante: o povo que tava lá presente se prontificou em participar, então o IBAMA pode ser o nosso parceiro. A gente tá disposto a aprender e eles a ajudar no que puderem. Pra assumir o manejo tem que ter uma grande responsabilidade e muito cuidado.

Analista do IBAMA: Pois é, eu também me sinto assustada em saber que vocês vão assumir isso. Fiquei. Porque aquele trabalho todo que o IDS faz são vocês que vão assumir. É a AAPA que vai assumir, não sou eu e nem o Miguel. Desde a liberação, a documentação, a liberação de lacres. Então vocês tem que arrumar a casa porque a associação vai fazer exatamente o papel do IBAMA.

Participante: mas o que foi discutido é que teria cursos de capacitação pra que essas pessoas pudessem trabalhar. O IBAMA, o próprio IDS estavam dispostos a dar o curso.

Analista do IBAMA: quando a gente quer se livrar de alguma coisa a gente inventa qualquer, a gente promete qualquer coisa, não é? Então, eu não tenho o posicionamento do IDS e não vou falar por eles, mas eu vou falar pela estrutura do IBAMA.

Participante: então na sua opinião qual é o maior problema que o comunitário vai enfrentar?

Analista do IBAMA: a associação tem que fazer o planejamento, como é que ela vai fazer o atendimento, a liberação, preencher guias, fazer treinamento. Isso requer

um descolamento de vocês. Saiu daquele negócio que vocês só tinham a obrigação de pescar e botar lá no barco. A documentação o pessoal se virava lá em Fonte Boa. Então vocês tem que organizar o escritório da associação, vocês tem que ter uma equipe que vá trabalhar lá. Tem que ver quem é que vai, como vai ser o deslocamento, porque o pessoal do IDS é contratado. Há deslocamento de vocês, a alimentação, e tudo isso vocês tem que colocar num papel. Desde a primeira vez que eu vim aqui eu falei que tinha que ter uma cota, vocês tem que dar um valor pra associação porque ela não se matem sozinha. Então vocês vão assumir uma coisa que pra nós é verdadeiro. Vocês tem que ser donos do recurso. Agora nós estamos entregando a responsabilidade do pirarucu pra vocês também. Vocês vão ter que cuidar desde quando tiram lá do lago até a hora de assinar os documentos. É uma notícia que eu acho que pra autonomia de vocês é muito boa. Eu não sei se o Estado vai topa, viu Miguel, eu não sei. Por nós não tem problema porque acreditamos que vocês vão dar conta. Porque se vocês não derem conta, na hora que aparecerem os problemas nós vamos ter que suspender.

Participante: foi discutido que as questões mais importantes são a contagem, o monitoramento e o relatório.

Analista do IBAMA: o relatório. Por exemplo, quem de vocês está preparado pra fazer os relatórios? Então, o primeiro passo é vocês convidarem o IBAMA pra vir fazer o planejamento com vocês e o treinamento pra vocês realmente saberem o que é assumir o manejo. Por que eu acho que é legal, mas é preocupante enquanto vocês não estiverem com a casa arrumada. Vocês podem ter problemas no meio do caminho. (...) o grupo tem que se reunir e organizar isso. O Miguel tem que fazer um ofício convidando o IBAMA e ele tem que vir.

Participante: foi por isso que eu perguntei qual a sua preocupação.

Analista do IBAMA: a minha preocupação é de vocês não darem conta e vocês tem que se organizar na associação pra não ficarem no meio do caminho, porque a gente não quer vocês no meio do caminho. Nós estamos entregando uma responsabilidade pra vocês que é nossa, porque nós creditamos que vocês são capazes. E aquilo que vocês não puderem e for da nossa competência, nós vamos ajudar.

Participante: pois sim dona R., eu acho que é muita coisa pra pouco, só um curso não resolve nada. A gente tem que se preparar pra depois assumir.

Analista do IBAMA: a parte da Resex não é problema, vocês tem que fazer e não é pra gente ajudar não. É pra vocês tomarem conta 100 % do que é de vocês.

Participante: eu fiz essa pergunta pro Miguel porque me preocupo assim, lá no meio do caminho acontece um problema e vai ser ruim pra nós mesmos. Eu penso assim que até agora a gente tá como num estágio até ficar preparado pra assumir tudo de uma vez.

Analista do IBAMA: Mas o estágio precisa de planejamento. Vocês tem que primeiramente conhecer o processo. Na comunidade nós sabemos que vocês sabem todo o processo. O problema é na burocracia. Mas por que vocês não iniciam fazendo um planejamento? Vocês podem pagar pra associação ter um grupo, assim como tem no IDS, de vocês da comunidade mesmo. Por que senão quando é que vocês vão ter autonomia? Porque se a Resex é pra vocês serem os donos, senão vocês vão continuar na mão do IDS. E vocês podendo fortalecer a associação. Se todo mundo pagar a associação ela pode contratar duas pessoas, colocar lá no escritório e elas podem trabalhar.

Como foi possível observar, a participação efetiva tem como principal significado a execução, de maneira eficaz, dos diversos trabalhos burocráticos que compõem os diferentes passos do manejo, tais como o preenchimento de guias e formulários, durante os procedimentos de pesagem e medição do peixe, além de redigir as atas de reunião. Uma questão delicada, já que em diversos momentos os comunitários alegaram que precisam de uma melhor educação na Resex. O acúmulo de capital intelectual não está equilibrado com as tarefas práticas que eles, há muito tempo, executam. E, aproveitando o tema, a analista

ambiental enfatizou que a partir desta decisão de autonomia, o trabalho dos comunitários teria uma dimensão muito maior do que a atividade da pesca, seria preciso a permanência de uma equipe de comunitários qualificada em Fonte Boa durante o manejo.

Miguel acredita que para além de uma especialização burocrática, aquele momento, aquela discussão se tratava de “um olhar para um compromisso maior com o trabalho, por parte dos membros das comunidades”. E isso deveria ser uma transição lenta e gradual, como concordou Dom Mario. O próprio Miguel passou por este processo de “pedagogia emancipatória” e fez questão de ressaltar na reunião sua experiência pessoal. Ele nasceu e cresceu na comunidade Itaboca. Embora não tivesse experiência no trabalho de secretariado, passou a demonstrar interesse na associação e começou a trabalhar junto com um dos gestores da Resex, que não poupou esforços para treiná-lo. Assim, Miguel aprendeu a ter mais familiaridade com o computador, facilidade na redação de documentos (ofícios, atas, etc.) e passou a fazer viagens não apenas para as comunidades da Resex, mas também à Manaus e outros estados, participando de cursos, como representante da Resex.

Este movimento de busca por autonomia choca-se com a situação de tutela ambientalista. A autonomia tem relação com anseios pessoais de Miguel e até mesmo de outros comunitários que manifestaram interesse em participar mais ativamente do processo de manejo. Miguel é constantemente abordado pelos comunitários, que fazem denúncias das pessoas que quebram acordos, em geral quanto à utilização de material não apropriado para a pesca, como por exemplo a malhadeira, que sempre arrasta peixes menores que ainda não podem ser pescados. Quando essas denúncias acontecem, mesmo em ocasiões particulares ou públicas, Miguel argumenta que apesar de a Resex se constituir como uma instituição federal, ela precisa ser cuidada por cada comunitário: “vocês tem que cuidar da Resex como se ela fosse uma propriedade de vocês”.

As regras de convivência são o grande marco desta tutela ambientalista e a participação é um dos indícios desse processo. Mesmo com o aparente empenho dos gestores em definir conceitos, esclarecer dúvidas e impor uma participação mais efetiva dos comunitários naquela reunião não havia um consenso de que essas regras, elaboradas pelos comunitários, seriam respeitadas e acatadas pelo setor jurídico do ICMBio e do IBAMA. E a morosidade do processo de elaboração do Plano de Manejo dificultava mais ainda a participação dessas pessoas:

Comunitário: Olha professor, você queira me desculpar, mas esse negócio desse plano de uso florestal a gente já tá ficando de cabeça branca... porque a gente vem falando há muito tempo e a gente não vê aquela coisa andar sem aparecer alguma outra coisa. A gente já tá ficando de cabeça branca, eu queria que esse processo e se esse documento fosse pra valer e acontecesse.

Técnico do IBAMA: isso mesmo, o senhor tá coberto de razão e a culpa disso é nossa. Sabe por que? Porque, olha só, se fosse uma reserva biológica ou uma estação ecológica, que é um tipo de Unidade de Conservação que não tem gente... quase todos os planos de manejo dessas Unidades estão prontos, porque basta sentar um cara, um bando de pesquisadores que vão coletar macaco, planta, lagarto, sapo e tudo quanto é inventário de animal que tem lá dentro e de planta, ele vai e faz o plano de manejo da reserva. Quando tem gente dentro, a gente além disso tem que tratar dos interesses das comunidades. Dentro da ferramenta de construção do plano de manejo da reserva tem uma palavra chamada participação, é o Plano de Manejo Participativo. E dentro desse Plano as comunidades são as que tem mais que participar e não vai ser o IBAMA que vai chegar aqui e dizer: olha o Plano de Manejo da reserva tá feito por mim. Não tem que ser feito por um. A gente tá tentando ajudar e por isso tá sendo demorado, porque a gente tá tratando de interesses diferentes. (Assembleia para definição das Regras de Convivência do Plano de Manejo Participativo da Resex, em 06/11/2008)

Tutelar pessoas parece mais difícil que tutelar uma área natural domesticada pelo Estado. O discurso oficial se pauta no controle da atuação das pessoas nesses locais para garantir a sustentabilidade da Reserva, monitorando e fiscalizando as regras e determinações, enquanto os cientistas contribuem de modo constante na produção de saberes e sustentação da tutela. De acordo com o Plano de Manejo da Resex,

O manejo do pirarucu visa o equilíbrio deste recurso pesqueiro, e a manutenção dos estoques da espécie nos rios e lagos. A realização da atividade demanda que as comunidades envolvidas estejam organizadas, realizando proteção e conservação dos recursos hídricos, respeitando o zoneamento e as regras estabelecidas para as áreas de pesca, manutenção, procriação e comercialização. Sendo assim, apesar da autorização para a pesca do pirarucu geralmente se restringir aos meses de agosto até novembro, o manejo do pirarucu exige um trabalho de organização e mobilização que acontece ao longo de todo o ano. (ICMBio, 2011, p. 146)

Geralmente, a cota de pesca anual é baseada no resultado da contagem de pirarucus, retirando-se 30% dos adultos, restando 70% para a reprodução (AMARAL, 2007). Entre os meses de dezembro a maio é proibida a captura do pirarucu. É o chamado período de defeso, no qual os pescadores recebem o seguro defeso⁷² e complementam a renda com o trabalho na roça ou em pequenos comércios. As três categorias de lagos, mencionadas no Plano são caracterizadas da seguinte maneira:

- a) Área de Procriação: reservada para a reprodução do peixe, não sendo permitido nenhum tipo de pesca;
- b) Área de Manutenção: utilizada para a alimentação das comunidades, a ou seja, a pesca para comercialização nessa categoria de área dependerá de acordos comunitários;
- c) Área de Comercialização: reservada para o comércio do peixe, bem como para a pesca em ocasiões especiais como reuniões, festejos, respeitando-se os acordos comunitários.

⁷² Auxílio financeiro temporário concedido ao pescador profissional que exerça sua atividade de forma artesanal, que teve suas atividades paralisadas no período de defeso, ou seja, de reprodução dos peixes.

As pessoas que, em geral, nasceram naquelas localidades ou comunidades são obrigadas a responder por atitudes consideradas ilegais na região, como por exemplo, a invasão de lagos e terras ocupados desde as primeiras gerações de famílias que chegaram na região. As regras de convivência, uma das sessões do Plano de Manejo da Resex se constituem como mecanismos de regulação das relações sociais:

Trata-se de um conjunto de regras que tem a finalidade de melhorar a convivência entre comunitários e comunidades para garantir um melhor usufruto dos recursos naturais da RESEX e a melhoria da qualidade de vida dos beneficiários da RESEX. A responsabilidade pela execução do Plano de Uso da RESEX Auati-Paraná é das comunidades, do órgão gestor (ICMBio), da AAPA e do Conselho Deliberativo da RESEX Auati-Paraná. A responsabilidade em cumprir as regras do Plano de Uso da RESEX-Auati Paraná cabe às comunidades e comunitários. (ICMBio, 2012, p. 190)

As principais regras determinadas em assembleia, em novembro de 2008, foram elaboradas de modo a enfatizar uma preocupação do controle da mobilidade da Unidade:

a) a mudança de residência de uma comunidade para outra depende da autorização da comunidade onde se deseja morar;

b) a entrada de novos moradores é permitida desde que seja autorizado pela comunidade;

c) para gozar dos mesmos direitos dos comunitários residentes, o novo morador passará um ano em observação;

d) a comunidade tem o direito de excluir o comunitário que desrespeitar as regras coletivas;

e) caso necessite se ausentar, o morador deve comunicar à comunidade e não ultrapassar o tempo de três meses fora, salvo em casos de tratamento de saúde e em viagens a trabalho em prol da Resex;

f) o morador que se ausentar por mais de três meses, sem justificativa, perderá seus direitos comunitários e para recuperá-los será necessário um ano em observação;

g) no caso das pessoas que se ausentam da Resex para estudos, a participação dos direitos comunitários será avaliada;

h) os comunitários que não estiverem residindo e não tiverem participação na vida comunitária da Resex perderão seus direitos comunitários;

i) será permitida qualquer atividade socioeducativa, desenvolvida por instituições de pesquisa, desde que tenha a anuência da comunidade, da AAPA e do órgão gestor;

j) a entrada na Resex para desenvolver atividades que interferem no uso dos recursos da Unidade deverá ser autorizada pelas comunidades, AAPA e órgão gestor.

Estas regras estão contidas no item V – Convivência Comunitária e Acesso às Comunidades. Um dos aspectos interessantes que este conjunto de regras indica é a variação na condição de comunitário, ela se confunde com a de morador e em alguns momentos pode ser entendida como uma característica inata. Outro, é o caráter da participação dos moradores ou comunitários monitorada pelo órgão gestor e associação, o que corresponde a um dos princípios básicos da tutela ambientalista. Caso essas e outras regras sejam quebradas, há penalidades que variam de uma advertência à perda dos direitos comunitários no uso dos recursos naturais comuns. Já os casos de omissão de penalidades deverão ser levados ao conhecimento e debate do Conselho Deliberativo.

Trouillot (2001) chama atenção para a necessidade do foco nos múltiplos lugares onde as práticas e processos do Estado são reconhecidos, pensando em seus efeitos, que incluem: a) um efeito de isolamento com a produção de sujeitos individuais atomizados, modelados pela governança, como parte de um público específico; b) um efeito de identificação, no qual há um realinhamento dessas subjetividades atomizadas nas coletividades onde os indivíduos se reconhecem como semelhantes; c) um efeito de legibilidade, no qual há a produção de uma linguagem, conhecimento e ferramentas teóricas e empíricas que classificam e regulam as coletividades; d) um efeito de espacialização, com a produção de fronteiras e jurisdição. Neste caso, combinada à ideia da arte de governar, percebe-se a possibilidade da imposição de modos de ser sobre si mesmo e sobre os outros, a coletividade, que Foucault (2004) chama de um processo circular, de troca, que passa de um indivíduo a outro. Para ele, não é o Estado, território ou uma estrutura política que se governa, mas as pessoas, os indivíduos ou as coletividades que são governados.

O controle do território, os mapas, as estatísticas populacionais fazem parte de um repertório de saberes necessários à governamentalidade. Mais do que o conhecimento e a produção das leis, afirma Foucault, o soberano deve conhecer a própria realidade do Estado. O domínio da estatística trata-se do conhecimento dos recursos que caracterizam um Estado em um dado momento, um aparelho administrativo que possui uma dimensão essencial ao exercício do poder: o conhecimento concreto das coletividades que compõem o Estado, para uma maior intervenção na consciência das pessoas. Para Foucault, o Estado é uma prática, ele não pode ser dissociado do conjunto de práticas que o compõe.

Neste caso, o conjunto de atribuições do Estado é incorporado por uma instituição civil, a Sociedade Civil Mimirauá, que institui uma unidade possível a partir da consciência e participação social dos envolvidos. Este conjunto de normas e regras que tornam possível a existência do quadro governamental na ideia de Unidade ou Reserva assemelha-se ao conceito

de nação proposto por Mauss (1969). Uma nação individualiza e uniformiza seus membros, com diversos marcadores de homogeneização, como uma língua, bandeira, moeda, direito interno, entre outros, que definem seus limites. Portanto, é entendida enquanto uma sociedade integrada, com poder central democrático, cujas fronteiras de soberania nacional são determinadas por uma raça, uma civilização, uma língua, uma moral, um conjunto de características que ele define como caráter nacional.

Para Mauss, as leis são importante no processo de classificação e definição de nação. Ele a define como uma sociedade integrada material e moralmente, com um poder central estável e permanente, cujas fronteiras são determinadas com uma unidade moral, mental e cultural dos habitantes, que aderem conscientemente ao Estado e suas leis. Portanto, a questão moral é fundamental para o entendimento de nação, onde o Estado é antes de tudo o órgão, por excelência, da disciplina moral. Como dito anteriormente, a governamentalidade se estabelece a partir de um aparelho administrativo que age modificando a opinião e o comportamento das pessoas. Conforme se institui uma política da verdade na razão do Estado, são moldadas as regras e instituições de todo um conjunto de realidades dadas.

2.2. As metodologias do ambientalismo comunitário e como se forma uma liderança

A proposta ambientalista não é uma iniciativa local, ela foi introduzida pela Igreja Católica, com a peculiaridade da luta por melhores condições sociais e, posteriormente, implementada pelos pesquisadores do Projeto Mamirauá, com o objetivo conservacionista. Não foram todas as comunidades que aceitaram essa proposta, mas as que aceitaram já estavam munidas com uma base do discurso do Movimento de Preservação dos Lagos, trazida pela Igreja Católica, como resistência à lógica predatória capitalista na pesca.

Em fevereiro de 2012, participei como ouvinte do Primeiro Seminário Anual de Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Social, na sede do Instituto Mamirauá, em Tefé. Mesmo aberto para a participação de todos os envolvidos na gestão e na exploração dos recursos naturais, não percebi a presença de indígenas, ou pessoas que se auto identificavam como indígenas, e que viviam e vivem nessas regiões e exploram os lagos. O evento parecer ter se restringido, em termos de participação, aos atores sociais intimamente ligados à gestão das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã. Apresentaram trabalhos aqueles que estavam diretamente envolvidos com os programas e coordenações institucionais do IDSM: Coordenação de Manejo e Agroecossistemas, de Manejo Florestal Comunitário, de

Manejo de Pesca, de Qualidade de Vida, de Turismo de Base Comunitária e de Gestão Comunitária.

No IDSM há uma grande rotatividade de pessoas. Parte dos recursos do Instituto são provenientes do Ministério da Ciência Tecnologia e Inovação. O Instituto possui um acordo de cooperação com o governo do estado do Amazonas. Neste novo contrato, o papel do Instituto é o de apoiador da gestão. Na opinião de alguns funcionários do instituto, o governo do estado não acompanha com assiduidade a gestão das reservas, resultando na imersão do Instituto como um gestor na prática.

Não existiam normas para mediação de acordos de pesca. Os pesquisadores do IDSM iniciaram esse trabalho sem existir uma metodologia específica para a área. Com a publicação da normativa do IBAMA que estabelece as regras de acordo de pesca, os pesquisadores puderam entrar em contato com um conjunto de regras estabelecidas a partir da experiência no Pará. O Programa de gestão também atuou neste avanço apoiando a gestão participativa de lideranças, dialogando e tentando entrar em acordo compatível com os interesses dos atores da região.

A região categorizada como área focal, destinada à pesquisas e experimentos, está localizada no município de Uarini. A partir de 2002, as atividades desenvolvidas pelo IDSM avançaram para o município de Marã, com o apoio da Colônia de Pescadores de Marã. Avanço com o apoio à gestão de lideranças, com a atuação do Programa de Gestão.

Foi desenvolvido um trabalho para identificação de comunidades e de usuários em áreas que antes não eram consideradas prioritárias. A ideia dos gestores e pesquisadores era “implementar de fato” a Reserva Mamirauá nesta área, pois são identificadas muitas “invasões”, de barcos de Manaus. Há os problemas dos “donos dos lagos”, ou seja, da existência de supostos proprietários de lagos. Durante o Seminário no IDSM, foi possível observar um processo de tentativa “retomada” do território ameaçado da reserva. No Auatí-Paraná, em especial, eles observaram a existência de comunidades antes do estabelecimento das colônias de pescadores, deste modo, perceberam a necessidade da inclusão dessas comunidades nos acordos de pesca da Colônia de Pescadores.

Dentre as apresentações de gestores e pesquisadores do IDSM, foi o relato da experiência de Raimundo Marinho que expôs o legado da atuação do MEB e da Igreja Católica na formação de comunidades e na reorganização social, reatualizada na participação institucional e do Estado naquela região. A equipe de apoio à gestão participativa do IDSM é composta por Raimundo Marinho, Oscarina dos Santos Martins e Sebastião de Oliveira Dias, figuras conhecidas desde a década de noventa, período da organização de um movimento de

sensibilização do Projeto Mamirauá. Todos eles participaram do processo de formação do MEB e já estavam engajados no projeto desenvolvido pelo Movimento de Preservação dos Lagos e participavam dos Comitês de Pesca.

O Programa de Gestão Comunitária foi desenvolvido através de instâncias de tomada de decisão. Nessa gestão participativa a tomada de decisão ocorre por meio de encontros setoriais, assembleias gerais e conselhos gestores, sendo que o conselho gestor da Reserva Mamirauá estava em processo de composição em 2012. A ideia era atender às demandas tanto dentro de áreas de unidades de conservação quanto de fora.

Durante sua apresentação no evento, Raimundo expôs primeiramente a missão do IDSM: “promover a pesquisa científica para a conservação da biodiversidade, através do manejo participativo e sustentável dos recursos naturais”. Nos primórdios do Projeto Mamirauá, a ideia principal era utilizar-se da pesquisa para basear as ações de gestão e manejo participativo, bem como do monitoramento das ações, de modo a priorizar a verificação do alcance dos propósitos do Instituto nessas áreas. Raimundo, ao expor os princípios e objetivos do trabalho do Instituto na formação de lideranças, deixa claro que o objetivo final é proporcionar uma abertura e aceitação maior da pesquisa e da conservação da biodiversidade:

O conhecimento e a informação são válidos para o desenvolvimento social democrático. A gente reforça muito isso, que só com o conhecimento as comunidades podem avançar naquilo que elas buscam, naquilo que elas desejam. Porque se elas não tem o conhecimento elas vão ficando pra trás. Então, a gente tem reforçado muito isso, principalmente com as lideranças que a gente trabalha. (...) A gente busca nivelar o conhecimento e a informação sobre o processo de gestão democrático das Reservas Mamirauá e Amanã. Esse é um esforço muito grande, porque o trabalho era focado muito na área daqui de baixo, enquanto as últimas comunidades não tem nenhuma informação ou muito pouco. Então a gente tá tentando nivelar isso e é um trabalho difícil, mas a gente tem conseguido alguns avanços. Nós acreditamos que alguns cursos e oficinas contribuem para o desenvolvimento participativo da população na conservação da biodiversidade, gestão, desenvolvimento de alternativas econômicas e de qualidade de vida. Ou seja, a gente trabalha para que os outros programas cheguem e tenham sucesso nas comunidades. Apesar de a gente não conseguir muito isso, mas a gente tenta fazer. Pra que os outros programas cheguem e já encontrem uma base de organização e possam desenvolver as outras atividades. (Raimundo Marinho, em Palestra no 1º Seminário Anual de Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Social, Instituto Mamirauá em 14/02/2012)

Deste modo, Raimundo acredita que seu papel, como participante do Programa de Gestão Comunitária, é fortalecer essa gestão, por meio da capacitação e transmissão de conhecimento para os envolvidos neste processo, por meio de cursos e oficinas. A ideia aqui é de que a oposição à chegada de pesquisadores numa comunidade ou mesmo localidade só ocorre devido à ignorância e falta de informação sobre os benefícios da conservação da

natureza. As famílias que residem nos locais mais remotos não se apropriaram deste discurso de preservação e conservação da natureza.

O apoio à gestão participativa também inclui o trabalho de assessoria técnica e contábil para as associações, limitado somente às orientações. Um trabalho que lembra a atuação da Prelazia de Tefé no passado. Mesmo num setor do IDSM que permite a participação ativa de comunitários, a prioridade do trabalho de capacitação de lideranças é a conservação da biodiversidade. Nesse contexto, para Raimundo e seus colegas de trabalho, havia a necessidade do exercício da representatividade dentro e fora das comunidades, daí o incentivo à organização política e participação comunitária para atuação conforme as demandas surgidas nas comunidades.

Em resumo, o trabalho de apoio à gestão participativa do IDSM se constitui nas seguintes ações: Fortalecimento de gestão comunitária, capacitação de lideranças e assessoria técnica e contábil para associações, restrita à orientação contábil. De acordo com Raimundo Marinho, o trabalho de orientação se desenvolve a partir da premissa de que o conhecimento adquirido nos processos de formação e educativo é a principal ferramenta para a gestão, num processo que ele chama, por meio de uma orientação institucional, de gestão democrática e participativa.

A estratégia da área focal dificultou a inclusão das comunidades distantes do centro participativo e científico da reserva. E a tentativa de um “nivelamento”, considerado um trabalho difícil, era o objetivo dos gestores. Esse trabalho é desenvolvido por meio de cursos e oficinas, com o objetivo de contribuir para a participação da população “na conservação da biodiversidade, gestão, desenvolvimento de alternativas econômicas e qualidade de vida”. Esta atuação é a base para o estabelecimento dos outros programas de pesquisa do IDSM e para estes que sejam desenvolvidos sem a resistência das comunidades.

Ocorre que durante o exercício de identificação de líderes comunitários e de implantação do Projeto Mamirauá, de 1990 à 1999, a Prelazia de Tefé já trabalhava o processo de formação de agentes comunitários: catequistas locais e regionais e animadores de setor. Os participantes estavam envolvidos nos Movimentos Sociais relacionados ao processo de preservação dos lagos que funcionavam como uma resposta às ameaças de empresários de outras localidades. Esses empresários colocavam em risco a permanências daquelas pessoas em seus locais de moradia, seja por meio da captura predatória de peixes (provocando a fome na região), desmatamento ou até mesmo a expulsão daquelas pessoas.

A presença de pessoas com uma formação voltada para a tomada de decisões nas comunidades, possibilitou uma base de apoio às decisões dos gestores do Projeto Mamirauá,

que, segundo Raimundo, ocorriam em assembleias. Nessas assembleias, realizadas por iniciativa dos gestores do Projeto Mamirauá, eram discutidos os rumos da configuração dessa atuação. Nelas, vários comunitários se destacaram como pessoas bastante participativas, que Raimundo Marinho chama de lideranças, como, por exemplo, Antônio Martins, Oscarina Martins dos Santos, Afonso Carvalho, Zózimo, Pedro Tito, Conceição Meireles e Sebastião de Souza Costa, que foram recrutados pelo Projeto Mamirauá para dar mais credibilidade ao Projeto perante os moradores das comunidades. Esses líderes direcionavam as assembleias gerais realizadas nos setores, a partir da capacitação que receberam da Prelazia de Tefé.

Com o conhecimento que eles tinham principalmente da realidade local, então eles apontavam, assim, a direção principalmente pra quem tava chegando, os pesquisadores, né? Era o caminho. Eles que indicavam, olha é assim e assim nas discussões e isso foi aproveitado muito, principalmente na questão da pesca. (...) E, eu acho que em todos os trabalhos de pesquisa eles buscam essas pessoas pra conversar e saber qual é o seu conhecimento e contribuir pra sua pesquisa. (Raimundo Marinho, em Palestra no 1º Seminário Anual de Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Social, Instituto Mamirauá em 14/02/2012)

A partir do ano 2000, conforme Raimundo Marinho, é intensificado o processo de capacitação de líderes pelo Instituto Mamirauá. Aproveitou-se os líderes que já haviam sido capacitados pela Igreja, mas perceberam que havia a necessidade de fortalecer as associações comunitárias para a implantação de programas de geração de renda e uso controlado dos recursos naturais, como a madeira e a pesca.

Dentre as metodologias utilizadas para capacitação dessas pessoas, privilegiou-se o Método Ver, Julgar e Agir herdado da atuação da Igreja Católica. Este é um método conhecido pelos participantes da Pastoral da Juventude, na região do Solimões e em todo o país. Esse método foi desenvolvido pela Juventude Operária Católica e sistematizado pelo cardeal Cardjin, era “o operador-base da junção de reflexão com ação utilizada como procedimento de conscientização”. (GOMES, 2008, p. 58). Ainda segundo este autor, cada etapa do método é capaz de gerar uma consciência para a ação transformadora, por meio da reflexão e da ação, portanto, os três momentos, ver-julgar-agir, devem ser combinados. O momento representado pelo “Ver” caracterizava o estudo de um tema de preocupação do grupo, uma espécie de estudo de caso ou diagnóstico de uma determinada situação preocupante, como por exemplo, no caso dos comunitários, o problema da devastação dos lagos e o desmatamento. No momento representado pelo “Julgar”, buscava-se uma discussão profunda a respeito do problema exposto e a crítica não poderia ser vazia ou simplista. Já no momento representado pelo “Agir”, ocorria a culminância com propostas de ação.

O que que a gente faz? A gente não muda ela na íntegra, mas aproveita. Na parte do “Ver” é identificado com a realidade, né? É quando nós chegamos no local onde procuramos fazer isso, ver quais são os problemas, ver o que que tem de bom e o que que tem de ruim pra gente aproveitar. No “Julgar” a gente analisa as situações positivas e negativas pra poder ter um posicionamento. E no “Agir” é a questão de propor mudanças, tá? Então, essa é a base do nosso trabalho, apesar de a gente usar muitos outros métodos pra desenvolver o trabalho, dependendo do grupo, dependendo da região que você tá, a gente utiliza. (Raimundo Marinho, em Palestra no 1º Seminário Anual de Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Social, Instituto Mamirauá em 14/02/2012)

Os resultados da capacitação, conforme Raimundo, são qualitativos e não podem ser alcançados a curto prazo. Após dez anos de capacitação, eles perceberam o destaque de algumas pessoas capacitadas não somente nas comunidades, mas na participação em conselhos municipais de saúde, educação e na secretaria de meio ambiente. A questão ambiental é um foco do debate entre os líderes comunitários. Após a intensificação da capacitação pelo IDSM, as comunidades passaram a se organizar em associações, e, segundo Raimundo Marinho, isso ocorreu por uma busca de “mais força e credibilidade pra obter melhores condições de vida para os comunitários”. A ideia era garantir uma maior participação dos comunitários em outros níveis de instituições diferentes, e isso propiciou um debate “de igual pra igual” com outras instituições.

Um dos aspectos preocupantes para Raimundo e para o setor de apoio à gestão participativa do IDSM é o fato de que nem todas as pessoas capacitadas se tornam líderes. “Pra isso a gente tá lutando muito pra mudar esse indicador, porque a gente tá com a meta lá em baixo, por causa disso aqui”, conforme Raimundo Marinho. Como a capacitação e a participação nesses cursos é aberta para todos, muitas pessoas não tem certeza dessa escolha e abandonam os fóruns de discussão, um aspecto encarado pelos líderes engajados como processo natural. Raimundo estima que mais de 400 pessoas foram capacitadas nos cursos. O indicador de participação do IDSM analisa a participação dos comunitários em assembleias gerais na RDSM e RDSA, que ocorrem uma vez por ano. A assembleia geral é um evento considerado incentivador ou iniciador para uma participação mais efetiva daqueles que demonstram qualquer interesse na questão ambiental:

Pros comunitários, a assembleia geral ainda é um evento pra iniciação. Ou seja, eles tão ali na comunidade e vai ter assembleia geral e vamos levar o fulano pra ver se ele se interessa, porque ele tá muito interessado. Vamos levar ele pra assembleia pra ele saber que o que a gente tá falando aqui não é da nossa cabeça, é tudo discutido lá [na assembleia]. E isso tem muito, por exemplo as lideranças vão pra assembleia e tomam uma decisão. Chega na comunidade e a maioria não acredita. O que que a gente fala? Na próxima assembleia tu vai lá que é pra ti ver que nós não tamos inventando, que as discussões são feitas lá, são decididas lá. Então isso tem feito que aquelas lideranças que participam da capacitação acabam dando oportunidade pra outras pessoas terem esse conhecimento através da assembleia geral. E aí não cai a participação daqueles que são capacitados. E aí não cai a participação daqueles que

estão capacitados. Apesar de a gente ter incentivado isso. Quem tá capacitado é quem tem o maior conhecimento pra decisão. (Raimundo Marinho, em Palestra no 1º Seminário Anual de Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Social, Instituto Mamirauá em 14/02/2012).

Outros “gargalos”, conforme Raimundo Marinho, foram identificados no setor de apoio à gestão: lideranças idosas; baixa escolaridade, dificuldade para ler, escrever e interpretar; falta de acompanhamento das pessoas capacitadas nos cursos: “devido a essa extensão imensa, a gente dá uma capacitação num setor e aí tem que esperar um ano e meio pra poder voltar lá de novo”; busca de emprego e estudo na cidade, pois aquelas pessoas que possuem uma formação mais avançada não querem retornar para a comunidade de origem e a impossibilidade das mulheres continuarem no trabalho de líderes após casamento: “é muito comum as pessoas que começam, participam da capacitação, são bem ouvidas, fazendo um trabalho, e aí demora e se casa e o marido diz não, agora o teu compromisso é outro. E isso tem dificultado o crescimento”, afirmou Raimundo Marinho.

As diversas metodologias de capacitação ou utilizadas em assembleias são encaradas como um orientador para amenizar os conflitos sociais nas comunidades. De acordo com Raimundo Marinho, são poucas as lideranças com ideias contrárias ao princípio da preservação: “quem é contrário hoje à preservação da natureza e recursos naturais não são lideranças, são lideranças de outros grupos e não de comunidades, de outros grupos sim”. Neste aspecto, os grupos rivais podem ser considerados tanto os indígenas quanto os empresários e invasores externos.

2.3. Conflitos e zoneamento econômico ecológico

Enquanto alguns chamam as disputas territoriais nas Unidades de Conservação de conflitos ou brigas, outros chamam de “necessidades de acerto”⁷³. Mas esses conflitos estão também ligados às “necessidades de acerto” no zoneamento econômico ecológico. A comunidade Itaboca, apesar de estar fisicamente localizada dentro RDS Mamirauá, faz parte da Resex Auati-Paraná devido a sua história de participação intensa nas atividades da Resex, inclusive, atualmente na AAPA é presidida por Isaac Castinares, da comunidade Itaboca. Repare ainda que a comunidade indígena Santa União não aparece no mapa. Ela está localizada entre Itaboca e São José do Inambé. Este é um dos questionamentos dos indígenas:

⁷³ Durante a assembleia de 2008, para definição das regras de convivência do Plano de Uso da Resex, o técnico do IBAMA que estava mediando o debate afirmou que a respeito de conflitos entre comunidades na verdade são situações que existem e tem necessidade de acerto.

“Professora⁷⁴, por que Santa União nunca aparece no mapa do IBAMA?”, perguntou Joel, indígena Cocama e professor da comunidade Santa União.

Nenhum mapa é neutro, pois “na medida em que o mapa é construído e projetado a partir de uma determinada posição na estrutura social e de um lugar institucional próprio, ele se inclina para a parcialidade de quem o produziu”. (ALMEIDA, 1995, p. 35). A ausência da localização de Santa União no mapa demonstra que a “guerra” entre comunitários e indígenas também se concretiza nas instituições que expressam no mapa as disputas territoriais e identitárias.

Qual a necessidade de uma tutela ambientalista e domesticação do meio ambiente? Durante o campo, ficou claro que o Estado (aqui representado por instituições ambientalistas) ao pensar os grupos sociais em Unidades de Conservação enfatiza a ideia da existência de populações predatórias e a noção de conservação como sinônimo de proteção da vida dos animais, o que pode ser considerado um reflexo da formação dos pesquisadores e cientistas envolvidos nos projetos institucionais, conforme Rafael Barbi, antropólogo do IDSM. No entanto, há pesquisadores que não pensam assim, continua o antropólogo. A maior parte desses paradigmas ou mesmo preconceitos sobre os agrupamentos residentes nestes locais está baseado no que é apreendido na faculdade, em biologia da conservação.

Rafael Barbi afirmou que seu trabalho na instituição é tentar complexificar as questões para tratar de presença humana em Unidades de Conservação. Enquanto se intensifica uma política de intervenção local contra as pessoas que “cometem crimes ambientais”, a política ambiental nacional não demonstra interesse em discutir os problemas concretos e propor soluções para a conservação. Ou seja, não adianta multar os comunitários ou ribeirinhos que capturam pequenas quantidades de peixes no defeso, enquanto há uma abertura para diversas incursões de empresas que podem causar danos ao meio ambiente, como por exemplo a possível exploração de petróleo na região.

A ideologia e as ações para conservação do meio ambiente ainda ocorrem como consequência do trabalho desenvolvido pelo MEB. A ideia de preservação dos lagos, disseminada pelo Movimento de Preservação dos Lagos, diminuiu a prática de pesca em todos os lagos em termos de comportamento local. Houve um reordenamento do direito de uso dos

⁷⁴ Durante o campo, poucas vezes os interlocutores se referiam a mim como pesquisadora. Muitas vezes eles me chamavam de professora, outras pensavam que eu era agente de saúde ou funcionária da Casa de Apoio à Saúde Indígena. Quando estive pela terceira vez em Fonte Boa, alguns indígenas Kanamari foram me procurar no hotel porque pensavam que eu era servidora da FUNAI de Brasília, da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID). Assim como os Cocama, eles estavam aguardando a visita da equipe, composta por uma antropóloga e um indigenista para discutir suas reivindicações. Por fim, em momentos de jocosidade, algumas mães da comunidade diziam para as crianças que eu era “a mulher da vacina”, e, se elas não se aquietassem, seriam vacinadas por mim.

lagos e o processo de guarda de lagos está intimamente ligado ao pertencimento e ao sentimento de posse daquele lugar. Se há intervenção de algum órgão estatal no sentido de impedir que determinadas famílias utilizem os recursos de um lago, elas deixam de trabalhar pela preservação, ou seja, caso tal área seja ameaçada as famílias que se consideram prejudicadas não tomam para si aquele problema, elas deixam que os invasores externos explorem o lugar.

Para os representantes do Estado é importante identificar um conflito em comunidades, pois a sua existência e proliferação pode dificultar o desenvolvimento do manejo dos lagos, que consiste no cumprimento de uma série de procedimentos, desde a participação dos comunitários em capacitações, discussões para implementação de regras de uso dos lagos, contagem dos estoques de peixes e, principalmente, a contenção dos conflitos. (SILVA, 2009).

Tendo como ponto de partida e como princípio básico a organização comunitária associativistas, o manejo de pesca deve responder a um conjunto de regras estabelecidas pelas instituições ICMBio, IBAMA, IDSFB, órgão gestor e comunitários. Em termos práticos, o manejo, de acordo com José Oster (então funcionário do IDSFB), tem com primeiro passo a organização e a aceitação das regras para o desenvolvimento das atividades de pesca. Assim que os técnicos identificam que a comunidade está organizada (e isto significa não apenas a participação efetiva e braçal, mas exige um CNPJ e um corpo administrativo para esta comunidade), é feita a pesquisa para identificação dos recursos hídricos, ou seja, quais os lagos serão utilizados e as espécies de peixe locais, bem como a categorização desses lagos em áreas de manutenção, procriação e comercialização. Também são identificados os casos de sobreposição de áreas de uso entre comunidades, bem como entre unidades de conservação e terras indígenas. Caso haja alguma sobreposição há fortes possibilidades de conflitos sociais e é necessária a intervenção para resolução da situação.

É evidente que os principais conflitos geralmente ocorrem pela disputa do uso dos lagos e, neste caso, o controle por meio dos órgãos gestores torna-se complexo devido às histórias prévias de ocupação territorial e apropriação dos lagos. As comunidades vêm desenvolvendo estratégias de divisão do território e partilha dos lagos previamente e a divisão imposta por uma política de zoneamento econômico-ecológico gera muitas desavenças.

De acordo com o técnico do IDSFB, mesmo com a existência de regras determinadas pelos comunitários, eles não podem “desrespeitar a Lei”, ou seja, existe um limite nessa participação que é instituído pelo setor jurídico do órgão gestor: “tem que seguir o que tá dentro da lei, ele não pode dizer que vai capturar o pirarucu o ano todo porque ele já tá

ferindo a lei”. Deste modo, no cotidiano dos comunitários surgem questionamentos com relação ao controle direto do órgão gestor e o surgimento de conflitos após a instituição do manejo, levando a uma espécie de zoneamento determinado pelos próprios comunitários. A respeito dos limites de pesca para cada comunidade, é um assunto recorrente devido aos conflitos. “É bom criar [regras de limites de pesca] em termos de segurança pras comunidades. Se é que nós tamo lutando pra acabar ou resolver os conflitos que vem surgindo, então é melhor que crie os limites de cada comunidade”, comentou um participante da assembleia de definição do Plano de Uso em 2008.

De fato, as regras nem sempre são seguidas, mas a burocratização das relações sociais que permeiam a prática do manejo, resulta do esforço de pacificação das pessoas como indivíduos para que tenham condições de se relacionar entre si harmonicamente. Deste modo, o controle não resolve problemas, mas cria outros.

Na verdade quando se identifica o conflito, o objetivo é tentar solucionar o mais rápido possível para que ele não aumente. Geralmente é sobre a questão do uso de lagos, ainda não entrou na questão florestal porque ainda está em estudo essa parte florestal e não se pode explorar. Mas com certeza é provável que ocorra algo desse tipo também. Mas na parte floresta é mais fácil porque cada um vai ter as suas áreas delimitadas ou vão trabalhar em conjunto, tem que ver o que vai dizer o plano de uso da parte florestal, mas no caso do lago é porque é o uso deles de muito tempo, historicamente eles vêm usando desde quando se fundaram as comunidades, eles já vem usando esse recurso. Então nessa questão da divisão, de cada um trabalhar no seu às vezes existe conflito. Muitas vezes é resolvido rápido. Reúne-se as partes, no caso da reserva a gente media mas tem que ter a presença do IBAMA por ser a unidade federal, e pega as partes envolvidas, as duas comunidades, e cada uma vai dizer o que acha daquilo. (José Oster, técnico do IDS, entrevista em Fonte Boa em 30/10/2008)

Como observou Marques (2002), ao descrever o funcionamento dos conflitos e vínculos sociais, os conflitos não estão ausentes das relações sociais, e o modo como eles são vividos podem ser aceitáveis, encorajados ou combatidos. Além disso, eles ultrapassam o âmbito local, ou seja, o “território” familiar propriamente dito. De fato, o mundo social não é harmônico. E este é o risco do trabalho institucional e que a engenharia não pode alcançar: acreditar que as pessoas possam ser programadas, negar sua existência ativa, suas escolhas, e anular seus sentimentos, desejos e projetos pessoais. Assim, as relações ultrapassam as regras estabelecidas no documento, no caso o Plano de Gestão ou o Plano de Manejo Participativo.

A figura 16 apresenta as “zonas de pressão” identificadas pelos analistas ambientais do ICMBio. Em uma pesquisa que participei em 2007 na Resex (HIGUCHI et al, 2008), foi possível perceber que as insatisfações dos comunitários tinham relação com as regras de divisão dos lagos. Nas Unidades de Conservação existem regras gerais, mas cada comunidade possui seu conjunto de regras estabelecido muitas vezes pelos moradores mais velhos ou

pelos presidentes de comunidade. A insatisfação com as regras estabelecidas está frequentemente relacionada à partilha dos lagos, que não contempla todas as comunidades. Alguns entrevistados afirmaram que há comunidades com muita fartura, e em outras as pessoas passam fome. Alguns atribuem este problema à falta de organização das próprias pessoas, que não participaram do processo de estabelecimento dessas regras informais.

Contudo, é importante ressaltar que nem todas as comunidades da Resex possuem lagos. Este problema acentua mais ainda as dificuldades e causa descontentamento entre os comunitários. “Aqui não ter lago é um problema, e às vezes fica difícil ter comida. Não tem lago perto de nós”, afirmou um comunitário da Resex sobre o isolamento e a proibição do direito à pesca. Como consequência, nessas comunidades que não possuem lagos, alguns moradores retiram madeira para vender, forma irregular segundo as regras do IBAMA, e alegam que é a uma maneira que encontram para sustentar suas famílias. Este é um aspecto que causa preocupação nos gestores, já que o “uso comum e sustentável” dos recursos naturais não é uma regra absoluta.

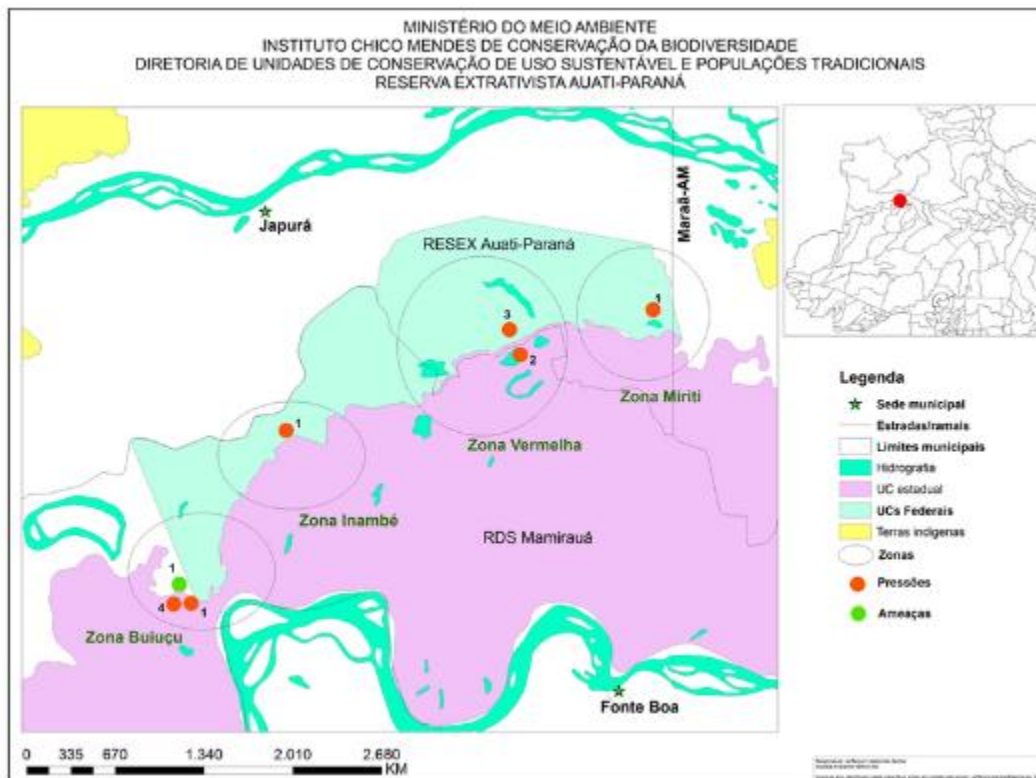


Figura 16: Zonas de conflito nos limites entre a Resex Auati-Paraná e a RDS Mamirauá.

A administração das Unidades de Conservação pauta-se na “gestão de conflitos”, engendrada a partir do empenho no efetivo controle das unidades. Contudo, para os gestores, o grande problema enfrentado é que a partir desta burocratização surgiram novos conflitos nas comunidades. Esta outra maneira de partilhar o território implica também no controle sobre o comportamento das pessoas, que reagem: “depois do manejo chegou mais confusão. Antes da Resex tinha pessoas que se achavam donos das comunidades e a gente não podia trabalhar, não podia pescar. Mas agora a gente entra em conflito com outras comunidades por causa dos lagos”, conforme Severino, da comunidade São Luiz.

A forma como os mediadores sociais governamentais tratam as situações conflituosas, considerando-as como conflitos socioambientais que devem ser resolvidos, remete ao à definição proposta por Little (2001). Este autor propõe que conflitos socioambientais devem ser entendidos como “disputas entre grupos sociais derivadas dos distintos tipos de relação que mantêm com o seu meio natural” (p. 107). A questão socioambiental, para o autor, engloba o mundo biofísico, o humano e a interdependência entre eles e, deste modo, ele categoriza esses conflitos em três tipos: a) o controle sobre os recursos naturais; b) os impactos ambientais e sociais gerados pela ação humana e natural; e c) o uso dos conhecimentos ambientais. Apesar de afirmar que esta tipologia não deve ser entendida como um esquema rígido, o conteúdo programático deste esquema parece esvaziar as especificidades de cada questão. Esse caráter programático é útil para os segmentos governamentais, cuja prioridade é conter e extinguir conflitos.

O argumento principal dos gestores na contenção de conflitos é: “onde há conflito, não tem manejo”, uma das regras para o estabelecimento da tutela: o uso racional dos recursos naturais. Para isso é preciso encontrar e tratar dos acordos, porque, como observou uma analista ambiental do IBAMA, na assembleia de posse do Conselho Deliberativo em 2009:

A regra número um do manejo é não ter conflito, é não ter briga, porque se tiver conflito, se tiver briga o manejo não vai ser liberado, entenderam? A gente tem a experiência com a Santa União e a Itaboca, então vocês vão ter que fazer um planejamento. Se amanhã ou depois vocês não derem conta a atividade pode ser paralisada no meio.

A presença indígena em Unidades de Conservação não é bem-vinda, principalmente neste caso onde há sobreposição entre Unidades de Conservação federal e estadual e a existência de outras Terras Indígenas demarcadas no local. Entretanto, as opiniões de alguns gestores entrevistados divergem: enquanto para uns o “assunto indígena dentro da Reserva está morto e enterrado”, outros reconhecem e acreditam que esta é uma manifestação legítima

dos grupos que reivindicam o direito à terra e aos serviços de responsabilidade do Estado, como educação e saúde, além da possibilidade da utilização dos recursos naturais de maneira racional.

Este cenário nos chama atenção para os fundamentos da legitimidade da dominação (WEBER, 1999). Neste caso, destaca-se a autoridade pela crença na validade dos estatutos legais, ou seja, na competência objetiva do administrador com fundamentação nas regras racionalmente criadas. É necessário obedecer e cumprir os deveres estabelecidos e fixados nos estatutos legais, para se chegar ao uso eficaz dos recursos naturais. Para isso é fundamental que a obediência seja condicionada pelo medo e a pela esperança. O medo de ser expulso do lugar de origem, o medo de sofrer punição por infração às normas estabelecidas pelo SNUC e outras normas como o Plano de Manejo ou de Gestão da unidade. Além da esperança de obtenção de recompensa, neste caso, a melhoria da qualidade de vida dos comunitários, por meio da diversificação da renda com o desenvolvimento de novos projetos.

A imposição de modelos imagéticos e de comportamento em nome da Nação ou da lei e ordem estatal podem ser caracterizados de diversos modos. Atualmente, no caso da relação entre os administradores da RDS Mamirauá, onde Santa União está localizada, a legislação admite a presença de pessoas habitando a região, entretanto não pode ser qualquer pessoa. Elas devem ter como atributo oficial ações para compatibilizar a conservação da natureza com o Uso Sustentável, ou racional, dos recursos naturais. Mas os limites desse atributo ultrapassam o código legal, pois percebe-se que o modelo de desenvolvimento característico das unidades de conservação de Uso Sustentável preconiza o ideal comunitário cristão de convivência.

Uma forma de controlar esse processo é classificar e documentar a ação das populações. A identidade indígena causa tensão: ela coloca em risco o processo de regulamentação estatal. A classificação dos grupos indígenas em função da localização e da adesão ao Plano de Gestão da RDS Mamirauá indica a preocupação com as definições dos limites internos e externos. O ideal seria uma reserva habitada por pessoas que seguissem o modelo de comportamento viável para a administração local. E foi nesse sentido que os gestores da RDS Mamirauá elaboraram um quadro classificatório dos grupos indígenas localizados dentro da reserva (Quadro 10):

CATEGORIAS DE INDÍGENAS	DESCRIÇÃO
Os índios usuários	São os Miranha da Terra Indígena Cuiu-cuiu e os Ticuna da Terra Indígena Tupã Supé, suas terras estão situadas no entorno da RDS, na margem esquerda do Rio Japurá e na margem direita do Rio Solimões, respectivamente. Foram reconhecidos como usuários e lhes atribuído o direito a usar os recursos naturais da Reserva Mamirauá, mas de acordo com as normas do Plano de Manejo da reserva e nas áreas dos setores dos quais fazem parte.
Os índios das áreas sobrepostas à RDS	São os Cambeba da Terra Indígena Jaquiri, que tiveram seu processo de demarcação de território anterior à criação da reserva; os Tikuna da Terra Indígena Porto Praia, cujo processo de demarcação territorial foi posterior à criação da reserva. Neste grupo tem ainda os Cocama da Terra Indígena Acapuri de Cima e os Tikuna da Terra Indígena Uati-Paraná.
Comunidades ribeirinhas com solicitação de pedidos de reconhecimento da identidade indígena junto à FUNAI	Neste grupo tem usuários e moradores. A partir de 2004, várias comunidades de moradores e/ou de usuários da Reserva Mamirauá, totalizando 21 até 2007, enviaram pedido de reconhecimento de suas etnias indígenas, e respectivos territórios, para a Fundação Nacional do Índio.

Quadro 10: Classificação étnica dos indígenas presentes na RDS Mamirauá. Fonte: IDSM, 2010, adaptado.

Os índios não são classificados por suas habilidades, mas por sua relação conflituosa com a unidade de conservação, ou seja, o grau de integração ao Plano de Gestão da unidade. A presença indígena preocupa os gestores da unidade, principalmente pelo não cumprimento das normas e regras estabelecidas pelo Plano de Gestão e o comprometimento com outros padrões de convivência. Justamente, os conflitos evidentes podem promover uma imagem negativa da unidade.

Segundo o Plano de Gestão, “é profundamente relevante para a conservação da biodiversidade, a forma pela qual estes acessos se darão por estas comunidades que se encontram em processo de reconhecimento da identidade étnica e reivindicação territorial” (IDSM, 2010, p. 183). Além disso, se essas novas solicitações de terras indígenas forem realmente efetivadas teriam que se adaptar às normas e regras específicas da RDS Mamirauá.

Uma das ambivalências no projeto pedagógico da RDS Mamirauá para a cooptação ou produção de “habitantes modelo” é que a principal alegação desses grupos é a luta por melhores condições de vida, como o acesso à educação de qualidade e o atendimento à saúde. Um fato que comprova a dificuldade de execução das estratégias do corpo administrativo.

Para ter um controle maior do território da RDS Mamirauá seu Plano de Gestão traz uma nova configuração no zoneamento da unidade:

Neste novo sistema de zoneamento atualizado no atual Plano de Gestão, permanecem então:

(a) as **Zonas de Assentamento Permanente**, ou Zonas de Uso Intensivo, destinadas a localização das comunidades e moradores isolados, que apresentam um ciclo de criação de extinção determinado pela dinâmica de destruição e deposição dos territórios de várzea e pela dinâmica da exploração comercial dos recursos naturais,

(b) as **Zonas de Uso Sustentado**, ou Zonas de Uso Extensivo, que permanece com a mesma definição de antes, os locais onde a exploração sustentada de recursos naturais é permitida dentro das limitações dos planos de manejo específicos (com cerca de 760.000 hectares), e

(c) as **Zonas de Proteção Permanente**, onde apenas as atividades de pesquisa, educação e fiscalização são admitidas, e onde a preservação é a principal meta (contando com cerca de 365.000 hectares).

Quanto ao conflito de zoneamento de pesca do setor Jarauá, a recomendação é que as negociações com as comunidades do setor devem ser mantidas para que aquela parte da RDSM volte a compor a zona de proteção, uma vez que seu valor biológico é alto, e não apresenta mais importância fundamental para a produção pesqueira para aquelas comunidades. Mas este retorno não pode ser imediato, pois implica em um processo de negociação e educação a ser conduzido naquele setor. Até lá, aquela área de sobreposição fica constituída como:

(d) uma **Zona de Uso Conflitivo**, na qual as quatro comunidades do Setor Jarauá realizam pesca manejada, mas que deve ser reconduzida à categoria de zona de proteção ao longo dos próximos três anos. (IDSM, 2010, p. 146)

As Zonas de Uso Conflitivo, semelhante às Zonas de Conflito indicadas na Figura 16, se constituem como áreas que exigem maior atenção dos gestores. Esse tipo de classificação determinam um controle mais específico do território, no qual ele não se configura apenas no âmbito burocrático, cartográfico ou físico, mas observa-se aqui também a tentativa de controle dos grupos para a manutenção de uma moral superior: a conservação do meio ambiente. Para isto, é necessária a imposição de um código moral que determina o certo e o errado. Conforme observamos em Durkheim (1997) não é somente o território político que define a sociedade política. Ele a define como a reunião de grupos sociais secundários que são submetidos a uma mesma autoridade: do Estado, que delibera as regras e dirige a conduta coletiva.

A estratégia principal do IDSM é aplicar e desenvolver as regras e indicações do Plano de Gestão em toda a área da RDS. De certo modo, isto significa ultrapassar os limites legais de gestão, que é ignorado graças aos acordos de cooperação técnica institucionais. Apesar das diferenças entre os níveis administrativos municipal-IDS de Fonte Boa, estadual-SDS/CEUC, federal-ICMBio/IBAMA e civil-IDSM, há uma preocupação em comum entre essas instâncias: o controle e a vigilância, que se expressa desde o interesse nas taxas de natalidade, migrações dos moradores, acúmulo de bens e distribuição de renda, até o domínio de entrada e saída nestas unidades de conservação.

A gestão da RDSM está fundada sobre uma estratégia de conservação que preconiza o uso sustentado dos recursos naturais. Esta estratégia parte do pressuposto de que o uso sustentado envolve redução das taxas de retirada de animais de suas populações naturais, garantia de resiliência ou recrutamento das populações exploradas, e a sua persistência no tempo.

Também faz parte da estratégia de gestão o princípio de melhor distribuição dos benefícios gerados pela conservação. Os benefícios decorrentes dos serviços ecológicos prestados pela RDSM tais como a garantia de reprodução do recurso pesqueiro, ou como o sequestro e a fixação de carbono quatro vezes mais do que nas florestas de terra firme são benefícios difusos, que se distribuem igualmente para

todos os habitantes da região do Médio Solimões, ou do planeta, dependendo da escala de análise. Mas os benefícios associados ao uso (comercial ou não) da biodiversidade devem ser valorizados e distribuídos entre os membros das populações tradicionais locais.

Em decorrência do aperfeiçoamento da distribuição de benefícios da conservação da biodiversidade, seguem o incremento da geração de renda domiciliar local e a melhoria nos padrões de vida da população tradicional da RDSM, como foi demonstrado ao longo dos anos anteriores. Também em decorrência do incremento dos níveis de envolvimento das populações locais, uma participação mais efetiva destas populações nas ações de fiscalização, controle e vigilância da RDSM é desejável e necessária. (IDSM, 2010, p. 137)

Algumas pessoas que entrevistei relataram que a intervenção do IDS também é prejudicial ao trabalho, já que seus técnicos agem como autoridades absolutas no ato deliberado de multar: “eles são apenas funcionários do IDS e não tem nada que assinar, a assinatura deles não vale nada”. Além disso, eles alegam que alguns técnicos não reconhecem o trabalho das outras instituições envolvidas, como o IBAMA e o ICMBio, e “desmoralizam o papel do gestor”, a ponto de fazerem uma abordagem coerciva e constrangedora. Nota-se como esse processo reordenamento territorial, no caso da região estudada, é sempre pensado a partir do aparato burocrático oficial, regulador do cálculo e da forma de intervenção política como, segundo Foucault (2004), a forma racional da arte de governar.

A tentativa de emancipação gera a dúvida. O ponto crucial levantado é: será que os comunitários serão capazes de tomar para si o código burocrático? Ou então será que o Estado deseja permitir esta emancipação? Ao tomar como base a discussão weberiana sobre o Estado enquanto uma “empresa”, é possível perceber que ele não permite esta autonomia. Para sobreviver, o Estado alimenta uma dependência hierárquica do trabalhador e diversos segmentos. Uma dependência baseada no fato de que os instrumentos, recursos e saberes necessários ao funcionamento da “máquina burocrática” estão concentrados em poder do empresário, e neste caso, do aparato político-administrativo.

Como trabalhar a noção de controle sem abordar o exotismo ou a construção/imposição de identidades? Seguindo uma “receita” oficial, os objetos que comprovam e justificam a classificação, em função de critérios diacríticos, fazem surgir um objeto de estudo privilegiado. Os objetos e as coisas permanecem e servem para comprovar o que foi escrito. Desta maneira, há uma tentativa de renúncia à história construída na relação colonial.

Neste processo de domesticação há todo um conjunto de saberes e definições estabelecidas pela missão civilizadora colonialista, dando origem a um material essencializante do objeto. Um movimento que para Said (2007), produz um repertório próprio

para a definição do Outro. Assim como o colonizador constituiu sua imagem a partir do oriental, o cientista construiu sua imagem a partir do Exótico, prevalecendo a preocupação em desvendá-lo e ao mesmo tempo reificar este adjetivo, adesivando ao nativo os significados de um mundo natural.

Eles são produzidos pelo Nosso olhar. Contudo, a imposição burocrática da harmonia do mundo social é constantemente contestada. Este projeto estético-político e institucional está em constante risco, que as ciências humanas não puderam alcançar e dominar de todo. Trata-se de um mundo onde as pessoas não podem ser programadas, que possuem sentimentos, desejos e projetos pessoais. Nessas negociações o documento burocrático, a cultura material e o saber empírico perdem sua força, as relações ultrapassam as regras estabelecidas nessa relação com resquícios dos saberes coloniais.

3. A trajetória da família Arantes no Auati-Paraná e as representações sobre os Cocama

Neste capítulo apresento as representações sobre os Cocama, as trajetórias de alguns membros da família Arantes, as narrativas sobre as viagens e visagens, bem como as formas de socialização e as cisões ocorridas na localidade de Itaboca, que deram origem a duas comunidades distintas. Conforme enunciado anteriormente, a organização prévia dos grupos domésticos no Auati-Paraná se constituía por meio da distribuição dessas famílias em localidades ao longo do rio e seus afluentes, enquanto a “forma comunidade” de organização territorial surgiu a partir da introdução de ideais comunitário-cristãos pela Igreja Católica. Partindo de um contexto marcado por histórias de privação e miséria, de acordo com os documentos e os relatos apresentados, um grande contingente de peruanos deslocou-se pelo em busca de melhores condições de vida. Em outros casos, essas pessoas eram deslocadas à força para trabalharem nos seringais brasileiros.

De acordo com Ventura, “o pessoal no Peru já vivia assustado. Quando via barco assim, já corria pro mato pra se esconder. Daí eles vinham embora pro Brasil porque aqui eles ia ter uma vida boa, uma vida livre”. O deslocamento compulsório para o trabalho nos seringais dos rios Purus, Madeira, Juruá, Japurá e bacia do Auati-Paraná era uma realidade constante. Por isso, Ventura destacou: “Aqui a senhora pode ver que a maioria é gente do Peru”, sendo importante frisar também a presença da migração nordestina.

A formação de localidades, a partir da migração peruana, não estava restrita apenas às comunidades Itaboca e Santa União, mas ao conjunto de comunidades que compõem parte da Resex Auati-Paraná e RDS Mamirauá. No levantamento socioeconômico e ambiental e estudo que participei em 2007, entre um universo de 142 entrevistados (90 mulheres e 52 homens, numa faixa etária entre 16 e 92 anos), com exceção das comunidades Santa União, Boca do Buiuçu e Felicidade (que não estavam incluídas na Resex), pude perceber que as narrativas se repetiam em torno das histórias de viagens. A trajetória dos peruanos que se fixaram no Auati-Paraná no início do século XX, era uma lembrança constante entre os entrevistados. O principal motivo para as viagens era a fuga de situações conflituosas, maus tratos e excesso de trabalho nos seringais, bem como a fuga das regiões afetadas pela guerra entre Peru e Colômbia, conhecida como a Questão de Letícia. (HIGUCHI et all, 2008; HIGUCHI et all, 2013).

Comerciantes peruanos e patrões seringalistas também recrutavam trabalhadores para os seringais tanto no Brasil quanto no Peru. As pessoas eram praticamente vendidas para os proprietários dos seringais, segundo Ventura. Trabalhavam sem nada receber em dinheiro,

somente a alimentação e o vestuário. A rota comercial entre Brasil e Peru, no início do século XX, era intensa e transitavam mercadorias, produtos agrícolas e pessoas. Ao desembarcar no Auati-Paraná, os Arantes encontraram diversos parentes e conhecidos ao longo do Rio, trabalhando como fregueses dos grandes comerciantes locais, cujos negócios se estendiam por uma grande rede comercial de Nauta à Manaus.

Petes (2003), em estudo sobre a migração e a identidade Cocama ao longo do rio Solimões, destaca que foi a partir do século XIX, com a expansão da economia gomífera, que ocorreu a dispersão dos Cocama, desde Nauta, no Peru, até Manaus, como também relatam os Cocama que entrevistei. Baseada em documentos oficiais e no relato de um dos últimos falantes da língua Cocama de La Playa, uma reserva indígena peruana, Petes chama atenção para a relação íntima entre a nacionalidade e a etnia: só os Cocama nascidos no Peru e falam a língua indígena é que são considerados “verdadeiros” ou “puros”. É interessante notar que a origem peruana também é acionada pelos Cocama de Santa União. Eles se consideram Cocama “verdadeiros” ou “puro sangue”, como ouvi em depoimentos, justamente porque são descendentes de peruanos. Deste modo, para eles a identidade Cocama também está relacionada à nacionalidade peruana, dentre outros aspectos que serão discutidos a seguir.

Os antepassados dos Arantes são originários do Peru e seus membros se espalharam ao longo do Rio Solimões, por isso esta família é considerada grande pelos participantes da pesquisa. Os parentes encontram-se em Jutai, Fonte Boa, Tefé, Coari, Manaus. Durante as conversas e entrevistas com os mais velhos pude identificar que, dentre os núcleos familiares que migraram neste primeiro ciclo da viagem, há dois momentos significativos do deslocamento desta família Arantes: um deles foi a viagem do senhor João Dario Arantes; e, o segundo, foi a vinda de Manuel Arantes e sua família, a esposa Maria Curico e o Pedro, primeiro filho do casal. Desde então o restante da família veio se deslocando, descendo o Rio Solimões, em busca de uma “terra boa para viver”. São várias as versões para os motivos desses deslocamentos, mas o tema da “terra da bonança” é frequentemente acionado pelos antigos moradores de Santa União e Itaboca.

A localidade original, Itaboca, antes da atuação mais maciça da Igreja católica no sentido de instituir as comunidades, viviam os Arantes, Curico e Maniama. Itaboca era uma localidade grande e bem conhecida, segundo Alexandre Arantes havia cerca de trinta casas na margem do Auati-Paraná, considerado um número bem expressivo pelos moradores. Quando precisavam viajar de Itaboca para Fonte Boa, como não existia a rabeta, as pessoas viajavam durante dois dias à remo, descendo o rio, o retorno era mais demorado devido às correntezas do Solimões.

Um aspecto significativo observado nos registros paroquiais de batismo e casamento foi a mudança de sobrenome dos Cocama, também observada nas narrativas sobre a viagem de João Dario, Manuel e Gregório. Parecia ser uma prática comum durante essas migrações. Para Stocks (1978), há entre os Cocama um sentido de identificação de classe definido e crescente, expresso em termos de “sobrenome nativo” versus “sobrenome espanhol”, ou seja, “sobrenomes inferiores” e “sobrenomes superiores”. Petesch (2003) afirma que ao atravessar a fronteira ocorre a mudança do sobrenome para que o Cocama se integre melhor na localidade onde se estabelecem. Isto também se aplica aos sobrenomes brasileiros. Um Silva possui status superior ao Yuimati, Maniama ou Curico, sobrenomes típicos Cocama. João Dario Filho, irmão de Ventura, conta também que durante a viagem, João Dario conheceu um certo Oswaldo Arantes⁷⁵, do qual “herdou” o sobrenome, por se tratar de um homem rico e com prestígio na região.

Os filhos de Manoel e Maria não falavam português durante a primeira infância, comunicavam-se por meio da “gíria”, como eles chamam a língua Cocama. Começaram a falar português estudando com “professores particulares”, no barracão do Buiuçuzinho, pertencente a Altino de Siqueira Cavalcanti (já como aviado de Benjamin Affonso). A “professora particular” era sua irmã, Altina de Siqueira Cavalcanti, conta Francisco. A vida social girava em torno do barracão, por vida social entendo como os momentos de socialização de diversos núcleos familiares, como as aulas, os batismos, casamentos, festas de santo. “Naquele tempo, os pais que iam batizar os filho tinha que acordar cedo, das três hora pras quatro hora da madrugada pra ir à remo lá no Buiuçu, na casa do patrão. Chegava lá cinco horinha pra tá de pé já batizando”. Padre Edmundo Touchefeu batizou diversos filhos de Manuel. Mais tarde, com a chegada do padre João van den Dungen, foi iniciado um processo de crítica ao sistema patronal.

Uma das formas de marcar o tempo, ou tempo dos antigos, é associar à relação da pessoa com um parente próximo ou querido. Nas primeiras décadas do século XX, esse “tempo de calendário” ou datas não eram levadas em consideração. As pessoas lembram do tempo dos festejos, do tempo em que um parente significativo ou algum conhecido em destaque era vivo, trata-se do “tempo dos antigos”.

A partir de relatos de João Dario Arantes Filho e Ventura Arantes, filhos de João Dario Arantes; e de Alexandre Arantes e Francisco Arantes, filhos de Manuel Arantes,

⁷⁵ Oswaldo Arantes também era um patrão. Nasceu em 1918 (LIVRO III, fls. 68) e foi o primeiro prefeito de Jutai, em 1955 e disputava com Benjamin Affonso o domínio da região.

construo, a seguir, as narrativas dos momentos marcantes na memória pessoal de cada um e a construção coletiva dessa história de viagens e busca por uma melhoria na condição de vida.

3.1. As viagens, a vida nas localidades/comunidades e a presença Cocama no Auati-Paraná

A viagem de João Dario

João Dario nasceu na cidade de Requena, no Ucayalli (Peru). Foi criado por uma tia e quando ele completou doze anos eles seguiram para a cidade de Nauta e depois para Iquitos. Ao atingir a juventude, sua tia “conseguiu uma menina pra ele viver, porque era a tia que mandava”, conforme Ventura Arantes, um de seus filhos. Em Nauta, constituiu família e teve dois filhos. O primeiro morreu, prematuramente, e o segundo cresceu saudável. O primeiro filho era muito querido e sua morte abalou demais João Dario. Ao descobrir que tinha um irmão chamado Gregório, que morava na localidade de Santa Vitória, João Dario, ainda abalado, decidiu partir com o intuito de conhecê-lo. Deixou o filho com a esposa, embarcou na canoa e foi-se embora, “baixando o rio”. Chegou em Caballcocha, passou um dia e uma noite, depois continuou a viagem e chegou à Santa Vitória. Encostou no porto de uma localidade. Perguntou a uma mulher que lavava roupas se aquele local era Santa Vitória e ela respondeu que sim. Perguntou, novamente, se ela conhecia o Gregório e onde ele morava. Ela respondeu que ele havia chegado no local exato e o convidou para subir.

Ele subiu, pediu licença e entrou. O dono da casa perguntou para onde ele estava indo. João Dario explicou que estava à procura de um irmão chamado Gregório. O homem, espantado, afirmou ser Gregório. “E foi uma alegria”. A notícia de que João Dario estava na localidade se espalhou e os parentes foram surgindo de várias localidades nesse interior para conhecê-lo.

Lá permaneceu por um tempo. Viveu durante alguns meses até que um amigo soube notícias de uma localidade com muita fartura e o convidou para retornar à viagem. Seguiu viagem e chegou em Letícia (quando ainda era território do Peru) e continuaram a viagem baixando o rio. Trabalharam como fregueses da família Cavalcanti. Mais tarde, João Dario se deslocou para a localidade Foz do Mamoriá (próxima ao Auati-Paraná, Fonte Boa), onde vivia o comerciante Benjamin Affonso. Decidiu ficar e trabalhar para este novo patrão.

João Dario deixou o Peru como Yuimati e, no Brasil, tornou-se Arantes. Ele mudou o sobrenome para Arantes, segundo Ventura, com o intuito de facilitar a escrita e a fala do

nome e “até agora, os que nascem agora é tudo Arantes”, afirmou Ventura. João Dario falava diversas línguas: a língua Cocama, que os seus descendentes chamam de gíria, castelhano, português e “inca”. Suas andanças eram incentivadas pela busca por um local bom para viver, um lugar farto, onde houvesse liberdade e a possibilidade de deslocamento.

Muito tempo depois deslocaram-se para Porto Affonso, abaixo da Foz do Jutaí, para trabalhar junto ao coronel Benjamin Affonso. Fazia muitas viagens, arrecadando borracha e vendendo mercadorias. Viajou para o Auati-Paraná, gostou tanto que estabeleceu moradia na localidade Furado⁷⁶. Mais uma vez constituiu família. Em 1928 casou-se com Catarina Maninguari, com quem teve sete filhos; e, mais tarde, mesmo com a desaprovação dos padres missionários, “amigou-se” com Selvina, com quem teve dez filhos. Com Catarina, João Dario teve: Manoel, Felipe, Maria, Santa Osvaldo, Marcos Eleotéria e Irene; com Selvina, teve Mariano, Ventura, Margarida, Otávio, Severino, João Dario Filho, Narcisa, Conceição, Nazaré e João (Diagramas 3 e 4). As duas mulheres viviam na mesma casa com João Dario e cada uma tinha uma cozinha para evitar conflito, segundo João Dario Filho. Havia uma diferenciação no tratamento entre os filhos com a esposa Catarina e com a companheira Selvina. De acordo com João Dario Filho, os filhos com Catarina “tinham tudo”, como roupas e alimentação regular; já os filhos com Selvina “não tinham quase nada”. Por isso, a companheira trabalhava constantemente, não deixando escapar qualquer oportunidade.

Saíram do Furado e foram morar na localidade da Boca do Capitari, não se sabe quanto tempo ficaram por lá. Seguindo o Auati-Paraná, deslocaram-se para o Urutuba. Nas localidades do Auati-Paraná, João Dario trabalhou com a pesca do pirarucu e na captura de “bichos de casco” (quelônios). Era um exímio pescador e, além disso, trabalhava com todas as possibilidades que surgissem.

Naquele período, o regatão viajava pelas beiradas dos rios comprando a produção dos habitantes locais e vendendo mercadorias. João Dario, além de pescar, trabalhava carregando os produtos que eram vendidos por Benjamin Affonso no Solimões e seus afluentes. Ele viajou bastante depois que deixou sua terra natal, seguiu as rotas traçadas por seus patrões no Solimões e afluentes, e ajudou e viveu a criação da comunidade Itaboca, reduto dos Arantes no Auati-Paraná. João Dario nunca mais voltou ao Peru. Sua última parada foi em Tefé, onde morreu. Seus filhos estão espalhados ao longo do Solimões. Dois deles, João Dario Filho e Ventura Arantes, vivem em Tefé. Os dois também fizeram muitas viagens, trabalhando desde Tefé à Manaus nos mais diversos ofícios.

⁷⁶ Onde atualmente encontra-se a comunidade Felicidade e que, juntamente com Santa União, engajou-se na solicitação da criação da Terra Indígena Santa União.

A viagem de Manuel, Maria e Gregório

Gregório, irmão de João Dario, também resolveu deixar o Peru. Ao contrário do irmão, Gregório partiu com a família. Ele era casado com Natividade Curico e com ela teve seis filhos: Sebastião, José, Manoel, Júlio, Martinha e Maria (Diagrama 1). Com exceção de Sebastião, que se ocupava em constantes viagens a trabalho, Gregório levou sua esposa e seus filhos na viagem. Após receberem notícias sobre “este lugar bom para viver e trabalhar” – o Auati-Paraná – eles desceram o rio e passaram um tempo na localidade do Furado, mas devido ao fenômeno das barrancas caídas eles deixaram o local e se estabeleceram na localidade de Itaboca, fundada por eles. A localidade foi batizada com este nome porque eles perceberam que lá existia uma vasta vegetação de tabocas nesse local à margem esquerda do Auati-Paraná.

As notícias que corriam eram sobre a existência desse lugar farto, um lugar que “dava muita coisa, tinha muito produto”, como o pirarucu, peixe-boi, tracajá e tartaruga, além disso, as mercadorias eram vendidas a um preço mais baixo do que os praticados no Peru. Sebastião, irmão de Manuel, trabalhava num rebocador⁷⁷ dos Cavalcanti. Seu trabalho consistia em viajar e acompanhar a carga e descarga de lenha, tirada do Auati-Paraná e exportada para o Peru e outras regiões, como Manaus e Belém. Sebastião compartilhava informações sobre suas viagens com o irmão e o resto da família. Contava que o Auati-Paraná “era um ponto bom de morar”, afirmou Alexandre Arantes, filho de Manuel.

No Peru, Manuel chegou a trabalhar no corte de seringa. Acordava às quatro horas da manhã e partia, amanhecendo o dia na mata. Às vezes também cortava caucho. Havia muitos Ticuna no seringal onde trabalhava, eles não queriam contato com outras pessoas e “quando chegava algum civilizado, eles corriam pro mato”, afirmou Francisco Arantes. Os Cocama costumavam ocupar as margens do Solimões, enquanto os Ticuna se abrigavam nos igarapés nos centros da mata.

Antes de se aventurar na viagem para o Auati-Paraná, Manuel chegou a trabalhar numa fazenda na Ilha de Ronda, onde viveu por um tempo com sua família. Ronda está localizada a poucos quilômetros de Letícia, cidade colombiana na fronteira com o Brasil. Em Ronda havia a hacienda La Victoria, propriedade do peruano Enrique Vigil, senador e médico do exército, que recrutava o trabalho de indígenas Cocama, entre outros, para as plantações de caucho e cana de açúcar. Essas pessoas trabalhavam nos interiores da mata e viviam num

⁷⁷ Um barco que rebocava as balsas que transportavam mercadorias entre Brasil e Peru.

acampamento na ilha de Ronda⁷⁸. Em seguida, passaram por Caballococha, onde Manuel trabalhou no roçado do campo, em construção e carregando lenha e madeira. Num dos seus trabalhos, sofreu um acidente grave, o que também o motivou a deixar esse local e partir para o Auati-Paraná.

Atraídos pelas notícias de Sebastião, por volta de 1917, Manuel Arantes, sua esposa Maria Curico⁷⁹, seu primeiro filho Pedro, seu pai Gregório e outros integrantes da família começaram sua viagem. Os parentes de Maria permaneceram no Peru. A descida parece ter sido difícil, Francisco Arantes informou que assim que seus pais chegaram em Tabatinga, entraram numa ressaca, onde e permaneceram o dia inteiro, e somente ultrapassaram a fronteira à noite. Conforme desciam o rio Solimões percebiam que não estavam sozinhos, diversas famílias de Cocama, seus conhecidos e parentes próximos e distantes, estavam espalhados às margens do Solimões e afluentes.

Até se estabelecerem definitivamente no Auati-Paraná passaram pelas localidades do Tarará e Boca (Foz) do Mamoriá. No Auati-Paraná havia famílias cearenses, portuguesas, judias, e era densamente povoado pelas famílias Curico, Arantes, Maniama, Pacaia, Castinares e Anaquiri, todas Cocama, bem como algumas Ticuna e Cambeba⁸⁰.

Adentraram no Auati-Paraná e passaram um tempo na localidade do Furado. Em seguida, Manuel e sua família, escolheram um lugar à margem esquerda do Auati-Paraná e fundaram a localidade de Itaboca. Ao chegar, encontraram um “local quase deserto de gente”, mas muito povoado por onça, jacaré, pirarucu, peixe-boi, tracajá e peixe. Durante os primeiros anos, a família trabalhou para Innocêncio de Siqueira Cavalcanti, filho de João de Siqueira Cavalcanti, que vivia na localidade Barreirinha (à margem esquerda do Auati-Paraná). Innocêncio possuía uma grande freguesia dentro do Buiuçuzinho, onde comprava seringa e pescado. Além das notícias sobre a fartura, as viagens também eram motivadas pela fuga da miséria e da escravidão imposta por exploradores da indústria gomífera no Peru, bem como da guerra entre Peru e Colômbia, conhecida como A Questão de Leticia. No Peru,

⁷⁸ Toda a produção de La Victoria era enviada para a Inglaterra. A maioria dos indígenas recrutados para o trabalho eram da etnia Cocama, que contavam cerca de 400 pessoas em 1930, ou seja, nas vésperas da guerra entre Peru e Colômbia. Essas pessoas viviam em condições de patronagem à duras penas. Após a guerra Vigil abandonou a fronteira, e os Cocama se dispersaram. Alguns foram para o Peru e outros para o Brasil. (NAVIA, 1994 apud PETESCH, 2003).

⁷⁹ Curico é um típico sobrenome Cocama (Ramos, 2004). Ao consultar os livros de batismo da Paróquia percebi a mudança gradativa no sobrenome de Maria. Encontrei os seguintes nomes: Maria Curico, Maria Arantes, Maria Curico Arantes, Maria Magdalena Curico e Maria Carvalho Arantes. Todos estavam associados a Manoel Arantes como esposo. Ao conversar com seu Francisco sobre a mudança do nome de sua mãe, ele afirmou que, por sugestão do filho Pedro, Maria modificou seu sobrenome para Carvalho. Francisco afirmou que apenas um de seus irmãos, o Paulo, assina como Curico Arantes.

⁸⁰ Constatei em pesquisa nos livros paroquiais (batismo e casamento) e em conversas com os filhos mais velhos de Manuel, Alexandre e Francisco Arantes.

“naquele tempo as pessoas trabalhavam de graça”, afirmou Francisco Arantes, “diariamente como escravos e elas não possuíam nada”. Elas ganhavam muito pouco quando trabalhavam para o patrão.

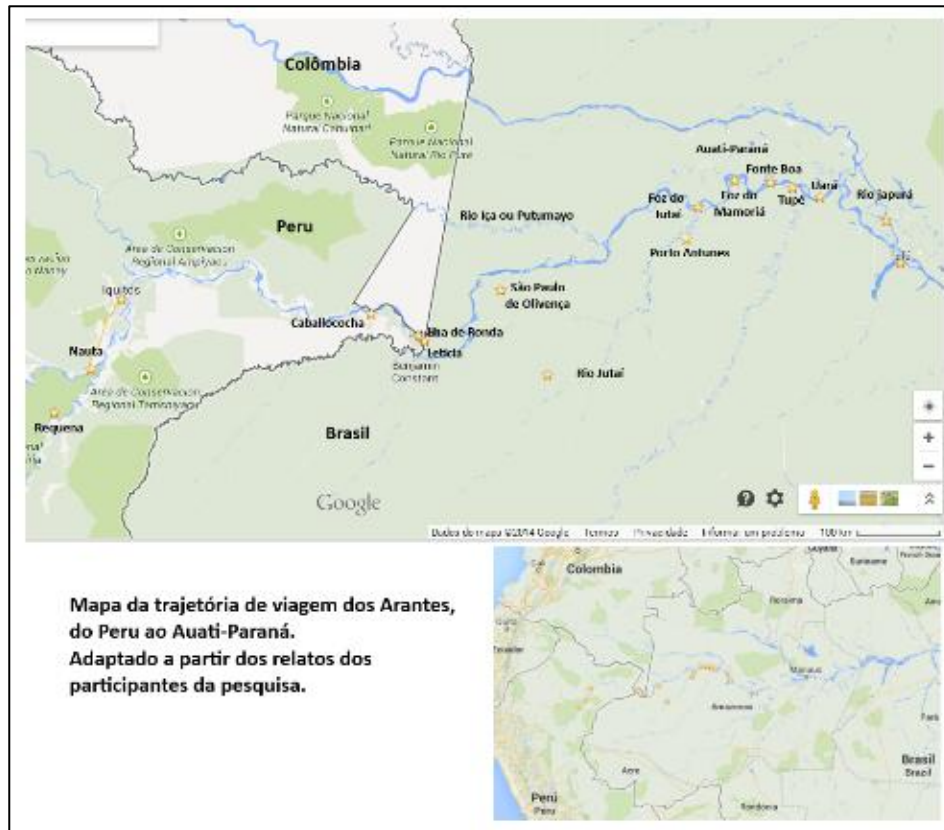


Figura 17: mapa da trajetória de viagem dos Arantes.

Manuel era muito conhecido entre os peruanos que desciam o rio, tanto pelas famílias quanto pelos comerciantes. Ele ia, todos os dias, para o seringal na localidade do Castelo (acima de Itaboca), à remo, para cortar seringa, no período da estiagem. Era no Castelo onde se localizava o barracão do Bonifácio, um dos patrões de Manuel. O trânsito de pessoas e o comércio no Auati-Paraná eram intensos no início do século XX. E, por isso, Manuel conhecia muita gente. “Eles baixava e voltava pro Peru”, conforme Alexandre Arantes informou sobre as famílias de peruanos. Essas famílias sempre que viajavam aportavam em Itaboca e quando não tinham alimentos, eram sempre bem recebidos na localidade, onde Manoel oferecia macaxeira, jerimum, frutas e outros alimentos. “Quando nós morava aí, dava muito produto. Na seca, então! Agora não dá mais como era. Aqui nesse riozinho Auati-Paraná, a senhora podia era olhar na beira, no começo da seca, esse riozinho aqui era cheio de peixe, chega pintava na beira”, relata Alexandre Arantes a respeito da fartura que conheceu na sua infância. “Nesse tempo não tinha nada proibido”, continua Alexandre. “Eu vivi dessa

fartura, tinha muito traçajá e pirarucu, pirarucu, pirarucu!”, acrescentou seu irmão Francisco. Os pescadores capturavam peixe-boi por ser uma carne muito apreciada e sua gordura era muito utilizada. Em Itaboca, Manuel e Maria tiveram 14 filhos: Pedro, Madalena, Manoel, Alexandre, Edmundo, Francisco, Paulo, Deolinda, Ulisses, Gabriel, Manoel, João, Maria e Antônio (Diagrama 4). Seus filhos também tratavam João Dario como avô pela proximidade com o avô Gregório. Manuel e Maria nunca deixaram Itaboca, morreram e foram enterrados no cemitério antigo do Auati-Paraná, localizado próximo à Itaboca, à margem direita do Auati-Paraná.

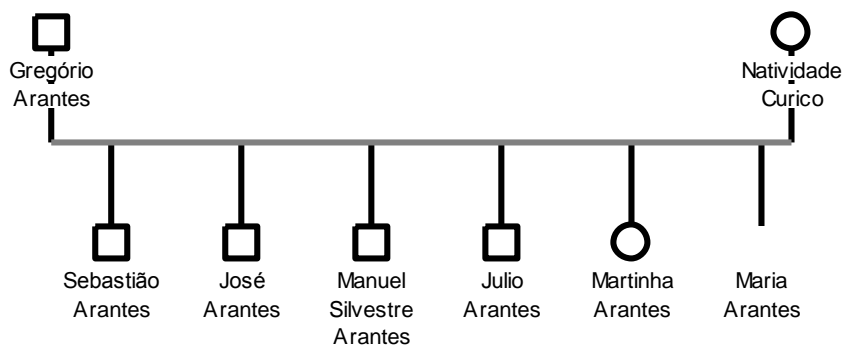


Diagrama 1: família de Gregório Arantes e Natividade Curico.

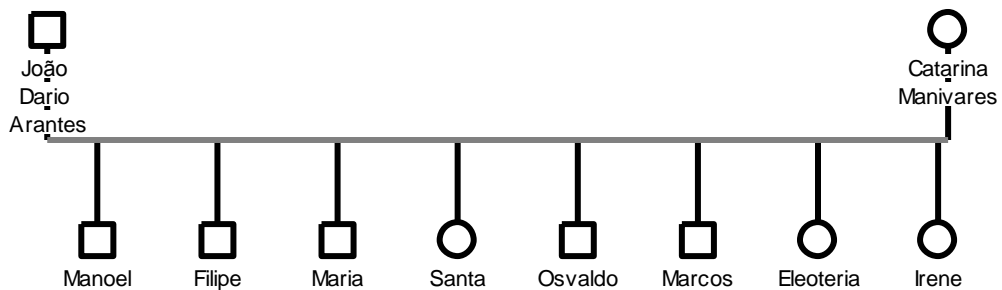


Diagrama 2: Família de João Dario Arantes e Catarina Manivares (esposa)

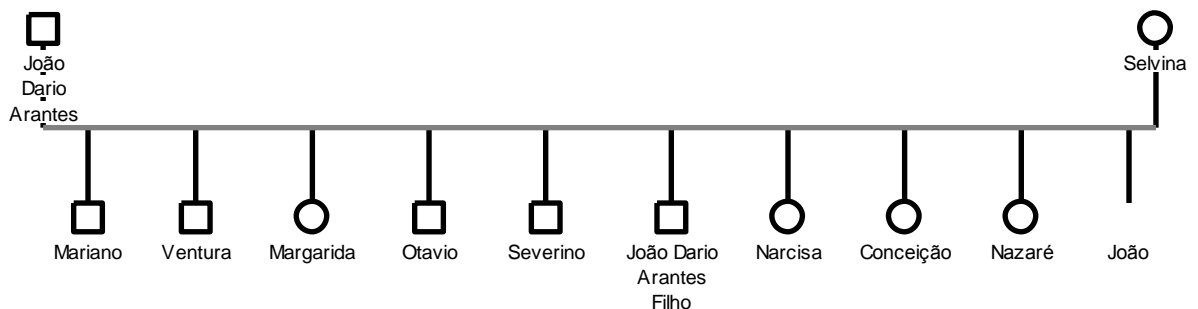


Diagrama 3: família de João Dário Arantes e Selvina (companheira)

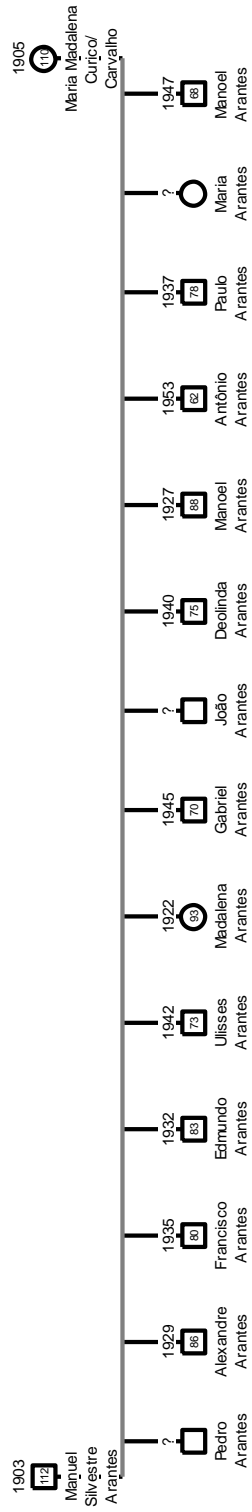


Diagrama 4: família de Manoel Arantes e Maria Curico.

Num instante os filho da gente vai casando, vai casando... e vai aumentando a comunidade. Começa de um. Não demora tem dois, e assim vai. Não demora casa outro, e vai tendo filho de novo. E assim vai o tempo todo. Tá tudo casado. Só que não me deixaram, sempre tão aqui perto de mim. Mas nem que eu quisesse. Eles vinheram porque quiseram ficar aqui do lado. O meu irmão aqui, o velho Manel, ele morava lá no Cruzeiro e ele sempre andava pra cá, ia lá pro Furado, passeando. Aqui, a terra tem muita. Assim foi aumentando. Só era nós aqui, era pouquinho.

O pai do seu André Cruz era o seu Valdimiro, o velho mesmo, o pai dele, ele morava aqui. Ele morava ali. Ele não tinha canto certo não. Ele morou ali no cemiteriozinho que tem ali, que era o lugar dele até um tempo. Daí passou e foi pro Buiçu grande. Saiu de lá e veio passar uns tempo aí dentro do Anarucu. Aí passaram de novo lá pro Capote, pra ilha. Todo tempo mudando, não tinha lugar certo. Daí quando saíram de lá, ele achou a mulher dele, a dona Cíntia, aí vinheram pra cá pro Buiçuzinho e vinheram morar aí. Aí demorou. Daí que eles foram pra Tefé, pro Jaquiri, por ali. O seu André foi nascido no Itaboca e se criou por aqui. Eu não sei quantos anos moraram, eu sei que passaram por tanto canto.

A mulher do seu André é minha sobrinha, é a Lucia. Lucia Batista Fernandes. Ela é filha da Madalena, minha irmã, e do finado Manel Batista. Já morreram tudo. O cumpadre André, é meu cumpadre.

Nem dá conta. Tem demais parente muito por ali, tudo espalhado. Eu tenho é muito parente espalhado. Nós moremo um tempo. Foram pra cidade. Meus tio tão tudo pra cidade, meus primo tudo em Manaus, em Codajás, em Tefé. Em Coari tem a minha sobrinha, tem meus tio lá morando.

Meus parente que mora em Fonte Boa é só o Martiniano. Em Tefé tá o meu tio Ventura, tio Dário, o Mariano. Esses tão vivo. O Dário tem uma comunidade da Cruz lá em Tefé. Eles tudo se criaram aqui. Moraram aqui nesse lugar. O lugar deles era ali abaixo de onde vieram. Dali saíram e foram embora pra cidade. Eles tinham vontade de ir pra cidade. (Alexandre Arantes, em Santa União, 29/01/2012)

Itaboca está situada a vinte e cinco minutos de distância – em viagem de rabeta – de Santa União. Ambas foram criadas por membros da família Arantes na margem esquerda do Auati-Paraná de Cima⁸¹ (Figura 12). Atualmente, os moradores das duas comunidades, apesar da origem comum, mantêm relações nada amistosas. Devido aos conflitos familiares, um certo pessimismo e falta de perspectivam Itaboca passa por uma redução no número de domicílios. Em 2007, Itaboca possuía 10 casas, já entre 2012 e 2013, ela possuía apenas 5 casas e 7 núcleos familiares, totalizando cerca de 40 pessoas.

A maior parte dessas pessoas também possuem residência fixa em Fonte Boa, e passam mais tempo na cidade do que na comunidade. Este fato também é motivo de conflito, pois as famílias que passam mais tempo na cidade não acompanham o trabalhos de vigilância dos lagos. No entanto, eles alegam que foram deixando a comunidade devido aos conflitos com os parentes de Santa União, criando uma espécie de ciclo vicioso de geração de conflitos. Os moradores de Itaboca são católicos e não se consideram indígenas, mas sim descendentes

⁸¹ O Auati-Paraná é dividido em Auati-Paraná de Cima (região norte do rio) e Auati-Paraná de Baixo (região sul).

de indígenas. Apesar de estar fisicamente localizada dentro dos limites da RDS Mamirauá, Itaboca é “cadastrada” na Resex, como afirmam os moradores.

Santa União é uma comunidade indígena e possui uma população de 135 pessoas, dentre elas Cocama, Ticuna e Cambeba⁸², formada por 30 casas e 29 núcleos familiares (Ver Apêndice 1). Possui duas casas de farinha e uma escola com 32 alunos matriculados (dentre crianças, jovens e adultos), a Escola Indígena São Miguel. A comunidade foi criada em 1982, quando Alexandre, Martiniano e suas respectivas famílias retornaram a seu local de origem após uma temporada vivendo na comunidade do Copeçu, no Jutaí, uma comunidade de referência no Movimento da Santa Cruz.

Segundo Cardoso de Oliveira (1996), esse movimento messiânico se caracterizava como uma solução para as privações e inquietações coletivas e “receber a figura carismática de um pregador ungido de um forte sentimento de poder espiritual e tendo atrás de si um séquito de acompanhantes a comprovar, por 'testemunho', sua infalibilidade!” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 23). Como observou o autor em outro trabalho, a ideia central deste movimento milenarista é a da salvação dos fiéis que se reunirão em torno da Cruz e sobreviverão a um cataclisma futuro. O autor afirma ainda que a figura carismática do Irmão José da Cruz foi envolvendo os indígenas Tikuna do alto solimões, primeiramente vindo do Peru, onde conquistou muitos adeptos. Irmão José implantou 31 cruzes em ambas as margens do Rio Solimões além de afluentes como o Javari e o Iça. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1975).

Poucos membros da comunidade Santa União seguem a estritamente os preceitos da Irmandade da Santa Cruz, mas todos respeitam as decisões do líder religioso, Alexandre Arantes. Ao primeiro olhar, conforme relatam alguns comunitários de Itaboca, as desavenças familiares tiveram sua origem relacionadas principalmente com as diferenças religiosas. Contudo, como observa Jenkins (2008), a afiliação religiosa não pode ser considerado um fator determinante dos conflitos em si. Utilizando o conceito de etnicidade enquanto um instrumento analítico, o autor propõe um modelo que depende do contexto histórico, econômico, ideológico e político no qual os atores sociais estão envolvidos. Os indígenas costumam utilizar o termo comunidade para denominar Santa União, ao invés de aldeia. A noção de aldeia está mais relacionada à burocracia da FUNAI, ou seja, enquanto para esta instituição ela é considerada aldeia, em termos práticos e afetivos é comunidade. O processo

⁸² Até o momento da pesquisa de campo. Conforme o censo que realizei em 2012, para esta pesquisa e a pedido de Tomé Cruz, da UNIPI-MSA.

de solicitação da criação da Terra Indígena Santa União envolve mais duas comunidades: Felicidade e Boca do Buiuçzinho.

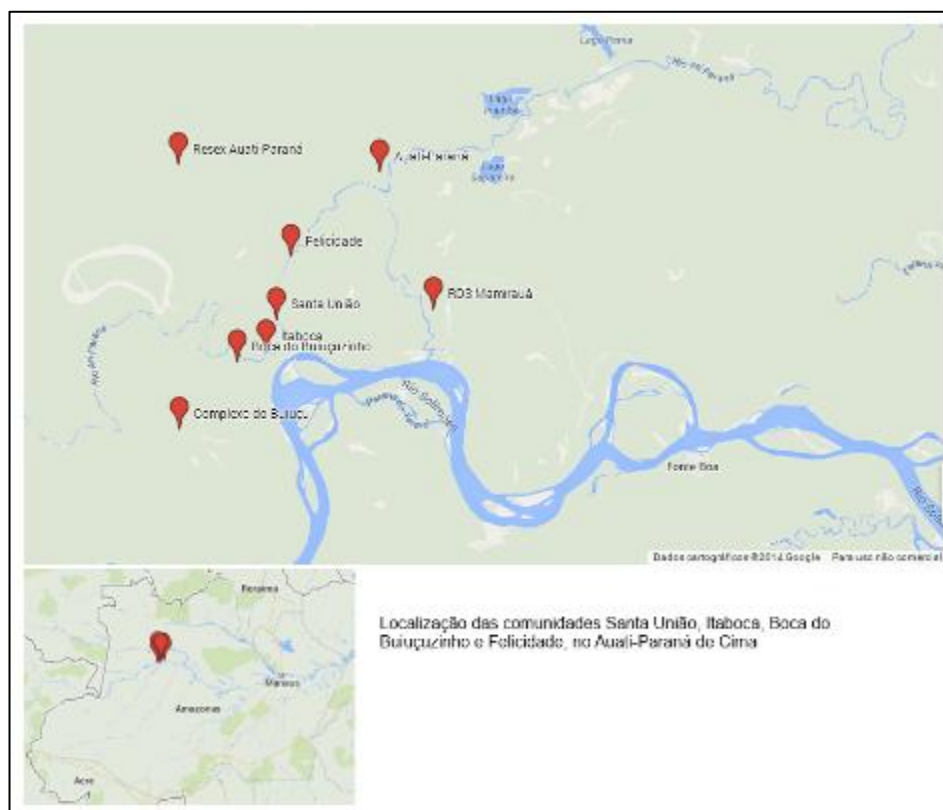


Figura 18: localização das comunidades que compõe a área indígena pleiteada.

O Auaí-Paraná (rio do milho), que serviu de marco divisório entre os domínios de Portugal e Espanha em 1781, liga os rios Japurá e Solimões⁸³ e dá acesso aos indígenas e comunitários ao complexo do Buiçu, ou Buiuçzinho como denominam os indígenas e comunitários. É o limite natural entre as Resex Auaí-Paraná e a RDS Mimirauá. As famílias utilizam os recursos naturais de ambos os lados. Deste modo, as relações sociais não se limitam às fronteiras abstratas construídas dos mapas oficiais. Também é considerado um curso estratégico por facilitar o trânsito dos comunitários entre municípios de Japurá, Jutá e

⁸³ O Auaí-Paraná, que aparentemente é considerado um rio, trata-se de um paraná, ou seja, um corpo d'água, ou canal, que liga dois rios de grande porte. Neste caso, os rios Solimões e o Japurá. As águas do Auaí-Paraná mudam de direção dependendo da época e das chuvas. Quando o rio Solimões está no período das cheias, a água corre no sentido Solimões-Japurá; quando é o rio Japurá que está cheio, a água corre na direção contrária. De acordo com Marcoy (1869), o que distingue o Auaí-Paraná dos outros canais é que ele se constituiu como um marco de referência e demarcação das terras portuguesas e espanholas. Em 1783, conta o autor, um marco fronteiro, ou padrão, foi fincado na margem esquerda e mais tarde desapareceu. Já Lourenço Amazonas (1852) afirma que a comissão de demarcação levantou o marco em 1781, mais tarde arrancado pelos índios Mura que, desconfiados, arremessaram no rio.

agricultura, pela pesca e por benefícios do governo, como bolsa família, bolsa floresta, aposentadoria e o seguro-defeso.

Viver na comunidade não significa estar isolado na floresta amazônica. O trânsito das pessoas entre as reservas, Fonte Boa e os municípios próximos como Jutai, Japurá, Maraã e Tefé, indica a importância do vínculo da floresta com o meio urbano. Costuma-se passar pouco tempo na cidade, pois “na cidade o pessoal só mora se tiver um emprego. Aí ele se atura na cidade, mas se não tiver emprego e se tiver parente no interior ele vai embora trabalhar pra lá e consegue viver pra lá”, conforme Raimundo. De fato, o que movimenta a economia de Fonte Boa são os produtos retirados da floresta. E é o comércio desses municípios que fornece os produtos que faltam na comunidade, como café, roupas, eletrodomésticos, móveis e bebidas alcoólicas.

Mesmo após a família Arantes estabelecer residência em Itaboca, a mobilidade e as viagens eram intensas. Viajar fazia parte do aprendizado de algumas pessoas, por exemplo Raimundo Arantes, 60 anos, filho de Alexandre, que criou-se “assim, andando... eu passei a juventude só andando”. Sua primeira partida deu-se quando tinha apenas dez anos de idade, quando foi trabalhar como empregado de uma embarcação. Aprendeu o ofício de motorista de barco junto aos empregados do patrão Luiz Barreto. Raimundo passava meses fora do Auati-Paraná “deixando mercadoria e pegando produto”. Nessas viagens passou por Coari, Maraã, Japurá, Tefé, Juruá e Manaus. Na década de setenta trabalhou como motorista no regatão do velho Santos e fazia a rota Coari-Japurá.

O Santos morava em Coari. A casa dele era como daqui pr'ali assim. A gente encostava o barco assim e ia avisar que tinha chegado e que tinha trazido produto e aí a gente ia negociar com os outro lá. Tinha vez que com o dinheiro que ele me pagava, eu não tinha despesa, com o dinheiro que ele me pagava eu comprava sulamba e tambaqui, aquelas sulamba grande assim e tambaqui salgado grandão; às vez eu levava 200 Kg, 300Kg e levava pra Coari e chegava lá e vendia tudinho no mercado. Eu vendia lá. Com o que ele me pagava eu comprava peixe pra levar pra lá. Era bom que o pessoal comprava rápido lá, eu vendia rápido. Eu saí e nunca mais parei.

Aí eu saí já pra trabalhar pra organizar essa área e aí comecei a ir direto pra reunião. Eu ainda morei no Copeçu, morei uns tempo aí. Quando eu saí pra viajar era antes da mudança pro Copeçu. Quando eu fui morar pra lá, depois que voltei pra cá eu fui andar por aí. Por uns tempo de novo. Aí eu parei já. O papai conseguiu essa cruz aí e ele parou aqui. Ele não andava muito não. Depois que ele colocou essa cruz aqui eu vim pra cá. Porque filho despreza pai, né? A gente sempre lembra do pai e da mãe e aí volta de novo. Aí eu voltei. (Raimundo Arantes, entrevista em 02/02/2012).

De um modo geral, entre os Arantes, a presença dos mais velhos é de grande influência para os mais novos. Um acontecimento que chamou a atenção do padre Teodoro van Zoggel, na década de oitenta durante uma visita que fez ao Auati-Paraná de Cima, foi a morte de Maria Carvalho (Curico) Arantes. Ela morreu em 1984 e isso influenciou

negativamente no desenvolvimento dos trabalhos na comunidade Itaboca. Outra questão que demonstrou a influência dos mais velhos foi o destaque que Alexandre deu para o baixo consumo de bebidas alcoólicas em Santa União. A comunidade está sob sua responsabilidade e, por isso, proibiu o consumo, liberado com moderação somente nos festejos de comemoração da criação da comunidade, no dia 14 de abril. As pessoas só consomem bebidas alcoólicas quando se deslocam para outras comunidades ou Fonte Boa.

As crianças vão à escola pela manhã e à tarde, quando “o sol esfria”, aproveitam para correr e brincar à vontade nos terreiros das casas. As crianças passam por uma criação democratizada, pois tanto os pais quanto os avós participam de todas as atividades infantis. Assim, elas se referem às mães como “mãe nova” e às avós como “mãe velha”. A cozinha da casa de Maria e Alexandre é o ponto de encontro, para os filhos e os netos, no fim de tarde e início da noite. A casa é bem grande, possui cinco cômodos e a cozinha é o maior deles. Na primeira vez que cheguei em Santa União, a cozinha era menor, por isso, enquanto as mulheres almoçavam na cozinha, os homens almoçavam na casa comunitária. É no almoço e nos fins de tarde que os assuntos de interesse comunitário são discutidos.

Maria, esposa de Alexandre, é a parteira de Santa União. Aprendeu o ofício com sua sogra Maria Curico e, atualmente, está transmitindo esses conhecimentos para sua filha Cleia. “Ela [a sogra] me ensinô a mexê criança, aí eu aprendi a mexê criança, até agora eu mexo criança. Eu posiciono a barriga pra criança não se apertá e não nascê virado”, afirmou Maria. Quando a sogra ia fazer algum parto, chamava Maria para observar e aprender os procedimentos do parto. Maria fez os partos de todas as suas filhas e de mulheres de outras comunidades. Todos os meses ela faz o acompanhamento das grávidas para verificar a posição da criança no útero e, quando elas vão ao médico para a consulta de pré-natal, “a criança já vai direito”.

Maria aprendeu com a sogra que durante o parto a mulher não deve ter medo e gritar, “porque mulher que grita com filho acostuma”, ou seja, acostuma-se a encarar as dores como um grande sofrimento, quando a seu ver, é um momento que faz parte da vida das mulheres na comunidade. Ela também aprendeu a fazer oração para proteção e cura de crianças. Em 2012, Maria recebeu a visita de funcionários do governo estadual para obter a carteira de parteira e ela critica a grande quantidade de parteiras com carteira, mas que não sabem proceder corretamente no parto. Em certa ocasião, uma “parteira de carteira tirada” não conseguiu fazer o parto de sua filha Cerlândia e mandaram chamá-la para socorrer a filha. “Mamãe, ela não pode ter criança! Por que? Ela num tá com parteira boa lá, de carteira tirada? Eu num sei nem nada”, contou Maria. Ela percebeu que a criança estava mal posicionada,

pediu para a filha deitar antes da próxima contração e descobriu que naquela posição a criança não poderia nascer, mas “enquanto tá sofrendo ainda dá pra ajeitá”. Se ela não tivesse chegado a tempo, a filha e a neta teriam morrido. Maria ficou indignada e indagou a parteira: “e essa parteira que tem a carteira assinada, como tava mexido?!”. A parteira tentou se justificar dizendo que a criança estava em posição normal para nascer, mas Maria sabia que não era verdade. Por isso, ela desconfia da qualidade do trabalho das parteiras contratadas pelo governo.

Em Santa União há dois representantes no Conselho de Saúde Indígena: Vanilza (ou Dona Moça), filha de Alexandre e Maria, e Manoel Cruz, sobrinho de André Cruz. Dona Moça assumiu o cargo de conselheira de saúde em janeiro de 2012, a pedido de Olegário, seu irmão, que também estava acumulado os cargos de conselheiro e de Tuxaua. Vanilza acredita na importância deste cargo, no sentido de reforçar a fiscalização da Casa de Apoio à Saúde Indígena, em Fonte Boa e da atuação dos técnicos de saúde, pois

Os enfermeiro não tava visitando as aldeia, porque que não tá se tá saindo recurso. A gente tá sabendo que tá saindo recurso, mas só que ainda não vieram, esse mês os enfermeiro ainda não vieram nem uma vez. Aí por isso que a gente ficou pra fiscalizar esses daí, porque tá faltando remédio lá na casa de saúde e isso tudo tá faltando lá. E agora que eu vou baixar pra lá pra mim ver como é que tá. Tenho que conversar com os outro porque eu não pude chegar assim com muito, aí nós tem que se conversar pra nós ir lá. Pra ver o que é que tá faltando e porque que os enfermeiro não tão saindo pras aldeia. Tá faltando muita coisa ainda. (Vanilza, entrevista em 01/02/2012)

Ainda há muito a melhorar na comunidade Santa União em termos de saúde, conforme os conselheiros. E esta é uma das prioridades, além da educação no “trabalho indígena”, pois para eles ingressarem no movimento, bem como o significado da identidade está imbricado com o trabalho desenvolvido por todos dentro e fora da comunidade, ou seja, é ter pleno acesso às redes de relação do movimento indígena, como será visto à frente.

Em Itaboca, somente Ulisses, Manuel e Gabriel, filhos de Manuel Arantes, permanecem com residência fixa na comunidade. Francisco e Deolinda possuem residência fixa em Fonte Boa. Agnalda, filha de Francisco e neta de Manuel Arantes, vive em Fonte Boa com seu esposo Amadeu e os filhos. Ela queixa-se da dificuldade para adquirir mercadorias de Fonte Boa e, caso os conflitos continuem entre as comunidades ela será obrigada a deixar o local e viver na cidade. Agnalda e Amadeu acreditam que a situação piorou na comunidade após a decisão judicial, a favor dos indígenas e dos comunitários, por ocasião do Caso do Buiuçu, que será abordado no capítulo 4, que determinava a retirada dos empresários e supostos proprietários da área.

A cisão da família, combinada, mais tarde com a disputa pelo monopólio dos lagos do Buiçu desestabilizaram o conceito e a prática da comunidade idealizada. Francisco Arantes, que trabalhou nesse processo com o MEB, também faz críticas ao formato das comunidades: “hoje em dia se vê as comunidades, diz que é comunidade, mas o povo não vive em comum, não tem união. Se o presidente vê isso, se ele vai reclamar disso, não tem quem goste, cada qual fica dizendo que não presta pra morar aí nesse meio. Hoje é muito diferente”. Francisco “animava as meninas” na comunidade, como ele definiu seu trabalho de educador do MESB. Trabalhou 23 anos como “animador” de comunidade. Ele acredita que agora a comunidade só se constitui em nome ou CNPJ, pois os presidentes não possuem mais interesse em trabalhar diretamente com a população, demonstrando uma desmobilização generalizada.

Francisco, apesar de ter se mudado para Fonte Boa, para acompanhar a esposa em tratamento de saúde, ainda pensa em retornar à comunidade Itaboca, mesmo admitindo ter se acostumado ao cotidiano em Fonte Boa. No entanto, ele não esquece sua vida em Itaboca, “porque lá, eu era acostumado de andar, ir de canoa, ia caçar, pescar, e quando eu cheguei aqui já não tinha mais isso. Só era mesmo aqui na casa. Eu sempre dizia assim: eu não tenho mais canto. Se eu voltar pra lá não vou mais fazer roça e aí eu fico aqui... olhando pro tempo...”.

Amadeu⁸⁴, residente em Itaboca esposo de Agnalda (filha de Francisco Arantes), admite que há muitos problemas em Itaboca: “é só uma família, mas o pessoal vem tudo pra cá [Fonte Boa] e só procura a comunidade quando é tempo do benefício, isso é uma coisa errada que fazem”. Amadeu não concorda com o comportamento de alguns membros da família Arantes (provenientes de Itaboca), que fixam residência em Fonte Boa e só se deslocam para a comunidade no período da despesca. Amadeu já foi vice-presidente de Itaboca e tentou conversar com o presidente a respeito dessa evasão da comunidade, considerada por ele como principal problema local, mas a conversa “acabou em nada”. Amadeu se desentendeu com o atual presidente da comunidade ao insistir na realização de uma reunião para discutir os rumos da comunidade, e tentar convencer aqueles que evadiram a retornarem. Somente assim eles poderiam organizar uma atuação mais concreta e ativa no local, como por exemplo a atuação mais efetiva nas turmas de vigilância dos lagos, liderada pelos indígenas de Santa União.

⁸⁴ Proveniente da região do Anarucu, acima do Auati-Paraná, descendente de nordestinos (pai pernambucano e mãe cearense). Quando casaram, Agnalda e Amadeu chegaram a morar durante dois anos em uma comunidade do Anarucu, mas após a morte do pai de Amadeu houve uma “debandada” dos filhos, como informou Agnalda, e eles se fixaram em Itaboca.

Porque quando é no fim da pesca, no fim quem paga toda a despesa, o dinheiro que sobra, o tanto que o seu Amadeu ganha, o seu Manuel Arantes ganha, o seu Raimundo ganha é igual, e eles mora aqui na cidade. Quem tá levando as porrada lá é nós lá, eles tão aqui. Então se é pra nós ganhar junto é pra eles tá lá também. Ou bom ou ruim, eles tem que tá lá, quer dizer, tem que ter o direito da gente. Isso é uma coisa errada que acontece na comunidade e já falei lá pra eles, tá aqui o meu genro que é cunhado do presidente e sabe disso que eu já falei, pra conversar, e isso nunca acontece, porque é meu tio, é meu primo, é meu irmão e eu não vou chamar ele pra reunião, tem que chamar. Vamo conversar. Ninguém vai expulsar, ninguém vai julgar ninguém, vamo conversar. Às vez o de fora tem mais direito do que nós morador que tamo nessa situação. (Amadeu da Silva Ferreira, da comunidade Itaboca, entrevista em 23/12/12)

É grande a frequência de pessoas residentes em Fonte Boa que se deslocam para os lagos durante o período do manejo, pescam com malhadeira e, em seguida, vendem o pescado em Fonte Boa com facilidade, sem ter passado pelo processo de organização para o manejo. Amadeu acredita que é possível reunir a família novamente em Itaboca e tentar uma conciliação, “sem briga”, para que a distribuição do pescado seja mais justa.

Outra dificuldade da comunidade Itaboca é a sua localização numa área baixa da várzea. A extensão da restinga, considerada a área mais alta da várzea, em Itaboca não é suficiente para o plantio, e “não dá pra fazer aquele roçado grande de uma quadra [1ha]”, afirma Agnalda, esposa de Amadeu. Por isso, muitas comunidades da Resex fazem suas roças em locais bem distantes da comunidade, na terra-firme, o que demanda horas de caminhada para chegarem nas plantações. Mesmo com essa dificuldade eles conseguem plantar macaxeira, mandioca, banana e milho. No entanto, não há garantias de que a colheita será farta:

Eu me disgostei. Eu plantei umas banana dois ano. Ano passado e ano retrasado. Eu plantei banana, banana, banana, eu tinha um bananal bonito. Quando foi a época do alagado a água veio e matou tudinho as banana. Não saiu de jeito nenhum. Da pena a gente plantá. E eu disse que nunca mais ia plantá, só um pé mesmo pra comer. E o trabalho que dá pra nada! Você plantar, bater e um bananal bonito que fica e você vê naquele estado, dá pena. E por aí não tem outro lugar para plantá, nem do outro lado porque é baixinho mesmo. São terras baixa. (Amadeu da Silva Ferreira, da comunidade Itaboca, entrevista em 30/12/12)

A ausência de um trecho mais alto de terra também motivou os comunitários a não “mudaram de lado”, ou seja, permaneceram fixados na margem esquerda do Auati-Paraná (RDS Mamirauá) e não atenderam aos pedidos do padre Michel ao solicitar que eles se mudassem para a margem direita (Resex Auati-Paraná).

Até 2006, havia em Itaboca uma escola que atendia a 15 alunos. Foi desativada, no ano seguinte, com a justificativa de que não havia alunos suficientes para formar uma turma multisseriada de primeira à quarta série, turma multisseriada (IBAMA, 2007). As aulas eram

ministradas na casa comunitária e o material didático e a merenda escolar fornecidos pela secretaria municipal de educação eram insuficientes. Em 2007, Itaboca tinha cerca de seis alunos com idades para frequentar a turma mencionada e nove aptos para quinta série. Nove alunos foi considerada pela secretaria municipal de educação uma quantidade inferior ao número mínimo de alunos para a criação de uma turma de quinta série. Por este motivo eles foram encaminhados para estudar na escola de Santa União. Os alunos de Itaboca eram conduzidos para Santa União pelo monitor, numa viagem de 45 minutos de rabetá. Segundo relatos, a recepção desses alunos em Santa União teve uma curta duração. A incompatibilidade religiosa e os conflitos pelo uso dos lagos inviabilizaram o intercâmbio educacional. Parte dos alunos deixaram de frequentar a escola e outra parte passou a frequentar em Fonte Boa.

Alexandre Arantes (que atualmente vive em Santa União) e Francisco Arantes (de Itaboca, mas atualmente mora em Fonte Boa), filhos de Manuel Arantes, me narraram muitas histórias do “tempo dos antigos”. Em conversas espontâneas e entrevistas com Alexandre, percebi a importância atribuída à língua Cocama. Em diversos momentos compartilhava seu vocabulário Cocama e explicava o significado das palavras. À medida em que eu perguntava sobre seu passado, a memória parecia não ajudar muito. Contudo, todas as noites, após ouvir os avisos da Rádio Rural, Alexandre me ensinava algumas palavras de seu vocabulário e quando discursava na língua Cocama recordava situações acontecidas há muito tempo atrás. Tive a impressão de que sua memória afetiva, do passado, está nela imbricada. Enquanto, as memórias mais atuais estão associadas à língua portuguesa, principalmente suas lembranças sobre o Irmão José da Cruz e os trabalhos desenvolvidos na Cruzada.

Já seu irmão Francisco, conhece a língua Cocama mas não costuma falar, orientou-me sobre a trajetória da família a partir da pesquisa que fiz nos livros de batismo da Paróquia de Fonte Boa (Apêndice 2) e nas conversas que tive com Dom Mario. Na medida em que eu procurava informações sobre a família Arantes nos livros de batismo e casamento da Paróquia, visitava Francisco em sua residência ao lado da Igreja, assim ele contava histórias sobre sua infância e seus parentes mortos.

As histórias ficavam ainda mais ricas quando outras pessoas da família participavam da conversa. A memória é seletiva, conforme Pollak (1992), e nem tudo fica registrado e fixado. Ela sofre flutuações que ocorrem em função do momento em que ela é articulada e expressa: “As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da

memória”. Por isso, as versões sobre a reconstituição da história da família Arantes não me pareceram neutras. Elas estavam sempre relacionadas aos temas evocados em diversos momentos, como: honra, traição, sofrimento, dificuldades que eram superadas na medida em que os atores sociais buscavam afirmar sua identidade.

O passado se constitui como um tempo que “não havia bebedeira, só bebiam esses adulto e velho. Era a caiçuma que a velharada bebia”, conforme Francisco. Quando Gregório, seu avô, era vivo, contou Francisco, ele organizava festejos e convidava várias pessoas de diversas localidades espalhadas pelo Auatí-Paraná e Solimões. Os principais festejos eram de Santo Antônio e São João, sempre com grande produção de caiçuma (bebida fermentada à base de macaxeira) e pajuaru (bebida fermentada à base de mandioca), preparados pelas mulheres, para animar os participantes dos festejos. Francisco Arantes lembra que seu padrinho Antônio Curico costumava matar um boi para alimentar as pessoas nas festas.

Observei nas histórias contadas sobre os antepassados e no cotidiano durante minha estada em Santa União que atualmente a composição atual dos núcleos familiares, que a família não está restrita aos laços consanguíneos, ela ultrapassa esses termos e se expande para os laços de vizinhança. Pantoja (2008), citando Almeida (1986), chama atenção para o caráter elástico deste termo ao relatar sua experiência nos seringais do Vale do Juruá. Neste texto, Almeida discute o conceito de família encontrado na literatura sobre produção agrícola familiar, que toma como foco uma unidade doméstica, então definida como: uma casa, um lote de terra, um conjunto de pessoas. Essas definições se encaixam na categoria família, sendo que família pode ter dois significados: no primeiro, ele trata família como pessoas que pertencem a uma unidade doméstica, que compartilham uma casa, uma cozinha, trabalham em conjunto, e se constituem como parentes (pessoas ligadas por uma linguagem de filiação e casamento); no segundo, família representa um conjunto de parentes, que se constitui ou como uma família nuclear ou de outros tipos.

Do mesmo modo, em Itaboca e Santa União, fazer parte de uma família significa estar de acordo com as regras da comunidade, com os objetivos e laços afetivos que vão se desenvolvendo ao longo da convivência. Família exige um laço de sangue, mas a afinidade também é importante, principalmente na relação aqueles que “trabalham” para a causa da família, ou seja, é fundamental o engajamento no movimento indígena e nas reivindicações da comunidade, acionando o parentesco por afinidade nessas causas comuns: terra, educação e saúde. A família exige proximidade, cumplicidade e comprometimento, mas não significa a ausência de conflitos. Às vezes a família se confunde com o termo parente, mas a principal

diferença é que o parente não é tão próximo, pode ser um modo de denominar o outro e agregá-lo ao grupo.

Os pais, desde cedo, ensinavam os ofícios aos filhos, como pescar, trabalhar na roça, fazer farinha e caçar. Um dos conhecimentos passados antigamente para os mais jovens era a produção de potes de cerâmica, que serviam para o armazenamento de água e no preparo da alimentação, como por exemplo a macaxeira assada no pote, forrado com palha de bananeira. A caiçuma, misturada com garapa, também era consumida pelas crianças, assim como mingau de banana. O peixe até hoje é consumido com macaxeira e banana cozidas. Dizem os indígenas que este é o “modo autêntico” que o Cocama peruano saboreia o peixe. Maria Curico contou que no Peru a caiçuma era servida como o café. Bem cedo era aquecida no forno a lenha e consumida aos poucos enquanto esfriava. Ela atribuía a boa saúde das mulheres ao consumo diário desta bebida, “as mulher são gorda e os homem são gordo e tudo sadio”, era o que Maria dizia a seus filhos.

Os moradores de Itaboca costumavam receber seus parentes e conhecidos que desciam o rio. Os anfitriões matavam galinhas, pescavam e preparavam um grande almoço. A mesa era posta no terreiro da casa, espalhavam palhas de banana pelo chão e serviam os convidados. Um dos pratos apreciados por eles é a mujica, o peixe assado previamente e cozido no mingau de banana. “Diz que a mujica é comida de peruano e o meu pai era peruano, e muita gente gosta de mujica. Dá pra fazer com tambaqui, surubim, pirapitinga e pirarucu”, contou Francisco.

Durante sua infância, Francisco escutava seus pais narrarem sobre a administração dura que a família Cavalcanti impunha a seus fregueses: “era mau, ele matava as freguesia que ficava devendo, não pagava a conta. Ele mandava matar e matavam. A gente via as sepultura na mata. Era só aquele monte assim de terra. Diz que era assim, ele era mau, esse Cavalcanti”. O barracão era localizado dentro da mata, junto a um igarapé chamado seringal, próximo a um varador do lago do bode.

No “tempo dos antigos” e da fartura, Manuel também se tornou “peixe-boieiro”, ou seja, um especialista na captura peixe-boi. A fartura, segundo relatos, está sempre relacionada com a grande quantidade de espécies de peixe nos rios, igarapés e lagos. Manuel vendia latas de banha de peixe-boi para regatões, para os patrões, como Bonifácio, que era seringalista e regatão. Francisco e seus irmãos acompanhavam de perto o trabalho de seu pai: “depois que me criei e já conseguia me movimentar bem na canoa, eu pesquei”, afirmou. Geralmente os pescadores montavam à beira dos lagos um grande varal para secagem da carne do pirarucu e

Manuel vendia o produto para Innocêncio Cavalcanti, aviado de Benjamin Affonso, isso por volta da década de 1930.

Alexandre aprendeu a pescar pirarucu aos 11 anos de idade e, desde então, desenvolveu este ofício até a vida adulta. Alexandre relatou que Manuel e sua família, durante alguns anos, trabalharam matando peixe para Benjamin Affonso: “nós trabalhava pescando, matando pirarucu pra ele, era empregado. Nosso trabalho era esse, pegava pirarucu, matava, salgava e vendia pra ele”. Ele pagava com mercadorias do seu barracão, como açúcar, arroz, bolacha, tudo o que é oferecido no comércio. Após o fim da hegemonia econômica dos Affonso na região, afirmou Alexandre, a situação melhorou porque já se podia “entrar lá pra dentro [dos rios], aí o pessoal [regatão] preferiu entrar e vender e comprar”. Assim, os pequenos produtores puderam vender sua produção para diversos regatões. No entanto, as opiniões sobre a presença dos regatões no Solimões e no Jutai eram divergentes. Enquanto os representantes da Igreja encaravam essa mudança como negativa, pois poderia aumentar a exploração da população, outros acreditavam que poderiam comercializar com mais empresários, aumentando a renda familiar.

Francisco pescou até cerca de quarenta anos de idade. Deixou de pescar para trabalhar na agricultura, porque não lucrava quase nada, pois se endividava com o patrão. Sua vida melhorou quando passou a trabalhar na agricultura: plantava mandioca para fazer farinha, milho, feijão, juta e tabaco. Toda a produção era comercializada. “E aí melhorou a situação. Eu me lembro que a gente fazia tanta farinha que sobrava, e quando a outra planta nova tava chegando ainda tinha muita farinha”, afirmou Francisco. Quando a produção era grande e sobrava demais era jogada no rio, pois a farinha velha não era atrativa.

O trabalho na pesca de pirarucu antes das instituições do manejo do pescado não era fácil. Desde a chegada dos Arantes no Auati-Paraná, eles vem pescando nos lagos do Buiçuzinho, sempre como fregueses dos vários patrões e dos supostos proprietários que passaram por ali. A temporada de pesca, como hoje, ocorria no verão ou estiagem, que ocorre geralmente de agosto a outubro. Martiniano Batista Fernandes, genro de Alexandre Arantes, descreveu o processo de captura do peixe durante o período que ele e Alexandre trabalhavam como fregueses de Luiz Barreto. O barracão do patrão estava localizado na área de acesso ao complexo do Buiçu, onde atualmente vivem duas famílias da comunidade Boca do Buiçuzinho. O barracão era enorme e se dividia na moradia do patrão e sua família e no comércio, que ficava ao lado da residência familiar. Todas as mercadorias que comprava nos centros comerciais e a produção dos fregueses ficavam estocadas num galpão anexo.

Aí nesse Buiúuzinho quando o Luiz Barreto era dono aí, tinha um varal grande, como daqui lá. Aí eles guardava uns lago e quando abriam pra pesca, aí ia gente de todo lado. Aí matava muito pirarucu, muito, muito mesmo. Aí lotava aqueles quadro grande assim, do tamanho de paiol assim dessa altura, cheio de pirarucu seco. Quando ele ia vender era de cinco ou seis tonelada, dez... durante o verão todinho era daquele jeito. Tem muito lago, farto mesmo, tem uma porrada de lago. Muitos lagos e igarapé, tem estrada de seringal, tem um igarapé grande que vai embora e vai sair lá em frente o Jutáí. Lá tem seringal dos dois lado onde o pessoal trabalhava. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013)

Na frente do barracão havia um local chamado tendal, onde os pescadores estendiam as mantas de pirarucu para salgar e deixar secar. Conforme o peixe ia secando, os pescadores “dobravam as mantas”, ou seja, enrolavam as mantas em forma de cilindro: “Era tipo... igual hoje. Aí estendia aquilo bem grandão, aquelas manda grande daquela largura. Aí botava os peixe e aquilo ali enchia. E quando o sol esquentava ia dobrando pra secar do outro lado. Ia dobrando todinho aquela manta, até ficar seco”, informou Martiniano. Assim que eram capturados, os peixes eram salgados o mais rápido possível para evitar que a carne estragasse, já que não existiam barcos frigoríficos como atualmente.

Após secarem, as mantas eram estocadas no galpão ou armazém do barracão. As mantas enroladas eram depositadas uma em cima da outra, de modo a expor a qualidade da carne para o comprador. Luiz Barreto negociava com diversos comerciantes, um deles era Minerval Cabral, de Manaus, e também um grupo de peruanos que vinham numa grande balsa e passavam dois ou três dias embarcando as mantas. Luiz Barreto gostava de negociar com os peruanos, pois eles pagavam um bom preço pelo produto, “era duas proa do barco dele que ele negociava”.

Luiz Barreto possuía muitos fregueses, que herdou dos Cavalcanti e dos Affonso, desde Itaboca e, outras comunidades dentro do Auati-Paraná, até os pescadores de outras regiões, “os de fora”, de afluentes do rio Solimões. E assim, muitas pessoas se conheciam e faziam alianças. Naquela época, somente os homens pescavam, pois o processo ocorria “na base da haste, daquela vara”, ou seja, no arpão e se exigia muita força física. Não se utilizava a malhadeira como apetrecho de pesca, artigo que foi incorporado depois Luiz Barreto vendeu sua suposta propriedade à Helio Bessa.

Como de costume, Luiz Barreto convocava os pescadores dos arredores, conforme Martiniano. Durante uma conversa no quintal de sua casa, Martiniano me explicou algumas técnicas, singularidades e diferenças entre o modo de se pescar antigamente e o atual. “A pessoa que é pescador mesmo tem prática pra tudo”, afirmou Martiniano. O procedimento de pesca ocorria da seguinte maneira: o pescador tinha que ser astuto e vigilante, tinha que ter a prática de perceber e ver o momento em que o peixe boiava, “é no boiar do peixe. Ele boiava

e aí o pessoal arpoava o peixe. Quando boiava, ainda tinha isso. Quando não, era de outro jeito. Quando não, ele espumava, bem dizer, aquela coisa e o peixe parava, saía aquela espuma que o pescador conhece, e aí arpoava”. Aquele que usava o arpão era chamado de arpoeiro, ele usava uma vara bem grande para arpoar a presa. O pirarucu é um peixe que possui dois sistemas respiratórios, o branquial e o pulmonar, por isso, a cada oito segundos de imersão nas águas ele emerge ou boia, como dizem os pescadores, e absorve o ar. Antes de subir à superfície ele expele bolhas, a espuma como chamam os pescadores, é o momento que o pescador deve ficar atento. A cada “boiada”, o pescador observava o peixe, o conhecia, percebia se seria possível ou não o capturar, se ele tinha o tamanho certo ou se era filhote, ou “bodeco”, como chamam os pescadores.

A espera e a atenção eram as duas características principais do pescador, é o que dá a base para a “prática pra tudo”. Havia outras formas de capturar o peixe, como a distribuição de armadilhas. Essas armadilhas, construídas com varas de bambu, eram fincadas nos igarapés. O pescador aguardava à distância, e quando as varas se mexiam era sinal de que o peixe estava passando e era momento certo para o lançamento da haste. O pescador chama essa armadilha de pari: “o peixe entrava, mexia, e ele ficava bem próximo e quando o peixe batia na vara, que mexia um pouco, o pescador arpoava. Ele acertava, não errava não”, afirmou Martiniano.

A principal diferença entre a pesca exercida no passado e nos dias atuais é que antigamente o pescador brigava ou lutava com o peixe, conforme Martiniano, pois o peixe não se entregava tão facilmente. O peixe e o pescador travavam uma verdadeira luta: “brigar que eu tô dizendo é que o peixe a gente arpoa e aí ele fica fazendo força, e a gente fica agarrando na arpoeira. E aí peixe grande tem força, e aí a gente puxa até o peixe cansar. Depois de cansar, casseta. Casseta dentro d’água. Aí depois de tá morto embarca na canoa”. A pesca se baseava no seguinte princípio: o pescador matava os peixes naquela época, conforme Martiniano. Mata-se o pirarucu porque na prática o golpe final era realizado com um “cacete” na cabeça do animal.

Havia um acampamento na beira do lago, após matar o animal, ele era puxado para a terra e logo o pescador começava sua limpeza. Em primeiro lugar retira-se as escamas e o couro, e em seguida retira-se a carne. Cada posta de carne é aberta com a faca, de modo a “enlarguecer”, abrir e aumentar as mantas, para que o sal pudesse ser depositado e espalhado:

Naquela época tudo era no sal, abria aquela manta e tudo mais e aí ia salgar tudinho. Aí que o pescador voltava e ia vender pro patrão. Ele já levava a manta salgada. Chegava lá, carregava, porque era lá em cima, suspendia e o patrão ia só apreciando. Aí tinha aquelas balança bem grande de 200 e de 500 quilo e aí anotava aquelas quantidade de manta de peixe. Às veze 200 quilo, 250 quilo. Aí que ia jogar pra ali

anotado e separado. Era muito trabalhoso naquela época. (Martiniano Batista Fernandes, da comunidade Santa União, mas atualmente residindo em Fonte Boa, entrevista em 24/12/12)

Enquanto no passado o pescador desenvolvia todo um trabalho de atenção, percepção, lógica e “briga” com o peixe. Na pesca atual (de grande porte) o pescador conduz o barco e arrasta as espécies na rede e em seguida os deposita nas caixas de gelo ou no porão frigorificado do barco:

Agora não, o pescador pesca. Ele tá conduzindo, chega no barco de pesca e só faz puxar. Ele só vai tirar o fato do pirarucu todo. Aí lava bem, tira a escama toda e tudo mais e já vai direto pro gelo. Só vão lá jogando pra caixa de gelo. Por isso que eu digo que agora tá menos trabalho. Era mais trabalhoso. Agora não, tá tudo fácil. Pegou, traz aí e só vai jogando pro gelo. Tá tudo fácil. (Martiniano Batista Fernandes, da comunidade Santa União, mas atualmente residindo em Fonte Boa, entrevista em 24/12/12)

Deste modo, o ritual se modificou. A luta e o enfrentamento direto com o animal na pesca não ocorrem mais nesses empreendimentos de pesca em grande escala. Isso não significa que os pescadores tenham deixado de desenvolver ou aprender o método antigo de captura, pois há uma preocupação, entre os indígenas, que esses costumes sejam passados aos filhos. Antigamente e ainda hoje há um cuidado específico nesses enfrentamentos e lutas com os peixes, pois os pescadores lidavam com as diversas aparições dos “encantados” ou “encantes” do fundo do rio, que, segundo alguns relatos, ainda existem e entram em contato com os “moradores de cima”. De acordo com as histórias contadas pelos mais velhos, os lagos e igarapés são formados a partir da intervenção da cobra-grande no fundo das águas: “quando a cobra-grande sai, ela vai levando a terra e faz o igarapé”, conforme Francisco Arantes. Essas aparições ou visagens eram e são muito comuns no Buiuçuzinho e a convivência com esses fenômenos indicavam a necessidade de um cuidado maior num território que não pertencia apenas a um patrão ou posseiro, mas também fazia e faz parte do mundo de seres sobrenaturais.

A palavra Buiçu é uma variação de boiaçu, boya-wasu ou boyusu, que significa cobra-grande. Segundo Tastevin (1910), trata-se da cobra legendária de vários metros de comprimento e largura proporcional, que habita o fundo dos rios. Para os Cocama do Baixo Ucayali e do Baixo Huallaga, no Peru, a cobra-grande é considerada a mãe d’água, o espírito do rio, do lago, dos córregos e da chuva, e sua função é gerar a água sobre a terra (RUIZ, 2011).

Os moradores mais antigos do Auati-Paraná acreditam que os lagos do Buiçu surgiram a partir dos movimentos desta cobra que, devido ao seu tamanho gigantesco,

derrubou (e ainda derruba) as terras criando os igarapés, os furos d'água ou lagos. Na cabeceira do Auati-Paraná, conta Maria, criou-se uma cobra desde pequena e que tomou proporções enormes. Um varador (um curso d'água ou igarapé que serve como passagem ou atalho de um rio a outro) passava por cima dela, ou seja, o espaço onde ela estava transformou-se num igarapé.

De acordo com relatos de Maria, é a sucuri que se transforma em cobra-grande. Maria afirmou ter visto essa cobra e descreve um animal tão grande que à medida em que se movimentava ia alargando o igarapé. Esta cobra continua vivendo na cabeceira do Auati-Paraná e tornou-se imortal, pois segundo Maria, quando a cobra cai n'água ela nunca morre, “a cabeça fica de baixo da terra, e só o meio dela fica de fora”. E, assim, vai crescendo e aumentando a largura do igarapé, e, em geral, nas áreas onde ocorre remanso.

A localidade do Furado, local da primeira parada dos Arantes no Auati-Paraná, recebeu este nome devido a derrubada da terra por interferência da cobra-grande, segundo Ventura, “o furado é porque furou mesmo. O Auati-paraná dava essa volta aqui, ia lá e vinha e dava essa volta aqui de novo. E aí furou. Aí aquela volta, acho que o lago fechou tudo e um cano abriu, abriu um cano bonito e aí ficou um lago. Mas tinha pau, tudo dentro do lago”.

Esta narrativa da cobra que transforma os rios é comum no imaginário amazônico, e, em geral, é incorporada à história da formação dos rios. Parissier (2009) relata uma narrativa que escutou a respeito da formação do Rio Juruá: num passado distante, a Cobra Grande (que vivia no Purus, rio paralelo ao Juruá) entrou em conflito com outra cobra que habitava o lago Yainu, a cobra Honorata. A Cobra Grande queria provar sua superioridade em relação à Honorata e a desafiou para um duelo. O choque das duas provocou um grande tremor de terra e assim, o lago Yainu havia se transformado no Jururá, com sinuosidade de cobra.

No trabalho de campo, o tema dos encantados e as precauções tomadas no interior dos lagos era recorrente durante a noite, após o jantar. Nos reuníamos na cozinha da casa de Alexandre e Maria, eles e seus filhos, em companhia também do professor da comunidade, e eles narravam diversas histórias de encanto, visagem e assombração. Todas relacionadas a um território conhecido e ao mesmo tempo misterioso. Apesar de os lagos do Buiuçuzinho serem bastante explorados durante a pesca manejada, representavam um perigo para aqueles que não respeitavam os poderes dos encantos. Em outra ocasião no campo, pude aprender muito sobre este mundo com as narrativas de Ventura, quando conversamos em Tefé, onde ele já vivia há bastante tempo e cuja lembrança sobre as experiências vividas no interior eram reelaboradas, mas ainda presentes.

O lago do Espírito Santo, um dos maiores do Buiuçu, é reconhecido pelos indígenas como um local onde as visagens e os encantados se manifestam e permanecer lá dentro exige um certo cuidado para não ser levado pelos encantados do fundo do rio. Francisco conta que conheceu um homem, Anastácio, que foi levado ao fundo pela cobra-grande: “era uma coisa de invocar... a parte do lago em que ele tava era dessa fundurinha, lá na beira do lago” [indicando com as mãos a pequena profundidade do lago]. Seus companheiros estavam no meio do lago pescando, enquanto Anastácio estava na beira. De repente viram um pirarucu boiar próximo à canoa dele, ele levantou com a haste na mão e caiu na água. “Sabe lá o que que num deu na cabeça dele”, comentou Francisco. Seus companheiros ficaram espantados e aguardaram-no emergir das águas, mas ele não retornou: “não tinha ninguém mais, só o espumeiro assim”. Eles pularam n’água e procuraram o amigo, mas nunca o encontraram. Chegaram à conclusão de que ele não morreu afogado, mas sim havia caído no encanto da cobra-grande: “falaram que era a cobra-grande que tinha boiado que nem um pirarucu”. Quando se aproximou daquilo que pensava ser um pirarucu foi levado para o fundo. “Anastácio era um grande parceiro de pesca”.

A cobra-grande, considerada um *bicho visagento* por Galvão (1976), ao que parece, “faz tudo o que quer”, segundo Ventura. Ele contou que há muito tempo atrás na localidade de Caballocha (próxima à fronteira entre Brasil e Colômbia, região conhecida como Trapézio Amazônico) havia um lago com um povoado próximo e que foi levado pela força das águas e da cobra-grande:

Era um povoado que arriou tudinho, por detrás dos morador tudinho. Aí, quando deu meia noite aquilo foi descendo, eles sentia que ia descendo. Aí, correu um, dois, três pessoa e foram apreciar tudo arriando lá em cima do barranco. O barranco já tava alto e não puderam mais sair e foram embora [puxados pelo rio], com casa, criação, com tudo. Ficou aquele buracão. Passaram uns tempo, aquilo tudo era lago [onde era o local do povoado havia se tornado um lago]. Aí, vinha passando um cara com um tambaqui. Depois que ele matou e foi ver o peixe dele, era todo de gente, dentadura de gente, será que os outro virou tambaqui? (risos). Isso depois de muito tempo dessa barranca cair. Aí, o cara matou o tambaqui e a dentadura tudo era de gente.

E aí, nesse buraco que ficou já ficou praia, e quando dava meia noite era boi, era cavalo, tudo em terra e até gente. Quando ficavam lá, ficavam tudo na praia, aquela gente que foi pro fundo. Mas era tudo gente do fundo. Aqueles que entraram pro fundo se encantou tudo. Era gente, boi, tudo.

Aí, fizeram uma cidade, baixando, aí que tá até agora. Mudaram Cabalococha. Cocha é lago, que eles chamam. Lago de Cavalo. Isso foi meu pai que contou. Ele teve lá, mas depois que isso já tinha acontecido. Quando ele veio e passou por aí, em Cabalococha, e daí que ele veio pra cá. Foi só o que contaram pra ele. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013)

De acordo com os relatos, o peixe tinha se misturado aos corpos das pessoas engolidas pela água. Se a pessoa entra ou “cai” num território aquático dos “encantados” ela automaticamente se encanta e passa a ser parte daquele mundo. Ela não morre, mas se

transforma num encantado e vive no fundo, nesse mundo que poucas pessoas da terra conseguem contatar.

Cobra grande faz tudo o que quer, faz tudo. Ali onde nós morava, no paraná do Mutum tinha um lago que quando era no verão o cano ficava seco, baixinho. E aí, o finado Militão foi lá pra pegar pirarucu. Aí, quando foi um dia, ele foi descer, quando chegou l o cara tava correndo, que tava voado na vara do curral [armadilha de captura de pirarucu]. Meu Deus! O que tá acontecendo que isso tava correndo? Ele subiu pra espiar o curral dele pra ver o que tava acontecendo, se tinha pirarucu dentro. Quando ele viu, vinha aquela água pesada que vinha trazendo tudo o que tava na frente. Aí, ele pulou pra fora e correu l em cima da terra. Aí, foi levando o curral dele, foi levando tudo. E passou. Foi-se embora. Aí, quando foi de tarde, olha o canozo com água escorrendo a água pra fora. Tudo limpo. O bicho levou tudo. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013)

Contam os antigos, segundo Olegário Arantes, que o lago Espírito Santo era uma cidade que afundou, que foi levada pelas águas, num tempo desconhecido. Por isso, ele “não é de confiança, é um lago meio assombrado”, escuta-se assobios, mugido de boi, gritos, galos cantando no meio do lago e outros ruídos. Essas visagens, por vezes aparecem e pedem a quem testemunha sua aparição para serem desencantadas. Quando as pessoas são levadas para o fundo e encantadas o corpo não é encontrado.

Há uma diferença entre visagem e encanto. A visagem está relacionada a um mundo sobrenatural, espíritos, pessoas mortas que assombram esses locais. O encanto é uma manifestao do “mundo do fundo do rio”, habitados pelos encantados, que podem ser animais, seres que se metamorfoseiam em gente. “O encanto vem pra buscar o cara”, conforme Olegário. “O encanto é tipo nos, assim, vem como gente”, completou Cleia, irmã de Olegário. Eles aparecem em figura de gente, por isso há determinados lugares que devem ser respeitados. Não são apenas pessoas atraídas pelo fundo do rio ou lago, mas tmbm objetos, animais, embarcaes repletas de gente. “No tempo dos antigos”, as pessoas respeitavam mais essas relações e regras entre humanos e “seres do fundo” (tmbm criações humanas), no entanto, após o advento da pesca predatória as precauções foram esquecidas. Dizem que isso ocorre porque parte dos encantados desapareceram desses lugares. No caso do Buiuçu, as pessoas manifestam uma certa desconfiança, pois “sabe Deus o que que já aconteceu aí dentro. L dentro acontece várias coisa”, comentou Olegário. E “naquele tempo dos Affonso, eles matavam eram gente lá pra dentro do Buiuçu, eles davam era uns tiro nos cara, eram do mal aquele pessoal”, completou Raimundo Arantes.

Nesses lugares onde a precaução  necessária, misturam-se histórias e experiências de duas ordens: a manifestação dos encantos (seres do fundo dos rios se materializam como gente), e a as aparições de espíritos de pessoas assassinadas e abandonas no passado, no

período violento da exploração dos seringais. Deste modo, é possível perceber que esses lugares da natureza não estão isolados, purificados (como insistem alguns segmentos sociais como os ambientalistas) ou isentos das experiências humanas, das trajetórias pessoais e coletivas. Esses lugares foram apropriados e manejados, pelos encantados, por espíritos e por pessoas, de certo modo, e assim como são modificados e influenciados por experiências sobrenaturais, estão repletos de memórias das histórias concretas, das “experiências de violência”.

O trabalho clássico de Galvão (1976), Santos e Visagens, traz à discussão o conceito de encantado, “como uma força mágica atribuída aos sobrenaturais. Seres humanos, animais, objetos podem ficar encantados por influência sobrenatural.” (p. 66). O lago Espírito Santo é repleto de encanto. “No tempo dos antigos”, se alguém matasse algum boto, ele retornava como o encanto para buscar a pessoa. Esses seres se apresentam “igualmente como uma pessoa”. Os Arantes afirmaram que numa certa ocasião, os encantos vieram, apareceram no lago Espírito Santo vestidos como policiais para “pegá o criminoso tinha matado um boto. Era de verdade, do outro subsolo lá em baixo. A sorte é que o cara já tinha ido embora, senão eles tinham levado ele”, isso os mais antigos contavam. Não eram todos que tinham coragem de entrar nesse lago, “ninguém podia judiar de nada lá não”. No entanto, “brabo ele ainda é”, pois não se pode jogar pimenta e nem limão nas águas do lago. Se a pessoa comer limão, pimenta e peixe assado, “tem que jogá a casca toda em terra. Se jogá pimenta e limão dentro do lago, aguenta com o relâmpago lá, o raio é forte lá pra incendiá tudo”, porque os “donos” ou os encantos de dentro do lago não gostam. O lago é repleto de praias com areias brancas. Um trecho dele é composto por lama, mas a maior parte é formado por areia. Em alguns pontos do meio do lago, é possível encontrar cacos de panelas de cerâmica, dos encantos que ainda permanecem. “Não é fácil não aquele lago”.

O lago Espírito Santo é categorizado atualmente como lago de manejo. Os indígenas já pescaram em diversas temporadas. Durante o dia e com a presença de muitas pessoas, nada se manifesta. O importante é que “ninguém facilita por muitas horas lá de noite não”. A pesca acontece sempre durante o dia, mas mesmo assim Olegário enfatiza que “ali não é de confiança não. O bicho aparece lá no meio, não tem pra onde ir não”.

O lago Novo, é um outro local que os indígenas transitam com precaução devido à presença desses encantados. Segundo os indígenas, no lago há uma ilha que se movimenta constantemente e confunde as pessoas. Todos os anos a ilha se encontra em um local diferente. De acordo com eles, este movimento é decorrente da existência do “mundo dos encantados” no fundo do rio.

Uma vez eu fui pra lá, porque tava na quebra d'água, que tava secando, né? Eu fui reparar se não tinha gente andando aí. Eu e a minha mulher fomo andando na canoa, aí eu disse: umbora olhar esse lago aqui. Hoje nós vamo andar aqui. Era bem umas onze hora do dia. Aí quando nós ia varando na beira, assim, que nós subimo e saímo na beira do lago chega aquela ilha vinha entrando assim, chega aqueles pau vinha torcendo assim, crá, crá, crá, pra cima nós. Eu disse: Rosa, espia como isso vem andando pra cá. Aí, diz que ela foi prestar atenção, chega vinha quebrando aqueles pau assim, chega torcia. Aí, ela disse: umbora embora que essa ilha vem pra cá pro nosso rumo. Daí, nós saímo e deixemo pra lá. Mas eu vi a ilha vim andando mesmo pro nosso rumo. Não tava ventando não.

O Edvan aí, a ilha quase suspendia ele. Ele foi querer matar tambaqui, era bem umas doze hora. Ele foi flechá tambaqui lá. Ele escutou aquela zoadá que vinha tipo um temporal assim, vummmm, zoando. Ele olhava o sol quente. Quando ele cuidou aquele vento bateu nele. Ele agarrou no banco, senão tinha subido. Ele quase tinha ido pro lado da ilha voando. (João Arantes, entrevista em 20/12/12).

Há várias intervenções da cobra-grande e dos “encantados” no desenho territorial e na mediação da relação das pessoas com o meio ambiente e seus conhecimentos a respeito do natural e o sobrenatural. Com os irmãos Francisco e Alexandre Arantes conheci o sacaca de Itaboca, o famoso curandeiro André Curico, que transitava livremente entre o “mundo terreno” e o “mundo dos encantados”. André também tinha um “companheiro do fundo” que o ensinava as rezas e o rituais de cura, e era portador do “poder” ou “dom” de se comunicar com esses encantados. Este poderoso sacaca, ou seja, “líder espiritual”, constantemente fazia viagens ao fundo do rio para aprender a curar e estabelecer mais laços com os habitantes do fundo. André nasceu em Itaboca, provavelmente no ano de 1918, filho de Martinha Arantes (filha de Manuel Arantes) e Antônio Curico, e foi batizado aos dez anos pelo padre Joseph Cappe.

André nasceu “com a intuição de cura” e comunicação constante com o mundo dos encantados. Ele não podia sair sozinho de casa, pois “sempre topava com alguma coisa”, às vezes um encanto em forma de gente ou de um batelão. O batelão era conduzido pelos encantados, que sempre o convidavam para embarcar, e, assim que embarcava, era transportado para este “mundo do fundo”, conforme Alexandre. O fundo é uma grande cidade e bastante povoada. “Assim como tem aqui onde nós mora, aqui na comunidade, por aí por baixo tudo tem cidade”, completou Clea, filha de Alexandre. Quando André “caía pro fundo, não se molhava, saía enxuto”. Ele era tão conhecido e “bom curador” que as pessoas vinham de longe para buscá-lo e o levavam para Manaus e Coari para tratar doentes. Ele descobriu seus poderes depois de passar muitos anos doente. Um curador foi tratar sua enfermidade e durante o processo foi revelado para ele a sua missão de sacaca. O processo de aprendizado das rezas

e remédios era intermediado pelos encantados, que apareciam e ensinavam à André todos os conhecimentos necessários para a cura.

“Ele andava no fundo, dormia pra lá, tinha mulher lá dentro, no fundo”, conforme Ventura. Depois de um tempo desaparecendo sem qualquer explicação, começou a andar acompanhado. Sempre que se aproximava do porto da localidade, era necessário uma intervenção imediata para que ele não entrasse no “encante” e desaparecesse de imediato. André pedia a quem o acompanhasse que carregasse sal e aguardente para que fossem jogados em sua boca sempre que fosse “carregado” para o fundo do rio, só assim ele “pulava de lá pra terra”.

No mundo dos encantados e da natureza há uma gestão do território. Nem todos os lugares podem ser frequentados por pessoas. Certa vez um dos irmãos de Ventura contraiu uma doença na qual seu corpo ficou coberto de feridas. Ninguém imaginava do que se tratava aquela enfermidade e o levaram para o tratamento com o sacaca André Curico. Ao chegar em sua residência, o menino foi convidado a entrar e sentar. André colocou a mão na cabeça do menino e disse: “eu vou rezar pra ti”. Após o ritual, André disse ao menino e à sua mãe que o motivo da sua doença era que ele havia dormido em cima de terra onde as lontras e as ariranhas costumam ficar: “ele dormiu em cima daquela terra que era lugar de lontra e lugar de lontra e ariranha faz mal”. O menino visitou o sacaca mais duas vezes e foi curado.

As pessoas com quem conversei e entrevistei geralmente traziam à tona o assunto do “mundo dos encantados” e as precauções tomadas para não ser levado. No caso da pesca para manutenção das comunidades, os lagos do Buiçu ficam à três ou quatro horas de distância de Santa União, e os pescadores saem de madrugada para chegar a tempo de “tirar um pirarucu” ou tambaqui para a alimentação das famílias. Eles geralmente saem em duplas para facilitar o trabalho e como precaução no caso de avistarem uma visagem.

André Curico não só tinha acesso direto a este “mundo dos encantados”, como também tinha uma outra vida no fundo do rio. Seu pai não o deixava ir para o Buiçu pescar com os familiares e amigos por medo de ele não retornar mais, pois os seres encantados costumavam buscá-lo com frequência. “Quando começava ele não podia mais andar pelo rio sozinho, porque quando ele ia andando tomavam, vinha um deles, e ele ia embora remando com a haste. Quando ele saía acontecia isso. Estendia a canoa dele e ficava com ela alagando”, afirmou Ventura. Por isso, André era obrigado a ficar em casa. Mesmo sabendo dos riscos que corria, ele sentia necessidade de socializar, de participar da pesca. Durante um dos períodos de abertura da temporada de captura de jacaré, ele decidiu sair. Ventura narra, a

seguir, o momento em que André é interpelado pelos “encantados”, vai para o fundo do rio e encontra sua esposa Iracema, metade mulher e metade cobra:

Ele foi no outro dia cedinho, se aprontou, pôs as coisa dele na canoa, saltou com o material de pesca pra pescar também. Ele foi embora arribando. Na parte do Buiuçuzinho que tem aquele estirão, né? Quando ele viu lá vinha um batelão pintado de azul, baixando, e chagando perto, ele vinha remando e pensou: “eu vou logo comprá bombilha pra minha lanterna”. Ele ficou ali e abaixou um lá de dentro. “Bom dia, senhor!”, “Bom dia, meu amigo”. Era um cara alegre. “Bom dia, vai pescar?”. “Vô. Vocês tem bombilha aí?”. “Bombilha pra lanterna, é? Entra pra dentro, vem aqui”. Aí ele entrou e ele não sabe como foi. Sei que ele entrou no barco. Quando ele voltou no sentindo dele, vinha remando, ele sentado. Procura o canal e já era. Não viu o lago do outro. Do lado esquerdo de quem vinha baixando era tudo terra-firme. E disse: “minha nossa senhora, aonde é que eu tô? Esse rio eu nunca vi na minha vida”. E aí ele ficou pensando e remando. “Oi parceiro, tu quer uma dosinha? Nós tem e divide”. “não, não quero não”. Pelejaram pra ele beber. Aí: “Não fica triste não, vamo aqui e quando dobrá ali nós vamo chegá numa cidade”. Aí ele levantou. “Olha aí parceiro a nossa cidade. E aqui mesmo”. Tinha embarcação tudo encostado, tinha umas rua que vinha direto e descia na beira d’água, tudo calçado. Encostaram. Aí, “vambora subir?”. Ele disse que não subia não, que ele ia ficar ali mesmo. “não, vambora! Vambora ver as menina bonita, tem tanta menina aí”. Ele disse que não ia não. O cara falou com o parceiro dele. “O cara não quer ir acompanhar nós não, então fica aí!”. Foram embora pra terra. Aí veio um cara: “tá triste?”. “Tô triste querendo voltar pra casa”. “Tá vendo isso aí? Todos teu parente tão te procurando, andando de canoa”. Aí diz que ele olhava pra cima e era o mesmo que tá vendo um pássaro desse avoando. Quando ele olhava pra cima e via os parente dele remando na canoa, parecia um pássaro voando. E eles tava mostrando pra ele. “Então vai por aqui, não quer acompanhar nós, sobe nessa escada aqui”. Aí ele subiu. Foi embora. Aí pra ele sair também dentro do rio... como? Quando ele tornou tava lá na praia abaixinho da casa dele. Aí ele reconheceu, já tava no Auati-Paraná, com aquela praia abaixo da casa dele. Aí ele gritou. O pessoal ainda tava andando atrás aí responderam lá pra cima. Aí era ele que tava lá na praia. Aí ele contava que lá em baixo é uma cidade. “Eu tava lá no porto, mas só que quando eu saí do batelão pra terra, que eu pisei e aquele negócio tremeu tudo. Aí reparei bem e tudo era arraia que calçava tudo. A calçada e a rua era feita de arraia. As casa era igualmente como é aqui mesmo, igualzinho. Aí passou um tempo e ele tornou a se perder. Aí passou uma noite e um dia e no outro dia que ele voltou. Aí ele disse que uma mulher que agarrou ele e levou pra casa dela. Uma mulher bonita, rica, tinha loja. Ela perguntava pr’aqueles empregado dela se ele ia ser o esposo dela. Aí olhava, cada homem branco, de bigode, mas ela queria o cara lá de cima. Aí quando ele ia voltando veio um pedaço de cipó, sei lá o que era aquilo, pra eles, pra dar pro pessoal quando chegasse. Aí quando ele tornou ele tava lá na mesma praia com aquilo na mão. Aí foi que ele já ia na hora que ele queria. E ia com o corpo dele mesmo. Sumia. Passava dias pra lá, quando ele queria voltar ele saía de novo. Ele caía n’água e sei lá, ia pra lá. Fazia ele andar, mostrando tudo. Quando levaram ele, assim, tinha duas onças preta e quando viu ele ficou rosnando. Os bicho que tem em cima tem em baixo. Aí disseram pra ele: “olha, pra cá que nós vê a ...pra cá que a gente pega outros assim que não quer acostumar”. A mulher era Iracema, o nome da mulher. Mas diz que era uma cobra. Os peito dela é que era uma mulher, mas o corpo era uma cobra. Isso foi no tempo que nós se mudemo. Ele ficou pra lá. Depois se mudou pra Coari e ficou pra lá. Mas ele era um bom curador, bastava ele pegar uma cabeça e contava tudinho do que o cara tava sofrendo. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013)

O “mundo encantado do fundo do rio” também já foi discutido por Galvão (1976). O autor compartilha a descrição fornecida em Itá (Gurupá, PA) como um reino semelhante a uma cidade, “com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro. Os habitantes

do “reino” do fundo dos rios têm semelhanças com criaturas humanas, sua pele é muito alva e os cabelos louros” (p. 67). Trata-se dos “companheiros curadores”, cuja aparência corresponde ao ideal de beleza em Itá, o indivíduo de pele branca e cabelos louros. No entanto, a compreensão sobre a natureza desses companheiros é vaga para os informantes de Galvão, podem ser classificados em diversas categorias.

A diferença principal que percebo entre o encantado ou encante apresentado por Galvão e o descrito por Ventura e outros indígenas é a peculiaridade da posição social desses companheiros do fundo ao serem retratados como empregados de Iracema, a mulher-cobra. Mesmo considerados seres de boa aparência, aqueles empregados não possuíam atrativos para Iracema, e sim o homem do mundo de cima, André. No fundo do rio os papéis se invertem e o “branco” encontra-se no papel de subalterno, enquanto o indígena sacaca escapa a essa posição.

Os encantos tinham uma grande participação no mundo acima do rio. Quando as pessoas infringiam as “leis do mundo do fundo”, os encantos possuíam autonomia para sair do fundo e punir os transgressores, como informou Francisco Arantes. Havia uma espécie de “polícia do fundo”, e quando eles subiam, todos tinham que se esconder dentro das casas ou correr para a mata, “senão eles levava pro fundo”.

De acordo com os relatos, a pessoa já nasce com essa característica de sacaca, e em determinado momento de sua vida, ele recebe a visita dos encantos que transmite os conhecimentos sobre o ofício. Alexandre Arantes, por exemplo, seria o próximo sacaca do local, já havia recebido algumas visitas dos encantos e começou a aprender algumas rezas:

Eu podia tá trabalhando assim como esse meu primo André trabalhava. Só que eu deixei tudinho. Eu já tava começando. Eu deixei porque eu passei pra ser da Santa Cruz. Eu já tava avisado por eles, eu sabia que eles ia aparecê. Uma vez eu fui pescá sozinho. Tinha matado dois pirarucu na minha canoa. Saí seis hora dali do Buiçu. E ali no igarapé perto daquelas casa ali na frente, eu vi uma canoa vindo, atravessando pro rumo de lá. Eram branco, de camisa branco. E o pessoal dele não era do mau, era do bom. Ele vinha baixando, vinha atravessando daqui como na casa do caboco, e a canoa vinha vazando porque eu vinha carregando aquele peixe, aí eu dobrei pra jogar a água e de repente eu olhei pra ele, a canoa desapareceu. Só a gente que vê as outras pessoa não vê não. Se eu tivesse seguido eu tava igual meu primo. Pra gente não era como esses espírito que trabalha. Era diferente, só bastava dois cigarro de tabaco e assoprá. Uma hora dessa assopra pro sol, daí já pra tarde. Uma vez, era seis hora, eu tava assim sentado na rede e já ia viajando. Esses de agora, não, canta e faz aquelas coisa. (Alexandre Arantes, entrevista em 20/12/12)

Alexandre abdicou o ofício de sacaca para assumir a missão de Diretor da Cruz em Santa União, ou seja, o líder religioso na Irmandade da Santa Cruz em Santa União e reconhecido pelas poucas comunidades que fazem parte dessa manifestação religiosa. A

religiosidade é outro grande elemento distintivo entre Santa União e Itaboca. Conforme discutido anteriormente, os comunitários de Itaboca são católicos e os indígenas fazem parte da “cruzada”. Ao indagar Alexandre a respeito das dificuldades na manutenção dos preceitos religiosos, ele destacou que

Não. Não é difícil religião, quer dizer não é nada difícil. Difícil é só ter respeito. [risos] Inté hoje eu não me arrependo. Eu passei pra ser da cruzada, fui no Copeçu morar. E aí me pegaram já pra vigia da Irmandade. Aí, passei aqueles tempo sendo vigia de lá, levava pessoal pra festejo como tem aqui quando chega festejo e ia levar o pessoal pro festejo. Aí o pessoal ia comigo junto, um bocado de gente. E ia apresentar lá pro chefe, o sacerdote, o diretor, o pessoal lá e tomava de conta. Só que a Irmandade do Irmão José não. Quando chega numa comunidade, não tem que separar de cabeçante, tem que tá junto quando chamar pra tomar café, então pra janta, almoço tem que tá junto. Quando eles gritar, tudo junto é pra acompanhar. Todo mundo comento junto. Eu trabalhei muito. E a pessoa que ele não respeitava assim a irmandade, assim bebendo, fumando... aqui mesmo ninguém bebe não. Agora lá fora todo mundo bebe. Aqui não, porque sempre eu não deixo. Eu chamo todas as comunidade quando chega festejo. E de lá também quando chega festejo daqui eles vem de lá. Eles já sabe data quando é. Aí agora mandaram dizer pra mim que no festejo eles tão aqui. É dia 13 de abril. (Alexandre Arantes, entrevista em 29/01/2012)

A família Arantes conheceu Irmão José da Cruz, o criador do movimento, uma das tantas viagens que ele fazia pelo Solimões. Alexandre informou que Irmão José havia navegado pelo Auati-Paraná diversas vezes, “arrebanhando fiéis”. Certa vez, durante uma viagem, Alexandre encontrou o secretário da Irmandade na comunidade do Copeçu, em Jutai (a aproximadamente uma hora de Itaboca), que o convidou para os festejos da Santa Cruz. Alexandre aceitou e foi com sua família. Os filhos mais velhos, solteiros, e os mais novos ficaram animados com os festejos, com a grande quantidade de gente e manifestaram desejo por viver naquele local. Alexandre preocupou-se com a roça que seria abandonada, sujeita a inundação durante o período em que estariam deixando Itaboca.

No verão de 1978, Alexandre retornou ao Copeçu para procurar um local e fixar residência. No mesmo ano, ocorreu a primeira cisão na família Arantes, Alexandre e Martiniano convidaram o restante da família a participar da viagem, mas eles recusaram por acreditarem que “aquela religião não prestava”, segundo Alexandre, seus preceitos e leis eram muito difíceis de seguir. Mesmo assim, Alexandre e seu genro, Martiniano Batista Fernandes, aderiram à Irmandade da Santa Cruz e migraram para a comunidade do Copeçu. Lá, Alexandre assumiu o cargo de “vigia”, controlando os costumes da comunidade, quem desobedecesse as regras do movimento era punido e Alexandre aplicava as devidas sanções, como por exemplo ficar de joelhos em frente à cruz durante horas.

Francisco, irmão de Alexandre, não aderiu ao Movimento porque, apesar de concordar com alguns dos seus preceitos, não acreditava que aquele seria um fenômeno duradouro. “Hoje eu acho que só o velho e a velha cumprem a missão. Naquele tempo falaram que o mundo ia se acabar e aí, diz que lá onde tinha a santa cruz não ia acontecer nada. Foi o tempo que saíram e foram fazer morada lá no Jutaí, no Copeçu”. Francisco chegou a visitar a família no Copeçu, naquele período, apesar das divergências religiosas, a família não apresentava conflitos significativos, pois “naquele tempo a gente não tinha lago, o lago era dos proprietário, quando era freguês dos patrão”.

Durante a temporada no Copeçu eles ocuparam uma área arrendada pelo “dono” do terreno de Francisco Lopes. Ele não era considerado uma pessoa “ruim”, mas os Arantes não se sentiam confortáveis em viver e trabalhar numa terra que não possuíam. “O dono de lá mandava no terreno”, informou Clea, filha de Alexandre, indicando que houve conflitos de diversas ordens entre a família Arantes e os “donos” do Copeçu. Além disso, alguns moradores do local não eram favoráveis à chegada de forasteiros. Eles reclamavam, principalmente, da abertura de novas clareiras para roças e casas. As terras que abrangiam a comunidade do Copeçu e os seringais pertenciam a um peruano, que empregava pessoas na comunidade que ficavam responsáveis pelo carregamento de borracha, e quem cortava seringa eram os familiares de Francisco Lopes. Segundo Raimundo Arantes, havia um carregador peruano que “complicava as coisa, ele sovinava das pessoa trabalhar com negócio de madeira, sobre roça, por isso que as coisa era meio difícil lá”.

O conflito e a violência (seja simbólica ou física) são recorrentes em áreas com grande potencial de exploração de recursos naturais. E isso é possível perceber nos relatos das trajetórias das pessoas e nos documentos pesquisados. A comunidade do Copeçu já possuía um tamanho considerado significativo e outra dificuldade encontrada no local era o difícil acesso à alimentação, ao peixe. Os lagos eram distantes e era necessário atravessar o rio Solimões para acessá-los. “Aí tudo era difícil pra nós”, em comparação com a vida de “fartura de peixe” que eles tinham em Itaboca. A impossibilidade de trabalhar como eles queriam e a dificuldade em pescar os motivou a retornar ao Auati-Paraná. Raimundo Arantes acredita que o convite recebido por eles para morar no Copeçu se restringia apenas à participação na Irmandade da Santa Cruz, e não se estendia à exploração dos produtos naturais. Os Arantes também tinham a intenção de extrair madeira para venda, ampliar as roças e trabalhar no castanhal, mas isso não foi autorizado pelo líder da comunidade, Manoel Lopes. “Tinha um lote de terra assim, e a gente fazia do tamanho da roça e ele não deixava fazer. Eles trabalhava

lá com roça e seringa, castanha, sova, isso era o trabalho deles lá. E nós não podia trabalhar lá com isso”.

Os dois núcleos familiares, um liderado por Alexandre e o outro liderado por Martiniano, viveram no Copeçu por quase quatro anos sob liderança de Francisco Lopes, Diretor da Cruz na comunidade. Assim que resolveram retornar para seu local de origem, receberam uma cruz consagrada e fundaram Santa União, em 13 de abril de 1982, na margem esquerda do Auati-Paraná. Nesse período, havia 5 famílias e 31 pessoas residindo em Itaboca, e 3 famílias e 18 pessoas residindo em Santa União, de acordo com o levantamento populacional feito pelo padre Teodoro em janeiro de 1985 no Auati-Paraná de Cima.

Na primeira vez em estive na residência de Brigida e Martiniano, em Fonte Boa, após uma conversa longa, fui convidada a assistir ao filme *Terceiro Milênio*, de Jorge Bodansky e Wolf Gauer. A cópia do filme, que eles conseguiram com conhecidos no Jutaí, era o único registro visual que eles possuíam do Irmão José, por isso a consideravam muito importante, uma espécie de relíquia. O filme narra a viagem do senador Evandro Carrera, em 1980, ao longo do Rio Solimões, de Manaus à Caballococha, com uma parada em Vila Alterosa, a comunidade no Rio Iça (Putumaio) onde Irmão José fixou residência.

O filme aborda diversas questões e o contexto de conflitos e problemas encontrados na região. Conforme era exibido, Martiniano e seus parentes comentavam sobre os conhecidos no filme (“aquele Ticuna eu conheço”), bem como as coincidências daquele período e dos problemas que eles viveram durante as disputas com os supostos proprietários do Buiucu. O documentário, mesmo tendo como fio condutor a atuação de um político da elite coronelista amazonense, não escamoteava a realidade concreta das pessoas retratadas. Para os Arantes, Irmão José era considerado a figura principal do filme, em detrimento da participação político Evandro Carreira. Em uma das cenas, Evandro oferece a Irmão José alguns produtos que levava na viagem, mas o político teve seu presente recusado no encontro em Vila Alterosa. De acordo com os comentários dos indígenas, o líder não aceitou porque acreditava que o político não era confiável. “Ele não aceitou porque o outro era político”, afirmou Martiniano. No tempo do Irmão José, conforme Dalvina (filha de Alexandre), “a pessoa não fazia nada porque ele expulsava”.

A irmandade da Santa Cruz foi um Movimento Messiânico, cujo auge ocorreu durante a década de setenta no Alto Solimões. Victor (1992) estimou o número de fiéis ao movimento em 20.000, baseado no número da população Ticuna, incluindo os do Alto Solimões, no Brasil, Peru e Colômbia. A maior parte dos adeptos era constituída de indígenas Ticuna e Cocama. Enquanto os Ticuna lideravam o movimento indígena, os Cocama capitaneavam o

Movimento da Santa Cruz. De acordo com Cleto, naquela época todos eram indígenas, mas não reconhecidos pela FUNAI, “índio tinha, mas só não era reconhecido”. Alexandre acredita que Irmão José foi enviado por Deus, que ordenou que ele andasse pelo mundo até voltar ao Brasil. Ele era muito perseguido, inclusive foi preso na localidade Barreirinha, no Auatiparaná.

Segundo Agüero (1991) e VICTER (1992), Irmão José Francisco da Cruz, criador desse movimento, nasceu em setembro de 1913 em Minas Gerais, no município de Cristina, e recebeu o nome de José Fernandes Nogueira. Sua mãe fez uma promessa de que entregaria o filho como missionário a Deus se o nascimento ocorresse bem. Em 1944, ele teve uma primeira visão na qual recebia a cruz a Bíblia de Jesus Cristo, de quem também recebeu a tarefa de missionário dos últimos dias. Após viajar pela Argentina, Uruguai e Paraguai, ele chegou ao Peru, em 1962, onde divulgou sua mensagem ao longo dos rios da Amazônia peruana e seus afluentes. Entre 1971 e 1972, visitou Nauta e Iquitos e partiu para a Colômbia, onde foi acusado de ser comunista e subversivo. A Irmandade da Santa Cruz foi inicialmente chamada por Irmão José de União Predicadora Apostolar (UPA). Mais tarde, ele modificou o nome para Ordem da Cruzada Apostólica e Evangélica. Se acordo com seus escritos, o objetivo ao criar a Irmandade da Santa Cruz era corrigir a postura dos chefes eclesiásticos (VICTER, 1992), e

Esta finalidade de reforma estava atrelada, no entanto, a um objetivo maior de salvação da humanidade, tendo em vista a possibilidade do fim do mundo estar próximo, após a ocorrência de um grande Dilúvio. Com este intuito, fundou no Rio Juí (1977) a sede da Irmandade da Santa Cruz, chamada de Vila UPA ou simplesmente Vila Alterosa (“a vila mais alta”) para onde todos os fiéis deveriam seguir para garantir sua sobrevivência. (VICTER, 1992, p. 23).

Após a disseminação das ideias da Irmandade, já não era necessário viver em Vila Alterosa para garantir a salvação, bastava se fixar em localidades ao longo do Rio Iça ou afluentes do Solimões, locais indicados por Irmão José, onde seriam erguidas cruzes consagradas por ele. “As cruzes passaram a ser aí os grandes protetores contra o fim do mundo, de forma que, mesmo comunidades longe de Vila Alterosa, poderiam ser salvas desde que estivessem sob a proteção de tais cruzes consagradas” (VICTER, 1992, p. 23). Porém, para ser salvo não bastaria habitar um local consagrado, mas a salvação dependia, principalmente, da prática constante das regras instituídas pelo sacerdote.

Irmão José chegou ao Brasil após percorrer aldeias e povoados, desde o Peru, implantando e pregando devoção à cruz como uma estratégia de salvação do perigo iminente do fim do mundo. Oliveira Filho (1977), caracteriza a irmandade em nove aspectos principais:

1) centralização da religião em Cristo; 2) rejeição ao uso de imagens e concentração no valor simbólico da cruz; 3) a ideia da existência de uma grande decadência de costumes; 4) proibição de qualquer outra crença; 5) o anúncio do fim do mundo; 6) moralismo extremo; 7) ênfase no valor do trabalho e da família; 8) transformação moral das pessoas; 9) fetichismo da bíblia. O autor, ao trabalhar com os Ticuna do Alto Solimões, retrata os diversos momentos dos movimentos messiânicos no Alto Solimões como o resultado de um momento da vida da “empresa seringalista”,

Daquele momento em que ocorre uma retração nas atividades da empresa. É a partir do momento em que as expectativas materiais (de consumo) dos índios são sistematicamente frustradas em suas relações cotidianas com o “patrão”, que se arma a cena para que eles busquem – por meio da tradição tribal – reapropriar-se daqueles bens que antes os brancos lhes forneciam (em troca de seringa) e que agora parecem monopolizar para si. (OLIVEIRA FILHO, 1977, p.52)

Em outra obra, o autor analisa o modo como os indígenas dão significado à mensagem da Irmandade:

A mensagem que mobilizará a todos procede dos imortais e tem uma força religiosa, não se confundindo com alguma proposta de ação que parte de alguma liderança conhecida ou que tenha base em uma avaliação unilateral ou interessada de fatos concretos que estejam ocorrendo. É justamente porque procede de um universo compartilhado, externo aos interesses e divisões do cotidiano, que a mensagem pode ser ouvida em grupos distanciados por parentesco, liderança e xamanismo, sendo essa procedência que lhe imprime uma força compulsiva e a obrigação de atendimento imediato. (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 180-181)

Irmão José isolou-se em Vila Alterosa, no rio Juí, afluente do rio Içá (Putumaio, nos lados Peruano e Colombiano), no município de Santo Antônio do Içá, em 1962. Morreu nesta comunidade, em 1982, onde apontou seu sucessor, o indígena Cambeba Francisco Neves da Cruz. Este local é chamado de deserto por Martiniano e Alexandre, porque lá não era um local de trânsito livre para todos, só se aproximava quem conhecia o local. De lá ele autorizava a criação de novas comunidades com cruzeiras implantadas. Esta “conversão em massa” de católicos a uma outra fé provocou uma reação da Igreja Católica, como as comunicações feitas pelos Bispos de Tefé e do Alto Solimões explicando os motivos pelos quais o Movimento da Santa Cruz não se constituía como religião. A estrutura organizacional da Irmandade em comunidades de fiéis caracterizava uma concorrência ao trabalho desenvolvido pela Igreja católica na organização das CEBs. De acordo com Victor (1992), todas as comunidades deveriam ser formadas ao redor de uma cruz que protegeria os fiéis, ao mesmo tempo em que os fiéis deveriam proteger a cruz.

O dia da criação da comunidade, que coincide com o dia do erguimento da cruz, marca um momento fundamental para seus moradores, passando a ser comemorado anualmente, em um festejo cuja importância só perde para o Natal. Cada comunidade tem seu dia próprio de comemoração, de acordo com sua própria história de fundação. (VICTER, 1992, p. 27).

Lembrando ainda que esses movimentos não correspondem a estágios de aculturação, mas parecem possuir um caráter lógico e racional, que, no caso da apropriação pelos Ticuna, é pensado como estratégia de resistência face ao domínio dos seringalistas. É possível perceber que a etnicidade, em determinadas ocasiões, é também relacionada à prática da Irmandade e o que ela representa simbolicamente para a região. No entanto, não se pode reduzir esta questão ao estabelecimento de um determinado rótulo, mas sim, é preciso compreender como este aspecto se localiza na relação dos indígenas com a Igreja Católica, com o Estado, com a economia local e com as diversas ideologias nas quais essas relações foram construídas. A interpretação desses eventos, tanto a adesão ao movimento da Santa Cruz, como a auto identificação indígena não pode ser pensada somente a partir de uma lógica instrumentalista. É preciso, como indica Oliveira Filho (1988), confrontar o movimento com outras manifestações locais e tentar verificar os padrões de diferenças e semelhanças, levando em consideração as diversidades de contextos. Ao que parece, é justamente o caráter sobrenatural desses movimentos que mobiliza as pessoas em torno de uma reposta para a mudança da condição social.

Este assunto mobiliza também alguns gestores servidores do IBAMA e ICMBio. Além de arriscarem produzir teorias sobre os conflitos familiares e religiosos, como neste diálogo entre um funcionário do IBAMA e Miguel Arantes, que na época era secretário da AAPA:

Analista Ambiental: Porque a comunidade de Itaboca, se quiser, eles também podem se autodenominar indígena, só que tem um problema de aversão dos primos lá. Tem vários problemas: o primeiro é religião, enquanto os outros são freneticamente, são fervorosos na religião da cruz, só andam de roupa comprida e tal. Na comunidade da Resex é muito religiosa católica. Eu acho que um dos motivos do conflito é a igreja. Tem outros motivos, tem um pessoal mais difícil de relacionamento em ambas as comunidades que não se bicam, não é?

Miguel: exatamente, eu acho também que a organização da igreja deles é mais fechada.

Analista Ambiental: as duas igrejas são, pensam diferente, e tem o problema de catequização em ambas. Uma puxa muito, é muito católica. A comunidade mais católica da Resex é a deles, obedecem os mandamentos certinho, as outras é de qualquer jeito. Mas então foi isso, as comunidades não se unem muito. Mas tem uma história que não tá muito bem contada que até um tempo atrás todas as pessoas não se identificavam como indígenas, tinha uma perseguição, não é? Tinham vergonha, porque ser índio não era uma coisa boa, então as pessoas não queriam ser identificadas e se escondiam. Hoje mudou isso, ao contrário, as pessoas preferem se identificar como indígenas porque pelo menos eles podem ter direito à terra, à área que é deles.

A tomada de decisão de partir do Auati-Paraná ocorreu porque eles pareciam acreditar em poucas possibilidades de crescimento espiritual e reprodução social em Itaboca. Os motivos para a mudança não estavam apenas concentrados na doutrina, mas na possibilidade de trabalhar em novas terras, de fortalecer relações de vizinhança e parentesco com Cocama de outras comunidades. Dalvina, filha de Alexandre, casou-se com José Lopes, “filho de criação” de Francisco Lopes, arrendatário do Copeçu. Dalvina logo se separou de José por questões de comportamento inadequado e violento do marido. “Ele era ruim, era muito ruim comigo. Ele usava assim a espingarda, ele botava a espingarda pra cima de mim. Então eu deixei pra não viver só brigando”. Seus três filhos, que também eram maltratados pelo pai, foram registrados no cartório como filhos de Alexandre Arantes e a separação coincidiu com o retorno da família para o Auati-Paraná e a criação de Santa União. Alexandre criou os netos como filhos.

O festejo mais significativo de Santa União ocorre no dia 14 de abril, dia em que a cruz foi erguida e que coincide com a fundação da comunidade. O festejo é sempre prestigiado por fiéis de diversas comunidades espalhadas pelo Solimões e afluentes, mas não com tanta intensidade quanto na década de setenta. Geralmente Alexandre encomenda um boi para alimentar os convidados que chegam em caravanas e são acolhidos na casa comunitária e nas residências da comunidade. A festa tem a duração de vários dias a uma semana. Em 2012 não foi possível sua realização devido à cheia do Auati-Paraná, que alagou as terras durante um período maior do que o previsto.

Na década de setenta, a Irmandade da Santa Cruz continuava recebendo adeptos e, paralelamente a isso, a Prelazia de Tefé desenvolvia seus trabalhos de formação de comunidades, com o apoio do MEB. Os missionários do CIMI e da Igreja criticavam Irmão José e seus preceitos, como nocivos aos indígenas, e consideravam este movimento como uma subversão na Igreja Católica ou mesmo destruidor da cultura indígena.

Um dos principais motivos da “guerra” declarada da Igreja Católica contra a Irmandade da Santa Cruz era a cumplicidade que Irmão José obteve dos patrões seringalistas no Alto Solimões. Segundo Oliveira Filho (1977), os patrões abriram espaço para Irmão José e sua caravana aportarem em suas terras e, assim, construírem uma capela próxima aos barracões. Em troca do favor, esses patrões eram consagrados pelo Irmão José e nomeados Diretores da Cruz em comunidades em novas comunidades criadas. Este também foi o caso na comunidade do Copeçu. Essa estratégia favoreceu aos patrões e fortaleceu a sua autoridade perante os fregueses e fiéis.

Em declaração de 1977, o Bispo de Tefé Dom Joaquim de Lange tentou esclarecer aos comunitários que Irmão José “veste batina, mas não é padre. Começou com uma pregação no território da Prelazia do Alto Solimões com uma pregação estranha e cheia de erros”. Dom Joaquim enfatizou neste comunicado o cuidado que os comunitários deveriam ter para não serem enganados, pois

Também a propaganda que alguns indivíduos fazem, seja por fanatismo ou por interesse de dinheiro, dizendo, que o que eles fazem é a mesma coisa que faz a Igreja Católica, não é propaganda honesta. Os católicos não se devem deixar enganar por isso, e não cooperar para levantar cruzes ou participar das reuniões deles. Eles imitam a Igreja, simulando que haja missa e distribuição da comunhão, quando isto tudo não existe.

Sabemos que José da Cruz já enviou pessoas a quem dá o nome sacerdotes para pregar e administrar o batismo e casamento, mas esses homens não são sacerdotes, porque não foram ordenados por nenhum bispo, e assim os sacramentos que eles administram, não tem valor e tão pouco as certidões que eles dão. Nunca essas certidões podem servir para o FUNRURAL⁸⁵ ou INPS. (LANGE, 1977)

Dom Joaquim chegou a algumas conclusões sobre a atuação do Irmão José no Solimões e que os católicos deveriam observar com cautela: os verdadeiros sacerdotes eram ordenados por bispos; o batismo e casamento só poderiam ser administrados pelos verdadeiros sacerdotes; os cultos feitos por Irmão José revelavam uma explicação inexata da Bíblia; ninguém deveria cooperar com o levantamento de cruzes ou capelas, pois isto poderia atrair mais católicos para a “seita”; e não deveriam acreditar nas ameaças e promessas de milagres. O bispo finalizou a declaração convidando aqueles que deixaram a Igreja Católica e aderiram à Irmandade, a retornarem aos preceitos do “verdadeiro” catolicismo.

Atualmente, alguns padres, como Dom Mario, não reparam a prática da Irmandade na comunidade:

Esse padre Dom Mario nunca foi contra essa religião, sempre lá em Tefé diz que quando ele vai celebrar a missa ele vai naquela igreja que tem aquela cruz que tem em Tefé, ele celebrava missa lá. Ele é um padre assim que é legal. Ele não é contra. Agora tem outros que eram contra e parece que nenhum tão vivo mais. Era aquele padre Francisco, aquele era contra essa religião da cruz. Uma vez que nós moremo ali no Copeçu, nós chegemo lá e tinha um homem que tava noivado, só que ele não era da religião, mas a mãe dele era. Eu sei que ele foi casar e foram buscar esse padre Francisco que era do Jutáí. Aí ele veio aí quando era Santa Cruz, ele viu e ele mandou retirar a cruz. Aí o pai desse rapaz, que era responsável pela igreja, o diretor da cruz, aí eu sei que ele chamou o padre e foi conversar com o padre e o padre não queria nem falar. E foram falar pra ele o que significava a cruz. Aí eu sei que foi assim e depois nem fez casamento do rapaz e nem nada. Aí ele fez ele casar no Jutáí, na igreja da cidade. (Cleta, entrevista em 02/02/2012)

⁸⁵ Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural, “Também chamado de Contribuição Social Rural é uma contribuição social destinada a custear a seguridade (INSS) geral. Este tributo é cobrado sobre o resultado bruto da comercialização rural (de 2,3% a 2,85%) e descontado, pelo adquirente da produção, no momento da comercialização”. (Fonte: <http://www.jusbrasil.com.br/topicos/26413298/funrural>).

O culto hoje já não é tão fervoroso, como previu Francisco Arantes. Como ele fazia parte do processo de organização das comunidades e era o monitor do MEB em Itaboca, uma espécie de multiplicador dos trabalhos da instituição, não aderiu à Irmandade. Sua atuação futuramente contribuiu para a organização e multiplicação de associações na região. E essa forma de organização em comunidade sofreu uma transformação, a partir do estabelecimento e multiplicação das Unidades de Conservação e, posteriormente, com a criação de instituições captadoras e administradoras dos recursos destinados à gestão dessas unidades.

3.2. Associativismo em disputa

A região do Auatí-Paraná é considerada por Carlos Nei, ex-educador do MEB, como uma das áreas mais organizadas, em termos de associativismo, ao se comparar com as regiões onde ele atuou. Desde o período de trabalho educativo intenso do MEB, aquelas comunidades apresentavam um interesse grande na mudança social e nos temas levados pelos educadores, como consequência, formaram-se vários agentes de pastorais. Após a incorporação das comunidades em Unidades de Conservação, foi necessário a formalização desses agrupamentos e da incorporação de um CNPJ, pois nesse novo modo de organização territorial, para uma comunidade existir, ela precisa de um registro formal. Segundo Odenir, professor de Santa União, esse registro de CNPJ, dentre outras coisas, facilita o contato com o Ministério da Educação (MEC) para o envio de material didático para as escolas. Além disso, este registro possibilita a inscrição das comunidades em diversos programas de benefício do governo federal e estadual. Isso provocou uma espécie de “boom” das associações no Solimões. Lá, os projetos geralmente são financiados por instituições consideradas sem fins lucrativos como a Fundação Amazonas Sustentável (FAS).

Como já mencionando, no Solimões, os principais benefícios identificados foram: aposentadoria, seguro-defeso, bolsa-família, bolsa floresta (para unidades de conservação estaduais) e bolsa verde (para unidades de conservação federais). Dentre eles, é importante destacar a peculiaridade do bolsa-floresta. Trata-se de um programa de transferência de renda do governo estadual, implementado em 2007 e gerido pela FAS. Foi criado pelo governo do estado do Amazonas e pelo Banco Bradesco e tem como principais mantenedores o próprio Banco Bradesco, Coca-Cola, Fundo Amazônia do BNDES, Marriott International, Samsung e HRT (uma empresa de exploração de petróleo no Brasil, bacia do Solimões, e Namíbia).

Alguns beneficiados do Programa Bolsa-floresta se intitulam bolsistas, indicando uma nova categoria de identificação na região. Durante o evento da Rio+20 (2012) encontrei

alguns desses bolsistas em um evento organizado pelo BNDES para a apresentação de resultados de projetos financiados pela instituição. Eram todos os presidentes das associações de Unidades de Conservação que faziam parte do programa bolsa-floresta. Uma participação que pareceu agradar aos representantes dos financiadores, no caso do BNDES, dando a impressão de que acreditavam que o dinheiro estava sendo bem investido.

A multiplicação de associações no Solimões se justifica, principalmente, pela possibilidade de proteção ambiental. O objetivo principal da existência de associações, para os órgãos ambientalistas, é a proteção do meio ambiente; e, em segundo plano fica centrada a organização associativa dos comunitários. Esta orientação não corresponde aos preceitos da organização comunitária disseminada, previamente, pelo MEB. O discurso incorporado por setores universitários e governamentais é o da valorização da floresta, no qual o governo paga às populações residentes em unidades de conservação para que se sintam induzidos a proteger o meio ambiente.

Este fenômeno associativista também foi estudado por Peres (2013), no Rio Negro, com a retomada da identidade étnica e do associativismo indígena como estratégias para conquista dos direitos territoriais dos indígenas. O autor afirma que enquanto no Alto e Médio Rio Negro, o Movimento Indígena foi intensificado a partir da luta pela demarcação de Terras Indígenas, com a intensa criação de associações no interior. No Baixo Rio Negro isso foi possível a partir da reivindicação dos indígenas por uma “inserção no tecido social urbano”, por uma valorização de bens e valores culturais daqueles indígenas.

De fato, as experiências tanto do Rio Negro quando do Rio Solimões convergem no sentido da retomada dos direitos, desde o direito à terra ao direito pela autodenominação indígena, bem como na organização de seringueiros e ribeirinhos em prol da preservação ambiental. O movimento indígena, aqui representado pela atuação dos Cocama de Santa União, representa a “luta” pela autonomia e pelo domínio do território e do uso dos recursos naturais, há muito tempo pertencente aos patrões e pelos direitos básicos como saúde e educação.

A Associação dos Comunitários de Santa União é órgão representativo de Santa União. Seu nome será modificado para a incorporação da palavra “indígena”, já que se trata de uma comunidade de Cocama. Segundo Joel, professor e atual presidente da associação, quando eles a criaram não foram orientados de forma clara e, por isso, não incorporaram esta importante palavra no nome da associação.

A ACSU foi criada em 29 de julho de 2010, logo após o período intenso de conflitos com empresários e supostos proprietários do Buiucu, que será detalhado no capítulo 4. Joel

afirma enfaticamente que a ACSU é a “única associação na área e que está com a documentação sem nenhuma pendência”. Não ter pendências documentais e burocráticas é um aspecto de distinção num local repleto de associações “com o CNPJ sujo”, conforme relatos.

A ideia da criação da ACSU surgiu a partir da necessidade de se efetivar a participação associativista de Santa União no Solimões, uma participação mais ativa e autônoma. “Entrar no movimento indígena”, para Joel, significa fazer alianças, conseguir apoio e demonstrar conhecimento sobre esse meio e uma ampla rede de contatos. É necessário criar reputação e se inserir no movimento político de forma protagonista, pois nesse processo de afirmação étnica não basta “ter cara de índio”. O caráter da indianidade é efetivado pela reputação estabelecida por meio da capacidade de enfrentamento e não pela vitimização. Para isso é necessário estudar e ter conhecimento das leis sobre os direitos indígenas. Neste mundo onde o inimigo é o parente, que não se considera indígena, a administração de uma associação forte é um marcador da diferença.

Dentre os objetivos da ACSU (artigo 2º), listados no Estatuto da Associação, e no relatos dos indígenas destacam-se o estabelecimento de um comportamento “ecologicamente adequado” na comunidade:

- a) Utilizar racionalmente os recursos naturais (aquícolas, madeireiros e não madeireiros), desenvolvendo racionalmente as atividades agrícolas e artesanais, seguindo as medidas dos Planos de Manejo, acordos firmados entre os associados e os órgãos de meio ambiente, preservando o meio ambiente;
- b) Garantir aos seus associados a exploração sustentável dos recursos naturais renováveis, de forma a alcançar o equilíbrio ecológico e a sadia qualidade de vida dos moradores da Comunidade Santa União;
- c) Incentivar o estudo e implementação de novas alternativas econômicas, apropriadas para o desenvolvimento social, justo e ecologicamente adequado na Comunidade;
- d) Promover e incentivar mecanismos de armazenamento, beneficiamento, classificação, industrialização, transporte e comercialização dos produtos produzidos por seus associados;
- e) Comercializar de forma coletiva ou individual a produção dos associados.

A ACSU, com sede em Santa União, é constituída apenas por indígenas que vivem na comunidade, exercendo atividades agrícola, pesqueira, madeireira, não-madeireira ou artesanato autossustentável, de acordo com as definições dos Planos de Manejo dos órgãos ambientais e respeitar os objetivos da associação. Tais objetivos do Estatuto seguem a “onda ambientalista” característica da região, convergindo com a questão do nativo ecológico, uma expressão proposta por Ulloa (2001) para discutir a noção disseminada por discursos ambientalistas, no qual o indígena tem a tarefa de salvar o planeta terra, perpetuando e mantendo sistemas tradicionais ecológicos, sob uma visão romântica do indígena. Deste

modo, para a autora, o nativo ecológico é considerado parte integral de uma natureza ideal, onde os indígenas representam o desejo de retorno a um mundo primitivo, um estilo de vida pré-industrial e um modo ecologicamente sustentável.

Seguindo a mesma linha retórica da preservação ambiental muito presente na região, os Cocama de Santa União reproduzem esse discurso. No entanto, na experiência concreta, a principal preocupação deles não é criar uma imagem ecologicamente correta, mas sim estabelecer a autonomia da comunidade num local onde as disputas pelo uso dos recursos naturais são históricas. Na prática, para esta comunidade, exercer seus direitos de participação social, política e econômica na região.

A AAPA foi fundada em 01 de fevereiro de 1998 e tinha como objetivo principal a luta pela criação da Reserva Extrativista Auati-Paraná. O primeiro trabalho desenvolvido pelos seus integrantes foi o cadastramento dos sócios, localizados nas comunidades Miriti, Boca do Pema, Vencedor, Murinzal, Curimatá de Baixo, Curimatá de Cima, Castelo, Cordeiro, Barreirinha de Baixo, Barreirinha de Cima, Monte das Oliveiras, São Luiz, Boca do Inambé, São José do Inambé e Itaboca. De acordo com o Estatuto da AAPA, foram criados conselhos administrativos nas comunidades, que deveriam se reunir a cada dois meses para discutir e resolver os problemas comunitários.

Segundo Miguel Arantes, da comunidade Itaboca e secretário da AAPA,

No decorrer desse período em que lutávamos para que a Resex fosse decretada tivemos vários encontros e reuniões com as comunidades, representantes do IBAMA, outros movimentos como o MEB, CPT, a paróquia, prelazia e assessoria jurídica. (...) AAPA teve um papel importantíssimo nesse processo, mobilizando os moradores, sensibilizando a sociedade de Fonte Boa. Além disso, trabalhou sempre com a preocupação do desenvolvimento de atividades sustentáveis na área, atualmente da Resex. (ARANTES, 2006).

A partir de reuniões entre representantes de outras Resex, IBAMA, MEB, CPT, Paróquia de Fonte Boa e Prelazia de Tefé, com as comunidades, foi possível a organização para a formação da Resex Auati-Paraná. Esse empenho também faz parte de um conjunto de articulações iniciadas no Acre, com o movimento dos seringueiros. Após a disseminação desse movimento, o modelo de Reserva Extrativista foi levado ao estado do Amazonas por iniciativa da Igreja Católica. O trabalho desenvolvido pelos padres espiritanos proporcionou a criação de várias reservas como a Resex do Médio Juruá no Município de Carauari. Atualmente, todas as comunidades da Resex são registradas na AAPA.

As primeiras atividades para a criação da associação foram também organizadas pelo padre Michel Huck, espiritano e pároco de Fonte Boa. Ele deu sequência ao projeto por meio de assembleia e reuniões nas viagens que fazia às comunidades sobre a viabilidade dessa

iniciativa. O trabalho de parceria entre a Igreja e o IBAMA deu origem ao documento intitulado *Estudo Sócio-econômico. Área proposta para a criação da Reserva Extrativista do Auati-Paraná*, produzido em maio de 1998. Neste documento são expostas as características físicas, biológicas e sociais da área, indicando e propondo a criação da Resex como solução para partes dos problemas locais. Nele destaca-se também a atuação do regatão como o principal comprador dos produtos nas comunidades da Resex, como revelam os quadros 12, 13 e 14, elaborados pela equipe do IBAMA e da Prelazia de Tefé:

INTERVENIENTE NA COMERCIALIZAÇÃO	TERRA FIRME		VÁRZEA		TOTAL	
	Famílias	%	Famílias	%	Famílias	%
Patrão	9	12	8	7,8	17	9,6
Regatão	53	70,7	91	88,3	144	80,9
Feira da cidade	5	6,7	9	8,7	14	7,9
Intermediários	2	2,7	3	2,9	5	2,8
Comerciante local	11	14,7	10	9,7	21	11,8
Outros	4	5,3	4	3,9	8	4,5

Quadro 12: Comercialização da produção agrícola das comunidades da Resex Auati-Paraná. Fonte: IBAMA, 1998.

Por se tratar de uma região caracterizada por uma economia extrativista, o Auati-Paraná passou por diversas modificações, com seu potencial econômico mais diversificado, abrangendo além do extrativismo, a agricultura, a pesca, e a exploração da madeira. (IBAMA, 1998). Essa mudança também tem relação com a atuação da Igreja e o estabelecimento de associações e instituições correlatas.

INTERVENIENTE NA COMERCIALIZAÇÃO	TERRA FIRME		VÁRZEA		TOTAL	
	Famílias	%	Famílias	%	Famílias	%
Patrão	07	9,3	08	7,8	15	8,4
Regatão	33	44	48	46,6	81	45,5
Feira da cidade	07	9,3	05	4,9	12	6,7
Intermediários	05	6,7	-	-	05	2,8
Comerciante local	08	10,7	06	5,8	14	7,9
Outros	06	8	05	4,9	11	6,2

Quadro 13: comercialização da produção extrativista das comunidades da Resex Auati-Paraná. Fonte: IBAMA, 1998.

O regatão também era o principal agente de abastecimento de mercadorias das comunidades. A equipe queria demonstrar, por meio deste estudo, a necessidade urgente da criação da Resex de modo a modificar a “situação de abandono” das comunidades, que dependiam daquela relação de exploração dos preços altos e não recebia qualquer auxílio do Estado. A AAPA (com assessoria jurídica da Prelazia de Tefé) teve um papel importante na mobilização dos comunitários para aderirem o projeto extrativista estatal. A quantidade

expressiva de associações e CEBs implantadas na região e da participação de comunitários, conforme o quadro 14, também contribuiu para a implementação da Resex.

ENTIDADE/INSTITUIÇÃO	TERRA FIRME		VÁRZEA		TOTAL	
	Chefes	%	Chefes	%	Chefes	%
Cantina	-	-	-	-	-	-
Cooperativa	01	1,3	01	1	02	1,1
Associação	61	81,3	71	68,9	132	74,2
Sindicato	-	-	01	1	01	0,6
Comunidades Eclesiais de Base	56	74,7	53	51,1	109	61,2
Outras	-	-	06	5,8	06	3,4

Quadro 14: participação dos chefes de família do Auati-Paraná em entidades. Fonte: IBAMA, 1998.

Segundo relatos, durante os primeiros anos da criação da Resex e da AAPA, os comunitários estavam mobilizados por um objetivo comum, pois se estabelecia um movimento geral para novas formas de organização e participação social e compartilhavam a crença na mudança das condições de vida das pessoas. Porém, após o decreto de criação da reserva, o IBAMA se ausentou do processo de consolidação do movimento. E, de acordo com alguns gestores, este foi um dos motivos da desarticulação das pessoas. Além disso, a AAPA passa por problemas administrativos - como falta de prestação de contas no primeiro repasse de verba do INCRA para a organização dos assentamentos - que vem se prolongando desde a primeira gestão.

Mesmo com a grande quantidade de comunitários inscritos em associações, alguns servidores do ICMBio acreditam que a AAPA passa por uma espécie de “crise” em termos de participação ativa nas decisões sobre a Resex. Isto foi observado a partir de relatos e conversas que participei desde 2008 na região. A afirmação de que “os associados não se interessam em participar de nada” está relacionada à pouca manifestação ou fala nas reuniões. Nessas ocasiões são sempre as mesmas pessoas que falam e participam, geralmente fazendo observações de descontentamento com o comportamento de pessoas que ocuparam cargos de vice-presidência da AAPA e foram surpreendidos em ações consideradas irregulares pelos órgãos ambientalistas, como por exemplo, a pesca em territórios de outras famílias.

A sede da AAPA, em Fonte Boa, é o lugar onde diversas situações acontecem, como denúncias, reclamações sobre a entrada de pessoas estranhas na Resex e falta de vigilância nos lagos. A chegada de comunitários na sede da AAPA é constante, tanto de moradores da Resex quanto de representantes das diversas instituições envolvidas com a preservação ambiental. Esta institucionalização dos preceitos comunitários e a preocupação dos comunitários focada no manejo resultou na redução do trabalho coletivo, como por exemplo,

na diminuição da abertura de roças familiares e comunitárias, que só permaneceram em maior quantidade em comunidades onde não há lagos de manutenção e de comercialização. Isto provocou uma certa desarticulação ou desmobilização das pessoas outrora envolvidas num projeto “extrativista-comunitário”. A frequência de ajuris, ou mutirões, também é menor do que nas décadas de setenta e oitenta.

Ao contrário dessa observação feita sobre as comunidades da Resex, Santa União parece se empenhar cada vez mais no Movimento Indígena e parece engajar-se num projeto comunitário específico. Observei esse empenho tanto no nível interno, na comunidade, quanto no externo, nas relações com outros representantes do Movimento Indígena: em diversas reuniões, ajuris de produção de farinha, de limpeza do terreiro das casas e no empenho em discutir os problemas da comunidade, de saúde e educação. Os conflitos internos também foram evidentes. Os integrantes mais antigos no Movimento Indígena demonstraram preocupação com a atuação do Tuxaua atual, Olegário Arantes, que na opinião deles deveria participar de mais reuniões e assembleias externas, em Tefé e em Manaus, para evidenciar a participação de Santa União, destacar a comunidade e tentar alianças externas para a agilidade no processo de criação da Terra Indígena Santa União, que permanece moroso.

Em Fonte Boa há um Sindicato de Trabalhadores Rurais, mas tanto em Santa União quanto em Itaboca não identifiquei pessoas associadas a ele. Outras instituições associativas são a Colônia de Pescadores Zona 52 e a Associação de Pescadores de Fonte Boa, cada uma ligada ao trabalho de manejo em setores determinados.

Os Cocama de Santa União também participaram das primeiras reuniões para a criação da AAPA e da Resex, inclusive foram incluídos no projeto inicial de participação e “cadastrados” na Unidade. Contudo, abandonaram o projeto Resex para participar do movimento indígena. Segundo João Arantes, irmão do atual Tuxaua de Santa União, Olegário Arantes:

João Arantes: nós tivemos uma ideia devido um tio, um tio que nós tem que é tuxaua lá no Jutai, que é nosso parente de lá. É o tio do China, o Afonso Maricaua. É ele que deu ideia pra nós que nós tem todo o direito de ter nossa terra. Porque aí que nós começemo a organizar. Aí apareceu essa organização daí do pessoal da Resex e eu acompanhei com eles, eu fiz curso pra agente ambiental. Eu fiz umas 8 vez parece que eu fiz o curso. Eu tenho até o equipamento que me deram todinho. Agora é que eu não uso mais porque não tive mais condições de trabalho, de andar assim. E foi assim que nós tivemos. (...) Com a organização indígena nós teve mais força de que ter ficando na Resex. Aí foi o tempo que nós teve apoio com o pessoal de Manaus, a FUNAI deu apoio junto com o Ministério Público. Deram o documento pra nós. Desse tempo o Rogério, do IBAMA, também deu grande apoio pra nós, o Rogério. Ele disse: olha, vocês tão com todo o direito de vocês. Vocês continuam, porque a FUNAI tem todo o direito de dar apoio pra vocês e foi verdade mesmo. Nós teve apoio. Ele veio duas vez aqui com nós, o Rogério. (..) Eu sei que nós trabalhemo já todo tempo com FUNAI já e nós abandonamo a Resex. E eles não

gostaram não. E foi o tempo que nós também chamemo eles pra acompanhar com nós. Aí não quiseram não. Não queriam, não queriam. Já tinha a Resex. Aí nós fizemo três reunião e nós chamemo eles pra cá. Eles não aceitou. Aí foi e foi e até que abandonou numa vez. Aí nós continuemo. Aí foi no tempo que nós fomos lá em baixo, no Morinzal. Aí foi quando nós dissemo que nós não ia mais acompanhar não. Quando ainda tava novo. Acho que nós acompanhemo só uns dois ano. Nem tinha criado a Resex. Tava no começo, só formando. Nós abandonemo e aí começemo a trabalhar na organização indígena. Aí, eu sei que eu não parava. Era todo tempo só iam mandar me chamar pra ir pra Manaus ou pra Tefé. Aí eu ia na FUNAI. Esse tempo quem trabalhava na FUNAI era aquele do... que foi até deputado, um morenãu que trabalhava... sei nem como era o nome dele. Eu não to lembrado do nome dele. Como é Raimundo? Aquele que andava comigo... aí ele fez um documento. Naquele tempo nós teve apoio da FUNAI, onde nós ia nós tinha apoio. Aí a Coiab também veio aí com nós. Aí deu apoio pra nós. Aí nós fomos levando devagar e até hoje nós tenta continuar trabalhando. Agora não, porque todo mundo já sabe, já tem conhecimento. (Entrevista com João Arantes em 2012).

Eles também receberam orientação de André Cruz, indígena Cambeba, que foi presidente da extinta União das Nações Indígenas de Tefé UNI-Tefé e atualmente é presidente da UNUPI-MSA. Apesar das divergências de opiniões a respeito da atuação de seu André, os indígenas seguem suas instruções, de acordo com relatos. André acredita que o movimento organizado por Santa União foi a base para outros movimentos que se intensificaram no Médio e Alto Solimões, após o fim da UNI-Tefé.

As disputas associativistas entre Santa União e Itaboca também tem como base a distinção entre esses dois núcleos comunitários. O que determina a força e a luta por seus objetivos depende da atuação externa por meio das associações. No caso de Santa União, o trabalho da ACSU também é uma forma de afirmação da identidade étnica dos Cocama, durante muito tempo contestada por diversos segmentos sociais.

3.3. As representações sobre os Cocama e a Amazônia no projeto de Nação

Ao assistir um vídeo institucional sobre a Resex Auati-Paraná produzido pelo Programa Arpa, observei um dado peculiar sobre a extração do látex na região. O narrador compartilha a seguinte informação: “conta a história do município [de Fonte Boa] que o descobrimento oficial da borracha na Amazônia feito por La Condamine, no século XVIII, está ligado aos índios Cambeba. Ele teria acontecido precisamente na região do Auati-Paraná, onde fica a Resex. Esta área é povoada hoje por descendentes de seringueiros e de índios”. O fato narrado parece um adereço que confirma institucionalmente o status de “uma das mais produtivas reservas extrativistas do Brasil”, segundo o vídeo.

Consta que o cientista francês conheceu as propriedades do caucho na Amazônia peruana ao encontrar essa “gente outrora poderosa” em sua viagem. Reis (1953) destaca o

trabalho de coleta realizado pelo cientista, que preocupou-se em recolher algumas amostras de látex e comunicou oficialmente essa “descoberta” à Academia de Ciências de Paris em 1723. O autor segue a descrição de La Condamine e também enfatiza a aparência exótica dos Cambeba, que ocupavam o Solimões e utilizavam a goma do caucho para a fabricação dos mais diversos utensílios. A monografia de Reis tinha como objetivo “fazer o levantamento das histórias, condições sociais, da etnografia do seringal no extremo norte, e dos homens que nele trabalham: os seringueiros” (p.7). O autor corrobora com o projeto governamental, mais precisamente do Serviço de Informação Agrícola, para produzir um discurso sobre a particularidade desse homem no panorama econômico brasileiro da época.

No vídeo, a lembrança da viagem ocorrida no século XVIII serviu como ilustração para a exaltação da utilidade dos produtos da floresta, que em geral é o que marca a posição dos intelectuais, viajantes e cientistas e os limites das imagens produzidas sobre os indígenas. A outra informação trazida pelo vídeo era de que atualmente os habitantes da Resex são descendentes de indígenas e seringueiros não é empregada gratuitamente. Ela é uma espécie de complemento das imagens apresentadas para ilustrar a vida do “autêntico habitante” da floresta amazônica. Imagens de pessoas pescando e tirando o látex da seringueira, lembram os cartazes produzidos por Jean Pierre Chabloz nas campanhas de recrutamento dos nordestinos para o trabalho nos seringais, ou as ilustrações feitas a bico de pena por Percy Lau no livro *Tipos e aspectos do Brasil* (IBGE, 1970), uma compilação de excertos da Revista Brasileira da Geografia do IBGE.

Esses exemplos demonstram como é impossível pensar em Amazônia sem levar em consideração sua característica de categoria contingente, datada e variável de acordo com a configuração social ou momento histórico e político. A definição e categorização dos habitantes da região são decorrentes da luta pela anexação a um espaço científico cuja autoridade é partilhada por várias disciplinas.

A luta pela classificação também é evidente na categorização política a respeito do indígena. A dúvida sobre a condição étnica do Cocama parece incomodar alguns pesquisadores como, por exemplo, no trabalho de Freitas (2002) sobre a reafirmação da identidade e o caso da criação da Terra Indígena Acapuri de Cima⁸⁶, conforme apresentei no início deste trabalho. Ele afirma que os Cocama desapareceram da literatura etnográfica brasileira, numa espécie de silêncio que foi quebrado a partir dos anos oitenta. A suposta ausência de traços diacríticos entre os indígenas, que o autor encontrou em campo, reforçou

⁸⁶ A TI Acapuri de Cima está localizada no município de Fonte Boa, à margem esquerda do Rio Solimões. Possui 19.400 ha e 141 habitantes de acordo com os dados da FUNAI.

sua dúvida com relação à autenticidade na reivindicação daquelas pessoas. Ao fazer sua primeira visita à comunidade, o pesquisador revela gostaria de ter encontrado índios adornados com cocar e outros adereços típicos do índio genérico. Ao invés disso, encontrou “um povo cuja língua materna é o português, que se veste como outros povos e que tem moradias ao estilo das regionais.” (FREITAS, 2002, p.17). Essas imagens impressionaram o autor, que ainda persistia em corroborar com uma ideologia da perda cultural no contato.

Oliveira (1994) chama atenção para uma questão massificada: “Estes índios são ‘verdadeiros’ ou estamos diante de uma mera simulação?” (p. 323). Para o autor esta é uma questão inaugural que revela a insatisfação do não especialista a respeito do uso técnico do termo índio. Para este termo existem dois sentidos:

De um lado, um sentido mais especializado, em que o índio é todo aquele que é objeto de direitos e deveres específicos, definidos na Constituição e em legislação especial, viabilizados através de um órgão indigenista e/ou de políticas e de programas governamentais. Trata-se de uma identidade genérica e de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado brasileiro, vinda do plano das leis para o das práticas sociais, em que circunscreve, inclusive, um espaço para as reivindicações (como aquelas por terra e por uma assistência diferenciada) no exercício da luta política por parte dos povos indígenas e de suas organizações. De outro lado, há um uso muito difuso e generalizado do termo índio, materializado nas definições do dicionário, expresso na fala cotidiana, no imaginário popular, na literatura e nas artes eruditas, enraizando-se, inclusive, no pensamento científico. Nesses domínios, índio corresponde sempre a alguém com características radicalmente distintas daquelas com que o brasileiro costuma se fazer representar. A imagem arquetípica é a de um habitante da mata, que vive em grupos e anda nu, que possui uma tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do Cristianismo). (OLIVEIRA, 1994, p. 323-4)

As narrativas de viajantes e pesquisadores relacionam a imagem do Cocama à progressiva integração nacional. Tessman (1999), em estudo no início do século XX, registra que os Cocama eram “a tribo mais populosa em Loreto” e estavam a ponto de serem absorvidos pela população mestiça. A “perda da essência”, cultura ou tradição Cocama vem sendo documentada desde o século XIX e teve como consequência a produção de metáforas que ainda guiam o imaginário tanto acadêmico quanto do senso comum: aculturação, integração à sociedade nacional (RIBEIRO e WISE, 1975), silêncio (FREITAS, 2002) e invisibilidade (STOCKS, 1978). Essa perda evidencia um quadro classificatório ainda inspirado nos moldes evolucionistas.

Em suas observações pelo Rio Solimões e afluentes, Tastevin relata o deslocamento dos índios e enuncia as principais etnias que se deslocavam do Peru para as localidades no entorno de Tefé e demais localidades:

Os índios do Solimões estão quase todos assimilados ou em vias de assimilação rápida, com exceção talvez dos Mura do Autás, que são os mais numerosos e guardam assim sua individualidade. Encontram-se em torno de Tefé muitos Miranha descidos do Cauinari, afluente do Caquetá; e sobre as ilhas do Solimões os Cocama e os Omágua vindos do Peru, com muitos outros índios peruanos mais ou menos civilizados; e os Ticuna, cujo centro é Calderon, a montante de São Paulo de Olivença, sobre a margem direita do Solimões e sobre o Cupataná, em direção à boca do Jutaf. (TASTEVIN, 2008a).

No caso dos Cocama, o estigma é ainda mais forte porque eles não se encaixam no modelo ideal de sociedade indígena, como por exemplo, o figurado no Parque Indígena do Xingu⁸⁷. VICTER (1992) chama atenção para a importância de analisar os Cocama “a partir de uma circunstância social própria”, e não baseado na categoria indígena abstrata.

Em suas andanças pelo Alto Solimões, NIMUENDAJU (1952) registrou a presença dos Cocama, que migraram no final do século XIX, para diferentes localidades onde também se encontravam populações de Ticuna, como na localidade de Jurupary-Tapera, na margem esquerda do Solimões entre a boca do Igarapé de São Jerônimo e o Igarapé Rita. Na época em que fez este estudo, NIMUENDAJU constatou que, aproximadamente, dois mil índios Cocama habitavam no Brasil, ao longo do Solimões, entre São Paulo de Olivença e o Auati-Paraná.

No trecho entre Tabatinga e Belém, MARCOY (1869) também encontrou a comunidade de Jurupary-Tapera – ou a casa do diabo – fundada pelos Cocama que abandonaram a missão peruana de Nauta devido aos maus tratos que sofriam dos jesuítas. Os mestiços de Cocama e Omágua, como narra o autor, pareciam viver felizes sem a presença de um representante da igreja e desfrutando de um “estado natural”, sem governo ou religião cristã. A conversão ao cristianismo está intimamente ligada à noção de integração e civilização.

Paul Marcoy descreve seu encontro com índios Cocama que desempenhavam o trabalho de remadores no trecho de Nauta à Tabatinga. Durante a viagem ele faz o registro de algumas palavras do idioma Cocama, do canto que eles entoavam enquanto remavam e da aparência que parecia agradável a seus olhos (Figura 19). O autor considerava os registros importantes porque este grupo já estava integrado à sociedade. “Todos os indivíduos da raça Cocama”, afirma, haviam modificado seus costumes e crenças depois de tantos anos de conversão. O idioma era o único traço ainda conservado da condição indígena, mas estava fadado ao desaparecimento pelo contato constante com os brasileiros e peruanos que modificavam a estrutura da língua.

⁸⁷ O modelo ideal de índio pode também ser configurado no que Alcida Ramos chama de “índio hiper-real”. (RAMOS, 1995).



Figura 19: Cocama retratado por Marcoy. Fonte: Marcoy (1869).

Os Cocama são classificados, em termos linguísticos, como pertencentes ao tronco Tupi. A língua Cocama foi se transformando durante todos esses anos de contato e há indícios de seu emprego como língua franca nos missões Jesuítas de Maynas, que corresponde atualmente ao território do Departamento de Loreto, Peru. (CABRAL, 1995; FABRE, 2005).

Estão localizados no Peru, Brasil e Colômbia, nas regiões do rio Napo, Huallaga, Putumayo e Solimões. No Peru há dois subgrupos: Cocama e Cocamilla. Este último é oriundo de uma cisão, em meados do século XVIII, quando uma pequena parte do grupo se instalou na região do baixo Huallaga, passou a se chamar Cocamilla e, em 1853, veio a fundar a cidade de Nauta. (PETESCH, 2003).

No Brasil estão presentes nos municípios de Amaturá, Benjamin Constant, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Tonantins, Tefé, Fonte Boa, Jutai (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2001). Também estão presentes no bairro João Paulo, em uma comunidade no ramal do Brasileirinho, zona rural de Manaus. A comunidade é composta por dez famílias, oriundas das regiões do Alto e Médio Solimões, em sua maioria provenientes do município de Santo Antônio do Içá (CARDOSO et al, 2007; RAMALHO, 2008).

O quadro 15 resume e reúne alguns dos registros oficiais da presença dos Cocama nos três países:

PAÍS	POPULAÇÃO COCAMA-COCAMILLA
Peru	20.719 (STOCKS, 1976); 15.000 a 18.000 (RIBEIRO e WISE, 1978); 9.103 (INEI, 1993); 11.307 (INEI, 2009);
Brasil	2000 (NIMUENDAJU, 1952); 213-215 (CEDI, 1991); 622 (ISA, 2000); 9.000 (CGTT, 2003); 786 (CIMI, 2005); 9.636 (FUNASA, 2010)
Colômbia	236 (DNP, 1989); 792 (UNESCO, 2004); 738 (BODNAR, 2006)

Quadro 15: população Cocama na Amazônia, adaptado.

Segundo o censo demográfico de 2010, a população Cocama fora das Terras Indígenas é de 5.976 pessoas. Esses dados são importantes para comparar e compreender até que ponto esses registros podem nos informar a intencionalidade do Estado ou de organizações indigenistas quanto à existência ou não de determinados grupos étnicos. Como foi observado anteriormente, os Cocama eram considerados já “integrados” à Nação, principalmente no Brasil, e, conseqüentemente, “caboclizados”. Neste caso, é importante ressaltar que os registros de dados numéricos também não são neutros. Eles são “produções contextuais dotadas de intencionalidade” (OLIVEIRA, 2011, p. 655), pois o ato de contar, enquanto um instrumento cognitivo, implica em arbitrar e legislar os direitos de diversas populações.

A preocupação com esse controle das populações é maior em fronteiras ou em áreas sob gestão de órgãos ambientalistas. Isto pode ser observado nas mais diversas instâncias governamentais quando se trata de uma unidade de conservação: o controle e a vigilância são expressos desde o interesse no crescimento ou diminuição nas taxas de natalidade, migrações, acúmulo de bens e distribuição de renda, até o domínio de entrada e saída dessas populações das Unidades de Conservação.

Os esquemas classificatórios sobre os Cocama variam desde “atributos curiosos”, nos quais os Cocama são confundidos com “piratas dos rios” e “caçadores de cabeça” até a sua aptidão para o comércio e a facilidade para transitar entre o “mundo primitivo” e o “mundo dos brancos”. Bates (1979) afirmou que a primeira coisa que os Cocama se esforçavam para adquirir, quando desciam o rio em direção ao Brasil, era um baú de madeira com cadeado, onde eles guardavam todos os seus bens. Esse “desejo de adquirir bens” do mundo ocidental não só causava estranhamento ao viajante naturalista, mas admiração ao que considerava um comportamento exemplar da tripulação do barco onde viajava. Composta por dez índios

Cocama, a facilidade que eles tinham no trato com os brancos era o que agradava à Bates, diferente dos outros que considerava semicivilizados.

Dentre as classificações oficiais que encontrei até agora sobre os Cocama, destaco o trabalho de Ribeiro e Wise (1978), *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*, onde traçam vários quadros esquemáticos sobre o grau de integração dos índios, população por departamento, comparação entre os anos de 1900 e 1975, e população segundo o tamanho do grupo e o grau de integração.

As categorias utilizadas no quadro comparativo entre os anos de 1900 e 1975 são: isolado, em contato esporádico, em contato permanente e integrado (Quadro 16). Em 1900, os Cocama-cocamilla são classificados como em contato permanente; e em 1975 como integrados.

GRAU DE INTEGRAÇÃO	DESCRIÇÃO	VIABILIDADE DO GRUPO
Isolados	Grupos que foram registrados depois de ter experimentado o contato com a cultura ocidental. Viviam de seu próprio trabalho e mantinham autonomia cultural plena.	1. Tamanho do grupo: não pode sobreviver com uma população de menos de 200 pessoas. 2. Do caráter do contato. 3. Outros fatores: traços culturais e outros difíceis de se definir. Exemplo: a Lei de Comunidades Nativas e o Programa de Educação Bilíngue promovidos pelo governo peruano nos anos 70.
Contatos esporádicos	Mantinham certa autonomia e se sustentavam por meio de métodos tradicionais, mas adquiriram outras necessidades do mundo externo.	
Contato permanente	Haviam perdido sua autonomia econômica e parte de sua autonomia sociopolítica. (Cocama-cocamilla em 1900)	
Integrados	Mantinham certa identidade étnica, mas sua cultura anterior era impossível de se construir, pois haviam se adaptado em todos os aspectos da cultura nacional. (Cocama-cocamilla em 1975)	

Quadro 16: nível de integração dos indígenas da Amazônia peruana segundo Ribeiro e Wise (1975).

Neste quadro, os autores elaboram um mostruário no qual conseguem encaixar os diversos grupos da Amazônia Peruana, a partir de um modelo racional de classificação fundado na linha evolutiva, na qual a integração parece uma fatalidade que não poderá ser evitada. Um dos quadros tem o objetivo de demonstrar o que determina a sobrevivência e o desaparecimento de um grupo frente ao contato permanente. Tais critérios se objetivam nos traços culturais: manutenção da língua, cultura e da população mínima necessária para manter a identidade étnica e a autonomia cultural. Esta classificação refere-se ao Decreto 5.484, de 27 de junho de 1928, e mais tarde incorporado ao Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973).

Oliveira (2004) critica a concepção de perda cultural evidenciada na “avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste”, cultivada tanto na etnologia quanto no indigenismo. O fatalismo da extinção dos nativos era um tema constante na literatura do século XIX e que, de certo modo, se estendeu ao século XX, quando percebemos que há profissionais que colocam em dúvida as reivindicações de grupos étnicos que não correspondem a um padrão de indianidade. Essas concepções disciplinam e modificam o espaço, impõem modos de viver e criam estereótipos sobre os habitantes da região. A exploração racional dos recursos naturais é o mote principal do atual modo de controle. A ideia principal é civilizar uma região considerada inóspita e habitada por tipos que não correspondiam ao modelo de Nação brasileira.

Outro autor importante para nos ajudar a pensar o caráter violento do estabelecimento de uma alteridade extrema e a exotização de outros povos é Jean Bazin (2008). Segundo o autor, o “Outro”, enquanto inimigo a ser combatido, se constitui a partir do estabelecimento do léxico e da gramática de uma etiqueta cultural totalizante. A proposta de Bazin (2008) para uma descrição da ação ou de uma sequência de ações, em detrimento da mera descrição de um povo, revela como a homogeneidade de diversos conceitos podem reforçar a concretude da relação colonial na experiência etnográfica. Por isso, ao tentar compreender como se constrói a interdependência dos fatos específicos da configuração social, como um campo diferenciado, dinâmico e carregado de tensões, a experiência do campo pode engendrar diversas relações na desmistificação desse Outro enquanto uma categoria Exótica.

Bensa (2006) também nos convida a um exercício mais crítico sobre a noção de cultura e a pensar as relações sociais como atos históricos singulares. Contudo, antes de se fazer essa crítica podemos lembrar os passos metodológicos canônicos de como se faz um “nativo autêntico”, a maneira de uma receita cuja ferramenta hegemônica para sua imposição não é o olfato ou o paladar, mas o Olhar. Assim como o naturalista von Martius articulava os saberes da filologia, etnografia e arqueologia, enquanto ferramentas, seguindo esta receita, numa tentativa de instituir uma etnogênese do índio. O resultado da estagnação de uma raça, presa moralmente na infância e velhice por não ser apto ao progresso: é o fóssil vivo da história primitiva do Brasil.

Bensa afirma que as monografias etnológicas ainda continuam assombradas pelo ideal do inventário. Isto porque para dominar é preciso conhecer, controlar, estabelecer limites e definições. Recordando as lições metodológicas de Malinowski, ao exaltar a palavra selvagem e dando um sentido de liberdade ilimitada, irregular e original, ele homogeniza, a partir do

domínio de uma dita linguagem científica, a noção de nativo, criando o selvagem ideal a ser salvo do desaparecimento.

Neste sentido, deslocar a Amazônia, e todos os significados que esta categoria carrega, do mundo natural para o mundo social, exige um esforço no qual a sociedade deve ocupar um espaço que sempre foi dominado pela natureza, *doxa* fundamentada pelo domínio colonialista. Dominar a natureza significa evoluir, territorializando a cultura no primordialismo, de base biológica, de seres humanos adaptáveis, ligados por uma ancestralidade, de maneira a desenvolver suas atividades econômicas segundo as características regionais.

Quando um pesquisador se encanta com “um índio que vive em harmonia com a natureza” e exalta a alteridade nós-eles, reforça a distância e a impossibilidade de agência desse índio. Esse distanciamento é a marca do abismo entre o pesquisador e o objeto de pesquisa. É o registro definitivo do etnocentrismo e da construção do exotismo, estratégia de algumas disciplinas científicas. Porém essas disciplinas pensam a experiência do Outro em termos do primitivismo (como é possível observar no relato de La Condamine, com as devidas ressalvas do contexto histórico e social no qual o texto foi produzido), com o “olhar neutro” e distanciado e demarcam o pesquisador num território que se apoia em experiências acumuladas e avalia as situações descritas em suas anotações de campo, cristalizando-as no “eterno presente”.

Neste exercício do olhar distanciado, neutro e classificador tem como premissa a tentativa de anular a presença do pesquisador no campo, provocando uma renúncia da possibilidade da construção de saberes na coletividade. Benjamin (1994), apropriando-se da obra de Brecht quando pensa o trabalho do intelectual, mostra que a posição do intelectual só pode ser determinada de acordo com a sua atuação nesse processo produtivo. A reprodução em massa de monografias, teses e relatórios de pesquisa encomendados por instituições financiadoras de pesquisa, governamentais, entre outras, corrobora com o modelo do olhar distanciado do cientificista, pautando as perspectivas conservacionista e preservacionista muito presentes nessa área estudada, da qual se referia um dos pesquisadores, antropólogo, do IDSM que entrevistei e foi mencionado no capítulo 2.

Deste modo, parte dos estudos produzidos para embasar os planos de manejo ou de gestão corroboram com esta perspectiva. A partir mesmo tempo em que este aparato intelectual se conforma com o aparelho burocrático, alguns mitos são reforçados, como por exemplo, a noção do índio depredador do meio ambiente que, ao mesmo tempo, é vítima dos comerciantes locais e externos.

Porém a perspectiva da vitimização dos sujeitos não pode ser considerada a única nesta configuração histórica e social a qual venho me referindo ao longo do texto. Autonomia, como também poderá ser observado no capítulo 4, é acionada constantemente no trabalho desenvolvido pelos Cocama no Movimento Indígena, relativizando esse papel social de vítima preestabelecido e da tutela como um fantasma a assombrar a prática para a emancipação. Autonomia implica na resistência à aceitação do autoritarismo, que vai determinar desde a disciplina corporal e social nos modos de ser. Tal como o exilado que “atravessa fronteiras, rompe barreiras do pensamento e da experiência” (SAID, 2003, p. 58).

Qual a necessidade de se compreender o caráter do nativo da Amazônia? La Condamine nos dá algumas sugestões que de certo modo ainda ecoam em certos segmentos intelectuais:

Todos os antigos nativos da terra são morenos e de cor avermelhada, mais ou menos clara; muito provavelmente, a diversidade da nuance tem por causa principal a diferente temperatura do ar das terras que habitam, que varia do maior calor da zona tórrida ao frio causado pela vizinhança da neve.

Essa diferença de climas, terras, madeiras, planícies, montanhas e rios, a variedade dos alimentos, o pouco comércio que as nações vizinhas mantêm entre si e mil outras causas devem ter introduzido necessariamente diferenças nas ocupações e nos costumes desses povos. (...)

A insensibilidade constitui a base desse caráter. Deixo em aberto a decisão de honrá-la com o nome de apatia, ou aviltá-la com o nome de estupidez. Nasce provavelmente do número reduzido de suas ideias, que não se estende além de suas necessidades. Glutões até a voracidade, quando têm com que satisfazer-se; sóbrios quando a necessidade a isso os obriga, até prescindir de tudo, sem parecer desejar nada; pusilânimes e poltrões ao extremo, se a embriagues não os transporta; inimigos do trabalho, indiferentes a todo motivo de glória, honra ou reconhecimento; unicamente ocupados do objeto presente e sempre determinados por ele; sem inquietude com relação ao futuro; incapazes de previdência e de reflexão; entregando-se, quando nada os constringe, a uma alegria pueril, que manifestam com saltos e imoderadas explosões de riso, se objetivo e sem propósito – passam a vida sem pensar e envelhecem sem sair da infância, da qual conservam todos os defeitos.

Se essas censuras só dissessem respeito aos indígenas de algumas províncias do Peru, aos quais só falta o nome de escravos poder-se-ia crer que essa espécie de embrutecimento nasce da servil dependência em que vivem; o exemplo dos gregos modernos bem prova quão própria é a escravidão para degradar os homens. Como os indígenas das missões e os selvagens que gozam de liberdade são no mínimo tão limitados, para não dizer tão estúpidos, quanto os outros, não podemos ver sem humilhação o quanto o homem abandonado à simples natureza, privado de educação e de sociedade, pouco difere do animal. (LA CONDAMINE, 1992, p. 54-55)

Apesar de este relato ser anterior ao período histórico discutido anteriormente, há uma matriz semelhante no discurso iluminista sobre o índio. A necessidade de civilizar “essa gente insensível” e com “caráter duvidoso” era uma tarefa imprescindível para este autor. A importância dos relatos de viagem para um estudo antropológico não está localizada na grande quantidade de material e informações coletadas, mas o interessante é “deixar o material falar sobre aquilo que está sendo observado” (OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 88), já

que o valor desse material, continua o autor, depende da pesquisa a ser realizada. O relato nada mais é do que um documento, uma prova cuidadosamente escrita, para a explicação do mundo visto, tanto o natural quanto o humano.

Apresentado a uma sessão aberta na Academia de Ciência de Paris, este relato tinha uma peculiaridade: La Condamine escolheu apresentar seu trabalho, para um público amplo, em forma de relatório de testemunha ocular, preferindo a narrativa dos exploradores e missionários. Este tipo de narrativa era popular entre um público específico de leitores que frequentavam cafés, casas literárias e eram instruídos sobre as descobertas de um mundo diferente da Europa (SAFIER, 2009).

La Condamine reuniu um vasto material coletado em suas viagens, tais como mapas, manuscritos, correspondências e histórias dos missionários e, segundo Safier (2009), seus relatórios tanto esconderam quanto revelaram conhecimentos sobre a Amazônia e sobre os indígenas com o intuito de impressionar os seus superiores na Academia. Como estratégia para imposição de sua autoridade,

La Condamine sublinhou suas observações como testemunha ocular e criticou aqueles textos que poderiam ser vistos como narrativas concorrentes. Tomou emprestadas observações etnográficas de relatos manuscritos, sem citar suas fontes, e se aproveitou da correspondência epistolar de eruditos americanos para organizar suas conclusões geográficas. Enfim, para “compilar” o rio Amazonas para um público europeu, La Condamine recolheu materiais extremamente diversificados e criou a ilusão de que haviam sido coletados por suas próprias observações *in situ*. (SAFIER, 2009, p. 94)

Impor ideias sobre o “Outro” (numa alteridade negativada) não se constitui como um ato simples. Há um esforço para construir definições que naturalizam e essencializam o indígena como “Outro”, posicionando-o no lugar de “objeto passivo” nos tratados acadêmicos e na literatura, estabelecendo “um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem se feito um considerável investimento material” (SAID, 2007). É evidente que o que está em jogo é a consequência política dessa produção intelectual.

Era essencial apreender todo o conhecimento sobre a região e, posteriormente, classificar para civilizar. Contudo, nem sempre estar presente no local estudado significa ver e produzir um saber coerente. Safier (2009) notou que a base das afirmações do francês sobre “o caráter indígena” era um manuscrito intitulado “Descrição da província e das Missões de Maynas no reino de Quito”, escrito pelo jesuíta Jean Magnin. Para produzir seu relato de viagem, La Condamine se baseou nas descrições etnográficas de Magnin e praticamente absorveu e repetiu o que sabia sobre os nativos do material que tinha lido e não do que

observou na viagem. O cientista apropriou-se do vocabulário do jesuíta na descrição depreciativa dos índios como se fossem resultado de sua estada prolongada na região.

No trecho do relato de La Condamine que selecionei, ele impõe traços negativos que homogenizam os povos. Apesar de fazer a distinção entre o “selvagem do interior” e o “índio agregado às missões”, o trabalho deste autor aponta para uma característica comum entre a diversidade dos povos que encontrou: a insensibilidade, apatia ou estupidez. Um problema associado ao clima, à localização geográfica e à falta de “elementos ocidentais” em sua cultura, como por exemplo, como o comércio em grande escala. Esse homem que pouco difere do animal, segundo sua descrição, é, de fato, uma construção abstrata e corresponde às angústias dos missionários e “desbravadores” do sertão amazônico.

Mais do que a aquisição de prestígio, o trabalho de La Condamine contribuiu para a cristalização de um tipo humano diferente e inferior, reforçado ao longo dos séculos e que perdura ainda hoje. É óbvio que deve-se levar em consideração o contexto histórico e social no qual os valores iluministas o guiavam e proporcionaram a fixidez de uma classificação indígena projetada, por meio do ato de comparar e de discriminar. Trata-se do saber automático e instituído sobre pessoas como verdade absoluta e que toma proporções violentas.

As projeções das imagens e classificações dos índios ou o que restou deles são datadas e dependem do contexto no qual o projeto de Nação se constrói. Oliveira (2010) demonstra que, durante o segundo reinado do Império do Brasil, as estruturas administrativas e as formas de representação da Nação foram homogeneizadas e a representação do índio se cristalizou como bravo. O índio bravo, primitivo, estaria sob a tutela do governo que faria a pacificação no processo de assimilação à sociedade envolvente.

O elemento chave para este empreendimento era a sistematização detalhada de vários dados sobre a mesma localidade com a escrita das corografias (KODAMA, 2009). A autora discute a importância do IHGB, da etnografia do instituto, para se fazer uma espécie de resgate do passado na construção de uma nação imperial. E os índios do Brasil tinham um papel fundamental neste processo. Alguns intelectuais brasileiros filiados ao instituto, como Januário da Cunha Barbosa, assumiam a tarefa de construir um corpo de informações, um campo literário e intelectual autônomo e a figura do índio era encarada sob uma ótica diferente. E somente a partir da construção de uma origem mítica indígena que essas nações sem história passaram a integrar a história da nação brasileira. A natureza e o índio eram os emblemas nacionais. Figuras ainda presentes no marketing governamental, no estado do Amazonas, que se utiliza do tema do meio ambiente como elemento mais importante no delineamento do campo de disputas.

A criação do IHGB deveria contribuir para a composição da identidade nacional, ou seja, desenvolver pressupostos para a afirmação do Brasil enquanto uma Nação. Era necessário que o Brasil se afirmasse enquanto nação civilizada de acordo com os padrões europeus (GUIMARÃES, 2011). Nação e civilização eram equivalentes e como uma reação às calúnias que escritores estrangeiros estabeleceram sobre o império brasileiro e o índio que surgia na literatura do século XIX, símbolo da nacionalidade, a imagem do índio brasileiro teve como inspiração o herói medieval europeu. O que estava em jogo, segundo o autor, era o estabelecimento do IHGB enquanto o guardião da história nacional. E, por isso, seus fundadores não eram historiadores, mas homens de letras, que deveriam garantir a manutenção da monarquia como pressuposto da integração do país. A questão principal em discussão era a construção de uma autoridade para se escrever a história do Brasil. E esta autoridade, que durante muito tempo ficou a cargo dos europeus, passava agora para a responsabilidade dos brasileiros. No entanto, a formação acadêmica desses intelectuais deveria responder ao modelo francês.

A participação de Dom Pedro II na consolidação do IHGB era fundamental, já que a estabilidade do império conferia impulso à historiografia brasileira. Assim, o imperador tinha total liberdade para sugerir temas de pesquisa para o instituto, tais como: a possibilidade de civilizar os índios; discussão sobre a influência das línguas indígenas sobre o português falado no Brasil; as consequências da influência da literatura romântica no desenvolvimento da literatura brasileira; os motivos da descoberta do Brasil. Dessas discussões sobre como escrever a história do Brasil, surgiram vários textos de destaque, como por exemplo, a dissertação de Von Martius sobre Como se deve escrever a história do Brasil (MARTIUS, 2010). Neste trabalho, o autor destaca o processo de formação do povo brasileiro e cruzamento de raças como mecanismo fundamental para se alcançar o “fim sublime da evolução da espécie”. Cada elemento, pois mais inferior que possa ser classificado, tinha um papel nesta formação. Neste sentido, era da vontade divina a predominância da mistura. Contudo, o sangue português, superior, absorveria alguns elementos índio e negro. A concepção de Martius sobre a história do Brasil colocava os índios como parte integrante do passado, que tendia ao movimento civilizatório. Ele tinha interesse em compreender a “natureza primitiva” dos autóctones para explicar o resultado moral e psíquico de sua mistura com o português. Para isso, era preciso investigar os documentos históricos desses povos: a língua, a mitologia e as tradições de direito (ou vestígios dela).

As representações sobre os indígenas ultrapassam os segmentos científicos e são fortemente marcadas na literatura, como por exemplo, no livro *Amazônia Misteriosa*, de

Gastão Cruls (1925). O curioso é que o autor escreveu o romance sem nunca ter viajado para a Amazônia e toda sua composição de personagens e cenários foi inspirada nos relatos de viajantes que Cruls estimava e costumava ler. Mais tarde, em 1928, ele participa de uma expedição liderada pelo Marechal Cândido Rondon aos limites do Brasil com o Suriname, que deu origem ao livro *A Amazônia que eu vi*, Cruls (1930).

Outra obra marcante para a reprodução das imagens do povo brasileiro é *Tipos e aspectos do Brasil* (IBGE, 1970). Um livro composto por pequenos textos e imagens que ilustram cada descrição de populações. Os verbetes começaram a circular em 1939, em uma seção da Revista Brasileira de Geografia. Naquela época o Conselho Nacional de Geografia tinha como objetivo “contribuir para um melhor conhecimento do território pátrio, difundir no país o sentido moderno da metodologia geográfica, promover o intercâmbio cultural com as instituições congêneres” (SOARES, 1939, p. 4). A revista servia como um instrumento de divulgação da geografia e das pesquisas do IBGE em todo o país. Essa série de publicações didáticas auxiliava os autores de livros didáticos e, assim, alcançava o maior número de pessoas e divulgava a cultura brasileira de acordo com os métodos mais modernos da geografia da época.

Com o objetivo de difundir os conhecimentos sobre os estados brasileiros, a Revista Brasileira de Geografia se estabeleceu como um instrumento de intercâmbio cultural e internacionalização do país, uma tendência típica do período entre as guerras. O nacionalismo base da política de Estado, tinha como marca a consolidação dos inventários das figuras regionais, como um registro de afirmação nacional. A fixação desses etnotipos (de traços físicos e psicológicos) marcou também a elaboração e produção da identidade cultural regional (ANGOTTI-SALGUEIRO, 2005).

Como um exercício inicial e simples de análise da construção dos tipos regionais, selecionei alguns trechos de três verbetes da nona edição do livro *Tipos e Aspectos do Brasil* (IBGE, 1970): o caboclo amazônico, o pescador de pirarucu e o seringueiro (Quadros 17 a 19). Todos assinados pelo geógrafo do IBGE José Veríssimo da Costa Pereira⁸⁸. A questão comum entre os três verbetes é a composição da população da região norte brasileira. Partindo de dados estatísticos do censo demográfico de 1940, o autor afirma que a maior parte da

⁸⁸ Segundo Almeida (2000), José Veríssimo da Costa Pereira (1904-1955) foi um geógrafo que se preocupava em instituir uma memória da ciência geográfica brasileira. Era pesquisador do IBGE e do Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC) e foi professor da Universidade do Brasil e da Faculdade Fluminense de Filosofia. Desenvolveu seu trabalho em três linhas: geografia agrária e processos de colonização; a geografia geral para educação; e na organização e memória dos estudos geográficos no Brasil. O pesquisador faz um levantamento e análise da produção dos navegadores, exploradores e cartógrafos do século XVI ao início do século XIX. Também demonstrou interesse pelas memórias de colonizadores brasileiros e dos pesquisadores científicos dos séculos XVIII e XIX.

população é composta por tipos mestiços “oficialmente consignados sob a singela designação de pardos”. (p. 10). Assim, o caboclo, tapuio e mameluco, o resultado do cruzamento do branco com o indígena, estava isento de elementos raciais perturbadores, no caso o branco e o negro.

O CABOCLO AMAZÔNICO

Esse caboclo tem um tipo étnico semelhante ao do índio. (...) Onde quer que atue e seja qual for a atividade a que se dedique, o caboclo amazônico traduz sempre a influência atávica na região. Antes de tudo é um nômade. Preferencialmente é um coletor, um pescador ou um caçador. Uma vez ou outra dedica-se à minguada cultura de subsistência, aproveitando ora uma nesga de terra limpa pelo fogo, ora veta porção do solo fértil das vazantes. Planta, então, aqui e ali um pouco de milho e de feijão, alguma batata, uns quantos legumes. (...) Sem dúvida, em combinação com os resquícios dos usos e costumes primitivos, pautava o caboclo amazônico todas as formas e modos de sua atividade pelas contingências do meio físico, de que o rio e a floresta constituem a maior expressão. (...) A nota dominante do caráter desses tapuios é uma completa, absoluta, falta de energia e de ação. Todos os seus defeitos disso decorrem e nisso podem resumir-se. Vivem dominados por uma espécie de fatalismo inconsciente, faltando-lhes ainda a ambição de tentar sair de tal estado de coisas. O caráter, entretanto, é bom e os seus instintos pacíficos. (IBGE, 1970, p. 12-3)



Quadro 17: O caboclo amazônico. Fonte: IBGE, 1970.

O PESCADOR DE PIRARUCU

O pescador de pirarucu é um tipo característico de trabalhador encontrado, com frequência, nas zonas piscosas propriamente amazônicas da grande região norte. É bem uma dessas distintas e singulares personagens que, na frase de M.P. E Silva, “a várzea educou para a vida, debaixo da cartilha das conveniências do rio”. Na maioria dos casos é um índio semicivilizado, um tapuio, ou um mameluco, mestiço do índio com o branco. (...) Devido a restritivas providências legais, nos tempos da colonização, o caboclo, tapuio e mameluco resultaram quase que tão somente do cruzamento do branco com o indígena. Além disso, o elemento africano sempre foi diminuto na Amazônia. (...) O sangue indígena teve oportunidade de se purificar por isso que permaneceu isento da contribuição perturbadora vinda de outros elementos raciais. Com a aproximação do tapuio ao índio, novos lares então se formaram, dispersando-se pelo vale. O predomínio da mentalidade aborígine, a desambição, a tenacidade e o apego à vida livre -características da população amazônica- concorrem, então, para fazer do pescador de pirarucu, um homem ingênuo, desprendido, tenaz e simples. (IBGE, 1970, p. 42)



Quadro 18: O pescador de pirarucu. Fonte: IBGE, 1970.

SERINGUEIROS

Significando formas de civilização decorrentes da cooperação da natureza e do homem, os conceitos de gênero de vida e de horizontes de trabalho encontram, na planície amazônica, especialmente nas terras baixas do Solimões e nas dos afluentes da margem direita, a montante do Madeira, todo o seu interesse geográfico sintetizado no ajustamento do “seringalista”, a um quadro cuja fisiografia uniforme tem, como um dos seus corolários, a simplicidade da vida econômica.

Personagem típica de uma região, em torno da qual gira completa uma organização econômica e social curiosa, integrada pelos “seringueiros” -principais figuras da da borracha- o seu seringalista é a réplica amazônica do fazendeiro de gado, ou de café, das outras regiões do país, no desempenho do seu papel de chefe, de patrão, ou dono do “seringal”. (...)

São naturais da região ou nordestinos cearenses, emigrados em consequência das secas particularmente intensas, a partir de 1877.

Os seringueiros, filhos da região, trabalham nos seringais envelhecidos da área restrita às ilhas e terras planas do Baixo Amazonas. (...)

Enfrentando clima hostil, “amansando o deserto”, no dizer de Euclides da Cunha, humanizando a paisagem, os intrépidos seringueiros além de concorrer para o povoamento e desenvolvimento econômico da Amazônia, realizaram o prodígio da reincorporação do Acre ao patrimônio do país. (IBGE, 1970, p. 49-51)



Quadro 19: Seringueiros. Fonte: IBGE, 1970.

Os verbetes da revista, em geral, eram assinados por diversos autores, mas seguiam um padrão na descrição dos tipos humanos sempre em função da atividade econômica ou da paisagem. As figuras associam os etnotipos à constituição territorial, ou seja, as pessoas e seus modos de vida estão fortemente vinculados à paisagem. Percy Lau, autor das gravuras acima, viajou pelo Brasil a serviço do IBGE a fim de registrar esses “tipos” e suas ilustrações começam a circular a partir do número 4 da Revista Brasileira de Geografia. Segundo Angotti-Salgueiro (2005), os desenhos de Percy Lau fazem parte de uma iconografia brasileira de tipos e cenas emblemáticas, que constituem o regionalismo ancorado na paisagem. Assim, continua a autora, “as representações de identidades territorializadas se transformam em emblemas autorizados ou ícones nacionais” (p. 26).

Das três figuras descritas nos Quadros 17 a 19, o caboclo amazônico e o seringueiro parecem ser mais recorrentes na memória regional. Essas imagens foram constantemente utilizadas em propagandas e livros a fim de emitir o verdadeiro espírito do regionalismo Amazônico. De fato, o interesse principal do IBGE era a divulgação nacional e internacional da unidade e integração brasileira. Essa diversidade concretizada nos traços de Percy Lau estava imbrincada com o todo contínuo e integrado que o Estado Novo queria instituir (DAOU, 2001). Um dos motivos da escolha deste artista plástico para retratar o Brasil na coleção, segundo a autora, foi a necessidade de conquistar um vasto público já que o objetivo

do IBGE era, por meio deste recurso didático, trabalhar o máximo de informações possíveis sobre essa imagem de Brasil que o governo queria disseminar.

Segundo Lippi Oliveira (2010), as clivagens regionais deveriam ser assimiladas em um sistema nacional integrado com uma unificação do mercado. Este era o mote principal do pensamento técnico e intelectual sobre o Brasil a partir dos anos 30. O desenvolvimento regional de modo irregular e desigual era explicado a partir dos modelos ciclo que não obtiveram sucesso. Todos esses fatores históricos, políticos e principalmente econômicos subsidiaram propostas de redivisão territorial e a Constituição de 1937 criou a lei geográfica, dando poder ao IBGE de controlar a criação de municípios (ALMEIDA, 2000).

O trabalho de Percy Lau, assim como os textos de José Veríssimo da Costa Pereira, procuravam integrar esses tipos humanos com a paisagem. Segundo Angotti-Salgueiro:

Se tomarmos a época como de construção das imagens da nação, há nessa série um gesto de mapear os tipos sociais no trabalho, na sua maneira de viver, trabalhar, se alimentar e transformar as paisagens. O conhecimento do território humanizado, da etnologia, da natureza psicológica dos tipos, da mistura de raças, da ligação tipo e lugar, enfim, da territorialização das identidades que compõem o conjunto de regiões da nação, explica a série, dentro da linha descritiva vidaliana. (ANGOTTI-SALGUEIRO, 2005, p. 30)

O projeto da Revista Brasileira de Geografia instituiu um tipo de imagem do Brasil, algo que, segundo Daou (2001) não começa no Estado Novo, mas o governo se aproveita desse tipo de estratégia pedagógica que está sendo praticada em vários países. A intenção é criar uma imagem articulada de Brasil, mesmo que a imagem dos tipos amazônicos na maioria dos casos seja a expressão da degradação da mistura de raças, como podemos observar nas três descrições que selecionei e expus acima.

As características positivadas desses “tipos amazônicos” são suas habilidades para sobreviver num meio inóspito e, de certo modo, a ideia de convivência harmônica com a natureza é um aspecto de destaque. No desenho do seringueiro o personagem parece abraçar a árvore e, deste modo, parece estar integrado a ela e convivendo pacificamente com o meio. Isto destituiu a memória oficial dos relatos apresentados no capítulo 1 e, de certo modo, contribuiu para a “limpeza do conflito” no meio natural. O mundo do trabalho em harmonia promove a domesticação da natureza pelo homem e vice-versa, criando uma imagem de Amazônia sem conflitos. Trata-se, nesse momento, de um entendimento da Amazônia muito idealizado, esvaziando o aspecto político da definição territorial. Percebe-se, como já disse anteriormente, que a hegemonia da imagem que prevalece é a do seringueiro. E por que? Porque o seringueiro é aquele que humaniza a floresta e ao se misturar aos índios, promoveu

uma civilização gradual. De fato, o projeto do IBGE iniciado nos anos 30 teve êxito em alguns aspectos, já que no senso comum as representações sobre a Amazônia parecem estar sempre ligadas, principalmente, à fauna, flora, ao índio bravo ou a uma nova categoria: os novos índios ou aqueles que “viraram índios”.

A definição de índio também passa por uma instrumentalização jurídica, que Oliveira (1994) destaca a partir do questionamento de diversos segmentos da sociedade sobre a veracidade da identidade e reivindicação dos diversos grupos indígenas. É possível exemplificar a partir do caso do relato de Freitas (2002) em sua dissertação de mestrado sobre a sua angústia ao visitar, em 1997, pela primeira vez, a área indígena Barreira da Missão, em Tefé (AM), ao não encontrar “um povo com característica que o identificasse como índio” (p.16). No contexto atual, onde as disputas identitárias se completam com as disputas territoriais.

No caso das Unidades de Conservação estudadas, destaco o choque entre as duas categorias mencionadas, indígenas e povos ou comunidades tradicionais. No Auati-Paraná constantemente a identidade dos Cocama é contestada, pois a violência disseminada contra o índio ao longo da história da região do Solimões justificou como estratégia de sobrevivência a imagem do caboclo civilizado. A categoria caboclo, segundo Lima (1999), é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo. É uma categoria social atribuída externamente, abstrata e utilizada para retratar as diferenças entre as pessoas. Encontramos diversas definições sobre o caboclo em trabalhos de diversas áreas de conhecimento, como geografia, etnologia e sociologia.

Dentre eles, destaco o verbete *Caboclo* no livro *Tipos e Aspectos do Brasil* (IBGE, 1975); *O seringal e o seringueiro* (REIS, 1953); *A casa cabocla* (TASTEVIN, 2008); *Uma Comunidade Amazônica* (WAGLEY, 1988); *Santos e Visagens* (GALVÃO, 1976); *Amazonian Caboclo Society* (NUGENT, 1993). Todos eles tratam de uma definição baseada na relação entre o índio (ou melhor, a índia) e o elemento externo, seja o português ou o nordestino.

Apesar da exaltação dos atributos negativos do resultado da mistura, esta seria a alternativa para a uma Nação brasileira (entendida como homogênea) civilizar a Amazônia, em diversos períodos da história brasileira, como por exemplo, na publicação dos verbetes *tipos sociais do Brasil* na Revista Brasileira de Geografia do IBGE. Este trabalho mais tarde foi compilado no livro *Tipos e Aspectos do Brasil*.

No Médio Solimões, os descendentes de indígenas (Cambéba, Cocama, Ticuna, Maioruna, Uitoto e Miranha), segundo Faulhaber (1987), usavam o termo caboclo

ocasionalmente para fazer alusão ao passado. Contudo, desde a década de oitenta, identificam-se como indígenas com a valorização da categoria em decorrência das conquistas com a Constituição de 1988.

Este processo de valorização da identidade indígena é observado também na ocorrência do termo “Passar pra Índio”⁸⁹, constantemente utilizado pelos moradores das comunidades sobrepostas ou não, em Unidades de Conservação no Médio Solimões e que estão em processo de reivindicação de Terra Indígena. Souza (2011) e Santos (2012) analisaram detalhadamente esta prática como um processo de valorização da categoria índio, baseado em critérios inclusivos de descendência e residência: “para ser índio basta ser filho e neto de índio e ter nascido e se criado no Amazonas”. Percebi também que, além disso, outro critério importante da condição étnica é o conhecimento sobre a legislação e a inclusão no movimento indígena.

E junto com essa inclusão veio o desafio da prova constante da veracidade da reivindicação e exigência do desenvolvimento de um trabalho em rede, além das discussões não apenas no âmbito do movimento indígena, mas também no da política local, no município de Fonte Boa e imediações. O reconhecimento por parte da classe política, entre os vereadores, deputados, prefeito e representantes governamentais parece ser importante na inserção dos Cocama no movimento:

Katiane: e quando vocês começaram com esse processo de solicitação de Terra Indígena, alguém foi contra?

Olegário: assim, pessoa branco? Só quem dizia assim que nós não era índio, uma vez quem falou foi o doutor Wilson, daqui de Fonte Boa. Ele falou que nós não era índio. Aí depois desse não teve mais não. Ele disse que nós não era índio, que aqui não existia índio. Que ele sabia do Mari mari e do Copeçu, mas aqui não. Mas depois que ele ouviu o papai falar a língua aqui, aí ele: “ah, eu não sabia”. Depois disso ele foi já tomando conhecimento.

Raimundo: eu tenho conversado com muita gente por aí, aí ele fala que aqui não existe índio. **Por que que vocês dizem? Por que que não existe índio? Aqui na Amazônia todos são índios.** Não são índio que veve na mata, mas todos somo indígena. Não são índio que veve na mata, mas são indígena. Nós tudo somos indígena aqui no Amazonas, só que vocês não conhece os direito de vocês. Isso que eu digo. Olha, quando eu não conhecia nada duma vez, eu sempre dizia, eu era indígena, mas eu não tinha conhecimento que nós tem esse direito, né? Eu sempre converso com o pessoal aí por fora.

Este trecho da conversa nos remete a diversas questões que estão em jogo na relação entre a família Arantes: a identidade indígena e o processo de disputa política, territorial e econômica na região. É possível perceber que o conflito não se instala apenas no âmbito familiar, mas é uma consequência dessas disputas. Deste modo, é possível observar que essas

⁸⁹ Abordarei esta questão novamente no capítulo 5.

imagens estão presentes no processo de institucionalização das políticas ambientais, disseminado a partir de programas de setores estatais e não-governamentais. Elas enunciam um conjunto de normas e regras para a ação coletiva e é neste cenário que emergem grupos indígenas, não apenas como grupos politizados competindo por recursos, mas também trazendo a discussão questões como a diferença e a autenticidade na produção de identidade.

Estar no movimento, como será visto de forma mais detalhada no próximo capítulo, é articular não apenas no âmbito das redes do movimento indígena, mas é saber negociar com os políticos locais. O doutor Wilson, mencionado na conversa, é o deputado estadual Wilson Lisboa, nascido em Fonte Boa e filho de Sebastião Lisboa, ex-prefeito do município. Uma das estratégias de atuação dos candidatos durante as eleições é a visita esporádica às comunidades em busca do voto. Neste momento são negociadas diversas coisas, como cargos estratégicos, artigos para subsistência e apoio em disputas por acesso aos lagos. Lisboa mantém uma coluna no portal Fonte Boa⁹⁰, onde tenta popularizar informações que considera a sua plataforma ambientalista na política local. Isto me levou a observar as concepções, práticas e relações sociais estabelecidas entre os indígenas Cocama e a política local.

O jogo do não reconhecimento versus reconhecimento do indígena em Fonte Boa também passa pelo clientelismo e as relações de patronagem, assimétricas, pessoais e a troca de serviços e bens materiais e imateriais. Esses tipos de relações - patronagem e clientelismo - Bezerra (1999) considera como dotadas de “uma certa autonomia e racionalidade, pois abre a possibilidade para se pensar essas relações (trocas de serviços, favores) como constitutivas do universo político” (p. 15). Neste caso, o reconhecimento foi incorporado nas relações políticas e administrativas daquela região, com destaque no período de eleições. É comum alguns candidatos pautarem suas campanhas no suposto apoio à questão indígena. Por isso, conhecer a história da estrutura social e política de Fonte Boa é importante para compreender os conflitos engendrados, tanto entre os regionais quanto entre os indígenas.

Conflito, resistência e etnicidade, neste trabalho, estão intimamente ligados. No capítulo seguinte, apresentarei este aspecto aparece claramente, corroborando com as diversas discussões sobre as relações étnicas. Para Barth (2002) a identificação étnica é produzida dialeticamente na interação entre grupos distintos. Sua preocupação principal está no processo de manutenção das fronteiras étnicas, ou seja, no modo como as fronteiras de identificação são produzidas e reproduzidas. O autor privilegia a discussão em torno da categoria grupo étnico, enquanto uma forma de organização social, não fazendo referência somente à

⁹⁰ <http://www.portalfonteboa.com.br/src/home.php>

etnicidade, já que para ele trata-se de apenas um dos padrões de compartilhamento da cultura. Ao enfatizar as fronteiras entre grupos, Barth promoveu uma mudança analítica na conceptualização de etnicidade, na qual a cultura compartilhada é entendida como um fenômeno gerado em e por processos de manutenção de fronteiras étnicas.

Os grupos étnicos, segundo Barth, são categorias de auto identificação e atribuição pelo outro, para ele os grupos étnicos não podem ser reduzidos a tipologias estáticas e rígidas, posto que são encarados como organizações sociais, com um objetivo político de participação social. Em alguns casos, as atribuições externas, como será visto a seguir, podem ser entendidas como positivas ou negativas. O mesmo argumento utilizado pelos juristas serve como defesa e acusação aos indígenas no “Caso do Buiçu”, demonstrando como a identidade indígena se constrói pela relação política e pela resistência à exploração.

4. Conflito e Luta: o “Caso do Buiucu” e as disputas na construção política da identidade indígena

Nos capítulos anteriores apresentei uma contextualização da região, da chegada e presença da família Arantes no Auati-Paraná e da construção de um “ideário comunitário ambientalista”. As relações de patronagem, a ideia da pacificação/domesticação do meio ambiente e o controle do comportamento das pessoas envolvidas nesses projetos corroboram a noção de uma tutela ambientalista, na qual os seres humanos devem viver em harmonia e sempre sob a guarda de um mediador externo, na figura do especialista ambiental, do pesquisador e do gestor para legitimar as intervenções políticas e administrativas. Esse processo foi possível a partir do desenvolvimento de um “ambientalismo-cristão”, característico da região, que promoveu novos processos novos de territorialização, bem como da ação política de diversos empresários e comerciantes.

Neste contexto, o “Caso do Buiucu”, como ficou conhecido entre os gestores das Unidades de Conservação, representou um processo de engajamento em conjunto de diversos segmentos – estatal/ambientalista, indígena/comunitário – pela permanência daquelas pessoas nas comunidades. A partir do momento em que um grupo de empresários proibiu a entrada dos indígenas e comunitários nos lagos do “Complexo do Buiucu”, configurou-se um cenário propício para a resistência ao sistema de dominação concretizado na patronagem. Com o auxílio de juristas, os empresários construíram uma peça jurídica baseada na acusação de interesse financeiro por parte dos indígenas e contrariam e contestam a identidade indígena.

Neste capítulo procuro demonstrar que, a partir da construção do “Caso do Buiucu”, a relação de patronagem ultrapassou os limites de uma relação informal e se concretiza num acordo em juízo, no qual os indígenas e comunitários passaram por diversos momentos de coação para se adequarem ao sistema instituído há muitos anos, e atualizado via peça jurídica. A partir deste processo foi possível a produção de uma “causa”. Um evento só se transforma em causa, a partir do momento em que se inscreve no âmbito social, coletivo e político (BOLTANSKI, 1993). Como será visto em trechos do Processo nº 2005.32.00.007148-3, que trata da defesa dos indígenas e de sua permanência no seu território, a argumentação dos advogados da AGU terá como objetivo principal a denúncia, baseada tentativa de encadeamento de fatos que demonstrem as consequências da relação de dominação estabelecida pelos padrões no cotidiano dos envolvidos. No entanto, como afirma Boltanski, a trajetória de uma denúncia se inscreve numa estrutura de controvérsia. No caso do Buiucu, o argumento da defesa dos indígenas se inscreve e se apoia no mecanismo de tutela e da

precarização da condição do indígena. Aos mesmo tempo, a defesa dos empresários e supostos donos da área também se vale dos mesmos argumentos da defesa e tentam transformar vítima em culpado e culpado em vítima.

A partir de trechos do processo aberto pela procuradoria federal do IBAMA, das reações ao processo, de ofícios, cartas e relatos de entrevistas procuro construir o “Caso do Buiuçu” e demonstrar os diversos pontos de vista dos atores sociais sobre o conflito. Neste exercício analítico é possível perceber que há três aspectos que se destacam na construção dessas peças jurídicas: o primeiro é a ameaça ao poder de polícia do IBAMA; o segundo é ameaça ao pirarucu, um peixe que esteve em vias de extinção; e o terceiro, é o sofrimento das pessoas envolvidas na disputa pelo acesso aos lagos. Essas pessoas são invocadas nas peças jurídicas como “indígenas sofridos”, mas seu sofrimento é constantemente questionado e visto com desconfiança tanto pelos empresários, supostos donos das terras onde os lagos estão situados, quanto pelos próprios parentes de Itaboca, que, mais tarde, acusam os familiares de Santa União de “falsos indígenas”.

As narrativas das peças jurídicas e as entrevistas demonstram que o principal argumento de defesa de ambos os lados se instaura num movimento de precarização da vida (BUTLER, 2006, 2009) dos envolvido – indígenas e ribeirinhos – e onde o espectro da burocratização se manifesta na pacificação do cotidiano. Os documentos, ou peças jurídicas, e seus efeitos podem construir marcas, enquadrar e nomear essas pessoas em polos diferentes, utilizando-se do mesmo argumento: da fragilidade, humildade e incapacidade de “lutar” por seus direitos, exigindo a premissa de uma suposta tutela para dar continuidade ao processo. Daí a insistência dos indígenas em não se enquadrar na categoria de “humildes sofridos”, como será visto, fazer resistência ao destino traçado pela história de exploração da região e transformando essa luta numa busca pela dignidade, representada pelo direito de permanecer no seu local de origem e poder reproduzir seus costumes.

Essa busca não está isenta de conflitos. Esses conflitos suscitados nas comunidades e nos espaços de gestão são muito mais do que um fenômeno de sociação, conforme Simmel (1955), atuando na resolução de divergências e produção de algum tipo de unidade social. No caso estudado, eles podem ser considerados como efeitos sociais da resistência a essa precarização e burocratização da vida cotidiana, resultado da introdução de marcas e nomeações que se instituíram ao longo da história das famílias envolvidas. O conflito também representa “modalidades de delimitação, conceptualização e gestão de fronteiras sociais”, conforme apontou Comerford (1998, p. 223), pois trabalha não somente a disputa pelo território, mas também o respeito e a criação de reputação, num contexto onde a identidade

indígena é constantemente contestada e onde é revelada uma “guerra” entre categorias sociais. De acordo com Francisco Peres, representante do Conselho de Povos Indígenas de Jutai,

A dificuldade que acontece lá é que uma parte da família, uma comunidade que mora acima [Itaboca] da comunidade de Santa União, eles não querem se identificar como indígena. É esse que é o problema. Eles são indígena. É isso que já tivemos conversando lá. Eles não querem se identificar como indígena e já querem puxar pro outro lado. (...) tipo assim, eles querem que aquela área ali seja área extrativista, entendeu? É isso que eles querem. E o povo da Santa União querem que seja uma área indígena. É esse que é o problema que tá lá. (Francisco Peres Alves Filho, articulador de educação da COPIJU, em entrevista no dia 07/01/2014).

As disputas por território também se apoiam nas atribuições, sejam internas ou externas, dos membros da família Arantes. É nesse jogo que se constituem as condições de reconhecimento desses atores sociais enquanto um grupo que resiste às intervenções normativas, seja do Estado ou de um grupo rival específico. A política da normatividade atravessa essas categorias identitárias, forçando os envolvidos a escolherem um lado, respondendo às exigências sociais, criando-se “marcos”, conforme Butler (2009) para diferenciar as vidas, cujo objetivo é maximizar ou minimizar a precarização.

No recorte temporal ao qual me refiro, da chegada dos antepassados dos Arantes até os desdobramentos deste caso, trata-se de cerca de cem anos de precarização da vida, dos indígenas e da população local, seja qual for a categoria utilizada: ribeirinhos, comunitários, pescadores, povos ou populações tradicionais. Em termos de exercício analítico, desmembro o conflito do Buiçu em dois momentos: o primeiro se refere a reunião da família contra o inimigo comum na figura dos empresários que se apossaram da área; o segundo momento caracteriza-se pela cisão da família a partir da identificação étnica dos membros de Santa União. E em paralelo a isso, se desdobram os conflitos entre instituições de instâncias estaduais e federais, como será visto a seguir.

4.1. Mediações e acordos forçados: a construção da precarização da vida e da reafirmação da tutela indígena

Discutir e analisar a relação de patronagem na região de Fonte Boa e Jutai é de extrema importância para compreendermos os desdobramentos dos conflitos ocorridos no Complexo do Buiucu e o processo judicial resultante da mobilização dos atores sociais. Será possível observar que a mudança na relação patrão-cliente, de sua mediação informal para uma espécie de formalização em juízo, desencadeou uma disputa acirrada entre os moradores da região e os empresários locais (articulados com setores políticos do estado do Amazonas), o que se estendeu para o âmbito local. Pretendo demonstrar neste capítulo que a construção de uma causa, no “Caso do Buiucu” depende do engajamento de ambos os lados e do modo como os agentes institucionais interpretam documentos jurídicos e se mobilizam em dois lados: aqueles que estão a favor dos indígenas e os que estão contra. No caso do Buiucu, essa díade se torna frágil e pode-se perceber que ela se desdobra em diversos caminhos, ou seja, o conflito social se apresenta em diversas dimensões.

Um dos aspectos que perpassam a questão do conflito no Buiucu é a preservação dos recursos naturais, bem como a ocupação de terras devolutas de modo arbitrário e ilegal, a partir do olhar estatal. A preocupação do Estado e de diversos segmentos não estatais com a preservação dos recursos naturais em terras devolutas é antiga. O esforço contra a destruição da natureza já vinha se manifestando no pensamento político brasileiro desde o século XVIII, como Pádua (2002) chama atenção.

No caso específico do Amazonas, o interventor federal Alfredo Sá⁹¹, em 1925, denunciava a situação fundiária no estado e a necessidade de atenção do governo para este patrimônio público, que considerava ter sido abandonado:

O mais rico patrimônio do Amazonas é representado por suas terras devolutas e infelizmente estas jamais mereceram dos governos a defesa e carinho que reclamam. Jaziam em abandono, ocupadas por intrusos que as devastavam na extracção de seus productos naturaes, como se fossem seus proprietarios, sem permissão do governo e sem nenhuma contribuição para o erario publico.

Explorando-as em seu proveito destruíam-lhes impiedosamente as riquezas, empregando processos nocivos na extracção do latex e dos oleos das arvores, derrubando outras como a balateira e o caucheiro e abatendo madeiras de lei para lenha.

Borracha, balata, caucho, castanha, madeira, oleo e outros productos naturaes eram explorados franca e livremente nos terrenos de dominio do Estado, de que se

⁹¹ Foi nomeado pelo presidente Arthur Bernardes para o cargo de interventor do estado após um evento conhecido como a Comuna de Manaus (iniciado em Manaus e que se estendeu até o Maranhão), deflagrado durante o período de crise política decorrente dos efeitos da economia da borracha.

apossavam indivíduos e empresas, sem se preocuparem em adquiril-os ou obter autorização legal para esse fim. Chegava o abuso ao ponto de particulares arrendarem a terceiros terrenos devolutos, para o que se apossavam de imensas extensões territoriais, cobrando dos produtores uma taxa de 20% (vinte por cento), **além de obrigar-os a serem seus aviados e lhes venderem as espécies extrahidas.** (SÁ, 1925, p. 75-76)

Na década de 1920 já havia um discurso moral a respeito da devastação do meio ambiente e da exploração indevida dos recursos naturais. As terras devolutas e seus produtos naturais eram considerados vítimas de intrusos e invasores, conforme o interventor, cujo objetivo também envolvia a proteção aos produtores aviados dos patrões. A invasão de terras devolutas e seu arrendamento era o método utilizado pelos patrões para a conquista de um território e exploração de um território farto e lucrativo. Uma das medidas tomadas pelo interventor do estado do Amazonas para a contenção da exploração irregular dessas terras foi a venda de títulos provisórios e definitivos aos patrões regionais. Meu interesse específico por este trecho da mensagem se conecta com a história da disputa por terras no Auati-Paraná. Em novembro de 1925, o Diário Oficial do Amazonas publicou a solicitação de Benjamin Antônio Affonso do título do terreno chamado Buiussuzinho ao governo do estado. Neste mesmo ano, Manoel Domingos Cavalcanti solicitou o título provisório do terreno Glória e o definitivo do terreno Formoso. Esses três terrenos compõem a área do complexo do Buiucu.

Durante o trabalho de campo pude identificar a cadeia dominial do Buiucu, a partir de relatos dos indígenas e dos comunitários, e ficaram marcados na memória dos entrevistados os seguintes supostos “proprietários”: o Bonifácio, depois Altino Siqueira Cavalcanti, seguido por Benjamin Antônio Affonso. Mais tarde, Luiz Gonzaga Barreto, aviado de Benjamin Affonso, tinha saldo e comprou as terras do patrão. Na década de setenta, Mozart Bessa comprou as terras de Luiz Barreto. E, por fim, Márcio Feitosa Neves comprou as terras de Hélio Bessa, filho de Mozart e ex-prefeito de Tefé. O documento de compra e venda, registrado no cartório de Tefé, indica que Márcio Feitosa Neves era o comprador final. No entanto, em campo, os envolvidos com as histórias conflituosas afirmavam que Márcio e seu pai Otávio eram apenas representantes do “verdadeiro” dono, um político amazonense que foi prefeito de Manaus e que era governador do Amazonas na época da criação da Estação Ecológica Mamirauá. Ao longo das conversas coletivas foi possível perceber que tanto os indígenas quanto os comunitários estavam sempre lidando com representantes daqueles que possuíam o poder econômico e político local.

O discurso da preservação ambiental e dos lagos do Buiucu se destaca nos meios acadêmico, político e dos movimentos sociais. Cerca de 78 anos após a tentativa de posse das

terras devolutas pelo interventor Alfredo Sá, em meados de 2003, um grupo de empresários de Manaus e Manacapuru se estabeleceu na área do Buiucu a fim de explorar os recursos naturais, com ênfase na pesquisa e na captura do pescado para comercialização. A empresa Amazonas Ecopeixe Ltda. instalou em Fonte Boa uma balsa equipada com laboratório para pesquisas e aguardava a liberação do juiz da Comarca de Fonte Boa para iniciar a captura dos peixes, contudo o pedido foi negado. Iniciou-se uma sucessão de reuniões, audiências, liminares, decisões judiciais e ameaças. E, deste modo, a vida cotidiana dos moradores de Santa União e Itaboca foi modificada com as constantes ameaças as suas vidas e a pressão para expulsão dos indígenas e comunitários de seu lugar de origem.

Episódios de violência são marcantes nas lembranças dos indígenas. As irmãs Vanilza, Clea e Orlandina, filhas de Alexandre Arantes, lembravam o enfrentamento ocorrido na entrada do acesso aos lagos do Buiucu, onde os “capangas” do empresário abordaram o Joel, filho de Vanilza, com violência. Joel também lembra e descreve a experiência:

Nós saímos daqui da comunidade, nós era solteiro, nós fomo e entremo [no acesso aos lagos] e aí quando foi na volta, ninguém nem pensava que a balsa tava de atravessado lá na boca do cano, lá no repartimento. Quando nós vinha saindo assim, nós vinha até esquecido, quando nós pensemo que não a balsa tava aí. Aí o meu tio [Ulisses] disse assim: “umbora entrar aqui pelo igapó”. Aí eu disse: “umbora aqui pelo meio”, eu era meio teimoso. Eu disse; “eu não vou correr não. Eles vão me levar, mas eu vou pelo meio”. Fomo embora. Quando chegou bem ali no repartimento nós escutammo uma voadeira, vinha com oito marcha. Aí veio primeiro dois cara dizer com que ordem que nós tinha entrado. Eu disse: “rapaz, nós entremo por nossa mesmo”. Ele disse: “o Boca quer falar contigo”, um rapaz que é daí da Resex, o genro do seu Miguel Tavares. Ele que era mandado daí do Otávio. Aí eu disse pro menino: “colega, eu não vou não porque eu entrei foi com minha autorização, não vou lá não”. Aí ele disse: “tá bom, já que tu não quer ir nós vamo lá”. Aí nós dobremo a volta e eles vieram com a voadeira. Veio oito macho. Só deu tempo de nós entrar numa moita assim, meu tio mais embaixo e os outro colega mais embaixo. Eu fiquei na frente. Eles passaram. Na passada que eles passaram, que nós vinha tão baixo que a canoa alagou, empinou. Perdemo uma banda de pirarucu e dois inteiro que deu pra nós salvar, que ficou assim no baixo. Aí os outro ficou tudo de bubuia. Aí foram pra baixo e voltaram. Aí não demorou trinta minutos, uma empurradeira, dessas 14. É um barco que tem uma grade assim na frente. Ela veio atrás de nós. Aí só tinha esse Boca, eu me lembro desse Boca que ele só mira aqui. Aí ele dizia: “atira! Atira!”. Aí eu só fiz cair pro lado de um pau aqui. Um pau caído assim de comprido na ilharga. Aí focava na minha direção, assim, meu tio caído assim e eu do lado dele. Era noite. Eu disse: “pode atirar, mas não pega em nós não”. Aí eles passaram. Quando voltaram, passaram perto de mim assim como nessa porta, o bote. Aí o meu tio: “se nós levantar já era, eles vão atirar”. Só perceberam que nós tava ali porque a canoa alagou e um balde de farinha saiu aflutuando pro meio assim. Aí eles sabia que nós tava aí. Na mesma noite, o tio Raimundo vinha subindo ele viu a frescura, mas não sabia que era com nós. Aí quando nós tava desalagando a canoa, eles vinham passado saindo do Igapó. Foi quando nós fomo embora diretamente pra Fonte Boa pra denunciar eles. Foi aonde nós ganhemo espaço. **Foi aí que nós entremos no Movimento Indígena.** (Joel Ferreira Arantes, entrevista em Santa União, em 01/02/2012)

Depois desse episódio, os indígenas intensificaram o processo de articulação por seus direitos, buscando a orientação de diversos grupos, via relações de parentesco e afinidade, para uma atuação mais protagonista. Eles foram orientados por Afonso Maricaua, representante da COPIJU, e, mais tarde, por André Cruz, da UNI-Tefé e que atualmente trabalha na UNIPI-MSA. Ambas as orientações foram facilitadas pelas relações de parentesco dos Arantes tanto com a família Maricaua quanto com a família Cruz.

Esta articulação não estava limitada apenas ao movimento indígena, mas também ao espaço da política partidária, algo muito comum no município. O prefeito de Fonte Boa na ocasião, Wilson Lisboa, foi à comunidade indígena e procurou saber os fatos para interceder por eles nesta disputa, não por uma questão de defesa dos direitos humanos, mas sim pela necessidade de conhecimento sobre a situação e a criação de alianças com mais um grupo na região. O empenho de Wilson em ajudar os indígenas e comunitários só foi possível num campo de disputas onde Wilson, para manter sua posição, se colocava como contrário à atuação do governador do estado naquele momento, já que o lema de mandato de Wilson era transformar Fonte Boa na cidade do Desenvolvimento Sustentável.

Em abril de 2004, em carta endereçada ao delegado de polícia civil de Fonte Boa e elaborada conjuntamente por representantes da comunidade Itaboca, IBAMA e IDS Fonte Boa, eles alertam para os conflitos e invasões constantes no Lago Espírito Santo, um dos maiores lagos do complexo do Buiuçú. Os invasores, de acordo com a carta, ameaçavam os comunitários e indígenas e se sentiam encorajados a voltar diversas vezes já que os órgãos fiscalizadores passavam por escassez de recursos humanos para atuar de modo a conter as invasões.

A carta ressalta que a área invadida pertence às comunidades indígenas em processo de requerimento de Terra Indígena. Apesar dos membros de Itaboca não concordarem em assumir a condição de indígena, Isaac Arantes, presidente da comunidade Itaboca, assinou esta carta, que recorre à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio, para referenciar e legitimar a solicitação. Na carta são citados os artigos 24 e 25 que tratam, especificamente, do reconhecimento do direito à posse e usufruto permanente das terras por eles habitadas. Na carta também é evidenciada uma espécie de “efeito dominó” que se desenvolve na região, pois “se um invade e não acontece nada com relação à punição que determina a Lei. Outros tomam o mesmo rumo, correndo o risco de num momento qualquer não haver mais possibilidade de controlar e por consequência haver confrontos desastrosos entre comunitários e invasores”.

Há três tipos de inimigos comuns das duas comunidades. O primeiro é o invasor dos lagos, caracterizado pelo pescador da região que adentra nas áreas resguardadas e retira o peixe de modo ilegal. Outro tipo de invasor é o dono de comércios na região que aproveita-se de qualquer tipo de descuido ou mesmo faz negociações com alguns moradores que facilitam o seu acesso aos lagos. O terceiro tipo de invasor é aquele que se considera dono da área e tem o direito de posse que se efetiva a partir do fechamento dos rios e igarapés, como vimos no capítulo sobre a história de patronagem na região, e impede o livre acesso aos recursos pesqueiros.

De certo modo, esse tipo de invasor se vale dos mesmos recursos legais a respeito da preservação dos lagos. Ele alega que é o titular e detentor dos direitos de uso da área em litígio e, neste caso específico, utiliza argumentos, mesmo que contraditórios, para comprovar suas alegações, como será visto a seguir. O mesmo argumento, no qual os indígenas são enfaticamente considerados tutelados, pode ser utilizado contra ou a favor dos indígenas, o que pode ser observado a partir de duas chaves analíticas: uma que trata da formulação weberiana da dominação pelo “poder de mando e do dever de obediência”, na qual é possível identificar a questão da legitimidade do poder.

Conforme Weber (1983), dominar significa administrar, “pues para la vida cotidiana dominación es primariamente administracion” (p. 175). A dominação requer um esquema administrativo, conectado à obediência ao senhor, seja pela tradição, por interesses materiais ou por motivos ideais. Neste caso específico, é interessante observar a partir da noção da dominação por autoridade, ou seja, do poder de mando e dever de obediência, no qual o dever de obediência é exercido sem se atentar aos motivos e interesses da norma ou instrução. Em toda relação de dever autoritária, continua Weber, há um mínimo de interesse do submetido em obedecer, uma característica indispensável na relação de obediência.

Em outra chave de análise, até certo modo complementar, coloca-se uma questão de posição ocupada pelos atores sociais “num campo de concorrência pelos depositários de uma autoridade delegada”. (BOURDIEU, 2008, p. 87). O que está em jogo nesta espécie de “guerra de liminares”, decisões e ações cautelares é, nos termos de Bourdieu, a posição e a condição de quem detém o cetro ou a autoridade. Para o autor, a linguagem da autoridade governa a partir da colaboração daqueles que são governados, graças aos mecanismos sociais de cumplicidade, fundada no desconhecimento.

Os advogados dos empresários solicitaram à FUNAI de Manaus uma posição e informações sobre as Terras Indígenas do município de Fonte Boa. Em resposta, o administrador substituto encaminhou um ofício contendo as informações sobre as Terras

Indígenas Acapuri de Cima (demarcada) e Uati-Paraná (homologada). De posse dessas informações, os advogados argumentaram que como a suposta Terra Indígena Santa União ainda não entrou em processo de demarcação ou homologação, seus habitantes, automaticamente, não podem ser considerados indígenas. Deste modo, a construção do argumento dos advogados dos empresários está focada na relação entre identidade e terra, ou seja, são indígenas apenas aqueles que vivem em Terras Indígenas, naturalizando e cristalizando a ideia de identidade indígena, na relação com a terra. Esta noção é constantemente contestada pelos membros de Santa União, pois eles constroem uma noção de identidade baseada no engajamento, na “luta” e na conquista.

De acordo com relatos dos indígenas, o chefe substituto do PIN Tefé, Sebastião Fernandes, realizou uma viagem para Fonte Boa, entre 20 e 26 de agosto de 2004, com o objetivo de conter o impasse entre a comunidade Santa União e os empresários. Em 23 de agosto ocorreu uma reunião na sede do IDSFB com a presença dos líderes de Santa União, Itaboca, prefeitura, polícia, IBAMA, UNI-Tefé e o representante da empresa envolvida no caso. Na ocasião, o empresário afirmou que possuía um documento que supostamente era o título de propriedade daquelas terras, datado de 1917. O objetivo principal da empresa era a captura e pesquisa de alevinos de pirarucu em laboratório para possível exportação, além da criação desses alevinos que ao atingir 12Kg seriam comercializados.

Os empresários pretendiam contratar informalmente a mão-de-obra dos comunitários e indígenas para executar os trabalhos e captura de criação dos peixes. No entanto, os custos com alimentação e manutenção dos peixes seriam de responsabilidade dos contratados. O representante da empresa afirmou que pagaria cerca de R\$ 7.000,00 por mês como salário para cada comunidade, afirmação que os presentes na reunião não levaram a sério. Todos foram contrários às colocações do representante na reunião e não houve interesse em firmar parceria. Mesmo contrários às atitudes dos empresários, havia a ideia de que eles eram os donos da área e os indígenas e comunitários somente os moradores ou posseiros.

Há uma diferença entre morador e posseiro, de acordo com relatos dos indígenas em nossas conversas coletivas. Joel afirma que o morador é aquele que vive há gerações no local, mas não é considerado dono da área se não possuir um documento que comprove. Mesmo com um sentimento de apego ao local de origem, o morador está ocupando aquele espaço que legalmente não é dono, a não ser que possua algum documento. Foi temendo qualquer tipo de represália ou expulsão em massa de sua família pelo Estado, que o senhor Alexandre, quando soube notícias a respeito da criação da RDS Mamirauá, solicitou à prefeitura de Fonte Boa, em 19 de junho de 1995, a compra do lote de terra onde está localizada a comunidade Santa

União. O pagamento seria parcelado durante vários anos. Assim, em 14 de julho de 1998 senhor Alexandre recebeu o título de aforamento da terra expedido pela prefeitura de Fonte Boa. Em seguida, efetuou a declaração para cadastro de imóveis rurais da comunidade no INCRA. A solicitação de compra da área à prefeitura aconteceu no ano anterior à criação da Estação Ecológica Mamirauá. Após a demanda para a criação da Terra Indígena, senhor Alexandre foi orientado a não pagar mais as prestações de R\$ 50,00 à prefeitura já que aquelas terras era consideradas, desde então, da União.

O posseiro é considerado dono do local e o dono tem a posse da terra. A estratégia de definição de posse é o estabelecimento de uma “colocação”, seja uma casa comercial, seja uma balsa, com funcionários que vigiam sua suposta propriedade. O dono geralmente está relacionado com a política local e possui grande poder econômico, reproduzindo os anos de história de patronagem na região. De acordo com os relatos dos indígenas, sempre houve acordos entre os donos e os moradores no Auati-Paraná, mesmo que esses acordos não fossem tão pacíficos. A ideia de que há um dono à espreita e que pode surgir a qualquer momento é disseminada nos rumores e fofocas pelas comunidades ao longo do Auati-Paraná.

É importante aqui salientar o poder dos rumores e fofocas como estratégias de regulação social. A forma como as pessoas lidam com o controle externo é uma questão fundamental na produção de relações de poder e agência. Brison (1992) focaliza o poder das palavras na definição de situações e constituição de autoridade, sendo necessário o entendimento do impacto político das palavras e das discussões no âmbito público e privado. De fato, no “Caso do Buiuçu”, há uma linha contínua vinculando essas duas esferas. Os conflitos ocorridos num território considerado ao mesmo tempo privado e público, cujos recursos naturais e as relações sociais devem ser geridas pelo Estado, deixam de ser apenas uma questão de briga de família, e passam a se constituir como uma questão de resistência à precarização da vida, frente à burocracia do cotidiano. Isso vai mais além, trata-se também de uma questão da gestão de territórios dotados de características específicas e que possuem um lugar específico na administração pública, principalmente quando se fala em sobreposições de Unidades de Conservação e Terras Indígenas, e da posse de terras devolutas de modo arbitrário, como demonstra o contexto analisado.

Tanto em instâncias locais (comunidades) quanto em instâncias externas (instituições gestoras) o poder da palavra e a circulação de informações é fundamental no desenrolar dos conflitos antigos e dos novos. Um das questões básicas neste cenário é a prática da fofoca como mecanismo de denúncia da utilização irregular dos lagos ou como instigador do medo

do retorno do “verdadeiro” dono na área. As fofocas e rumores, neste caso se constituem como mecanismos de regulação social que perpassam o conflito em diversos planos.

As narrativas sobre os conflitos são reeditadas a cada história contada. Um dos temas recorrentes, por exemplo, é o perigo de ser expulso do lugar de moradia, um medo antigo, que se torna cada vez mais presente durante o embate com os empresários durante o processo do “Caso do Buiçu”, pois “aquela terra já tem dono”, conforme relatos de alguns comunitários. Outro tema é o medo da submissão às leis externas de um governo ou vários governos que nunca estiveram presentes, a não ser no período eleitoral, quando buscam os votos e distribuem presentes ao longo do Rio Solimões e afluentes.

As histórias correm pelas comunidades juntamente com a desconfiança. Afinal, o empresário é ou não é o dono das terras? Não é meu interesse responder a essa questão suscitada nos debates no campo, principalmente com a proximidade do período no qual a pesca é liberada pelo ICMBio, os rumores são incrementados e o clima de tensão aumenta. Alguns comunitários acreditam que os rumores sobre a pesca prejudicam o desenvolvimento da comunidade (baseada no ideal comunitário cristão, no qual deve prevalecer a harmonia e a união). Geralmente as histórias estão relacionadas à honestidade e ao caráter dos envolvidos, e tratam de casos de invasão de lagos e retirada de peixes e bichos de casco (quelônios) para comercialização sem autorização dos órgãos gestores (ICMBio, IBAMA, IDSM, IDSF). “Falar mal” de uma pessoa pode instaurar a dúvida sobre sua idoneidade e reputação. E no caso do Auati-Paraná, estas características ultrapassaram o plano comunitário para o formal-burocrático. Neste caso, os funcionários do empresário se valem dos rumores para instaurar mais ainda a desconfiança e o sentimento de medo entre comunitários e indígenas.

Assim, a divisão territorial, como a posse dos lagos e o acesso aos recursos naturais, em geral acionadas em períodos de preparação para o manejo ou durante os acordos de pesca, também se constituem como temas dos rumores. O ato de “entrar na área do outro” é considerada uma falta de respeito ou até mesmo um crime entre os comunitários e indígenas. Daí a importância da organização de grupos ou turmas de vigilância que se revezam a cada semana, afirmando que o cuidado e o zelo com o território é um marcador da posse. Lembrando que as expressões zelo e cuidado estão intimamente ligadas à atuação da Prelazia de Tefé na organização e instituição das categorias de manejo dos lagos. Uma ideia que foi se modificando ao longo dos anos até ser incorporada no discurso ambiental.

Isso desperta uma espécie de paradoxo no ato do cuidado, como alguns comunitários demonstraram: mesmo partindo do princípio que a área onde está localizada a Resex pertence à União ou a área onde está localizada a RDS pertence ao estado (do ponto de vista legalista),

os comunitários e indígenas devem cuidar dos lagos e da região como se fossem suas propriedades, uma condição para a permanência das famílias no local. Esta posição é prevista no SNUC, que prevê a “exploração do ambiente de maneira a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e os demais atributos ecológicos, de forma socialmente justa e economicamente viável” (BRASIL, 2000).

Mesmo diante da ameaça de supostos proprietários, os comunitários e indígenas deveriam assumir o cuidado e a defesa do local onde vivem, dos lagos e das áreas mais cobiçadas por invasores. A principal alegação dos comunitários e indígenas contra a permanência dos empresários era que somente naquela ocasião a empresa manifestou interesse em incluir os comunitários e indígenas nas atividades de exploração dos recursos naturais. Até então, os empresários não haviam demonstrado respeito aos moradores da região. Segundo relato do tuxaua de Santa União:

De primeiro, esses proprietário que vivia lá antigamente, por enquanto esquecia daqueles povo antigo que morava naquela região. E nós já vivemo há mais de 100 ano ali dentro, e eles sempre chegava com a gente, sentava com a gente pra sempre tá usufruindo o que tinha ali dentro daquela área. Depois que ele chegou... Os outro antigo sempre chamava a gente pra usufruir o que tinha lá. Aí, depois que foi repassado pro governador (...), aí ele fechou tudo lá e empatou já nós de entrar lá dentro. Nós que era tudo tempo já há mais de 100 ano vivendo ali naquela área e pegando peixe, trabalhando tudo aí em agricultura, roça, plantando banana e o peixe, porque o lago que tinha era lá. E a gente corria pra esse Buiuzinho. São 23 lagos. Aí a gente viu que as coisa tava mudado dos primeiro. Aí depois que chegou outro dizendo que era dono, aí nós corremo com a FUNAI. (Olegário Arantes, entrevista em Fonte Boa, em janeiro de 2011)

Os proprietários antigos incluíam os moradores do entorno no processo de exploração dos recursos naturais. Esse esquecimento para o qual Olegário chama atenção se refere ao modo como os patrões atuavam antigamente na região: eles se consideravam proprietários legítimos, mas não expulsavam os moradores locais, pois se constituíam como mão-de-obra para o período da pesca, da extração de látex da borracha, da coleta de castanha, entre outros produtos naturais, mesmo que essa inclusão deles representasse também a exploração da mão-de-obra.

No Auati-Paraná, o apadrinhamento e o aviamento eram modos de fortalecimento dessas relação de dependência de ambas as partes. A prática do apadrinhamento era muito comum na família Cavalcanti⁹², bem como da instituição de uma “educação formal” nas comunidades, na qual as mulheres da família Cavalcanti eram professoras dos filhos dos

⁹² Altino Siqueira Cavalcanti e Lira Maldivina Siqueira foram padrinhos das crianças André, Tomé e Manuel, nascidos entre os anos de 1946 e 1947 nas comunidades Itaboca e Buiussuzinho (atual Boca do Buiucu).

indígenas para quem ensinavam o português, conforme já abordado. Com relação à família Affonso, não encontrei indícios dessa prática nos livros de batismo da Paróquia Nossa Senhora de Guadalupe, em Fonte Boa.

Dentre as estratégias para instituir a legitimidade da identidade e dos direitos indígenas na região, considero entre as principais, a disputa entre os membros mais antigos das famílias “poderosas” economicamente e o exercício de construção de uma história oficial local (conforme foi discutido no capítulo 1). No caso do conflito pelos lagos do Buiçu, a presença e o relato do então prefeito de Fonte Boa, Sebastião Lisboa, na reunião mediada pelo representante da FUNAI, foi considerado fundamental pelos presentes como prova do testemunho verdadeiro da família Arantes. Sebastião Lisboa afirmou na reunião que seus antepassados já conheciam as terras do Buiçu, que eram habitadas por “esses silvícolas”, conforme seu depoimento. Tal afirmação não poderia ser questionada já que o senhor Lisboa, além de possuir mais de 80 anos de idade, era um representante vivo e detentor legítimo do conhecimento sobre a história de Fonte Boa.

Algumas semanas após a reunião no IDSFB, em 14 de setembro de 2004, a família Arantes, juntamente com representantes do IBAMA, IDSFB e prefeitura de Fonte Boa, se reuniram na aldeia Santa União e redigiram uma carta, na qual se reivindicava o direito de permanecer na área onde se estabeleceram desde o início do século XX. Outra reivindicação de parte da família era a brevidade na demarcação dos limites da proposta de Terra Indígena, já que ocorria constante invasão de pescadores de outras regiões.

Isso aconteceu em 2003. Aí botavam a balsa lá na boca [entrada dos lagos] e não queriam deixar ninguém passar lá porque lá era deles. Pegavam filho de peixe, alevino de sulamba, tambaqui, ova de pirarucu, tudo eles levava pra fora. Acho que era pra criar. A gente sabe que eles tem um viveiro por lá. Já tive lá por Manacapuru. Eles tem um viveiro grande lá em Manacapuru. Aí levou esses filho pra fora. Aí as coisa pra nós foi ficando difícil já por intermédio desses que tavam lá e não deixavam ninguém entrar. Aí teve um dia aí que a comunidade se reuniu e os indígena foram lá com o proprietário e perguntamo por que que ele não deixava nós entrar porque nós era acostumado a pegar peixe. Nós vivia daquilo. Nos mora bem abaixo da boca. Ele dizia que não porque aquilo era [...] do governo. Aí quando nós recorremo à FUNAI ela foi percorrer o documento deles. Se eles tinha documento de proprietário e eles disseram que não tinha. E os documento dos antigo que morava lá? Também não tinha. Eles se apossavam porque tinham dinheiro. Quer dizer, se chegar hoje, você tem um rolo de dinheiro lá e eles se apossava lá e dizia que era dono. E aí, quem que vai entrar? Eles não tinha documento. Ele colocava gente pra vigiar e pronto! (Entrevista com Olegário Arantes, tuxaua de Santa União, em 26 de janeiro de 2012, em Fonte Boa)

Os indígenas relataram que não compreendiam a atitude do empresário (suposto proprietário da área) em não admitir a entrada de terceiros nos lagos, muito menos a pesca praticada pelos indígenas, comunitários ou outros barcos de regiões remotas (Processo nº

2005.32.00.007148-3). Olegário recorre em seu discurso a uma espécie de reedição da “conquista de território”: enquanto no passado, os patrões ora convenciam as pessoas a trabalharem para ele por meio da palavra, ora convenciam por meios violentos. Atualmente, o domínio do território se faz através da posse de terra, dinheiro e do prestígio político.

A preocupação com a prova documental sobre a titularidade da área é recorrente no discurso dos envolvidos, ou seja, o poder dos documentos foi incorporado na disputa pelo território. Apesar das reuniões anteriores onde os comunitários não concordaram com as imposições do representante da empresa envolvida no litígio, os principais envolvidos na questão do conflito do Buiçu foram convocados para uma audiência no cartório de Fonte Boa em 24 de agosto de 2005. Estiveram presentes na audiência o juiz Celso Souza de Paula, o promotor de justiça Antônio José Mancilha, o empresário Marcio Feitosa Neves (considerado no termo de audiência como proprietário da área em litígio), os senhores Alexandre Arantes e João Arantes, de Santa União, e Isaac Castinares Arantes, de Itaboca e sobrinho de Alexandre Arantes.

Esta audiência se constituiu como um marco na mudança das relações conflituosas travadas na região do Buiçu. Neste atual modelo de territorialização caracterizado por áreas de desenvolvimento sustentável, os conflitos intensificam-se justamente entre os anos de 2003 e 2005, quando o empresário Marcio Feitosa, ligado a um político muito influente no Amazonas, proibiu a entrada dos indígenas e comunitários nos lagos. O conflito ultrapassou âmbito local e atingiu os trâmites da justiça, como será visto mais a frente, caracterizando um embate entre a Justiça Federal e a Estadual a partir das decisões tomadas no âmbito estadual e que foram embargadas na esfera federal.

Conforme o Termo de Audiência Preliminar, de 24 de agosto (Processo nº 042/2005), o juiz Celso Souza de Paula, partindo do princípio que o empresário Marcio Feitosa Neves possuía o suposto documento de posse da área, determinou um acordo que consistia na permissão dada por Marcio aos Arantes para que entrassem nos lagos do complexo do Buiçu e capturassem os peixes a serem comercializados com ele. Além disso, todas as atividades seriam controladas pelo IBAMA e pelo IDSFB. Cinquenta por cento dos peixes capturados seriam repassados para os empresários, e o restante dividido entre os membros da família Arantes. Marcio se comprometeria também a fornecer o material necessário para a pesca do pirarucu, como redes de pesca, gelo e transporte.

O Termo determinava que os Arantes deveriam comercializar sua parte com o suposto proprietário dos lagos. Neste caso, o preço do pirarucu seria estabelecido pelo governo do

estado e as outras espécies seriam comercializadas a preço de mercado. A quebra do acordo implicaria o pagamento de multa de R\$ 500,00 por dia.

O acordo tinha como principal meta estabelecer a suposta ordem e harmonia na área em litígio: “em virtude deste acordo, as partes comprometem-se a cessar as hostilidades, passando a conviver com respeito e civilidade”. Isto é, em nome “do respeito e da civilidade”, o Termo formalizou uma relação de patronagem em juízo, fato incomum na região. A partir dessas determinações, é possível concluir que esse acordo legitima a posse dos empresários, considerados “donos” pela instância judiciária da Comarca de Fonte Boa. A instituição deste acordo forçado representou um marco no “caso do Buiçu”, para os gestores, conforme explicou Mário Lúcio, que na ocasião da entrevista era vice superintendente do IBAMA:

Mário Lucio: Lá no Auati-Paraná até hoje existem conflitos pelos lagos, tem gente que tem a cara de pau, desculpe a expressão, de se dizer dono de lagos, coisa que a lei não autoriza. A água como tudo o que nela tem, como peixe e recursos naturais, é um bem de todos, é um bem de uso, a constituição diz isso. O IBAMA entrou com ação contra algumas pessoas lá daquela região do Auati-Paraná, que estavam se dizendo donos de lagos e isso nós temos decisão a nível de Superior Tribunal Federal, dizendo que não existem os proprietários de lagos.

Katiane: Como por exemplo o caso do empresário Márcio Neves...

Mário Lúcio: Justamente, tem também o outro, o Márcio Neves, com o famoso “Caso do Buiçu”, que já tem decisão na justiça, favorável à União, ao IBAMA no caso, que a União deve gerir aquilo em favor de quem mora ou de todos, como diz a própria lei. E a parte que incide em Unidade de Conservação aos moradores da unidade, a parte que está fora aos ribeirinhos que cuidam e trabalham. Já tem decisão sobre isso. (Entrevista em 15 de setembro de 2008, na sede do IBAMA, com Mário Lúcio, vice superintendente do IBAMA)

Os indignados com esta situação não eram apenas os indígenas, ribeirinhos, comunitários e regionais. Neste caso, destacou-se a ação engajada de diversos setores governamentais e não governamentais em defesa, principalmente, do meio ambiente, já que os empresários utilizavam os lagos de maneira irregular, conforme relatos dos entrevistados. Em entrevista, com Miguel Arantes, o Caso do Buiçu foi uma causa abraçada por várias instituições, por isso foi bem sucedida:

Miguel: Olha, eu acredito que tá resolvido porque várias instituições abraçaram essa causa. Antes as comunidades passaram quase três anos nesse embate: queriam pescar lá, mas não podiam. Os donos coletavam alevinos e pirarucu e as comunidades ficavam só olhando. E a partir daí as comunidades começaram a buscar uma forma de conseguir o direito. Eles conseguiram com essa ideia de áreas indígena, a FUNAI apoiou bastante a luta deles, assim como o Ibama. (Entrevista com Miguel Arantes, em 15 de outubro de 2008)

Um servidor do IBAMA que participou intensamente do processo de defesa da área entre 2003 e 2005, relatou diversos momentos de tensão durante o processo. Ele relata que as pesquisas desenvolvidas com os alevinos não foram bem sucedidas. Deste modo, eles

abandonaram a área por um tempo, foi o momento em que os indígenas ocuparam a localidade Boca do Buiçu, na entrada do acesso aos lagos:

E quando esse pessoal ocupou a área e os “antigos proprietários” quiseram voltar, chegaram lá e não puderam mais voltar. Aí eles entraram na justiça, o juiz fez um despacho pedindo informações sobre a área. Foi respondido e o juiz viu que a base que eu dei pra ele tinha que manter as populações indígenas lá, as comunidades como beneficiárias. O juiz, em vez de falar pro cara que ele não tinha direito, passou pra instância superior, não falou nada só passou pra instância superior. Aí começou a confusão na área porque os caras queriam entrar lá na marra e a comunidade não ia deixar de jeito nenhum. Nossa! Teve um dia na nossa sala que tinha *gacheba*, tinha advogado, tinha testa de ferro desse cara, tinha delegado, tinha pessoal do IDS que era o pessoal que tava tentando mediar isso aí, tinha o pessoal das comunidades, duas ou três lideranças diferentes. E do lado de fora tava assim: dois grupos e tinha uma balsa enorme lá no rio esperando pra entrar, com *guacheba* e com tudo o que é de coisa ruim. E a comunidade tava desesperada e a polícia não sabia o que fazer e a gente colocando lenha naquele trem dali. **A gente falou o que tava na lei, o que era legal: essa comunidade tem direito.** “Não, mas não são...” Eu falei: **lá é uma RDS e não existe propriedade de lago, lago é uma área pública, quem tem direito em RDS são as populações que moram lá, não é gente de fora, tá na lei.** Se o cara quiser ser indenizado ele que procure seus diretos de indenização. E tava aquele mundarão de gente, capanga, *guacheba* e aquela sala lotada. [...] Já pensou?!, o A.M. [político], que tem uma força do Estado, chega lá e diz que a terra é dele. A gente vai no juiz e o juiz não fala o que é verdade. O Miguel viu o documento que eu fiz pro juiz e ele não assinou em baixo. E aí o que ele fez? ele mandou pra outra instância. Eu nem sei como ficou o julgamento daquilo, eu acho que ele perdeu. E o juiz estava baseado num parecer que ele pediu pra mim, pediu porque quis. Eu fiz como servidor público que tem a obrigação de dar. E os caras perderam. O juiz podia ter dado indeferimento ali e não deu, mandou pra instância superior, sem o indeferimento dele. **E aí tinha um problema: se o conflito se tornasse muito forte e quase sempre foi forte, perdia o manejo porque o manejo não se faz em área com conflito, por isso que as duas comunidades conseguem tirar o pirarucu de lá.** (Servidor do IBAMA em entrevista no dia 15 de outubro de 2008)

Este conflito tomou a forma de inquérito e se caracterizou como uma das principais resistências na região contra a relação de dominação, instituída na região durante anos, entre os moradores locais (indígenas, ribeirinhos, comunitários ou seja qual for a categoria social) e os comerciantes e empresários. Após pressões de servidores do IBAMA, de representantes do movimento indígena e de outros segmentos sociais, o IBAMA entrou com um processo junto à AGU solicitando a anulação do acordo e a retomadas das terras para os indígenas e comunitários.

O “Caso do Buiçu” representou o momento em que a indignação local contra as relações de dominação mudou de dimensão: tomou a forma de inquérito, cujo objetivo principal era a retomada da autonomia e do direito ao uso dos lagos, a partir da reivindicação de uma Terra Indígena. Este processo nos remete à forma *affaire*, analisada por Boltanski (1993) e que ocorre sob um processo eventual apoiado no desvelamento de um sofrimento implantado no espaço público. Um evento só se caracteriza como um *affaire* ou uma causa a

partir da existência de um infeliz/vítima, cuja defesa se constitui numa causa na qual as pessoas se engajam politicamente. Deste modo, o discurso dos indígenas sai do âmbito do sofrimento pessoal (considerado passivo por alguns atores sociais) e se desloca para uma mobilização social.

A denúncia, segundo Boltanski, se constitui como uma mediação necessária de orientação para a ação. O evento de imposição da proibição dos indígenas e comunitários de utilização dos recursos naturais pelos empresários se transforma em causa a partir do momento em que os atores sociais, engajados na causa da proteção ambiental e em solidariedade ao sofrimento dos indígenas, fazem a denúncia junto à AGU contra a estrutura instituída pelos empresários. Neste momento, diversas narrativas surgiram a respeito da veracidade ou não da condição dos indígenas na região. No processo de constituição de uma causa há uma diferenciação entre realidade e ficção, na questão da veracidade do sofrimento ou de sua encenação. No caso do Buiucu há mais um aspecto abordado pelos empresários, como uma estratégia de ação contrária aos moradores locais, a respeito da veracidade da condição indígena.

“O engajamento é o engajamento na ação”, conforme Boltanski (1993, p. 9), é a intenção de agir e um horizonte de ação, que também implica no envolvimento dos mediadores em parte do processo. Deste modo, o envolvimento do servidor do IBAMA e de outros sujeitos, mediadores, engajados na ação de proteção do meio ambiente e dos indígenas implica numa espécie de empatia no processo de denúncia de injustiças. Durante as entrevistas e leitura de ofícios e cartas, escritas por mediadores e pelos próprios envolvidos, endereçadas às autoridades que tratavam do caso, percebe-se também um embate afetivo entre os envolvidos na constituição do plano público. Neste caso, os indignados estavam completamente envolvidos no processo de denúncia.

Mesmo com a constituição do Caso do Buiucu e o apoio de diversas instituições gestoras, a situação de tensão vinha se agravando cada vez mais porque o período de despesca do pirarucu estava se aproximando. Havia a necessidade, por parte dos órgãos ambientais, de uma resolução urgente dos conflitos já que “onde há conflito, não tem manejo”, conforme enfatizou o servidor do IBAMA em seu relato.

O IBAMA já havia liberado a cota para captura de 5.286 pirarucus, mas os principais envolvidos temiam que a pesca não pudesse ser realizada. Era necessário ainda que as duas comunidades firmasse um acordo de divisão dos lagos, de acordo com as categorias de manejo: lagos de preservação, de manejo e de procriação, conforme as regras estabelecidas pelos órgãos ambientais. Em 19 de setembro de 2005, na comunidade Itaboca, os

representantes da comunidade Santa União, da comunidade Itaboca, IDSF, IBAMA, IPAAM e FUNAI, discutiram as definições do “acordo para garantir o bom desenvolvimento da pesca manejada de pirarucu” (Processo IBAMA nº 02005.001719/0511) para o ano de 2005.

Na reunião, os presentes aderiram às regras para a RDSM, não considerando a área em litígio e o processo de solicitação de demarcação de Terra Indígena, pela comunidade Santa União. No acordo foram determinadas as seguintes regras:

- Foram listados 24 lagos localizados na área do Buiçu;
- Foi solicitada ao IBAMA a liberação da pesca de 5.286 pirarucus;
- Os representantes das comunidades definiram os lagos e suas respectivas categorias de manejo: Santa União ficou responsável por 13 lagos, sendo 6 para preservação; e a comunidade Itaboca, por 11 lagos, dos quais 5 foram categorizados para preservação, conforme o quadro 20.

SANTA UNIÃO	ITABOCA
MANEJO	
Siriáco	Leonardo
Comprido	Poço
Ovos	Queimado
Maria	Onça
Siriaquinho	Espírito Santo
São João	Fortuna
Peru	-
PRESERVAÇÃO	
Queimadinho novo	Taracué
Urso	Peixe-boi
Miranha	Palheta
Bode	Palhetinha
Taracuazinho	Descampado
Arapapa	-

Quadro 20: distribuição dos lagos entre as comunidades Santa União e Itaboca, no acordo de pesca de 2005.

- As comunidades concordaram em dividir a cota equitativamente, deste modo cada comunidade era responsável por pescar 2.643 pirarucus, ou metade da autorizada pelo IBAMA para aquele ano;

- Caso alguma comunidade não conseguisse alcançar cota autorizada, deveria ceder sua parte a outra;

- As duas comunidades deveriam fiscalizar e monitorar a pesca com acompanhamento de técnicos do IDS/FB, IBAMA ou IPAAM, conforme a Instrução Normativa 01 de junho de 2005, do IBAMA para a autorização de pesca manejada⁹³;

- As comunidades deveriam evitar o conflito durante a pesca;

- As comunidades deveriam definir a estratégia para fiscalização do acesso à região dos lagos e verificar o cumprimento do acordo;

Assinaram o acordo João Arantes, tuxaua da comunidade Santa União; Isaac Castinares Arantes, presidente da comunidade Itaboca; Sebastião Fernandes Carvalho Filho, representante da FUNAI; José Maria Batista Damasceno, do IDSFB; Leonardo Pacheco, do IBAMA/CNPT/AM; e Guillermo Moises Bendezu Estupinán, da SDS.

Em reação às ações do IBAMA, que agia em defesa dos indígenas e comunitários, o empresário e suposto dono da área, em 23 de setembro de 2005, apresentou um requerimento ao gerente executivo do IBAMA narrando sua versão dos fatos:

Que tem conhecimento que tramita neste órgão processo de autorização de manejo de pescado endereçado ao Município de Fonte Boa/AM (g.n.), comunidades “Santa União” e “Itaboca” (g. do autor do requerimento) – (02005001719/05-11).

Tais comunidades “Santa União” e “Itaboca” (g. do autor do requerimento) não possuem os lagos para a retirada do pescado, estando estes na localidade denominada “Buiussuzinho” de propriedade deste signatário (g.n.), conforme documento em cópia anexo.

Não havendo lagos nas comunidades, estas pretendiam utilizar as autorizações para a extração de pescado no “buiussuzinho”, tendo o signatário se insurgido quanto a isso através de Ação Judicial de INTERDITO PROIBITÓRIO proposta perante o Juízo de Fonte Boa (processo n.042/2005), cujo despacho fora no sentido de marcar audiência de justificação para 24/08/2005.

Nesta audiência as partes conflitantes resolveram CONCILIAR e pactuaram um ACORDO JUDICIAL perante o MM. Juiz e Promotor de Justiça, sendo este devidamente HOMOLOGADO. Neste acordo o signatário MÁRCIO FEITOSA NEVES permite que as comunidades “Santa União” e “Itaboca” utilizem os recursos da propriedade Buiussuzinho de acordo com as orientações técnicas do IDS de Fonte Boa e as normas do IBAMA e IPAAM, havendo divisão (%0%) dos **recursos extraídos entre as partes Marcio e Comunidades** (g.n.).

⁹³ A IN resolve: “Art. 1º Proibir anualmente a pesca, o transporte, a armazenagem e a comercialização do pirarucu (*Arapaima gigas*) no estado do Amazonas, durante o período de 1º de junho de a 30 de novembro.

Art. 2º Exclui-se desta proibição, os produtos oriundos de piscicultura devidamente registrada, e acompanhados de comprovante de origem, bem como a pesca de caráter científico e pesca proveniente dos manejos de lagos autorizados pela GEREX/AM.

Art. 3º A autorização para pesca em áreas de manejo obedecerá aos seguintes princípios:

I- as áreas manejadas deverão estar situadas em unidades de conservação de uso direto ou inseridas em Acordos de Pesca baseados na Instrução Normativa IBAMA nº 29, de 31 de dezembro 2002;

II- a entidade interessada deverá apresentar um projeto de uso do recurso que inclua uma contagem da população de pirarucus, da qual será estipulada uma cota de animais adultos pelo IBAMA; e,

III- a comercialização e o transporte deste pescado manejado obedecerá ao controle do IBAMA, por meio de Guia de Trânsito e de Comercialização de Pescado respectivamente, assim como do uso de lacres numerados que identifiquem a origem dos animais.

Art. 4º Aos infratores da presente Instrução Normativa serão aplicadas as penalidades previstas na Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998 e no Decreto nº 3.179, de 21 de setembro de 1999.

Art. 5º Esta Instrução Normativa entrará em vigor na data de sua publicação.”

Pactuado e homologado o acordo, cessaram-se os conflitos, tendo as partes se comprometido em cessar as hostilidades e conviver com respeito e civilidade. Ocorre, Senhor Gerente, que após a audiência e acordo pactuado fatos novos aconteceram, tendo as comunidades **“voltado atrás”** quanto ao acordo, **passando a pretender a nulidade do acordo** (g.n.). Some-se a isto surgiu nos autos “parecer” emanado da FUNAI, assinado por Procurador Federal, onde este menciona ser favorável à nulidade e extinção do acordo por não ter ele sido ouvido, e ainda petição de EMBARGOS DE DECLARAÇÃO COM PEDIDO DE EFEITO MODIFICATIVO emanado da Procuradoria desta autarquia, onde o sr. Procurador Federal também pede pela nulidade do acordo, sob a afirmação maior de que os rios são públicos e que o peixe tem finalidade de atender a comunidade humilde, etc..., não sabendo ele, por certo, que a área denominada “buiussuzinho” não é “rio” e não é “público”, mas sim trata-se de área privada, escriturada e registrada pelo signatário.

Sem adentrar no mérito, o que se percebe é que OS CONFLITOS RECOMEÇARAM (g. do requerente) e tendem a piorar quando as comunidades pretenderem retirar pescado do buiussuzinho sem autorização do proprietário ou mesmo sem validar e cumprir o ACORDO JUDICIAL FIRMADO.

A presente petição serve para **ACAUTELAR E EVITAR** (g. do requerente) situações mais graves, **sendo correto dizer que a autorização de manejo para extração de pescado no momento provocará conflito em todos os sentidos na área, inclusive físicos em face do ambiente de ameaça que paira no local** (g.n.)

Sendo essencial que se estabeleça a verdade e a realidade dos fatos, assim como sejam despachadas e decididas pelo MM. Juiz de Fonte Boa as petições atravessadas nos autos após o ACORDO JUDICIAL, o signatário apela para o bom senso de Vossa Senhoria **PARA QUERER QUE SEJA SUSPensa A EXPEDIÇÃO DE LIBERACÃO DE MANEJO DE PESCADO “AQUELAS COMUNIDADES”** (g. do próprio requerente) até solução final acerca dos conflitos entre as comunidades e o proprietário da área onde eles pretendem extrair o pescado.

Tal providência certamente evitará desgastes, ameaças e eventuais atos violentos, oportunizando a todos condições e tempo hábil para solução definitiva do caso. (Trecho transcrito do Mandado de Segurança c/c Pedido de Liminar, de 26/11/2005).

Segundo ofícios, essa atitude foi vista por alguns servidores do IBAMA como ameaçadora, corroborando com a decisão do juiz na coação dos indígenas, considerados incapazes por serem “humildes” e “sofridos”. Deste modo, o empresário utilizou esta atitude para colocar em questão a atuação de um órgão público, cujo objetivo é preservar o meio ambiente.

A determinação do juiz da comarca de Fonte Boa foi informada ao IBAMA pelo representante do IDSFb, José Maria Damasceno. Em 31 de setembro de 2005, a partir da denúncia sobre a audiência de agosto feita pelo servidor do IBAMA, que respondia pela chefia da Resex Auati-Paraná e por comunitários e indígenas, o procurador federal do IBAMA solicitou embargo de declaração com pedido de efeito modificatório⁹⁴. O objetivo era

⁹⁴ “Os embargos declaratórios, também chamados de embargos de declaração, são um recurso cuja finalidade é afastar obscuridade, suprir omissão ou eliminar contradição que porventura venham a existir em determinada decisão judicial. Cabe ao próprio juiz ou órgão colegiado que proferiu a decisão reexaminá-la, evitando assim os vícios citados e aperfeiçoando o julgado. É por isso que antigamente os operadores do direito o chamavam de embargos de esclarecimento, visto que a legislação previa e de certa maneira ainda prevê apenas um esclarecimento sobre um ou outro ponto da decisão”. (FARIAS, s/d)

um revisão da decisão do juiz da Comarca de Fonte Boa, já que ele estava legislando a respeito de uma questão que ultrapassava suas atribuições. Os principais aspectos preocupantes na argumentação do procurador federal são:

- a) Uma comunidade humilde de indígenas sendo subjugada pelo “cidadão particular” Marcio Feitosa Neves;
- b) Há um impasse entre a liberação do IBAMA para a pesca do pirarucu nos lagos (processo n.02005.001719/05-11) e o proibição da pesca imposta pelos supostos proprietários;
- c) A área em litígio encontra-se na bacia do Rio Solimões, um rio federal, conseqüentemente sob legislação federal;
- d) A “solução pacífica”, imposta no termo de audiência de 24 de agosto, institui em juízo uma relação de “patronato ou até mesmo o regime de barracão”;
- e) De acordo com o procurador federal, o rio é público e os peixes são bens comuns, com exceção do pirarucu, que só pode ser capturado para comercialização durante o manejo ou para subsidiar a alimentação da “comunidade humilde”. Portanto, não pode ser comercializado fora do período da despesca;
- f) O IBAMA não poderia se omitir a tal situação, na qual as “sofridas comunidades carentes” estavam sendo prejudicadas com a decisão judicial.

Nos documentos ou peças judiciais, produzidos num contexto singular de disputas por exploração dos recursos naturais, é possível perceber que o reconhecimento dos indígenas é possível por meio da proteção do meio ambiente e, principalmente, do pirarucu. As disputas giram em torno da gestão do território e da proteção deste animal. Há três alvos: os indígenas, o peixe e o Estado (representado pelo IBAMA). O indígena por ser concomitantemente ator social acusado e acusador, o peixe por seu risco de extinção, e o IBAMA pela ameaça de perda do poder de polícia, que será discutido a seguir.

O vocabulário da precarização apresentado nos documentos revela o peso das peças jurídicas nas ações, modificando a vida cotidiana e as relações, bem como, legitimando e instituindo autoridades e propriedades. É a partir do exercício de “desmoralizar” a busca pela dignidade, que há um deslocamento na posição e na categoria identitária (seja indígena ou não) desses atores sociais de “humildes e sofridos” para protagonistas. Essa comunidade ficou conhecida como o grupo que conseguiu tirar “o governo” - como eles se referem ao grupo de empresários por estarem ligados a instâncias governamentais - da posse de suas terras. A busca pela dignidade nada mais é do que o processo de resistência à precarização da vida.

4.2. O conflito de competência no judiciário

Todas essas questões que identifiquei no documento elaborado pelo procurador federal compõem a principal questão suscitada a seguir: “o impedimento no fazer do Poder de Polícia Ambiental Federal”. Aqui fica claro que o conflito ultrapassa o âmbito local e família. Não se trata apenas de um problema de sujeitos precarizados (“sofridos” e “humildes”), reconhecidos e demarcados numa posição hierárquica inferior frente à sociedade nacional, mas de um complexo contexto no qual a “vítima” também se constitui como um segmento do Estado. A causa dos indígenas, subsidiada judicialmente também por servidores do IBAMA, se transformou numa causa do IBAMA, ou seja, do Estado. A decisão do juiz da Comarca de Fonte Boa impedia que os funcionários do IBAMA exercessem seu poder de polícia ambiental. Além disso, o procurador enfatizou o conflito de jurisdição, trazendo à tona o artigo 109 da Constituição Federal, que trata da competência de processar e julgar, pois “entendendo tratar-se de mero equívoco o processamento e seguimento deste sem a intimação da União, no caso o IBAMA, como *longa manus* do Governo Federal, vez que age por expressa delegação da União o que provoca, pelo menos, a incompetência absoluta desse r. juízo”. O procurador traz à discussão a questão do conflito de competência entre os juízes. O conflito de competência é uma divergência entre duas autoridades administrativas, consideradas igualmente competentes ou incompetentes para conhecer determinada ação ou questão. O conflito ocorre a respeito do poder de julgar, que é disputado ou negado pelas duas autoridades. (SILVA, 2008).

Nesta verdadeira guerra de intimações, ofícios, audiências, acordos forçados e de conflito entre instâncias jurídicas estaduais e federais, o que está em jogo é uma questão de luta de poder, evidenciada por um lado através da força ilocucionária e da posição do ator social que impõe o seu discurso, conforme Bourdieu (2008). O autor afirma que o uso da linguagem “depende da posição social do locutor” (p. 87), aquele que comanda o acesso à legitimidade e à autoridade institucional.

Em resposta à solicitação do procurador federal, em 15 de outubro de 2005, o juiz Celso Souza de Paula, embasado no artigo 535 do Código de Processo Civil, que trata dos embargos de declaração, decidiu ignorar a questão e alegou que não havia obscuridade, contradição ou omissão em sua sentença (Processo nº 2005.32.00.007148-3).

Em 26 de outubro de 2005, o procurador federal entrou com um pedido de Ação Cautelar de Obrigação de Não Fazer com Pedido de Liminar Inaudita Altera Parte (Processo nº 2005.32.00.007148-3) contra Marcio Feitosa Neves. O procurador elencou os principais

problemas o que, para a justiça federal, estavam implicados na questão: a devastação do meio ambiente, a grilagem de terras, a falta de assistência da FUNAI durante a audiência e o destaque à questão da tutela indígena que, finalmente, endossava a competência do juízo federal:

É pública e notória a situação do Estado do Amazonas, no caso as terras públicas que são, ainda, em torno de 49% (quarenta e nove por cento). Também é notória a situação de exploração de índios e ribeirinhos, isso sem perder de vista a devastação desenfreada da floresta nativa, ora com queimadas, ora com cortes e desmate de origem criminosa e até mesmo das invasões e grilagens nas grandes áreas públicas da União.

O IBAMA teve conhecimento de acordo de comunidade indígena elaborada e firmada em Juiz Estadual sem a devida competência constitucional prevista no art. 109, I e XI da CF, nem muito menos sem a assistência ou interveniência do Órgão Federal Indigenista, no caso a FUNAI, onde os bens envolvidos são difusos indisponíveis, com a irrisignação de lideranças e comunidade, pois o tal acordo, *data venia*, dito de judicial não observou regras comezinhas de direito, máxime a regra protetiva constitucional.

(...)

O que nos interessa diretamente é que há transação de bens indisponíveis e que é extração de recursos naturais, máxime dos peixes e até madeiras, isto em proporção de 50% para um suposto proprietário de terras e que se disse com iminente risco de sofrer violação de sua área, mas aponta um rio que é braço de outro maior, no caso federal, qual seja, rio Auati-Paraná que é afluente do Japurá (Federal) o qual é afluente do Rio Solimões (Também Federal).

(...)

A FUNAI de forma responsável nos oficiou acerca do acordo, conforme o ofício n. 038/05, onde aponta a Comunidade Indígena Kokama de Santa União e se comprometeu a acompanhar e fiscalizar a entrega do pescado para a Comunidade Indígena e não a terceiros.

O fato é que consta, ainda, que a FUNAI compete institucionalmente a tutela especial dos indígenas e de suas comunidades e a defesa de suas terras, concorrentemente com o Ministério Público Federal, razões pelas quais tem interesse jurídico na causa – por força de Leis -, onde o interesse local frente ao direito maior constitucional se subverte, onde a regulação infra-constitucional já garante tal posição. (Processo n° 2005.32.00.007148-3)

Ao invocar o Estatuto do Índio, o procurador destaca:

A LEGITIMIDADE SOLIDÁRIA DA UNIÃO E DA FUNAI para proteção da posse das comunidades indígenas sobre suas terras, a RECEPÇÃO pela CONSTITUIÇÃO FEDERAL de 1988 da REPRESENTAÇÃO DOS ÍNDIOS pela FUNAI estabelecia no ESTATUTO DO ÍNDIO e o REGIME TUTELAR (Processo n° 2005.32.00.007148-3).

O procurador afirmou ainda que a questão indígena não poderia se constituir num jogo entre os poderosos do município, pois se tratava da “sobrevivência de um povo especial e que requer seriedade e respeito”. De fato, a estratégia da procuradoria para defesa dos envolvidos foi a exaltação da incapacidade e da “condição de humildes e sofridos”. O que causou maior indignação entre os servidores do IBAMA foi o fato de as ameaças do réu, o empresário, não se limitaram aos comunitários e indígenas, se estenderam ao IBAMA e qualquer órgão que defendesse a causa dos moradores locais:

Na situação só observamos o desrespeito pelo indígena, humilde e sofrido com uma expectativa de ganho e faturamento excepcional colocado ao bel prazer dos interesses de um empresário que se apresenta como posseiro, mas é domiciliado em Manaus/AM, mas muito principalmente triste situação dos ribeirinhos que sequer sabem a quem recorrer, pois a FUNAI é Órgão de tutela e nesta oportunidade demonstrou seriedade e eficiência na cobrança de nossa responsabilidade. A fiscalização e demais técnicos do IBAMA poderão fazer o cumprimento da lei, inclusive, com o apoio da FUNAI, mas diante das ameaças e impropérios do réu, cuja realidade não podemos precisar, mas necessitamos cumprir seu múnus, especialmente pelo fato de não termos qualquer tipo de relação jurídica processual de processo judicial, pior pois reputamos de nulo. (Processo nº 2005.32.00.007148-3).

A urgência na solicitação, de acordo com a procuradoria, se baseou na necessidade de socorro aos envolvidos, já que a atenção principal é o perigo iminente que o meio ambiente e as pessoas corriam, e, principalmente, a “obstaculização do poder de polícia” do IBAMA. É justamente por isso que o conflito ao mesmo tempo em que se desenvolve no âmbito local, nas comunidades, também se desenvolve entre instituições gestoras e instâncias da justiça federal e estadual. A decisão do legislativo não se limitou apenas a “proteger” os “indígenas sofridos”, mas também a restaurar a autoridade do IBAMA. A necessidade e urgência de se restaurar esta autoridade se baseia na principal definição de Estado para Weber (1983): o monopólio da força física.

O IBAMA, neste contexto, é a instituição autorizada a usar a força física para conter os problemas decorrentes da devastação do meio ambiente, possui o poder de polícia. O monopólio da força, complementa Elias (1997), possui duas funções: a primeira serve às pessoas como uma arma e a segunda trata-se do controle como uma condição essencial para a pacificação interna. Este controle e autoridade são fundamentais para a manutenção da causa dos indígenas. Ao observar com mais atenção, é possível perceber também que há um embate entre o poder burocrático e a dominação tradicional. Weber (1983) determina que o poder burocrático tem como objetivo a indispensabilidade, por meio do conhecimento especializado da área. Já o poder tradicional se baseia na crença da inviolabilidade daquelas ações que existiam desde o início dos tempos. Neste caso, vemos a dominação territorial tradicional, passada pela cadeia dominial da área, sendo ameaça não apenas pelos indígenas, mas pelo poder burocrático representado na figura do IBAMA.

As disputas entre as instâncias estadual e federal permaneciam enquanto a previsão para o início da despesca havia sido estabelecida para o início de novembro de 2005, no complexo de lagos o Inambé, outra região da Resex considerada problemática com relação a conflitos. Neste período, o chefe da Resex Auati-Paraná deixou o cargo e foi transferido para

Brasília, mas deixa os trabalhos encaminhados e escreve um ofício para o coordenador do CNPT informando a importância do acompanhamento do processo e da divulgação na imprensa.

Por meio da Decisão nº 51/2005, a juíza federal Maria Lúcia Gomes de Souza determinou na Ação Cautelar Inominada nº 2005.7148-3 que o IBAMA exercesse a sua função de autorizar a pesca aos indígenas e comunitários e negar ao empresário Marcio Feitosa Neves a participação nesse processo, pois a ele não foi dada a autorização do IBAMA:

O intuito do manejo é explorar a pesca de forma sustentável, em favor de comunidades ribeirinhas, em determinadas áreas previamente determinadas, havendo um claro objetivo social e ecológico, cujo atendimento o IBAMA não detecta na participação do Réu nas operações. (Ação Cautelar inominada nº 2005.7148-3)

Seguindo a Instrução Normativa de 01 de Junho de 2005, a juíza argumentou que para a efetivação da pesca seria necessário a participação das partes no Acordo de Pesca, a apresentação do projeto de manejo que incluía a contagem dos pirarucus, a determinação da cota de animais adultos para captura e o controle de todo o processo pelo IBAMA, desde a captura à comercialização. A juíza concedeu a liminar:

Para que o Réu MÁRCIO FEITOSA NEVES se abstenha de exercer qualquer atividade de exploração e comercialização de pesca sem expressa autorização do IBAMA, especialmente relacionada ao projeto de manejo de lagos em Fonte Boa, sob pena de multa diária R\$ 10.000,00, sem prejuízo de sanções criminais aplicáveis no caso de descumprimento da ordem judicial. (Termo de Audiência. Medida Cautelar Inominada n. 2005.7148-3).

Em audiência de justificação no dia 18 de novembro de 2005, levando em consideração que o período de manejo terminaria no dia 01 de dezembro, a juíza determinou que os trabalhos fossem iniciados, já que a proibição poderia gerar prejuízo aos indígenas e comunitários. Ela determinou ainda que o réu poderia comprar a produção, desde que o processo tivesse o acompanhamento do IBAMA e a participação do IDS na mediação da comercialização, em igualdade de condições com outros comerciantes que tivessem interesse.

O processo tramitava na justiça e as relações no campo ficavam cada vez mais acirradas. A falta de pessoal para mediar os conflitos e a atuação incisiva dos empresários levou a família Arantes a passar por outro processo de cisão: os Cocama, de Santa União, não hesitaram e, orientados pelo movimento indígena de Tefé e de Jutai, reagiram ao acordo de outro modo. Através de cartas enviadas à FUNAI e ao Ministério Público Federal, eles denunciavam a ação abusiva desses empresários, “que usavam das influências políticas e

econômicas para humilhar o povo”, conforme relato de Olegário Arantes. A questão principal evidenciada durante as conversas coletivas, e que aparece em cartas escritas pelos indígenas e endereçadas à FUNAI é o restabelecimento da dignidade dessas pessoas, algo que perpassa todo o discurso e ação dos indígenas como uma forma de resistência à precarização da vida e da dignidade dessas pessoas, imposta pelos “poderosos” do estado.

Os comunitários de Itaboca, temendo maiores represálias, assumiram uma postura diferente de Santa União e permaneceram respeitando o acordo de agosto de 2005, afinal eles não se consideravam indígenas. De acordo com relatos dos Cocama e de alguns comunitários, Itaboca acatou as ordens dos empresários por acreditar que não teria forças para reagir às imposições de um grupo ligado ao governo estadual. E, conforme os relatos e cartas enviadas à FUNAI, os indígenas interpretaram a atitude dos comunitários como uma traição à família Arantes, por terem se aliado politicamente com a família dos empresários.

Assim, a disputa pelos lagos do Buiucu culminou em uma demanda pela demarcação da Terra Indígena Santa União, o que representou um processo de resistência à precarização da vida e a busca pela dignidade. No entanto, pleitear uma Terra Indígena naquele contexto marcado pela forte presença da relação de patronagem não seria um processo simples no plano local (comunitário) e, muito menos, no plano institucional (estatal). Assumir a identidade indígena foi uma escolha que não agradou parte da família Arantes, situada em Itaboca e em Fonte Boa. Isto consolidou uma espécie de figura do inimigo em dois planos: o “Outro” estatal, representado pelo governador e seus aliados reproduzindo a opressão de muitos anos e o “Outro” próximo, ou seja, os parentes que não se identificaram com a causa indígena.

Segundo os Cocama, o “erro” dos parentes de Itaboca foi ter “traído” a família. Além disso, “eles não querem ser índio, mas querem ter todo o direito dos indígenas”, afirmam alguns Cocama. A traição significa a opção dos comunitários de Itaboca de continuarem trabalhando para os empresários e sua negação da identidade indígena, que levou à hostilidade, criminalização e estigmatização dos Cocama por parte dos próprios parentes.

Aproveitando-se dessa abertura concedida pela justiça federal para a compra do pescado, o empresário e seus parceiros continuaram suas investidas na dominação do território. Sua participação na compra do pescado neste ano pode ser considerada também um dos motivos para a intensificação dos conflitos entre os membros da família Arantes.

Em 24 de novembro de 2005, o escrivão do cartório da comarca de Fonte Boa, Djacy das Neves Benevides, expediu um mandado de intimação por ordem do Juiz Celso Souza de Paula para que os requeridos João Arantes, Alexandre Arantes e Isaac Castinares Arantes

tomassem ciência de que o acordo de 24 de agosto passado permanecia válido em todos os seus termos e que os envolvidos deveriam cumpri-los. Em anexo ao mandado é possível identificar a ordem judicial manuscrita nos seguintes termos:

Em virtude do requerimento feito pelo patrono do senhor Marcio Feitosa Neves, que data de 18/11/05, determino que seja informado às partes que o acordo realizado no dia 24/08/05, permaneça válido em todos os seus termos, devendo os envolvidos prosseguir com o devido cumprimento. (Mandado de Intimação de 24 de Novembro de 2005.)

Os documentos consultados demonstram uma relação anterior entre Marcio e o juiz da comarca de Fonte Boa, evidenciada na utilização de certidões de titulação solicitadas por Marcio ao ITEAM e do documento de compra e venda dos terrenos, que foram utilizadas como prova da sua posse, apesar de essas certidões apontarem uma observação importante: “esta CERTIDÃO NÃO PROVA PROPRIEDADE SOBRE O IMÓVEL E NÃO TEM EFEITOS PARA FINS DE REGISTRO IMOBILIÁRIO” (Certidões, 139, 140 e 141/2005).

Assim que a intimação foi expedida, um funcionário do empresário e outra pessoa vinculada à empresa Friolins (um frigorífico do município de Manacapuru/AM) abordaram na rua um servidor do IBAMA, no dia 25 de novembro, e informaram que haviam conseguido uma suposta liminar da justiça proibindo a pesca nos lagos do Buiucu. Tratava-se da ordem manuscrita pelo juiz da comarca de Fonte Boa.

Os dois informaram ainda que eles haviam convocado a polícia local para auxiliar no cumprimento da liminar e que o IBAMA seria comunicado através do Fórum local. Mais tarde, o servidor do IBAMA entrou em contato com o delegado que informou não ter recebido qualquer solicitação de apoio policial. De qualquer modo, ele ficou sabendo sobre a compra de combustível e o preparo de uma lancha para o deslocamento dos funcionários do empresário até a região dos lagos. O servidor do IBAMA solicitou apoio ao IDSFB, da AAPA e da Polícia Militar para conter qualquer tipo de conflito ou impasse que viesse a ocorrer. (Ofício nº007/2005/IBAMA Fonte Boa/AM). Aquela folha de papel (Figura 20), cópias de xerox ou fax (conforme descrição do servidor do IBAMA), foi suficiente para mobilizar novamente o empresário na empreitada de posse do complexo de Buiucu.

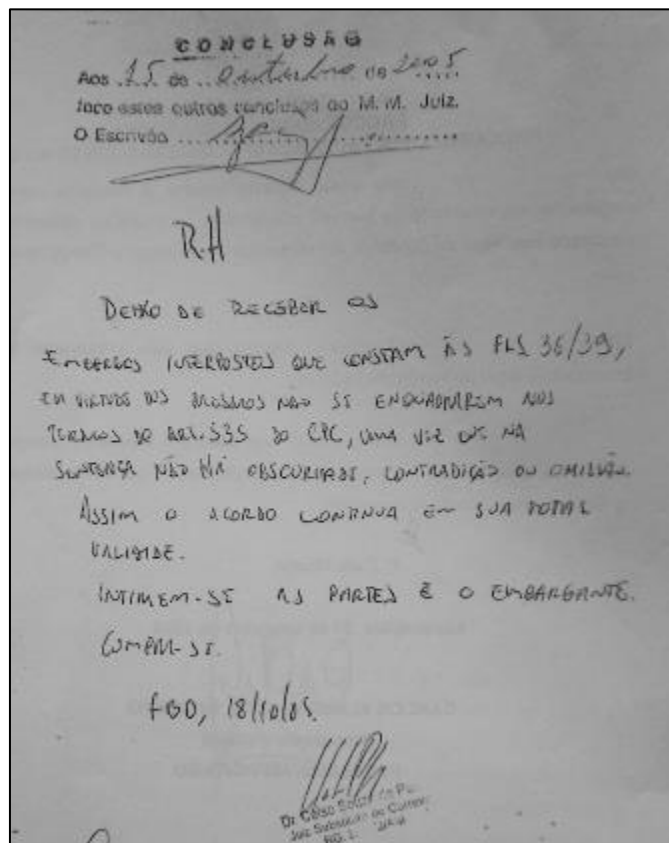


Figura 20: Decisão do juiz. Fonte: Processo nº 2005.01719/05-11.

No dia seguinte, o servidor do IBAMA soube do deslocamento de um grupo composto por um oficial de justiça, um policial militar, um guarda municipal e um barqueiro em direção ao complexo do Buiucu com o intuito de parar os trabalhos de pesca e intimar os senhores João Arantes, Alexandre Arantes e Isaac Castinares Arantes. (Ofício nº 008/2005/IBAMA Fonte Boa/AM). No mesmo dia, o servidor do IBAMA juntamente com José Maria Batista Damasceno (do IDSFB), Miguel Arantes, secretário da AAPA, e um representante da Agência de Agronegócios do governo do Estado do Amazonas partiram em direção ao complexo do Buiucu e encontraram o grupo recrutado pelo empresário entregando o documento aos intimados. Naquele momento havia cerca de 80 pessoas trabalhando no processo de pesca do pirarucu nos lagos. A situação parecia controlada, no entanto o servidor do IBAMA acreditava que havia o risco iminente de conflitos:

O risco da iminência de conflitos, por irresponsabilidade de autoridades locais não está descartada, visto haver informações repassada pelo senhor Fernando e Lázaro Fonseca de que para se fazer cumprir a determinação contida nos documentos (Processo 042/2005 e Mandado de Intimação) a força policial de Manaus poderia ser mobilizada e deslocada até este município. (Ofício nº 008/2005/IBAMA – Fonte Boa/AM).

Munido das informações relatadas por ofício, em reuniões e conversas com os envolvidos, o procurador-chefe da União no Amazonas e o procurador federal do IBAMA, em 26 de novembro de 2005, solicitaram um mandado de segurança e pedido de liminar em reação ao ato do juiz Celso Souza de Paula, da comarca de Fonte Boa, que de modo arbitrário e ilegal intimou o IBAMA, interferindo e obstaculizando o exercício do poder de polícia da instituição (Mandado de Segurança c/c Pedido de Liminar, de 26/11/2005).

Os argumentos apresentados pelos procuradores neste documento são bastante interessantes para uma análise de como o discurso depende da posição social do locutor (BOURDIEU, 2008). Nesta análise, observa-se que o capital de autoridade determina a competência (ou a capacidade de se fazer escutar) enquanto poder de impor a recepção da palavra. Neste caso específico, a palavra do juiz, ou aquilo que ele determinou, transformou um pedaço de papel em um documento que poderia determinar o futuro das pessoas.

Do mesmo modo, os próprios advogados de defesa dos indígenas e do IBAMA produziram uma peça exaltando características de depreciação da dignidade dessas pessoas, utilizando o exercício da tutela, devido a incapacidade como principal argumento. Assim, impuseram uma dinâmica da precarização da condição indígena, como já discutido, para reagir à interferência do juiz estadual no pleno exercício do poder de polícia dos servidores do IBAMA.

Este processo tem como uma de suas consequências a entrada dos indígenas no movimento de modo a desfazer a condição de precarização, instituída por ambos os lados, tanto pelos advogados do empresário quanto pelos do Ministério Público. Os argumentos dos procuradores seguem a seguinte linha de raciocínio: o IBAMA não poderia aceitar excessos, mesmo partindo de instituições jurídicas, posto que estes equívocos poderiam lesar seus direitos e, neste caso específico, estariam prejudicando as comunidades ao defender um acordo feito entre duas lideranças indígenas semialfabetizadas, sem defensor da União ou sem a presença do órgão de tutela indígena, a FUNAI, e um empresário com grande poder econômico.

A ação do juiz da comarca de Fonte Boa foi considerada pelos procuradores como abusiva, principalmente, pela quebra “da paz social” e violação do “pacto federativo”. Estes argumentos se baseiam na atitude do empresário ao impedir a entrada dos indígenas e dos comunitários na área em litígio, por meio da sua força coercitiva-econômica e da ameaça de violência física, caso eles se aproximassem e tentassem capturar os pirarucus do “seu lago”. A proteção do “pacto federativo” representa o esforço da pacificação de uma região marcada por conflitos que se transformam, assumem elementos de outras ordens e cada vez mais adquirem

uma sofisticação nas estratégias de disputa. Não se trata apenas de um grupo de “falsos indígenas” invadindo uma propriedade privada, conforme destaca o principal argumento dos advogados dos empresários, mas percebe-se um conjunto de ações e determinações em diversas instâncias, no âmbito político, administrativo e coletivo, para pacificação, administração e controle social de pessoas ao longo dos anos.

O empresário já havia entrado com uma Ação de Manutenção de Posse dos lagos na justiça federal de Tabatinga/AM (Processo nº 2004.32.01.000290-7), em 14 de dezembro de 2004. A ação, de acordo com a pesquisa feita pelos procuradores, foi extinta sem julgamento em 26 de janeiro de 2005. A tentativa de posse e mais tarde o estabelecimento do Acordo de agosto de 2005, para os procuradores federais, feriu o “pacto federativo”, assim como violou as “regras do direito”. Conforme descrito no Mandado de Segurança, “o rabisco/desenho da assinatura dos dito requeridos JOÃO ARANTES E ISAAC CASTINARIS ARANTES é acompanhada de inserção de sua digital (Seria semi-alfabetizado? Sendo pobre ou mesmo índio teve defensor, na conformidade do devido processo legal?)”. (Mandado de Segurança c/c Pedido de Liminar, de 26/11/2005).

Os advogados do empresário haviam solicitado ao ITEAM uma certidão comprovando que a área em litígio havia sido comercializada desde o início do século XX, até ser adquirida pelo empresário. O órgão expediu três certidões, relativas aos terrenos: Glória (Certidão 139/2005), Formoso (Certidão 140/2005) e Buiussuzinho (Certidão 141/2005). Este mesmo documento serviu como base para a defesa do empresário quanto para a defesa dos comunitários e indígenas. A principal argumentação dos procuradores era ressalva que continha nos três documentos

Os três terrenos mencionados, Glória, Formoso e Buiuçuzinho, compõe a área do complexo do Buiuçú. Eles teriam sido adquiridos por Manoel Domingos Cavalcante, um comerciante, proprietário de embarcações, castanhais e seringais. Ao que parece, junto com Arimathea Cavalcanti, formavam a elite econômica de Fonte Boa no início do século XX. Arimathea possuía o principal estabelecimento comercial de Fonte Boa, com um movimento anual superior a 500 contos de reis. Além disso, possuía 42 castanhais, com uma produção de 20 mil barricas. Juntos, exportavam madeiras, seringa e comercializavam pirarucu (ALMANAK LAEMMERT, 1929).

O ato dos empresários de procurar levantar a cadeia dominial da área, desde o primeiro registro dessas terras, se constituiu como uma busca pela verdade sobre a história daquela área. Com esses documentos, eles tentaram representar a materialização e concretização das suposições levantadas pelo empresário a respeito do estatuto dessas terras.

Esta busca evidenciou o que já venho desenvolvendo ao longo deste texto: que as disputas e conflitos por terra (ou ambientais, como alguns atores pensam) se constituem ao longo da história da região como um legado da elite econômica de Fonte Boa e do estado do Amazonas.

A intimação expedida pelo juiz da comarca de Fonte Boa não teve validade, já que João Arantes, tuxaua da comunidade Santa União naquele período, não chegou a receber pessoalmente. Apesar da participação pequena na defesa dos indígenas e constantemente lembrada no processo organizado pelos promotores, a FUNAI foi informada a respeito do acordo. A FUNAI reconhece a comunidade Santa União como indígenas Cocama, e se comprometeu a acompanhar com maior efetividade o processo de fiscalização e comercialização do pescado. Além disso, foi reforçado para a juíza federal Maria Lúcia Gomes de Souza o argumento de que a FUNAI é a instituição tutelar especial dos indígenas.

Para os procuradores, a situação exigiu muita atenção já que colocava em questão o “poder-dever” do IBAMA na fiscalização ambiental e da sociedade: “Para resguardo da integridade legal e ambiental e da manutenção dos atos da Administração Pública Federal ambiental e da proteção da sociedade amazonense e em especial na proteção de comunidades indígenas”. (Mandado de Segurança c/c Pedido de Liminar, de 26/11/2005).

A determinação da juíza de suspender a pesca se pautava no risco da ocorrência de atos violentos por parte do empresário e seus funcionários contra os comunitários e indígenas. No entanto, houve um pedido das próprias comunidades para que a pesca fosse liberada novamente, pois as cerca de 30 famílias participantes do manejo dependiam desta atividade para sua subsistência. A juíza entendeu que o processo de manejo era necessário e, inclusive, autorizou a participação do empresário na comercialização do produto, conforme já foi dito. Foi neste momento que os ânimos entre as duas comunidades começaram a ficar acirrados, bem como a relação entre os âmbitos estadual e federal da justiça:

Daí pergunta-se: “Que conflito de interesse está em jogo? O IBAMA, a FUNAI ou a UNIÃO são ou foram partes? **O juiz de Direito de Comarca sem qualquer delegação legal ou constitucional poderia ou pode determinar a uma Autarquia Federal que lhe preste obediência?** (Grifo meu) A regra do art. 109 da Carta Magna não está sendo violada? O IBAMA e demais entes Federais estão sendo obrigados a fazer ou não fazer alguma coisa em virtude de decisão amparada em que lei? Estes entes possuem o direito de terem um juiz competente e se descumprirem tal dita ordem poderão ser presos, por quem? A competência observa o contido no art. 5º, LIII e LXI da CF? É fundamentada e pode ser validada uma decisão judicial que afirma suscitar competência positiva envolvendo interesse real e efetivo de Autarquia Federal, União e de índios. (Mandado de Segurança c/c Pedido de Liminar, de 26/11/2005).

Os procuradores alegaram que a preocupação deles não era com a posição pessoal do juiz, ou do poder econômico e político local, mas com uma decisão de “caráter teratológico”, ou seja, uma decisão absurda ou abusiva, que interferiu nas atividades de uma autarquia federal e que “coloca a força pública estadual contra a federal, já que teríamos a Polícia Civil e/ou a Militar contra a Federal e agora possivelmente o Exército”. (Mandado de Segurança c/c Pedido de Liminar, de 26/11/2005).

Evitar o constrangimento do Estado do Amazonas foi um dos argumentos dos procuradores, ao tentarem anular a decisão do juiz da comarca de Fonte Boa, já que além da violação do poder de polícia do IBAMA, o juiz também contrariava a Lei Federal 6.001/73, o Estatuto do Índio, que instituía a tutela desses povos. Evitar o risco de confronto entre os órgãos federais e estaduais e as comunidades também era outro objetivo dos procuradores. E, além disso, havia o perigo real de conflitos e agressão física entre os envolvidos. Mais do que isso: o empresário e o juiz desafiam os esforços de pacificação e controle social de povos indígenas e outros segmentos sociais, exercido pelo Estado. Um movimento caracterizado principalmente pela tutela, cuja finalidade é:

Justamente transformar, através de um ensinamento e uma orientação dirigidas, tais condutas desviantes em ações e significados prescritos pelos códigos dominantes. Assim a tutela é fator de controle do grupo social sobre um conjunto de indivíduos potencialmente perigosos para a ordem estabelecida, uma vez que partilham, junto com os infratores, de condutas vistas como anti-sociais.

(...)

À diferença de outras formas mais explícitas e utilitárias de dominação, *a relação da tutela se funda no reconhecimento de uma superioridade inquestionável de um dos elementos e na obrigação correlata*, que esse contrai (para com o tutelado e com a própria sociedade envolvente) de *assistir* (acompanhando, auxiliando e corrigindo) a *conduta do tutelado de modo que o comportamento deste seja julgado adequado – isso é, resguarde os seus próprios interesses e não ofenda as normas sociais vigentes*. (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 224-225. Grifo do autor)

Colocar em risco esses esforços, mesmo que na experiência concreta a pacificação seja um fenômeno frágil, significa contrariar a ação desse poder de tutela. Esse território (área em litígio), já conquistado e compartimentado, representa a força integradora do Estado que se manifesta através do poder judiciário, mediador desta outra instância de conflito. A tutela é acionada para proteger os indígenas num território pacificado e reservado (mesmo que essa área indígena Santa União não esteja em vias de homologação), e de proteger o exercício de poder do Estado sobre esse território, ou seja, o poder de polícia do IBAMA. Isto fica claro quando os procuradores federais trazem à tona a necessidade da proteção da sociedade amazonense e de comunidades indígenas, demonstrando que não são somente os povos indígenas que demandam “uma proteção especial pelo seu caráter sempre tomado como

‘infantil’, ‘puro’, ‘selvagem’” (LIMA, 2012, p. 785), que demandam proteção especial, mas também os próprios agentes do Estado, tomadas as devidas proporções.

Os pedidos de liminar se pautavam na necessidade da proteção do ordenamento jurídico, principalmente tratando-se de uma conduta que violaria os direitos dos indígenas e dos comunitários. De acordo com a argumentação dos procuradores, os servidores do IBAMA protegem “o meio ambiente humano e aquático ou impelir que particular deixe de interferir em áreas públicas”. A ação do empresário, segundo os procuradores, demonstrou uma “inversão de prioridades”, pois retirou o direito e as garantias “de uma universalidade de cidadãos, contrariando toda e qualquer regra de direito público e dos princípios constitucionais respectivos, especialmente quando, burlando a lei, sorrateiramente pretende auferir vantagem em detrimento do hipossuficiente”. (Mandado de Segurança c/c Pedido de Liminar, de 26/11/2005).

Após a solicitação da Liminar, os advogados do empresário deram entrada numa Contestação, em 28 de novembro de 2005. O documento tem como estratégia de defesa do empresário a objeção aos argumentos dos procuradores federais em três vertentes: na primeira, os advogados questionaram a veracidade da identidade indígena; na segunda, questionam a jurisdição do IBAMA nas terras do Buiucu, já que estão localizadas na área da RDS Mamirauá, uma unidade de conservação estadual e na terceira, eles afirmaram que o interesse dos indígenas e comunitários no manejo da pesca não está relacionado a uma questão de subsistência, mas ao lucro de mercado que esta atividade gera.

Primeiramente, eles argumentaram que o IBAMA, a procuradoria federal e a FUNAI foram induzidos a erro, pois afirmaram que as comunidades envolvidas são de caboclos e a área em litígio não é de jurisdição federal:

Temos como aspecto a contestar, o fato de que (a) as comunidades defendidas pelo IBAMA, não se tratam de comunidades indígenas como alega a inicial, (b) o requerido não se apresenta como dono de terras públicas.

As comunidades locais – SANTA UNIÃO e ITABOCA – não são compostas de índios, sendo prova disso o ofício juntado às fls. 153 dos autos, que consiste em informações prestadas pela própria FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO que afirma serem terras indígenas em Fonte Boa “T.I. ACAPURI DE CIMA”, demarcada e “T.I. UATI-PARANÁ”, homologada.

Nenhuma destas comunidades que ora são apresentadas pelo IBAMA como “indígenas” fazem parte destes grupos indígenas residentes nestas terras, sendo correto dizer que SANTA UNIÃO e ITABOCA são, no máximo, aspirantes à condição de indígena, certamente pelas vantagens de serem tutelados pela FUNAI. Não sendo indígenas tais comunidades, desnecessária a presença da FUNAI na ação, quedando inclusive o interesse de agir. (Contestação- Exceção de Incompetência em razão da matéria, de 28 de Novembro de 2005).

Os advogados utilizaram um documento expedido pela FUNAI informando os nomes das Terras Indígenas existentes no município de Fonte Boa (Ofício nº 12/SFU/ERA/MAO, de 13 de Julho de 2005). O mesmo documento, descontextualizado, pode ser interpretado e acionado de diversas formas, contra ou a favor dos indígenas ou dos empresários.

Do mesmo modo, a legislação federal, na argumentação dos advogados, não se aplica a área do Buiuçú, já que está localizada em terras estaduais.

Note-se que a área em questão – buiussuzinho – não é terra pública como pretende o IBAMA, e menos ainda terra pública da União, sendo correto dizer que o Buiussuzinho se encontra em ÁREA DE PRESERVAÇÃO DO MAMIRAUÁ, que é de competência estadual, mas que executa as propriedades particulares, conforme Decreto 12.836/90 às fls. 163.

Não se vê nos autos, portanto, PROVA ALGUMA DE QUE A ÁREA QUESTIONADA – BUIUSSUZINHO – TRATA-SE DE TERRA PÚBLICA FEDERAL e MENOS AINDA SE VÊ COMPROVAÇÃO DA CONDIÇÃO DE “INDÍGENA” DAS COMUNIDADES SANTA UNIÃO E ITABOCA, LIDERADAS PELOS SENHORES JOÃO ARANTES E ISAAC CASTINARIS ARANTES. (...)

Ainda cabe dizer que as terras denominadas Buiussuzinho foram adquiridas, pagas e registradas pelo requerido Marcio Feitosa Neves, sendo estas terras localizadas no Mamirauá, de competência estadual. (Contestação- Exceção de Incompetência em razão da matéria, de 28 de Novembro de 2005).

Partindo da alegação de que a área em litígio era particular e foi adquirida através da compra, a reação do empresário à execução do projeto de manejo do pescado foi baseada na argumentação da cautela e proteção da propriedade privada: o empresário “apenas tomou cautelas legais para proteger sua propriedade”, informaram os advogados. Este ato de cautela culminou no acordo de 24 de agosto de 2005. A situação se agravou, para os advogados, quando os indígenas “voltaram atrás” e o acordo, mesmo homologado, não foi cumprido e eles “aos ouvidos do IBAMA vieram com uma versão das mais duvidosas, incorporando inclusive a condição de ‘indígenas’, que não o são”. Entra em questão a posse de um território e a produção de identidade.

Aliada à acusação de falsos indígenas se constitui a ideia do interesse em benefício próprio e de acúmulo de riquezas. Os advogados afirmam que:

O manejo às comunidades não é para subsistência, pois trata-se de mais de 30.000 unidades de pirarucu (fls. 34), cuja média é de 50Kg cada animal, o que significa 1.500 toneladas, sendo para a Santa União e Itaboca em torno de 300 toneladas para apenas 30 famílias conforme informação prestada pelo próprio representante do IBAMA em audiência.

Não há nos autos prova de que o BUIUSSUZINHO esteja dentro da área de manejo, pois às fls. 29/34 onde há informações acerca do manejo e dos lagos a serem despescados NÃO HÁ MENÇÃO acerca do buiussuzinho, o que faz acreditar que a pesca nesta localidade não está efetivamente inserida no manejo, estando as comunidades a se utilizarem do projeto apenas para adentrar na localidade. (...)

Registre-se que as comunidades não são indígenas e não são sofridas ou tão humildes como quer o IBAMA, sendo certo afirmar que elas são estruturadas e tem a pesca como atividade comercial de esquecimento, possuindo estas comunidades barcos, botes e rabetas em quantidade, além de parcerias com frigoríficos locais de Fonte Boa que absorvem todo o pescado retirado dos lagos, inclusive de forma antecipada. (Contestação- Exceção de Incompetência em razão da matéria, de 28 de Novembro de 2005).

Nestes dois trechos do processo percebe-se a questão da gestão burocrática da identidade, na qual o poder de classificar os indígenas como caboclos ou “falsos índios”. Supor que o conflito pelo território trata-se de uma questão de interesse financeiro, por parte dos indígenas, e o manejo dos fatos e conflitos revelam uma atuação constante dos representantes e instrumentos de controle do Estado, mesmo quando sua presença parece ser distante.

No entanto, consta no Relatório do Manejo Participativo dos Recursos Pesqueiros de 2005 (IDSFB, 2006) e no Plano de Manejo Pesqueiro capitaneado pelos técnicos do IDSFB a participação de Santa União e de Itaboca nas reuniões de capacitação de consultoria para identificação de espécies e do potencial pesqueiro para o manejo. Em 2005 houve um problema de seca atípica que dificultou o acesso aos lagos, mas apesar disso houve um faturamento, por pescador, de R\$ 7.663,00 para Santa União e de 8.408,46 para Itaboca, conforme o Quadro 21:

Comunidade	Nº de Pescadores	Nº Pirarucus	Peso total (Kg)	Faturamento venda R\$	Valor subvenção R\$	Faturamento venda com Subvenção R\$	Valor Médio Por Pescador R\$
Santa União	16	587	28.344,0	107.129,50	15.486,00	122.615,50	7.663,00
Itaboca	12	214	14.131,0	85.391,00	15.510,50	100.901,50	8.408,46

Quadro 21: Resultado da comercialização de pirarucu em 2005 das comunidades Santa União e Itaboca. Fonte: (IDSFB, 2006, adaptado).

A princípio os valores podem ser considerados altos, como se baseia a afirmação dos advogados do empresário de que a pesca não se caracterizaria como uma atividade de subsistência. Porém, é necessário levar em consideração que esses valores foram recebidos por temporada de pesca, e não se reproduziam durante todos os meses do ano. Além disso, o manejo do pirarucu envolve gastos com compra de materiais e equipamentos e o enorme gasto com o combustível, já que da entrada dos lagos até os lagos em si há uma distância muito grande, de cerca de 2 a 3 horas de viagem, dependendo do nível dos rios e paranás. Também há os gastos com o rancho (alimentação durante as viagens de pesca) e com o

controle e a vigilância do local. Ao calcular todos esses gastos, os valores apresentados no quadro 21 deixam de ser significativos.

No ano de 2005, o governo do estado estabeleceu o preço mínimo de R\$ 3,50 por quilo de pirarucu. Como os pescadores locais estavam acostumados a cobrar muito pouco, devido a coerção dos patrões, de acordo com o Relatório do Manejo Participativo dos Recursos Pesqueiros de 2005 (IDSFB, 2006), o valor de venda do quilo do pirarucu variou de R\$ 2,00 a R\$ 3,50. Deste modo, o governo estadual repassou para cada pescador o valor entre R\$ 0,50 e R\$ 1,00 por quilo de pirarucu vendido. Ainda de acordo com o Relatório, a produção foi comercializada com compradores do município de Fonte Boa, de Manacapuru, Manaus, Jutai e do Grupo Pão de Açúcar de São Paulo.

A afirmação de que os indígenas e comunitários fizeram acordos com os frigoríficos locais também indica a preocupação do empresário que se considera dono da área, e de seus aliados, com a exclusividade da comercialização do pescado, além de indicar uma insinuação de que o IBAMA foi induzido a auxiliar os indígenas e comunitários e, conseqüentemente, errou, pois eles supostamente estariam negociando com outros frigoríficos do município. Para os advogados do empresário é importante ressaltar que os indígenas e comunitários “não são sofridos”, como afirma a procuradoria do IBAMA. Há uma disputa de homologação dos direitos pela pobreza.

Os advogados do empresário ainda rebateram a alegação dos promotores de que o empresário fez ameaças aos servidores do IBAMA, com o envio de ofícios e até pessoalmente, como mencionei anteriormente. Os advogados do empresário afirmam que

Nunca houve ameaça alguma por parte do requerido, sendo exagero do autor mencionar termos “truculência”, “arrogância”, desprezo pelas Leis do país, “ameaças”, “impropérios”, etc.

O requerido após audiência de acordo, NUNCA MAIS TEVE QUALQUER CONTATO COM AS COMUNIDADES SANTA UNIÃO E ITABOCA – JOÃO ARANTES E ISAAC CASTRINARIS ARANTES. (Contestação- Exceção de Incompetência em razão da matéria, de 28 de Novembro de 2005).

Mesmo afirmando não ter contato com os comunitários e indígenas, funcionários e outras pessoas ligadas ao empresário, de acordo com relatos dos indígenas, continuaram encontrando e de certo modo ameaçando os envolvidos. Um dos modos de operacionalização das ameaças e instauração do medo nas comunidades foi a disseminação de rumores que o empresário não era o “verdadeiro” dono das terras. Elas pertenciam a um político muito influente no Amazonas e o empresário era apenas um representante, mais um “testa de ferro” deste político.

No documento, a ênfase de que as terras em questão estão “localizadas no Mamirauá, de competência estadual”, complementa a ideia de que o governo tinha poderes absolutos de atuação na região, “o governo manda”, e nada seria possível sem uma aliança com seus representantes:

Agora acontece que o pessoal de Itaboca queria que a pessoa branco (ou do governo) apossasse lá pra eles ficarem tomando de conta lá. Eles não queria que fosse uma área indígena não. Eles queria que fosse área do governo lá pra tá tomando de conta porque com certeza o homem falou pra ele: “se vocês aceitar nós aqui nós vamo dar um dinheirão pra vocês”. Não sei o que prometeram pra eles lá. Eu acho que a briga era essa com nós. Aí nós não, porque era nosso direito. (Entrevista com Olegário Arantes em 26/01/2012.)

E se o “governo mandava”, o curso natural da situação seria o grupo local se aliar ao empresário e ao político. Da forma como os entrevistados colocam, juntamente com os documentos do Processo, parece que a instituição RDS é concebida como uma espécie de propriedade privada do governo estadual. No entanto, “Santa União não baixou a cabeça não”, afirmou Olegário, descrevendo o tipo de atitude diferenciada dos parentes de Itaboca, o que mais tarde também fomentou uma segunda instância: o conflito entre os Arantes.

A noção de governo-inimigo era constantemente mencionada pelos indígenas quando narravam os conflitos, as emoções suscitadas por eles e suas consequências para a família e a organização social local. O governo pode ser o Estado, uma pessoa que representa o Estado (ou membro) ou um grupo de pessoas atuando em prol das ações do Estado. Daí a íntima relação entre ser político/inimigo, que já foi mencionado.

Paralelo a isso, os indígenas procuraram o auxílio do movimento indígena. Eles tiveram o auxílio da Coordenação de Apoio aos Índios Kokama COIAMA, COPIJU e UNI-Tefé. Atualmente estão atuando junto com a UNUPI-MSA. Em carta escrita ao Ministério Público em 2006, com o apoio de Afonso Maricaua, tuxaua da aldeia Boa Vista, os indígenas solicitam o apoio da FUNAI e do Ministério Público:

Vimos a Manaus solicitar ajuda da FUNAI e dos demais órgãos de defesa dos Índios, em especial, do Ministério Público Federal para nos defender desses poderosos, que usam de tudo para nos intimidar, inclusive, contam com o apoio do Juiz de Direito da Comarca de Fonte Boa, Dr. CELSO DE SOUZA PAULA, para nos retirar da nossa área. (Carta ao Ministério Público Federal do Amazonas, 17 de maio de 2006).

Durante o período de 2004 a 2006, a procuradoria federal do IBAMA atuou na defesa dos direitos indígenas, dos comunitários, mesmo que a ênfase tenha sido na anulação da tentativa de obstrução do poder de polícia do IBAMA. Representantes da FUNAI de Brasília, com quem conversei, admitiram a pouca atuação desse segmento da instituição na mediação

dos conflitos. Em ofício enviado ao IBAMA, o técnico da FUNAI, Edgar Fernandes, justificou a omissão pelo fato de a aldeia Santa União ainda não se tratar de uma Terra Indígena, e deste modo, não poderia legalmente exercer a defesa dos seus direitos, como informou em ofício:

Cumpre-nos informar que, apesar da ocupação daqueles lagos por indígenas se dá há mais de 80 anos, somente agora é que eles se auto-declaram como indígenas, e que, portanto, somente agora é que esta Fundação, após tomar conhecimento, estará envidando com seu esforço institucional para atender a demanda consequente da Terra Indígena.

Enquanto não podemos legalmente atuar na defesa dos interesses indígenas, rogamos que V.Sa. o faça pelo seu meio ambiente, como fez no ano que passou, pois assim estarão verdadeiramente protegidos dos interesses comerciais daqueles que se dizem “donos dos lagos e dos pirarucus”. (Ofício nº 017/SEAS/ERA/MAO, de 07 de Junho de 2006).

Em 19 de junho de 2006, houve mais uma tentativa de acordo de pesca com o suposto proprietário. Os envolvidos foram intimados a comparecer na Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (SDS) para firmarem o Acordo de Pesca de Pirarucu no Lago Buiucu, com os seguintes termos:

- a) A pesca de pirarucu do Lago Buiucu, dentro dos limites definidos pelo Plano de Manejo, será feita pelos comunitários;
- b) O pescado será adquirido pelo Frigorífico Frigopesca, que pagará pelo menos R\$ 3,50 o quilo do charuto⁹⁵;
- c) As comunidades receberão 80% do valor, como pagamento pelas atividades de manejo e pesca do pirarucu;
- d) O proprietário da área receberá 20% do valor, como pagamento pelas atividades de proteção dos lagos;
- e) A pesca e criação de alevinos será feita pelo proprietário, em colaboração com a comunidade;
- f) No caso de despesca de alevinos seria devolvido para a natureza 10% dos animais capturados, no tamanho considerado apropriado pelos técnicos do IPAAM e IBAMA.

Estavam presentes na reunião os senhores Luiz Arantes (que naquele ano ocupava o cargo de presidente da comunidade Itaboca), João Arantes (presidente da comunidade Santa União), Afonso Maricaua (coordenador de educação da COIAMA), Raimundo Arantes (vice coordenador da COIAMA), Raimundo Pinheiro da Silva (Frigopesca), Otavio Raman (pai do suposto proprietário). Como testemunhas participaram os senhores Virgilio Viana (Secretário

⁹⁵ Trata-se da peça de pirarucu inteira, sem vísceras e sem a cabeça.

de Meio Ambiente do Estado) e Sila Mesquita (SDS). (Ofício nº 222/2006-PFE/IBAMA/AM/PGF/AGU, de 10 de agosto de 2006).

O acordo forçado dentro da sede da SDS, e com o aval do próprio secretário, indica que as negociações já haviam sido determinadas entre compradores (Frigospesca) e empresários. E como o processo contra o empresário tramitava há praticamente dois anos, era necessário a coerção dos envolvidos, mesmo que o discurso fosse de uma posição de livre escolha.

Desta vez o acordo foi liderado pelo pai do empresário, que também se considerava proprietário da área em litígio. Logo essa tentativa de coerção foi objeto de denúncia dos envolvidos. As comunidades foram de fato ameaçadas: caso não participassem deste acordo não poderiam mais pescar, pois o empresário supostamente tinha apoio de instâncias governamentais para cancelar a pesca, já que se declarava dono da propriedade. Nesta reunião, o pai do empresário mais uma apresentou a certidão expedida pela ITEAM, que supostamente comprovava a titularidade da área. Luiz Arantes, da comunidade Itaboca, chamou atenção para o fato da ausência de representantes do IBAMA na reunião, o que inviabilizaria o acordo. Em resposta, o suposto proprietário afirmou que naquela situação o IBAMA não daria dinheiro para as comunidades e, portanto, elas deveriam fazer o que consideravam o melhor. Agora, a coação estaca aliada a uma proposta de pagamento adiantado por um serviço encomendado, numa tentativa de reforço da patronagem.

O empresário já havia prometido um adiantamento em dinheiro e antenas parabólicas para as comunidades se eles entrassem num acordo. Para endossar a afirmação do empresário, o secretário de meio ambiente do estado, que participou como testemunha, afirmou que o IBAMA não tinha nada a ver com aquele acordo e ele garantia que o acordo seria efetivado. (Ofício nº 032/2006/AAPA, de 17 de julho de 2006).

Durante a estada em Manaus, os indígenas foram conduzidos à residência do empresário para uma conversa, que de acordo com Olegário se constituiu como a proposta de uma espécie de trégua:

Nós fomo chamado pra Manaus pra conhecer o tal do Otávio Raman, lá na casa dele, ali naquela rua da Ponta Negra que ele mora. Ele mandou chamar nós pra conversar com ele lá. Chegemo lá com ele e ele perguntou, disse o que que nós queria conversar com ele. Ele disse: “eu tô com toda conversa com vocês aqui, mas agora eu vou dizer, aquela propriedade era minha, mas por enquanto não é mais a minha e quem vai tomar de conta são vocês. Vocês que mora lá que são que toma de conta. Eu não tenho mais nada a ver com isso daí. Isso daí foi entregue na mão de vocês, vocês tomam de conta. No dia que eu precisar de algum peixe eu vou lá. Eu chego lá, converso com vocês, se der pra mim tirar tudo bem, se não der ...” Nós fomo lá na casa dele. Ele era dono, mas ele entendeu.

Raimundo Pinheiro, empregado da empresa Frigopesca, conhecido como Raimundo Chicó, também convocou os indígenas para uma conversa em sua residência, relatada por João Arantes:

O Raimundo Chicó é um que trabalha em Manacapuru, do frigorífico. O pai dele é o Manoel Chicó. O Raimundo é o filho. Aí nós fomo. Chegemo lá em Manacapuru e ele tem carro, pegou nós e nós fomo parar lá na casa deles, do governo. Aí ele falou lá: “não, verdade, vocês tão com todo o direito de vocês. Eu não tenho porque brigar por causa daquele Buiuçu. Pra mim não serve não”, ele disse, “vai servir pra vocês mesmo. Eu tenho dinheiro. Eu tenho dinheiro que dá pra mim fazer minha vida até onde eu tiver vivo. Eu tenho dinheiro. Eu ganho R\$ 100 mil todos os mês. Aí pronto”. E ele disse: “pois é, é só isso que eu quero conversar com vocês, vocês tão no direito de vocês. Vocês organiza a área de vocês”. Ele chamou nós. Arrumou a mesa e fomo comer com eles. E vai e aí. Já era tarde da noite. Quando deu meia noite a gente veio embora pra Manacapuru. Aí voltamos de Manaus. Aí ficou até hoje. Nunca mais teve briga com ele. Até hoje. Não tem mais briga não. Teve aquela briga logo com aquele filho do Otávio, como é o nome dele? O Márcio. Ele é filho do Otávio, mais velho. Aí pronto. Aí ele não tinha documento. Esse Buiuçu, ele tinha dono, mas só comprava por palavra, assim. Era contrato de boca. Tipo uma coisa assim, se eu compro uma coisa assim que não tem valor, ele mandou um documento. Eu já comprei. É meu porque eu comprei, mas não tinha documento. Quando nós pediu documento e ele não tinha, daí que acabou porque a juíza mandou ele mandar o documento. Aí tinha um documento falso e aí não deu. Até hoje. E hoje em dia nós tamo aqui. Eu saí como tuxaua porque era confusão todo tempo, mas eu passei uma vida difícil. Nem perto da minha mulher eu vivia quase. Eu vinha aqui rapidinho. Vivia mais assim. Foi. Agora não.

Em carta conjunta escrita pelas duas comunidades, em 05 de setembro de 2006, os indígenas e comunitários afirmam que o empresário pagou as passagens dos envolvidos e as despesas durante a estada em Manaus. E, deste modo, os representantes das comunidades se sentiram coagidos e assinaram um documento sem ter noção das consequências, como a não liberação da pesca pelo IBAMA, por exemplo.

O procurador do IBAMA questionou o aparecimento de um novo proprietário dos lagos, senhor, Otávio Raman. O procurador, em documento expedido em 13 de novembro de 2006, requereu que o suposto proprietário esclarecesse as dúvidas a respeito do documento de propriedade apresentado, declarou a ineficácia do acordo e solicitou que o secretário de meio ambiente e os técnicos do IBAMA fossem ouvidos.

Mesmo após o conflito, Raimundo Chicó continuou fazendo parte da rede de comercialização do pirarucu em Fonte Boa. Os principais beneficiados com a existência dos conflitos foram os tradicionais comerciantes locais ou os que circulam pelo Solimões, pois eles possuem as embarcações para escoar a produção, gelo para conservar o pescado durante o período de armazenamento e os contatos com compradores de outros municípios e estados do Brasil. Não existe qualquer tipo de fomento, por parte do estado do Amazonas, ao escoamento da produção, o que dificulta o trabalho dos pescadores e agricultores. Olegário explicou que

não entende o motivo da falta de mercado, no município de Fonte Boa, para outro tipo de produção:

Aí a gente tá vendendo banana, farinha. Mas farinha não vende. Eu tive lá em Manaus, de Tefé pra lá eu vi dois flutuante e eu não sei por que no município de Fonte Boa não cresce esse negócio. Aqui o cara faz uma tonelada de farinha pra chegar aqui em Fonte Boa só pra estragar, não tem como vender. Como é que o cara vai vender?

Aqui só é madeira, peixe e banana. Não tem outros produtos. Quem que vai comprar? Aí não tem como gerar renda. Aí tem que fazer manejo do pirarucu pra poder gerar renda. Pra banana sempre aparece um comprador. Banana vai vendendo porque é R\$3,00 e agora parece que tá sendo vendido à R\$ 5,00. Isso já vai ajudando. Uns recebe bolsa-família, outros também recebe o auxílio de pescador, o bolsa-floresta e outros que recebe o pescador. Aí isso vai ajudando. Castanha não dá porque lá é várzea. (Olegário, em entrevista no dia 26/01/2012).

Essas são algumas das dificuldades que os indígenas enfrentam para a geração de renda. Aliado a isso, o monopólio dos comerciantes se estende ao longo do Rio Solimões e seus afluentes. Toda a cadeia dominial do Buiucu não era legalizada, tratava-se de um “contrato de boca”, como relatou seu João Arantes. Mesmo com a preocupação relatada pelo Estado em acabar com as posses irregulares de terra no estado do Amazonas, como vimos no início do capítulo, este tipo de prática é recorrente. O encontro na residência do pai do empresário era anunciado por ele como uma trégua no conflito. No entanto, até o período em que fiz campo ainda havia uma constante ameaça dos empresários. Seja por meio de rumores, seja como uma precaução dos indígenas. Gerir essas terras significa correr riscos e declarar guerras com diversos setores governamentais e não governamentais. Significa zelar e vigiar pelo período que for necessário e impedir a presença de invasores, pois neste cenário o invasor não é apenas o empresário de Manaus e o político influente, mas os próprios parentes, como veremos a seguir.

4.3. “E nós entra mesmo porque aqui é nosso lugar!”: conflito e a posse da terra

Cinco anos após a organização da família contra o empresário, a situação local tomou outra configuração. Em 11 de dezembro de 2010, Isaac, acompanhado do tesoureiro da AAPA e outros comunitários de Itaboca, tentaram acesso ao complexo do Buiucu. Eles tinham o objetivo de entregar aos indígenas um documento expedido pelo CEUC que autorizava a entrada dos membros da comunidade Itaboca nos lagos para realizar a contagem e a pesca do pirarucu. O indígenas impediram a entrada dos comunitários alegando que os membros de Itaboca não tinham direito. A entrada dos lagos estava obstruída por três flutuantes, e cordas amarradas em volta (Figuras 21 e 22), com esquema de vigilância dos indígenas, que

receberam os comunitários com animosidade. (Ofício nº 32/2010/AAPA). Deste modo, os indígenas haviam fechado a entrada dos rios, uma prática recorrente na história da região. O controle de entrada e saída do local representava a posse efetiva do território.

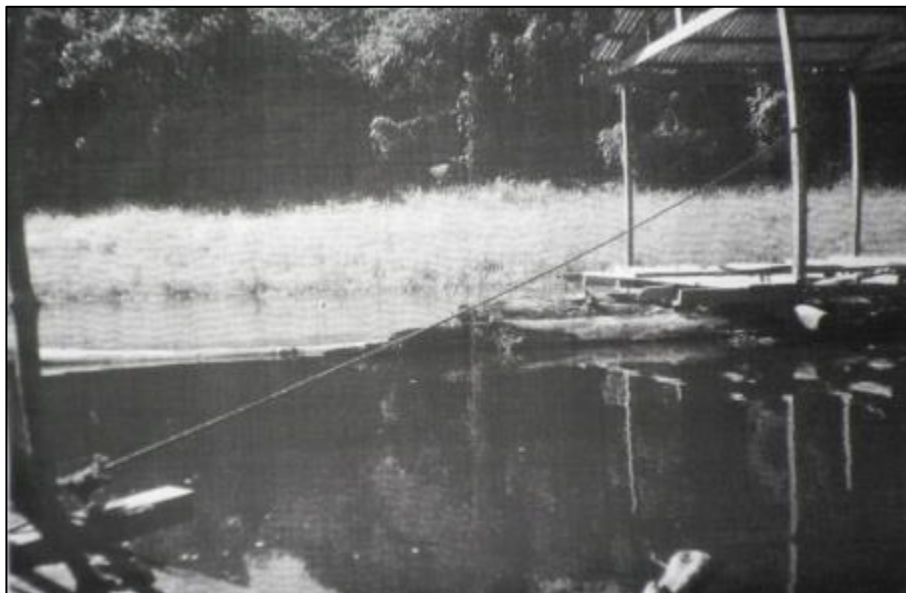


Figura 21: Fechamento da entrada do Buiuçu. Fonte: Ofício nº 32/2010/AAPA.



Figura 22: Fechamento da entrada do Buiuçu. Fonte: Ofício nº 32/2010/AAPA.

O controle territorial com o fechamento do rio, desde o período marcado pela presença dos antigos patrões no sistema de aviamento, como observado no capítulo 1, ainda hoje é operacionalizado, seja por indígenas, extrativistas ou novos patrões. Este é um tipo de

controle extremamente poderoso na região, trata-se do controle da mobilidade, algo fundamental na reprodução das comunidades e no fortalecimento das redes sociais.

Após a tentativa dos comunitários de entrarem nos lagos, houve uma reunião na comunidade indígena, na qual ficou decidido a quebra definitiva do acordo de pesca entre as duas comunidades:

ATA DE REUNIÃO

Aos 15 de setembro do ano de 2010 as oito horas da manhã na Aldeia Santa União no município de Fonte Boa AM, realizou-se a reunião dos povos indígenas e demais membros da Associação Comunitária. Para solicitar os órgãos competentes como ICMBIO, FUNAI, AAPA, IDS, UNIPI que a partir da data dessa reunião o acordo o acordo está terminado. Essa reunião teve como finalidades a quebra do acordo com as comunidades do Itaboca, tendo em vista que o acordo era regido por deveres por parte dos mesmos, deveres esses que não foram cumpridos, outros itens que nos levaram a quebrar esse acordo é que a comunidade está dentro de uma área indígena e assim sendo eles exploram a nossa riqueza natural em quanto tentamos preservar, os mesmos recebem benefício do INCRA e mesmo assim continuam explorando nossos recursos.

Dessa forma decidimos que em relação ao pescado nós povos indígenas da aldeia Santa União ficaremos 2 anos ou mais 1 ano sem pescar nos lagos para que assim possa haver um repovoamento nos lagos de manejo. (Ata de Reunião da Comunidade Santa União, 2010)

Mesmo com a mobilização do IBAMA e de outras instituições em prol dos direitos dos comunitários e indígenas, havia uma tensão entre os membros da família Arantes, que culminou na quebra do acordo de pesca em 2010 e futuramente geraria embates físicos. Essa tensão se desenvolvia em paralelo ao processo de definição e de posição coletiva frente às instituições ambientalistas e governamentais. O Movimento Indígena expandia sua atuação, com reuniões ao longo do Solimões no trabalho de divulgação dos direitos indígenas e identificação de grupos que desejavam regulamentar suas terras de origem ou necessitavam de auxílio nas questões de conflito de terra.

Naquela ocasião, a UNI-Tefé, representada pelo senhor André Cruz, havia organizado três reuniões em Santa União para esclarecer aos membros da família como se dava a organização de uma Terra Indígena e quais os direitos e deveres dos indígenas nesse processo. Os membros de Itaboca se recusaram a participar do movimento. Alegaram que além de já estarem participando do projeto da Resex Auati-Paraná (portanto, deveriam acionar a categoria de ribeirinhos ou povos tradicionais), temiam represálias dos empresários e do político que alegavam ser os “verdadeiros” donos das terras:

Seu André é um que participou muito com nós, ele e o Tomé. Chamaram eles [comunitários de Itaboca] pra vim na reunião, aí disse: “olha, a FUNAI deu apoio pra nós e nós queremos o apoio de vocês pra nós organizar essa área como Terra Indígena”. Aí disseram que não iam entrar junto de nós porque eles não iam brigar com quem tinha dinheiro, que era o A. M., que tinha dinheiro. Eles disseram que tinham medo no caso, se o governador puxasse pra cima e a FUNAI deixasse os indígenas fora. Eles tinham medo porque o A. M. tinha dinheiro e eles tinham medo de a FUNAI deixar os indígenas sozinho. (Entrevista com Olegário Arantes, tuxaua de Santa União, em Fonte Boa)

Olegário afirmou ainda que os comunitários chegaram a trabalhar para o empresário, pois ele prometeu uma casa para que eles ficassem “como vigia do governador”. Esse é um dos pontos que na interpretação de Olegário mais causa indignação nos indígenas: para o tuxaua de Santa União, todos eles só tem livre acesso aos lagos devido a organização para a criação da Terra Indígena, o que fortaleceu o grupo contra as investidas dos supostos proprietários. Olegário relembra um dos momentos de maior tensão, quando o empresário mandou colocar uma balsa na entrada dos lagos, impedido o livre acesso dos indígenas e comunitários. Nessa ocasião a balsa foi jogada em direção da canoa em que estavam os indígenas:

Porque essa área ninguém ganhou fácil não, nós ganhamos em termo de morte... pros pessoal que foram da Santa União lá. A balsa, ainda meteu a proa da balsa lá, porque a balsa entrava lá, e meteu lá e escapou de matar 4 pessoas da Santa União lá. O proprietário do Amazonino Mendes meteu a balsa assim pra querer matar e não deixavam ninguém entrar. **E o pessoal do Itaboca todo tempo com eles.** Você vê bem que essa área aí ela foi, por que que hoje essa área Santa União surgiu Terra Indígena? **Por intermédio de nós e por intermédio de nós eles tão tendo oportunidade de entrar lá dentro.** No tempo do seu A. M., o pessoal do Itaboca iam só na boca lá. O que que o A. M. dizia pra eles: “vocês tem que voltar”. Quem que ia gritar lá dentro? **Da Santa União não baixou cabeça não. Nós ia lá e nós vamo. E nós vamo, e nós entra mesmo porque aqui é nosso lugar.** Nós ia, ninguém tinha medo não. E o pessoal do Itaboca tudo pra trás. Eles não acreditavam em nós, diziam que FUNAI era um besta e que nós era besta, que nós era pessoa besta de tá querendo brigar com uma coisa que nós nem ia tirar. E eu coloquei pra FUNAI lá. Eu fiz o relatório e coloquei e joguei pra FUNAI. (Entrevista com Olegário Arantes, tuxaua de Santa União, em Fonte Boa).

Não foram apenas os indígenas que lutaram para expulsar os empresários, os comunitários também tiveram participação, via AAPA, nesse processo de disputas. Foi possível identificar neste embate as formas diversas de resistência às investidas do inimigo. Santa União, “não baixou a cabeça”, e se dispôs a enfrentar os empresários. Os membros de Itaboca, por um momento aliaram-se aos empresários, pois não acreditava que eles teriam chance de vencer a disputa com pessoas com poder político e econômico na região.

Após perceberem que os empresários não estavam a favor das comunidades, mas a eles só interessava o lucro, os irmãos Miguel e Isaac, provenientes de Itaboca, (membros da AAPA), solicitaram maior apoio ao IBAMA. Por meio da atuação na AAPA, eles puderam

fazer denúncias da coação do empresário ao Ministério Público, ao IBAMA, ao ICMBio e à delegacia de Fonte Boa. Participar ativamente dessa instituição significou e ainda significa uma posição de destaque entre os comunitários da Resex. Parece um modo de se distinguir dos parentes indígenas, já que eles se consideram apenas descendentes. E ser descendente é ser diferente da condição de indígena. Ser indígena implica em uma alteridade quase impossível de se alcançar no cenário político e social atual, posto que a condição indígena automaticamente, na fala de Isaac, aciona, automaticamente, a condição de selvageria, do atraso e de um tipo de cultura diferente, resgatando, de certo modo, o discurso dos regionais e de algumas representações apresentadas no capítulo anterior.

Isaac, presidente da AAPA e sobrinho de André, não acredita em uma “autenticidade” indígena por parte dos Cocama:

Isaac: Eu acho que o problema é a área indígena, que foi mais conflito que a gente teve. Porque esse pessoal além de tá trabalhando como eles querem e fora da preservação, eles acharam que se eles se engajassem, se eles se declarassem como índios eles teriam direito de tirar tudo.

A maioria deles [referindo-se a outros grupos, além de seus familiares que reivindicam Terra Indígena] que eu tenho conhecimento são Cocama, só que eu já ouvi falar, mas não é uma coisa bem clara não, porque eles acham que é por causa dos parentes, dos avôs, é uma coisa que não é bem claro. Agora tem uma família lá que se diz que é índio, mas eles tem uma aparência de Cocama mesmo, devido os avôs e os antigos que moravam lá que era Cocama. Dá pra se notar que é, mas outros a gente tem dúvida se é ou não é, porque eles não tiveram uma cultura lá, não pessoas que vieram, chegaram lá e a gente não sabe. (...)

A gente [Itaboca e Santa União] brigava junto pra requerer o nosso direito. Nessa época a gente brigou juntos pelos nossos direitos na comunidade. A gente vivia tranquilamente. Aí fizemos acordo com as duas comunidades, pras duas comunidades ter acesso a entrar lá no lago. Aí olha só, era um lago só pra duas comunidades nesse imenso complexo que é o Buiçu. Abriu a mão pra um lago só pras duas comunidades, Santa União e Itaboca. (...)Mas aí depois dessa briga toda é que começou a desavença. De lá a gente fez um acordo sobre o que podia pescar, quando e como. Mas uns queriam tirar mais outros menos. Aí eles viviam viajando de Jutá até Tefé, entraram em contato com a UNITEFÉ e a UNITEFÉ disse: vocês tem que se declarar como índio e rapidinho vocês tem esse lago, tira da mão dos proprietários e é de vocês.

Pra mim foi mais interesse de ganhar os lagos. Isso aí tá na cara. Foi tudo interesse em adquirir uma propriedade, mas cultura mesmo, tradição eles não tem.

Katiane: Como assim eles não tem tradição? Em que sentido?

Isaac: É assim, vamos supor, o interesse era tão grande que dá pra notar assim que eles não tem cultura porque o índio, ele não vive só de pesca, tem que ter outra cultura. Agora esse preconceito de ser índio ou não ser eles sempre falam que eles não se deram bem com nós porque eles são índios e nós somos brancos. Eles chamam a gente de branco (risos). E nós somos do mesmo sangue, da mesma família. (Entrevista com Isaac Arantes, em Fonte Boa, em 30/10/2008)

Aparentemente Isaac concorda com o argumento levantado pelos advogados dos empresários ao contestarem a identidade dos Cocama. As discussões sobre o direito do uso dos recursos naturais também induzem o surgimento das diversas teorias sobre a produção de identidade indígena. Até que ponto ser ou não ser índio é ou não é vantajoso nesta situação?

Essa questão não está fixada apenas no interesse ou em mudança de condição social, mas parece resgatar o debate sobre etnicidade. Percebe-se a necessidade de se estabelecer um modelo de “índio puro”, e sua relação com a invenção da tradição, como fundamental no jogo de legitimação social.

No entanto, o trabalho realizado pelos Arantes indígenas aciona outro tipo de discurso, evidenciando a produção da identidade pela “tradição” e “cultura” *versus* a identidade produzida pela “luta”, como uma construção ativa dos grupos em oposição à dominação, seja por “poderosos”, pelo Estado ou por outras instâncias que estabelecem esse tipo de relação. A condição indígena, apesar de ser uma herança consanguínea, não é algo natural, mas uma conquista que se faz a partir do Movimento Indígena:

Katiane: seu Raimundo, e o que o senhor acha do comportamento do pessoal de Itaboca?

Raimundo: olha, nós nascemo lá. Eu não tenho nada contra eles não, só que eles que fica dizendo assim que eles não são índio. Mas eles são indígena porque é nosso sangue, é nossos parente, é tio, primo que mora lá. **Mas era o dever deles era se unir com nós aqui.** Mas sempre eles ficam dizendo assim que não são indígena, porque eles fala assim, porque eles que queria ficar de frente assim pra trabalhar, assim como nós tamo trabalhando. **Mas como eles não procuraram o direito deles, quem procurou foi nós, quem ficou de frente pra trabalhar foi nós.** E eles tudo até foram contra desde o início que nós começemo trabalhar foram contra, brigando contra nós, junto com esses pessoal que tavam lá. E quando nós entrava pra lá, eles acompanhava também junto com esses pessoal aí. Até uma vez ameaçaram me bater. Ainda quiseram me bater.

Katiane: quem foi?

Raimundo: foi um primo meu lá, um tal de Chico. O Francisco queria me bater uma vez, porque é assim: quando eles quisessem pescar eles avisassem que eles iam pescar lá, tirar alimento, recurso que seja, que eles avisasse, mas eles não queria avisar. Quando a gente ia pra lá, já achava eles com malhadeira no lago que a gente não tava deixando o pessoal pescar, porque o lago tava guardado. Eles tavam pescando com malhadeira aí. Quando a gente chegava pra conversar com eles, achava ruim. É por isso, como diz o outro, eles acharam ruim quem reclamava pra eles. **Mas não era pra eles tá contra nós não. Quem fica contra nós é eles lá. Nós não. Deixaram inté de falar com nós, não conversa mais com nós. Passa por nós e parece umas pessoa que não é nada pra nós.** Mas também nós não tamo ligando pra eles que não é nós que tá precurando. É eles que fica precurando.

Fabiano: mas eu acho que maioria não quiseram por causa do Isaac. O culpado de todo é o Isaac e o Miguel.

Katiane: por que?

Fabiano: porque, uma vez, nós tivemos três reunião aqui. Chamemo ele, o Isaac era presidente de lá nesse tempo. Nós chamemo eles aqui pra conversar. Bem aqui. Teve aqui reunião primeiro um dia, nós conversemo com ele bem. Aí, seu André até disse pro Isaac: “olha Isaac...”, o Isaac respondeu assim: “eu não resolvo nada, só se eu conversar com o meu pessoal”. Aí seu André disse: “pois é, nós viemo pra esse trabalho. E tu quer companhia o pessoal da Santa União, tu volta pra tua comunidade e já vem pra fazer esse trabalho. Aí nós vamo te esperar até amanhã. Tu volta e tu vai conversar com teu pessoal lá. E eu quero resposta pra levar pra Tefé porque eles tão fazendo ocorrência”. Aí, tá bom. Aí terminou. Ele foi e nós fiquemo por aqui. Quando foi no outro dia de tarde, Isaac apareceu por aqui. Ele chegou e o seu André perguntou: “e aí?”. “Ah, tio André, nós vamo ficar mais uma vez de fora. Nós não vai querer não”. Aí, seu André não podia fazer nada e seu André foi embora. Aí, seu André foi embora e teve essa reunião de novo, chamemo ele de

novo, o Isaac, e veio com a mesma resposta, que ia ficar outra vez de fora de novo. Não quiseram não. Ele, o Isaac, da parte dele, ele se considera uma pessoa branca. Por isso que achava ruim. É só o nome. Só por causa do nome que ele num quer. Ele acha bonito ser branco. Mas o branco, como diz o outro, não acha direito junto dos índio. Nem a FUNAI não aceita o branco junto dos índio.

Olegário: Foi isso que aconteceu com ele. Porque se não fosse nós aqui pra organizar essa área, hoje em dia governo tava aí, porque o pessoal de Itaboca não ia mexer com eles. Tavam junto com eles. Mediando os lago junto e aí não ia ter nada; era esse caso aí que eles pensava de brigar do lado do governo e dar o direito a ele.

Fabiano: até o Isaac disse uma vez que ele não ia brigar não. Contra o governo ele não ia brigar porque ele sabia que não ia ganhar. **Mas o direito tem. Ele pode ser o que ele for, mas ter direito tem. Eles pode ser o que eles for, mas o direito tem.**

Olegário: agora viram que o governo deixou, e o que era proprietário primeiro deixaram. E agora eles ficam assim. Já insistindo no Mamirauá pra brigar contra nós aqui, dizendo que nós aqui não semo dono, quem é dono já é Mamirauá. E aí, a gente sabe que tava, diz que os outros que conta que tão se passando por Mamirauá, porque Mamirauá é que vai ganhar essa área aí. Assim tá a história. Mas a FUNAI que conversa com a gente diz que não ganha, dentro da Reserva Mamirauá, passa a ser Terra Indígena. **E aí eles ficam falando pro Mamirauá que não existe índio, nós só quer ganhar terra. Como tava dizendo, por intermédio deles, porque aqui como eu sempre coloco pro pessoal que chega: aqui, ninguém tá virando índio não. Já vem desde nascença. E mesmo quem tá no Amazonas, como ele tava colocando aqui que ele é mais velho de nós todos e sabe contar a história, nós já criemo índio e tudo que tá no Amazonas aqui é índio.** Então nós considera porque nosso avô era e meu pai até agora ainda é e ainda fala na língua dele. Porque quem ele acha que conversa com ele, ele só fala na língua dele.

As ações de solicitação de Terras Indígenas e de Unidades de Conservação ocorriam paralelamente. Para os indígenas, as iniciativas como a criação da Resex Auati-Paraná e da RDS Mamirauá eram externas, vinham de fora, deste modo, Santa União não participou ativamente do processo de criação da Resex. Eles foram convidados, foram mobilizados inicialmente, mas não continuaram no processo, visto que o projeto de unidade de conservação não coincidia com o da Terra Indígena. O trabalho desenvolvido no Movimento Indígena foi apropriado por cada membro de Santa União. E o conflito na família se intensificou a partir do ressentimento e do sentimento de “ser traído”, pois para eles “era o dever deles se unir com nós aqui”, como desabafou seu Raimundo.

É importante destacar que no caso do processo de reivindicação étnica no caso estudado, ocorre não a partir de um processo de “reinvenção de tradições” no sentido de Hobsbawn (2012), pois sua “luta” é focada, principalmente, no engajamento presente e nas estratégias de resistência para o futuro, alicerçado nas mobilizações sociais e políticas do associativismo. É a partir da mobilização política, nas redes associativistas, que emerge a Etnicidade, que ela é constituída e reelaborada. Aqui os aspectos diacríticos como pinturas corporais, danças ou roupas não refletem tanta importância nesse processo, é muito mais o embate político, o engajamento social na região, o conhecimento dos direitos e o fortalecimento da rede de relações no Movimento.

Segundo Joel, como os membros de Itaboca estavam engajados no projeto da Resex, seria inviável assumir a identidade indígena e entrar no Movimento:

Aí com o espaço que nós ganhemo, os parente aí de Itaboca foram contra nós. Eles tinham organizado já a área deles. Aí nós dissemo que ninguém abria mais a mão pra eles não. Aí eles falavam que nós nunca ia ganhar esse espaço como nós ganhemo hoje, porque o A. tinha dinheiro, eles tinham medo do dinheiro. Até hoje eu me lembro de dizer que nós vamo mostrar com nosso direito que nós temo, nós vamo ser o posseiro dessa área e nós vamo ganhar o Buiçu. Fomo na frente lutemo. Quando foi nesse tempo que fomo no ministério público que a embargadora garantiu o nosso direito, aí nós entremo. Entrou cinco família lá pra dentro do Buiçu.

A decisão da juíza federal Maria Lúcia Gomes de Souza foi interpretada pelos indígenas como uma oportunidade para efetivar a posse da terra. A partir de então houve uma mudança no seu estatuto local: eles não eram somente moradores, mas sim os posseiros daquela área. O status adquirido representa uma preocupação com a ocupação ilegal e com a invasão dos lagos. Legalmente eles não são proprietários da área, no entanto, eles desenvolveram um sistema de vigilância e posse de modo que haja um controle de uma espécie de invasão pesqueira. Este modo de organização pode ser encarado como uma outra versão da noção de posseiro: os indígenas seriam os posseiros com “verdadeira” legitimidade, já que possuíam o direito imemorial por aquelas terras, respondendo à premissa de que “lugar de índio é na Terra Indígena”. O posseiro, aqui, adquire um novo significado: é aquele que nasce, cresce e zela pelo local, conforme explicou seu Raimundo Arantes. Não se trata mais do comerciante estrangeiro, que visa o lucro, ou daquele que vem de fora se apossar das terras por meio da negociação financeira ou da violência.

Após seis meses da decisão judicial, os empresários enviaram um barco comandado por Lázaro, um dos seus empregados, para entrar na Boca do Buiçu de qualquer modo. Os indígenas reuniram todos da comunidade com o intuito de não deixar o Lázaro adentrar nos lagos. Orlandina e Vanilza foram em uma canoa e Joel e seus companheiros em outra. Eles pularam no barco e perguntaram quem tinha autorizado a entrada do empregado nos lagos. Lázaro respondeu que tinha autorização do dono. “A gente já tinha vindo do Ministério Público e lá eles não tinham achado dono nenhum da área”, observou Joel. Assim, Joel cortou a corda que fixava o barco à margem do rio. E o barco foi baixando com os integrantes armados. O que chamou atenção de Joel foi que junto com Lázaro estavam os parentes de Itaboca:

Foi com isso que eu fiquei puto. Tava o Luis, tava o Manel Arantes, tava o filho do tio Gabriel, esse Chico, tava o Raimundinho. Sei que tinha cinco da família do Itaboca ali dentro do barco com ele. Eles apostava, com nós que nós não ia tirar o barco dali. Aí foi quando eu cortei o cabo do barco e o barco saiu andando. E viram que o negócio ia pegar, que nós ia tacar fogo no barco, alguma coisa ia fazer. Aí eles saíram de canoa e vieram embora pra casa deles. A nossa briga num era com eles, era com o dono que tava fazendo questão. Eles que se metia lá dizendo que ninguém ia vencer. Já eles eles tavam do lado deles, dando apoio pra eles, trazendo pessoa lá de fora pra se apossar da nossa área aí não abrimo mão mais não. Fizemo e mandemo um monte de documento pra Manaus, pra Tefé. Até o pessoal do Rogério, eu conheci ele. Nesse tempo eu não era nada, mas conhecia ele sim, eu acompanhava o tio João. (Entrevista com Joel Arantes, na Aldeia Santa União em 01/02/2012).

A entrada e participação no Movimento Indígena significou grande apoio para Santa União. O apoio no sentido de orientação para a organização da associação e articulação com outras instituições no sentido de mediar o conflito com os empresários e, mais tarde, com os parentes. Durante uma conversa coletiva, os indígenas explicitaram os motivos da “briga de família”. O conflito se desloca gradativamente do âmbito institucional e se manifesta na família, revelando um outro sentido de político: o inimigo. Deste modo, o parente se torna político, como descreveu o senhor Manoel e como continua Joel:

Até hoje o ponto que a gente olha, o nosso parente tá político com nós, por esse lado aí. Eles querem se mostrar que não são índio. Como nós se reconhecemo como índio, nós vamo até o fim, eu disse. Já que eles num querem ser índio não tem porque nós tá adulando eles. E hoje nós tamo aqui. Eles tão por essa questão de área, eles ficaram *político* com nós, o pessoal não índio, o pessoal branco.

Político aqui é sinônimo de inimigo, aquele que faz intriga e conflito, de estar indisposto com alguém, ou seja, a caracterização do Outro. Político é o contrário do conciliador, é o provocador de conflito. “Ser político não é uma boa coisa”, demonstrando claramente uma conotação maligna da política. O político é alguém que não sabe se relacionar ou se entender com as pessoas. O político é aquele que não consegue se entender com as pessoas. E, para os indígenas, é aquele que tem e dissemina o preconceito por acreditar que os indígenas representam uma ameaça a sua hegemonia. No entanto, “nós provemo pra eles que nós semo indígena, porque aqui na nossa comunidade tem o nosso avô que criou nós e que fala uma língua materna”, afirmou Joel. Essa relação do político como inimigo remete à história da região fortemente marcada pela atuação do “patrão-político”.

Senhor Manoel, agente de saúde indígena de Santa União e tio de Joel, complementa que os parentes, “eles são também político. Eles são político, assim, porque eles ficaram assim zangado com nós. Eu acho que isso que eles fala mal de nós, eles fala porque eles não tem conhecimento. Eu acredito que seja por aí”. O político, ou “estar político” com o outro

remete à ira, ao desentendimento, o que pode ser a primeira vista associado a uma relação diádica, na qual a política pode ser identificada como uma relação amigo-inimigo. De acordo com o Dicionário de Política (BOBBIO *et alli*, 1986), baseado nessa relação “o campo de origem e de aplicação da Política seria o antagonismo e a sua função consistiria na atividade de associar e defender os amigos e de desagregar e combater os inimigos.” (p. 959).

Durante a conversa com Joel, perguntei qual a opinião dele caso os comunitários resolvessem “passar pra índio”, pois observei que os comunitários haviam sido abordados por representantes de um segmento do movimento indígena em Fonte Boa, considerados rivais da família Arantes. Joel acredita que a maioria dos indígenas de Santa União são resistentes a qualquer tipo de aproximação dos parentes. Seria possível uma aproximação com os parentes?

Aí fica meio difícil. Quem abriu e chamou pra organizar essa área pra ser uma área indígena foi eu. Se toda pessoa fosse assim como eu que tivesse esse pensamento não tinha nenhuma dúvida. Mas como eles viram que nós se metemo na briga contra o pessoal do governo e nós tivemos coragem de ganhar essa área, eles fica dizendo que vamos perder a área. Eu digo, como que nós vamo perder? O indígena tem o direito de dizer que ele é índio. E tem muita gente que ainda fala assim: eu não sou índio. Eu não vou entrar nessa organização indígena, que eu não vou virar índio. Não! Ninguém vira índio! Nós, desde a nossa ascendência já foi indígena. Então considerado como indígena, os verdadeiro do Amazonas, nós como indígena. Veio da nossa ascendência, do nosso avô, avó, dos parente que conhecemo. Eu falo que eu sou indígena porque eu também entendo a língua materna. E eu não me envergonho. (Raimundo Arantes).

A mobilização e demanda pela demarcação da Terra Indígena Santa União trouxe à tona e reforçou os mais diversos estigmas na região, conforme observam senhor Manoel, esposo da Vanilza e agente de saúde indígena, e dona Orlandina, irmã de Vanilza:

Katiane: o senhor tem parente no Itaboca?

Manoel: tenho, o Miguel, por causa da mamãe, que é parente da mãe do Isaac e do Miguel. De uns tempo pra cá nunca mais eles falaram comigo e nem eu falei com eles porque ninguém se topa. Eles passam aqui e não mexe com a gente. Antes a gente conversava com eles. Depois que nós começamo a requerer essa terra aqui. Eles mudaram. Deixaram de andar pra cá. Só os menino daqui que sempre andavam pra lá, né? Aí daqui uns tempo não foi mais.

Orlandina: eles andavam, mas deixaram de andar. Sei que uma vez aquele meu tio parece que tava muito irado, aí não queria ninguém fosse lá.

Manoel: Justamente, foi esse exame, que eles falaram pra gente dentro desse lago. A gente foi procurar saber porque eles não tinham parado aí na boca. Todas pessoa que vai daqui param na Boca, vai com o compadre Fabiano que mora na boca, e avisa pra onde é que vão. Aí, aqui na reunião tudinho o pessoal disse: bem, nós vamo fazer a fiscalização da área. Nós fomo pra cima e tava nove pessoas lá dentro. Aí quando foi bem cedo o motor entrou pra lá. Aí foram olhar e era ali do Itaboca. A gente foi perguntar o que eles vieram fazer lá na boca. Nós fomo conversar com eles, aí foram puxando: “ah, porque viemo ver os lago porque é nosso. Vocês não são dono. Aqui ninguém é dono, só dono é Deus”, eles falaram. Eu digo, “pois é, mas só que é uma coisa que nós lutemo muito e tamo lutando até hoje. E é a garantia e o direito da gente. Então, se vocês quissem ter direito, vocês tinha lutado desde o

início quando nós começemo”. Quando começemo a trabalhar foi eu, o Raimundo e cumpadre Fabiano, esse que mora lá na boca. Saimo pra procurar direito. Aí fomo atrás de apoio. Aí quando chegemo, falaram: “ó, vão lá, convidam eles, faz uma reunião e explicam o que nós tamo repassando pra vocês”. Foi isso que fizemo. Chamemo, aí não queriam não. Iam ficar de fora. Foi várias reunião, umas 4 reunião que ele fez aqui [seu André]. Tudinho a gente repassou pra eles. Mas eles não aceitavam não. Eles vieram aqui com a gente e não acreditam. Nós tinha que fazer exame pra poder ser reconhecido como índio, porque ninguém era índio. Mas todos do Amazonas são índio. Agora eles é que não querem reconhecer. Eu acho que é porque eles talvez queria ser os primeiro da frente. Porque pela Resex eles podia até ser frenteiro mais pra lá, tinha que ir lá pro outro lado, o lado que eles tão coligado. Agora eles tem todo o direito de procurar o lado que pertence eles. Mas o lado que pertence nós, eu acho que já é o contrário de quererem ter direito também assim igual a nós que já lutamo há muito tempo. Quando tem alguma reunião todo mundo participa. Nós nunca procuremo ter inimizade com eles. Eles é que procuram com nós, porque colocaram uma rádio aí e só veve denunciando Santa União. Nós não temo nada que ver com eles. O que eles fizer pra lá eles faz, nós não tem nada que ver. Se nós faz alguma coisa aqui, eles não tem nada que ver com nós. Porque nós faz no nosso direito. Se eles faz uma coisa pra lá, eles faz no direito deles.

Pleitear uma Terra Indígena implicou automaticamente em assumir a identidade indígena, algo que não agradou aos comunitários. Deste modo, o inimigo localiza-se em dois planos: o “Outro” distante e institucional: o governador e os empresários e seus funcionários, que neste caso decorre da relação de opressão que vem se arrastando há muitos anos; e o “Outro” próximo: os parentes que não se identificaram com a causa indígena, algo que os Cocama acreditam ser um direito. Segundo os Cocama, o erro dos comunitários foi ter “traído” a família. Para eles, a traição foi: a opção inicial dos comunitários em continuar trabalhando para o empresário e ter permanecido no projeto da Resex; a negação da identidade indígena por parte dos parentes; e a hostilidade e estigmatização dos Cocama praticadas por parte dos parentes comunitários. Nestes três elementos da traição encontram-se a chave para a luta pelo território e a busca pela dignidade. Esta questão é sempre reeditada a cada narrativa sobre os conflitos, e aponta para a força das alianças (sejam de vizinhança ou de parentesco) no desenvolvimento das suas reivindicações.

O mecanismo de denúncia, para a disseminação dos conflitos, é muito utilizado por ambas as partes. A comunidade de Itaboca possui um rádio amador, fornecido pelo IBAMA, do qual os comunitários utilizam para denunciar os parentes de Santa União. Já Santa União expede ofícios via UNIPI-MSA também denunciando o que eles julgam como entrada irregular nos lagos e os distribuem para os órgãos competentes. Outro modo de denunciar e entrar em conflito é por meio do programa de recados, *Avisos para o Interior*, da Radio

Educação Rural de Tefé. Todas as noites, a partir das 19h, os indígenas escutam o rádio e ficam sabendo das novidades, quem chega e quem sai, quem vai baixar e quem vai subir o Solimões.

Num domingo de setembro de 2011, narrou Joel, houve um campeonato de futebol que ocorreu na comunidade do Anarucu, que contou com a presença de membros de várias comunidades do Auati-Paraná. Durante o campeonato, o aviso que saía na rádio, elaborado e solicitado pelo senhor Amadeu (de Itaboca), dizia que ele nunca tinha visto uma área que se dizia preservada com tanta matança de pirarucu e captura de tracajá. “Ele botou o aviso sem ter conhecimento com a comunidade, sem conversar com a comunidade”, disse Joel. Quando soube do recado, no dia seguinte Joel baixou⁹⁶ para Fonte Boa e chegando lá conversou com seu tio André Cruz, que o indagou a respeito da veracidade do recado. Joel explicou que eles tinham parado de matar pirarucu e que só estavam retirando os recursos, ou os peixes, de acordo com as regras estipuladas pela comunidade: eles tiravam dois pirarucus dos lagos, em caso de necessidade, para cada pai de família. Segundo Joel, o aviso que saiu na rádio não era verdadeiro. Ele estava denunciando a comunidade pelo rádio, mas não houve repercussão no IBAMA. Joel respondeu ao aviso de Amadeu e desde então eles não se falam mais.

Este foi um exemplo concreto de como a fofoca, via rádio, também contribui como um mecanismo de controle social. Boatos, fofocas e rumores são episódios recorrentes em campo, o que, conseqüentemente, afeta o trabalho do antropólogo. Em várias ocasiões ouvi narrativas e presenciei as fofocas-denúncia feitas durante minhas caminhadas em Fonte Boa, no percurso entre o hotel onde fiquei hospedada e a AAPA. Às vezes, as pessoas me abordavam na rua e comentavam indignadas as atividades ilegais de algum comunitário que agia de má-fé utilizando instrumentos de pesca proibidos. Parecia que a intenção dessas pessoas era, de algum modo, chamar a atenção às questões relativas às disputas na Resex e aos conflitos com os indígenas, e conquistar aliados na disputa pelo respeito e território.

A fofoca gera conflito, ou é um meio pelo qual as pessoas se engajam para lidar com os conflitos? Não tenho intenção de revelar um culpado ou denunciar as irregularidades ocorridas na área, porque assim eu estaria assumindo uma posição puramente burocrática ou tratando essa “gestão de conflitos” como um dado naturalizado, sem levar em consideração os aspectos históricos e sociais no contexto.

⁹⁶ Expressão utilizada pelos regionais para indicar a ação de descida do rio durante a viagem. Quem vai de Santa União para Fonte Boa está descendo o Rio Solimões, portanto, baixando.

Em fevereiro acontecem os festejos de São Lázaro, o padroeiro da comunidade Itaboca. O mecanismo utilizado para divulgação e convite aos comunitários da região também é o aviso da Rádio. Em 2012, os membros de Itaboca lançaram o convite:

CONVITE

A comunidade do ITABOCA tem a honra em convidar as seguintes comunidades: Miriti, Vencedor, Curumitá de baixo, Barreirinha de cima, São Luis, Boca do inambé, São José do inambé, Anarucu, São Sebastião do cedro, Acapurí, Jenipapo, Cruzeiro, Arumanduba, Santa Helena, Monte Sião, Santa Teresa, Capote, Triunfo, Boca do Julio, Porto São Francisco, São Sebastião do Maiana, Porto Pirum, Monte Cristo, São José do Maiana e o povo em geral da cidade de Fonte Boa e demais autoridades para se fazerem presentes no festejo de seu padroeiro o glorioso SÃO LAZARO, que será realizado no dia 10 de fevereiro de 2012, onde terá a seguinte programação: às 6 horas da manhã salva de fogos, às 9 horas inicio do torneio de futebol com a seguinte premiação:

1º colocado: R\$1.300,00 (mil e trezentos reais);

2º colocado: 04 caixas de cerveja;

Inscrição de campo por apenas R\$100,00 (cem reais) e a cobertura R\$50,00 (cinquenta reais). Às 17 horas Será ofertado um delicioso jantar para todos os presentes, às 20 horas ladainha ao glorioso São Lázaro, às 21 horas festa dançante animada com o melhor conjunto de Fonte Boa e as zero hora, leilão. A comunidade avisa que não aceita venda de fora, pois dispõe de serviço de bar para atender a todos. E avisa aos bagunceiros que a presença de vocês não será permitida, pois a festa será guarnecida pela Policia Militar de Fonte Boa. Desde já a comunidade agradece o comparecimento de todos. Vá e divirta-se!!!! (Arquivo dos Avisos para o Interior, da Radio Educação Rural de Tefé, consulta em fevereiro de 2012)

É um costume dos regionais convidarem a população para as festas dos santos padroeiros das comunidades. Repare neste convite praticamente todas as comunidades do entorno foram convidadas, com exceção de Santa União. Isso foi encarado como um afastamento maior dos parentes. Além disso, de acordo com relatos dos indígenas e dos comunitários, ambas as partes costumam lançar recados considerados intimidadores ou intrigantes. E, deste modo, indígenas e comunitários trocam acusações via Avisos para o Interior.

O parente próximo se transformou no inimigo potencial e de fato. Este aspecto pode ser compreendido a partir da noção de “narcisismo das pequenas diferenças”, termo cunhado por Freud (1997), que aqui será trabalhado a partir da abordagem de Blok (1998), na qual a identidade social situa-se na diferença, que é reforçada na relação com quem está próximo. Ou seja, aqueles que estão mais próximos e que são mais parecidos com o grupo em questão são os que representam a maior ameaça. De acordo com este conceito, são precisamente nas pequenas diferenças entre povos semelhantes que se apoiam os sentimentos de estranhamento e de hostilidade entre eles.

O autor pergunta como as pequenas diferenças mobilizam povos a excluírem outros, estigmatiza-los e submetê-los a extremas formas de violência. Ele também argumenta que a literatura etnográfica sobre conflitos em sociedades tribais sugerem que confrontos violentos ocorrem em círculos fechados, dentro dos limites da tribo, entre vizinhos, amigos ou parentes, ou seja, entre pessoas que compartilham alguns aspectos sociais e culturais (BLOK, 1998). O grupo ao qual se comete as maiores violências é o mais parecido com o do algoz, é o que expressa o narcisismo das pequenas diferenças, se colocarmos em termos simples. No entanto, neste caso específico de conflito na família Arantes, as questões da luta por território e pelo direito à exploração dos recursos naturais fazem parte da busca pela dignidade e pela resistência à precarização, conforme já mencionado. A singularidade na busca dos indígenas por seus direitos se manifesta, claramente, na politização da dignidade.

No caso das comunidades estudadas, os dois grupos rivais pertencem à mesma família e descendem do mesmo grupo indígena, Cocama, que migrou do Peru no início do século XX. No entanto, cada grupo opta por uma denominação diferente: indígena e comunitário, demonstrando que a identidade não é produzida com neutralidade. A negação da identidade indígena, por uns, se constitui como um modo de distanciamento entre os dois lados da família. Percebe-se a raiva como principal reação ao sentimento de injustiça que foi despertado nesse processo de tomada da terra.

Tentei demonstrar até agora que a situação conflituosa trata-se de uma questão que não está circunscrita apenas nos limites geográficos locais, étnicos ou familiares, mesmo porque os envolvidos lidam constantemente com o aspecto normativo que se impõe ao modo de vida em comunidade ou dentro de um território marcado por códigos, legislações e um ethos da preservação ambiental. A questão da identidade, neste caso, envolve também a dimensão da honra, pois a organização social e política local se constitui a partir da resistência à relação de dominação, da posse de terra e das constantes ameaças sofridas pelos atores sociais. Por isso, é preciso compreender o arranjo político do município de Fonte Boa, marcado pela presença do extrativismo da borracha, castanha e pirarucu, caracterizados pela relação violenta entre patrão-freguês, mais conhecida como a economia do aviamento, e como essa relação se estendeu ao plano político partidário e administrativo da região.

É importante também perceber que esses conflitos não podem ser encarados somente como “brigas de família”, mas eles são consequência de uma situação complexa, baseada na relação de dominação, tanto no plano local/comunitário quanto no institucional. Nesse contexto, as “instituições pacificadoras”, leiam-se governamentais e não governamentais,

domesticam esses conflitos sociais e pessoais que representam ameaças ao funcionamento de seus projetos de preservação ambiental.

Fazer parte da mesma família evidencia a igualdade e estimula o estabelecimento da diferença. Os comunitários se sentem superiores por “não precisarem usar o rótulo de indígena para conseguir o seu sustento”, além disso, “afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade local” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 24). Ao mesmo tempo, os indígenas também se colocam numa posição de superioridade porque sua estratégia de ação é “não baixar a cabeça para o patrão” e partir para o enfrentamento físico, se preciso for. Enquanto em Winston Parva, a diferença entre os dois grupos se baseava apenas do tempo em que as pessoas chegaram, no Auati-Paraná a diferença está pautada no reconhecimento ou não da identidade indígena.

As “pequenas diferenças” dentro do grupo (Santa União e Itaboca) foram e ainda são intensificadas por fatores externos. Alguns mediadores sociais, como representantes da igreja católica, acreditam que o governo é o principal responsável pela disseminação de conflitos e discórdias entre as comunidades envolvidas com o manejo do pescado.

O fato de os comunitários de Itaboca terem aceitado trabalhar para os empresários despertou um sentimento de indignação nos Cocama. Alguns indígenas chegaram a afirmar que os habitantes de Itaboca preferiram se aliar aos empresários porque eles tinham dinheiro e eram funcionários do governador do Estado na época:

A área não era deles mesmo, não era do pessoal do Itaboca. Eles eram tudo dominado pela área que era do Amazonino. Eles ajudaram o Amazonino que era o governador, né? Foram fazer aquela parte também do Amazonino. Eles queriam ser dominado só pelo governo. (Olegário, tuxaua de Santa União)

A recusa dos comunitários a integrar-se no grupo Cocama e a preferência por aliar-se ao inimigo, alimentou o ressentimento e a discórdia entre os parentes. Neste sentido, as “pequenas diferenças” tomaram grandes proporções a ponto de os envolvidos restringirem os laços de parentesco. Como consequência, os comunitários foram impedidos de entrar na área do Buiçu para pescar. Um dos entrevistados, de Santa União, chegou a afirmar que o ressentimento com relação aos parentes Cocama se fundamenta também na manutenção da honra, pois os próprios “parentes de sangue” não os apoiaram:

A briga é só com Itaboca porque eles é que fuxicam, eles ficam abandonado devido a essa área aqui. Se não fosse essa área eles tava junto de nós. Eles ficaram chateado com nós porque ganhamo essa área. Eu acho, eu digo assim, que eles tem vergonha de chegar assim depois deles tá próximo do lago e nós tá mais de frente. Eu digo que é isso, acho que é essa vergonha que eles tem. Foi por causa disso mesmo. A raiva deles assim vem de nós também. Eles na fala com nós, nós fala com eles, mas quando eles vê a gente assim, eles conhecendo onde nós vem andando assim, como eu tenho visto, nós vem andando assim e vão olhando pra frente, quando chega perto abaixa a cabeça, dobra o rosto pr'ali assim, passa da gente e vai embora. Se eles gostasse da gente assim, se retiraram de nós, eles passava ia mexendo, parava, mas não param, passa direto. Isso que eu fico olhando. Não sei como que o cara depois de ser nosso parente de sangue... quem não é nosso parente é que chega com nós, conversa, brinca e se dá bem com nós. E eles não, são assim. Pois é assim que acontece com eles assim. Mas raiva mesmo deles nós não tem não. (Raimundo Arantes, entrevista em 02/02/2012)

Para os indígenas de Santa União, “ganhar a área” não significou obter a terra gratuitamente. Eles necessitaram “lutar” contra um inimigo comum, o patrão, mas não obtiveram todo o apoio que desejavam dos parentes de Itaboca. Já os comunitários de Itaboca reclamam: “no tempo dos antigos patrões era melhor, porque todos eram convidados a pescar”. Esta alusão aos Cocama como patrões e donos da área chamou minha atenção, pois este é um discurso muito comum nos diversos segmentos estatais da região.

“Virou confusão depois que essa área passou pro índio, aí que virou confusão”, afirmou Amadeu Ferreira, da Comunidade Itaboca. No período em que Itaboca firmou acordo com o empresário, o lago Espírito Santo havia sido liberado para a comunidade Itaboca explorar. Agnalda Arantes, esposa de Amadeu, acha estranho como a posse dos lagos, o acordo e a quebra de acordo podem modificar a vida das pessoas: “O IBAMA tirou do Otávio pra ficar pras comunidade e agora ficou só uma tomando de conta”.

Amadeu defende o empresário afirmando que ele não extinguiram os peixes dos lagos:

O seu Otávio mora em Manaus, mas ele não acabou com o Buiçu. Quem acabou com Buiçu, digo e provo pra senhora e táí Deus pra vê, eu tô dizendo pra senhora, quem tá acabando com o Buiçu é esses índio que tão lá. O seu Otávio entregou esses lago aí pras duas comunidade, mas deixou com fartura, deixou com fartura mesmo. Isso eu digo pra senhora e provo. E todos nós morador de Itaboca prova isso. Tinha fartura. Hoje em dia a senhora entra por aqueles igapó aí na beira desse rio e a senhora não vê quase nem sardinha boiar mais. E no tempo do seu Otávio aquilo fazia cardume assim de pirarucu e tambaqui era na hora que a senhora queria. (Amadeu da Silva Ferreira, da comunidade Itaboca, entrevista em 23/12/12).

Mas essa defesa está associada a um contexto específico. Amadeu resgatou diversas vezes o período das vantagens dos patrões antigos, porque “naquela época eles convidava a gente pra pescar, agora não tem convite nenhum”, mesmo argumento já usado pelos indígenas. Ele tentou comparar o passado ao presente, aliando à imagem do patrão as

vantagens de ser freguês, mesmo com todo o processo violento de gestão do território nas áreas adquiridas por aqueles comerciantes, como observando no capítulo 1, que não é selecionado na lembrança.

Amadeu afirmou que eles retiram peixe continuamente, seja inverno ou verão, uma pesca sem limites, pois o objetivo deles é pescar a qualquer hora. E, por isso, “virou confusão”. O problema do empresário, afirmou Amadeu, era com Santa União. Itaboca sempre teve livre acesso aos lagos que foram destinados à comunidade. Havia um consenso entre Itaboca e os empresários sobre a posse, a existência de um dono, e os membros de Itaboca seguiam essas regras. O “dono” é uma figura efêmera para Amadeu, pois acredita que o “dono” pode mudar a qualquer momento: “Naquele tempo tinha uns cara querendo dizer que era o dono, a mesma coisa como eles tão agora dizendo que é dono, daqui a uns tempo ninguém sabe quem vai ser o dono. Taí! O Otávio comandava lá e hoje não comanda”.

Ao mesmo tempo, esta situação é encarada por alguns representantes do CEUC como uma “briga de família” e eles não podem intervir. Conforme relatos durante o período do trabalho de campo, não havia interesse por parte desta instituição em mediar o conflito ou mesmo tentar solucioná-lo. Contudo, a comunidade indígena, referida por alguns técnicos do IDSM como “Santa Confusão”, é estigmatizada por diversos órgãos estatais. A posição dos agentes governamentais muitas vezes induz ao acirramento entre os dois lados.

Isaac Arantes afirmou para o representante da FUNAI de Tefé, Tomé Cruz, que não é contra a criação da Terra Indígena. No entanto, a ausência de um acompanhamento intenso da FUNAI dos chamados “índios emergentes” na região do Solimões é explicada, por meio de boatos, pelo fato de que a FUNAI não tem interesse em atender índios que trabalhem junto com o Instituto Mamirauá por divergências institucionais. Não percebi este tipo de relação, mas observei que de fato as instituições “não conversam entre si”, como alegou um funcionário do IDSM, que está tentando uma aproximação com o órgão indigenista, evidenciando um afastamento entre instituições que possuem questões comuns.

No processo capitaneado pela AGU, os indígenas são igualados aos comunitários e classificados com um único status: “indígenas humildes e sofridos”. Deste modo, a classificação baseada no Estatuto do Índio reifica a posição do indígena tutelado, apesar deste conflito ter culminado no impulso maior para a afirmação étnica e a reivindicação do território. O argumento principal do texto retrata os indígenas como incapazes de reagir às imposições do inimigo poderoso.

Este discurso não coincide com o objetivo dos indígenas: eles não se consideram vítimas-passivas, pelo contrário, sua posição aparentemente agressiva demonstra uma

preocupação com a atitude dos parentes não-indígenas, posto que os comunitários de Itaboca preferiram negociar com os poderosos. Ao longo do processo, os juristas fazem uma espécie de anamnese para determinar o grau do sofrimento pelo qual os “indígenas sofridos” passaram e qual a gravidade do trauma. É interessante notar a ausência de antropólogos para atestar a veracidade do trauma do sofrimento e das consequências na identidade indígena.

Os juristas, neste caso, tomam o papel da vítima como primordial para o desenvolvimento da questão e da disputa política. Como se a categoria indígena tivesse em sua essência a condição de inferioridade. Os juristas fazem o exercício de classificação legítima do lugar da vítima ou da “falsa vítima”, que eles supõem estar manipulando a sociedade. Deste modo, o empresário como reação à decisão judicial, se vale de outra questão muito recorrente na região: a legitimidade da identidade indígena.

Os advogados do empresário questionam a identidade do grupo, baseando-se em informações oficiais da FUNAI usadas de modo descontextualizado. Além disso, indicam que o objetivo final da reivindicação do grupo é o “privilegio de ser tutelado pela FUNAI”. A violência da acusação precisa ser justificada por meio de provas, orientada por meio de um jogo na construção moral da narrativa sobre a autenticidade ou a produção da “essência indígena”. A prova contra o indígena é um documento do próprio órgão indigenista.

Esta é uma acusação constante de grupos hegemônicos (geralmente políticos) contra os indígenas. A “luta” pelo reconhecimento da identidade, que para os indígenas se constitui também no sofrimento de carregar o estigma histórico de inferioridade e o valor que isso significa, é descaracterizada no discurso jurídico, provocando maior indignação entre os indígenas e uma guerra identitária.

Nesse contexto, percebo uma espécie de produção da sensação de inautenticidade do discurso indígena. Assim como Boltanski discute a respeito da inautenticidade do sentimento de sofrimento, aqui o sofrimento inautêntico se mistura a uma etnicidade também inautêntica, de acordo com as acusações externas.

Em diversos testemunhos, os indígenas afirmam que nunca precisaram “dizer que eram indígenas”, nunca precisaram provar a sua identidade. Contudo, no momento em que passam por uma experiência de sofrimento como a privação do direito ao uso das suas terras e a acusação externa de inautenticidade, é trazido à tona a reflexão sobre sua atuação tanto na política cotidiana quanto nas relações com instituições governamentais.

O sofrimento coletivo, decorrente da ameaça dos empresários, alicerçou as manifestações de resistência ao arranjo de dominação política na região. E a produção de identidade se constituiu também como uma estratégia de sobrevivência, mesmo que

constantemente seja colocada à prova por segmentos externos, mas, principalmente, pelos parentes, como explica Orlandina, irmã de Olegário, a respeito da relação tensa estabelecida com os parentes de Itaboca após o início da mobilização para a criação da Terra Indígena:

Desde que começou com nós de tirar essa área assim pra nós ter direito, nunca mais eu falei com eles. Tá fazendo já um tempão já. Nós gostava de passear por lá e eles gostava também de vim pra cá, como dia de hoje domingo. Aí eles vinha passear, vinha passar o dia todo e ia de tarde. A gente ia pra lá. Aí depois deles se descontrolar com nós é que nós também é difícil de ir lá.

Eles ficaram assim com nós e mermo parece que eles ficaram assim meio aborrecido devido dessa área que nós tiremo, esse Buiuçuzinho. Aí nós andemo falando pra eles que o direito era nosso mermo. E aí parece que ficaram meio aborrecido com nós e de lá deixaram até de vim aqui. Eles vinham só passear mermo porque eles gostavam que só do papai, né? Tudo é sobrinho, é irmão. Aí desde lá nem com ele vieram mais. Eu tava dizendo, no dia em que eles vier falar com nós, eu não tem porque disconfiar com eles, né? E ninguém foi o culpado desde que eles se zangaram com nós. Se vierem falar nós responde, mas parece que não querem nem falar com a gente mais porque passa assim pertinho e faz é dobrar as costa.

Porque eles num queriam ser assim como a gente, não queriam ser índio, né? Cumigo não querem falá porque uma vez que a FUNAI veio aqui de fazer reunião, eu falei foi na cara deles mesmo! Porque o direito era nosso, que nós sabia que nós tinha apuio. E eles eram do lado do governo, apoiando o governo. E quando eles num quiseram. [...] Eu acho que eles tem é vergonha, né? Pra que não querem ser índio? E assim como aquela minha irmã disse ontem, que pra poder ser índio tinha que fazer exame. Por isso que aí eu falei pra eles: o direito é nosso! Não vez de você ajudarem nós, sê favor de nós, mas vocês era contra nós todo o tempo até hoje. É contra nós.

Orlandina e seus familiares em uma discussão na casa comunitária, trazem à tona a questão do conflito com o parente próximo que se configura como o inimigo em potencial. O conflito se fortaleceu a partir do momento em que os Cocama afirmaram a sua identidade étnica e solicitaram aos “comunitários” sua participação, afinal eles fazem parte da mesma família. Contudo, os “comunitários” não aceitaram e desde então, “é parente com parente brigando. Ele é meu parente, mas não quer me atender, aí fica naquela situação”, como afirmou André Cruz, presidente da UNIPI-MSA, e parente dos Cocama⁹⁷. Ele chama a atenção para o problema da imagem ou das imagens constituídas sobre o índio na região. Esse caráter do índio ou do habitante típico da Amazônia pode ser entendido como uma identidade ou várias identidades que se modificam conforme as exigências sociais, políticas e econômicas. O estigma da indianidade, ainda presente, foi forte no passado:

Eu conheço lá muito bem, eu nasci e me criei ali. Eu saí de lá com 36 anos de idade, lá do Auati-paraná. A Santa União era meu vizinho. Eu morava do outro lado, acima do Buiuçuzinho. A minha mulher é filha de lá do Itaboca. O pessoal é tudo parente, é tio, é primo. Aconteceu que o Itaboca viraram inimigos. O Santa União queria preservar pra eles, preservar pros filhos e netos. E até hoje o Itaboca não quis se

⁹⁷ Sua esposa é Cocama, sobrinha de Alexandre Arantes. Ela nasceu e cresceu em Itaboca. Casou-se com André aos 19 anos. Viveram em Fonte Boa e depois se mudaram para o local onde hoje é a Terra Indígena Jaquiri.

juntar. Porque eles são parentes no sangue, mas não quiseram. Nos anos cinquenta eles sabiam que eram índios Cocama, mas tinham vergonha de se identificar e de se declarar. Porque se achavam menores do que todo mundo. Eu fui lá no Peru, nas terras indígenas dos índios Cocama do Peru. Todos eles [moradores de Itaboca e Santa União] são peruanos. O pessoal do Itaboca não se identificaram e eu com muito cuidado ia lá e dizia: rapaz, eu conheço vocês, eu sei que vocês são indígenas. (Entrevista com André Cruz, em Manaus, em 2008)

A identificação étnica não é produzida com neutralidade, mas por meio de ideologias, a partir do contexto ideológico, como já indicava Weber (1983). A base dessa relação está na produção dos “costumes”, posto que a diferença de costumes alimenta os sentimentos específicos de honra, dignidade e pertencimento a um povo. A busca de André Cruz por uma origem indígena, no sentido concreto, reforça os motivos originários do grupo, que dão sentido às diferenças, são esquecidos e os contrastes persistem como convenções.

A partir do relato etnográfico é notório como esses grupos são capazes de se renovar e se transformar, como Glazer e Moynihan (1975) enfatizam ao discutir a eficácia do conceito de etnicidade à compreensão das mais diversas reivindicações e sua relação com as desigualdades sociais. Além de uma questão de luta ou reivindicação pelos direitos sociais, é importante destacar o aspecto político da etnicidade. Segundo Barth (2000), “as identidades étnicas funcionam como categorias de inclusão/exclusão e de interação, sobre as quais tanto ego como alter devem concordar para que se respectivo comportamento seja significativo” (p. 90), ou seja, pelo estabelecimento de fronteiras e o estabelecimento da interação entre os membros do grupo e os de fora. O “conteúdo essencializado” da cultura não é tão importante, mas o seu rearranjo na medida em que os Cocama afirmam a sua identidade étnica, na interação com os comunitários e outros segmentos locais.

Para os indígenas, a expulsão dos padrões significou uma vitória, ou seja, a conquista da área. Isso se concretiza tanto no discurso quanto na demarcação territorial. Uma das primeiras ações de seu André, quando os padrões foram expulsos, foi providenciar uma placa informando que a área é indígena. Isto já causou diversos desentendimentos entre a UNIPI-MSA e os organismos ambientais. Alguns gestores relatam, com aparente indignação, que a área não é demarcada e, portanto, não se trata de Terra Indígena. Isso gera mais discussão sobre a “autenticidade indígena”. Contudo, os Cocama parecem acreditar numa vitória parcial, sempre divulgada, por meio de ofícios enviados constantemente aos órgãos estatais e ambientais, de modo que o enfrentamento do inimigo (qualquer um que se oponha à causa) é reforçado também burocraticamente.

5. A Cultura e a Identidade pela Luta: *Hoje nós trabalha com quem quiser, nós somos livre!*

As disputas entre os Arantes não se constituem apenas como um caso de “briga de família”, mas são fomentadas tanto pela ausência de atuação (no caso da FUNAI) quanto por determinações institucionais demasiadas (órgãos ambientalistas), que ultrapassam as vias burocráticas e representam o controle do comportamento das pessoas que vivem nessas áreas classificadas como de Uso Sustentável. O único consenso entre os diversos atores sociais é o de que os conflitos são potencializados pela “pressão nos lagos” e pela retirada de outros recursos naturais.

A partir da leitura do capítulo anterior, observo que trata-se de “brigas de família” que se institucionalizam, ou seja, não surgem no plano privado, mas das imbricações das relações no plano público. Além disso, emergem novas dimensões de relação em situações de conflito, principalmente neste caso, no qual o “inimigo” é próximo, faz parte da família. Bem como, outras situações são reformuladas, reinterpretadas, novos significados e recursos são acionados para estabelecer um discurso e uma prática nessas relações disputa. Essa disputa não se constitui apenas no plano do uso dos recursos naturais, mas como uma afirmação da condição étnica.

Até então eu não havia trabalhado com afinco ou apresentado as contribuições de duas instituições também importantes na configuração do contexto local: o INCRA e a FUNAI, algo sintomático no campo, já que não há uma atuação tão significativa no contexto apresentado. De fato, como um antigo gestor da Resex observou, a estrutura das comunidades foi modificada, principalmente o beneficiamento das casas, com o apoio financeiro do INCRA. Com a criação da Resex Auati-Paraná, os comunitários foram considerados assentados pela instituição.

A principal diferença entre um assentamento tradicional do INCRA e o executado e Reserva Extrativista está relacionado com a categorização da propriedade de terra. Na forma tradicional os assentados recebem o título da terra, já na Resex, a terra é de uso coletivo por meio de uma concessão do governo federal e não há uma demarcação formal em lotes. Os assentados, no caso da Resex, recebem Contrato de Direito Real de Uso (CDRU), que garante a posse da terra aos comunitários. Em junho de 2014, finalmente Resex Auati-Paraná recebeu seu CDRU coletivo, um documento que vinha sendo discutido desde 2012 pela iniciativa do Ministério Público Federal no Amazonas.

No procedimento burocrático do assentamento, o INCRA faz o cadastro das famílias e elas recebem o recurso para construção e beneficiamento das casas, fomento e financiamento. De acordo com o INCRA há 239 famílias assentadas na Resex Auati-Paraná⁹⁸. A equipe do INCRA percorreu a Resex, da comunidade Itaboca à Comunidade Miriti fazendo o registro dessas famílias e a primeira parte do recurso foi liberada. A gestão dos recursos não foi bem sucedida, houve complicações na prestação de contas, e isso causou problemas para os comunitários. De acordo com um ex-gestor da Resex, devido a este fato, os técnicos do INCRA tinha uma postura rígida e, de certo modo, “policialesca” com relação aos moradores da Resex. A coordenadora na região chegou ao ponto de “apontar o dedo na cara das pessoas”, acusando-as de má administração do dinheiro. Há famílias aguardando o recurso que ainda não foi repassado devido aos problemas na primeira etapa do repasse. Para Isaac Arantes,

E aí essa prestação de contas dos recursos de quem recebeu, no caso da outra gestão que era o presidente Mario Nunes, não foram feitas as casas todas, teve umas que saíram pela metade. E isso gerou um problema muito sério até hoje. Tanto é que tem gente que já tem a casa pronta, com o próprio esforço, porque não foi liberada a etapa da remessa do dinheiro, hoje tá com a casa pronta e ainda não recebeu a segunda parcela. Mas segundo a técnica do INCRA, a Tereza, só sai o dinheiro quando aprontar as casas. Teve gente que aprontou e gente que não aprontou. A gente já fez até uma viagem só pra conversar sobre isso com as pessoas pra que façam um esforço pra tentar se ajudar e teve gente que recebeu o recurso e não fez a casa.

Eles [técnicos do INCRA] não tão muito presente e isso a gente comenta muito porque eles poderiam ter deixado uma pessoa ali pra orientar, mas ele deixou as pessoas aqui de qualquer jeito e não deixou uma pessoa preparada pra lidar com o dinheiro do recurso. É isso a gente vê o causa não saber trabalhar com esse recurso. Trabalhar com dinheiro é a coisa mais complicada, bem delicada. As pessoas talvez pensavam que era só pegar o dinheiro, que não precisava prestar conta. Nisso aí tem pessoas que tem razão de hoje reclamarem porque eles estão certos de reclamar, porque era pra ter recebido e até agora não receberam. Quem não era sócio recebeu e quem era sócio verdadeiro, pagando direitinho a mensalidade, não recebeu, e eles tem razão. Então o que hoje a gente tá colocando lá: que só vai receber, por exemplo, um representante que chega aqui, quem vai dizer se pode cadastrar a um programa ou projeto somos nós, porque nós sabemos quantos sócios existem de verdade e quem pode ser cadastrado. Porque naquela época não, a mulher fazia questão de dizer que era pra todo mundo que mora aqui. Era todo mundo da área e mesmo que ele não se cadastrasse na hora, depois ou amanhã ele se cadastra. E isso foi o motivo que levou eles receberem e nunca ter se cadastrado. E a gente tem prova disso. Então hoje eles tem razão de reclamar. E nós estamos na nossa gestão e a gente tá tentando fazer um controle aqui, dizendo não esse não é sócio. (Isaac Arantes, entrevista em 30/10/2008)

⁹⁸De acordo com o Relatório de Projetos de Reforma Agrária Conforme Fases de Implementação. Fonte: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/publicacoes/reforma-agraria/questao-fundiaria/assentamentos_2001_a_2010.pdf

A distribuição irregular dos recursos, a falta de orientação e de acompanhamento efetivo dos comunitários com relação ao trabalho de prestação de contas compõem um repertório dinâmico e criativo das fofocas. Há sempre uma história de alguém que recebeu mais, outro menos, outro que nem sequer recebeu. De fato, enquanto uns receberam o valor total e o utilizaram de maneira diferente do esperado, outros ainda aguardam o financiamento. Outros sequer possuem os documentos básicos e necessários para o cadastro, tais como identidade, CPF e certidão de nascimento.

Alguns comunitários alegam que a possibilidade do financiamento trouxe de volta antigos moradores que haviam abandonado suas comunidades e isso gerou algumas polêmicas. A notícia de que o INCRA distribuiria recursos para a construção de casas mobilizou algumas pessoas. E o “disse-que-me-disse” começou. Algumas pessoas que não estavam associadas à AAPA receberam o benefício e outros sócios que pagavam as mensalidades corretamente não receberam. Os técnicos do INCRA diziam que o benefício era para todos os moradores da região, e dessa maneira todos se cadastraram como beneficiários e assentados da Resex Auati-Paraná sem que tivessem uma ligação com a AAPA ou mesmo residência fixa no local.

Na ocasião desta entrevista, Isaac era agente comunitário de saúde, vice-secretário da AAPA e coordenador do Projeto Educampo I, que faz parte do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA). O projeto envolve uma parceria entre o INCRA e a UEA, que repassam o pagamento dos salários dos coordenadores, dos professores, dos bolsistas e o recurso para merenda dos alunos. O projeto leva às comunidades o Ensino de Jovens e Adultos (EJA). Durante sua primeira etapa na Resex, foram alfabetizados 72 alunos, de acordo com Isaac. No quadro 19, está distribuído o número de alunos por turma, nas comunidades contempladas pelo Projeto Educampo I.

COMUNIDADE	TURMA	ALUNOS
Barreirinha de Cima	1	15
Barreirinha de Baixo	1	17
Cordeiro	1	18
Murinzal	1	18
Miriti	1	27
Curimatá de Baixo	1	16
Vencedor	1	16
Total	7	127

Quadro 22: Distribuição dos 127 alunos do Projeto Educampo I na Resex Auati-Paraná em 2007, adaptado.

Já o trabalho da FUNAI, centra-se no atendimento no Posto Indígena de Tefé, onde conversei com Tomé Cruz, Cambeba, e Silvio Almeida Bastos, Ticuna, sobre a atuação da instituição no local. Uma das dificuldades apresentadas foi a mudança da coordenação da área do Solimões para Tabatinga. Ambas as categorias, comunidade Santa União e comunidades da Resex tomam como principal estratégia para emancipação a formação escolar. O quadro 22 mostra a ausência da comunidade Itaboca no empreendimento do Projeto Educampo. A comunidade não foi contemplada pelo pequeno número de alunos que não atingiu o número mínimo necessário para a criação de uma turma.

A seguir, apresento uma discussão sobre a atuação da FUNAI, as relações imbricadas nas disputas entre as organizações indígenas em Tefé e Fonte Boa, as estratégias e organização dos indígenas no Movimento e as peculiaridades da política indígena no contexto de conflito local e em instâncias estatais.

5.1. Planejando o “clima propício” para a reivindicação de uma Terra Indígena

Até o período em que estive em campo, não houve qualquer fase de implementação de reconhecimento da área pleiteada como Terra Indígena no Auati-Paraná. Apesar de Santa União ter sido uma das primeiras comunidades da Bacia do Auati-Paraná a solicitar oficialmente à FUNAI o seu reconhecimento étnico e sua regulamentação fundiária, por volta de 2003. A primeira visita oficial da FUNAI ao grupo, em Fonte Boa, só ocorreu em outubro 2011. A equipe da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID), da instituição fez um levantamento superficial das demandas de terras indígenas no Auati-Paraná.

Em 2012, o CGID possuía 30 funcionários, dentre eles 18 antropólogos. Já houve um período de contratação de consultores por meio de um convênio com a UNESCO, que terminou, e até então não havia outro mecanismo de contratação de consultores para formar Grupos de Trabalho (GT) para identificação de Terras Indígenas. Com isso, o processo fica a cargo dos funcionários e colaboradores, que fazem um trabalho voluntário, não remunerado, uma das causas da morosidade no processo. Mesmo com dificuldades, os funcionários da FUNAI informaram que o foco seria, a partir de 2014, o levantamento das reivindicações Cocama. No entanto, a impossibilidade da abertura de um GT para Santa União, naquele momento, se justificava tanto pelo conflito nas duas comunidades, quanto pela existência de dois casos de identificação considerados mais urgentes: o da reivindicação de Terra Indígena São Gabriel/São Salvador (Portaria 962 de 25/08/2005) em Santo Antônio do Içá e o da Terra Indígena Riozinho (Portaria 1.257 de 05/12/2002) em Jutaí. Ambas em processo de

identificação, sendo que Riozinho está num estágio mais avançado com relação às outras, quase finalizado, segundo informação dos funcionários da FUNAI. A urgência nestes dois casos se justifica pelos conflitos e pelas pressões externas. Riozinho é ameaçada por invasores e madeireiros, entre outros. Já São Gabriel/São Salvador está sendo ameaçada pelo crescimento acelerado do município de Santo Antônio do Içá, e portanto, ameaças de políticos e disputas entre comunidades.

A estratégia da política partidária ao criminalizar as ações ambientais e órgão ambientalistas é constantemente acionada em Fonte Boa, conforme relatos. Nas eleições para prefeitura do município em 2004, portanto, no período crítico do conflito no Buiucu, um dos candidatos utilizou este conflito como plataforma de campanha eleitoral. Neste ano, Sebastião Ferreira Lisboa havia se candidatado para suceder seu filho, Wilson Lisboa, cuja base da campanha era o desenvolvimento sustentável para a região.

Para outros candidatos a atuação de instituições como o IBAMA representava um entrave em suas atividades econômicas. De fato, apesar de todos os problemas levantados, o manejo do pescado também significava agregação das pessoas, gerando interesse e mobilização para mudanças sociais, como consequência a redução do sentimento de apatia por se viver num local distante e ameaçado por invasores. O manejo, em alguns discursos, representava também uma alternativa e possibilidade de uma melhor qualidade de vida para a população em geral.

Alguns candidatos não viam essas possibilidades com bons olhos e se posicionavam contra esse tipo de mobilização, seja dos indígenas ou dos comunitários extrativistas. Na campanha de 2004, conforme relato de um servidor do IBAMA que foi gestor da Resex Auati-Paraná, um dos candidatos afirmava que manejo do pirarucu era o único fator que gerava conflitos e proibições aos moradores locais. Este candidato saía nas ruas com um carro de som, parava em frente à residência do servidor do IBAMA e discursava: “você, cidadão que gosta de comer tracajá, que está insatisfeito com as proibições, venha participar da nossa reunião”. Deste modo, segundo o servidor do IBAMA, o candidato instigava ódio ao IBAMA e estar contra esta instituição representava uma bandeira de campanha.

O início do processo de reconhecimento de uma Terra Indígena envolve a manifestação dos interessados através de carta, que pode ser manuscrita pelos membros da comunidade, solicitando a abertura do processo. A partir de então há um registro de reivindicação, abre-se uma pasta física para arquivar todas as informações e a situação da comunidade. Do universo de 480 reivindicações, existem cerca de 80 de Cocama, conforme informações dos funcionários da FUNAI, que também apontam a necessidade de se observar

e estudar os pedidos com cuidado. Isto porque, em geral, o território de uma Terra Indígena solicitada abrange várias comunidades, como no caso da pleiteada Terra Indígena Santa União, que, se for identificada, vai abranger as comunidades Santa União, Felicidade, Boca do Buiçu, Pacu e Itaboca. E muitos desses pedidos compõem informações vazias ou incompletas, pois os responsáveis pela coleta dessas informações não levam à risca o Roteiro Básico de Qualificação das reivindicações, proposto pelo CGID.

Este roteiro contempla: o tipo de reivindicação (identificação, aquisição, revisão, restrição de uso – para o caso de índios isolados); os responsáveis pela reivindicação (grupo indígena, unidade local da FUNAI, ONG, Ministério Público, entre outros); quais as etnias do grupo; o número da população; a localização e a descrição geográfica da área reivindicada (nomes de rios, pé de serra, igarapés, lagos, morros, fazendas, áreas urbanas, entre outros), bem como as coordenadas geográficas; o histórico de ocupação e caracterização da relação do grupo com outras áreas ou Terras Indígenas; situação fundiária; caracterização ambiental (bioma, se está preservado ou apresenta degradação e quais as atividades econômicas desenvolvidas); se o grupo é contemplado por ações de promoção social; se existe alguma ONG atuando junto ao grupo; descrição de situação de conflito ou vulnerabilidade do grupo; se existe situação de sobreposição (assentamento do INCRA, Unidade de Conservação; Área Remanescente de Quilombo ou faixa de fronteira); se a área sofre o impacto de grandes empreendimentos; fotos e anexos. O levantamento dessas informações servem como base para o estabelecimento de critérios de vulnerabilidade, que controlam o andamento das áreas a serem atendidas, dentre eles a prioridade está pautada na antiguidade da reivindicação e na situação dos indígenas, como ameaças externas de posseiros, madeireiros ou fazendeiros; bem como condições de vida precárias.

De acordo com relatos de técnicos da FUNAI, em Tabatinga existem cerca de 15 procedimentos administrativos tratando das reivindicações indígenas por terras. A Terra Indígena Santa União está inscrita no Sistema de Terras Indígenas (STI) da FUNAI desde 08 de março de 2005, contudo o pedido inicial data de 2003. Isto dentro de um universo de 71 reivindicações Cocama em 13 municípios ao longo dos 1.700 Km do Rio Solimões.

Município	Reivindicações Cocama	Outras Etnias
São Paulo de Olivença	14	8 isoladas, Tikuna e Kambeba
Fonte Boa	12	1 Kanamari
Jutaí	6	2 Kulina e Katukina
Tonantins	8	7 Kaixana
Benjamin Constant	7	1 Tikuna
Atalaia do Norte	1	2 isolados
Tefé	6	4 Tikuna, Miranha, Kambeba, Mayoruna
Coari	1	6 Caburi, Tikuna, Tukano, Arara, Mura, Miranha
Anori	1	2 Muras e Jamamadi
Tabatinga	1	-
Maraã	1	5 Avá –canoeiro e Miranha
Alvarães	1	3 Maku, Mayoruna e Kanamari
Total	71	42

Quadro 23: Levantamento de reivindicações de Terras Indígenas Cocama e outras etnias no Solimões.

As informações apresentadas no quadro 19 são referentes às informações que obtive a partir de informações compartilhadas por servidores da FUNAI Brasília, onde estive em setembro de 2012. Durante o período que estive em Brasília meu contato maior foi com dois funcionários que informaram que num universo de mais de 400 Terras Indígenas reivindicadas, estes dois assumiram o trabalho de identificação das Terras do Médio e Ato Solimões.

Minha intenção era compreender o modo como os representantes da FUNAI encaravam os conflitos entre Santa União e Itaboca e quais as providências tomadas pelo órgão para mediar os conflitos. Qual o entendimento que eles tinham sobre o conflito? Será que a dimensão histórica do conflito e da violência eram observados pela equipe?

Durante a conversa com os servidores da FUNAI, discutimos alguns pontos que eles consideravam primordiais para o entendimento do conflito. O reconhecimento parece estar ligado ao padrão e contexto local. Em primeiro lugar, para dar início ao processo de qualificação de uma Terra Indígena pretendida é necessário que não haja conflitos internos. Isso remete à regra número um em Unidades de Conservação de Uso Sustentável: “onde tem conflito não tem manejo”. Uma característica que compõe com o esquema programático dos órgãos ambientalistas, como observamos nos capítulos anteriores. Assim como “onde há conflito não tem manejo”, onde há conflito percebe-se uma morosidade no processo de reconhecimento de uma área pleiteada pelos indígenas, tendo como exemplo a dificuldade que os indígenas de Santa União enfrentam. Portanto, o trabalho desenvolvido em Santa União está prejudicado pelos conflitos existentes entre as comunidades.

É notório o contexto de conflitos naquela região, que não se limitam apenas à rivalidades étnicas mas, entre pares e grupos que previamente se reconheciam como afins. As

disputas não se restringem apenas à questão indígena. Os funcionários da FUNAI informaram que não podem atuar num local onde o “clima entre os principais interessados não é amistoso, porque qualquer iniciativa de regularização fundiária é impossível em clima de conflito”. Para qualquer trabalho de reconhecimento de Terra Indígena deve haver um pressuposto de unanimidade. Trata-se mais uma vez do controle territorial, por meio da gestão de conflitos: o estabelecimento de regras de uso dos recursos, “do que pode e o que não pode”, em Terra Indígena, convergindo com a importância elevada da contenção dos conflitos em Unidades de Conservação, como apresentei nos capítulos anteriores.

Num movimento para reivindicação da regulação de terras, diversas comunidades indígenas do Auati-Paraná se organizaram e enviaram suas solicitações, separadamente, à FUNAI, originando para efeitos burocráticos uma divisão territorial em três etnorregiões: Santa União, Alto Auati-Paraná e Boa Vista do Capote⁹⁹. A comunidade Santa União foi uma das primeiras da região da bacia do Auati-Paraná a reivindicar terra. Segundo uma funcionária da FUNAI, Santa União é considerada a comunidade mais “tradicional” dentre as que reivindicam suas terras na região, e o fato de seu processo ainda não ter iniciado é uma grande contradição. Por que a solicitação de Santa União vem sendo preterida? A primeira resposta é a dificuldade de “entendimento” e “união” para superar as divergências internas. Na coordenação da CGID há registros da reivindicação de Santa União desde 2003 e desde então o início do processo de identificação da área tem sido postergado devido ao “clima de disputa”, impossibilitando o “clima propício” para uma possível demarcação. A comunidade Santa União procurou apoio da COIAMA, da COPIJU, UNI-Tefé e UNUPI-MSA. Enquanto Itaboca tinha o apoio direto da AAPA, indiretamente, da RDS Mamirauá, e, mais tarde, procurou o auxílio dos representantes da Organização dos Povos Indígenas de Fonte Boa (OPIFB), representada por Raimundo Alcides Maricaua, conhecido no município como China.

A pleiteada Terra Indígena Santa União caracteriza-se por um quadrilátero de terra de várzea (Figura 23) situada à margem direita do Auati-Paraná (afluente da margem esquerda do Rio Solimões) e compreende os seguintes limites: ao norte, desde a foz do Igarapé do Furado, subindo a margem direita do Auati-Paraná até o Igarapé do Maurício; ao sul, em uma linha reta, fazendo limite com as comunidades Monte Sião e Boa Vista do Capote (também em processo de reivindicação indígena), na margem esquerda do Rio Solimões. Estende-se

⁹⁹ As comunidades que reivindicam Terra Indígena nessa região são: São Sebastião do Anarucu, Monte Sião, Maguari, Monte das Oliveiras, Monte Muriá, Pacu, São Sebastião do Cedro, São Francisco do Tucuxi, Buiçu Grande, Pirapitinga, Curupira, São Bento e Boa Vista do Capote.

também no sentido leste, preservando a bacia do Igarapé do Buiçu, o cano do Carapanã, o furo do Capitari e todo o complexo de lagos do Buiçu. Deste modo, compreende cinco comunidades: Santa União, com uma população de cerca de 135 pessoas, dentre elas Cocama, Ticuna e Cambeba, formada por 30 casas e 29 núcleos familiares; Itaboca, que possui 5 casas e 7 núcleos familiares com cerca de 40 pessoas; Felicidade, com cerca de 4 casas e 28 pessoas, dentre elas Cocama, Tikuna e Miranha; Boca do Buiçuzinho, com cerca de 3 casas e 22 pessoas, dentre elas Cocama e Cambeba; e a comunidade Pacu, com cerca de 26 pessoas da etnia Miranha. Esta última foi a única comunidade que não visitei.

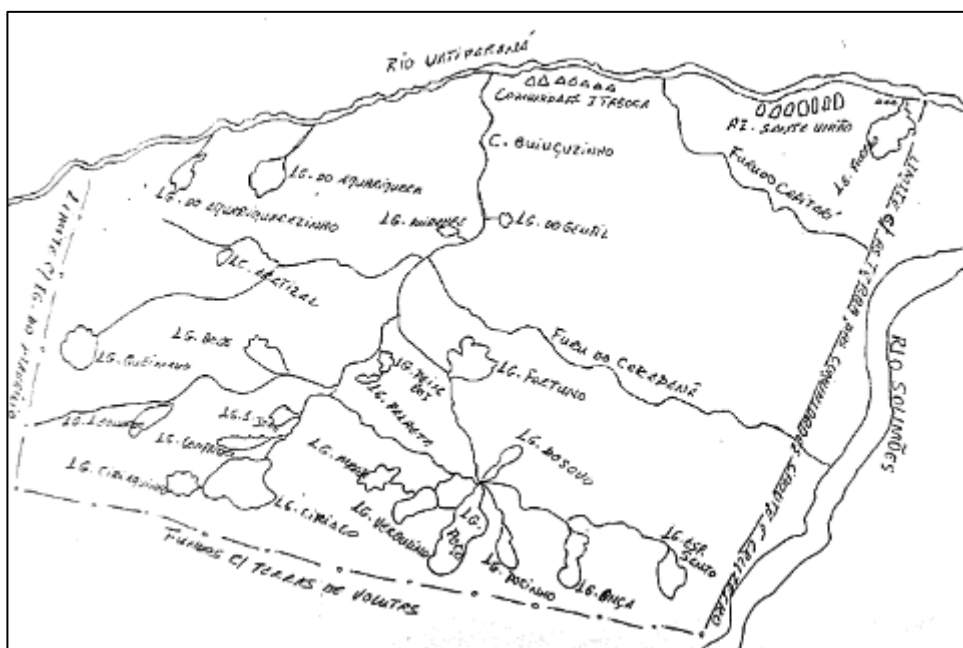


Figura 23: croqui feito pelos indígenas de Santa União da extensão de terra pleiteada.

Das comunidades citadas acima, Santa União, Felicidade e Boca do Buiçuzinho, como possuem o laço de parentesco muito forte, trabalham em conjunto nas atividades do Movimento Indígena em prol da demarcação dessa terra. A comunidade Pacu também está incluída no processo. Já Itaboca, incluída na extensão de terra pleiteada por sua localização, mas devido aos conflitos com os parentes de Santa União se posiciona de modo contrário a esse movimento. Essa posição teve como consequência uma atitude “linha dura”, por um tempo, por parte de Santa União, orientados por André Cruz: “se Itaboca não quiser ser índio tem que sair de lá”, informaram alguns indígenas de Santa União.

Atualmente não é possível falar em invisibilidade dos indígenas Cocama. Em Santa União pude conhecer a trajetória de pessoas que foram fundamentais no processo de

reivindicação de Terras Indígenas, em Fonte Boa, do início de 2000 até agora. É certo que já existem duas Terras Indígenas: Acapuri de Cima (Fonte Boa) e Uati-Paraná (Fonte Boa, Tonantins e Japurá), mas os Arantes estão participando ativamente do movimento desde o final da década de noventa, quando foram orientados por Afonso Maricaua, que na ocasião fazia parte da COIAMA; e mais tarde foram orientados pela COPIJU e pela extinta UNI-Tefé. Dentre as pessoas que trabalharam na organização indígena em Santa União foram Raimundo Arantes, João Arantes e Olegário Arantes.

Conforme abordei rapidamente no capítulo anterior, os servidores da FUNAI afirmaram que o conflito tomou grandes proporções devido à falta de um trabalho indigenista mais intenso e de qualidade na região, “faltou uma orientação para os indígenas”, informou um servidor da FUNAI. O trabalho indigenista seria uma orientação, contar e trocar experiências com os indígenas. A grande privação dos direitos civis está levando a um crescente movimento de identificação étnica. Para este servidor da FUNAI, a questão fundiária não seria complicada se as pessoas tivessem uma visibilidade pelo Estado. Por isso, as reivindicações se caracterizam menos por uma questão étnica e mais por uma questão econômica e política. E justamente por isso, o funcionário acredita tratar-se de um “falso conflito”, sendo necessária a sua desmistificação.

De acordo com o funcionário da FUNAI criou-se um mito a respeito de Santa União como uma comunidade problemática e conflituosa, coincidindo com a denominação atribuída a esta comunidade de “Santa Confusão”, como observei em alguns momentos em campo. E um dos aspectos intrigantes para mim, enquanto pesquisadora, foi o fato de as pessoas que chamavam Santa União de “Santa Confusão” não estarem atualizadas sobre o contexto, elas sequer conheceram os indígenas ou foram até o local em litígio, mesmo fazendo parte de órgãos diretamente ligados à questão. Limitavam-se a reproduzir informações que recebiam de terceiros, as fofocas e notícias de um conflito que tomava proporções maiores, mas que não era considerado problema de Estado e sim de família.

Para um dos funcionários da FUNAI que consultei, os profissionais que atuaram e atuam na região, em Fonte Boa e Tefé costumam “tomar partido”, ou seja, fazem alianças com determinados grupos estimulando o faccionalismo, caracterizado por um intrincado e complexo emaranhado de relações que perpassam pela política partidária local, a política vivida no cotidiano do Movimento Indígena e pelas comunidades. Isso dificulta o processo de discussão e “convencimento” dos comunitários de que o processo de identificação será iniciado somente a partir do momento em que os conflitos forem extintos, se isso for possível.

A falta de orientação e de muita conversa impossibilita o exercício de analisar os prós e contras da situação, permitindo a continuidade do conflito.

O funcionário da FUNAI parece concordar com a opinião de Francisco Andrade, diácono da Prelazia de Tefé, a respeito da atuação dos Cambeba da família Cruz no Movimento Indígena. “O seu André é um problema”, afirmou Francisco, pois ele parece instigar as pessoas ao conflito. É uma atuação semelhante à do seu grupo rival, representada pela OPIFB, representada pelo China, que se choca com a UNUPI-MSA, representada por André Cruz. “Eles são muito esforçados e ninguém nega a importância do esforço deles na mobilização das pessoas para a causa indígena”. Esse “problema” que Francisco indica está relacionado à tentativa de forçar algumas pessoas ao se declararem indígenas, afirmou. No discurso de André, conforme Francisco, é disseminada a ideia de que o índio é o dono da terra e faz com ela o que deseja. E não há lei que possa frear os limites dessa atuação, ou seja, “o índio pode tudo”. Essa posição limita o contexto e as situações/eventos apenas à uma questão de interesse econômico, exatamente o contrário do que venho tentando mostrar até então.

No caso do conflito da família Arantes, conforme relatos de alguns representantes de órgãos ambientalistas estatais, apesar de a população local “ter todo o direito de pedir a identidade indígena”, a área ainda não é indígena, ainda é propriedade do Estado, deste modo, Ele “tem todo o direito de intervir ali”, via IPAAM ou IBAMA. De certo modo, esses representantes interpretam o processo de identificação étnica como algo constante e descontrolado. É como se bastasse se apropriar de uma área, “simplesmente se declarar indígena e pronto!”. Para eles, isto ocorre porque “é passado dessa forma para os indígenas, então eles acham que pra eles não tem lei”. Esta não é uma visão somente dos órgãos ambientalistas, mas é compartilhada também por outros órgãos e comunidades extrativistas.

Resgatando o termo “jogo político” (trabalhado no final do capítulo 1) utilizado por Francisco Andrade para analisar a gestão estatal na região, ele inverte a questão do interesse. Se primeiramente a esses indígenas é atribuído um aspecto interesseiro e destituído dos “poderosos locais”, em sua análise Francisco enfatiza o contrário, que os indígenas buscam direitos, enquanto os empresários-políticos buscam lucro financeiro.

A complexidade dessa questão pode ser interpretada através do contexto histórico e social local e externo das políticas ambientais e de gestão e controle de territórios públicos. A autonomia indígena reivindica claramente que se coloque um desafio ao monopólio do Estado soberano. A importância da “luta” dos povos indígenas, evidenciando seu próprio modo de fazer política e aplicar justiça, deve ser entendido como uma reação às deficiências e vieses do sistema administrativo nacional democrático formal e aparato no judicial.

É possível perceber que a questão da auto determinação pode ser encarada como uma tentativa de mudar a direção do debate dos direitos coletivos para outra direção. O que está em jogo aqui, inspirado no debate trazido por Assies et al (2000), são as demandas territoriais, não meramente no sentido de exploração dos recursos naturais ou de habitat, mas como o espaço no qual as políticas indígenas e as estruturas legais, sociais e econômicas sejam desenvolvidas.

Em Santa União pude consultar vários documentos que Olegário e Alexandre arquivam sobre o trabalho desenvolvido por eles no Movimento e em defesa da comunidade Santa União. Dentre esses documentos me chamaram atenção algumas cópias de cartas enviadas aos órgãos estatais denunciando a situação complicada na qual se encontravam durante os momentos mais difíceis dos diversos conflitos imbrincados no Auati-Paraná. Numa carta ao Ministério Público Federal, em 2006, eles denunciam empresários que “usam das influências políticas e econômicas para humilhar o nosso povo”. Em outra carta de 2008, eles solicitam a demarcação para a FUNAI, “pois sem ela não podemos continuar existindo enquanto sociedades étnicas (...). Diante dessas perturbação nós estamos vivendo, coagido, amedrontado com as nossa famílias. Não sabemos mais o que fazer: estamos correndo o risco de perder nossa terra”.

Mesmo cansados de enviar documentos sem obter respostas precisas da FUNAI, eles enfatizam, quando podem, a importância do significado da terra e da sua demarcação, do pertencimento ao território e o sentimento de posse:

Porque que a FUNAI demarca um quadro grande? Porque o índio veve plantando banana, cará, cana, mandioca ali dentro. O índio não precisa tá na cidade não. Agora ele pode ter uma casa pra chegar aqui como nós temo aqui. Mas o índio tem que tá lá no seu patrimônio. Mas o índio não tem que tá aqui na cidade não, ele tem que tá lá na aldeia cuidando lá o que tem lá. Ele tem que tá no seu patrimônio porque é de lá que o índio tira o alimento de lá. Então ele tem que tá lá. Ele vem pra cá só pra comprar uma coisinha pra ele. (Olegário Arantes)

Esse sentimento de posse é confundido por pessoas externas com a apropriação indevida da terra ou, mais uma vez, o utilitarismo. No entanto, se na Resex existe desconfiança na questão da posse da terra, em Santa União os Cocama percebem a comunidade e a área que defendem a demarcação como patrimônio cultural, econômico e ambiental.



Figura 24: vista panorâmica da comunidade Santa União e da placa.



Figura 25: placa em frente à comunidade.

Para os indígenas, a expulsão dos padrões significou a recuperação de uma área em constante ameaça, ou seja, uma vitória. Isso se concretiza tanto no discurso quanto na demarcação territorial. A ausência de uma atuação mais concreta da FUNAI no Auati-Paraná tem como uma das consequências o desenvolvimento de “estratégias de proteção e resistência” pelos indígenas. O caso exemplar foi uma das primeiras ações do Movimento Indígena local ao providenciar placas informando que aquela era uma área indígena (Figuras 24 e 25), mesmo sabendo que o processo de identificação ainda não foi iniciado. Isto já causou diversos desentendimentos entre o Movimento Indígena de Tefé e os organismos ambientais. Alguns gestores relatam, com aparente indignação, que a área não é demarcada e, portanto, não se trata de Terra Indígena oficialmente. Isso gera mais discussão sobre a “autenticidade indígena”. Contudo, os Cocama parecem acreditar numa vitória parcial, sempre divulgada, por meio de ofícios enviados constantemente aos órgãos estatais e

ambientais, de modo que o enfrentamento do inimigo (qualquer um que se oponha à causa) é reforçado também burocraticamente.

Ao mesmo tempo em que Itaboca tem dificuldade em reconhecer as “vantagens de ser índio”, Santa União parece não querer facilitar um diálogo e não percebem que a polarização e a rivalidade acabam prejudicando ambos os lados, conforme um funcionário da FUNAI, que vê a base do conflito como uma questão econômica. No entanto, observo que a economia é apenas um dos aspectos como tenho apresentado até então. As disputas políticas, territoriais e de controle social estão intimamente imbricadas neste conflito e não é com a simples mediação externa que será resolvido.

O funcionário da FUNAI afirmou que uma das estratégias para iniciar um trabalho de conciliação é fortalecer o envolvimento de Tomé da Cruz, indígena Cambeba, filho de André Cruz e funcionário da FUNAI de Tefé, para tentar mediar e “desfazer” o conflito, “criando um clima” propício para a instauração do GT para identificação das demandas. Um dos motivos para a ausência do “clima propício”, para uma funcionária da FUNAI, é a disseminação da fofoca e a falta de informação quanto aos direitos indígenas. Assim, a discussão é reduzida a uma questão de utilitarismo, como observamos no capítulo 4. Ela acredita que até eles terminarem os relatórios dos processos que estão na frente, Riozinho e São Salvador/São Gabriel, os conflitos entre Itaboca e Santa União serão sanados. Ao comparar com outros casos, ela acredita que a situação da possível Terra Indígena Santa União está tranquila, já que os indígenas tem acesso aos recursos naturais, não passam fome, não são ameaçados por agentes externos, como madeireiros, posseiros, etc.

Com efeito, é importante ressaltar o fato de que toda demarcação de Terra Indígena também é um ato de destituição de direitos territoriais de não indígenas, como no caso da rivalidade entre Santa União e Itaboca. Há a possibilidade dos desdobramentos no desentendimento entre os parentes se complexificarem quando os comunitários de Itaboca também levantaram a questão do auto-reconhecimento como indígenas, como por exemplo quando eles me indagaram: “e se a gente falar que é índio, como é que fica?”

Como estratégia de convencimento dos comunitários a chegarem um consenso, os funcionários da FUNAI pretendem fazer oficinas e conversas coletivas em Santa União. Conforme forem realizando as viagens para Santo Antônio do Içá e Jutaí, de modo a agilizar o processo de São Gabriel/São Salvador e Riozinho, os funcionários da FUNAI pretendem estender a viagem à Santa União e Itaboca para esclarecer dúvidas e “perceber o clima das comunidades”. Pretendem iniciar o trabalho indigenista fazendo reuniões em Fonte Boa, por

considerarem um território neutro, assim vão tentar uma aproximação para posteriormente visitarem as comunidades.

Alguns representantes do Movimento Indígena em Fonte Boa, como o caso do China, chocam-se com os grupos ligados a André Cruz, conforme observado anteriormente. As informações as quais a FUNAI teve acesso na viagem dos servidores à Fonte Boa são as de que alguns líderes indígenas constantemente imputam ao órgão, assim como a outras instituições, envolvidas com as atividades Unidades de Conservação, uma atuação prejudicial em relação às comunidades indígenas, pois aumentam gradualmente as restrições à pesca nos lagos.

Esses líderes chegam a informar que pessoas ligadas à RDS Mamirauá tentam convencer os indígenas a não declararem sua condição indígena, pois uma futura demarcação de áreas sobrepostas implicaria no fim do apoio às comunidades indígenas por parte das instituições gestoras das Unidades de Conservação. Mas essa compreensão não é unânime nessas localidades. A percepção dos indígenas de Santa União a respeito da atuação do IDSM, principalmente com relação à mediação do conflito, vem se modificando. Há uma aproximação dos técnicos desta instituição com o intuito de conhecer e reconhecer uma área que nunca antes foi contemplada com os projetos da instituição, já que a área em litígio está localizada na antiga área subsidiária da RDS Mamirauá.

Quando a gente tava em muito conflito com o Itaboca, o Mamirauá não quis nada com a gente. Eu acho que porque de certeza, ele não quis concorrer, fazer daquela briga deles. Eles não se meteram não. Agora tão se metendo já porque, vamo dizer que, querendo já se meter, mas não tem como eles se meter aqui dentre nós porque a FUNAI é um grupo que tá de frente já, por intermédio dos parente. Só que eles lá, o seu André e o Tomé, já conversaram com os técnico do Mamirauá, né? Eles já tão ciente dessa área toda. Aí o único que veio aqui na assembleia do Anarucu, o Rafael, ele falou que sem problema nenhum, que o Mamirauá não tira o direito dos indígena não. Não pode ser coligado com eles, mas ela é demarcada e fica ali. Ninguém pode sair de lá desse local. Ele falou lá na assembleia, esse tal de Rafael. (Olegário, em 30/01/2012)

Rafael Barbi é antropólogo e, juntamente com Mariana Oliveira, desenvolveram suas pesquisas pelo IDSM com o intuito de aproximar o Instituto desses grupos que outrora eram comunitários ou extrativistas e passaram a se denominar indígenas, integrando o quadro dos processos de “passar para indígena” (SANTOS, 2012; SOUZA, 2012). No discurso contrário à atuação do IDSM há também uma ênfase na falta de estrutura da FUNAI no apoio aos indígenas, o que coloca mais uma vez em questão as vantagens ou desvantagens da tutela e da relação com as instituições administradoras dessa tutela: “o que é melhor, estar ligado ao Ministério da Justiça ou ao Ministério do Meio Ambiente? Miguel Arantes, em informação

pessoal, conforme já apresentado no capítulos 2, levantou essa questão dos poderes entre os ministérios.

Essa possibilidade já foi levantada pelos comunitários de Itaboca quando entraram em contato com o China para solicitar orientações sobre o processo de reconhecimento étnico. E aqui aparece mais uma vez a dimensão da honra. Em diversos momentos André Cruz chegou a pressionar os comunitários de Itaboca a assumirem a identidade indígena e caso contrário teriam que se retirar e não teriam direito a usar os lagos.

Ao contrário dessa impressão que se tem de que “o índio pode tudo”, a FUNAI, reconhecendo a falta de informações concretas sobre a situação dos indígenas na região, levou à efetivação de viagens de reconhecimento, como uma espécie de “operação pente fino”, conforme relatos, nas áreas onde há registros de reivindicação indígena. Esta não era a intenção da FUNAI, segundo seus servidores, mas o principal interesse era fazer um mapeamento mais preciso das reivindicações e coletar informações necessárias para a abertura desses processos. Esse mapeamento não tem a ver com o questionamento da etnicidade dos grupos, “não existe um tribunal de índios”, mas as viagens serviram também para a FUNAI ser vista e reconhecida pelos regionais. De fato, não cabe à FUNAI, segundo Silva (2005), apontar os grupos “verdadeiramente étnicos” ou fazer identificações étnicas, mas “solicitar e viabilizar (ou, no mínimo, não viabilizar) estudos etnográficos, pesquisas de campo e pesquisas bibliográficas e históricas que informem e subsidiem as ações e decisões políticas em prol da proteção dos direitos indígenas”. (p. 121).

Tomé Fernandes Cruz, filho de André Cruz, havia assumido um cargo no Posto Indígena de Tefé, em dezembro de 2012, quando conversamos a respeito da falta de informações sobre as áreas que estavam solicitando o reconhecimento indígena. Ele informou que foram detectadas muitas irregularidades no Médio Solimões quanto às solicitações de áreas indígenas. Atualizar um banco de dados com informações das populações ao longo do Solimões é uma das medidas que ele tinha como meta para gestão. Levantamentos populacionais, como eu havia feito em Santa União, não foram feitos nessas outras áreas. Não se sabe ao certos quantos indígenas há na região onde a FUNAI atua, segundo Tomé. Foram detectados “erros administrativos” quanto às expedições de Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI)¹⁰⁰, pois eles deveriam ser registrados nos livros de RANI, mas no Posto de Tefé os registros eram feitos apenas no computador. O RANI é um documento

¹⁰⁰ O RANI é um documento que não substitui o registro de nascimento. É utilizado para garantir os direitos, ou apresentar judicialmente a pessoa enquanto indígena. O registro é feito em livros específicos preenchidos por funcionários da FUNAI. Para cada registro é emitido um documento, que deve ser autenticado e assinado.

que representa que determinada pessoa é indígena, segundo Tomé, “é o que confirma essa etnicidade da gente”. Por isso, a partir de 2013, Tomé estabeleceu como meta a expedição desses documentos, já que durante 2012 não foi possível.

Tomé detectou outras irregularidades no tratamento de alguns funcionários do Posto da FUNAI com relação aos indígenas atendidos. Como não havia um controle sobre quem portava ou não este documento, muitos não indígenas¹⁰¹ começaram a utilizar os serviços do Posto. Isso causou um desconforto entre os funcionários. Essas pessoas iam até o posto alegando serem indígenas e o funcionário indagava: “mas o que comprova que tu é indígena? Tu mora em aldeia? Mas tu é indígena? De qual povo?”. Para Tomé isso ocorria porque as pessoas que assumiam os cargos no Posto eram “de fora” e não tinham conhecimento do contexto da região. Apesar de todas as dificuldades, a FUNAI foi importante para a conquista dos direitos indígenas, conforme Tomé. Ela proporcionou um grande suporte no processo de reivindicação étnica na região.

Tomé recebeu uma relação com mais de 32 áreas sendo reivindicadas por indígenas em Fonte Boa e isso causou preocupação, segundo comunicação pessoal. Ele não suspeita da condição indígena dessas pessoas que reivindicaram, mas

O nosso papel aqui é quando chega um documento desse das organizações, pra nós ter certeza que é área indígena e eles são indígenas nós vamos lá ver se eles são indígenas, ver essa realidade. Porque tá acontecendo muita coisa, principalmente em Fonte Boa. É uma área problemática, pra FUNAI é. Pro Movimento, nesse momento o Movimento de Fonte Boa precisa se fortalecer com coisas verdadeiras, não com coisas que alguém falou. Tem que se fortalecer conhecendo seus direitos, de que são indígenas, trabalhar pelas coisas e conhecer a legislação brasileira. Como funciona a lei da educação, como funciona a lei da saúde, como funciona essa lei específica. Pelo que eu vejo não sabe o que é saúde diferenciada, o que é educação diferenciada. É preciso, eu tava falando pro China: precisa passar, pelo menos sentar com a gente e conversar, talvez pra aprender e não ser inocente. O China não começou por aqui. Eu não sei quem instrumentalizou o China pra fazer esse tipo de Movimento. (Tomé Cruz, entrevista em Tefé, em 13/12/12)

A necessidade de um esclarecimento maior entre os indígenas que vivem nos interiores de Fonte Boa é uma preocupação da FUNAI: “os parentes lá [em Fonte Boa], eles não sabem definir o que é FUNAI e o que é organização indígena”, segundo Tomé. Um fato grave que ocorreu no município foi a distribuição de carteiras de uma associação de Fonte Boa, que para algumas pessoas servia como uma espécie de “prova da Etnicidade”, ou seja, “aí é que tá o negócio de ser índio, pra ti ser índio, eu faço essa carteirinha pra ti”, acrescentou Tomé. Isso desmobiliza o Movimento Indígena, no entanto, Tomé afirma que os responsáveis

¹⁰¹ O critério neste caso utilizado para denominar um não indígena é o RANI.

por esse tipo de atitude estão sem base política em Fonte Boa, pois as pessoas que adquiriram as carteiras perceberam o engano e estão procurando mudanças. O problema não se resume apenas à questão da identificação, mas se estende aos benefícios dos indígenas atendidos pela Casa de Saúde Indígena de Fonte Boa, que não estava sendo administrado corretamente, segundo informações de indígenas e de enfermeiros que atendiam aos indígenas.

Esta não era uma preocupação apenas do Tomé. Durante uma reunião na Casa de Saúde de Indígena de Fonte Boa, em 30 de dezembro de 2012, os líderes das comunidades indígenas já manifestavam insatisfação e descontentamento com o trabalho desenvolvido pela associação do China, que até então liderava a gestão da Casa de Saúde. Alguns indígenas afirmaram que ele já não tinham mais o apoio da maioria, porque “ele já virou a cabeça, já virou a casaca... o cara coloca ele pra fazer uma coisa que preste e ele vai fazer bagunça”, afirmou um líder indígena.

Vanilza Arantes, do conselho de saúde indígena de Santa União, afirmou que “ninguém pode ficar calado e de cabeça baixa”, pois a administração da Casa de Saúde não estava atendendo às necessidades dos indígenas de Fonte Boa. A Casa de Saúde recebe os indígenas enfermos de Fonte Boa e Jutá para tratamentos mais complicados. Segundo a enfermeira Nilde, que trabalha no atendimento aos indígenas nas aldeias, a administração da Casa de Saúde passava por problemas estruturais:

Depois que ele saiu sobrou gasolina, a gente tá com bastante gasolina, tá tudo certo em relação às gasolina. Os AIS estão tendo direito de ter a gasolina nas remoções dos pacientes. Chegou um documento de Tefé também, um memorando, comunicando que a gente tem que prestar assistência realmente pros aldeados, o medicamento pros aldeados. E a gente começou a cortar muita coisa de gente que conhecia fulano, que ia lá e que queria remédio porque fulano que tinha mandado. Então eu acho injusto. Eles não eram indígenas e eu acho isso injusto. Porque se tem que usar pra área indígena a gente vai usar pra área indígena. Eu não vou tirar um remédio pra dar pra pessoa da cidade, que não tá cadastrado, que me vai fazer falta pra quem realmente tá precisando, que é nas áreas. Isso eu não vou fazer. (Nilde, em entrevista em Fonte Boa, em 25/12/2012)

A Casa de Saúde não possui uma estrutura básica para receber os pacientes indígenas, “é desumano atender um paciente ali, não tem um banco pro paciente sentar e ser atendido. Isso a gente não tem que esperar só pelo Distrito [de Saúde Indígena], a gente tem que formar parceria.”, afirmou Nilde. A falta de articulação com a secretaria de saúde do município e outras instituições é um dos motivos para os problemas na Casa.

A preocupação com essa situação exigiu de Tomé uma reação, baseada no esclarecimento e na informação para os indígenas que não compreendiam como funcionava o Movimento, exigindo um trabalho indigenista intenso nas áreas onde foram detectados esses

problemas. O problema da identidade “verdadeira” ou “legítima” ainda é um tema muito recorrente nas áreas, e ela pode ser também definida a partir da categoria “cadastro”. No caso estudado, ou a pessoa é “cadastrado” como indígena ou “cadastrado” na Resex/RDS.

O “cadastro” pode ser entendido aqui como um mecanismo de disputa, onde o ato de categorizar o grupo ocorre fora e através da fronteira étnica, como Jenkins (2008) observou, partindo de Barth. Para Jenkins, a categorização social está intimamente vinculada às relações de poder, à capacidade de um dos grupos de impor com sucesso suas categorias de atribuição sobre o outro conjunto de pessoas e aos recursos pelos quais a coletividade categorizada pode basear-se para resistir à imposição.

Assim como a negação ou a impossibilidade da afirmação da identidade étnica pode ser entendida como um mecanismo violento, a imposição externa da etnicidade a um determinado grupo que não deseja se reconhecer ou ser reconhecido também pode ser entendido como um ato violento. A opção ou não pela identidade étnica, num contexto caracterizado por conflitos, como venho apresentando até agora, parece se constituir como um ato consciente, como sugeriu Miguel Arantes na sua declaração acima. Mesmo tendo sangue indígena, opta por não ser.

A característica da primordialidade no processo de negociação da produção da identidade étnica é um ponto de partida do pertencimento ao grupo e uma construção com um fim político. Embora existam interesses envolvidos nesse processo, a etnicidade não se enquadra apenas na qualidade de uma identidade enquanto um rótulo fixo, mas trata-se de uma ação social ou, como afirma Jenkins (2008), de um recuso social que pode ser esboçado ou explorado em vários contextos.

5.2. Sobre “Passar pra Índio”: a identidade étnica e a retomada “subversiva” do território

*Nós, deixado de ser índio, nós ia perder o nosso valor.
Sebastião Arantes*

Passar pra índio é um termo muito utilizado no Médio Solimões para indicar que um agrupamento ou comunidade “decidiu” reivindicar a identidade indígena. Souza (2011) em sua dissertação define o termo da seguinte maneira: “O *passar para indígena* em uma comunidade é um processo que envolve a escolha de um etnônimo, reconhecimento entre seus

pares (outros parentes indígenas e lideranças do movimento indígena) e matrícula dos moradores na FUNAI” (p.16).

Santos (2012) afirma que

No médio Solimões, a decisão de um coletivo em *passar para indígena* é marcada por uma história local informada no parentesco, pela mobilização política de algumas famílias residentes na comunidade (especialmente as mais antigas) e pelas relações próximas com outros indígenas. As organizações indígenas do médio Solimões têm um papel importante nesse processo, uma vez que *passar para indígena* exige o reconhecimento e apoio por parte de lideranças e moradores de Terras Indígenas já regularizadas. (p. 18)

É uma espécie de movimento de reversão ao padrão reconhecido durante muito tempo entre os Cocama, no Solimões, a invisibilidade (STOCKS, 1978; CABRAL, 1996; VICTER, 1989). Durante o levantamento para a produção do relatório de identificação étnica dos Cocama de Sapotal, Sacambu e Jutimã, Ana Suelly Cabral constatou que muitos indígenas da área estudada negavam suas origens étnicas por pressões exercidas pela sociedade colonial e nacional contra esses grupos (Processo n° 1729/94).

Esse processo de negação das origens se agravava entre os indígenas que viviam nas cidades. Conforme Victor (1989), o fato desses indígenas urbanos estarem em contato próximo com os brancos e adquirirem um estilo de vida urbano, eles não tinham qualquer interesse na auto identificação étnica ou assumir qualquer resquício de ascendência indígena. Uma prática cujo objetivo era afastar-se da discriminação e do preconceito (Processo n° 1729/94) que sofriam por parte dos brancos, de outros grupos étnicos como os Tikuna e do Estado.

Após um grande investimento de “conscientização étnica” propagado pelo Movimento Indígena, na década de 1990, e a resistência a um “fisiologismo político”¹⁰², que impedia terras públicas municipais de se transformarem em Terras Indígenas, várias comunidades começaram a “se assumir etnicamente” no Alto e Médio Solimões (Processo n° 1729/94). A indagação feita por uma professora indígena que conheci em Fonte Boa: “como é que eles vão querer ser índios se o próprio governo não acredita que eles são?”, provoca a reflexão sobre uma questão que Said (2011) chama atenção: “somos ainda os herdeiros desse estilo segundo

¹⁰² Segundo Bezerra (1999), ao analisar a atuação de parlamentares orientada para o atendimento de pedidos com caráter particularista em favor das bases, demonstra que a atuação dos políticos (no caso do seu estudo, os parlamentares) é criticada de maneira negativa. São condutas rotuladas como “clientelistas” e “fisiológicas”, ou seja, são categorias utilizadas no sentido pejorativo, utilizadas para caracterizar esta prática como “atrasada”, “tradicional” ou “oligárquica”. O termo, apontado no Processo n° 1729/94, tem este caráter crítico e de denúncia já que o objetivo principal é trazer à discussão o problema da relação entre a política local e a condição precária dos indígenas.

o qual o indivíduo é definido pela Nação, a qual, por sua vez, extrai sua autoridade de uma tradição supostamente contínua”. (p. 29).

Em janeiro de 2012, em Santa União, enquanto eu fazia entrevistas coletivas para levantar informações sobre a história da ocupação dos Cocama no Auati-Paraná e coletar dados para o censo de Santa União, algumas pessoas demonstravam interesse e grande esforço em inventariar as famílias Cocama da região. Do rápido levantamento que eles fizeram, numa região que incluía todo o Auati-Paraná, eles chegaram à conclusão que todos eram índios, mas alguns não queriam ser incluídos nessa categoria, como no caso dos comunitários de Itaboca.

Nós semo índio mesmo. **Nós nascemo no Amazonas e todo mundo é índio, né?** Inté eles [comunitários de Itaboca] também é índio, só que eles não querem dizer que são índio. É o que acontece com eles. Depois que **nós passemos nessa área indígena**, eles acharam graça muito de nós. E às vez que os parente do meu marido, às vez a gente ia pra lá como num dia de hoje, aí eles contavam: “ah, o pessoal de Itaboca manga de vocês, porque vocês querem ser índio, mas não é índio”. Aí, mangando de nós porque nós **se assinemo pra ser índio e nós não era índio**. Tavam falando de nós. **Aqui todo mundo é índio. Todo mundo é reconhecido.** (Orlandina, entrevista em 29/01/2012, em Santa União)

Eles não passaram pra índio, porque já tinham esta condição antes de se organizarem na “luta” pela terra, segundo Raimundo Arantes, porque o que “passa” não são as pessoas, mas a terra que ganha o significado de Território Indígena. Antes de assumir a “luta” pela Terra Indígena, alguns integrantes de Santa União haviam “se assinado” no projeto extrativista da Resex:

Teve uma época aí que um bocado daqui se assinou. Só quem não se assinou foi eu mesmo. Eu não assinei não, porque eu vi que as coisa não era assim. Porque o que que ia fazer assinar um papel à toa. Porque daquele lado não tem nada, não tem nada mesmo, nem lado não tem. E daqui, como diz o outro, teve... onde tem faminto de olhar pra ver se tinha... se organizar. Porque aqui tinha recurso pra tirar. Desse lado tem. Agora, daquele lado não tem nada. Então, eles achava que se eles assinasse na Resex, pelo pessoal aí, pra eles tava bom. E aqui daonde tinha pra tirar recurso, o pessoal que chegaram, eles que ia ter direito daqui desse lado. E nós dali, se nós assinasse tudinho e se eu não tivesse pensamento pra procurar direito pra organizar aqui, pr’ali nós tava sem nada que não tinha o que nós tirar de lá. Aqui não, desse lado tem. (Raimundo Arantes, entrevista em 30/01/12, em Santa União)

No entanto, eles participaram de diversas reuniões com André Cruz e outros integrantes do Movimento Indígena, e resolveram abandonar esse projeto e partir para a reivindicação indígena porque André os aconselhou da seguinte maneira:

Não era bom vocês se assinar pra lá [para a Resex] porque de lá é do IBAMA. A Terra Indígena é da União de vocês que já moram há um tempão aqui dentro. Isso aqui é de vocês, não é de alguma pessoa que venha lá de fora tirar o direito de vocês. E além de vocês serem indígena, porque vamo dizer, esse pessoal pra fora, **eles só acredita se tiver escrito no papel**, mas a terra, ela já é demarcada lá porque vocês já moraram aqui dentro. Tá lá na legislação, a gente conhece legislação um pouquinho porque eles indicaram a gente pra conversar com juiz, deputado, delegado. A gente tem que saber aonde é que a gente tá mexendo assim na terra. Mas mesmo assim não acredita que é. É o que tá na terra demarcada, lá onde os índio mora, lá é demarcado por eles de tanto tempo que eles moraram lá. (Raimundo Arantes)

Para os indígenas, existem dois tipos de demarcação: aquela feita pela FUNAI (oficial), caracterizada pela morosidade e exige muita paciência dos demandantes; e aquela exercida na prática, no cotidiano, pelos indígenas, quase como o estabelecimento da posse pelo uso capião. Nascer e viver num lugar há muito tempo, para os indígenas, já significa um tipo de demarcação: é a posse efetiva e comum da terra.

Um dos aspectos que merecem a nossa atenção é o fato de que a identificação étnica não é produzida de forma neutra, mas de acordo com o contexto, com as disputas locais e ideologias. Esta questão Weber (1983) já havia exposto em seu capítulo sobre “Comunidades Étnicas”, onde ele mostra que a base dessa relação está na produção dos “costumes”, posto que a diferença de costumes pode alimentar o sentimento específico de honra, dignidade e pertencimento a um povo. Aqueles motivos originários do grupo, que dão sentido às diferenças, são esquecidos e os contrastes persistem como convenções.

Weber (1983) define grupos étnicos como grupos humanos que compartilham de uma crença subjetiva numa procedência comum, de tal modo que isto se torna importante para a ampliação das comunidades. Em termos de ação coletiva, este sentido de comunalidade étnica é uma forma de inclusão social: define membros, elegibilidade e acesso. Além disso, alguns “materiais culturais” (ou recursos materiais, nos termos de Barth) em comum podem prover a base para a inclusão étnica (ou o pertencimento), tais como: linguagem, ritual, parentesco, economia, estilo de vida e divisão do trabalho.

E no caso estudado, acrescento também os saberes jurídico-administrativos. Ter acesso à terra não significa apenas possuir um bem específico, mas a possibilidade de reprodução social, cultural, política e econômica. É assumir o compromisso e o protagonismo de sua história. Deste modo, a combinação entre o sentimento de pertença a um grupo e seus interesses, sejam econômicos ou políticos, são aspectos da composição da etnicidade em questão. Num espaço onde as fronteiras foram oficial e artificialmente reconfiguradas, etnias politizadas competem por recursos e lidam com as imposições de novos modos de ser impostos pela administração estatal. A identidade Cocama em questão também pode ser

entendida como uma reconstituição ideológica, cujos identificadores de referência são recriados de acordo com o fator político e o contexto situacional.

A identidade étnica e a “luta” estão relacionadas à tentativa de emancipação, gerando controvérsias com relação ao monopólio administrativo do Estado. Um dos pontos crucial levantados é: será que os indígenas serão capazes de gerir a área e saberão lidar com os códigos burocráticos? Será que o Estado deseja permitir esta emancipação? Ao tomar como base a discussão weberiana sobre o Estado enquanto uma “empresa”, é possível perceber que não há uma abertura para a autonomia. Para sobreviver, o Estado alimenta uma dependência hierárquica do trabalhador e diversos segmentos. Uma dependência baseada no fato de que os instrumentos, recursos e saberes necessários ao seu funcionamento estão concentrados em poder do empresário, e neste caso, do aparato político-administrativo.

A figura 26 apresenta geograficamente as reivindicações de Terras Indígenas nas Unidades de Conservação em questão. Cada pontinho preto indica uma comunidade que optou por abandonar o “projeto ambientalista”, que implica em assumir uma determinada identidade, que agrega valores específicos de um grupo cujo objetivo é cuidar e zelar pelo meio ambiente. Como consequência, assumir uma identidade étnica, significa também um problema para o Estado, como chamou atenção a servidora do IBAMA, no capítulo 2, ao compartilhar seus dilemas nos casos de sobreposição entre Unidades de Conservação e Terras Indígenas. É complicado aceitar a existência de grupos minoritários que foram desqualificados durante muito tempo pelo Estado e que, de certo modo, perturbam a ordem natural imaginada pelos gestores nessas áreas.

Nesse processo, a “assinatura” determina de que lado se está: pode-se assinar como indígena ou como extrativista. Assinar como indígena implica diversas consequências que ainda envolvem o estigma negativo da identidade indígena. Implica em sentimentos de vergonha, honra e, às vezes, temor. Como esse ato está sempre ligado à posse e oficialização de um território indígena, o componente da violência vem imbricado neste processo. Já o “cadastro” ou a “assinatura” de extrativista pode envolver, neste caso, uma destituição do direito de viver naquele lugar se a área for demarcada como Terra Indígena. “Assinar-se” como extrativista também implica em ter como principal inimigo o parente próximo.

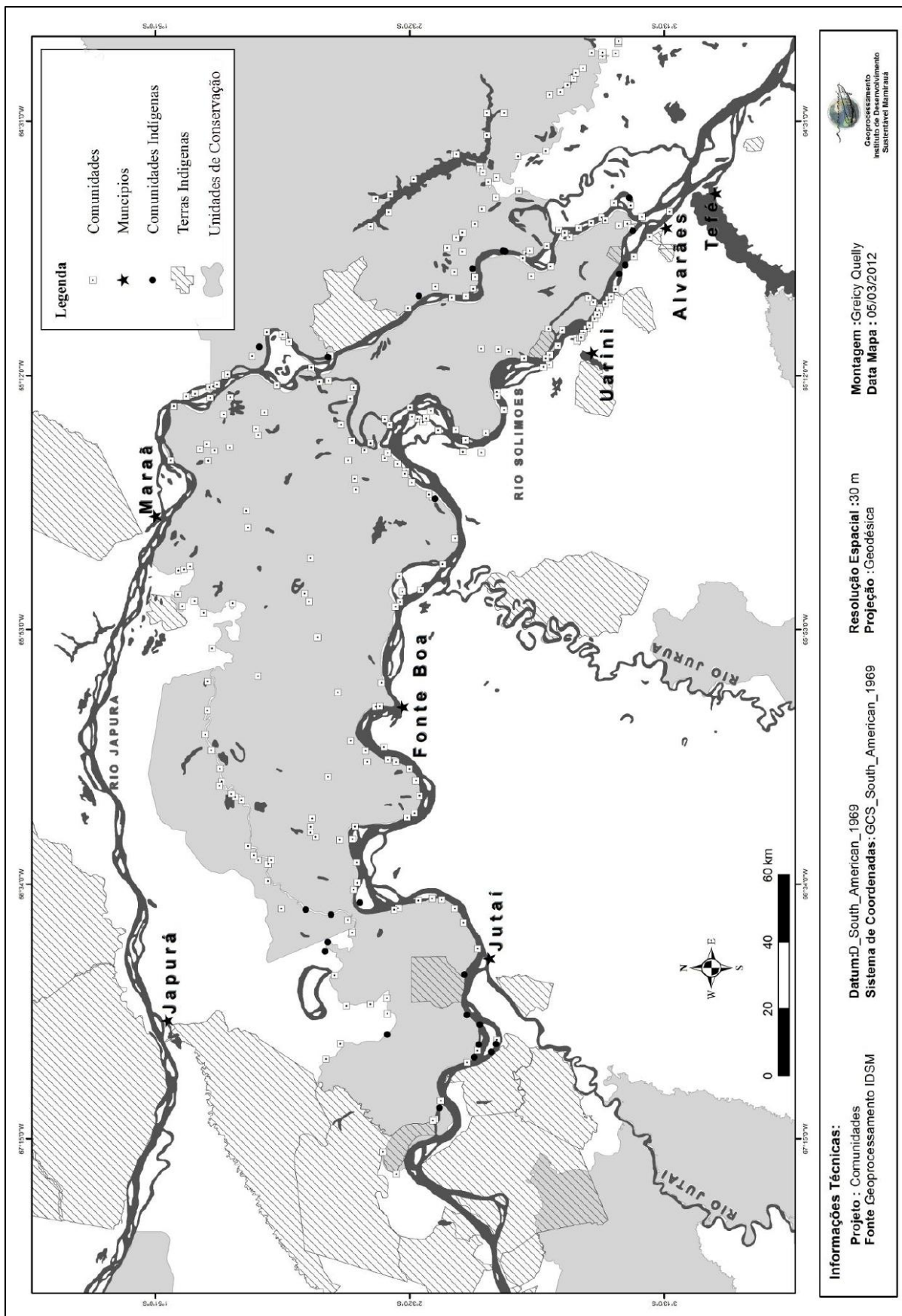


Figura 26: Comunidades ao longo do Médio Solimões (incluindo a RDS e a Resex) em processo de reivindicação de Terra Indígena, ou se “passar pra índio”.
 Fonte: Santos (2012).

Por que Santa União “se assinou” como indígena?, questionei durante uma conversa coletiva na casa comunitária em Santa União. “Porque Mamirauá, ele só marca onde a pessoa aceitou eles. Porque Mamirauá é assim: ele vem conversando nas comunidade e aí elas aceitam criar um setor aqui e tudo mais. Aonde a comunidade aceitar ele, ele entra. Aí eles assinam tudinho, leva, faz cadastro”, respondeu Olegário. Deste modo, enquanto a opção por participar de um projeto com as dimensões da RDS Mamirauá implica na adoção um status e um estilo de vida, de certo modo, imposto da comunhão com a natureza. Uma proposta exterior, de “algo que vem de fora” e que não surgiu propriamente de uma demanda local. A opção pela criação de um território indígena implica em “se assinar indígena” e se constitui como uma demanda interna. Mesmo com o trabalho de mobilização para reivindicação dos direitos dessa categoria sendo mediado por atores externos, do Movimento Indígena, esses atores externos possuem a mesma condição, comungam de ideais e, às vezes, compartilham de histórias de vida semelhantes e, neste caso, constituem laços de parentesco.

Numa espécie de movimento “subversivo” de retomada territorial, frente à expansão de RDS sendo criadas no estado do Amazonas e ao conflito iminente com os parentes, os integrantes de Santa União optaram por entrar no Movimento Indígena. Basicamente, para os integrantes de Santa União, o processo de passar pra índio possui duas vias interligadas:

1. significa estabelecer a posse de um território indígena, ou seja, transformar um território (geralmente disputado, em litígio) em área indígena, ou seja, patrimônio indígena como reação à precarização da vida (resgatando o conceito trabalhado no capítulo anterior), e
2. conseqüentemente, significa reivindicar os direitos perante o Estado, ter o reconhecimento da legitimidade indígena frente aos órgãos competentes, como FUNAI, FUNASA, órgãos ambientalistas, entre outros.

Todos aqueles que possuem atributos físicos e herança cultural dos antepassados Cocama do Peru são indígenas, mas o “indígena legítimo” é aquele que produz e ressignifica a sua condição diante do Estado.

O pessoal que falava que nós ia ser índio. Então, no nosso conhecimento não é índio que existe, o que existe é indígena. Se tava falando índio, é esse que veve na mata e que é o verdadeiro da mata. Mas esses no Amazonas que são civilizado, que fala indígena, que fala português, era esse que eu tava falando, que tá no nosso conhecimento. Então é os indígena verdadeiro daqui do Amazonas. **O verdadeiro brasileiro daqui do Amazonas se chama indígena.** Isso é o que tá do nosso conhecimento. Tenho tanto conhecimento porque isso tá na lei. Eu digo assim que tem conhecimento, eles fala que eles não são índio. É verdade porque índio é o que veve na mata e que ainda come gente. E nós não comemo gente, como diz o outro. Tem uns que diz que ele são índio. Eles aqui não são índio, eles são Tikuna, eles são Cocama. Eles come peixe, come carne, tudo que tem aqui, esses negócio de fruta eles come. Agora, o índio que veve assim na mata, ele come gente ainda, que são brabo, né? (Raimundo Arantes, entrevista em 30/01/12, em Santa União)

A ideia de legitimidade está ligada à integração à Nação brasileira. Mauss (1969) já assinalava que as leis são importante no processo de classificação e definição da Nação. Ele define nação como uma sociedade integrada material e moralmente, com um poder central estável e permanente, cujas fronteiras são determinadas com uma unidade moral, mental e cultural dos habitantes, que aderem conscientemente ao Estado e suas leis. Portanto, a questão moral é fundamental para o entendimento de Nação, tal como pensa Durkheim (1997), Mauss concorda que o Estado encarna o ideal nacional, o Estado é antes de tudo o órgão, por excelência, da disciplina moral.

Mauss destacou três elementos essenciais para a manifestação da Nação: a integração, ou seja, o estabelecimento de fronteiras bem delimitadas demarcando o espaço onde os grupos integrados possam manifestar sua independência e pertencimento à pátria; o segundo aspecto da manifestação é econômico, posto que a nação é uma unidade econômica humana e o direito público existe em função do estado econômico de uma sociedade; o terceiro é a unidade política, ou seja, a união militar, administrativa, jurídica e econômica, fortalecidas por uma vontade geral constante e consciente para criar esta unidade e transmiti-la a todos.

Esta unidade é possível a partir da consciência e participação social dos envolvidos e expressa no espírito coletivo sobre a ideia de pátria e de cidadania. O que remete à discussão trazida no capítulo 2, sobre a unidade e a harmonia exigidas em áreas caracterizadas como Unidades de Conservação. A noção de pátria simboliza os deveres dos indivíduos para com a nação, assim como a noção de cidadão simboliza os direitos dos membros desta Nação. Para Mauss é fundamental compreender que estas regras são conscientes e refletidas: se todo indivíduo nasce na vida política, então a participação dos cidadãos na elaboração das leis é condicionante para uma sociedade soberana, conclui.

Uma Nação individualiza e uniformiza seus membros por meio de diversos marcadores de homogeneização, como uma língua, bandeira, moeda, direito interno, entre outros, que definem seus limites. Com isso, Maus indica constrói seu conceito de Nação enquanto uma sociedade integrada, com poder central democrático, cujas fronteiras de soberania nacional são determinadas por uma raça, uma civilização, uma língua, uma moral, um conjunto de características que ele define como caráter nacional.

A partir das premissas desenvolvidas por Mauss, é possível notar que a Nação, assim como raça e etnicidade, não é um dado natural, mas uma produção ideológica, cujo sentido vai se modificando conforme a imposição dos projetos de desigualdade. Podemos supor também que essa integração e unidade (e, portanto, a uniformização dos indivíduos) operam tanto no sentido de homogeneização quanto exclusão, como indica Williams (1989). A autora

chama atenção para dois processos importantes que são fundamentais no entendimento da produção, manutenção e o sentido que se atribui à etnicidade nos Estados-Nação: como as premissas do nacionalismo determinam e legitimam a cidadania, transformando-a em fonte de critérios para cooperação e competição; e como essas ações são operadas por pessoas diferentes subordinadas à metonímia nacional. A homogeneização do conteúdo das culturas nacionais é decorrente da combinação entre a dominação política e econômica com ideologias que reduzem as formas de dominação como fenômenos naturais, ou seja, a naturalização das diferenças hierarquizantes.

Esta discussão também remete ao projeto de Nação brasileira, idealizado no século XIX, no qual os políticos e intelectuais da época assumiram o desafio de criar “uma história de brancos a partir de uma realidade repleta de índios e negros”, conforme Almeida, 2010 (p. 135). Deste modo, continua a autora, coube a esses intelectuais homogeneizar a população, criando uma imagem idealizada do índio. Assim, o projeto de formação da Nação brasileira, idealizado por intelectuais filiados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), tinha como objetivo principal fundar as tradições nacionais em um tempo remoto e a legitimam de um lugar para esta Nação, conforme já discutido no capítulo 3.

Quando o senhor Raimundo Arantes aborda em sua fala que “o verdadeiro brasileiro do Amazonas é o indígena”, ele subverte esse modelo de povo brasileiro engendrado pelos intelectuais e que, de certo modo, ainda persiste nos principais centros metropolitanos do Brasil, principalmente onde a presença indígena é negada ou romantizada. Como aponta Kent (2008), o exercício de colocar ou classificar os indígenas na esfera objetivada da natureza se constrói a necessidade de uma tutela externa de especialistas ambientais, legitimando as intervenções políticas estatais. Ainda segundo o autor, a presença de povos indígenas em áreas protegidas sugere a impossibilidade de seu desenvolvimento econômico e poder político, já que a imagem do “índio genérico” sugere a pobreza e escassez econômica.

No imaginário de uma Amazônia exótica e suas diversas utopias, o comunitário é aquele que não precisa de muito para viver, o homem simples, que representa o oposto do padrão consumista da sociedade capitalista. O indígena está intimamente vinculado à natureza, faz parte dela e é o representante legítimo da floresta. Por este motivo, não pode se exceder no consumo de bens do “mundo dos brancos” e viver o ideal criado pelos “de fora”.

Nesse processo são acionados diversos mecanismos para provar uma indianidade legítima. No capítulo anterior, vimos que os indígenas de Santa União foram constantemente confrontados pelos parentes e por representantes do Estado, seja na figura do juiz que havia dado ganho de causa aos empresários, seja na figura dos próprios advogados de defesa, da

AGU. É provável que se os indígenas tivessem uma representação de juristas ligados à instituições de assessoria jurídica em Direitos Humanos eles não tivessem passado pelo constrangimento de ter sua causa constantemente contestada. “Ser índio” é, em primeiro lugar, “nascer índio”, coloca Tomé Cruz.

Eu nasci índio, então eu sou índio. O primeiro pré-requisito é isso. E garantir a sua cultura, valorizar a sua cultura. Se não tem, eu sou índio mas eu tenho que valorizar ela, valorizar a sua língua, a sua tradição, seus costumes, que eu digo assim que é muito importante. (Tomé Cruz, entrevista em Tefé, em 13/12/2013)

Ele exemplifica o caso dos Cambeba, que foram por muito tempo dizimados e na década de setenta começaram a reaparecer. Hoje o trabalho de valorização da cultura é manter professores bilíngues nas comunidades indígenas, “isso já depois da conquista”. Para Tomé Cruz, o movimento de voltar a se identificar como indígena, no caso dos Cocama e Cambeba, é uma conquista. O desafio atual é nascer índio e lutar para a manutenção da etnicidade e nunca perder a sua identidade.

Além da demarcação da terra, é necessário valorizar as características específicas do povo. Tomé chamou atenção para o fato de que a garantia da existência dos direitos constitucionais depende da valorização dessas tradições. “Se você não tem, não valoriza, daqui a pouco muitos não índios vão criticar a gente”, afirmou Tomé. Ele exemplificou um caso que aconteceu com ele mesmo. Logo que entrou no Movimento Indígena, por volta de 1990, ele não sabia falar a língua Cambeba. Outros grupos, principalmente os Xavante e os Tikuna, criticavam muito quem não falava a língua. “Se os próprios índios criticam, imagine os não índios! Se tu não sabe tua língua, tu não é mais índio”, continuou Tomé.

Fonte Boa ainda carrega muito preconceito com relação aos indígenas, segundo Tomé. Há dez anos atrás não havia conhecimento sobre a existência de indígenas no município. Tomé observa que os não indígenas costumam criticar quem “vira índio”, e, neste sentido, a categoria passar pra índio torna-se acusatória.

Com o passar do tempo, eu tiro pela nossa etnia dos Cambeba, a gente olhou muito esse lado da identificação mesmo. Por que identificação? Porque no passado, como a gente analisa, os nossos avós eram muito discriminados. Eles tinham vergonha de ser índio. E eram índios sim. Eles diziam pra gente, mas como nós tamos aqui na cidade, na cidade ninguém gosta de índio. Aqui ninguém pode, porque se a gente disser que é índio aqui, o pessoal pode expulsar a gente da casa deles. Quando acontece roubo, dizem que foi índio que roubou. A gente viu muito essa discriminação. Eu enfrentei muito isso. (Tomé Cruz, entrevista em Tefé, em 13/12/2013)

Ser índio é ser reconhecido por alguém, no caso estudado é ser reconhecido pelo Estado, é ser incluído numa Nação, é ser reconhecido por suas particularidades, como a língua e o conhecimento que se tem sobre a legislação indígena. “Todo amazonense é indígena”, mas desse “todo” tem uma parcela que não é. Todos tem potencial para isso, como chamou atenção Santos (2012), no entanto, existem mecanismos para essa distinção, como Weber (1983) já havia apontado.

Ramos (2004), em seu estudo sobre os processos identitários dos Cocama do Alto Solimões, observa que a Etnicidade não é um aspecto essencializado, mas fenômeno desencadeado de situações concretas e escolhas. Deste modo, se desenvolve a partir do seu aspecto relacional. Para a autora, “é através da dialogia e da negociação social que os Kokama tem se construído enquanto um grupo étnico”. (p. 27)

No caso específico deste estudo, a identidade indígena, basicamente, se produz pelo conflito, como mostram Rosicleude e Enos. Eles são casados e estão engajados no Movimento Indígena e no processo de solicitação da área indígena. Rosicleude é filha de Dalvina e neta de Alexandre; e Enos é indígena Cocama proveniente do Jutaí. Na conversa a seguir, eles narram com indignação os motivos pelos quais eles acreditam que os parentes de Itaboca não quiseram se identificar como indígenas:

Rosicleude: até hoje eles [Itaboca] fica no lugar dos branco, nunca eles fica do nosso lado.

Enos: pois é, aí eu acho que fizeram errado nessa parte aí. E aí já depois que o cara foi embora, que os branco foram embora. E aí eu não sei o que eles pensam porque ninguém conversa com eles, nem eles conversa. Eu não sei se o que passa pela cabeça deles é que ...isso ninguém sabe. Mas falando de nossos parente daqui, eles já não aceitam mais Itaboca. **Porque eles são nossos adversário, bem dizer, mas eu não tenho raiva deles não.** Cada qual no seu caminho.

Rosicleude: mas tem muitos deles lá que não fala não, o meu tio, o Miguel Arantes, o Isaac Arantes. Nem olha pra gente, ele vai e dobra as costa. Não é como eles fazem. Eles fazem é denunciar a comunidade daqui. É assim que fica. **Não quiseram, mas ficam criticando aqui nossa aldeia.** A gente sabe que eles fica.

Katiane: e o que vocês acham sobre a crítica deles com relação a comunidade indígena?

Rosicleude: eu acho que é porque eles não sabem, não entende como que é.

Enos: **eles são indígena também, eles são de verdade.** Eles são! Eu acho assim também porque eu acho que eles queriam ser os primeiro, ser a comunidade que, ser o primeiro, todas as coisa que a gente queria aqui, eu acho que eles queriam que combinasse com eles lá. Mas os primeiro a brigar pra tá agora mais organizado aqui foi essa comunidade aqui. E aí eu acho que eles não aceitaram.

Rosicleude: se eles entrasse junto com nós naquele tempo que nós quisemos, que chamamo na reunião aqui, mas eles não quiseram, então é bem longe de nós. Mas como não quiseram, nós não aceita mais. Depois do que eles falaram, gastaram o que gastou pra lutar na nossa aldeia, não queremos mais não.

Katiane: e o que vocês acham que é ser índio?

Rosicleude: a gente trabalha com as escultura, com a peneira, minha mãe ensina a fazer peneira, paneiro, fazer as coisa também, plantar uma roça. Minha mãe me

ensinou a fazer colar. Eu aprendi da minha mente mesmo. Eu mesmo que invento. Minha mãe ensina a fazer peneira, paneiro. Isso daí é um tipo.

Katiane: por que vocês acham que eles não querem ser indígenas?

Rosicleude: porque eles falaram que eles não queriam.

Enos: aqui na reunião, uma daquelas que eu tava falando da assembleia, eles mesmo falaram com a própria boca deles. Eles não quiseram; eles ficaram calado.

Rosicleude: eles não quiseram ser índio pra não ser besta. Não adiantava a gente ser indígena, que pra eles não valia nada.

Enos: e eles são parente de sangue. Eu acho que antes de concordar alguma coisa, eu acho que tinha uma saída pra eles, mas eles são mesmo índio próprio, mas só que eles não querem.

Alexandre: eles responderam que não ia ser índio, eles não são índio. Filho do Ulisses que falou na reunião que eles não ia se assinar pra ser índio. Não quiseram, deixa pra lá. Eles pode ficar lá, mas só que não tem direito como Santa União tem.

Enos: mas às vezes dá direito da pessoa quando mora dentro da aldeia? De assim, de ter o direito como nós tem assim?

Katiane: eu acho que pra isso é preciso que eles façam um acordo com vocês. Já que eles são índios como vocês tão falando, e se eles resolverem dizer que são índios? E aí vocês vão aceitar eles aqui?

Rosicleude: acho que os parente daqui nós não vamo aceitá.

Dalvina: eles ficaram aí denunciando nós, também nós não adianta ficarem aí...

Rosicleude: se eles quisessem ser antes, eles não ficavam como tão aí. Nós não aceita. Eles ficaram lá caladinho. Se eles ficassem lá caladinho, nós ainda aceitava. Mas parente daqui não aceita, como eles fica.

Dalvina: nós passemos o que passemos pra ganhar essa aldeia hoje. Meu irmão andaram batendo, aí ele pra não perder direito ele não bateu, pra não perder direito. Assim que foi aí. Até o pessoal do IBAMA apoiou a gente.

Rosicleude: eles são indígenas, mas já é tarde. Já que eles querem ganhar... não gastaram o nos gastamo pra lutar, eles ainda foram acompanhar os branco. Os parente mermo daqui foram lá ajudar os branco pra andar aqui! Se eles quisessem não iam. Ia ficar junto de nós, mas não quiseram. E té hoje como nós diz: são nossos parente, mas não querem. Eu não quero mais aceitar eles aqui. (Entrevista em Santa União, em 01/02/2014)

É unanime a ideia de que os parentes de Itaboca também são indígenas “legítimos” ou “verdadeiros”, na opinião dos integrantes de Santa União. Neste caso a construção da identidade étnica ocorre a partir de um jogo entre contraste e ao mesmo tempo semelhança, engendrado no conflito que, neste sentido, ultrapassa o aspecto utilitarista e instrumentalista da conquista da terra, mas se expande a um território ligado ao pertencimento ao lugar, à honra, à reputação e à construção da história dessas pessoas nesse determinado lugar. Enquanto para Itaboca, ser índio “não valia nada”, para Santa União, ser índio é agregar valor à sua existência, “nós, deixado de ser índio, nós ia perder o nosso valor”, como observou Sebastião Arantes.

Para Miguel Arantes, o motivo principal do conflito entre as duas comunidades é a instrumentalização que se faz da identificação étnica, que em determinados momentos se confunde com uma estratégia de domínio do território, cuja cadeia dominial passou por diversos padrões ao longo dos anos:

A briga mais forte foi por causa que a minha família não aceitou se declarar como índio. Então eles se achavam como índios e os direitos só eram pra eles e não eram pra nós. Nós como extrativistas associados à Associação do Auati-Paraná, eles resolveram sair do quadro de sócios pra ser índio. **Quer dizer, eles tem mais direito do que nós e só vamos ter direito se a gente se declarar como índio, senão a gente ia ser excluído. Mas não, a gente também tinha direito, sendo índio ou não sendo a gente também tinha direito.** Até que a terra fosse demarcada a gente garantia o direito também. Aí começou a briga. Chegou até a ter quase morte entre famílias, foi uma coisa muito séria. E só não teve briga porque na época eu era coordenador e eu fui em cima pra evitar.

Na Santa União e Itaboca, se eu não tivesse ali no meio, mediando eles e orientando, dando uma boa orientação, eles chegavam a discutir mesmo. Uma vez eu tava aqui em Fonte Boa, a polícia bateu em frente de casa com uma notificação pra mim, pra eu aparecer na delegacia. Qualquer coisa era briga, se eles vissem a gente passar pro cano [um trecho estreito do rio] deles lá pra pescar já mandavam voltar porque a gente não tinha direito. Eles partem pra ignorância. Aí, continuando, eu fui lá na delegacia, eu não sabia de nada. “A gente tá te chamando aqui porque aquele teu pessoal lá da Itaboca, teve comunitário que ficou valente e agrediu o pessoal da Santa União, e quis bater com o remo”. Eu não pude dizer nada, nem que sim e nem que não, mas que o delegado tinha que ir lá com os dois, com as pessoas que tiveram presentes e intimidar porque se a gente não cortar logo por aqui, eu já conhecia o problema. Eu saí de lá e os comunitários tavam com o mesmo problema e se a gente não tentar resolver, o problema vai ser maior. Ele intimou, fez a intimação pro comunitário e três dias depois ele compareceu e disse que não chegou a bater, mas ameaçou ele. Era muito problemática essa situação, eles nunca conseguiam conversar normalmente, tanto a parte da Santa União quanto a parte da Itaboca.

Como estou tratando com atores sociais concretos e heterogêneos, é necessário destacar que esses critérios, como venho apresentando ao longo da tese, são construções sociais e históricas, inscritas em contextos ideológicos. O ponto fundamental da querela entre Estado e indivíduo é o equilíbrio entre os dois componentes dessa relação: a função do controlador e a função da população, ou seja, a demarcação ou estabelecimento dos papéis sociais. Por isso nesta discussão sobre os modos de regulação social e mediação de conflitos, é inevitável o diálogo com Weber, já que ele desenvolve um conceito de estado no qual sua fundamentação está baseada na coação.

A representação local do Estado, via instituições ambientalistas, também possui suas opiniões a respeito de “passar pra índio”. Conforme relatos de alguns desses representantes, ainda há muito preconceito com relação aos grupos étnicos. O reconhecimento dessa etnicidade, pelo Estado, tem, de certo modo, um enraizamento profundo, chegando a acionar as características de sangue, já “eles não vão virar índios porque eles já o são, querendo ou não, isto está no sangue deles”. Para esses representantes não há problemas em “ser índio”, desde que respeitem os limites das regras estabelecidas pela gestão das Unidades de Conservação. O problema desta espécie de fronteira de gestão ocorre quando uma instituição se vê ameaçada por outra, por exemplo quando a política indigenista ao atender as

necessidade indígenas pode ser interpretada como “segregadora”, impactando diretamente nas políticas públicas e vidas de não indígenas.

Conforme relatos, alguns representantes de instituições ambientalistas realmente percebem a política indigenista da FUNAI equivocada, principalmente nos momentos de demarcação das áreas. Para esses representantes o processo se resume a “colocar o índio na área e retirar o branco”. Não havendo controle sobre esta situação a consequência é a segregação. Por isso, é importante determinar que o modo de atuação e intervenção com relação aos indígenas isolados distinto do modo como os indigenistas atuam com as “comunidades indígenas já integradas ao meio de vida do branco, pois eles não são mais os índios antigos”. Para esses representantes, a falta de atuação do CEUC e a ausência política da política indigenista da FUNAI, “joga o índio contra o não índio e família contra família”.

Esta configuração social chama atenção para o que Weber (1983) demonstrou sobre os fundamentos da legitimidade da dominação. Mais especificamente neste caso, destaca-se a autoridade pela crença na validade dos estatutos legais, ou seja, na competência objetiva do administrador com fundamentação nas regras racionalmente criadas. Portanto, é necessário obedecer e cumprir os deveres estabelecidos e fixados nos estatutos legais, para se chegar ao uso eficaz dos recursos naturais.

Neste processo é fundamental que a obediência seja condicionada pelo medo e a esperança. O medo de ser expulso do lugar onde nasceu, o medo de sofrer punição por infração às normas estabelecidas pelo SNUC, pelo plano de uso e mais especificamente pelo Plano de Manejo ou de Gestão da Unidade. A esperança de obter uma recompensa, neste caso, a melhoria da qualidade de vida dos comunitários, por meio da diversificação da renda a partir do desenvolvimento de novos projetos.

Ao serem questionados a respeito da sua identidade étnica, como observado no capítulo 3, a questão da cultura e da tradição indígena são constantemente acionadas. O debate sobre identificação étnica está longe de ser esgotado: a produção da etnicidade, seja por um viés primordial ou instrumentalista, confundiu os diversos setores das ciências sociais, “naturalizando” esta categoria e, conseqüentemente, estabelecendo sua fixidez e determinismo.

Jenkins (2008) chama atenção para o aspecto individual da adesão étnica, que pode ser internalizado durante a socialização primária, juntamente com marcadores de etnicidade como língua, religião e comportamento não-verbal. Neste sentido, a identificação é um aspecto da constituição emocional, psicológica e cognitiva da individualidade. Contudo, a auto

identificação não é apenas um mecanismo de formação da identidade étnica, pois as pessoas nem sempre estão em posição de “escolha”.

Durante o campo em Santa União observei a importância que os indígenas atribuíam à figura de Alexandre Arantes, o único falante da língua Cocama em Santa União e que, juntamente com sua esposa Maria, detém os conhecimentos da história de ocupação do seu povo no Auati-Paraná. Durante as primeiras conversas coletivas em Santa União ouvi constantemente a expressão: “este homem é um livro”, era como os mais novos se referiam ao senhor Alexandre. Filho de Manuel Arantes, cuja narrativa sobre sua viagem e estabelecimento no Auati-Paraná eu discorro no capítulo 3, Alexandre resgatou em diversos momentos a importância de falar a língua, ou a gíria, como ele chama, no processo de afirmação étnica perante a sociedade local. Em Fonte Boa só é índio quem apresenta alguns atributos, indícios de um regime de verdade, que neste caso vai além dos documentos, e está localizado em pessoas específicas.

Alexandre é constantemente convidado por líderes de comunidades indígenas para discursar na língua Cocama. No período em que eles estavam disputando a área do Buiuçu com os empresários, precisou comparecer no Cartório de Fonte Boa e dar seus depoimentos na língua Cocama:

Eu fui fazer lá, que eles me chamaram lá pra falar também. Aí eu falei. E veio duas mulher e mais um homem e me chamaram em Fonte Boa, eu entrei lá. Queriam que eu falasse língua. Tudo eles queria saber. Aí eu falei a língua e eles nem entenderam nada. É meio difícil pra quem não entende. (Alexandre Arantes, 28/01/2012)

Em outras ocasiões já foi convidado a provar que sua comunidade é indígena por meio do atributo da língua, bem como foi convidado para servir como exemplo do indígena Cocama do Solimões.

Tava lá um vereador e mais outro aí. Eu falei da onde que nós tinham vindo, que a cidade era bonita, assim na língua. Aí não sabiam o que era e ficavam olhando. Aí perguntou o que era que eu tava falando. Aí tinha meu menino que entende e sempre me acompanha quando eu falo assim. Aí quando eu termino de falar, aí pergunta dele o que que eu tava falando, aí ele vai explicando.

Ali no Jutaí, lá dentro, lá no Bugaio, uma comunidade grande indígena, foi assim mesmo. Tem Cocama, é entremeado, é Tikuna, tem mais é Tikuna. Aí nós chegemo bem 4 horas, umas 3 hora lá. Aí eu fui pra casa do meu primo que mora lá, aí me chamou pra lá: “Umbora lá em casa, umbora comer?” Aí fui pra lá, comi, quando acabou lá chegou o recado pra mim que o pessoal tinha mandado me chamá. O prefeito tava lá, de Jutaí. Acabei de comer e fui pra lá. Aí pediram pra eu me apresentar lá, aí ele foi falando e eu na frente. Ele queria ouvir. (Alexandre Arantes, entrevista em Santa União, em 28/01/2012)

Já queriam me levar lá pra dentro do Jutaí. Me chamaram também pra ensinar o pessoal falarem língua porque não entende. Lá dentro do Riozinho, lá pra dentro. Aí não dá pra mim porque eu tenho responsabilidade grande aqui na comunidade e num posso deixar.

Ali na Barreira da Missão também me convidaram, mandaram um convite pra cá pra mim. Eu fui pra lá. Nesse tempo o Fabiano morava pra lá ainda, pra lá morava com o sogro dele. Aí nós baixemo daqui com o Arigó. Aí também queria que ficasse lá, ensinasse eles falar a língua porque eles num sabe falar. **Eu num sei como é que fica parte indígena assim que não fala língua. Isso que me admira porque tão passando pra ser indígena, mas não tem quem fala a língua. Não tem ninguém.** Ali também, como é, na Boa Vista, queriam que eu fosse também pra lá. Agora eles lá sempre entende língua. Eles fala sempre. Não fala bem, mas eles entende. O Estênio, Afonso, o Afonso é primo da minha mulher, o Afonso, Estênio, Manel Torrado, que nós chama. Isso todo é parente, primo dela. A minha mulher entende um pouquinho. Aqui só dos meu menino sempre arremeda Raimundo. Olegário também sempre entende, não entende bem, mas entende sim. Ele que traduz. Lá no Bugaio me convidaram também, me chamaram. Nesse tempo tavam estudando pra lá. Aí chegou convite pra cá, mandaram recado pra mim. Até foi o prefeito que mandou me chamar. Eles ficam olhando, não sabe nem o que tá falando. Aí o Raimundo me acompanha também. Aí perguntaram dele o que era que eu tava falando. Ele já explicando. Tem sempre dois que vai pra lá. Enquanto um fala o outro vai explicando. Pronto! Acharam bonito eu falar. Eu falava que isso era bonito, é... cumé? A apresentação dos aluno. Tudo isso. Mandaram eu falar eu falei. O prefeito veio me abraçar, muito obrigado. Tava a mulher dele e tudo chegaram pro meu lado. Um dia nós vamo precisar de novo do senhor falar a língua pra nós escutar. [risos]. (Alexandre Arantes, entrevista em Santa União, em 29/01/2012)

A partir deste e de outros depoimentos, observei que existem critérios, para os indígenas Cocama, a respeito da produção da identidade étnica, principalmente entre os indígenas envolvidos ativamente no Movimento Indígena. Tal é a força da imposição da ideia de que a língua indígena é um fator preponderante na “identidade verdadeira”, que é necessário a pessoa falar a língua para que seja reconhecida entre os seus pares e seus adversários. Almeida e Rubim (2012) também apresentam em seu estudo esse tipo de imposição. Ao entrevistar um líder indígena Cocama de São Paulo de Olivença, observaram que durante um evento em Belém, as pessoas apenas acreditaram na existência dos Cocama quando o líder discursou em sua língua.

Dos atributos identificados, os que mais chamaram atenção foram três: o domínio da língua Cocama; a história de ocupação do grupo; e a ancestralidade peruana. É importante lembrar que esses critérios, de certo modo, também têm sua relação com os “critérios de indianidade” estabelecidos pela FUNAI, na década de oitenta, sob a gestão do coronel João Carlos Nobre da Veiga. Os critérios foram estipulados pelo coronel da aeronáutica e especialista em estratégia Ivan Zanoni Hausen e estabeleciam quem era ou não era índio, o que foi contestado. (LIMA e BARROSO-HOFFMAN, 2007).

Falar a língua Cocama é um critério que distingue Santa União de outras comunidades do Solimões que estão “passando pra índio”. Raimundo e Olegário, filhos mais velhos de Alexandre, sempre o acompanham nessas viagens e eventos onde é convidado para palestrar e falar da língua e da cultura Cocama. O critério que determina a etnicidade, para Alexandre,

parece ser o domínio da língua. Em suas viagens e contações de histórias em outras comunidades, ele demonstra e prova sua etnicidade, estabelecendo a reputação da comunidade Santa União perante as outras que estão “passando pra índio”. A reputação faz parte de um conjunto de opiniões alheias que formam um jogo entre a auto imagem e a imagem que os outros tem daquela comunidade, desenvolvendo uma política da reputação (BAILEY, 1971).

De fato esses valores e categorias que envolvem o processo de “passar pra índio” fazem parte de um contexto onde se engendram a construção de crenças, acordos e referenciais compartilhados. E, como afirma Bailey (1971), essa reputação está sempre em processo. Se há casos considerados desonestos no “passar pra índio”, a própria comunidade indígena, aqui no sentido de comunidade moral, aciona mecanismos de investigação, legais e de julgamentos morais para que os grupos suspeitos não quebrem o fluxo ou a força do movimento indígena na busca pelos direitos sociais.

Essa espécie de julgamento que Alexandre faz: “eu num sei como é que fica parte indígena assim que não fala língua. Isso que me admira porque tão passando pra ser indígena, mas não tem quem fala a língua. Não tem ninguém”, reflete as relações complexas nesse processo de “passar pra índio”. Porque de fato há um universo moral compartilhado localmente e em relação à agentes externos neste processo.

A reputação de Santa União se destaca no sentido do domínio da língua materna, tanto na área quando entre os técnicos da FUNAI. É considerada a comunidade indígena “mais tradicional”, também pela preocupação em reproduzi-la. De fato, este é um dispositivo distintivo marcante na região, até mesmo nos meios político-partidários:

Outro dia o prefeito veio bem aqui. Aí o papai tava sentado ali. Aí ele disse assim: “rapaz, eu fui lá. Rapaz, eu não sabia que vocês era Cocama aqui. Eu sabia que tinha lá no Copeçu, que viviam dizendo e que lá no Mari-Mari também tinha”. Aí ele viu o papai falar. Porque os antigo, os velho que chegaram primeiro aí, todos eles falavam, falavam. A finada vovó falava. A mamãe não fala não mas entende tudinho o que o papai fala. Porque a finada vovó, eu me lembro quando eu era bem pequenininho a finada vovó falar. Ela chegava na casa assim e ela não falava português não. Ela vinha perguntar do pai, da mãe e falava assim: “Makatepi na papa...” E ela começava a me malinar, e a gente escutava o papai falar um pouquinho. Aí eu dizia: “ele num tá aqui não. Ele tá ali pra roça”. Aí ela achava graça: “ele tá entendendo e ele que num quer dizer”. Ela tava perguntando: “cadê teu pai?” Assim, finada vovó falava. E aí eu fui lembrando assim. Nós tamo sendo convidado e ele [Alexandre] tá sendo convidado pela professora lá do curso de bacharelado indígena em Fonte Boa. Ele vai pra lá pra essa reunião do dia 12, que vai tá o MEC lá de Manaus. É dia 12 de fevereiro. E nós vamo lá na reunião. Ela tava convidando ele. Parece que tão assim meio enrolado porque não tem ninguém que fala a língua Cocama lá. Porque na hora que ela tá passando a aula dela, ela precisa de alguém pra tá falando a língua lá no meio. E lá tem uns daqui que tão lá mas num falam. Só quem fala um pouquinho é eu, o Raimundo e o João. Mas o resto só faz entender. E nem tudo entende o que a gente fala. Agora sempre que eu venho na casa dele aqui, que ele fala uma coisa aqui, eu tô sabendo que ele tá

falando. Aí já fica mais fácil pra mim. Aí nós tamo sendo convidado pra lá. Agora o Martiniano conversa é bem com ele. O papai, quando conversa com ele, ele já vai dando resposta. (Olegário Arantes, entrevista em Fonte Boa, em 28/01/2012)

A obsessão pela língua pode ser um fator indicativo das expectativas impostas por fatores externos, como os critérios estabelecidos pela FUNAI, por órgãos ambientalistas e até mesmo do Movimento Indígena, que capturam os critérios arbitrários de etnicidade, baseados nos ideários sobre os indígenas.

Em várias ocasiões em Santa União, me reuni com Alexandre e pudemos conversar sobre a língua e na língua Cocama. Geralmente após ouvir os recados da Rádio Educação Rural de Tefé, que ele costuma ouvir todas as noites. Alexandre demonstrou o uso da língua em diversas situações, desde apontamentos sobre fauna e flora aos comportamentos e reações das pessoas. Alexandre demonstrou preocupação com a permanência da língua, pois

Ninguém quer aprender mais língua. A gente pejeja mas aprende. Eu aprendi, por que que num aprende? Desde pequeno eu aprendi porque eu me criei no meio dos velho antigo e que falavam só puro. Então eu fui escutando já a minha mãe falar, o meu pai, tudo falar. Meus avô também, tudinho. Esses que vinheram do Peru tudo falava a língua. Falavam com nós. Meu avô era Cocama verdadeiro. Eles não falavam português não, eles falavam mais era língua. Minha avó falava língua geral, falava inca. O finado meu avô também falava inca, o finado papai falava inca e a finada mamãe também falava inca. O finado papai falava castellano. Português eles falava bem pouco, era mais a língua. Tinha uma tia, a Manuela, que só falava língua, nem entendia o português. (...) Agora os meus irmão não fala mais. Eles entende, agora falar eles não falam não. Só tem dois que sempre fala, o Francisco e o Paulo. O Francisco é pai do Isaac e do Miguel. O resto não fala não, mas eles entende. (Entrevista em 30/01/2012)

A ausência de familiaridade com a língua Cocama é uma recorrente em Santa União. Uma das medidas tomadas para a mudança deste quadro é a inclusão de aulas da língua Cocama, na escola, aos sábados. As aulas são organizadas pelo professor Joel e assessoradas por Alexandre. Esse exercício não é fácil, apesar de Alexandre acreditar no contrário, pois para ele trata-se de uma questão de apresentar aos alunos os nomes de pássaros, peixes e outros animais, assim como o modo como o mundo funciona. Segundo Joel, é necessário muito treino e uma metodologia específica para ensinar as crianças. O fato de Alexandre ser o único Cocama fluente em sua língua coloca a questão da aprendizagem da língua no plano escolar.

O outro atributo que caracteriza a Etnicidade dos Cocama em Santa União é a história de ocupação da área onde vivem, que está intimamente relacionada com o pertencimento e a ancestralidade peruana. Meu esforço no início do capítulo em trazer as narrativas das viagens e chegada dos antepassados peruanos está relacionado com o valor simbólico que eles

atribuem a essa jornada. A afirmação constante de que aquela área é deles porque lá vivem há muitos anos foi uma defesa que utilizaram durante o embate com os empresários. Essa característica em comum entre as duas comunidades é acionada como positiva ou negativa. Já que as duas comunidades fazem parte da mesma família e possuem uma história de ocupação comum, as duas possuem os mesmos direitos de uso da área em litígio.

Uma das minhas atividades em Fonte Boa foi uma pesquisa nos livros de batismo e casamento da Paroquia Nossa Senhora de Guadalupe. Lá pude observar alianças entre as famílias indígenas como Curico, Arantes, Marinho, Maniama, Pacaia, Castinares e Anaquiri. Conversei com Francisco e Martiniano, irmão e genro de Alexandre, sobre essas famílias, seus laços e relações de vizinhança. Nesses momentos de “resgate do passado” são esquecidas as divergências do presente. Naquele tempo do passado, no período da chegada dessas famílias ao Auati-Paraná, não havia escassez de produtos naturais, portanto os conflitos se constituíam de outras formas. Havia o patrão e o trabalho aviado. E no presente é sentida uma nostalgia de um passado onde a permanência deles no local que eles escolheram viver não era ameaçada.

“Não há nenhuma maneira de isolar o passado do presente”, continua Said na página seguinte. Um modela o outro e um não tem sentido sem o outro, deste modo, as histórias da ocupação dos Arantes no Auati-Paraná, narrada seja pelos velhos ou pelos jovens compõem ou fazem parte do atributo da etnicidade. “Viver na fartura do passado” marca o presente e configurou o espaço de ocupação, caracterizado fortemente pela agricultura: de milho, feijão, macaxeira, mandioca, juta e tabaco; bem como a pesca do pirarucu.

A ancestralidade peruana também é um dos atributos da etnicidade para os indígenas de Santa União. Como apresentei no capítulo 3, Manuel Silvestre Arantes, avô de Olegário, fez várias paradas ao longo do Solimões no lado peruano. Ronda e Cabalcocha foram os dois últimos pontos por onde passou. Apesar de a Ilha de Ronda estar localizada, atualmente, em terras colombianas, permanece na memória dos antigos e é passado para os mais novos a sua condição anterior à Questão de Letícia, como pertencente ao território peruano:

Eles [os Cocama] baixaram pra cá por intermédio que surgiu uma guerra forte em Tabatinga, aí os Cocama fugiram. Metade fugiram de lá que moravam no igarapé, aí aconteceu aquela guerra. Não sei nem em que ano que aconteceu, aí eles fugiram. Fugiu muitos Cocama. Aí como pra chegarem e se localizarem aqui e já moram há muito tempo já. Correu a notícia de lá pra cá. Meu avô morava lá, nas terras de Ronda no Peru. Era a terra onde o meu avô morava. A Ronda não fica muito longe de Tabatinga pra lá parece que não fica muito longe não. (Olegário Arantes, entrevista em Fonte Boa, em 29/01/2012)

Nauta, localizada no Peru, e a Ilha de Ronda são as localidades de referência histórica, cultural e identitária dos Cocama (PETESCH, 2003). Para esta autora, o status da comunidade de Ronda é significativo e, mesmo em território colombiano, ainda guarda uma identidade peruana pois foi o último lugar do Peru que os Cocama deixaram, no final da guerra com a Colômbia. O status de “comunidade tradicional” também se reforça no fato de que a maioria da população local se constitui de indígenas Cocama falantes, bem como nele reside um xamã com grande fama regional.

A expressão “aqui nós somos Cocama legítimos descendentes de peruanos” ou “eles são Cocama peruanos legítimos”, que escutei várias vezes, é um dispositivo acionado para provar a legitimidade e a veracidade dos argumentos que eles trazem para o engajamento no Movimento Indígena. Deste modo, há um componente de dimensão nacional tanto peruana quanto brasileira na composição da identidade cultural deste povo. Eles são Cocama legítimos pela ascendência peruana e são “brasileiros verdadeiros” por serem indígenas, os primeiros habitantes do Brasil.

O fato da origem em Nauta e Iquitos e a passagem por Ronda reforçam o status étnico dos Arantes. Petesch (2003) também constata este aspecto da identificação do Cocama “verdadeiro” com a ancestralidade peruana. Ao entrevistar uma liderança Cocama observou que “la identidad peruana de los Cocama es la que les confiere el derecho de reivindicar unas tierras desde la frontera con Colombia hasta la ciudad de Tefé puesto que, históricamente, esta región fue peruana antes de volverse brasileña”. (p. 106).

Segundo Petesch (2003), em seu estudo sobre os Cocama peruanos e colombianos, ainda permanece vigente a ideia de que os Cocama que se estabeleceram em Nauta e Ucayali (nos primeiros processos migratórios) permaneceram “verdadeiros índios”. Para a autora, o tempo, a mudança de espaço e o fato de ultrapassar a fronteira peruana provocou uma mutação identitária. Do mesmo modo, ela constatou que “ser peruano según los cocama de Colombia y Brasil significa ser indio, es percibirse y ser percibido como tal; se trata, pues, de servirse de una identidad impuesta por la sociedad circundante para redefinirse como etnia”. (p. 107).

Em Santa União eles acionam as duas nacionalidades como prova da sua identidade étnica. A peruana para resgatar o mito dos “Cocama verdadeiros” e a brasileira para também resgatar a ideia dos primeiros brasileiros. As características peruanas também se concretizam no cotidiano da casa. O costume do Cocama peruano de comer mujica de peixe (peixe assado e posteriormente cozido com mingau de banana), ou peixe com macaxeira cozida, muito apreciado por Alexandre e os mais velhos, é um dos aspectos acionados pelos indígenas para

representar a sua ancestralidade peruana. A feitura de bebidas típicas, como o pajuaru e a caiçuma, os potes de barro para conservar água, os paneiros e o teto das cozinhas das casas feitos de palha, são todos indícios da sua identidade étnica, conforme eles expuseram diversas vezes. As características brasileiras se destacam em meio ao Movimento Indígena que possui um destaque para além das fronteiras entre os três países que abrigam os Cocama (Brasil, Peru e Colômbia).

O trabalho dos Cocama de Santa União para a construção de uma identidade étnica coletiva chama atenção para o aspecto do rompimento de um tipo de reconhecimento externo padrão, como Frazer (2007), propõe um modo crítico de pensar a identidade. Para a autora, o modelo da identidade é problemático porque submete os indivíduos a uma pressão moral para agregar-se à cultura de um grupo. Para ela,

O resultado disso é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Além disso, o modelo reifica a cultura, trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde termina uma e onde começa a outra. Como resultado, tende ao separatismo e enclausurar os grupos ao invés de fomentar a interação entre eles. Ademais, ao negar a heterogeneidade interna, o modelo de identidade obscurece as disputas dentro dos grupos sociais e encobre o poder das facções dominantes e reforça a dominação interna. (FRAZER, 2007, p. 107)

Ao problematizar a questão da identidade coletiva, a autora trata o reconhecimento como uma questão de status social, e, deste modo, o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. Em tal modelo, o objetivo principal é desinstitucionalizar padrões de valoração cultural, o que evita diversas dificuldades, tais como: essencializar as identidades, focar nos efeitos das normas, enfatizar a igualdade de status no sentido da paridade de participação e evitar a reificação da cultura.

A mobilização dos Cocama não me parece estar essencializando uma cultura, mas a questão dos conflitos na família Arantes, alimentados muitas vezes pelo Estado ou pela sua ausência, traz à tona o aspecto da essencialização da cultura indígena. Enquanto no passado havia um apelo para a limpeza do sangue ou a “branquicização”, hoje há um movimento forte de valorização dos costumes de uma família que representa um povo. Este movimento é engendrado através desses três aspectos que apresentei e fortemente articulados por meio da educação e, conseqüentemente, do domínio do código jurídico da legislação indígena, como será visto a seguir.

5.3. Educação e Associação: *É pelo movimento indígena que a gente vai pegando educação*

No final da década de setenta a equipe de missionários da Prelazia de Tefé constatou que um dos principais problemas enfrentados pelos seringueiros do Jutai era a falta de escolas e o grande número de analfabetos, entre seringueiros e indígenas, espalhados pelos antigos seringais e localidades remotas. Assim, a escola era vista pelos seringueiros que entrevistaram como uma espécie de poder mágico que livra seus descendentes da “vida difícil e sofrida”¹⁰³.

A falta de escolas e de educação de qualidade ou diferenciada era, e ainda é, uma realidade na região. Entre as décadas de sessenta e noventa, as atividades do MEB, de certo modo, tentaram suprir essas necessidades. No auge da empresa seringalista e extrativista monopolizada pelos patrões, a esposa do patrão era encarregada da educação das crianças. Elas se encarregavam de ensinar o português para os filhos dos fregueses (indígenas ou não) e esta foi uma das maneiras de popularizar o idioma entre os Cocama.

Mais tarde, nas décadas de setenta e oitenta, Francisco Arantes e Martiniano Batista trabalharam como educadores do MEB, mediando as aulas que a comunidade ouvia na rádio. No entanto, essa estratégia não surtiu tanto efeito na modificação da realidade local. A maioria dos adultos de Santa União, que hoje estão na faixa dos quarenta acima “nunca sentaram num banco de escola”, e estão fazendo isso atualmente:

Nós tamo estudando é na primeira série ainda. Nós agora esse ano, afindou que, terminou que nós comecemos a estudar. Mas nós nunca fomo assim em banco de aula não. Do tempo que nós se criemo nunca teve aula não aqui. Depois de nós se entender é que o nosso cunhado Martiniano, ele era um professor daqui. Mas só que nós era tudo de maior, e aí nós não quisemos estudar. Mas quando nós se criemo não existia aula aqui pra nós onde nós morava. Nosso professor agora foi esse professorzinho. (Orlandina Arantes, entrevista em Santa União, em 29/01/2012)

Ao contrário do ocorrido no passado, a educação formal é atualmente muito valorizada em Santa União, seja pelo incentivo externo com a presença de um professor não indígena que parece bastante atuante, e de outro professor indígena, o Joel, que também é o presidente da associação da comunidade; ou até mesmo pela ideia que se propagou no Solimões de que assim como a educação formal foi utilizada para massacrar os indígenas, pode ser também um instrumento na luta política pela afirmação étnica e demarcação da Terra Indígena.

Para Tomé Cruz, além das escolas diferenciadas, é importante a criação de um material didático específico para a alfabetização e o ensino de crianças nas escolas.

¹⁰³ Relatório intitulado “Principais problemas enfrentados pelos seringueiros do Jutai”, organizado pela equipe da Prelazia de Tefé.

Juntamente com a questão do material didático, é importante também que os professores desenvolvam projetos que incentivem as crianças e adolescentes a conhecer e se apropriar da história de ocupação da área onde vivem, bem como das histórias do seu povo e de seu passado. A importância do passado na construção da identidade se constitui como um dos fatores primordiais na luta política, afinal, qualquer discurso histórico é passível de usos políticos, como apontam Hartog e Revel (2002). Assim, o processo de reivindicação de terra é apenas um dos aspectos que compõem o complexo processo de produção de etnicidade e conquista do território, invocando o passado e o ressignificando no presente.

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. Esse problema alimenta discussões de toda espécie – acerca de influências, responsabilidades e julgamentos, sobre realidades presentes e prioridades futuras. (SAID, 2011, p. 34)

É por isso que cada comunidade indígena, na opinião de Tomé, necessita de “um esclarecimento sobre o histórico do processo de reivindicação”, ou seja, a história da “luta” precisa ser disseminada e documentada.

Hoje, a criança nasce numa Terra Indígena e se você não trazer isso através do professor na sala de aula, essas histórias vão ser esquecidas. Não basta ter uma escola indígena só porque eu sou índio. Sou índio, mas se não tem uma coisa que representa essa cultura, daqui a pouco ela acaba e cada vez dica mais longe. Isso eu tava falando com o pessoal da Santa União. (Tomé Cruz, entrevista em Tefé, em 13/12/2013).

Almeida e Rubim (2012) em estudo sobre a língua Cocama e a afirmação da identidade, demonstram que a educação, dirigida por ordens religiosas, prejudicou a identidade dos indígenas Cocama, pois ao passar pelo processo educacional formal da escola, as crianças já não se consideravam indígenas. Elas entendiam o que os adultos falavam, mas não se expressavam na língua e, conseqüentemente, os pais foram deixando de falar seu idioma. Após um contexto de afirmação étnica, propagado na década de oitenta, os Cocama engajaram-se num projeto de educação diferenciada e

Se organizaram com base no critério de lugar e com base nos aparatos jurídicos e na relação com suas formas culturais, evocando o passado e acentuado sobremaneira a “revitalização” por meio da educação diferenciada e da valorização das lideranças que falam a língua materna. Este movimento se estendeu do Baixo Rio Negro (Kokama em Manaus) até Tabatinga (Alto Solimões). (ALMEIDA e RUBIM, 2012, p. 75).

Deste modo, como afirmam os autores, a língua Cocama se tornou um “instrumento básico nas lutas pela classificação” (p. 77) para os indígenas na cidade. É por isso, que para estes autores, a formação do professor indígena é uma questão essencial para o fortalecimento da identidade. Uma das estratégias apresentadas pelos autores é a participação no processo de formação de ensino superior na “Pedagogia: Licenciatura Intercultural Indígena”, oferecido pela UEA¹⁰⁴; outra é o curso de Licenciatura em Educação Escolar Indígena com Habilitação em Letras em Língua Kokama e Espanhola, realizado pela Organização dos Professores Tikuna Bilíngue (OGPTB) e também pela UEA.

Em Santa União a educação diferenciada também é vista como um processo importante para a composição da afirmação étnica. Quatro jovens de Santa União participam do Projeto Piraywara, dentro do Programa de Formação do Magistério Indígena. Quando estive hospedada num hotel em Fonte Boa, no início de 2012 durante o trabalho de campo, conheci uma professora da etnia Tukano, do alto Rio Negro, que naquela ocasião estava ministrando aulas na Universidade do Estado do Amazonas no Programa de Formação do Magistério Indígena. A professora, historiadora formada pela UFAM, enfatizou que era indígena legítima porque mantém seus costumes, e sua língua materna, mesmo vivendo na capital, Manaus, há 16 anos. Quando comentei com ela meu trabalho de pesquisa chamou a sua atenção a etnia Cocama e trouxe à tona da sua lembrança alguns episódios sobre a dificuldade na concretização das atividades deste curso.

Segundo a professora, durante uma reunião com o secretário de educação de Fonte Boa, ele afirmou que “no município de Fonte Boa não tem índio. Isso é coisa do Movimento Indígena que fica colocando na cabeça das pessoas que são índios, mas não são. Isso tudo é para se aproveitar dos projetos do governo federal”. Ela o enfrentou durante o evento, enquanto Tukano, e afirmou que ele estava errado. Naquele momento, “apresentou informações historiográficas” e “provou a existência de índios” em Fonte Boa. Aproveitou o momento para causar uma provocação: “afinal, todo esse dinheiro que o governo do estado envia para o município para financiar a educação indígena é em vão?”. Isso causou constrangimento para o político e a todos em volta, mas não o convenceu.

Para ela, este tipo de atitude prejudica seu trabalho em sala de aula e comentou sobre sua dificuldade em trabalhar os conteúdos didáticos “nessa tal educação diferenciada”, e seu principal desafio em alguns municípios que ela classificava como “anti-índio”, como o caso

¹⁰⁴ Curso no qual fui professora assistente, entre janeiro e fevereiro de 2010, no município de Tefé, onde tive contato com indígenas Cocama, Tikuna, Cambeba, Mayoruna e Tukano. A turma era mista e também admitia professores não indígenas que trabalhavam em aldeias, o que proporcionou uma pluralidade no debate sobre a questão da identidade em sala de aula.

de Fonte Boa. Outra dificuldade em sala de aula com os alunos é o que ela classificou como “vergonha”, os alunos tinham vergonha de falar sua língua materna e de falar o português. Falar a língua materna significava não ser entendido pelos outros, falar em português era arriscado devido aos, considerados por eles, erros corriqueiros na pronúncia. Em várias ocasiões a professora conversou com os alunos e evidenciou que a “fala ou pronúncia correta” não era algo crucial para o aprendizado efetivo dos conteúdos passados. Ela própria admitiu que não falava o “português correto” e apresentava dificuldades na escrita e mesmo assim não desistiu de estudar. Ela possui graduação e especialização em História, pela UFAM, e o mestrado incompleto.

À medida que conversávamos sobre o seu trabalho descobri que dois jovens da aldeia Santa União eram seus alunos, Raice e Roni, filhos de João e Rosa. Eles conseguiram vaga no curso por encaminhamento de solicitação da Associação para a FUNAI. Essa estratégia de formação de professores de Santa União visa a dirimir os danos causados pela dificuldade com os professores que vem das cidades. A proposta é formar os jovens das comunidades indígenas para assumirem a educação nas comunidades.

Uma das atividades que ela propôs aos estudantes foi coletar informações sobre a história de seu povo e sua cosmologia. Ela afirmou que os jovens de Santa União não sabiam como produzir o trabalho, já que seus familiares não tinham conhecimento dessa cosmologia esperada pela professora. Ao ouvir o relato dos alunos, a professora comentou com eles que os Cocama “não tinham história”, que poucos conheciam seus mitos e que eles deveriam procurar conhecer o que foi perdido.

Essa noção de história perdida desde os primeiros contatos corrobora com o preconceito e a violência exercida pelos próprios representantes do Estado, principalmente em locais onde a convivência entre índios e não índios parece tensa, como na afirmação da professora sobre a condição indígena em Fonte Boa: “mas como eles vão querer ser índios, falar a língua materna, viver seus costumes se o próprio secretário de educação, que é professor, e alguns professores deste curso não acreditam que os participantes são índios?”.

Mais tarde, no final de 2012, conheci os alunos Cocama do curso. Raice, 20 anos e grávida de seu segundo filho, e seu irmão, Roni de 22 anos, me deram uma carona de rabetá de Fonte Boa até Santa União. Raice admitiu que gostava das aulas da professora em questão, que, apesar das dificuldades iniciais, conseguiu absorver informações das aulas. No período em que nos encontramos os dois ainda estavam preparando o trabalho solicitado pela professora, mas provavelmente outro professor faria a avaliação. A própria característica de grande rotatividade dos professores também dificulta o processo de aprendizado. A cada

período, que ocorre durante os meses de janeiro/fevereiro e posteriormente em julho, é apresentado um novo professor.

Diante dessas questões e conflitos e da importância da educação para a afirmação étnica, os dois acreditam que é importante sair para adquirir conhecimento e contribuir com a comunidade:

eu achava importante estudar o que eu não sei. Eu achei que era melhor pra mim estudar. Eu disse que quando eu conseguir chegar aonde eu quero, eu quero conseguir terminar a minha faculdade, que é aonde eu quero chegar. (...) É melhor a gente sair assim e conhecer aquele saber que a gente ainda não tem. E saindo por aí a gente conhece o saber mais. (Raice, entrevista em Santa União, em 20/12/12)

Raice acredita que o trabalho na associação é importante, mas é preciso também que as pessoas possam sair da comunidade e aprender coisas novas para contribuir na associação. Ela tem interesse em fazer faculdade de medicina e depois voltar para a comunidade e trabalhar em prol do seu povo.

Roni já estudava em Fonte Boa, antes de ser admitido no conhecido popularmente como “magistério indígena”. Por este motivo não sentiu dificuldade nas aulas. Ele também quer fazer faculdade, de Matemática, mas sua maior dificuldade é sair por um longo período e deixar a família:

Eu quero fazer uma faculdade, agora, só que fica difícil o cara sair e deixar a família da gente, é ruim. Mas me garantiram que no outro diz que vem a UEA pra fazer a faculdade aí mesmo. Se aparecer em Fonte Boa eu faço. O prefeito falou com nós que no outro ano vem, em 2013. Se tiver eu vou fazer. Eu quero fazer matemática. Eu quero fazer matemática porque eu sou meio ruim de matemática, é pra aprender. Todos os colega que eu já tive, que são formado como professor, falaram que nenhum gostava de matemática e hoje em dia, todos eles são bom de matemática. (Roni, entrevista em Santa União, em 20/12/12)

A dificuldade de Roni, por outro lado, é dirimida pela sua avaliação a respeito da educação no interior do Amazonas, “pelo interior, a educação tá ruim demais pra gente”, afirmou. Ele prefere permanecer em Santa União, no entanto, todos os cursos são oferecidos em Fonte Boa, Tefé e Manaus. Seus planos não se resumem apenas à formação em Matemática, mas tem interesses em outros cursos, já que sente necessidade de estudar.

Raice não gosta da cidade de Fonte Boa, a ideia de passar muito tempo fora da comunidade também a incomoda:

Quando eu tô na cidade eu não gosto muito não, minha vontade é só tá aqui. Eu não me acostumo em tá lá em Fonte Boa. Quando eu tô estudando eu quero porque quero vim, mas eu não posso vim porque eu tô estudando, eu fico até terminar. Quando termina o meu estudo eu já quero ir embora. (Raice, entrevista em Santa União, em 20/12/12)

A ideia de que somente com educação é possível conquistar novos mundos e a possibilidade de conhecer e se inserir em outros trabalhos é uma premissa para esses irmãos. “A gente só tem um trabalho melhor se tiver um estudo melhor. Se não tiver... o que vale hoje em dia é o estudo”, afirmou Roni. Mas assim que perceber que terminou sua jornada nos estudos, pretende voltar e permanecer na comunidade, compartilhando os conhecimentos aprendidos e “viver junto da família, porque ninguém quer viver por aí longe da família da gente”, afirmou o jovem.

O apego à família também é um fator preponderante na afirmação étnica, já que o incentivo à educação e tudo o que promove a emancipação da comunidade vem do esforço dos mais velhos. Este apego foi constantemente abordado durante uma das entrevistas que fiz na casa de João (Figura 27). A iniciativa para o estudo entre os irmãos também teve como base o trabalho desenvolvido por seu pai João Arantes. João fez vários cursos ao se envolver no movimento indígena, inclusive o curso de agente ambiental voluntário, estudou a legislação indígena e participou de diversos seminários e eventos.

A escola indígena São Miguel possui 38 alunos matriculados, distribuídos em turmas multisseriadas, do ensino fundamental, e EJA. Possui dois professores, Odenir e Joel. Odenir é concursado pela rede pública municipal de educação e Joel era professor contratado temporariamente para substituir outra professora que saiu em licença maternidade.



Figura 27: Raice (esquerda), seu pai João (centro) e sua mãe Rosa (direita), consertando a rede para pesca da família, durante a entrevista.

Segundo Joel, a tendência para os próximos anos é a contratação de professores locais, que estão cursando o Magistério Indígena. Joel já assumiu a turma multisseriada das crianças. Já a turma de Educação de Jovens e Adultos (EJA) estava sob a responsabilidade do professor Odenir Gonçalves, formado em Matemática, pela UEA. No período em que estive em campo as aulas não estavam ocorrendo. No primeiro momento, os alunos estavam de férias, e no segundo as aulas estavam paralisadas devido à falta de pagamento dos professores.

A escola é o espaço utilizado para diversas reuniões comunitárias e de interesse educativo. As figuras 28 e 29 mostram como esse espaço nunca é esvaziado e os indígenas o reconhecem e o utilizam com o principal centro de reuniões locais.

Joel tem planos para fazer a reestruturação não somente no espaço da escola, mas também da associação. Quanto à escola, ele pretende, com a ajuda da comunidade, fazer uma “escola padronizada”, com biblioteca, bebedouro, alojamento para os professores externos. No entanto, a educação não é prioridade no município, de acordo com os relatos. Durante a Reunião Anual Comunitária, ocorrida na escola com os pais de alunos e alunos adultos, o professor Odenir Gonçalves observou que o ano de 2012 foi “o pior ano letivo de todos”. Ele trabalhou apenas 80 dias letivos, sendo que o correto é 200 dias e no mínimo é de 180 dias. Isso, para o professor, é um reflexo da má administração da educação no município.



Figura 28: reunião anual escolar e comunitária na escola indígena São Miguel, em 2013.



Figura 29: reunião anual escolar e comunitária na escola indígena São Miguel, em 2013.

Joel também expôs a dificuldade com a falta de material didático adaptado e diferenciado para as áreas indígenas. Eles desenvolvem suas atividades “do jeito que dá”, mas sempre conversam e discutem estratégias para o ensino na comunidade. Mesmo com as dificuldades, Raimundo, tio de Joel, chamou a atenção para as melhorias e as mudanças que estavam ocorrendo com as crianças durante o processo educativo, apesar da falta de apoio da prefeitura e da extensão do período das chuvas. Dentre essas melhorias, ele destacou o engajamento e o interesse dos alunos nas aulas com a chegada do professor Odenir. O incentivo para a organização coletiva foi outro pontos positivos no ano de 2013. E neste sentido, tanto Joel quanto Odenir convidaram os indígenas a participarem da próxima reunião de professores na Secretaria Municipal de Educação de Fonte Boa.

Raimundo enfatizou que a “culpa é da secretaria”, que eles “tinham conhecimento” do esforço dos professores neste ano letivo. Afinal, os alunos tiveram apenas 3 meses de aula no ano de 2012. Assim “a administração não paga os professores e atrapalha a vida dos alunos”. Para Odenir, “o pouco que a gente trabalhou a gente trabalhou com vontade, todos os métodos pra fazer um trabalho com qualidade, mas nem sempre a gente consegue”. A configuração da sala de aula sempre cheia, com alunos participativos e a inexistência de evasão motivavam o professor a continuar seu trabalho em Santa União. Um dos problemas que impede a continuidade do trabalho é a longa permanência em Fonte Boa. Quando ele vai para a cidade receber o salário, em geral passa dois ou três meses sem retornar aguardando o depósito em sua conta. Isto é uma realidade constante na região.

Em 2012, a recomendação da Secretaria Municipal de Educação era repetir as notas do 3º bimestre no 4º. Os alunos que se saíram bem no 3º bimestre seriam aprovados e os que não se saíram seriam reprovados, não teriam chance de recuperar a nota. João, ex-tuxaua de Santa

União, advertiu o grupo: “será que o prefeito não vai ver a situação das escolas? Quem quer trabalhar de graça? Ninguém. Ele tem que receber alguma coisa pra manter a família”. Além das notas, a preocupação principal de Odenir, em seu relato, era a desmotivação dos pais com a escola:

Esses problemas desmotivam os pais a colocarem as crianças a estudarem em escolas fora, em outros municípios. O aluno entra em contato com tudo, com o papel, com a caneta. O aluno não aprende de um dia para o outro, isso leva tempo. O aluno vai se enturmado e se adaptando ao ambiente escolar. E gostar do filho é querer um futuro melhor pra ele, é querer que ele aprenda. (Odenir, em reunião com indígenas na escola, em 19/12/2014).

Para Odenir uma das medidas mais graves da secretaria foi ter paralisados as aulas no período da vazante daquele ano.

A gente tava vendo que isso era uma coisa que não ia dar certo, eu amostrei isso pra ela [secretária de educação]. Eu falei: professora isso não vai dar certo não, não tem porque parar com a aula. A escola não tá alagada. Tá alagada as terras, mas a escola não tá. “Ah, isso é da defesa civil”, ela respondeu. Mas a defesa civil não mandou nenhum documento pra escola. Não veio ninguém da secretaria explicar na comunidade. Simplesmente nós fomos pra Fonte Boa receber e a notícia era: ninguém volta mais pra comunidade. Quando nós fomos lá com o Joel, que eu comentei isso com ela, ela disse: “se tu quiser dar aula dá, mas é por tua conta. Ninguém vai pagar e se acontecer alguma coisa com alguma criança lá, tu é o responsável”. Então, eu ia voltar nesse termo pra dar aula? Eu não ia voltar. (Odenir, em reunião com indígenas na escola, em 19/12/2014).

Apesar das desconfianças dos indígenas com relação à demora dos professores na cidade e dos problemas de adaptação à vida na comunidade indígena, a acolhida ao professor Odenir parece amistosa. Muitos indígenas confiaram a ele a tarefa de lecionar para os alunos do EJA. O estabelecimento desta modalidade de ensino significou uma conquista para aqueles que nunca puderam “sentar num banco de escola”, como, emocionada, afirmou Orlandina. A substituição da professora Jucelia, que entrou em licença maternidade, pelo Joel representou um desafio para o jovem professor que assumiu uma turma multisseriada. Ao longo dos poucos meses de aula ele percebeu que as crianças desenvolveram bastante suas habilidades. Se as aulas tivessem seguido normalmente “talvez as crianças tivessem evoluído ainda mais”, afirmou Joel.

O ano de eleição é atípico. Segundo relatos, a falta de pagamento resultou da contratação de muitos professores, ultrapassando o valor reservado para a folha de pagamento. Esses professores foram contratados temporariamente e os cargos haviam sido oferecidos em troca de voto. Outra promessa política do prefeito eleito em 2012 foi a criação de um polo de ensino médio à distância em Santa União, conhecido popularmente como

ensino médio tecnológico. A solicitação ao prefeito teve como justificativa a existência de uma turma de alunos formada no ensino fundamental que encontra-se estagnada devido a impossibilidade dessas pessoas viverem em Fonte Boa para cursar o ensino médio.

Nós temos turmas que já terminaram o ensino fundamental, que tão precisando entrar no ensino médio e que eu acho que isso é uma coisa que o governo, a própria FUNAI deveria ver isso. Porque se é pra manter o indígena na aldeia, ele teria que levar subsídio pro aldeado não precisar sair de lá. Então o aluno termina o ensino fundamental, ele tem que entrar no ensino médio e ele não tem com terminar. Porque o ensino fundamental, a gente sabe que ele hoje é o básico do básico. Então ele termina o ensino fundamental, ele não vai ficar aqui parado, ele precisa deixar sua aldeia, se deslocar daqui pra ir pra outro canto, atrás do ensino médio. E é nessas idas e vindas que muitos não voltam mais pra suas aldeias. Às vezes, casas por aí, tanto o homem como a mulher arruma o marido e já fica pra lá. O marido às vezes arruma uma esposa que é de outro canto e já vai também. Às vezes, termina e já arruma um emprego pela cidade. Então tudo isso tira o aldeado das suas aldeias. Como manter a pessoa no campo se ele vai atingir um certo grau e ficar estagnado ali. Aqueles anos que eles passaram estudando vai ser perdido. Eles veem dessa forma, eles sabem que quando chegar ali não vai ter caminho nenhum mais pra percorrer.

Eu sempre bato nessa tecla. A FUNAI tá criando dentro de suas aldeias esses polos de saúde. Aonde ele vão precisar de pessoas pra dirigir a voadeira, eles vão precisar de técnicos pra trabalhar nos polos, eles vão precisar de pessoas pra limpar. Então, quem vai exercer esses cargos? São aquelas pessoas que tiverem à frente, que tiver um grau de estudo mais elevado. A própria escola indígena em si, ela não permite o professor branco trabalhando nas suas escolas. No meu caso, eu trabalho aqui por uma parceria feita entre a secretaria de educação e a coordenação indígena, pela falta de professor indígena pra trabalhar. (Odenir, entrevista em Santa União, em 19/12/2012)

É interessante notar que este tipo de atividade educacional é de responsabilidade do governo do estado, mas a possibilidade de “cobrar do prefeito” as devidas providências para a negociação da inclusão de Santa União em tal programa educacional de governo é um consenso entre os líderes da comunidade. O estabelecimento de alianças com a prefeitura é uma característica das disputas políticas locais. Para os indígenas, exigir do prefeito providências para mudança local é um direito, e eles o exercem, e ao mesmo tempo pode ser visto como a distribuição de favores pessoais. As reivindicações podem ocorrer de duas formas: via reunião ou conversa pessoal com o prefeito ou podem ser concretizada em passeatas e manifestações. Por diversas vezes os indígenas participaram de passeatas pela cidade reivindicando melhores condições de atendimento na Casa de Saúde, em Fonte Boa, ou no Posto da FUNAI, em Tefé. Os vereadores também são considerados aliados ou inimigos nas disputas pelo pleito. Fazer manifestações durante as audiências na Câmara dos Vereadores também é uma estratégia comum entre os indígenas, que se reúnem em grupos de diversas etnias e vão à Câmara para explicitar suas dificuldades. Nas eleições de 2012, Olegário informou que o candidato apoiado pelos indígenas não havia sido eleito e, por isso, eles

deveriam trabalhar mais e tentar conversar com outros vereadores para tentar estabelecer alianças. No entanto, na cidade considerada “anti-indígena” esta é uma tarefa difícil.

Na avaliação do professor Odenir, a política local não atende às necessidades da população.

Do jeito que tá a política de Fonte Boa, tem que ser que nem São Tomé, tem que ver pra crer. Porque tá muito complicada a situação. A gente trabalha e não tem mais data pra receber, você trabalha esse mês e você vai pra cidade e você não tem data pra deixar e não sabe quando vai voltar, porque você não sabe quando vai receber, se vai receber. Quando recebe um mês fica dois sem. Eu espero que mude, porque pior do que tá, se piorar. É saúde, educação, tá tudo entregue às baratas.

Aqui existe essas coligações que vem mais por parte dos vereadores. Porque pra eles é assim: quanto mais coligações eles tiverem dentro de uma chapa, mais vereadores eles podem formar. Então eles fazem aquilo que eles chamam de chapão. Por exemplo, eles pegam 10 vereadores que são mais fortes e fazem uma chapa. E pegam 5 daqueles que são mais fracos e incluem na chapa deles, que é justamente pra formar a quantidade de vereadores que eles querem. Porque na eleição passada isso funcionou, tanto é que não tinha uma oposição na câmara. Todos eram situação. Esse ano [2012], nessa política agora, ficou 4 de oposição. Por isso que tá desse jeito. Há seis anos atrás tinha mais movimento. Fonte Boa já teve bem melhor. Fonte Boa tá muito... vixe! Fonte Boa regrediu uns dez anos no tempo. (Odenir, entrevista em Santa União, em 19/12/2012).

Outra característica da má administração da educação, apontada pelos indígenas, é a escolha dos coordenadores de educação do interior. Para eles, este cargo deve ser assumido por alguém que conheça a realidade: “Para ser um coordenador de educação do interior tem que ser do interior porque ele conhece a realidade local. A realidade do interior é diferente da cidade. É mais fácil trabalhar com alguém que conhece a realidade local do que alguém que não conhece”, afirmou Odenir.

Odenir possui bastante experiência como professor no interior de Fonte Boa. Antes de assumir o cargo na escola de Santa União ele havia trabalhado na escola da comunidade Miriti, da Resex Auati-Paraná, a última comunidade da Resex, no sentido do Auati-Paraná de Baixo. Ele afirmou sua preferência pela comunidade indígena. E, para ele, a principal diferença entre trabalhar na Resex e na comunidade indígena é a o apoio da população local.

Odenir: É como eu tava falando ainda agora: dentro da reserva indígena nós temos mais apoio pra trabalhar, principalmente na educação. Apesar de todos os problemas que tem a gente ainda pode contar com a coordenação que existe. Quando nós trabalhávamos na área da Resex, lá em baixo, que eu tive oportunidade de trabalhar seis anos no Miriti, esse apoio não existia. Na questão de logística, de transporte, nunca existiu. Se fosse tratar de uma reserva que já foi criada há muito mais tempo, a meu ver, teria que ser mais organizada um pouco.

Katiane: O que fez o senhor ficar tanto tempo aqui, já há 3 anos?

Odenir: Aí foi a amizade mesmo. Eu cheguei aqui e me identifiquei com a aldeia, a gente criamos um laço de amizade. Eu me dei bem graças a Deus, passei a morar com o seu Alexandre, e a gente criou um laço de amizade. E é aquilo que eu disse, é o lado coletivo, é bom a gente trabalhar em lugares que a gente se sente apoiado, onde nós somos apoiado, onde a gente tem apoio pra trabalhar. Porque de nada

adianta você querer fazer um bom trabalho se você é abandonado, então de nada adianta. Quando você está num lugar onde as pessoas te apoiam, acreditam naquilo que você faz você se sente bem melhor e se sente muito mais à vontade pra trabalhar.

A gente até comenta, às vezes, assim, que em algumas localidades, não vou dizer que são todas, mas em algumas localidades se você quiser uma cebola você tem que comprar, o peixe você tem que comprar. E aqui não, aqui você vê se um tem todos tem, embora que seja um pouco pra cada, mas todo mundo se ajuda. Aqui você faz o açai e vai da primeira casa até a última convidando todo mundo pra vir beber ou então manda pras casas. Então essa é a diferença daqui pras comunidade por onde eu já passei. Tem uma preocupação, tem o companheirismo, é aquilo que se diz: **é a comunidade, é aquele senso de trabalhar junto, unido, pelo bem comum mesmo e se ajudando**. Eu acredito que não só eu, mas outros professores vão falar isso. Esse companheirismo não existe em outros lugares. (Entrevista em Santa União, em 19/12/2012)

Mais uma vez é acionado um sentido local de comunidade: união e trabalho em conjunto pelo bem comum. Baseado neste princípio, ele critica alguns aspectos que observou durante sua estada na escola da comunidade da Resex: a Reserva oferece projetos e várias oportunidades para os comunitários, mas elas não são aproveitadas. “Se você for passar na AAPA e for ver, a Resex tem muitos projetos e que são projetos bonitos, mas não sai do papel”. No caso da comunidade indígena, o professor percebe uma maior autonomia, porque “o índio tem isso de brigar por aquilo que ele quer”, afirmou.

Durante a reunião em 2013, na Escola São Miguel, também foi discutida a questão da reestruturação da Associação, uma tendência para o ano de 2014. Essa é uma proposta de Joel para discussão na assembleia geral, uma avaliação que ocorre ao final de todos os anos, e conta com a presença de líderes de Santa União e de outras comunidades. Joel admite que houve falhas na gestão, apesar de algumas conquistas como a reforma da casa comunitária. Ele chamou atenção para a necessidade de mais atenção à “cota financeira” para a associação. Durante meu período de campo, o valor estipulado era de R\$ 10,00 e Joel estava sugerindo um aumento para R\$ 15,00. O valor angariado seria destinado a reparos nas estruturas da escola, casa comunitária e algumas casas que tivessem necessidade, bem como para custear o trabalho dos jovens, como será mencionado mais à frente.

Um dos aspectos da comunidade que precisa ser modificado, na avaliação de Joel, é a maior participação dos indígenas nas reuniões. Alguns não participam em consequência da distância de suas residências, e, deste modo, o recado chega tarde demais. Quem mora na comunidade Felicidade, por exemplo, às vezes não recebe a informação que acontecerá reunião e perde a oportunidade de participar de decisões que envolvem as outras comunidades que compõem a área indígena pleiteada.

As normas comunitárias são criadas pela comunidade. Joel insiste que as normas devem ser seguidas seriamente, pois “se nós não fazer uma coisa bem sério mais lá na frente

tem pessoa que vai querer pisar na nossa cabeça. A preocupação nossa hoje é a tendência é melhorar a nossa comunidade”. A estratégia deles é fazer parceria entre as comunidades que formam a área pleiteada como indígena, é a interação constante entre os líderes das comunidades e a participação. Todos devem ter conhecimento das pautas das reuniões, bem como apontar as falhas e opinar sobre as resoluções dessas falhas.

Hoje a comunidade tem um crescimento. Antes ela não tinha. Só que só faltou ter no nome da associação como uma associação indígena. Eu tava conversando com a professora sobre isso ontem. Porque aqui ela tá como Associação Comunitária de Santa União. É por isso que eu queria que o tio André ou o Mariano viesse aqui pra fazer uma acrescimento de poucas coisas. Porque o nome tem que ficar Associação Comunitária do Povo Indígena da Aldeia Santa União da Etnia Cocama. Só falta isso daí, nós colocar. Isso foi uma questão que nós esquecemo de colocar na elaboração do Estatuto. Mas eu conversei com tio André e ele disse que tá tudo ok, é só acrescentar isso. Não mexe com os artigo. (Joel, professor e presidente da Associação, reunião comunitária em 19/12/2012)

Outra preocupação dele é preparar pessoas novas para sucederem sua gestão na Associação. E a participação dos jovens é imprescindível neste processo, inclusive é necessária uma revisão na divisão da receita obtida com os trabalhos durante o manejo. Na última pesca, os jovens que não eram “chefes” de família não receberam o valor referente a sua contribuição no trabalho, porque a regra coletiva diz que só os indígenas pais de família tem direito a sua porcentagem na produção.

Para Joel é necessária uma discussão urgente sobre esta situação dos jovens. A maioria deles “trabalha e não recebe nada, nenhuma porcentagem porque não tem família”. A proposta de Joel é a criação de um fundo na associação para arcar com as despesas e que conceda uma ajuda de custo para esses jovens. A heterogeneidade dos núcleos familiares pode contrabalancear a questão da distribuição dos recursos. Há famílias que possuem cinco filhos, outras três e outras sem filhos. Este último é o caso da maioria dos jovens. Eles não possuem filhos, trabalham no manejo e não recebem nada. Ele propôs o aumento da cota da associação para R\$ 15,00, também em função desta questão:

No meu ponto de vista eu olho assim: se por acaso uma família tem 4 filho ou 5 filho. O jovem já rapaz, pra ele ganhar a porcentagem do produto ele tinha que participar da reunião, do trabalho da comunidade, tá junto da comunidade. A participação dele tem que ser no dia-a-dia. Nós fizemo a casa comunitária, nós trabalhamos dois dia, três dia e o que eu observei foi que teve gente trabalhando em outra coisa em vez de atender ao trabalho da comunidade. Porque o trabalho da comunidade é pra tá todo mundo ali participando, mesmo sem fazer nada, mas tá ali. Se nós fosse fazer uma norma sério como o Cruzeiro [outra comunidade] faz, se por acaso eu falhei eu ter a minha justificativa de porque eu não fiz o trabalho. Se eu não tivesse uma justificativa eu ia pagar 25% ou 50% pra comunidade. Só assim as

comunidade ia fazer um bom trabalho e aí todo mundo ia interagir. (Joel, professor e presidente da Associação, reunião comunitária em 19/12/2012)

Partindo-se do princípio que no trabalho da comunidade todos devem participar, o trabalho ocorre em conjunto, conforme relatos, há a participação de homens, mulheres e dos filhos. A participação não está restrita ao exercício de uma atividade braçal, mas também no apoio indireto, seja fornecendo alimentação, observando e opinando, ou seja, de algum modo as pessoas devem mostrar interesse por aquele trabalho que está sendo desenvolvido.

Quando estive em Santa União também participei das atividades. Houve uma troca durante nossos debates e discussões e contribuí com alguns esclarecimentos de dúvidas. Além disso, eles mencionaram que a pesquisa e organização do censo da comunidade, que havíamos organizado anteriormente, que se constituíram como pontos importantes para o levantamento de informações sobre a comunidade para subsidiar suas negociações com a FUNAI, conforme relatado anteriormente.

Um aspecto delicado para o qual Joel também chama atenção dos líderes das comunidades é para as críticas que a comunidade Santa União recebe de setores externos. Ele já ouviu em reuniões com o IBAMA e o IDSFB que a comunidade possui um “patrimônio que a gente não tá sabendo usar”. E por isso, é necessário uma mudança de comportamento na comunidade:

O pessoal do IBAMA disse que a gente tava com uma bola de diamante na mão e eles não acreditam que a comunidade tá sabendo usar. Aí foi a hora que o tio João disseram: mas nós tá ajudando o pessoal do IDS. (...) E isso, eu tava observando bem e isso não tá acontecendo não. O pessoal que vem lá de fora e eles olham: o pessoal de Santa União tá, bem dizer, com uma bola de diamante nas mão e a casa deles desse jeito... Isso é uma coisa que nós temo que ver pra mudar essa situação. Próximo ano nós vamo trabalhar no manejo. Já tive conversando com o tio André também sobre essa situação e ninguém tá sabendo usar esses bens que nós temos dentro da nossa área. (Joel, professor e presidente da Associação, reunião comunitária em 19/12/2012)

O patrimônio simbólico não se resume apenas à possibilidade de exploração dos lagos, mas também engloba a construção de uma estrutura física comunitária atraente para os “de fora”, conforme relatos. “Não saber usar um patrimônio” também ameaça a reputação, e pode ser motivo para denúncias formais para as instituições ambientalistas, bem como para fofocas. Tal assunto trouxe à tona um mal-estar entre os participantes, porque diversas denúncias chegaram ao IBAMA a respeito da entrada irregular dos indígenas nos lagos para a retirada de peixes e quelônios. Segundo relatos, tanto os comunitários de Itaboca quanto os indígenas de Santa União já foram autuados por servidores do ICMBio. Minha intenção aqui não é fazer denúncias ou instigar um debate moralista e muito menos procurar culpados. Um dos pontos

que quero discutir é a tensão entre o Estado e a população local, pois os representantes de instituições ambientalistas, conforme relatos, acreditam que “muita coisa errada está acontecendo lá dentro [dos lagos]”, no entanto não há provas, ou a situação é tão delicada, que não sabem como abordar e proceder.

Para Assies et all (2000) assim como Ulloa (2001), há um “mito primitivo” que representa os indígenas como ecologistas natos, que Ulloa chamou de nativo ecológico, conforme já apresentado no capítulo 3. Assis et all (2000) observam ainda que a articulação entre ambientalismo e movimento indígena é forte no contexto amazônico, e acrescento que na região estudada por mim este aspecto é bastante acentuado, considerando o contexto que já foi apresentado. É possível observar que o acesso à terra e a outros recursos permanece uma dimensão importante das lutas dos povos indígenas, bem como de outros setores da população rural, como no caso dos comunitários, extrativistas, e outros que estão sob a rubrica de povos tradicionais. Esses grupos são ameaçados pela marginalização das políticas governamentais, baseadas no mercado e um padrão desigual de exclusão da modernização agrária. Essas políticas contribuem para um crescente conflito e violência rural, conforme pudemos observar até então. No contexto latino-americano a conquista de uma distribuição de terra mais equivalente permanece um desafio maior como uma pré-condição para um processo de desenvolvimento inclusivo. (ASSIES et all, 2000).

É por isso que na reunião, Olegário traz à discussão que apesar das dificuldades e problemas na associação, “hoje nós não tem débito com ninguém. Hoje nós trabalha com quem quiser, nós somos livre, trabalha com quem quiser”. No período inicial de atuação na associação não havia recursos, mas os indígenas entenderam que o trabalho coletivo na associação poderia se configurar como oportunidades para o desenvolvimento de outros projetos, como artesanato e projetos que envolvesse o ensino da língua indígena e o fortalecimento da educação.

A área pleiteada significa um projeto para o futuro:

Antes a comunidade não tinha nenhum recurso na mão e hoje a comunidade já tem um pouquinho de recurso. É preciso ver o que nós tamos fazendo todo esse tempão que estamos morando aqui. Porque os primeiros não souberam usar e nós que já somos mais novo, temos que ver esse lado aí que uma garantia pro futuro nosso. Nós temos que ver aonde vai reter esse recurso que sai. Antes nós não tinha e depois que foi criada essa associação ela já é muita coisa, porque no caso de necessidade já tem um pouco de dinheiro aí na caixa, no caso de necessidade de doença. Tem que olhar esse recurso que entra e o que sai. Daqui pra frente a associação tem que ver aonde vai ser aplicado esse recurso. (Olegário, em Santa União, em 19/12/2012)

A opinião geral naquela reunião era de satisfação com a gestão de Joel: “a comunidade tá de parabéns porque a associação tá organizada”. Para Joel, o trabalho de gestão do presidente da associação é semelhante ao de um prefeito. E aquele era o momento de opinar, de informar onde a gestão falhou e contribuir com sugestões. A associação foi criada de modo apressado, segundo Joel, e como havia acabado de entrar no Movimento Indígena não atentou para alguns detalhes que hoje acredita serem fundamentais no registro da instituição, e o ano de 2013 seria dedicado aos ajustes:

Porque quando nós fizemo, o tio André e o Mariano tava muito ocupado e não teve como esclarecer pra nós. E nós tava apressado também pra organizar a Associação da comunidade e foi o tempo que nós entrou com a associação, mas sem o nome indígena. É por isso que a gente queria que o tio André viesse e o Mariano viesse com o Tomé. O Tomé veio naquele dia, mas só que eu tava com meu filho doente pra cidade e eu não tinha como passar com ele. E ele disse que vai se alterar só o nome, vai ser Associação Indígena da Aldeia Santa União. Já fizemo e já mandei pra ele e quando ele vier vai só acrescentar. Foi nós mesmo que fizemo o documento. Aí baixemo e fomo na Associação dos pescador e eles ajudaram a gente com o Estatuto e aí foi digitar como tá aqui. Depois nós trabalhemo já só pra registrar o CNPJ. (Joel, entrevista em Santa União, em 18/12/2012)

Joel admitiu que ainda não tem experiência a ponto de se sentir seguro na gestão da Associação, mas sempre procura “trabalhar pra aprender”. A estrutura de uma associação é o que não está claro para ele, como o papel do Conselho Fiscal e da secretaria. “Se você cria uma entidade como essa, você tem que trabalhar pra organizar ela, porque se você for ficar neutro não vai funcionar, porque senão fica, bem dizer, só em palavras e não fica registrado no papel”. Para ele, a diferença principal entre política indígena e política partidária, e que a política indígena se constitui como o ato e a ação de trabalhar em prol dos direitos e da justiça social para os indígenas, não basta dizer que compõe com a luta e ficar neutro. Já a política partidária, se constitui como o ato de fazer alianças com políticos, e delas adquirir benefícios individuais. Ele exemplificou esta diferença com o caso do péssimo atendimento aos indígenas na Casa de Saúde, onde não indígenas da cidade estavam sendo atendidos (por terem relações próximas com o então gestor Casa) em detrimento do atendimento efetivo aos indígenas que vivem nos interiores e aldeias.

Trabalhar implica em tomar um posicionamento: participar das turmas de vigilância dos lagos, contribuir com a taxa mensal da associação, debater sobre a questão indígena para esclarecer o trabalho do Movimento Indígena e conhecer a legislação. Por isso, quando cheguei ao campo, em diversos momentos os indígenas destacaram seu posicionamento, apresentaram cópias do texto do Estatuto do Índio, falaram dos direitos ao território e criticaram a falta de continuidade dos órgãos estatais no cumprimento desses direitos. A

ausência da tomada de posição ativa dessas instituições incomoda os indígenas, bem como influência nas diversas instâncias conflitivas que encontramos no campo.

O conflito ou conflitos não iniciam com a reivindicação dos Cocama, mas tratam-se de consequência das disputas históricas, diretamente relacionadas à uma trajetória de desigualdades: relações de patronagem e posse de terra; fatores religiosos; determinações políticas governamentais e de acordos políticos locais. Por isso a importância da compreensão do contexto social e histórico de Fonte Boa e das estratégias de grupos no enfrentamento e tentativa de superação da posição de subordinação.

Eu sempre converso com o pessoal aí por fora. Agora não, como eu sempre falo pra eles aí. Quando eu tô conversando assim em Fonte Boa, eu falo pra esse pessoal aí. Eu digo: do pouco conhecimento que eu tenho, por orientação do seu André, ele que começou. Quando nós começemo trabalhar aqui e organizar essa área aqui como área indígena, chegou aquelas pessoa lá de Manaus empatando de nós tirar nosso alimento, nossos recurso, aí eu vi que a coisa tava ficando difícil, aí eu sentei aqui com o pessoal na comunidade, aonde eu fiz pergunta pra eles se nós podia sair pra procurar nosso direito pra organizar aqui como área indígena. Aí, muitos deles não tinha conhecimento da própria nossa comunidade mesmo, ficaram achando ruim, inda ficaram contra uns dia aí. Aí um dia eu disse que eu ia comprar despesa, que eu ia procurar direito eu sozinho. Eu disse que eu sozinho ia procurar direito. (...) A comunidade Santa União que teve o pensamento, como diz o outro, uma pessoa que pensou pra organizar pra ter esse direito. Por isso, como diz o outro, quando eu converso com as pessoa, eu relembro isso. Porque se não fosse nós, não tinha criado nenhuma área indígena daqui daqui no município de Fonte Boa. Porque não tem pessoa que tinha dado conhecimento. (Raimundo Arantes, Santa União, em 30/01/2012)

O legado que os mais velhos deixam para os jovens é continuar a “luta” por meio da qualificação profissional. Apesar de ouvir de sua professora que os “Cocama não têm história”, Raice e Roni continuam cursando as disciplinas e mostram-se determinados a contribuir com a comunidade com o conhecimento adquirido, idealmente aliado ao que eles aprenderam com os pais no movimento indígena. Por isso, como já afirmei anteriormente, a identificação étnica não é produzida com neutralidade, mas na interação entre os atores sociais, num determinado contexto. A identificação étnica se produz não apenas na produção de “costumes” e “tradições”, mas o pertencimento étnico é produzido, principalmente, “na luta”, no engajamento nas causas pleiteadas, na reivindicação dos direitos sociais e na política cotidiana.

6. Algumas considerações finais

As histórias compartilhadas nesta tese foram resultado de um esforço que vem sendo construído desde a minha pesquisa de mestrado. O trabalho empenhado na pesquisa de doutorado e a escrita desta tese talvez tenham se aproximado de meu objetivo inicial, lá em 2008, quando eu pretendia fazer um estudo profundo sobre as relações e mobilizações sociais para a busca de melhores condições de vida da população local. A presença e demanda indígena destacaram-se neste emaranhado de questões que fui inventariando ao longo dos anos. Inicialmente me chamou atenção a “forma comunidade” de organização territorial local, bem como as coincidências entre família, parente e os conflitos produzidos e imbrincados no local.

No contexto específico apresentado, as concepções (afetivas e efetivas) sobre comunidade e família também se modificam, conforme os desdobramentos dos conflitos dentro da família e fora dela. Na literatura clássica, a formulação da definição do termo comunidade passou por uma complexa estruturação tipológica de acordo com os interesses dos antropólogos e da definição do seu objeto de estudo. Para alguns autores, como Stirling (1965), a aldeia e a comunidade são fenômenos similares, tendo como unidade básica a *household*. Já para Redfield (1930), a comunidade se estabelece de modo relacional e não se restringe ao território físico, enquanto a aldeia é definida como uma unidade administrativa. As sociedades *folk*, por exemplo, que representavam o que havia de mais real e concreto do resultado da conquista europeia e do processo de mudança social, pareciam ser um exemplo claro que poderia produzir uma tipologia que poderia ser utilizada tanto de maneira analítica quanto para determinar alguns contextos da realidade.

O termo comunidade foi e ainda é utilizado com diversos sentidos para descrever fenômenos encontrados em coletividades locais singulares, principalmente quando se trata de definir um campo de estudos da antropologia. A fórmula básica: distinção, pequenez, homogeneidade e autossuficiência, que compreenderam a delimitação considerada mais eficaz de comunidade humana, se tomadas de maneira descuidada, tem como consequência o encerramento da noção de camponês e seu “mundo rural-comunitário” a critérios reducionistas. E, deste modo, se constituem como uma maneira de atomizar os indivíduos que compõem essas coletividades, operando somente a partir de tipos ideais.

No entanto, aqui não é possível falar em comunidade enquanto uma estrutura social fechada ou imóvel, mas numa organização social, que abrange os aspectos econômico, social, político e cultural, de modo heterogêneo. Por isso, é importante a relativização do conjunto de

características impostas à “forma” comunidade, de modo a cristalizar e naturalizar o ideal de camponês e de comunidade enquanto entidades intimamente ligadas e dependentes.

É importante destacar que não procurei definir aqui um ou vários sentidos de comunidade, uma definição fechada e consolidada, mas problematizar um conceito que ainda hoje é constantemente naturalizado e cristalizado num conjunto de saberes instituídos academicamente, apesar de saber que este termo não se restringe apenas ao espaço acadêmico, mas também faz parte de um corpo elaborado de definições no âmbito das políticas governamentais e de instituições não-governamentais.

Como também foi possível observar nos capítulos, não há espaço para se falar em “comunidade natural”, mesmo do ponto de vista historiográfico, que delineia as mudanças ocorridas nas comunidades não apenas no espaço físico, mas também nos padrões de comportamento e a concepção do lugar de moradia. Esses padrões são marcados pelo estabelecimento de um arcabouço de normas e valores, de novos código de comportamento e sentimento numa direção específica, neste caso a necessidade de “lutar” para permanecer neste espaço destinado à reserva. Assim, se direciona ao processo de produção de saberes sobre um espaço que foi compartimentado e instituído enquanto comunidade, mas que possui uma história prévia, caracterizada pela violência e o descaso. Portanto, pertencer a uma comunidade, seja indígena ou extrativista, e estabelecer o *esprit de corps* local (ou o sentimento de comunidade), redesenhando os território e suas fronteiras, está fortemente associado à prática da negociação, de disputas e dos estabelecimento de alianças.

A questão da delimitação das fronteiras (sociais e burocráticas) e configuração territorial das comunidades aqui apresentadas, como foi possível observar, são temas que perpassam os capítulos. A maneira como se constrói essa noção de comunidade, analiticamente, está intimamente ligada com as relações de poder fundantes das estratégias do rearranjo territorial. A comunidade é vista como um “fenômeno” de modo situacional e localizado, com base na mobilidade dos atores sociais, nas tensões e negociações decorrentes da organização das principais instituições que as conformam.

A filiação das comunidades a uma Unidade de Conservação ou à Terra Indígena é geralmente uma consequência do contexto histórico e das negociações decorrentes da atuação do Estado e seus efeitos sociais. No caso dos Arantes e a querela com as diversas instituições envolvidas, eles já ocupam aquele espaço, antes da criação das Unidades de Conservação, onde seus ancestrais chegaram e se reproduziram. Apesar das dificuldades impostas por uma área de várzea, o determinismo físico-geográfico não possui tanta força na definição da posse e uso da terra e lugar de moradia e da demarcação das fronteiras. Estas são definidas por meio

das negociações e da participação das pessoas que vivem nas comunidades, concretizada nas relações de vizinhança, reputação e no tempo de moradia no local. As fronteiras não se reduzem simplesmente às características naturais, mas são determinadas por um corpo de relações que ultrapassam esses muros naturais e estão fundados na mobilidade e na troca de informações, da reputação e alianças, seja no Movimento Indígena, seja nos segmentos ambientalistas estatais e não governamentais.

A existência de disputas pela posse das terras públicas, no sentido desenvolvido pelos indígenas, também delineiam o sentimento de pertencimento à comunidade. Com isso, é possível relativizar também o fator a natalidade e hereditariedade como fatores primordiais para o vínculo com a terra e a moradia, já que há possibilidades de aceitação de agregados, desde que haja por parte deles um engajamento no Movimento Indígena, no caso de Santa União, e a aceitação das regras do Plano de Manejo Participativo, no caso dos extrativistas da Resex, em ambas, com um objetivo em comum: a mudança na condição social da população local.

É neste sentido que a violência e a patronagem aparecem ao longo da tese em diversos aspectos, até culminar em uma nova versão, na gestão do território pelos indígenas, de modo a garantir a propriedade, não em sua forma privada, como o faziam os empresários. Esta espécie de transmissão da patronagem não muda de lugar, e sim de figura, na qual a violência é constitutiva dessa relação. Foi por meio da administração “estatal-patronal” da produção de borracha e exploração de outros recursos naturais que o Estado “conquistou” parte do espaço amazônico, bem como a expansão internacional da produção. Isto atraiu grande contingente de mão de obra, que sofreu na região. Por isso, tentei trabalhar na tese a questão da patronagem e da tutela ambientalista enquanto categorias, tomando como maior inspiração as relações no campo.

Uma das perguntas norteadoras enquanto pesquisava nos arquivos e entrevistava as pessoas era: “como se materializa essa violência?” A princípio percebi que essa materialização se manifestava por meio do controle territorial estatal e o modo como se marca a posse da terra e dos recursos naturais ao longo dos anos. E, como consequência, por meio também do controle das populações. Conforme foram criadas as leis, como estratégias estatais, este o controle foi se refinando e sofisticando e compondo um conjunto de regras para a permanência nos locais onde se concentram grande riqueza natural.

Ao longo das conversas com os indígenas e comunitários, percebi que a figura do patrão não se caracteriza unicamente pela “personificação do mal”, mas ela se constrói no conjunto de relações de acordo com o contexto histórico e social. Portanto, é uma figura com

diversas facetas. Assim como em determinados momentos o “patrão é mau”, em outros ele se mostra solidário, mesmo que isso signifique a tentativa de maior controle das pessoas. O estabelecimento do sacramento do batismo, como ocorria na primeira metade do século XX, era uma forma que o patrão encontrava de estreitar os vínculos com o fregueses, regulamentando de modo informal a relação de dependência.

As alianças e cisões são elaboradas a partir do próprio entendimento que cada um elabora sobre a situação conflituosa. Por exemplo, na atribuição do adjetivo político, no sentido pejorativo da palavra, associando-a ao parente-inimigo (local) e ao empresário-inimigo (externo). Nesse contexto social e político, os inimigos criam suas teorias e práticas a respeito das relações conflituosas e da violência. Tambiah (1997), ao analisar o conflito étnico (etnonacionalista) no sul da Ásia, afirma que na relação de política de guerra, os adversários elaboram sua “semiótica da violência”, ou seja, cada parte cria seu repertório de estratégias e contra estratégias, comprometidas com o discurso da violência, cujo objetivo é “compreender, antecipar e neutralizar” o inimigo.

Até a primeira metade do século XX, a Igreja praticamente servia ao Estado na sua missão de “salvar as almas” dos indígenas. Chamados de “batalhadores da fé” e “bandeirantes da fé” pelo governador do estado, Ephigenio Salles, os missionários da Igreja católica conquistaram, além das almas, o respeito dos administradores da região. Seu trabalho era fundamental para o processo de introduzir os povos nativos à civilização, o que de acordo com Santos e Muaze (2002) era uma tarefa nobre “aos olhos das elites nacionais oitocentistas” (p. 31). A Igreja desenvolvia um trabalho marcado por sólidas alianças com as classes dominantes e, no caso de Fonte Boa, fez parte do quadro administrativo do município durante um período de sua história. No entanto, sua atuação tomou novas dimensões, na qual o objetivo não era mais a “salvação das almas perdidas”, mas sim a emancipação do “povo sofrido” e subjugado por políticos e famílias poderosas das região. Da prática da “teologia pé-de-chinelo”, como propôs o padre João Derickx, com suas devidas localizações e contextualizações, surgiu na prática um dos princípios da ideia de tutela ambientalista, que formulo neste trabalho.

A prática da tutela ambientalista decorreu como consequência da atuação de diversos segmentos sociais, principalmente da Igreja e do Estado, com o objetivo de preservar o meio ambiente. A dinâmica pedagógica da tutela ambientalista se inscreve no controle do comportamento e dos corpos residentes nas áreas categorizadas como Unidades de Conservação, no controle da exploração dos recursos naturais e no controle do território. Ao analisar os documentos oficiais e observar os efeitos sociais da criação dessas áreas, o termo

“Unidade” não se compatibiliza com o mundo social-concreto. Dentre os sinônimos deste termo encontramos: coesão, harmonia, homogeneidade, igualdade, união e uniformidade. No entanto, essas seis palavras não se aplicam à complexidade encontrada no campo. É exatamente o oposto da Unidade que se concretiza no contexto social e a principal manifestação da heterogeneidade e complexidade da situação é o conflito, embora a harmonia e o consenso forçados dão o tom da principal norma de gestão: “onde tem conflito não há manejo”.

A tutela ambientalista também tem sua história. Ela surgiu da tentativa de promoção social e melhoria da qualidade de vida das populações locais, para a promoção da pesquisa científica para a conservação da biodiversidade, isso por meio da prática do manejo participativo e sustentável dos recursos naturais. A dinâmica pedagógica deste ato de “gerir” – tutela ambientalista – remete à tentativa de controle do cotidiano, embora os indígenas e comunitários/extratvistas estabelecem regras e estratégias para superar os embate e as divergências com o administrador, conforme foi observado no campo. Assim como apontou Lima (2002), gerir

Sinaliza-nos ao controle do cotidiano de uma administração que débil perpassada por interesses pessoais e de redes de clientelas que seja, onde os interesses de grupos são muito mais fortes que chamados corporativos, por vezes mais figuração que prática efetiva, ainda assim representa este ‘tutor’ de coletivos, controlador de espaços, mantenedor dos desiguais em seus nichos. (p. 16)

É possível perceber de modo claro o exercício ou ato de gerir na gestão de conflitos, que exige a integralidade da atuação do administrador enquanto conhecedor do espaço/território a ser gerido e ordenado. A gestão ocorre em consonância com o ordenamento do território e, conforme Menezes (2002), o ato de ordenar é mais complexo do que regular o território, pois “a ação derivada da ordenação requer o princípio da gestão, entendida e possibilitada na prática histórica muito mais como uma parceria entre detentores de poder do que participação igualitária de todos os segmentos sociais envolvidos”. (p. 217). Diante das dificuldades, seja a distância físico-geográfica ou a comunicação com a população local, a queixa recorrente entre os moradores locais e outros segmentos sociais é a ausência de continuidade e de referência local do administrador estatal. Em geral, o Estado somente aparece em momentos de instituição da Lei, de normas e de aplicação de sanções ou punições. A aplicação da multa aos infratores, segundo relatos, ocorre em alguns casos de moradores locais que retiram os recursos naturais para seu próprio sustento. Uma canoa carregada de peixe é sempre alvo de suspeita num ambiente onde a palavra de ordem é a conservação ambiental.

Uma das práticas de tentativa de controle da população que pude observar em documentos foi a classificação das populações de acordo com suas ações como elas estão inseridas na configuração das fronteiras sociais e geográficas da área, em especial da RDS Mamirauá. O exercício foi feito por meio da classificação dos grupos indígenas lá residentes em função da localização e da adesão ou não ao Plano de Gestão da RDS Mamirauá: a) os índios usuários; b) índios das áreas sobrepostas à RDS; c) Comunidades ribeirinhas com solicitação de pedidos de reconhecimento da identidade indígena junto à FUNAI. Esta classificação revela a preocupação dos gestores com a distribuição da população em função da aceitação ou não do conjunto de regras administrativas da Unidade.

Esta última categoria demonstra também a importância do fenômeno “passar pra índio”, que se estabelece enquanto uma tentativa dos indígenas de reorganização territorial e identitária, baseada na posse de um patrimônio coletivo e no reconhecimento dessas coletividades e da legitimidade indígena frente aos órgãos estatais competentes. Embora esta posição não seja unânime entre os indígenas, pois alguns dos indígenas da família Arantes acreditam que não “passaram pra índio” já que eles sempre foram índios, este termo foi disseminado ao longo do Médio e trechos do Alto Solimões. Arrisco afirmar que essa disseminação foi provocada também por uma reação aos efeitos da tutela ambientalista.

O caso exemplar que apresentei no capítulo 4 incorpora o que desenvolvi ao longo da tese sobre as estratégias de enfrentamento à tutela, à patronagem e, conseqüentemente, à violência. As peças jurídicas do “Caso do Buiuçú” demonstraram três aspectos, conforme abordei no capítulo: a ameaça ao poder de polícia do IBAMA; a ameaça à espécie pirarucu; e a ameaça aos envolvidos nas disputas pelos lagos e seu sofrimento. No processo jurídico eles são retratados ao mesmo tempo como “indígenas sofridos” e “falsos índios”, pois correspondem a segmentos desfavorecidos da sociedade e que não condizem à identidade nacional.

O aparato intelectual e a burocracia a estatal reforçam alguns registros preconceituosos e estigmatizantes de diversos grupos localizados nessas áreas de preservação, que geralmente estão em litígio, no caso de grande potencial de exploração natural. Imagens são criadas a respeito de um índio que ao mesmo tempo protege e depreda o meio ambiente e que ao mesmo tempo é vítima e parceiro dos comerciantes locais e externos. Este é um efeito da tutela ambientalista, que age criminalizando e vitimizando os envolvidos.

No entanto, ao politizar a luta pela dignidade (deslocando-a do sentido moralizado), os indígenas tentam anular o vocabulário da precarização dos documentos jurídicos e das práticas de atores sociais envolvidos no processo de defesa dos indígenas. As constantes

viagens, seja para reivindicar os direitos no Posto da FUNAI em Tefé ou em sua sede em Manaus, modificam a vida cotidiana e as relações sociais locais. Isso legitima e institui autoridades, propriedades e autonomia. Desta forma, os indígenas se deslocam da posição de humildes, imposta pelo Estado, e assumem a sua categoria identitária como ação para resistência à precarização da vida, o que ultrapassa a questão de mera rotulação. De certo modo, esta reação também tem a sua história e desde o advento da União das Nações Indígenas, o processo de mudança na autoestima e crença no valor positivo no ato de “ser índio”. Sebastião Arantes, ao declarar que o ato de renegar a identidade indígena implica na perda do valor indica a preocupação de parte dessa família em se afirmar não somente etnicamente, mas também socialmente. A cidadania, para um segmento desfavorecido da sociedade, se concretiza nas conquistas diárias e perante as instituições estatais.

Mesmo sendo reconhecidos burocraticamente pela FUNAI, as dificuldades da instituição impedem a efetivação desse reconhecimento. Uma das principais alegações, conforme observado no capítulo 5, é a ausência de um “clima propício” para a organização e criação de um GT para o reconhecimento de Santa União como Terra Indígena. O “clima propício” consiste na ausência de conflito. E ao traçar um paralelo entre a gestão de Unidades de Conservação e de Terras Indígenas, um dos pontos em comum é a necessidade de harmonia, de ausência de conflito.

A gestão segue uma linha hierárquica, na qual a posição do gestor é efetivada a partir da determinação de regras, baseados no corpo normativo determinado pelo SNUC, que burocratizam o cotidiano dos comunitários e mesmo dos indígenas, já se que encontram em Unidades de Conservação. Em outro sentido, essa linha hierárquica toma também como base o ideal de partilha da comunidade cristã, representado pela Igreja, cuja preocupação principal é estabelecer a “moral cristã” e a “ética humana”, a fim de evitar problemas de corrupção no desenvolvimento dos projetos futuros. Num terceiro sentido, a burocratização se alimenta da necessidade dos indígenas e comunitários por melhores condições de vida, num projeto constantemente ameaçado pelas ambiguidades que este tipo de luta representa. Deste modo, é possível perceber a coexistência do código moral e do código burocrático/legalista, no jogo argumentativo dos envolvidos.

Nesse rearranjo territorial, diversas pessoas são consideradas invasoras. Esta categoria é representada por “pessoas de fora” e pelos próprios moradores locais. Na visão de alguns comunitários, esses moradores-invasores aproveitam-se da intervenção do Estado para apropriar-se tudo aquilo que foi conquistado há muito tempo atrás e que demandou muito trabalho. Enquanto parte dos moradores de Itaboca migrou para a cidade após o conflito com

os familiares, os moradores de Santa União permanecem no local e desenvolvem esquemas de vigilância que, de certo modo, resultam na apropriação efetiva da área. De acordo com o relato de um dos primeiros gestores da Resex, alguns comunitários chegaram a possuir armamentos para proteger “sua terra” dos invasores. Alguns moradores locais que tinha o papel de regatão encontraram-se uma posição de desvantagem a partir do momento em que se instituíram as Unidades de Conservação e eles tiveram que ceder às exigências do IBAMA e do ICMBio.

Desde o início das atividades de manejo comunitário na Resex sempre foi necessária a intervenção dos gestores nas áreas ricas em pescado, como o Complexo do Buiuçu e o Complexo do Inambé. Os acordos são firmados todos os anos, sempre em reuniões com a presença dos técnicos do ICMBio, IDSFB, representantes da AAPA e do Movimento Indígena. O princípio básico do manejo do pescado é a organização da comunidade em termos burocráticos e participativos, ou seja, a prevalência do modelo associativista, conforme foi observado. Caso a comunidade não esteja organizada, “ela pode quebrar uma série de regras impostas pelo IBAMA” e anular o ideal do trabalho em conjunto.

As negociações entre os diversos gestores instituem o discurso da “Resex como um todo”, da Unidade como um todo. Este “bem em comum”, pertence a todos os moradores, no entanto a posse não é de ninguém. Esta convenção social precisa de um princípio naturalizador para legitimar como se deve agir, ou seja, o princípio do cuidado e do zelo. Já que no entendimento do Estado, aquelas pessoas estão recebendo uma concessão para permanecerem naquele local. Assim, é preciso cuidar de algo que não é uma propriedade privada, é um bem público, mas que também se constitui como próprio.

A intervenção do gestor, em geral, como um corte na relação patrão-cliente, efetivada na verticalização e assimetria (FOSTER, 1972) dos contratos. A partir da intervenção do estado, a Resex e a RDS são vistas “como um todo” (frase que várias vezes escutei entre os gestores) e essa quebra, de certo modo, significou numa relação simétrica entre as comunidades. Mas a força da autoridade colocou as partes diante do risco da humilhação, como observou Comerford (2003), da desqualificação do indivíduo que há anos atrás era considerado o patrão e agora é igualado aos demais.

Os modelos prévios de posse e propriedade territorial chocam-se com os novos modelos determinados institucionalmente, como o estipulado pelo zoneamento ecológico. Para alguns gestores, a falta de entendimento exige uma intervenção “de cima para baixo”, ou seja, uma advertência institucional na tentativa de eliminar o conflito.

A postura dos indígenas, que se denominam donos da área, incomoda os gestores. Na opinião deles esta atitude atrapalha o bom funcionamento manejo, porque “todos os anos eles causam confusão”. Esses conflitos podem ser percebidos entre dois modelos de dominação, conforme Weber (1983), entre o tradicional e o burocrático. Na lógica local, o inimigo não é apenas o empresário de fora, mas também o próprio comunitário e o “indígena invasor”, considerado por uma ideia gerada pelo censo comum como os seres humanos eleitos naturalmente para preservar a região. O modelo comunitário do desenvolvimento sustentável, presente nos discursos institucionais, prevalece nas decisões das instâncias administrativo-financeiras.

É importante destacar também que este empenho para salvar a natureza ainda se encontra fundamentado na dicotomia natureza-sociedade. Um projeto de proporções internacionais provoca discussões e impasses em diversas instâncias. O que se destaca nas discussões não é o modo de vida das pessoas que estão na unidade de conservação, mas formas de se institucionalizar papéis sociais na busca do desenvolvimento. Uma das alternativas para a resolução do conflito é a punição: “onde paga um pagam todos”. Os desentendimentos entre vizinhos, familiares e gestores da Resex estão relacionados ao manejo dos lagos. Histórias contadas sobre a ação de supostos invasores (os próprios comunitários) e os prejuízos causados por atividades irregulares, de acordo com as regras estabelecidas pelos gestores. Formalizar a denúncia é um passo decisivo para sair do âmbito da fofoca e estabelecer critérios reais, abstratos mas reais, de punição. Nesse tipo ideal de Unidade de Conservação os seres humanos devem viver em harmonia e sempre sob a tutela externa de especialistas ambientais para legitimar as intervenções políticas e administrativas.

No texto *Gift-Gift*, Mauss (1981) chama atenção para o caráter ambíguo do significado do dom. Os dois sentidos dessa palavra - presente e veneno – com relação à percepção sobre a criação da Resex e da RDS, parecem se encaixar com o depoimento de alguns comunitários e indígenas. A criação dessas Unidades, fato que poderia representar uma mudança positiva na perspectiva de vida e desenvolvimento econômico e social da região, tornou-se um entrave para alguns. As quebras dos acordos comunitários sempre reafirmam desconfianças e o desânimo entre os diversos membros da AAPA e dos comunitários.

Parente é serpente? Ao primeiro olhar a resposta pode parecer positiva, tomando-se como ponto de partida a ideia da exigência da harmonia em família e nas comunidades, interpretando a história local a partir de um recorte isolado e focado em temas fragmentados. No caso estudado, parente disputa de igual para igual o direito de permanecer no local onde vive há muitos anos. Deste modo, parente não é serpente, mas sim trata-se de pessoas que

criam estratégias e fazem resistência aos diversos modos e períodos de imposição de relações de poder naquele local. O conflito não inicia com a reivindicação dos Cocama. Acredito que seja consequência das disputas prévias, diretamente relacionados a uma história de desigualdades: relações de patronagem e posse de terra; fatores religiosos; determinações políticas governamentais, além dos acordos políticos locais. Por isso a importância da compreensão do contexto social e histórico de Fonte Boa e as estratégias de grupos no enfrentamento e tentativa de superação da posição de subordinação.

7. Referências

Documentos Consultados:

- Acordo coletivo entre as comunidades Itaboca e Santa União, de 20 de setembro de 2005.
- Ação cautelar de obrigação de não fazer c/c pedido de liminar altera parte, de 26 de outubro de 2005. Processo nº 2005.32.00.007148-3.
- Almanak Laemmert Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. De 1913 a 1931. Disponível em: <http://memoria.bn.br>.
- Bulletin Général. Nécrologie. Jean Baptiste Parissier, 1931-32.
- Carta de Jean-Baptiste Parissier à Monsenhor Barrat. 17/10/1917. Arquivo da Prelazia de Tefé.
- Carta de Benjamin Affonso à J. G. Araújo. Foz do Mamoriá, Fonte Boa, 25/04/1938.
- Certidão ITEAM nº 141/2005.
- Conclusão do Juiz Celso Souza de Paula, de 15 de Outubro de 2005.
- Contra-razão ao Agravo de Instrumento. Processo nº 2005.01.00.071489-2, de 07 de fevereiro de 2006. Processo Originário: 2005.32.00.0071483 da 3ª Vara Federal AM.
- Declaração acerca da seita que se diz da “Santa Cruz”. Correspondência oficial de Dom Joaquim de Lange, Tefé, 15 de Maio de 1977.
- Decisão nº 51/2005. Ação Cautelar inominada nº 2005.7148-3, de 28 de outubro de 2005.
- Diário do Padre Theodorus Johannes Joseph van Zoggel. 1980. Arquivo da Prelazia de Tefé.
- Diário Oficial de 01 de Novembro de 1925. Arquivo Público de Manaus.
- Estatuto da Associação da Comunidade Santa União.
- Embargo de Declaração com Pedido de Efeito Modificatório, de 31 de setembro de 2005.
- Jornal Correio do Norte. Manaus, 21/04/1910. Disponível em: <http://memoria.bn.br>.
- Jornal O Missionário. Pe. Edmundo Touchefeu,. Janeiro de 1942. Arquivo da Prelazia de Tefé.
- História do Rio Jutai. Manuscrito de Padre Theodorus Johannes Joseph van Zoggel. s/d. Arquivo da Prelazia de Tefé.
- Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe - 1908-1951. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.
- Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe - 1940. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.
- Livros de Batismo (IX, XI, XII, XII, XIV, XV, XVIa, XVII, XVIIIa e XVIIIb) da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.
- Livros de Casamento (II e III) da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.
- Mandado de Intimação. Juízo de Direito da Comarca de Fonte Boa, de 24 de Novembro de 2005.
- Mandado de Segurança com Pedido de Liminar, de 26 de novembro de 2005.
- Mandado de segurança nº 2005.004793-1. Fonte Boa, de 30 de Novembro de 2005.
- Mandado de segurança nº 2005.004793-1. Fonte Boa, de 15 de Dezembro de 2005.
- Manuscrito de Teodoro van Zoggel. Padre João, pastor e médico dos seringueiros do Rio Jutai, Fonte Boa, fevereiro de 1982.
- Medida Cautelar Inominada n. 2005.7148-3, de 18 de Novembro de 2005
- Memo nº 43/2005/FTB IBAMA, de 27 de outubro de 2005.
- Ofício nº 012/2006/GP/ITEAM, Manaus, 08 de Janeiro de 2006.
- Ofício FUNAI nº 017/SEAS/ERA/MAO, de 07 de Junho de 2006.
- Ofício nº 222/2006-PFE/IBAMA/AM/PGF/AGU, de 10 de agosto de 2006.

- Ofício número 12/SFU/ERA/MAO, de 13 de Julho de 2005.
- Ofício n° 32/2010/AAPA, de 12 de setembro de 2010. Informação de conflitos e pedido de apoio.
- Ofício n° 007/2005/IBAMA. Fonte Boa, 25 de novembro de 2005.
- Ofício n° 008/2005/IBAMA. Fonte Boa, 26 de novembro de 2005.
- Processo n° 2277/88. Fundação Nacional do Índio. Terra Indígena Macarrão, município de Jutai.
- Termo de audiência preliminar. Juízo de Direito da Comarca de Fonte Boa, de 24 de Agosto de 2005. Processo n° 042/2005

Referências:

AGASSIZ, Jean Louis Rodolph e AGASSIZ, Elizabeth Cary. Viagem ao Brasil 1865-1866. Brasília : Senado Federal, 2000.

AGUERO, Oscar. **Social change and symbolic expression.**: a case of religious ethno-dynamism among the Tupi-Cocama of the Peruvian Amazonia. Tese de Doutorado. Uppsala University, 1992.

ALMEIDA, Mauro William B. Redescobrimo a família rural. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 1, p. 66-83, 1986.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Carajás: a guerra dos mapas**. Belem: Falangola, 1995.

ALMEIDA, Roberto Schmidt de. **A geografia e os geógrafos do IBGE no período de 1938 a 1998**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Geografia, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Prefácio. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim. (org.). **Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil**. 2ª Ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; RUBIM, Altaci Corrêa. Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. v. 4, n. 1, 2012.

AMARAL, Vinicius Alves do. Alguns aspectos para repensar o governo do Arthur Cezar Ferreira Reis (1964-1967). **Fronteiras do Tempo: Revista de Estudos Amazônicos**, n° 4, 2013, p. 165-177.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. **Diccionario topographico, historico, descriptivo da Comarca do Alto Amazonas**. Recife: Typographia Comercial de Meira Henriques, 1852.

ANGOTTI-SALGUEIRO, Heliana. A construção de representações nacionais: os desenhos de Percy Lau na Revista Brasileira de Geografia e outras “visões iconográficas” do Brasil moderno. **Anais do Museu Paulista**. v. 13. n.2. jul.- dez. 2005.

ARANTES, Miguel. **Histórico da Resex Auati-Paraná**. Relatório Técnico. Fonte Boa, 2006.

ASSIES, Willem; VAN DER HAAR, Gemma & HOEKEMA, André. “Diversity as a challenge: a note on the dilemmas of diversity” In: _____. eds. **The challenge of Diversity: indigenous peoples and reform of the State in Latin America**. Amsterdam: THELA THESIS, 2000.

BACELLAR, Pedro de Alcantara. **Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na abertura da terceira sessão ordinária da nona legislatura**. Manaus: Seção de obras da Imprensa Pública, 1918.

BARTH, Fredrik. A identidade pathan e sua manutenção. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BARRETO FILHO, Henyo T. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2001.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BAILEY, F. G. **Gifts and Poison**. The Politics of Reputation. New York: Schocken Books, 1971.

BASTOS, A. C. Tavares. **O vale do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, estatística, produções, comércio, questões fiscais do vale do Amazonas**. Brasíliana vol 106. 3. Ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, Brasília: INL, 1975.

BAZIN, Jean. **Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement**. Marseille: Anacharsis, 2008.

BENATTI, José Helder. Propriedade comum na Amazônia: acesso e uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais. In: SAUER, Sérgio e ALMEIDA, Wellington (orgs.). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: um pouco-antes e além-depois**. Manaus: editora Humberto Calderaro, 1977.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia – Formação Social e Cultural**. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2009.

BENJAMIN, Walter. O autor como produtor. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENSA, Alban. **La fin de l'exotisme: essais d'anthropologie critique**. Marseille: Anacharsis, 2006.

BEZERRA, Marcos Otávio. **Em Nome das “Bases”**: política, favor e dependência pessoal. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 2008.

BLOK, Anton. The Narcissism of minor differences. **Journal of Social Theory**, v. 1, n. 1, p. 33-56, 1998. Disponível em: <http://est.sagepub.com/content/1/1/33>. Acesso em: 10 dez. 2012.

BOISSEVAIN, Jeremy. Patronage in Sicily. **Man, New Series**, v. 1, n. 1, p. 18-33, mar. 1966. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2795898>. Acesso em: 14 maio 2010.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

BOLTANSKI, Luc. **La Souffrance à distance**. Morale humanitaire, médias et politique. Paris: Éditions Métailié, 1993.

BRASIL. **Lei 9.985 de 18 de julho de 2000**. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985. Acesso em: 20 abr. 2007.

BRASIL. **Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 16/08/2008.

BRISON, Karen. **Just Talk**. Gossip, meetings and power in a Papua New Guinea village. Berkeley: University of California Press, 1992.

BROWN, C. Barrington. Relatórios sobre o Rio Jutahy. **Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, t. II, p. 81-89, 1886.

BUTLER, Judith. **Vida precária**. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.

BUTLER, Judith. **Marcos de guerra**. Las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CABRAL, Ana Suelly. **Contact-induced language change in the Western Amazon**: the non-genetic origin of the Kokama language. Tese (Doutorado). Pittsburg: University of Pittsburg, 1995.

CAMPOS, Acylino. **O caso político de Fonte Boa para apreciação das autoridades e do público, tal como ele se deu**. Manaus: Typographia do Cá e Lá, 1920.

CLEMENTE NETO, D. Mario. **“Vim para servir”**: cartas de um missionário. Brasília: Edições CNBB, s/d.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família**. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

COSER, Lewis A. Social Conflict and the Theory of Social Change. In: **The British Journal of Sociology**, Vol. 8, No. 3. (Sep., 1957), pp. 197-207.

CRULS, Gastão. **Amazonia misteriosa**. Rio de Janeiro: Livraria Castilho, 1925.

CRULS, Gastão. **A Amazônia que eu vi**: Óbidos; Tumucumaque. , Rio de Janeiro: Brasilisiana, 1930.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**: reunião dos ensaios amazônicos. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

DIAS, Edinea Mascarenhas. **A ilusão do Fausto**: Manaus 1890-1920. 2.ed. Manaus: editora Valer, 2007.

DAOU, Ana Maria. Tipos e Aspectos do Brasil: imagem e imagens do Brasil através da iconografia de Percy Lau. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

DURKHEIM, Emile. **Leçons de sociologie**. 3. ed. Paris: Quadrige/PUF, 1997.

ELIAS, Norbert. Civilização e violência. Sobre o monopólio estatal da violência física e sua transgressão. In: **Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FABRE, Alain. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**, 2005. Disp.: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html> .

FARIAS, António. Os Espiritanos na América Latina. **Missão Espiritana**, n. 5, Jun., 2004.

FIRTH, Raymond. Rumor in a primitive society. The Journal of Abnormal and Social Psychology, Vol 53(1), Jul 1956, 122-132.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Hautes Études/Seuil/Gallimard, 2001.

FOSTER, George M. **Tzintzuntzan**: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: Fondo de cultura económica, 1972.

FREITAS, Marcos Antônio Braga de. **O povo Kokáma: um caso de reafirmação de identidade étnica**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Natureza e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2002.

FREUD, S. **Psicología de las masas y análisis del yo**. Obras Completas. Tomo XVIII. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1997.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GEERTZ, Clifford. Form and Variation in Balinese Villagem Structure. In: POTTER, J. M. & DIAZ, M. N. (orgs). **Peasant Society: a reader**. Boston: Little, Brown and company, 1967.

GLAZER, Nathan e MOYNIHAN, Daniel P. Introduction. In: **Ethnicity: theory and experience**. Cambridge: Harvad University Press, 1979.

GUEDES, M. **Seringaes. Pequenas notas**. Rio de Janeiro: Typ. de Martins de Araújo & C., 1914.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. **Historiografia e Nação no Brasil: 1838-1857**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

HARTOG, François; REVEL, Jacques. Historians and the presente conjuncture. In: REVE, Jacques; LEVI, Giovanni (Ed.). **Political uses of the past: the recente mediterranean experience**. London: Frank Cass, 2002.

HECK, Egon Dionisio; ZOGGEL, Teodoro V. **Clamor dos Seringueiros do Jutaí**. Fonte Boa, Jutaí: impressão do Centro Missionário “Padre Damião”, 1981.

HIGUCHI, M. I. G; TOLEDO, R. F., RIBEIRO, M. N. L.; SILVA, K. **Vida Social da Resex do Auati-Paraná – Fonte Boa-Am**. Relatório Técnico, Manaus, 2008.

HIGUCHI, M. I. G; TOLEDO, R. F., RIBEIRO, M. N. L.; SILVA, K; BARBOSA, C. L. Caracterização Social da Resex Auati-Paraná e entorno. In: **Morar e viver em Unidades de Conservação no Amazonas: considerações socioambientais para os planos de manejo**, 2013, p. 81-106.

IBAMA. **Diagnóstico Educacional**. Reserva Extrativista Auati-Paraná, Fonte Boa, abril, 2007.

IBAMA. **Estudo Socioeconômico**. Área proposta para a criação da Reserva Extrativista Auati-Paraná. Maio, 1998.

IBGE. **Sinopse Estatística do Município de Fonte Boa do Estado do Amazonas**. Rio de Janeiro, 1948.

IBGE. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

IBGE. **Tipos e aspectos do Brasil**. 9. Ed. Rio de Janeiro: Departamento de Documentação e Divulgação Geográfica e Cartográfica, 1970.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafitá. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Brasília: Paralelo 15, 2010.

IDSMS. **Plano de Gestão Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – RDSM**. Vol 1. e 2 Diagnóstico e Planejamento. Tefé, 2010. Versão para consulta pública.

INEI. Instituto Nacional de Estadística e Informática. **Resultados Definitivos de las Comunidades Indígenas**. Censos Nacionales 2007: XI de Población e VI de Vivienda. Lima, 2009. Em: <http://www.inei.gov.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0789/Libro.pdf> .

JENKINS, Richard. Rethinking Ethnicity. Arguments and explorations. 2.ed. London: Sage Publications, 2008.

KENT, Michael. **Environmental conservation, indigenous politics and territorial conflicts**: Towards an interpretation of the state – indigenous encounter on Lake Titicaca, Peru. University of Manchester. Tese de Doutorado, 2008.

KODAMA, Kaori. **Os índios do Império do Brasil**: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: Edusp, 2009.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem pelo Amazonas, 1735-1745**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Edusp, 1992.

LIPPI OLIVEIRA, Lucia. Nação, região e geografia. In: HEIZER, Alda e VIDEIRA, Antônio Augusto Passos (orgs). **Ciência, civilização e república nos trópicos**. Rio de Janeiro: Mauad; FAPERJ, 2010.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (org). **Gestar e Gerir**: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

LIMA, Antônio Carlos de Souza e BARROSO-HOFFMAN, Maria. (orgs.). Seminário Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil. Políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados. Rio de Janeiro, 2007.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 2012, v. 55 n° 2. Disp.: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/59301/62337>.

LIMA AYRES. Deborah. A implementação de uma unidade de conservação em área de várzea: a experiência de Mamirauá. In: D'INCÃO, Maria Angela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (orgs). **Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1994.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico. **Novos Cadernos NAEA**. vol. 2, no 2, Dezembro de 1999.

LIMA, Deborah M. Ética e política ambiental na Amazônia contemporânea. **Boletim Rede Amazônica**, Rio de Janeiro, ano 1, n.1, 2002.

LESBAUPIN, Ivo. A Igreja e a ditadura militar. In: ASSIS, João Marcus Figueiredo; RODRIGUES, Denise dos Santos (orgs.). **Cidadania, movimentos sociais e religião**: abordagens contemporâneas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

LOPES, José Sérgio Leite. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006.

MARCOY, Paul. **Voyage à travers l'Amérique du Sud de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique**. Illustré de 626 vues, types et paysages par E. Riou et accompagné de 20 cartes gravées sur les dessins de l'auteurs. Tome Deuxième. Paris: Libraire de L. Hachette, 1869.

MARIN, Rosa. Aviamento. In: MOTTA, Márcia (org.). **Dicionário da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARTIUS, Karl Friederich von. Como se deve escrever a história do Brasil. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. **Livro de fontes de historiografia brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

MAUSS, Marcel. La nation. In: MAUSS, Marcel. **Oeuvres**. v. 3. Paris: Minuit, 1969.

MEB. **Algumas considerações a respeito do sindicalismo no Amazonas e atuação das equipes do MEB**. Prelazia de Tefé, s/d.

MENEZES, Maria Lúcia Pires. Gestão territorial e geográfica dos vales do Amazonas. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (org.). **Gestar e Gerir**: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

MEZEZES, Thereza Cristina Cardoso. Reservas extrativistas do Amazonas: gênese, metamorfoses e efeitos sociais. In: SAUER, Sérgio e ALMEIDA, Wellington (orgs.). **Terras e territórios na Amazônia**: demandas, desafios e perspectivas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Programa Saúde Indígena: etnodesenvolvimento das sociedades indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. Disponível em: http://educampoparaense.org/site/media/biblioteca/pdf/programa%20saude_indigena.pdf .

MUSUMECI, Leonarda. **O mito da terra liberta**. São Paulo: Vértice, 1988.

NEVES, Delma Pessanha. O MEB - Movimento de Educação de Base, a organização comunitária e a preservação ambiental. In: **Aslaru**, 2006. Disponível em: http://api.ning.com/files/g1ILkYASHAQAym*CN0FiPDjs*BRJJ8iLiXLfji8pDSsulgDYd1Z-oYQcQBc6K*Tz34rTHa3cILD4aGppce0WB7k7jodQCbn6/MMI1.pdf. Acesso em: 20/09/2008.

NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1952. Disp. Em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1952-tukuna>.

NUGENT, Stephen. **Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy**. Providence/Oxford: Berg Publishers, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste. In: D'INCÃO, Maria Angela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (orgs). **Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **As facções e a ordem política em uma reserva Ticuna**. Brasília: UnB, 1977. (Dissertação de Mestrado).

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O “nosso governo”**. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. Ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: **Caminhos da Identidade: ensaios sobre Etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton: cem anos de história nos seringais**. 2. ed. Rio Branco, AC: EDUFAC, 2008.

PÁDUA, José Augusto. **Um sopro de destruição**. Pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

PEIXOTO, Rodrigo. Ação cultural e concepção política entre a igreja católica e os camponeses (um estudo na região de Marabá). In: LÉNA, Philippe; OLIVEIRA, Adélia E. de. **Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois**. Belém: MPEG, 1991.

PERES, Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2003.

PERES, Sidnei Clemente. Política da identidade. Associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Valer, 2013.

PETESCH, Nathalie. Los Cocama nacen en el Peru. Migraciones y problemas de identidad entre los Cocama del río Amazonas. **Anthropologica**, ano XXI, n. 21, p. 99-116, 2003.

PINTO, Luiz de Aguiar Costa. **Lutas de famílias no Brasil: introdução ao seu estudo**. Brasileira vol. 263. 2. Ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1980.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol 5, n. 10, 1992.

POWELL, John Duncan. Peasant Society and Clientelist Politics. **The American Political Science Review**, v. 64, n. 2, p. 411-425, jun. 1970.

PARISSIER, Jean-Baptiste. Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Juruá, 1898. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Série Monografia. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

QUEIROZ, Helder. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 54, 2005.

____; PERALTA, Nelissa. Reserva de Desenvolvimento Sustentável: Manejo Integrado dos Recursos Naturais e Gestão Participativa. In: GARAY, I.; BECKER, B. K. **Dimensões Humanas da Biodiversidade**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 447-476.

RAMALHO, Ana Luiza Melgaço. **Construção da agrobiodiversidade kokama, comunidade São Gabriel, Alto Solimões, Amazonas**. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **As formas Kokama de estar na história: etnicidade, política e narrativa**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

REDFIELD, R. **Tepoztlán a mexican village: a study of folk life**. Chicago: The University of Chicago Press, 1930.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **O seringal e o seringueiro**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola, 1953.

RIBEIRO, Darcy; WISE, Mary Ruth. **Los grupos étnicos de la amazonía peruana**. Comunidades y Culturas Peruanas 13. Lima: Ministerio de Educación and Instituto Lingüístico de Verano, 1978. Disponível: http://www.sil.org/americas/peru/show_work.asp?id=16424 .

SÁ, Alfredo. **Mensagem a Assembleia Legislativa do Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1925.

SAFIER, Neil. Como era ardiloso o meu francês: Charles-Marie de La Condamine e a Amazônia das Luzes. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 29, nº 57, p. 91-114, 2009.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SALLES, Ephigenio Ferreira de. **Mensagem apresentada pelo presidente do Estado do Amazonas a Assembleia Legislativa**. Manaus, 1928.

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. **História econômica da Amazônia**. (Tese mimeografada). São Paulo: Faculdade de Economia. Universidade de São Paulo, 1977.

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. **História econômica da Amazônia: 1800-1920**. São Paulo: T. A. Queiroz Editor Ltda., 1980. (Biblioteca Básica de Ciências Sociais, Série I – Estudos Brasileiros, v. 3.)

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos; MUAZE, Mariana de Aguiar Ferreira. **Tradições em movimento: uma etnohistória da saúde e da doença nos vales dos rios Acre e Purus**. Brasília: Paralelo 15, 2002.

SANTOS, Rafael Barbi Costa e. **“Passar para Índio”: Etnografia das emergências indígenas no Médio Solimões**. Relatório Técnico. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Tefé, 2012.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. A particularização do Universal: povos e comunidades tradicionais face às declarações e convenções internacionais. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. (org.). **Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil**. 2ª Ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/UEA Edições, 2010.

SHORE, Cris. The limits of ethnography versus the poverty of theory: patron-client relations in Europe re-visited. **Sites: New Series**, v. 3, n. 2, p. 40-59, 2006.

Shore, Chris; Wright, Susan. Policy: a new field of anthropology. In. **Anthropology of policy**. Critical perspectives on governance and power. London and New York: Routledge, 1997.

SIGAUD, Lygia. As armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, ano 10, n. 1, p. 131-163, 2004.

SILVA, De Placido e. **Vocabulário Jurídico**. 27 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

SILVA, Katiane. **Sociogênese de uma unidade de conservação: um estudo sobre a Reserva Extrativista Auati-Paraná - Fonte Boa/AM**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas, 2009.

SILVA, Katiane. Muito além do conflito. Política, patronagem, ambientalismo e resistência indígena no Auati-Paraná, Alto Solimões, Amazonas. In: LACERDA, Paula (org). **Mobilização social na Amazônia: a ‘luta’ por justiça e por educação**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

SILVERMAN, Sydel. Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy. **Ethnology**, v. 4, n. 2, p. 172-189, abr. 1965.

SIMMEL, Georg. The sociological nature of conflict. In: Simmel, Georg. **Conflict and the Web of Group-Affiliations**. New York/London, The Free Press/Collier Macmillan Publishers, 1955.

SOARES, J.C.M. Apresentação. In: IBGE. **Revista Brasileira de geografia**. v. 1, n.1, 1939. Disponível em: <http://www.cantacantos.com.br/revista/index.php/rbg/article/view/238/186>, acesso em dezembro de 2011.

STIRLING, P. Villages and households. In: **Turkish Village**. New York: Science Editions, 1965.

STOCKS, Anthony Wayne. **The invisible indians: a history and analysis of the relations of the Cocamilla indians of Loreto, Peru**. Tese de doutorado. University of Florida, 1978.

SOUZA, Antônio Klinger da Silva. **Comércio, acumulação e poder: a empresa J. G. Araújo & Cia LTDA em Boa Vista do Rio Branco**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SOUZA, Mariana Oliveira e. **Passar para Indígena na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

TAMBIAH, Stanley J. Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 34, p. 5-24, 1997. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_34/rbcs34_01.htm.

TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TASTEVIN, Constant. A região do Solimões ou Médio-Amazonas. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. (orgs.). **Tastevin e a etnografia indígena**. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM). Séries Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008a.

TASTEVIN, Constant. A embocadura do Japurá e o Piorini. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. (orgs.). **Tastevin e a etnografia indígena**. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM). Séries Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008b.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia**. Manaus: editora Valer, EDUA, 2009.

TESSMAN, G. Cocama. In: **Los Indígenas Del Perú Nororiental: Investigaciones Fundamentales para un Estudio Sistemático de la Cultura**. Ediciones Abya-Yala, 1999.

TOMEI, Manuela; SEWPSTON, Lee. **Povos indígenas e tribais**. Guia para a aplicação da Convenção n. 169 da OIT. Brasília: OIT, 1999 (editado em Genebra em 1996), pp. 28,29.

ULLOA, Astrid. El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. In: ARCHILA, Mauricio & PARDO, Mauricio (editores). **Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia**. ICANH-CES-Universidad Nacional. Bogotá, 2001.

VELASQUEZ, Cristina. Mamirauá: construindo possibilidades sustentáveis. RICARDO, Fany. Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza : o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

VICTER, Rogerio S. **Carisma e rotina na sucessão de uma liderança religiosa: a participação dos índios Cocama na renovação da Irmandade da Santa Cruz**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1992.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade Amazônica: estudo do homem dos trópicos**. 3. Ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

WENNIK, Henrique. **Os Espiritanos no Brasil**. 1885-1950. Belo Horizonte: Casa Provincial, 1985.

WOLF, Eric. **Antropologia e Poder**. Contribuições de Eric R. Wolf. Brasília: Editora UNB, 2003.

WWF – Brasil. Reserva de Desenvolvimento Sustentável. Diretrizes para regulamentação. Brasília: WWF-Brasil, 2007.

8. Apêndices

Apêndice 1: Levantamento Populacional das comunidades Santa União, Felicidade, Boca do Buiuçuzinho e Fonte Boa, por domicílio, realizado em 2012 por mim.

	NOME	ETNIA	SEXO	DT. NASCI.	FONTE DE RENDA	LC. MORADIA	OBS	
1	FABIANO RAMOS ARANTES	KOKAMA	M	21/01/1956	Agricultura, pesca, seguro-defeso, aposentadoria, bolsa família, bolsa floresta.	BUIUÇUZINHO	Pai	
2	ALZIRA CORDEIRO RAMOS	KOKAMA	F	15/10/1955		BUIUÇUZINHO	Esposa	
3	WILSON CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	M	08/06/1989		BUIUÇUZINHO	Filho	
4	GILSON CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	M	28/11/1995		BUIUÇUZINHO	Filho	
5	JAIME CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	M	12/07/1998		BUIUÇUZINHO	Filho	
6	JOSÉ DE ANCHIETA CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	M	09/06/1986	Agricultura, pesca e seguro-defeso.	BUIUÇUZINHO	pai, filho do fabiano ramos arantes	
7	GICELDA DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	F	09/08/1993		BUIUÇUZINHO	esposa, filha do sebastião	
8	JOSIANE ARANTES DE OLIVEIRA	KOKAMA	F	22/08/2010		BUIUÇUZINHO	Filha	
9	ANORATO ALVES MORAES	TIKUNA	M	24/12/1963	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-família, bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	Pai	
10	ORLANDINA RAMOS CARVALHO	KOKAMA	F	26/08/1968		SANTA UNIÃO	esposa, filha do alexandre arantes	
11	IRANILDO CARVALHO MORAES	KOKAMA	M	30/03/1997		SANTA UNIÃO	filho	
12	RENILDO CARVALHO MORAES	KOKAMA	M	20/09/1999		SANTA UNIÃO	filho	
13	MANOEL DE OLIVEIRA CRUZ	KAMBEBE	M	21/07/1996		Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-família, bolsa-floresta, Agente de Índigena de Saúde (Manoel).	SANTA UNIÃO	Pai
14	VANILZA RAMOS CARVALHO	KOKAMA	F	15/08/1971	SANTA UNIÃO		esposa, filha do alexandre arantes	
15	GELCIVAM CARVALHO CRUZ	KOKAMA	M	11/11/1994	SANTA UNIÃO		filho	
16	MARIVALDO CARVALHO CRUZ	KOKAMA	M	07/06/1997	SANTA UNIÃO		filho	
17	ANDRIELE CARVALHO CRUZ	KOKAMA	F	05/10/2006	SANTA UNIÃO		filha	
18	AILTON CRUZ DOS SANTOS	KOKAMA	M	19/06/2010	SANTA UNIÃO		filho	
19	IVANEICE CARVALHO CRUZ	KOKAMA	F	16/08/1992	Agricultura, pesca.		SANTA UNIÃO	esposa, filha do manoel oliveira
20	COSMO DOS SANTOS ANDRADE	KOKAMA	M	08/03/1990		SANTA UNIÃO	esposo	
21	IVANEIDE CARVALHO CRUZ	KOKAMA	F	02/05/1993	Agricultura, pesca.	SANTA UNIÃO	esposa, filha do manoel oliveira	
22	JONAS RAMOS DE FREITAS	KOKAMA	M	08/01/1991		SANTA UNIÃO	esposo, veio do jutáí	
23	GABRIELE CRUZ DE FREITAS	KOKAMA	F	06/02/2011		SANTA UNIÃO	filha	
24	DALVINA RAMOS ARANTES	KOKAMA	F	10/03/1954	Agricultura, pesca, aposentadoria, seguro-defeso, bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	mãe, filha do alexandre	
25	EZEQUIEL FERREIRA ARANTES	KOKAMA	M	18/12/1982		SANTA UNIÃO	pai, filho de josé lopes maricaú, do cupeçu. registrado como filho do alexandre arantes	
26	ROCICLEIA MENDES CORDEIRO	KOKAMA	F	10/07/1991		SANTA UNIÃO	esposa, veio do jutáí	
27	DIANDRA CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	F	25/12/2006		SANTA UNIÃO	filha	
28	ANDRESON CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	M	26/12/2008		SANTA UNIÃO	filho	
29	RAISSIANE CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	F	23/03/2011		SANTA UNIÃO	filha	
30	ARIANE ARANTES PEREIRA	KOKAMA	F	11/04/2005		SANTA UNIÃO	filha	
31	JOÃO ARANTES	KOKAMA	M	06/05/1960		Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-família, bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	pai, filho do alexandre arantes
32	ROSENIR DE OLIVEIRA ARANTES	KAMBEBE	F	17/09/1974			SANTA UNIÃO	esposa, irmã do manoel oliveira
33	RONI DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	M	28/11/1990			SANTA UNIÃO	filho
34	ROSANA DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	F	20/06/1992	SANTA UNIÃO		filha	

35	ALESSANDRO DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	M	29/06/1996		SANTA UNIÃO	filho
36	JANDRESON DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	M	13/05/2000		SANTA UNIÃO	filho
37	RAIANE DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	F	23/01/1998		SANTA UNIÃO	filha
38	RAICE DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	F	21/08/1993	Agricultura e pesca.	SANTA UNIÃO	esposa, filha do João Arantes
39	GERSOM NEI DE OLIVEIRA ARAÚJO	KOKAMA	M	06/03/1989		SANTA UNIÃO	pai, filho do Raimundo Arantes
40	WARLEI OLIVERIA ARAÚJO	KOKAMA	M	28/03/2011		SANTA UNIÃO	filho
41	ORISNEI CAVALCANTE TORQUATO	TIKUNA	M	01/07/1970	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-família, bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	pai, filho do Brás
42	CLETA RAMOS ARANTES	KOKAMA	F	26/04/1964		SANTA UNIÃO	esposa, filha do Alexandre Arantes
43	MANOEL ARANTES TORQUATO	KOKAMA	M	25/06/1990		SANTA UNIÃO	filho
44	ORISVALDO ARANTES TORQUATO	KOKAMA	M	09/08/1992		SANTA UNIÃO	filho
45	JUANEI ARANTES TORQUATO	KOKAMA	M	22/03/1995		SANTA UNIÃO	filho
46	KATIANE ARANTES TORQUATO	KOKAMA	F	07/04/2009		SANTA UNIÃO	filha
47	ALEXANDRE ARANTES CARVALHO	KOKAMA	M	09/11/1918	Agricultura, pesca, seguro-defeso, aposentadoria (Alexandre e Maria).	SANTA UNIÃO	pai, filho Manoel Arantes (fundou a comunidade)
48	MARIA FERREIRA RAMOS	KOKAMA	F	02/03/1918		SANTA UNIÃO	esposa, veio do Anarucu
49	RAIMUNDO RAMOS ARANTES	KOKAMA	M	22/04/1952		SANTA UNIÃO	filho
50	OLEGARIO RAMOS ARANTES	KOKAMA	M	06/03/1962		SANTA UNIÃO	filho
51	ANÍZIO DE OLIVEIRA SILVA	KOKAMA	M	29/12/1973	Agricultura, pesca, seguro-defeso.	SANTA UNIÃO	pai, filho do Pedro Oliveira da Comunidade Cruzeiro. Separou-se da mulher e ela trabalha no polo do Cumaru
52	KELISSON FERNANDES DE OLIVEIRA	KOKAMA	M	10/12/2002		SANTA UNIÃO	filho
53	ROBERTO ARANTES FERNANDES	KOKAMA	M	20/08/1975	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	pai, filho do Martiniano
54	MARINÊS DE ARAUJO BASTÃO	KOKAMA	F	07/08/1988		SANTA UNIÃO	esposa, filha do Assis Bastão que mora no Jutai
55	KARINI BASTÃO FERNANDES	KOKAMA	F	29/12/2011		SANTA UNIÃO	filha
56	MARINI BASTÃO FERNANDES	KOKAMA	F	29/12/2011		SANTA UNIÃO	filha
57	EDVAN CORREIA SIMITE	KOKAMA	M	12/07/1984	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	pai, veio de Codajás
58	VANILMA CARVALHO DA CRUZ	KOKAMA	F	02/02/1990		SANTA UNIÃO	esposa, filha do Manoel Oliveira
59	LUANA CRUZ SIMITE	KOKAMA	F	12/12/2007		SANTA UNIÃO	filha
60	RUAN CRUZ SIMITE	KOKAMA	M	17/10/2011		SANTA UNIÃO	filha
61	MARCIO ALFAIA CARVALHO	KOKAMA	M	02/02/1985	Agricultura e pesca.	SANTA UNIÃO	pai, veio de Manacapuru
62	MARIA ADRIANA CARVALHO CRUZ	KOKAMA	F	08/08/1989		SANTA UNIÃO	esposa, filha do Manoel Oliveira
63	ANDRIELMA CRUZ ALFAIA	KOKAMA	F	04/11/2007		SANTA UNIÃO	filha
64	NAILSON CRUZ ALFAIA	KOKAMA	M	08/01/2009		SANTA UNIÃO	filho
65	ELQUIANE CRUZ ALFAIA	KOKAMA	F	27/01/2011		SANTA UNIÃO	filha
66	JOEL FERRIRA ARANTES	KOKAMA	M	20/06/1984	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-família e bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	pai, filho do José Lopes, mas foi criado e registrado pelo seu Alexandre. É o professor da comunidade
67	LUCIANE PERES DE SOUZA	KOKAMA	F	17/08/1988		SANTA UNIÃO	esposa, veio do Sapó-Jutai
68	WEVERTON DE SOUZA ARANTES	KOKAMA	M	18/01/2005		SANTA UNIÃO	filho
69	ELISON DE SOUZA ARANTES	KOKAMA	M	01/08/2006		SANTA UNIÃO	filho

70	JOELSON DE SOUZA ARANTES	KOKAMA	M	21/03/2008		SANTA UNIÃO	filho
71	TAINARA DE SOUZA ARANTES	KOKAMA	F	14/03/2010		SANTA UNIÃO	filha
72	SEBASTIÃO RAMOS ARANTES	KOKAMA	M	10/07/1976	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-família, bolsa-floresta.	BUIUÇUZINHO	pai, filho do alexandre arantes
73	JOANA MARINHO DE OLIVEIRA	KAMBEBA	F	24/03/1968		BUIUÇUZINHO	esposa, filha do valentim, da comunidade do cruzeiro
74	DARLEI DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	M	28/10/1996		BUIUÇUZINHO	filho
75	JUCELY DE OLIVIRA ARANTES	KOKAMA	F	15/07/1998		BUIUÇUZINHO	filha
76	ENOS RAMOS FREITAS	KOKAMA	M	28/02/1980		Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-família e bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO
77	ROSICLEUDE FERREIRA ARANTES	KOKAMA	F	26/08/1987	SANTA UNIÃO		esposa, filha da Dalvina e do jose lopes, mas foi registrado pelo seu alexandre
78	EMELI ARANTES DE FREITAS	KOKAMA	F	25/08/2007	SANTA UNIÃO		filha
79	RAFAEL ARANTES DE FREITAS	KOKAMA	M	18/08/2009		SANTA UNIÃO	filho
80	ELIELSON CORDEIRO ARANTES	KOKAMA	M	21/09/1983	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-floresta.	BUIUÇUZINHO	pai, filho do fabiano ramos arantes
81	EZILDA SAMPAIO BALIEIRO	KOKAMA	F	06/05/1987		BUIUÇUZINHO	esposa (veio de fonte boa)
82	ELISSANDRA BALIEIRO ARANTES	KOKAMA	F	15/03/2008		BUIUÇUZINHO	filha
83	SABRINA BALIEIRO ARANTES	KOKAMA	F	03/11/2011		BUIUÇUZINHO	filha
84	BRÁS CARTINARIO TORQUATO	TIKUNA	M	12/02/1943	Agricultura, pesca, aposentadoria (Brás), seguro-defeso (Raimundo e José).	FELICIDADE	pai, filho do profírio, fundador da comunidade felicidade
85	JORGINA CAVALCANTE	TIKUNA	F	09/12/1943		FELICIDADE	esposa, veio da barreirinha de baixo
86	ILMA CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	F	11/06/1986		FELICIDADE	filha
87	RAIMUNDO CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	M	09/08/1985		FELICIDADE	filho
88	JOSÉ CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	M	06/02/1988		FELICIDADE	filho
89	ISAÍAS CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	M	20/03/1995		FELICIDADE	filho
90	LAIANE CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	F	09/06/1998		FELICIDADE	filha
91	BRUNO CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	M	05/05/2006		FELICIDADE	filho
92	MICHAEL CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	M	15/11/2008		FELICIDADE	filho
93	MARINA CARVALHO TORQUATO	TIKUNA	F	27/03/2011		FELICIDADE	filha
94	ROMILSON CARVALHO MARCUS	KOKAMA	M	04/10/1992		Agricultura e pesca.	SANTA UNIÃO
95	MARIZETE DE ARAÚJO BASTÃO	KOKAMA	F	20/07/1993	SANTA UNIÃO		esposa, filha do Assis Bastão que mora no Jutai, irmã da Marines
96	GENISON RAMOS MORAES	KOKAMA	M	07/08/2009	SANTA UNIÃO		filho
97	FRANCISCO PINHEIRO PEREIRA	KOKAMA	M	03/10/1986	Agricultura, pesca, seguro-defeso, bolsa-floresta.	SANTA UNIÃO	pai, veio da comunidade curimata de cima
98	CERLANDIA RAMOS ARANTES	KOKAMA	F	22/07/1982		SANTA UNIÃO	esposa, filha do joão arantes, mas foi criada pelo seu alexandre
99	FRANCIELDO ARANTES PEREIRA	KOKAMA	M	09/10/2006		SANTA UNIÃO	filho
100	FRANCIENE ARANTES PEREIRA	KOKAMA	F	17/11/2008		SANTA UNIÃO	filha
101	FRANCIENEY ARANTES PEREIRA	KOKAMA	M	17/08/2010		SANTA UNIÃO	filho
102	EDIMAR DOS SANTOS	KOKAMA	M	23/05/1987	Agricultura e pesca.	BUIUÇUZINHO	pai, genro do sebastião arantes
103	SILONEIDE DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	F	18/03/1990		BUIUÇUZINHO	esposa, filha do sebastião

							arantes
104	DHENNIFER ARANTES DOS SANTOS	KOKAMA	F	24/06/2009		BUIUÇUZINHO	filha
105	ELOHANDRA ARANTE DOS SANTOS	KOKAMA	F	11/05/2011		BUIUÇUZINHO	filha
106	RAIMUNDO ALVES TORRES	KOKAMA	M	24/12/1975	Agricultura e pesca.	FELICIDADE	pai, veio da comunidade curimata de cima
107	ISMAR CAVALCANTE TORQUATO	TIKUNA	F	09/06/1979		FELICIDADE	esposa, filha do seu Brás
108	ODINELE TORQUATO TORRES	TIKUNA	F	11/12/1990		FELICIDADE	filha
109	ODINEI TORQUATO TORRES	TIKUNA	M	08/03/1997		FELICIDADE	filho
110	JULIO TORQUATO TORRES	TIKUNA	M	08/12/2001		FELICIDADE	filho
111	CILAS TORQUATO TORRES	TIKUNA	M	03/11/2003		FELICIDADE	filho
112	SOLENE TORQUATO TORRES	TIKUNA	F	24/12/2005		FELICIDADE	filha
113	SOLIENE TORQUATO TORRES	TIKUNA	F	20/01/2007		FELICIDADE	filha
114	ELIENE TORQUATO TORRES	TIKUNA	F	09/10/2009		FELICIDADE	filha
115	VANDA ARANTES TORQUATO	KOKAMA	F	11/12/1993	Agricultura e pesca.	SANTA UNIÃO	esposa, filha do Orisnei
116	DEBORA TORQUATO BALIEIRO	KOKAMA	F	20/11/2008		SANTA UNIÃO	filha
117	DAVID SAMPAIO BALIEIRO	KOKAMA	M	31/12/1988		SANTA UNIÃO	pai, veio de Fonte Boa
118	BRÁS TORQUATO FILHO	TIKUNA	M	04/10/1975	Agricultura, pesca, seguro-defeso e bolsa-família.	SANTA UNIÃO	pai, filho do seu Brás
119	CENELÂNDIA RAMOS ARANTES	KOKAMA	F	30/10/1980		SANTA UNIÃO	esposa, filha do João Arantes
120	FRANCILDO ARANTES TORQUATO	KOKAMA	M	04/12/2002		SANTA UNIÃO	filho
121	MARCILDO ARANTES TORQUATO	KOKAMA	M	12/01/1998		SANTA UNIÃO	filho
122	CLESNEI CAVALCANTE TORQUATO	TIKUNA	M	02/07/1973	Agricultura, pesca, seguro-defeso e bolsa-família.	FELICIDADE	pai, filho do Brás
123	EUNICE ROCHA FERREIRA	MIRANHA	F	05/11/1975		FELICIDADE	esposa, veio do anarucu
124	MARIA RAIMUNDA FERREIRA TORQUATO	TIKUNA	F	05/11/1996		FELICIDADE	filha
125	MESSIAS FERREIRA TORQUATO	TIKUNA	M	10/04/1998		FELICIDADE	filho
126	LUANA FERREIRA TORQUATO	TIKUNA	F	21/06/2000		FELICIDADE	filha
127	DINEY FERREIRA TORQUATO	TIKUNA	M	25/08/2002		FELICIDADE	filho
128	JOICINEY FERREIRA TORQUATO	TIKUNA	M	11/10/2006		FELICIDADE	filho
129	CLESNEI CAVALCANTE TORQUATO FILHO	TIKUNA	M	17/08/2010		FELICIDADE	filho
130	MATEUS DOS SANTOS RAMOS	KOKAMA	M	13/04/1992	Agricultura e pesca.	BUIUÇUZINHO	pai, genro do sebastião arantes
131	SIHENE DE OLIVEIRA ARANTES	KOKAMA	F	27/12/1991		BUIUÇUZINHO	esposa, filha do sebastião
132	JUCILEY ARANTE RAMOS	KOKAMA	M	23/04/2007		BUIUÇUZINHO	filho
133	JUCIENE ARANTE RAMOS	KOKAMA	F	03/01/2009		BUIUÇUZINHO	filha
134	MARTINIANO BATISTA FERNANDES	KOKAMA	M	16/10/1946	Agricultura, pesca, aposentadoria (Martiniano e Brigida), bolsa-família.	FONTE BOA	pai, filho do manóel batista fernandes
135	BRIGIDA RAMOS ARANTES	KOKAMA	F	08/10/1951		FONTE BOA	esposa, filha do seu alexandre arantes
136	ORESTES ARANTES FERNANDES	KOKAMA	M	13/12/1971		FONTE BOA	filho
137	HUMBERTO ARANTES FERNANDES	KOKAMA	M	25/03/1974		FONTE BOA	filho
138	MARTINIANO BATISTA FERNANDES FILHO	KOKAMA	M	06/12/1980		FONTE BOA	filho
139	NAZIDE ARANTES FERNANDES	KOKAMA	F	31/10/1986		FONTE BOA	filha
140	JOSUÉ ARANTES FERNANDES	KOKAMA	M	06/12/1984		FONTE BOA	filho
141	DARLAN VITOR FERNANDES MELLO	KOKAMA	M	27/11/1999		FONTE BOA	filho da Ila, mas é criada pelo seu martiniano
142	DAIANE ARANTES FERNANDES	KOKAMA	F	25/07/2001		FONTE BOA	filho da Ila, mas é criada pelo seu martiniano
143	ESTEFANY FERNANDES SILVA	KOKAMA	F	15/05/2008		FONTE BOA	filha da Nazi, mas é criada

JOÃO	XIII	92	364	BUIUSSU	02/09/1932	30/05/1931	SANTIAGO CURICO	JULIA MARINHO	MANNUEL JOSÉ NASCIMENTO	MARIA JOSÉ DOS ANJOS
MANNUEL	XIII	92	365	BUIUSSU	02/09/1932	28/02/1928	ANTÔNIO CURICO	MARIA MARTINS	MANNUEL CURICO	MARIA PACAIA
GLICERIO	XIII	92	366	BUIUSSU	02/09/1932	21/12/1931	JULIO ARANTES	AGNELINA COELHO	MANNUEL JOSÉ NASCIMENTO	MARIA JOSÉ DOS ANJOS
LAUZINA	XIII	93	357	BUIUSSU	02/09/1932	?/02/1932	JOSÉ ARANTES	JULIA PACAIA		BRIGIDA GOMES MOREIRA
OLIVIA	XIII	94	405	AUATI-PARANÁ	06/09/1932	01/01/1932	PORFIRIO JOÃO	MARIA CASTINARES	FRANCELINO CASTINARES	OLIVIA CAUPES
LEANDRO	XIII	94	406	AUATI-PARANÁ	06/09/1932	11/09/1931	IRINEU CAPTIVO D'ALMEIDA	MARIA INHUME D'ALMEIDA		
ETEVALDO	XIII	101	401	AUATI-PARANÁ	06/09/1932	17/07/1931	LUIZ CAPTIVO D'ALMEIDA	MARIA INHUME D'ALMEIDA	RAIMUNDO CORREA DOS SANTOS	LUIZA PINHEIRO
EDMUNDO	XIII	101	402	BUIUSSU	06/09/1932	10/07/1932	MANNUEL ARANTES	MARIA CURICO	ANTONIO CURICO	MARTINHA CURICO
MARIA ANDREZA	XIII	103	403	BUIUSSU	06/09/1932	15/02/1932	SEBASTIÃO ARANTES	MARIA PACAIA	ANTONIO CURICO	MARTINHA CURICO
GENESIA	XIII	202	825	BUIUSSU	30/01/1934	13/07/1933	JULIO ARANTES	AGNELINA COELHO	JOSÉ ARANTES	JULIA PACAIA
MARGARIDA	XIV	31	122	CAPITARI (AUATI-PARANÁ)	25/10/1934	20/06/1933	JOÃO DARIO	CATHARINA MANIVARES	MANOEL ARANTES	MARIA CORICO
CICERO	XIV	32	123	CAPITARI (AUATI-PARANÁ)	25/10/1934	20/07/1931	JOSÉ CORICO	MANOELA TAMANY	JOÃO DARIO	CATHARINA MANIVARES
OSVALDO	XIV	32	124	CAPITARI (AUATI-PARANÁ)	25/10/1934	10/08/1933	JOÃO DARIO	CATHARINA MANIVARES	URBANO ANAQUIRY	HILDA TORRES DE CARVALHO
ESTEVAM	XIV	32	125	CAPITARI (AUATI-PARANÁ)	25/10/1934	17/04/1933	MANOEL CURICO	MARIA PONCE GÓDO PAXIA	ANTONIO CURICO	MARIA ANAQUIRY
MARIO	XIV	32	126	CAPITARI (AUATI-PARANÁ)	25/10/1934	15/04/1929	JOÃO DARIO	CATHARINA MANIVARES	ROMANO DA SILVA	CARMELINA CARDOSO (?)
SEBASTIANA	XV	107	426	BUIUSSU	13/11/1936	20/01/1935	JOSÉ ARANTES	JULIA PACAIA ARANTES	MANOEL MARINHO DE SOUZA	JOSEFINA MARIA D'OLIVEIRA
MARTINHO	XV	108	427	BUIUSSU	17/11/1936	20/03/1935	JULIO ARANTES	AGNELINA COELHO ARANTES	MANOEL MARINHO DE SOUZA	JOSEFINA MARIA D'OLIVEIRA
FRANCISCO	XV	108	429	BUIUSSU	18/11/1936	02/03/1935	MANUEL ARANTES	MARIA CARVALHO ARANTES	RAUL FAÇANHA	AGNELINA COELHO ARANTES
ZITA	XV	109	428	BUIUSSU	17/11/1936	02/10/1936	SANTIAGO CURICO	JULIA MARINHO CURICO	RAUL FAÇANHA	JOSEFINA MARIA D'OLIVEIRA
DALILA	XV	109	430	BUIUSSU	17/11/1936	18/07/1936	ANTONIO ARCHANJO	JULIA MANIAMA	ANTONIO CURICO	MARTINHA ARANTES
OLIVIA	XV	109	431	BUIUSSU	17/11/1936	25/05/1936	SEBASTIÃO ARANTES	MARIA PACAIA ARANTES	ANTONIO CURICO	MARTINHA ARANTES
RONNALDO	XV	109	432	BUIUSSU	17/11/1936	07/01/1936	LOURENÇO MANIAMA	ASSENCIA CURICO	JOSÉ ARANTES	JULIA PACAIA CURICO
GERALDINA	XVla	195	758	MAMORIÁ	22/06/1940	02/05/1939	SEBASTIÃO ARANTES	MARIA PACAIA	MANOEL JACOB DE SANTANA	IDALINA AFFONSO
PAULO	XVII	41	162	CATISPERA	08/07/1940	29/06/1937	HONORIO ARANTES (MANOEL)	MARIA CURICA	ANTONIO CURICA	MARTINHA ARANTES
THEODOLINDA (DEOLINDA)	XVII	42	163	CATISPERA	08/07/1940	06/01/1940	HONORIO ARANTES (MANOEL)	MARIA CURICA	ANTONIO CURICA	MARTINHA ARANTES
OSVALDO	XVII	42	164	CATISPERA	08/07/1940	12/05/1940	JOSÉ ARANTES	JULIA ARANTES	JULIO ARANTES	AGUIA COELHO
ILAURO	XVII	42	165	CATISPERA	08/07/1940	22/07/1939	ANTONIO ARCHANGE	JULIA AMAGNANA	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES AMAGNANE
CESARIA	XVII	42	166	CATISPERA	08/07/1940	24/02/1929	MANOEL CURICA	MARIA ESTHEO	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES AMAGNANE
OLEGARIO	XVII	43	169	CATISPERA	08/07/1940	30/08/1939	JOSÉ ARANTES	JULIA PACAIA	ANDRE CURICA	DOMINGA NAZARÉ
ANTONIO ALFREDO	XVII	43	170	CATISPERA	08/07/1940	12/10/1938	ANDRE CURICA	DOMINGA NAZARE	JOSE ARANTES	JULIA PACAIA
FRANCISCA	XVIIIa	2	7	FONTE BOA	28/11/1942	25/05/1941	FILIFE ARANTES	PASCOALA PACAIA	JOSÉ MANOEL D'ALBUQUERQUE	EMILIA PAIS D'ALBUQUERQUE
MARIA	XVIIIb	13	35	BOIUSSU ZINHO	17/07/1946	12/09/1944	ALTINO SIQUEIRA	LIRA SIQUEIRA CAVALCANTE	JOSÉ TURIBE	ANA SIQUEIRA CAVALCANTE

							CAVALCANTE			
IVÃO	XVIII b	13	36	BOIUSSU ZINHO	17/07/1946	15/02/1946	ALTINO SIQUEIRA CAVALCANTE	LIRA SIQUEIRA CAVALCANTE	MARCELO NEVES	DELZITA TELES NEVES
ANDRÉ	XVIII b	19	44	ITABOCA	18/07/1946	30/11/1944	VALDEMIRO DA CRUZ	ARSENCIA CARTINARE	ALTINO SIQUEIRA CAVALCANTI	LIRA SIQUEIRA CAVALCANTI
ALGEMIR O	XVIII b	19	45	ITABOCA	17/07/1946	26/09/1944	LOURENÇO MANYAMA	DOCENCIA CURICA	JOSÉ ARANTES	JULIA PACAIA
MARIA IZAURA	XVIII b	21	46	ITABOCA	17/07/1946	20/04/1944	ANTONIO CURICO	ESTHER RAMALHO	MANOEL ARANTES	MARIA PUCAIA
GABRIEL	XVIII b	21	47	ITABOCA	17/07/1946	15/04/1945	MANOEL ARANTES	MARIA CURICO	ANTONIO CURICO	MARIA ESTHER CARVALHO
ANÍSIA (ADULTE RINO)	XVIII b	21	48	ITABOCA	17/07/1946	02/12/1944	ANDRE CURICO	JULIA MANIAMA	ANTONIO CURICO	MARIA ESTHER CARVALHO
PASCUAL	XVIII b	23	49	ITABOCA	17/07/1946	15/05/1944	ANDRE CURICO	DOMINGA CURICO	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES MANIAMA
LUCIA	XVIII b	23	50	ITABOCA	17/07/1946	15/04/1944	MANOEL BATISTA	MADALENA ARANTES	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES MANIAMA
JOSÉ	XVIII b	23	51	ITABOCA	17/07/1946	15/05/1944	JULIO ARANTES	AGNELINA ARANTES	MANOEL MARINHO	HILDA MARINHO SOUZA
GERGORI O	XVIII b	25	52	ITABOCA	17/07/1946	24/11/1945	ANDRE CURICO	DOMINGA NAZARIO CURICO	JOSE ARANTES	JULIA PACAIA
MARIA DESSINA	XVIII b	25	53	ITABOCA	18/07/1946	15/07/1942	VALDEMIRO DA CRUZ	ARSENCIA CARTINARE	FILIPPE ARANTES	NESTINA GOMES
PAULO	XVIII b	25	54	ITABOCA	18/07/1946	16/07/1943	LINO DA CRUZ	BRIGIDA CARTINARE	EDUARDO DE SOUZA	MARIA DOS SANTOS DE SOUZA
GRACIAN O	XVIII b	27	55	ITABOCA	18/07/1946	18/12/1945	LNO DA CRUZ	BRIGIDA CARTINARE	ANTONIO CURICO	MARIA ESTHER CARVALHO
NARCIZA	XVIII b	27	56	ITABOCA	18/07/1946	22/01/1946	DARIO ARANTES	SERVANIA ARANTES	EDUARDO DE SOUZA	MARIA SANTOS DE SOUZA
PERCÍLIA	XVIII b	27	57	ITABOCA	18/07/1946	02/09/1943	EDUARDO DE SOUZA	MARIA SANTOS DE SOUZA	JOSÉ ARANTES	JULIA PACAIA
DARIO (ILEGÍTIM O)	XVIII b	29	58	ITABOCA	18/07/1946	30/08/1943	DARIO ARANTES	SERVINA ARANTES	JERONIMO CLOTA	LUZIA DA CRUZ
JOVITA	XVIII b	29	59	ITABOCA	18/07/1946	02/04/1946	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES MANIAMA	PEDRO ARANTES	JOVELINA ARANTES ARCANJO
NARCIZO	XVIII b	29	60	ITABOCA	18/07/1946	22/11/1944	JOSE ARANTES	JULIA PACAIA	LOURENÇO MANIAMA	ARSENCIA CURICA
JOSÉ	XVIII b	31	61	ITABOCA	18/07/1946	10/11/1945	EDUARDO DE SOUZA	MARIA SANTOS DE SOUZA	PEDRO ARANTES	JOVELINA ARANTES ARCANJO
SEVERIN O	XVIII b	31	62	ITABOCA	18/07/1946	?/?/1941	JOÃO DARIO ARANTES	SERVINA ARANTES	MANOEL MARINHO	HILDA MARINHO DE SOUZA
OTAVIO	XVIII b	31	63	ITABOCA	18/07/1946	?/?/1939	DARIO ARANTES	SERVINA ARANTES	MANOEL MARINHO	HILDA MARINHO
MARTINI ANO	XVIII b	357	367	BUYUSSU ZINHO	03/12/1947	16/10/1946	MANUEL BATISTA	MADALENA ARANTES	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES MANIAMA
RAYMUN DO	XVIII b	357	368	ITABOCA	04/12/1947	13/02/1947	JULIO ARANTES	AGNELINA ARANTES	JOSE ARANTES	JULIA PACAIA
TOMÉ DA CRUZ	XVIII b	357	564	BUYUSSU ZINHO	03/12/1947	21/12/1941	PHILIFE DA CRUZ	LUISE ROXA DA CRUZ	ALTINO SIQUEIRA CAVALCANTI	LIRA MALDIVINA SIQUEIRA
MANUEL	XVIII b	357	565	BUYUSSU ZINHO	03/12/1947	06/08/1947	SILVESTRE ARANTES	MARIA CARVALHO ARANTES	ALTINO SIQUEIRA CAVALCANTI	LIRA MALDIVINA SIQUEIRA
ALONÇO U	XXI	30	341	BUIUÇUZI NHO	12/10/1952	09/01/1952	JOAO MANIAMA	MARIA CURICO PONS	JOSE MANIAMA	MARIA CHOTA
RITA	XXI	30	342	BUIUÇUZI NHO	12/10/1952	18/02/1951	JOSE MANIAMA	MARIA CHOTA	JOAO MANIAMA	MARIA CURICO
EZÍDIO	XXI	31	344	BUIUÇUZI NHO	12/10/1952	01/09/1951	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES MANIAMA	JOSE MANIAMA	MARIA CHOTA
IZETE (ADULTE RINA)	XXI	31	345	BUIUÇUZI NHO	12/10/1952	17/01/1952	ANDRE CURICO	JULIA MANIAMA	SEBASTIÃO ARANTES	MERCEDES MANIAMA
GUILHER ME	XXI	31	347	ITABOCA	13/10/1952	25/06/1951	GLICERIO ARANTES	DORALICE DA SILVA	JOAO ARANTES	LUCIANA DA SILVA
RAIMUN DO	XXI	31	348	ITABOCA	13/10/1952	22/04/1952	ALEXANDRE ARANTE CARVALHO	MARIA RAMOS FERREIRA	MANUEL BATISTA FERNANDES	MADALENA ARANTE CARVALHO
RAIMUN DA	XXI	132	257	BUIUÇUZI NHO	14/08/1954	10/07/1954	MARIA ARANTES	ANCELMO FERREIRA	VALDEMIRO DA CRUZ	MARIA CARTENARI
COSMO	XXI	132	259	BUIUÇUZI NHO	14/08/1954	20/04/1954	LINO DA CRUZ	BRIGIDA CARTINARE	ANDRE CARTINARE	ALBERTINA GOMES

DALVINA	XXI	132	261	ITABOCA	15/08/1954	10/03/1954	ALEXANDRE ARANTES	MARIA RAMOS	MANOEL BATISTA	MAGDALENA ARANTES
AUDETE	XXI	132	262	ITABOCA	15/08/1954	04/02/1954	JOAO ARANTES CARVALHO	LUCIANA DA SILVA	PEDRO ARANTES CARVALHO	JOVELINA ARCANJO
ANTONIO	XXI	133	263	ITABOCA	15/08/1954	18/11/1954	MANOEL ARANTES	MARIA CARVALHO	FRANCISCO ARANTES	MARIA ARANTES
MARIA ZENAIDE	XXI	31a	349	ITABOCA	13/10/1952	25/02/1952	JOAO ARANTE CARVALHO	LUCIANA DA SILVA	PEDRO ARANTE CARVALHO	JOVELINA ARCANJO

Apêndice 3: Levantamento dos registros paroquiais de casamento.

LIV	FOLHA	NÚM	LUGAR	DIA DO CASAM.	NOIVO	IDADE	ORIGEM	PAI DO NOIVO	MÃE DO NOIVO	NOIVA	IDADE	ORIGEM	PAI DA NOIVA	MÃE DA NOIVA	TESTEMUNHAS
II	PARTE 1	156	FOZ DO JUTAHY	11/05/1911	JOAQUIM LOPES DOS SANTOS	19	IQUITOS	JOÃO LOPES DOS SANTOS	MARIA ANGELICA LOPES DOS SANTOS	SOILA ROSA	18	IQUITOS		CONCEIÇÃO LINHARES	
II	PARTE 1	160	FORTE BOA	03/06/1911	MANOEL DE SIQUEIRA CAVALCANTI	21	CEARÁ	JOAO DE SIQUEIRA CAVALCANTI	MARIA DA CONCEIÇÃO DE SIQUEIRA CAVALCANTI	VICENCIA DE PAULA GOMES	18	AMAZONAS	BOAVENTURA FERREIRA GOMES	ROSA GARCIA GOMES	RODOLPHO MAUÉS E ANTONIO JULIO DE MEDEIROS
II	PARTE 1	161	FORTE BOA	12/06/1911	ANTONIO TAVARES DE LIRA	29	PARAHYBA DO NORTE	JOSE TAVARES DE LIRA	MARIA LUIZA DA CONCEIÇÃO	GERMANA ANNA DA CONCEIÇÃO	14	PIAUHY	SEVERO JOSÉ FERREIRA	ANNA JOAQUINA DA CONCEIÇÃO	ALEXANDRE JOSE DOS SANTOS E PHILOMENA SEVALHO
II	PARTE 1	162	FORTE BOA	12/06/1911	ANTONIO JOSE MARINHO	19	S. PAULO DE OLIVENÇA	PEDRO MARINHO	MARIA GREGORIA	ANGELLINA ANAKIRY	18	S. PAULO DE OLIVENÇA	MAURICIO ANAKIRY	ANTONIA MARINHO	RAYMUNDO AYRES PINTO E DIOLINDA DA COSTA
II	PARTE 1	163	FOZ DO MAMORIÁ	17/06/1911	MANUEL ANAKIRY	22	S. PAULO DE OLIVENÇA	MAURICIO ANAKIRY	ANTONIA MARINHO	NEVE MARINHO	17	S. PAULO DE OLIVENÇA	PEDRO MARINHO	MARIA GREGORIA	RAYMUNDO AYRES PINTO E DIOLINDA DA COSTA
II	PARTE 1	164	FOZ DO MAMORIÁ	17/06/1911	PAULO MARINHO	23	S. PAULO DE OLIVENÇA	PEDRO MARINHO	MARIA GREGORIA	ANNA MARINHO	16	MAMORIÁ	JOAO PACAYA	MARIA PACAYA	FRANCISCO BERNARDES DA SILVA E VICENCIA DIAS DA SILVA
II	PARTE 1	309	FORTE BOA	25/02/1917	JOÃO DE SIQUEIRA CAVALCANTI (1868)	49	CEARÁ	FRANCISCO DE SIQUEIRA CAVALCANTI		THEREZA LINS DE MEDEIROS	34	CEARÁ	BELLARMINO FERREIRA LINS	MARIA JOSÉ DE ALBUQUERQUE LINS	BELARMINO FERREIRA LINS, ANTONIO SIQUEIRA, ZULMIRA LIMA LINS, MARIA VASCONCELLOS DE SIQUEIRA
II	PARTE 2	28	UATI-PARANÁ	13/02/1928	ANTONIO MARINHO	32	ALTO SOLIMÕES	ROMÃO MARINHO	CARMEN VASQUEZ	FELICIANA DA SILVA	?	FOZ DO JUTAHY	MANUEL JOSÉ DA SILVA	JOANNA CANASSA	URBANO ANAQUIRI E VIRGINIA PACAIA
II	PARTE 2	29	UATI-PARANÁ	14/02/1928	MANUEL ARANTES (1903)	25	IQUITOS	GREGORIO ARANTES	NATIVIDADE CURICO	MARIA ARSENSIO CURICO	23	IQUITOS	JOAO CURICO	MADALENA CURICO	MANUEL COELHO E IGNEZ MARINHO

II	PARTE 2	30	UATI-PARANÁ	14/02/1928	JOÃO DARIO (1898)	30	IQUITOS	JOSÉ DARIO	MARIA ANTONIA	CATHARINA MANINGUARI	26	FONTE BOA	MANUEL DOS SANTOS MANINGUARI	ASSENSION ANAQUIRI	MANUEL COELHO E IGNEZ MARINHO
II	PARTE 2	155	CUIABÁ-SOLIMÕES	24/07/1925	FRANCISCO D'ASSIS SERGIO	27	PERU	SANTIAGO MURAIANA	LUZIA MURAIANA	MARIA CECILIA FLORES	35		JOAQUIM LOPES	MARIA DE LIMA	JOÃO ALBERTO PERES E ERNESTINA RIOS
II	PARTE 2	156	CUIABÁ-SOLIMÕES	24/07/1925	MANUEL MOYSES CAVALCANTE	23	PERU	FRANCISCO CAVALCANTE	SANLUZA MORAES	LUZIA IAUARCANI	16	AMAZONAS	NICOLAU IAUACARNI	MAGDALENA CARTINARI	JOÃO ALBERTO PERES E ERNESTINA RIOS
II	PARTE 2	157	CUIABÁ-SOLIMÕES	24/07/1925	JOÃO CAVALCANTE	24	IQUITOS	FRANCISCO CAVALCANTE	SANLUZA MORAES	HERMINIA MARINHO	22		ROMÃO MARINHO	CARMA BASQUEZ	ANTONIO DE SIQUEIRA CAVALCANTE E MARIA DA CONCEIÇÃO SIQUEIRA
II	PARTE 2	295	BUIUSSU	02/09/1932	MANUEL CURICO	20	ALTO SOLIMÕES	JOSE CURICO	MANUELA NAMAIA	MARIA ESTER PONS PACHI	18	UATI-PARANÁ	CARLOS PONS	MARCIANA PACHI	DELFINO NUNES E NATIVIDADE CURICO
II	PARTE 2	325	BUIUSSU	29/01/1924	LINO COELHO	22	MAMORIÁ	MANUEL COELHO	NEVE MARINHO	MARIA BRIGIDA CARTINARI	15	PERU	MANUEL CARTINARI	VITTORIA	VICENTE MARINHO E MARIA RABELLO
II	PARTE 2	326	PONTA GROSSA	05/04/1927	SEBASTIÃO ARANTES (1899)	28	PERU	GREGORIO ARANTES	MARIA CURICA	MARIA PACAIA	24	FOZ DO JUTAHY	MARCOLINO PACAIA	RAIMUNDA AMONCA	MANUEL ALEX. DO NASCIMENTO E CHRISTINA PEREIRA DO NASCIMENTO
II	PARTE 2	327	PONTA GROSSA	05/04/1927	MANUEL URBANO ANAQUIRY	19	FONTE BOA	URBANO ANAQUIRY	MARIA PUXIMA ANAQUIRY	MERCEDES MARINHO	22	SOLIMÕES	PAULO MARINHO	ANNA MARIA PACAIA	PEDRO JUSTINO PEREIRA E JANUARIA SAMPAIO PEREIRA
II	PARTE 2	337	FOZ DO JUTAHY	12/07/1927	LOURENÇO EUSTAQUIO	27	ALTO SOLIMÕES	MANUEL EUSTAQUIO	FELICIANA GARCIA	MARIA CURIKA	18	ALTO SOLIMÕES	JOAO CURIKA	CAROLINA AMONCA	JOSÉ SUAREZ DE FREITAS E JOSEFINA SUAREZ
III	18	70	TRIUMPHO	04/05/1932	BENJAMIN ANTONIO AFFONSO	42		ANTONIO JOSE AFFONSO	MARIA AMELIA	MARIA PEREIRA LIMA	33		ANTONIO MIGUEL DE LIMA	MARIA CHRISTINA	MANOEL FEITOZA E NARIZA LASMAR FEITOZA
III	68	269	TUPÉ	23/04/1940	OSVALDO JOSÉ ARANTES	22		AMARO JOSÉ ARANTES	AMELIA MARIA MATTOS	NEUZA AMAZONAS CARVALHO	23		ANTONIO DIAS CARVALHO	MARIA PRESTES AMAZONAS DE CARVALHO	