



O TACAPE DO DIABO

E OUTROS INSTRUMENTOS DE PREDACÃO

EUNICE PAIVA
CARMEN JUNQUEIRA
RENAN ALBUQUERQUE
GERSON ANDRÉ A. FERREIRA

O TACAPE DO DIABO

E OUTROS INSTRUMENTOS DE PREDACÃO

COMITÊ CIENTÍFICO - ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP - São Paulo/SP)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Graziele Açcolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
Jacó César Piccoli (UFAC – Rio Branco/AC)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
Maria Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garraffoni (UFPR – Curitiba/PR)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

COMISSÃO EDITORIAL DA OBRA

Renan Albuquerque (UFAM - FIC/AM)
Jacó César Piccoli (UFAC – Rio Branco/AC)
Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão (FUNAI)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Neusa Cavalcanti Lima (NEPI – PUC/SP)
Sandra Maria Christiane De La Torre (Antropóloga – PUC/SP)
Tharcisio Santiago Cruz (UFAM – Benjamin Constant/AM)

O TACAPE DO DIABO

E OUTROS INSTRUMENTOS DE PREDACÃO

EUNICE PAIVA
CARMEN JUNQUEIRA
RENAN ALBUQUERQUE
GERSON ANDRÉ A. FERREIRA

ALEXA

Embu das Artes
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz (Université de Versailles)
Antônio Cattani (UFRGS/RS)
Alfredo Bosi (USP/SP)
Arminda Mourão Botelho (Ufam/AM)
Spartacus Astolfi (Ufam/AM)
Boaventura Sousa Santos (Universidade de Coimbra)
Bernard Emery (Université Stendhal-Grenoble 3)
Cesar Barreira (UFC/CE)
Conceição Almeida (UFRN/RN)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP)
Gabriel Conh (USP/SP)
Gerusa Ferreira (PUC/SP)
José Vicente Tavares (UFRGS/RG)
José Paulo Netto (UFRJ/RJ)
Paulo Emílio (FGV/RJ)
Élide Rugai Bastos (Unicamp/SP)
Renan Freitas Pinto (Ufam/AM)
Renato Ortiz (Unicamp/SP)
Rosa Ester Rossini (USP/SP)
Renato Tribuzy (Ufam/AM)

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitor

Jacob Moysés Cohen

Este livro é dedicado à Eunice Paiva, por sua memória de vida e de lutas. A coautora Carmen Junqueira e os coautores Renan Albuquerque e Gerson Ferreira tentaram expressar, com a publicação da obra, sua gratidão e admiração a uma das grandes intelectuais e militantes da liberdade e da verdade.

Obrigado pelos ensinamentos.

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Klanger

Editores Eletrônicos

Alexa Cultural

Revisão Técnica

Renan Albuquerque e Michel Justamand

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P532e - PAIVA, Eunice
L732c - JUNQUEIRA, Carmen
A319t - ALBUQUERQUE, Renan
F471g - FERREIRA, Gerson André A.

O tapape do diabo e outros instrumentos de predação, Eunice Paiva, Carmen Junqueira, Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira. Alexa Cultural: São Paulo / EDUA: Manaus, 2019.

16x23 cm - 206 páginas

ISBN - 978-85-5467-101-3

1. Antropologia, 2. Ciências sociais, 3. Baixo Amazonas, 4. Amazônia, 5. Indígenas, I-Título, II-Sumário, III-Bibliografia

CDD - 301

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia
2. Indígenas
3. Baixo Amazonas

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

ALEXA

Alexa Cultural Ltda
Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alex@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com



Editora da Universidade Federal do Amazonas
Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos, n.
6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

PRÓLOGO

DEMARCANDO E FORTALECENDO A COLEÇÃO CARMEN JUNQUEIRA

*Michel Justamand*¹

*Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem,
que falem nossa língua,
que tragam notícias do que o branco está fazendo,
do que o governo está dizendo,
do que os estrangeiros estão dizendo...*
Davi Kopenawa e Bruce Albert, em A queda do céu.

No presente momento - em que ocorrem ataques aos direitos essenciais de muitos grupos humanos, não poderia ser diferente com os povos originários, seu modo de vida, costumes e territorialidades - é sempre bom demarcarmos e fortalecermos a luta contra esses desvios de conduta governamentais, em especial os desvios do atual mandante do país e seus comandados. Por isso, apresentar outras narrativas é preciso. Outros olhares, pensares, fazeres, sonhares, existires.

Deste modo, apresentando uma outra narrativa, contra a oficial, a do poder instalado, insurge-se a Coleção Carmen Junqueira. Nesse ano, 2019, já estão nas prateleiras das principais livrarias do país quatro volumes, sendo dois relançamentos, *Os índios do Ipavu* e *Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*, e duas coletâneas com artigos publicados esparsamente ao longo da carreira da antropóloga, intituladas *Carmen e os Kamaiurá* e *Carmen e o Indigenismo* (organizados pelo trio Michel Justamand, Renan Albuquerque e Vaneska Taciana Vitti). Carmen, professora emérita da

1 - Professor Associado I do Curso de Bacharelado em Antropologia, da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, no Instituto de Natureza e Cultura - INC, sediado na unidade acadêmica do Alto Solimões, em Benjamin Constant, desde 2009, e é também Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - PP-GSCA, da UFAM, em Manaus, desde 2014. Doutor em Ciências Sociais/Antropologia pela PUC/SP e Pós-Doutor em Arqueologia Pré-Histórica pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com mais de 50 anos dedicados a pesquisas sobre questões indígenas, naturalmente dá nome e inspira essa ampla compilação, agora em seu quinto volume. Consideramos, por isso e sem sombras de dúvidas, tais escritos como marcos na luta a favor das demandas indigenistas, por demarcações de terras, sobretudo, mas não só.

Dessa forma, eu, que me considero filho da PUC-SP, por ter me graduado, concluído mestrado, doutorado e pós-doutorado nessa instituição, e que dirijo a coleção Carmen Junqueira juntamente com Renan Albuquerque, que é co-autor deste livro, temos prazer de tornar público *O Tacape do Diabo e Outros Instrumentos de Predação*. Essa publicação foi confeccionada por oito mãos. São elas as de Eunice Paiva, Carmen Junqueira, Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira.

Falo aqui brevemente da obra por dois motivos. Primeiro que da minha parte apenas cabe um pequeno relato, como aperitivo para as leituras do porvir; segundo porque há um prefácio muito esclarecedor e um relato histórico, imperdível, de Marcelo Rubens Paiva, filho de Eunice. Texto que agradecemos muito ao autor e que valoriza, por demais, nossa coleção. Tal escrito coopera na preparação da leitura de igual modo que a apresentação de Renan Albuquerque, quando introduz a obra e seus desdobramentos.

É com Carmen Junqueira e Eunice Paiva que o livro se inicia. Elas apresentam um dos três tomos, dentro do agregado. O delas é intitulado *O Estado Contra o Índio*. Neste textual, não pude deixar de lembrar a escrita canônica de Pierre Clastres, em *Sociedade Contra o Estado*. Ali, as autoras refletem sobre os mandos e desmandos dos governos da época da ditadura civil-militar (1964-1985), no que diz respeito às questões indígenas.

Os demais dois tomos dentro do livro são de autoria de Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira. No primeiro, *A Onça da Barbearia ou Ensaio Sobre Devorações*, tratam de figuras populares, históricas no Baixo Amazonas/AM, mais precisamente na cidade de Parintins/AM. Já no escrito *Do comensalismo: Uma Mirada Antropológica* é abordada a força e a estratégia de luta de bichos e gentes

contra o Estado, onde também tenho como referência a obra cânone de Clastres.

De tal forma que recomendo a leitura desses tomos do livro. São imprescindíveis os escritos para ampliar e amplificar as visões de mundo. Lembrando sempre que um outro mundo é possível, um mundo onde caibam todos os mundos! Ideia esta recomendada desde as florestas do sudoeste mexicano, na assembleia deliberativa do exército desarmado, pelo subcomandante Marcos, do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), onde todas e todos teriam espaço, voz e vez. Dignidade. Esperança e melhores condições de vida!

E diretamente também do extremo norte brasileiro, das florestas proximais ao lavrado venezuelano e guianense, não poderia deixar de lembrar, retomando a epígrafe de Kopenawa e Albert, acerca dos rumos dessa obra, que no meu humilde modo de ver é de antropólogos(as) que têm coragem, destemor, que trazem o que está sendo dito pelos índios aos brancos e se preocupam com os dilemas desses povos.

Tomara que com esse tacape consigamos expelir o diabo... seja quem (ou o que) for!

Assim, sonhamos.

Desejamos bons momentos de leitura e reflexões e que o escrito lhes seja útil.

São Paulo, junho de 2019

PREFÁCIO

EUNICE PAIVA ENTRE NÓS, UMA HEROÍNA

Em 23 de fevereiro de 1996, acompanhei minha mãe até cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais, — 1º Subdistrito da Sé, na Praça da Sé, em São Paulo. Os funcionários estavam assustados com o bolo de fotógrafos e cinegrafistas que nos esperava. Era o momento para o qual ela lutava desde 23 de janeiro de 1971, 25 anos e um mês antes, data provável em que meu pai, desaparecido político, foi morto depois de torturado no Quartel do Exército da Barão de Mesquita, as dependências do DOI/Codi do Rio de Janeiro, para onde foi levado dois dias antes.

Uma escrevente com as mãos trêmulas e um sorriso forçado o atestado de óbito com base dos termos do Artigo 3o da Lei 9140 de 4 de dezembro de 1995, a Lei dos Mortos e Desaparecidos. Na calçada, avistávamos o Brás, bairro em que ela nasceu em 1929. Ela ergueu o atestado de óbito para a imprensa como um troféu. Aquela foto foi capa dos jornais brasileiros do dia seguinte. Foi naquele momento que descobri: ali estava a verdadeira heroína da família; sobre ela livros deveriam ser publicados.

Viúva sem saber, com cinco filhos crianças, ela decidiu depois da prisão dar outro rumo à sua vida e se formou em Direito pela Universidade do Mackenzie de São Paulo. Nunca escondeu de ninguém: virava advogada para buscar justiça e lutar contra uma ditadura que só dor trouxera à sua família.

Advogada civil, aos poucos, passou a atuar numa área que não dava dinheiro, mas pela qual ela se apaixonou: o direito indígena. Passou a atender e a representar nações indígenas que tinham suas terras demarcadas não respeitadas.

Em outubro de 1983, assinou com Manuela Carneiro da Cunha, na página *Tendências e Debates* da Folha de S. Paulo, o ar-

tigo *Defendam os Pataxós*. Ambas trabalhavam na Comissão Pró-Índio de São Paulo. O artigo, um marco na luta indígena brasileira, que serviu de modelo a outros povos indígenas, inclusive de fora do Brasil, descrevia a situação dos pataxós hã-hã-hae, do sul da Bahia. Ironicamente, morando nas terras em que oficialmente os europeus colocaram os pés em 1.500, que se espalham de Ilhéus até os arredores do Monte Pascoal.

Descreviam a saga vivida pelos pataxós, cuja reserva foi criada em 1929 e tinha 50 léguas quadradas. Em 1936, foi mutilada pelo próprio órgão do governo federal, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em 1937, o governo arrendou suas terras para fazendeiros. Posseiros e grileiros começam a expulsar os nativos. Na década de 1960, o governo os abandonou, fechou o posto de fiscalização. Em 1970, o governo da Bahia distribuiu títulos de propriedade do território indígena a fazendeiros. Em 1982, a Funai, que substituiu o SPI, negociou: os índios se contentariam com seis mil e quinhentos hectares e renunciariam aos vinte nove mil e quinhentos restantes. Não cederam, foram cercados pela Polícia Federal, que fechou a estrada. Ficaram isolados e sem mantimentos. Um massacre estava em andamento. Mais um.

“Funai, que enquanto tutora deveria encaminhar a vontade expressa dos tutelados, mas está substituindo sua voz a deles. Coloca-se em posição que não lhe cabe, de mediadora e até de juiz. A Funai está atrelada a um sistema no qual os direitos indígenas são a última das suas preocupações”, escreveram duramente.

O órgão que deveria defender os índios defendia os fazendeiros que invadiam terras indígenas, a Polícia Federal que deveria defender o direito do cidadão defendia o Estado e o poder, que se sentia ameaçado pelo cidadão. Minha mãe viu semelhanças aí entre duas políticas de Estado, a da eliminação planejada. A luta era a mesma. Se não conseguiu salvar o marido e tantos outros, tentaria salvar os índios, numa ditadura enfraquecida, com uma sociedade civil mais organizada e imprensa livre. O Congresso instituiu a CPI do Índio. A Funai passou para o controle dos índios. As reservas foram demarcadas, fazendeiros expulsos. Hoje existem mais de 14 mil pataxós na área.

Um detalhe chama atenção. Ela não assinou Maria Lucrecia Eunice Facciolla Paiva. Ele é assinado por apenas Eunice Paiva. Uma nova Eunice.

Minha mãe começou a aparecer na imprensa como “jurista”, advertindo para o problema da não demarcação das terras indígenas. A Comissão Nacional da Verdade de 2014 mostrou que índios foram presos, sofreram tortura e até desapareceram durante a ditadura. Houve massacres de aldeias: crimes não eventuais, mas sistemáticos, praticados por agentes do Estado ou a serviço dele: Povos sofreram remoções forçadas. Aldeias foram dizimadas. Houve genocídio dos índios. Que só não foi pior por conta do lobby de que a jurista Eunice Paiva assessorou na Constituinte de 1988, que mudou a Constituição, o país. Não é uma heroína?

Marcelo Rubens Paiva, abril de 2019

*Filho de Eunice Paiva. Escritor, dramaturgo e jornalista.
Vencedor dos prêmios Jabuti (1983), Shell (2003) e
ABL de Cinema (2012), entre demais reconhecimentos. Em
2016, recusou-se a receber a Ordem do Mérito Cultural,
do Ministério da Cultura do Brasil, afirmando que só aceitaria
uma homenagem vinda de “um governo eleito pelo voto direto”.*

LIVRO I

O Estado Contra o Índio

Eunice Paiva
Carmen Junqueira

Revisado e editado a partir de apoio científico do Núcleo de Estudos de Etnologia, Meio Ambiente e Populações Tradicionais (Nema/CNPq), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq), da Universidade Federal do Amazonas.

SÃO PAULO, BRASIL, 1984.

LIVRO 2

**A Onça da Barbearia
ou Ensaio Sobre Devorações**

Gerson André A. Ferreira
Renan Albuquerque

Escrito e editado a partir de apoio científico do Grupo de Experimentações Visuais e Artísticas (Farelo) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq), da Universidade Federal do Amazonas/Manaus.

AMAZONAS, BRASIL, 2019.

LIVRO 3

**Do Comensalismo:
Uma Mirada Antropológica**

Renan Albuquerque
Gerson André A. Ferreira

Escrito e editado a partir de apoio científico do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq) e do Grupo de Experimentações Visuais e Artísticas (Farelo), da Universidade Federal do Amazonas/Manaus.

AMAZONAS, BRASIL, 2019.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	
Demarcando e fortalecendo a Coleção Carmen Junqueira	9
Michel Justamand	
PREFÁCIO	
Eunice Paiva entre nós, uma heroína	13
Marcelo Rubens Paiva	
APRESENTAÇÃO	
Em defesa de três pontos de vista	25
Renan Albuquerque	
LIVRO 1 - O Estado contra o índio	31
Eunice Paiva e Carmen Junqueira	
CAPÍTULO I	
Aspectos especiais da legislação indigenista brasileira	33
CAPÍTULO II	
O índio brasileiro como pessoa titular de direitos	41
CAPÍTULO III	
A Política Indigenista e as violações dos Direitos Humanos	55
CAPÍTULO IV	
Interesses indígenas, desenvolvimento e segurança	63
CAPÍTULO V	
Perspectivas de solução	79
LIVRO 2 - A onça da barbearia ou ensaio sobre devorações	89
Gerson André A. Ferreira e Renan Albuquerque	
INTRODUÇÃO	
Sobre o problema e as questões de método	91
CAPÍTULO I - As personagens amazônicas e o comércio de peles e couros	93
CAPÍTULO II - O impulso decolonial de Zé Barbeiro e Nozinho Sateré	109
CAPÍTULO III - Implicações do guaraná na constituição de poderes (cosmo)políticos	123

LIVRO 3 - Do Comensalismo: uma mirada antropológica	133
Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira	
INTRODUÇÃO	
Contrapontos míticos e orgânicos das práticas alimentares dos Sateré-Mawé	135
CAPÍTULO I	
A unidade caçador-caça e a ordem dos alimentos	139
CAPÍTULO II	
Engendramentos cosmológicos associados à lógica do comer	151
CAPÍTULO III	
A dupla via das práticas alimentares Sateré-Mawé	163
CONSIDERAÇÕES HIPOTÉTICAS	
Comida lenta: entre os ambientes doméstico e comercial	175
CONCLUSÕES	
Dimensões clínicas e cosmopolíticas do agora	179
POSFÁCIO	
Retomando pontos essenciais do ‘Projeto Guaraná’	183
Gerson André A. Ferreira e Renan Albuquerque	
EPÍLOGO	
Relações acadêmicas e internacionalização	191
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	193
REFERÊNCIAS	195
SUGESTÕES DE LEITURA	199

APRESENTAÇÃO

EM DEFESA DE TRÊS PONTOS DE VISTA

A expressão “O Tacape do Diabo” (*Miraçãga Anhãga*), que dá título ao livro, representa uma tradução livre, dentro do tronco Tupi, por nós realizada e contextualizada de uma terminologia nativa dos Sateré-Mawé. *Miraçãga Anhãga* é a fala que reclama daquilo que Estado e mercado tenderam e ainda tendem a significar a esses destacados povos indígenas do Baixo Amazonas/AM, mesorregião a leste do Estado do Amazonas, já na divisa com o território federal do Pará, na Amazônia brasileira. É um modo de externar o quão inconsequente tem sido a sociedade branca ante esses povos originários. Os Sateré-Mawé são estudados por nós desde 2009 (sendo este o terceiro trabalho direcionado na tentativa de compreender um pouco mais a etnia) e a ideia de dar vazão no título no livro à complexidade intrínseca do dito *Miraçãga Anhãga* dá conta do seguinte problema: o tacape do diabo, quando falado, significa que a etnia está se remetendo, em suma, a um grandioso instrumento de violência generalizada dos brancos contra sua ancestralidade; representa ainda uma fala que aponta o modo de vida do branco como uma severidade do mal encarnado, uma praga invocada, um demônio modorrento.

Estado e mercado, como sublinhamos, representam esse tacape porque historicamente oprimem, violentam, agridem e torturam povos autóctones amazônicos. E interpretamos nessa conjuntura não formal, mas factual e verdadeira, porque essas duas instituições modernas são percebidas pelos Sateré-Mawé tal e qual entes personificados do pior que a humanidade não indígena construiu para si mesma em toda a história recente. Pensamos ainda, ao nominar o disposto engendrado como título do livro, que pretendemos vislumbrar a apreensão do significado de *Miraçãga Anhãga* a partir de inferências conjunturais e relatos narrados da atualidade, da

constituição do agora, tomando por base uma constelação de vieses e pontos de vista, por exemplo, de Taussig (2010), em *O Diabo e o Fetichismo da Mercadoria na América do Sul*; de Vainfas (1986), em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*; de Todorov (2003), em *A conquista da América: a questão do outro*; e de Lévi-Strauss (1997), em *The Culinary Triangle* — para citar alguns.

Nosso objetivo, apesar de se mostrar em certa medida variante, como dissemos, de Taussig, Vainfas, Todorov e Lévi-Strauss, teve como base a perspectiva de explicar especificamente a realidade dos Sateré-Mawé do Baixo Amazonas/AM relacionada à alimentação em cômputo constitutivo da etnia, incluindo-se caçadas, modos à mesa, estilística de preparo proteico e sobretudo comercialização de excedentes da mítica planta-ritual waraná (guaraná). A proposta foi correlacionar o suposto, a comida e suas condicionantes, ante uma associação perceptiva acerca do afrontamento do governo brasileiro, ontem e hoje, em relação a saberes e fazeres tradicionais da etnia dominial da terra Andirá-Marau. Os Sateré-Mawé, no caso, são um dos exemplos de como vem sendo tratadas ao longo dos tempos as sociedades ancestrais indígenas no Brasil. Também foi direcionada a análise para a percepção do imenso poder que o mercado e as megacorporações possuem em detrimento às sociedades nativas das terras baixas da América do Sul. Outrossim, também foi perspectiva compreender atos inconsequentes do governo, por meio de leis que afrontam soberania e autodeterminação de povos tradicionais como um todo, e os ancestrais do *Nusoken* em particular, e acerca de fragmentações capitalistas relacionadas ao mercado internacional *slow food* em escala específica.

Evidente que se mostrou incongruente a aposta em boas novas ao entendermos que o Estado sempre apresentou, e ainda tem apresentado, seus tentáculos ferozes contra os povos pré-colombianos amazônicos. De igual forma, o mercado e sua monetarização neoliberal e especulativa em nada contribui para o reconhecimento de territórios e simbologias ancestrais como linhagens autônomas e heteronormativas, e ainda as massacra financeiramente porque sabe que o papel-moeda chega a ter rebatimentos e consequências em

níveis físicos e psíquicos. O dinheiro, em verdade, funciona como um mecanismo para culpar indígenas e adjetivá-los negativamente, dentro de um cenário colonialista, revivendo práticas inóspitas de violência.

As ciências humanas e sociais têm se debruçado enormemente sobre o problema nos últimos 90 anos (para deixar por menos). Mas a composição de um livre mercado neoliberal e de um Estado desagregador, virulento, sobretudo a partir da década de 1960 no Brasil e também na atualidade — e isso foi em exato os tópicos reflexivos que almejamos estimular —, vem arregimentando um componente tão aterrador e contraditório quanto foram o Clero e a Coroa do Velho Mundo durante a colonização sul-americana. O mercado e o Estado, em suas tentações criminosas contra as sociedades das terras baixas da América do Sul, não só vilipendiaram historicamente conceitos relacionados à vida livre em terras não urbanas, seus modos e costumes, valores e ideologias cosmogônicas, mas toda a implicância imagética consolidada no interacionismo ameríndio, suas espiritualidades, parentescos, compadrios, afinidades e hierarquias clânicas. Aquilo que representava a burguesia e a classe branca e rica outrora, na contemporaneidade uniu-se para fidelizar uma marcação da realidade em sua faceta cruel: a do livre mercado e do Estado mínimo.

O texto se divide em três abordagens. Uma, de Eunice Paiva e Carmen Junqueira, que disserta sobre o Estado como *una gran persona* linchadora, principesca, a importunar e arruinar indígenas. O documento é de fins da época da ditadura militar, porém em nada desatualizado. Datado de 1984, não havia sido editado em bases populares pelas autoras (ícones da etnologia brasileira) até então. E agora nós realizamos essa tentativa. É um escrito de suma importância que temos a honra de compartilhar e impulsionar a públicos amplos. Portanto, foi ponto pacífico editorá-lo entendendo o viés contemporâneo que *O Estado Contra o Índio* escrito possui.

A segunda parte do livro, *Do comensalismo: Uma Mirada Antropológica*, lembra a importância de Zé Barbeiro e Nozinho Sateré, duas figuras populares, históricas no Baixo Amazonas/AM, mais precisamente na cidade de Parintins/AM, município amazonense

localizado no extremo leste do Estado, já na divisa com o Pará. A partir delas, deu-se uma intenção de se pensar ambiguidades que o fair trade mundial está gerando no âmbito do mercado do guaraná nativo dos Sateré-Mawé; e também de fazer uma avaliação acerca das perspectivas que o modelo *slow food* têm apostado para dialogar com práticas ancestrais clônicas dos Sateré-Mawé.

A terceira abordagem teve como desafio observar a força e a estratégia de luta de bichos e gentes contra um Estado e um mercado legalistas, punidores, muitas vezes a serviço de corporações petrolíferas e armamentistas, falsamente neutras, impessoais e assépticas, dentro de uma aceitação da tese do *Miraçãga Anhãga*. Buscamos referenciar o escrito *Do comensalismo: Uma Mirada Antropológica* na medida em que pudemos correlacioná-lo ao seu texto coirmão, *A Onça da Barbearia: Ensaio Sobre Devorações*. E ambos, a nosso ver, promovem associações concretas com *O Estado Contra o Índio*, almejando não só reverenciar o documento de 1984, mas também trazê-lo à baila das narrativas do presente.

Partindo desses pressupostos, procuramos criticar o voluptuoso e febril tacape do diabo, incorporado em Estado e mercado, que hora se opõe a bichos, hora se opõe a gentes e sempre se opõe àquilo que não se alinha a ele, em uma dança impositiva venal, um bailado de devoração. Pareceu-nos interessante tomar como base a ideia de que o Estado e o mercado, realmente, são campos de irracionalidades empíricas e as caçadas são campos de aventuras, de fantasias, de tratos com a animalidade superior dos originários. A intenção foi caminhar sobre mentalidades espraiadas no seio social da etnia em questão, os Sateré-Mawé, na segunda e terceira partes do livro, baseando-se no princípio da constituição do papel devorador do governo brasileiro, então mostrado na primeira parte do livro, acrescentando o viés assassínio do mercado. A primeira parte é o esteio que baseia a tudo o que interpretamos nos sequenciais textos.

São três escritos em separado porque houve a impressão de que o entendimento objetivado poderia, da melhor forma possível, dar-se sem um tanto de rigor academicista que a modernidade exige para a maioria dos estudos publicados em *papers* de periódicos hoje

disseminados. Todavia, de modo algum pretendemos nos opor ou achincalhar metodologias científicas e procedimentos padrões que levam a resultados importantes e replicáveis. Pelo contrário, a hibridez pareceu um alicerce produtivo a se caminhar, mas não sem fragmentações e/ou armadilhas. Não sem correr riscos fundados na premissa que um livro em formato de ensaio antropológico suscita. Entretanto, nos alegramos em saber que os textos aqui contidos possuem ampla inspiração. Eunice Paiva e Carmen Junqueira são marcos na literatura indigenista e a elas saudamos com deferência.

Eunice e Carmen são a força intelectual que agrega valor moral e ético ao livro *O Tacape do Diabo*. Os anos de luta de ambas dentro do movimento indigenista, em seminários acadêmicos e em mesas científicas sobre etnologia, sempre no contexto das causas humanitárias, projetam a força necessária para continuarmos e acreditarmos em novos tempos. Não é fácil, porém. O presente turvo está posto, por certo, e deve ser muito bem examinado e combatido. Talvez seja um dos maiores desafios já enfrentados pelos povos indígenas em sua história recente. E certamente não será o último. São séculos de resistência e assim pretendemos que continue a ser, até que um dia a modernidade esteja preparada para lidar com o que é diferente de si.

Renan Albuquerque, março de 2019

LIVRO 1

**O ESTADO
CONTRA O ÍNDIO**

*Eunice Paiva
Carmen Junqueira*

CAPÍTULO I

ASPECTOS ESPECIAIS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA BRASILEIRA

Ao findar-se o século XIX, o Brasil empreendia esforços para definir suas fronteiras por meio de negociações e tratados que, em alguns casos, foram concluídos com o auxílio da arbitragem de países neutros.

Assim, por exemplo, foi resolvida a questão da fronteira com a Guiana Inglesa quando esta pretendia estender seus direitos territoriais sobre as áreas habitadas por índios brasileiros. Em troca de proteção contra o regime de escravidão ao que eram submetidos pelos colonizadores brasileiros, estas terras foram oferecidas aos ingleses. Durante o debate diplomático e jurídico da questão, o ilustre embaixador brasileiro, Joaquim Nabuco, manifestou-se sobre o problema dos povos indígenas do Brasil:

Portugal jamais fundamentou seus direitos em tratados celebrados com chefes indígenas, as quais não reconhecia soberania política. Esse direito não existe. Por esse motivo não alegamos qualquer título derivado do direito indígena. A posse do território uma vez apreendido, os índios e tudo o que se encontra sobre esse território integram essa posse. Este é conceito simples do direito português. Os índios não poderiam transmitir um direito que eles não tinham. Agrupados em pequenas tribos ainda mais numerosas do que os rios em cujas margens habitavam, de onde tiravam os seus nomes, mudando constantemente de lugar, ao acaso das guerras, das epidemias, das migrações da caça e da pesca, não poderiam eles de nenhuma maneira ser considerados senhores do território. Em direito não se pode levar em conta os abusos que eram promovidos pelas troupes de Rachat e sim, os princípios que inspiravam as Ordens Reais. Segundo essas Ordens, a posse portuguesa exclusiva era perfeitamente compatível com a liberdade indígena, como acontece até hoje no interior do país onde vivem errantes tribos ainda desconhecidas, sem que a posse pelo Brasil desses territórios seja contestada. Entre portugueses e holandeses há, pois, essa diferença: os portugueses marchavam sob bandeiras reais, não fazendo escravos a não ser no seu próprio território; os

holandeses, ao contrário, só faziam o tráfico com índios comprados ou capturados em nações estrangeiras.

Observe-se que, passados então quatro séculos da conquista da América e já estando no Brasil livre da colonização portuguesa e no início do regime republicano, um dos seus mais ilustres homens públicos e jurista renomado, deixava transparecer claramente de que forma a sociedade brasileira, ainda em formação, avaliava e entendia a questão dos primitivos habitantes do país: os índios eram coisas apreendidas, assim como a terra em que habitavam, e tudo mais decorria de um direito de conquista, isto é, o direito do mais forte.

Para os descendentes dos colonos portugueses, não era possível admitir que os índios tivessem qualquer direito sobre as terras que ocupavam na ocasião do descobrimento, nem que àquelas hordas selvagens, incultas e politicamente desorganizadas fosse possível atribuir quaisquer dos direitos que são próprios das nações soberanas.

Assim é que, exercendo o direito de possuidor da coisa abandonada e sem dono, o colonizador português adquiriu a propriedade das terras brasileiras e, a partir de 1531, passou a escravizar os seus habitantes, porque já não era mais possível conseguir produtos brasileiros e mão de obra indígena espontânea, por meio da troca inicial de gentilezas ou presentes.

Começava-se, então, a construção dos primeiros povoados para transformar a colônia em centro produtivo ou extrativo, o que demandava uma certa disponibilidade de força de trabalho; e já em 1537, uma Carta Régia consagrava expressamente a escravização dos Caeté, que viviam ao norte do Rio São Francisco.

Até os primeiros anos do século XVII, as leis tinham sempre essa finalidade, mas com alguma hesitação, uma vez que, se de um lado recomendavam que os “gentios” fossem bem tratados, de outro ordenavam que se fizesse guerra aos índios inimigos, que se destruíssem suas aldeias, escravizando ou matando, sobretudo, os chefes que fossem capturados.

Iniciado o século XVII, novas leis tentam, inutilmente, desestimular a escravização dos indígenas, ao mesmo tempo em que lhes

era concedido um juízo privativo e um curador dos seus interesses. Mas encerra-se o século XVII sem que os índios tivessem conseguido a liberdade ou proteção necessária, apesar da formação cristã dos colonos e das queixas dos catequistas jesuítas.

A partir de 1755, começa a ser exercida a ação legal do Marquês de Pombal, no sentido de libertar os índios do jugo dos padres e dos colonos, garantindo-lhes os direitos à propriedade da terra e à administração de seus bens e concedendo-lhes direitos de “vassalos do rei”. Embora tais providências não houvessem produzido efeito imediato, face à resistência da sociedade colonial habituada à violência, a verdade é que o regime de opressão ofereceu certo abrandamento.

Sob o reinado de D. João VI, e a partir de 1808, novas leis passaram a autorizar o extermínio dos índios Botocudo, e, posteriormente, que se empregasse a força armada contra os Apinayé, Xavante, Xerente e Canoeiro.

Proclamada a Independência do Brasil (1822), novas medidas de controle à repressão foram expedidas, já pelo governo brasileiro, libertando os índios do cativeiro e atribuindo-se às Assembleias Legislativas provinciais a obrigação de promover a catequese e civilização dos índios, revogando as cartas régias de D. João VI.

Começa, então, a definir-se a situação jurídica do índio brasileiro: a lei de 27 de outubro de 1831 “exonera de toda servidão todos os índios: manda considerá-los como órfãos, sujeitando-os ao regime de ordenação de livro Um, título 88; dispõe no art. 5º que seja eles socorridos pelo Tesouro, até que os juízes de órfãos os depositem onde tenham salários ou aprendam ofícios fabris; e termina ordenando aos ditos juízes que vigiem os abusos contra a liberdade dos índios” (cf. Manuel Tavares da Costa Miranda, pp. 70-71-72, pub. nº 94 da “Coletânea de Leis, Atos e Memoriais”, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1947, Imprensa Nacional).

“Ainda no sentido de considerá-los como órfãos”, continua a relatar o autor acima citado, “foi expedido o decreto de 3 de junho de 1833, pelo qual, em virtude da extinção do regime dos Ouvidores das

Câmaras, que eram os juízes privativos e administradores de bens dos índios que se estabelecessem no aldeamento de Santo Augusto, nas margens do rio Arinos; manda dar-lhes 100 cabeças de gado “vacum” de criar e 25 de cavalari e distribuir por eles anualmente 100 foices, 100 machados e 100 enxadas, tudo para ser pago por conta da quantia destinada à catequese em Mato Grosso”.

Com o novo incentivo concedido em 1845, ao aldeamento das populações indígenas, delinea-se o tratamento jurídico especial que seria dado aos povos indígenas e as principais linhas da política indigenista brasileira que seriam adotadas até nossos dias: fixação das populações indígenas em determinados territórios, limitação da capacidade jurídica dos índios e consequente instituição da tutela governamental, paternalismo administrativo e burocratização das questões indígenas.

Proclamada a República em 1889, imediatamente o serviço de catequese e civilização dos índios foi transferido para a competência dos Estados, seguindo-se o artigo nº 64 da Constituição Federal de 1891 que, transferindo para os Estados o domínio das terras devolutas, indiretamente também lhes transferiu a propriedade das terras indígenas. E no mesmo Memorial citado anteriormente, Manuel T. C. Miranda relata que “houve uma única voz, por ocasião da Constituinte Republicana que se levantou em prol do mísero gentio: foi o Apostolado Positivista do Brasil, propondo o reconhecimento dos Estados Brasileiros Americanos, os quais seriam amparados pela proteção do Governo Federal e plenamente respeitados na posse dos seus territórios: mas essa proposta, tão humanitária e generosa, quanto reparadora e justa, desgraçadamente perdeu-se no meio da indiferença geral” (pág. 77 da obra citada).

Foi somente durante o governo do presidente Nilo Peçanha, e por iniciativa do seu Ministro da Agricultura que, em 20 de junho de 1910, foi aprovado o decreto nº 8072, que criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, órgão federal que passou a ser conhecido pela sigla S.P.I.

Referida lei, composta de 77 artigos, dos quais 21 se referiam aos índios, trazia para o âmbito dos assuntos pertinentes à área agrí-

cola, ou rural, um assunto que vinha sendo tratado por missionários religiosos, por militares, membros do poder executivo e juízes das varas de órfãos.

Tal decreto pretendia, em síntese, substituir a catequese religiosa pela catequese governamental, com feição republicana, sem privilégio de castas, sem proselitismo religioso, mas impregnada de positivismo, e dando ao termo “catequese” o sentido de amparo, defesa e ajuda, sem constranger os indígenas a modificarem seus hábitos com uma técnica que deveria ser fornecida por “uma teoria científica da civilização fétichica”. Do ponto de vista mais imediato, tal catequese significava tirar os índios do abandono a que foram relegados e integrá-los na posse de seus direitos. Todos esses conceitos, e outros que se seguirão, surgem da correspondência mantida entre o Ministro da Agricultura e o então tenente-coronel Cândido Mariano Rondon, a quem o Ministro convidara para ser o Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, o SPI, como passou a ser denominado.

Por sua vez, na exposição de motivos do Decreto nº 8072, ressalta o Sr. Ministro que, desde o início, as comunidades indígenas dos Estados Unidos da América foram consideradas como comunidades independentes e proprietárias dos seus territórios, os quais, logo depois das guerras da independência, foram demarcadas, sendo a sua defesa sempre garantida pela União Federal.

Declara a seguir que o Brasil não pode mais deixar de se preocupar com os índios e deixar de pé acusações que lhes foram feitas no Congresso Internacional dos Americanistas de Viena, “de que permitia a escravização e até estimulava o extermínio”.

Acrescenta, ainda, que é preciso reorganizar o trabalho agrícola da população brasileira depois dos problemas causados com a libertação dos escravos negros, e que para os trabalhadores nacionais o decreto em questão oferecia uma proteção equivalente, incluindo terra, semente e utensílios agrícolas.

A partir do exame do texto da lei que instituiu o SPI, verifica-se que a mesma tinha por objetivo prestar assistência ao índio, garantindo a posse das terras por eles ocupadas desde tempos imemoriais,

impedindo que os civilizados as invadissem ao mesmo tempo em que seria respeitada a cultura e organização interna das tribos, punindo os crimes que se cometessem contra os índios e procurando evitar que os mesmos lutassem entre si.

Competia ao SPI exercer vigilância sobre as relações de trabalho contratadas entre colonos e índios, tentar promover o progresso na forma de viver dos índios, fornecendo-lhes ferramentas, máquinas, animais, instrumentos musicais adequados e tudo mais que fosse necessário, procurando, inclusive, introduzir a pecuária.

As terras indígenas são declaradas inalienáveis, devendo ser legalizadas as posses, confirmadas as concessões feitas de acordo com a lei de 27 de setembro de 1860, tudo de acordo com os governos estaduais e municipais, que cederiam ao Ministério da Agricultura as terras devolutas que fossem julgadas necessárias às povoações indígenas, ou à instalação dos centros agrícolas.

A lei ainda declarava que as relações entre tribos e o SPI seriam feitas por seus inspetores, concorrendo para que os mesmos se constituíssem em procuradores dos índios e requerendo ou designando procuradores para representá-los perante o sistema judiciário do país e autoridades locais. Determinava, também, que a diretoria do SPI, por intermédio dos inspetores, procuraria por meios brandos atrair os índios nômades, e que a assistência prevista na lei também seria extensiva aos índios que já vivessem em promiscuidade com os civilizados.

Seis anos depois da criação do SPI, em 1º de janeiro de 1916, é publicado o Código Civil dos Estados Unidos do Brasil, cujo último projeto, o de 1889, levou 27 anos para ser aprovado. Era a primeira codificação do Direito Civil no Brasil e, surpreendentemente, trazia um artigo que se referia aos índios no seu artigo 6º e os declarava “silvícolas” relativamente capazes para exercer certos atos da vida civil. Acrescentava-se, em um Parágrafo Único, que leis e regulamentos especiais estabeleceriam o regime tutelar a qual ficariam sujeitos, até que se adaptassem à civilização do país.

Dispunha-se, assim, sobre os princípios que deveriam nortear a tutela considerada necessária, isto é, sua limitação a certos atos de

vida civil — que são em geral os negócios; a sua causa — que é a diferença de civilização com outro grupo social; e a sua transitoriedade — que é a duração restrita ao tempo necessário para que o tutelado se adaptasse à sociedade mais forte e envolvente.

Segundo informações do ilustre jurista, Dr. Clóvis Beviláqua, autor do projeto do Código Civil, o mesmo não continha inicialmente qualquer dispositivo relativo aos índios, porque, no seu entender, aos índios deveriam ser reservados “preceitos especiais que melhor atendessem à sua situação de indivíduos estranhos ao grêmio da civilização que o Código Civil representa, muito embora a sociedade organizada se esforce para chamá-los ao seu regaço”.

Declara, ainda, que o dispositivo sobre a capacidade jurídica dos índios resultou da iniciativa do senador Dr. Muniz Freire e explica que o termo “silvícola” foi usado em lugar de “índio”, para tornar que o Código se referia aos habitantes da floresta e não aos que se acham confundidos na massa geral da população, ao quais se aplicam os preceitos do direito comum (in “Código Civil Comentando”, Beviláqua, C., 4ª. Edição, Vol. I, p. 186 a 189, Livraria Francisco Alves, 1931).

Tal distinção, entretanto, jamais foi observada, seja na sua aplicação legal, seja no entendimento ou linguagem comum da sociedade brasileira, que raramente emprega a palavra “silvícola” e se o faz é sempre como sinônimo de índio. Posteriormente, completando os princípios estabelecidos na lei que criou o S.P.I., promulgou-se o Decreto nº 5.485, de 27 de junho de 1928, que de certa forma pode ser considerado o precursor do atual Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 1973). O Decreto nº 5.485 tinha por finalidade regulamentar a “situação dos índios nascidos no território nacional” e aborda os seguintes assuntos: situação jurídica dos índios, classificação dos grupos indígenas, formas de registrar os atos e acontecimentos da sua vida, normas penais aplicáveis aos índios e aos que cometessem crimes contra eles, patrimônio e sua gestão.

Evidentemente, ao longo dos anos, novos decretos e regulamentos se seguiram, sem mudar substancialmente a situação legal até agora exposta, ou de alguma forma a obter a realização dos ob-

jetivos previstos no início do século XX, como fundamentais para a solução da questão indigenista. Assim sendo, boa parte dos índios do Brasil permanece vivendo como minoria étnica, não admitida como tal pelo governo ou pela sociedade brasileira propositalmente mal informada sobre o assunto. Conseqüentemente, para fugir às pressões oficiais que visam a sua integração à “comunhão nacional”, boa parte dos povos indígenas desapareceu para os lugares menos acessíveis e mais inóspitos do território nacional, localizados na Floresta Amazônica e nas regiões mais ao norte do país.

Nessas regiões, onde ainda se mantêm fauna e flora existentes na época do descobrimento, populações indígenas conseguem refletir costumes, defender a cultura, ritos e crenças religiosas e falar no próprio idioma, relativamente isoladas da sociedade brasileira e reagindo com hostilidade às tentativas de contato, que podem lhes ser fatal. Como se verá no capítulo seguinte, a questão indígena no Brasil ainda é tratada em legislação própria, de natureza especial, conforme foi previsto no começo deste século por Clóvis Beviláqua, no seu projeto de Código Civil; a legislação comum do sistema jurídico brasileiro só é aplicável aos índios em caráter supletivo e se não for conflitante.

Além do artigo 6º do Código Civil, que define a capacidade jurídica dos “silvícolas” e sua tutela, dos artigos 4º e 198º da Constituição Federal que tratam dos direitos indígenas às terras que habitam, estão em vigor três outras leis que complementam e disciplinam a garantia e o exercício dos direitos acima enunciados: o Estatuto do Índio (lei nº 6.001, de 19 de setembro de 1973), a lei que institui a Fundação Nacional do Índio - FUNAI (lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967) e o decreto nº 58.824, de 14 de julho de 1966, que adotou a Convenção nº 107, da O.I.T.

Também no plano dos Direitos Humanos, o Brasil aderiu à “Convenção para a Prevenção e a Sanção de Delito de Genocídio” e à “Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Social”, mas com reserva no seu artigo nº 104.

CAPÍTULO II

O ÍNDIO BRASILEIRO COMO PESSOA TITULAR DE DIREITOS

Conforme o que foi relatado acima, o artigo 6º do Código Civil declara que os índios são relativamente capazes para o exercício de certos atos da vida civil e que leis e regulamentos especiais estabeleceriam o regime tutelar ao qual ficariam sujeitos. Na verdade, o Código Civil definiu juridicamente o que a Exposição de Motivos do decreto 8072 havia estabelecido como proteção, amparo e defesa das populações indígenas, à semelhança de uma verdadeira “catequese governamental”.

Do ponto de vista do Código Civil, examinando-se os demais casos em que o mesmo determina certos limites à capacidade, podemos comparar a capacidade relativa dos índios à que foi determinada para os maiores de 16 anos e menores de 21, para os quais também se prevê a assistência dos pais, ou de curadores especiais, para a validade de certos atos.

Do próprio texto do Código Civil verifica-se o fundamento de tal restrição à capacidade: diferença de cultura ou socialização incompleta, passível de ser superada, nada tendo a ver com deficiência mental, discriminação racial ou imaturidade. Na prática, examinando-se a regulamentação da tutela nas leis especiais, verifica-se que a assistência tutelar só é indispensável nas relações de direito obrigacional, contraídas entre índios e não índios, as quais serão consideradas válidas se não forem levadas ao tutelado.

Assim, apesar de sua relativa capacidade, os indígenas podem ser proprietários e podem administrar seus bens: têm direito à posse da terra que habitam e o direito de proteger suas terras, expulsando os invasores pessoalmente ou exigindo que o governo o faça, podendo, inclusive, constituir advogado para a defesa dos seus interesses ou os da comunidade; podem celebrar contratos de trabalho, mesmo sem a assistência de órgão tutelar, que só deveria intervir se os mes-

mos não forem adequados ao índio ou se não obedecem à legislação trabalhista do país; os índigenas também têm o direito de reunião e associação, assim como os demais direitos que a Constituição Federal assegura aos cidadãos. A FUNAI tem o dever de assistir os índios na manifestação e execução de sua vontade, mas não o poder de substituí-los como parte nos atos jurídicos.

Finalmente, sendo essa limitação de capacidade jurídica um estado provisório, os índios podem requerer a emancipação e assumir a capacidade civil, libertando-se do regime tutelar, desde que o interessado preencha as seguintes condições: ser maior de 21 anos, conhecer a língua portuguesa, ser capaz de exercer uma atividade útil na sociedade nacional e possuir uma razoável compreensão dos usos e costumes dos não índios.

Quanto aos direitos patrimoniais, no que diz respeito à terra e seu usufruto, foram garantidos aos índios pelo artigo 198 da Constituição Federal, promulgada em 17 de outubro de 1969 e que declara o seguinte:

Art. 198º - As terras habitadas pelos “silvícolas” são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.
§ 1º - Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos direitos jurídicos de qualquer natureza dos que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos “silvícolas”.
§ 2º - A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direitos a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.

O texto constitucional é bastante claro e autoaplicável prescindindo de interpretação ou regulamentação. Vale talvez comentar, que as terras são inalienáveis também, porque o artigo 4º da Constituição declara que “as terras habitadas pelos silvícolas pertencem ao domínio da União”, que a posse tem caráter permanente e que o usufruto é exclusivo. Entretanto, como a Constituição, no seu artigo 168, distingue direitos do solo e subsolo, cabendo a exploração deste sempre à União, a exclusividade do usufruto das riquezas das terras

indígenas só se exerce sobre o solo, restando quanto ao subsolo uma participação nos resultados da exploração, conforme determina o Código de Minas para todos os brasileiros.

Depois da Constituição Federal, que garante aos índios o seu direito mais valioso, a terra, segue-se em importância o Estatuto do Índio que, ao ser publicado em 1973, revogou toda a legislação indigenista anterior, com exceção da lei que instituiu a FUNAI.

Inicialmente o Estatuto se ocupa dos “Princípios e Definições”. Quanto aos princípios caracterizam o papel de proteção, defesa e amparo atribuído genericamente à União e especialmente à Funai, órgão federal ao qual compete a tutela. Exemplificando, declara o Estatuto que aos índios se garantirão os direitos da cidadania, o respeito aos seus usos e costumes, os usos dos meios de proteção à saúde dispensados à comunhão nacional, assim como o direito de utilizarem o ensino nacional e de serem alfabetizados na língua do grupo indígena ao qual pertencem.

Quanto à educação, prevê que será orientada para integração gradativa na comunhão nacional, respeitando o patrimônio cultural e seus valores de expressão artística. Garante, ainda, os direitos religiosos, respeitando as crenças e ritos indígenas. Quanto às definições, estabelece o seguinte: i) Índio ou Silvícola – é todo o indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional; ii) Comunidade Indígena ou Grupo Tribal – é um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados. A seguir, classifica os índios em isolados, em vias de integração e integrados, sendo que os integrados equivalem aos emancipados, uma vez que são os reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis e incorporados à comunhão nacional.

Os direitos à terra e ao seu usufruto são os mesmos previstos na Constituição Federal, mas o Estatuto não se restringe ao termo silvícola, preferindo utilizar sempre “índio ou silvícola”, o que é ex-

tremamente importante, porque já se tem procurado alegar que o direito à terra só pode ser exercido pelo “silvícola”, termo usado na Constituição Federal, o que limitaria tal direito ao índio que vive isolado na floresta, excluindo-se os demais.

Declara, ainda, a necessidade de se demarcarem as terras, embora afirme que o direito à posse permanente e ao usufruto exclusivo não dependerá da demarcação, porque é garantido pela Fundação, à qual atribui o dever de reconhecer e delimitar as terras indígenas e o de defender em Juízo, ou fora dele, os direitos dos índios e de suas comunidades. A lei determinou que o Estado demarcaria todas as terras indígenas no prazo de cinco anos, prazo esse que se esgotou sem que as terras demarcadas atingissem um terço do total.

A lei também reafirma a exclusividade dos índios no direito de explorar e comercializar as riquezas do solo das suas terras, nos termos da Constituição Federal, garantindo aos indígenas uma participação nos resultados da exploração do subsolo que, como já referido acima, é direito que pertence à União.

Prevê a formação de um patrimônio indígena a ser administrado pela Funai, em conjunto com os índios, para beneficiar todas as comunidades indígenas, sem discriminação, declarando ainda que tal patrimônio não poderá ser confundido com o da Funai, ao qual se obriga a prestar contas à comunidade indígena.

O Estatuto do Índio proíbe a intervenção da União em terra indígena, a não ser em casos excepcionais, enumerados expressamente na lei, e somente quando não houver alternativa; neste caso, a intervenção será precedida de decreto do Presidente da República e será feita “por meios suasórios”. Determina que, qualquer prejuízo causado ao patrimônio indígena deverá ser indenizado, seja qual for o seu autor e que a defesa das terras indígenas será de competência da Funai, titular do poder de polícia, podendo solicitar, se necessário, a colaboração das Forças Armadas e da Polícia Federal.

No que se refere às relações de trabalho, aplica-se aos índios a mesma legislação trabalhista dos trabalhadores nacionais, mas adaptável aos seus usos e costumes e concede-se isenção tributária

aos bens e rendas do Patrimônio Indígena. No capítulo das normas penais, admite-se que as comunidades indígenas apliquem aos seus membros infratores as suas próprias sanções, se as mesmas não forem cruéis ou infamantes.

No caso de condenação por infração penal, segundo as leis comuns, a punição imposta ao índio deverá ser atenuada, devendo o juiz levar em conta o grau de integração do culpado. Nos casos de reclusão ou detenção, prevê a possibilidade de que a pena seja cumprida em regime de semiliberdade, no estabelecimento da Funai mais próximo da residência do condenado. Entretanto, é no campo do processo penal que ocorrem as maiores dificuldades, pois os códigos não se ocupam do problema, ficando a apreciação dos casos sujeita a critérios subjetivos dos juízes, uma vez que as recomendações do Estatuto são vagas.

Não existe nas leis penais a circunstância “nível de integração” como fator excludente ou atenuante da imputabilidade, o que leva os julgadores a utilizarem o critério mais próximo, isto é, “desenvolvimento mental incompleto ou doença mental”. Assim, para se avaliar a responsabilidade penal do acusado indígena, submete-se o mesmo à perícia psiquiátrica e seus testes psicológicos, que não se adaptam à questão ou à compreensão do paciente. O resultado, evidentemente, não pode levar à avaliação correta dos fatos ou à apuração do grau de responsabilidade do acusado.

O Estatuto do Índio contém, ainda, um capítulo que trata de Crimes Contra os Índios, que são infrações cometidas contra a dignidade, a cultura ou os ritos indígenas, prevendo que, no caso de o crime ser cometido contra a pessoa ou o patrimônio de um índio “não integrado”, a pena será agravada em um terço. Na verdade, — e aí talvez se encontrem os maiores sintomas de discriminação racial, ou evidências de violação aos Direitos Humanos — dificilmente os crimes cometidos contra os índios ou suas comunidades, são apurados e solucionados pelas autoridades policiais e judiciais; normalmente os inquéritos são arquivados.

Nos últimos anos, ficaram sem solução os crimes de morte cometidos contra os seguintes líderes indígenas: Silvério — Índio

Pirahã, morto em Humaitá (AM) pelo sertanejo Otávio (1975); Simão — Índio Bororo, morto em Meruri (MT) por um grupo de 62 fazendeiros chefiados por João Mineiro (1976); Raimundo — Índio Apurinã, morto em Boca do Acre em 1978; Ângelo Xavier — Índio Pankararé, morto em Brejo do Burgo na Bahia, em 1979; Ângelo Kretã — Cacique Kaingang, morto em Mangueirinha, no Paraná em 1980; Mateus e Moacir — Índios Guajajara, mortos em Maranhão, 1980; “Paraguaio” — Índio Pataxó, morto em Barra Velha, Bahia, 1981; Carlito — Índio Pataxó, morto em Barra Velha, 1981; Félix — Índio Apurinã, morto em Lábrea, Amazonas, 1981; Valdomiro — Índio Maxakali, morto em Bertópolis, Minas Gerais, 1982; Joaquim — Índio Maxakali, morto em Manicoré, Amazonas, 1982; Alcides — Índio Maxakali, morto em Bertópolis, Minas Gerais, em 1983; João Manoel — Índio Wasu, morto em Cocal, Alagoas, 1983; Marçal — Índio Guarani, morto em Campestre, MS, em 1983.

Quanto à lei que instituiu a Funai e o Decreto nº 89420 que atualmente rege os seus estatutos, pouco há de se comentar, porque repetem os princípios da política indigenista legal e estabelecem normas de natureza administrativa relacionadas com o funcionamento do órgão federal da tutela.

Entretanto, cumpre apontar um defeito grave na forma como foi concebida a estrutura dirigente da Fundação, porque não inclui em seus quadros os membros das comunidades indígenas. Tal situação, entretanto, poderá ser modificada por força de pressões dos próprios índios e pelo trabalho parlamentar do deputado Mário Juruna.

Cumpre também ressaltar que os comentários de natureza jurídica até agora nasceram da leitura objetiva da letra das leis, e situando-se dentro das circunstâncias históricas em que foram elaboradas. E se a mesma isenção tivesse sido usada pelo brilhante tribuno que foi Joaquim Nabuco, no texto reproduzido no início deste trabalho, não se poderia deixar de verificar um avanço apreciável ao longo do tempo quando os indígenas adquiriram os seus direitos à terra e deixaram de ser considerados “presas de conquista”.

Esse progresso, entretanto, é aparente, porque subsiste nas leis de hoje a mesma intenção de catequizar (ou domesticar), revelada

nas expressões “índios em vias de integração”, ou nas claras expectativas legais de “emancipação” e “incorporação à comunidade nacional”, assim como nas reiteradas informações dadas por representantes diplomáticos a várias reuniões ou conferências de organismo da ONU de que, no Brasil, não existem minorias étnicas.

Os índios brasileiros resistem à integração e não se emancipam porque temem que a renúncia à tutela poderá determinar a perda dos direitos à terra, o que os transformaria em “brancos pobres”, ou seja, trabalhadores rurais sem terra. Por outro lado, a ação recente de líderes indígenas, cada vez mais esclarecidos e mais atuantes, tem demonstrado que boa parte da população indígena não se sente atraída pelos usos e costumes da “civilização ocidental e cristã”, o que limita a colonização das mentalidades, a substituição de culturas e, afinal, a liberação das terras que atualmente estão habitadas pelos índios.

Tudo isto provocou a ofensiva que se desenvolve há mais de dois anos, quando o Poder Executivo passou a expedir decretos e os deputados do partido oficial a elaborar projetos de lei, todos para reduzir ou anular os direitos indígenas assegurados nas leis vigentes e forçar a integração ou a extinção das comunidades.

Assim é que o projeto do novo Código Civil, que tramita na Câmara Federal, tenta alterar injustamente o “status” dos índios, propondo que eles passem a ser considerados absolutamente incapazes. Com esta inovação, exclui-se a eficácia jurídica da manifestação da vontade dos índios, enquanto o Estado, em vez de assisti-los, passa a representá-los. Isto significa que passará a ser desconsiderada a opinião dos índios, que terão de se submeter à vontade exclusiva do órgão que exerce a tutela, a Funai, que, por sua vez, não é submetida ao controle de nenhum curador. Irônica, mas sintomaticamente, esta proposta é feita quando grupos indígenas estão obtendo alguns sucessos na esfera judicial, fazendo valer seus direitos. Se absolutamente incapazes na Lei, esses mesmos índios não poderão mais constituir advogados independentes, como vêm fazendo para a defesa de suas terras. Os abusos de poder, que ocorrem de fato, serão consagrados pelo direito.

Paradoxalmente, tramita simultaneamente pela Câmara Federal outro Projeto de Lei, o de nº 2465/83, de autoria do Deputado

João Batista Fagundes (PDS-Roraima) que pretende estabelecer a emancipação administrativa dos índios. Como já explicado, os índios emancipados se investem de plena capacidade civil, perdem o direito à tutela ou assistência da Fundação e são considerados plenamente integrados à comunhão nacional. Assim, perdem o seu “status” de índios e, segundo a opinião de alguns juristas, o direito à posse e usufruto das terras que habitam. Ao que se sabe, nenhum índio requereu até hoje sua emancipação.

Pelo Projeto de Lei nº 2465/83, o deputado Fagundes retira do índio sua determinação para iniciar o processo judicial de emancipação, transformando-o em procedimento meramente administrativo e incluindo, como condições de viabilidade, pressupostos que até agora eram exclusivos do Código Civil vigente e inaplicáveis aos índios. Por outro lado, o projeto de lei não esclarece quem tem legitimidade ou competência para dar início ao processo de emancipação. Supõe-se que a mesma se dará por decreto do Poder Executivo.

Temos assim que, de um lado, o Código Civil determinará, como regra, que todos os índios são absolutamente incapazes, sujeitando-os ao silêncio e à imobilidade diante das violações aos seus direitos; de outro, a possibilidade de compulsória e administrativamente transformar índios em cidadãos comuns, sem estatuto próprio, sobretudo quando tais índios se tornarem incômodos ao regime, seja pela força de sua liderança, seja pela capacidade de resistência à violação dos direitos de sua comunidade.

A seguir, com o pretexto de regulamentar a demarcação das terras indígenas, o Sr. Presidente da República promulgou o Decreto nº 88118, em 23 de fevereiro de 1983. Na verdade, o procedimento de demarcação já estava regulamentado desde 1976 por outro decreto executivo, o de nº 76999, e elaborado segundo as exigências do Estatuto do Índio. Sempre coube à Funai e anteriormente ao seu antecessor, o SPI, a iniciativa de procedimento de demarcação das terras habitadas e ocupadas pelos indígenas, depois de reconhecê-las, segundo o consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação e levando em conta a localização contemporânea dessa ocupação.

Por sua vez, a Constituição Federal declara que as terras possuídas pelos indígenas são inalienáveis e considera nulos e extintos os efeitos jurídicos que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras indígenas. Determina, também, que os ocupantes de terras indígenas não têm direito a qualquer ação ou indenização contra a União ou a Funai. Note-se, também, que o Estatuto do Índio, no seu artigo 25, declara que o reconhecimento dos direitos dos índios e grupos tribais à posse permanente e usufruto exclusivo das terras que habitam será assegurado pela FUNAI, independentemente da demarcação.

Assim sendo, não são legalmente admissíveis no procedimento de demarcação de terras as seguintes determinações do Decreto nº 88.118/83:

- a) Que a proposta da demarcação seja examinada por um grupo de trabalho composto de representantes do Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários e de outros órgãos federais ou estaduais “julgados convenientes”.
- b) Que na proposta da Funai sejam levadas em conta a existência de não índios nas terras, a existência de povoados, de benfeitorias e de “projetos oficiais”.
- c) Nem que esse grupo de trabalho, no seu parecer conclusivo e levando em conta os dados acima, sugira à Funai que “reestude” a proposta.

Na verdade, o que determina os direitos à posse das terras é a “posse imemorial dos indígenas” e o direito ao seu “habitat” natural, o que sempre foi considerado um direito congênito dos primitivos donos da terra. A existência de não índios, povoados e benfeitorias em terras historicamente pertencentes aos índios, só demonstra que as mesmas foram ocupadas ilegalmente pelos não índios e que a atual ocupação se deu com o uso da força ou da coação.

Por sua vez, a existência de “projetos oficiais” só evidencia que as próprias autoridades governamentais não respeitam os direitos dos indígenas, que não se limitam ao direito de posse, mas incluem o de usufruto exclusivo de todas as suas riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes e tudo em caráter permanente.

Consuma-se, assim, uma violenta agressão ao direito indígena mais importante, que é seu direito a terra; eis que, a intervenção

de órgãos federais e estaduais no procedimento de demarcação terá como consequência a expropriação e a recusa em reconhecer direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal.

Também de autoria do Sr. Presidente da República o Decreto nº 88.985, de 10 de novembro de 1983, abre definitivamente todas as terras indígenas à mineração mecanizada, que poderá ser concedida às empresas estatais e, “excepcionalmente”, às empresas particulares. Note-se que, no caso, estão incluídas todas as áreas indígenas, isto é, reservas, territórios federais, parques e colônias agrícolas indígenas, assim como as terras que são de propriedade exclusiva dos índios.

Embora se alegue, como razão determinante do decreto, o desenvolvimento nacional e a necessidade de materiais estratégicos, sabe-se que o motivo real é a necessidade de exportar minérios em valor equivalente a 500 milhões de dólares, para pagar os juros da dívida externa do Brasil; a solução menos onerosa e mais fácil para o governo brasileiro será a de lançar mão das riquezas minerais existentes em terras indígenas, que continuam a ser consideradas como terra de ninguém (*res nullius*), contrariando direitos constitucionais.

Tal decreto foi elaborado com extrema habilidade, mas examinando-o com cuidado verifica-se que ao mesmo tempo falta uma justificação imprescindível: a comprovação de que os minerais são efetivamente “estratégicos”, que se destinam à segurança e ao desenvolvimento nacionais e que só podem ser encontrados nas terras indígenas.

Ocorre que, além de inexistir qualquer enumeração dos minerais que serão objeto de exploração, a ninguém é dado supor, à luz do bom senso, que tais minérios não possam ser encontrados em outras áreas do país. E o Estatuto do Índio é bastante claro, quando estabelece no seu artigo 2º, § 1º, letra “f” que, para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacionais, a União só poderá intervir em área indígena, em caráter excepcional, se não houver solução alternativa.

Por outro lado, como o decreto se aplica a todas as áreas indígenas, sem qualquer distinção, incluindo-se as que são habitadas por

índios isolados, ou com contato precário com a sociedade envolvente, é possível prever os efeitos genocidas deste decreto, uma vez que a Funai tem demonstrado que é incapaz de dar aos índios a proteção necessária.

Como subsídios a esses dois decretos, o Sr. Presidente da República atendeu com um “cumpra-se” as recomendações feitas pelo Ministro da Justiça e pelo Conselho de Segurança Nacional, que se referem às ações necessárias à superação de conflitos ou situações de tensão envolvendo índios e não índios, seja nas próprias áreas indígenas, seja fora delas.

Tais recomendações, contidas na Exposição de Motivos Interministerial nº 55, de 1º de agosto de 1983, tem um objetivo claro: excluir as Forças Armadas da missão de “assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e comunidades indígenas” (art. 34 do Estatuto dos Índios), reduzir a competência da Polícia Federal no que se refere à prevenção e repressão dos conflitos em que os índios estiverem envolvidos, introduzindo a ação da Polícia Militar subordinada aos governos estaduais, ação essa que não está prevista no Estatuto do Índio, uma vez que os problemas indígenas sempre foram tratados na esfera federal.

Partindo de uma confusa interpretação extensiva e ilegal de alguns artigos do Estatuto do Índio e da Doutrina, conclui-se que são imputáveis, perante a Lei Penal, apenas os silvícolas, restringindo o termo ao seu significado literal, isto é, índios que vivem isolados na floresta, declarando plenamente responsáveis por seus atos os demais índios, em vias de integração ou integrados. A seguir, estabelece diferenças entre conflitos e tensões que ocorrem entre índios e não índios, uma vez que tais fatos ora se originam de crimes contra a vida ou patrimônio indígena, cometidos pelos não índios que invadem as áreas habitadas pelos indígenas, ora são provocados pelos próprios índios, que se deslocam de suas áreas, promovendo “distúrbios ou invasões de propriedades públicas ou privadas”. Na verdade, os índios só se deslocam de suas áreas em busca de auxílio, quando estão com fome ou doentes, ou quando tentam recuperar terras das quais foram expulsos pelos brancos.

Depois de distinguir a garantia da lei da ordem pública em âmbito nacional e local, explica-se que as Forças Armadas são órgãos incumbidos da execução da segurança nacional, destinados primordialmente à defesa da pátria e à garantia da lei e da ordem em contexto nacional. Assim, nas Unidades da Federação, Distrito Federal e Territórios Federais, as Polícias Militares subordinadas às Secretarias de Segurança respectivas precedem a ação das Forças Armadas, no que tange à afirmação do cumprimento das leis e manutenção da ordem pública, ainda que as terras indígenas sejam constitucionalmente definidas como de propriedade da União.

Conclui que, em quaisquer situações, de conflito ou tensões, a Funai ou os particulares interessados deverão requerer a ação imediata das Polícias Militares com jurisdição na área. Só no caso de prevenção e repressão de crimes contra a vida e patrimônio indígenas deverá ser acionada a Polícia Federal; as Forças Armadas só poderão ser mobilizadas em caráter supletivo e quando esgotados os meios acima referidos. Todo esse arrazoado é insustentável juridicamente, e ilegal, porque contraria o que dispõe o Estatuto do Índio e as leis que regem a Funai. Nessas últimas, atribui-se à Funai o exercício do poder de polícia nas áreas ocupadas e habitadas pelos indígenas, assim como nas matérias atinentes à proteção dos indígenas, sem distinção, podendo solicitar, segundo o artigo nº 43 do Estatuto do Índio, a “colaboração das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal, para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e comunidades indígenas”.

Ora, Polícia Militar subordinada às Secretarias de Segurança dos vários Estados da Federação, aos Territórios Federais e ao Distrito Federal, não é Força Auxiliar das Forças Armadas, o mesmo ocorrendo com eventuais polícias civis ou com as que se encontram à disposição do Poder Judiciário. Igualmente, não tem competência legal para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios ou exercer poder de polícia “nas matérias atinentes à proteção do índio”. Tais matérias são de competência da Fundação, com a colaboração das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal, conforme o que dispõe a Lei.

A crítica que se faz à Exposição de Motivos não se limita aos seus aspectos ilegais, mas ao posicionamento omissivo do governo federal e ao perigo que resultará da prática das suas recomendações. Com efeito, a maioria dos conflitos causados pela questão de terras tem como origem a concessão ilegal de títulos de propriedade de terras indígenas a não índios pelos governos estaduais, ou à sua omissão ou complacência no que se refere às terras invadidas por garimpeiros ou fazendeiros, face a interesses eleitorais ou de “desenvolvimento regional”.

Assim é que, com a concordância da Fundação, a Polícia Militar da Bahia foi acionada nos recentes incidentes verificados na Reserva Pataxó Hã-Hã-Hãe para cercar e intimidar os índios, deixando livre os fazendeiros e seus “jagunços” armados. Por outro lado, são bastante conhecidos os esforços do Governo do Mato Grosso do Sul para afastar a Polícia Federal do inquérito instaurado para investigar o assassinato do líder Guarani, Marçal de Souza, ocorrido em 25 de novembro de 1983. Evidentemente, o mandante do crime, que ao que tudo indica é um fazendeiro poderoso, sentir-se-á bem mais protegido e em segurança, se o inquérito policial for transferido para a esfera estadual.

Surge assim, no cenário autoritário em que atuam alguns governos da América Latina, incluindo-se o Brasil, uma tática aparentemente inatacável de violar os direitos dos cidadãos: omitir-se no cumprimento da Lei, ou anular a eficácia das leis existentes por meio de legislação que não é submetida à provação do Poder Legislativo e que poderá passar despercebida da opinião pública.

CAPÍTULO III

A POLÍTICA INDIGENISTA E AS VIOLAÇÕES DOS DIREITOS HUMANOS

A elaboração de um relato breve sobre a violação dos direitos humanos das populações indígenas do Brasil esbarra com a triste dificuldade do excesso de material. Não há como selecionar os fatos mais graves se a própria história da constituição do Estado brasileiro, da unificação territorial ao controle político, assentou-se na dominação e no extermínio de outros povos; se a legislação protecionista existente é violada de modo continuado; se nas últimas décadas está em curso um modo particular de acumulação capitalista que impõe a 23 milhões de brasileiros, condições de vida sub-humana, ao mesmo tempo em que a agricultura transforma-se em fonte importante de divisas e atinge a produção de alimentos fazendo com que 87,4 milhões de pessoas vivam em estado de subnutrição (Dowbor, L. – “Fome: Alguns Dados Básicos, Socialismo e Democracia”, jan/mar. 1984, p. 59-85, Ed. Alafa-Ômega, São Paulo).

Em meio a toda sorte de negação de direitos políticos e sociais, o que dizer dos 200 mil indígenas, distribuídos em centenas de pequenas comunidades que, além de vítimas da imposição de um modelo de crescimento econômico absurdo, ficam igualmente expostos à violenta pressão sobre suas terras, a doenças e ao desrespeito e violação de suas características culturais e sociais?

Qualquer período histórico no Brasil exhibe com igual nitidez as duras condições que os indígenas enfrentam para assegurar sua sobrevivência. Diante disso, optou-se pela escolha de exemplos referentes à última década, para compor a presente exposição. O período destacado equivale a tantos outros, com exceção talvez da pequena vantagem de se referir a momentos e fatos que não exigem o esforço de uma incursão na memória histórica, por serem vividos e presenciados ainda hoje.

Várias conclusões podem ser tiradas ao final da leitura, mas dois pontos merecem ser destacados: 1) pode-se notar com clare-

za que o indigenismo oficial serve de “biombo” à política do Estado brasileiro, especialmente anti-indígena; 2) em que pesem as condições adversas, é inegável que fendas que a luta democrática tem aberto no atual sistema começam a ser estrategicamente utilizadas para a mobilização e organização de parcela crescente dos povos indígenas, em âmbito nacional.

Os dados disponíveis sobre o contingente indígena do Brasil são apenas aproximados. As dificuldades para um cálculo exato devem-se à ausência de informações sobre grupos ainda não contatados e mesmo à falta de dados sobre índios destribalizados. As estimativas mais otimistas apontam para um total de 200 a 220 mil pessoas, distribuídas em pouco mais de 150 grupos com tradição cultural distinta, falando 170 línguas diferentes. Habitam desde florestas, zonas de campos e cerrados, até cercanias de áreas densamente povoadas e mesmo cidades. Os maiores grupos são formados pelos Makuxi (Roraima) que tem uma população de 14.500 pessoas e os Yanomami (Roraima e Amazonas) com cerca de 8.400 no território brasileiro.

A distribuição por áreas culturais é a seguinte:

I	Norte-Amazônica	49.485
II	Solimões-Juruá-Purus	32.095
III	Guaporé	6.111
IV	Tapajós-Madeira	9.564
V	Alto Xingu	2.533
VI	Tocantins-Xingu	12.898
VII	Pindaré Gurupi	6.616
VIII	Leste-Nordeste	30.953
X	Tietê Uruguai	15.256
	TOTAL	185.485

Fonte: “Levantamento da Realidade Indígena”, Porantim, Ano IV, nº 37 – Brasília, abril de 1982, p. 3.

Representando perto de 0,71% da população total do país, os grupos indígenas sofrem graves violações de seus direitos, muito embora sejam protegidos por legislação especial. Sem dúvida alguma, o problema mais grave e geral que os atinge é da terra.

Das 316 áreas indígenas declaradas como existentes pela Funai, 60% não estão demarcadas, o que significa estarem expostas a invasões e a progressiva redução do espaço passível de ser usados sem riscos de conflitos imediatos. As próprias áreas demarcadas, tanto pelo antigo SPI como pela Fundação, apresentam na sua quase totalidade problemas de invasão e de discordância dos grupos indígenas quanto aos seus limites.

Mas seria um engano pensar que o problema decorre exclusivamente da estrutura agrária brasileira e de seus defeitos que multiplicam a cada ano a pressão sobre terras. A omissão deliberada da Funai, em questões que demandariam rápida intervenção para serem melhor solucionadas, conjugadas com as repetidas violações das garantias constitucional e legal acabam por resultar numa política indigenista de caráter essencialmente anti-indígena. Uma política que se esforça para inviabilizar as comunidades de forma a tornar os povos indígenas parte indistinta da sociedade brasileira.

O conceito chave que expressa esse processo, ao mesmo tempo em que o justifica, é integração. O próprio Estatuto do Índio tem nela uma de suas metas principais, referida no art. 1º com destaque semelhante ao conferido à proteção.

Art. 1º - Essa lei regula a situação jurídica dos índios e silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional.

Integrar significa incorporar. Pode-se dizer que o primeiro e principal nível de integração foi concretamente alcançado na atual Constituição que declara que as terras ocupadas pelas populações indígenas “incluem-se entre os bens da União” (art. 4º). A incorporação dos territórios tribais ao patrimônio da união significou grave violação aos direitos desses povos e atestou de forma clara sua

condição de povos dominados. Se na época colonial tiveram reconhecido seu domínio sobre o território, hoje detêm tão somente sua posse. De povos distintos do europeu e seus descendentes, passaram a cidadãos brasileiros, a ocupar terras do Estado. Essa incorporação compulsória visou evidentemente mais as terras, sendo a cidadania conferida como sua decorrência, ao mesmo tempo que como recurso para submetê-los ao poder do Estado.

O segundo nível de integração, ainda em curso, visa a destruição da autonomia econômica e política, e é promovida pela prática indigenista oficial. Traduz-se no esforço contínuo de enfraquecer a solidariedade, a ajuda mútua e o sentido de posse coletiva do solo que são princípios de organização comuns à imensa maioria desses povos. Estimula, ainda, a participação sempre mais intensa na língua, nos valores e normas da sociedade brasileira.

Prática indigenista cotidiana

A lei 6.001, no artigo. 4º, classifica as populações indígenas em três categorias indicadoras do grau de relacionamento que têm com a sociedade nacional: índios isolados, em via de integração e integrados. A classificação não é apenas indicadora da intensidade do contato; de certa forma, ela retrata a trajetória imposta às comunidades, não apenas pela presença do capitalismo e pela introdução inevitável do consumo e trocas comerciais, mas por força da atuação do órgão tutelar. É na prática cotidiana da assistência que se insinuam processos que ajudam a solapar relações tradicionais básicas, negando-se à comunidade tempo e espaço social para que ela mesma reorganize seu modo de vida.

Os índios isolados são os chamados “arredios” que se inter põem ao avanço da fronteira. Não tarda a ideia de “pacificá-los”, geralmente em atenção aos interesses empresariais da região. A presença indígena torna-se intolerável nas áreas abertas à exploração capitalista, não só pela insegurança que semeia nos campos pioneiros, como pelo investimento adicional de recursos que acarreta para a defesa das frentes que invadem o território tribal. Transfere-se ao Estado a maior parte dos custos, cabendo a ele a organização das expedições de atração.

Recurso comumente utilizado nessas tarefas é a farta distribuição de artigos industrializados para atrair os grupos. Machados, facões, tesouras, vasilhames de alumínio etc., são colocados em locais estratégicos de modo a serem facilmente encontrados. Em geral, após um período variável de demonstração agressiva ou de indiferença, os índios se aproximam para o encontro pacífico. Atraídos pela aparente riqueza e generosidade, acreditam ter encontrado relações seguras que os livram dos atentados e invasões.

Geralmente, nessas condições, uma extensão de terra é interdita, englobando o que se pensa ser o território indígena. São as frentes de atração que informam sobre vestígios de acampamentos ou aldeias, locais de perambulação e outros dados que ajudam a definir os limites da área. Enquanto a primeira etapa da assim chamada pacificação é realizada por sertanistas experientes, os períodos subsequentes ficam a cargo de chefes de Posto. O objetivo mais geral que se lhes impõe é, então, o de fazer a passagem da generosidade dos primeiros contatos para relações de troca mais equilibradas.

Quem recebe presentes gosta e naturalmente volta a pedir outros mais. A tarefa do chefe de Posto é introduzir, pouco a pouco, a relação de troca, estimulando os índios a trazer artesanato como condição para receberem artigos industrializados. Paralelamente vão sendo estimulados a participar do trabalho junto com os funcionários. Começam a prestar auxílio nos serviços de limpeza e outras tarefas esporádicas. As trocas se tornam mais variadas. Os que trabalham ganham o direito de participar das refeições fornecidas pelo Posto. As primeiras armas de fogo são emprestadas aos índios e parte da caça que conseguem é necessariamente deixada para os funcionários. A atração que a espingarda exerce é irresistível e em pouco tempo procuram obter sua própria arma. Mesmo que tenham sucesso, não se rompe o vínculo com o Posto e tampouco o compromisso de ceder parte do produto das caçadas, pois continuam a depender do fornecimento de munição.

O acesso às mercadorias e aos serviços de saúde são fatores que estreitam progressivamente a ligação com o Posto. Firmada a dependência, passa-se a interferir ou desestimular perambulações num

intuito claro de sedentarizar o grupo. Os Pontos Indígenas de Atracção (PIA) contam geralmente com cerca de 10 a 15 funcionários, número que se reduz à medida que o grupo se acomoda ao novo tipo de contato. De modo geral, pode-se dizer que o número elevado de pessoas na frente de atracção serve para garantir protecção à própria equipe. Uma vez neutralizada a agressividade indígena e concluída a infraestrutura do Posto, nada justifica a existência de um número elevado de funcionários, que se reduz a três ou quatro.

Não há dúvida que do ponto de vista da protecção à comunidade é aconselhável reduzir na área o número de pessoas estranhas, mas a prática indigenista com isso inaugura também outra etapa na relação com os índios. A cada ano começam a ser destinados recursos para a implantação de projetos agrícolas com a justificativa de promover a ocupação racional da terra, diversificação das atividades produtivas e produção de excedentes comercializáveis que gerem recursos para subvencionar as novas necessidades do grupo.

Com a redução de funcionários, em especial os braçais, a implantação dos projetos só se concretiza com a participação indígena. A intensificação dos contatos com a fronteira faz com que a necessidade de consumo se diversifique e se avolume. Nesse processo aparentemente irreversível, os índios se submetem ao novo ritmo de trabalho e produção, sob direcção centralizada e externa à comunidade. A mercadoria deixa de ser um estranhamento, firmando-se como necessidade. Por temerem interrupção no seu fornecimento ou mesmo o cessar das trocas, submetem-se à autoridade do órgão assistencial, preparando-se para posterior obediência ao Estado.

Segundo a classificação oficial, tais índios se encontram em vias de integração. Nessa etapa é reconhecida a prática de nomear ou legitimar lideranças sintonizadas mais com as necessidades administrativas do órgão tutelar do que o fortalecimento comunitário. Daí para frente, a mobilização autorizada tem como centro a figura do chefe do Posto que, geralmente, atua no sentido de esvaziar tentativas paralelas de mobilização autónoma.

São essas vias através das quais a burocracia do Estado procura se apropriar da existência da comunidade que, para merecer pro-

teção, deve se acomodar, subordinando-se ao nervo central do trabalho: o regulamento administrativo. Apropriar-se da existência da comunidade significa mantê-la sob controle. Instala-se assim, na reserva, um poder maior que procura manter sua esfera de autoridade, produzindo a ordem numa luta permanente contra os “sabotadores” do interior e os “inimigos” do exterior.

No decorrer do processo o grupo no mais das vezes já enfrentou redução de terras, de população e o desaparecimento de recursos fundamentais à sobrevivência. Muitos são incorporados ao mercado regional de trabalho como assalariados, mas sua participação na sociedade permanece reduzida, mesmo porque é pequeno o acesso que tem à informação. Na imensa maioria das vezes desconhecem o Estatuto do Índio, ignorando direitos que poderiam reivindicar. O texto da lei é tido como material subversivo, incitador de ânimos e, portanto, indesejável. Em nome da segurança e do bom exercício da tutela, restringe-se a liberdade ao mesmo tempo em que se deixa evidente que a intenção é integrar as populações indígenas em posição subalterna, sem acesso a conhecimentos que lhes permita possibilidade de intervir no processo.

CAPÍTULO IV

INTERESSES INDÍGENAS, DESENVOLVIMENTO E SEGURANÇA

A proteção e o reconhecimento dos direitos específicos às populações indígenas encontram-se vinculados, na lei 6001, a restrições de civis. Colocá-los sob a tutela do Estado foi o recurso encontrado para que se tornassem brasileiros devassáveis, segundo a expressão de Darcy Ribeiro. Tudo indica que o espírito que norteou a inclusão dos índios numa categoria especial de brasileiros visava assegurar amparo especial à comunidade, terra e saúde. No próprio pensamento de Rondon ficava explícito que ao índio deveria se atribuir todos os direitos, embora deles não se devesse cobrar todos os deveres. No decorrer do tempo, entretanto, a tutela passou a ser usada para restringir os direitos. A proteção, voltada para resguardar as comunidades do assalto de que por certo seriam alvos se liberadas, converte-se num mecanismo de controle e sujeição, em empecilho à livre manifestação da vontade dos tutelados.

A política contra o índio torna-se mais evidente quando, com a extinção do SPI, a Funai assume a tutela, muito embora a justificativa de projeto do Estatuto do Índio ressaltasse que o documento não precisaria “definir a política indigenista senão naquilo que interessa diretamente aos seus direitos. Não deverá traçar, por isso, uma diretriz dessa política, mas deverá ser apenas um instrumento jurídico para executar essa política, no sentido mais humano e condizente com o sentido moderno” (pág. 22). Sobre o processo de integração, entendia-se “toda uma escala de situações, as mais variadas e que só a prática pode escrever, permitindo discriminar o tratamento de acordo com a situação peculiar de cada caso. Podem conservar ou não as suas tradições e os seus costumes, como podem aceitar os métodos de trabalho mecanizado (...). O essencial é respeitar o que lhes é próprio e não exercer sobre o índio qualquer tipo de agressão física ou moral” (pág. 3).

Sobre questões de tutela, cabe destacar que se afirmava terem sido os povos originários “objeto de especial preocupação, ao procurar dar um sentido adequado à verdadeira natureza da suposta incapacidade que decorre da “tutela”. Na verdade, o que existe no índio é uma dificuldade de sua comunicação com a comunidade nacional, posto que fala outra linguagem, tem outros costumes, usos e hábitos diversos dessa outra sociedade que não é a dele. A dessemelhança social de parte de uma coletividade mais fraca, torna-o incapaz na prática de atos cuja natureza ele ignora e cujas consequências não estão ao seu alcance compreender. Daí a chamada “tutela do índio” (pág. 4) conclui-se, afirmando ser necessário dar à tutela “um sentido de assistência fundado menos na incapacidade do que na dificuldade de compreensão da sociedade envolvente pelo índio não aculturado” (pág. 5). (Justificação do Projeto de “Estatuto Do Índio Brasileiro”, Elaborado Pelo Ministério Themistócles Cavalcanti, em 29/05/1970, mimeo).

Esse entendimento perdeu-se no tempo e inovações introduzidas na lei de proteção passam a ser especialmente ameaçadoras em relação à posse da terra. Intenções não confessadas são traduzidas pelos conceitos de desenvolvimento e de segurança nacional, ganhando destaque o artigo 20 da lei 6001, um dos mais exercitados nos últimos anos:

Art. 20 – Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

§ 1º - A intervenção poderá ser decretada:

- a) para pôr termo à luta contra grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;
- d) para a realização de obras públicas que interessam ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala;
- f) para a exploração de riqueza do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.

§ 2º - A intervenção executar-se-á nas condições estipuladas no

- decreto e sempre por meios suasórios, dela podendo resultar, segundo a gravidade do fato, uma ou alguma das medidas seguintes:
- a) contenção de hostilidades, evitando-se o emprego de força contra os índios;
 - b) deslocamento temporário dos grupos tribais de uma para outra área;
 - c) remoção de grupos tribais de uma para outra área.

Vinculada como está ao Ministério do Interior, a Funai subordina-se igualmente aos interesses desenvolvimentistas que norteiam a política ministerial. E o que deveria ser excepcional no trato dos assuntos indígenas se torna procedimento regular. Direitos e interesses dos índios são anulados face ao caráter de alta prioridade atribuído à execução de obras como rodovias, hidrelétricas, estímulo à implantação de empreendimentos agroindustriais etc., como pode ser visto através dos exemplos que se seguem.

Projetos nacionais e direitos indígenas

É bastante nítida a ligação entre crescimento econômico, regime político e violação de direitos indígenas no Brasil. Serve de ilustração o ciclo de expansão da economia nacional que se inicia em 1968, após mais de um quinquênio de retração. Esta fase, denominada “milagre brasileiro” exibiu notável crescimento do PIB da ordem de 10% ao ano e coincidiu igualmente com repetidas violações dos territórios indígenas, de população e desorganização de vários grupos.

Em 1970, o governo divulgou o Programa de Integração Nacional (PIN) que visava colonizar a Amazônia, basicamente através da abertura das duas estradas: a Transamazônica e a Cuiabá-Santarém. Nos quatro primeiros anos, o PIN contaria com 30% dos incentivos fiscais, num total de 2 bilhões de cruzeiros, a preço da época. Governadores nordestinos e a Sudene, órgão federal responsável pelo desenvolvimento do nordeste, protestaram contra tal destinação de recursos que privava a região de meios para enfrentar a mais severa de suas secas. O Brasil vivia uma época de forte repressão política e censura restrita e o governo central rapidamente emitiu

ordem categórica de silêncio, proibindo qualquer pronunciamento oficial ou debate em torno do assunto (FSP 05.06.1980), alegando inclusive que a colonização da Amazônia iria permitir a transferência do excesso populacional do Nordeste, área de forte concentração fundiária, na época estimado em cerca de 5 milhões de pessoas. Fazia parte dos planos do governo reservar uma faixa de terra de 100 km de largura em cada um dos lados da Transamazônica (trecho Estreito-Itaituba) para colonos e projetos pecuários.

Quatro anos mais tarde, a alegada fertilidade da terra dessas margens foi desmentida, constatando-se apenas 3,6% de suas terras boas em toda a extensão do trecho. A enorme obra da Transamazônica, iniciada em 1970 e concluída em 1973, hoje é considerada um dos maiores erros do Governo Médici. A meta de assentar ao longo da estrada 500 mil famílias, em cinco anos, ficou longe de ser alcançada: em 1980, tinham sido assentadas 10.037 que viviam em condições precárias. (ESP. 26.08.1980). A colonização fracassou porque os “espaços vazios” da região não foram preenchidos, como se previa, e também porque não foram dadas condições aos colonos que se pretendia fixar. Falta de financiamento, de transporte, de assistência técnica e a presença de doenças tropicais, como a malária, tornaram a região pouco atraente mesmo para a enorme massa de nordestinos.

Mas foram consideráveis os danos que atingiram os grupos indígenas da região. Tão logo se iniciaram os preparativos para o início da construção da estrada, o Ministro do Interior, na época o Cel. Costa Cavalcanti, determinou à Funai a atração urgente dos índios que estivessem ao longo do traçado da Transamazônica. Segundo a Fundação, havia na área 12 tribos isoladas, 9 integradas e 8 com contato intermitente. No final de 1970, grupos de atração do órgão contataram as primeiras tribos na rota da Transamazônica, utilizando recursos substanciais liberados pela United States Steel que, em sociedade com a Cia. Vale do Rio Doce, empresa estatal, obtiveram concessão para explorar jazidas de minério de ferro na área.

Dentre os grupos contatados, os Parakanã são um trágico exemplo dos desacertos da política indigenista oficial. Esses índios já haviam sido objeto de “pacificação” em 1970, quando seu territó-

rio foi cortado pela Estrada de Ferro Tocantins. Somavam na época cerca de 1000 pessoas. Cinquenta anos mais tarde, o SPI tornou a contactá-los. Tratava-se de um grupo de quase 200 índios e que, por força de doenças infecciosas, perdeu em seguida um quarto de seus membros, refugiando-se novamente na floresta¹.

Novamente contactados e, desta vez, transferidos para a reserva de Pucuruí, quando na construção da Transamazônica, os Parakanã iriam sofrer muitos revezes. Na época, o governo brasileiro estabeleceu um programa de construção de hidrelétricas na Bacia do Amazonas. Uma delas, iniciada em 1975, a de Tucuruí, no Rio Tocantins, obra de grandes proporções que iria gerar energia para três grandes projetos no Norte do país: Alunorte, para a extração de bauxita e sua transformação em alumínio; e Albrás, para a transformação da alumina em alumínio metálico, ambos a serem instalados nas proximidades de Belém do Pará. A usina forneceria ainda energia para a eletrificação da estrada de ferro que faria conexão com um porto no Atlântico, onde seria exportado o minério de ferro produzido no Carajás. (Isto É, 07.03.1979, p. 26).

Grande parte das terras dos Parakanã seria inundada pelo reservatório de Tucuruí, impondo novas transferências aos grupos contactados, com o agravante de que o novo local para os assentar já estava sendo invadido por colonos. Nos novos aldeamentos, viram-se privados da pesca, importante fonte alimentar, dado que os igarapés próximos não eram piscosos.

A omissão do governo e a violência característica das áreas de fronteira fizeram com que esses índios, em 1982, tivessem perdido aproximadamente metade da população em contato com a Funai. Eram então pouco mais de 170 pessoas sem estímulo para reorganizar a vida, divididos em dois grupos com pouco contato intertribal. Na mesma ocasião, cerca de 100 Parakanã arredios tentavam se aproximar de uma dessas aldeias (VIDAL, Lux. Relatório do II Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, Vitória, Outubro/1982).

¹ Aspelin, Paul L. e Santos, Sílvio C. Indian Areas Threatened by Hydroelectric Projects in Brazil, IWGIA Document 44, Copenhagen, Oct. 1981.

Depois de removidos várias vezes, os Parakanã deverão ainda enfrentar mudanças imprevisíveis na ecologia da região. A barragem de Tucuruí inundará 2.160 km² de floresta. Mas a programação de construção de hidrelétricas na Bacia Amazônica não se restringe a Tucuruí; são 21 as usinas a serem construídas até 1995, atingindo cerca de 20.000 indígenas. Ao lado disso, a região é ainda alvo de grandes empreendimentos mineradores.

Em 1967, a Cia. Meridional de Mineração - subsidiária de *U. S. Steel* - detectou reservas muito ricas de ferro na Serra dos Carajás, associando-se a Cia. Vale do Rio Doce. Juntas formaram, em 1970, a Amazônia Mineração (AMZA), até que sete anos mais tarde a Vale comprou suas ações, assumindo o controle da exploração. Pesquisas subsequentes revelaram na chamada Província Mineral de Carajás, a maior reserva mundial de minério de ferro de alto teor, a segunda de manganês do Brasil e apreciável quantidade de cobre, bauxita, níquel, estanho e ouro.

A partir de 1979, a Vale elaborou plano de exploração das reservas que terminou com a formulação do Projeto Grande Carajás, abrangendo parte do Pará, Maranhão e o norte de Goiás, com um custo orçado em 63 bilhões de dólares. Além da exploração mineiro-metalúrgica, que absorveria 90% dos recursos, planejou-se ainda empreendimentos florestais que deveriam ocupar a área de 2,4 milhões de hectares com reflorestamento de eucalipto e projetos agropecuários a serem instalados ao longo da ferrovia projetada para escoar o minério até o Atlântico. As vantagens apresentadas aos investidores eram estimulantes: energia fornecida por Tucuruí, custos subsidiados para projetos de alumínio, infraestrutura de transporte e vários incentivos fiscais e tributários, como isenção de imposto de renda por 10 anos (“Notícias e Comentários”, revista *Ciência e Cultura*, 33 (9), São Paulo, set. 1981, p. 1251-1253).

Sempre a reboque dos acontecimentos, a Funai anunciou, em 1982, a execução de um programa de atendimento às populações indígenas localizadas ao longo da ferrovia Carajás-Itaqui. Segundo consta, o Banco Mundial, um dos financiadores do Projeto Ferro-Carajás, fez com que a Cia. Vale do Rio Doce repassasse à Fundação

recursos para a proteção das áreas indígenas, recomendando a demarcação oficial das terras.

O impacto dos empreendimentos empresariais sobre os índios foi grande. Os Gavião da Montanha tiveram seu território invadido pelas obras ligadas à construção de Tucuruí. Ameaçados por funcionários do governo, os índios se viram obrigados a abandonar suas terras sem, entretanto, receber indenização. Os Gavião da Mãe Maria enfrentaram problemas igualmente sérios: com o território cortado por estradas, pela construção da ferrovia Carajás-Itaqui e por invasões, sofreram — e ainda sofrem — com a poluição das águas. Em decorrência dos desmatamentos, houve drástica diminuição da produção de castanha devido a insetos polinizadores da castanheira. O fato é especialmente grave, uma vez que os Gavião de Mãe Maria têm na castanha-do-Pará importante fonte de alimento e de recursos advindos da sua comercialização.

Os grupos Suruí do Sororó e Assurini do Trocará foram igualmente prejudicados pela pequena dimensão oficialmente atribuída às suas terras. A área dos Assurini do Koatinemo e dos Araweté, povos contatados na década de 1970, deverá ser inundada com a construção do complexo hidrelétrico do Xingu, sem que a FUNAI tenha tomado medidas para garantir seus direitos. Finalmente, a área dos Kaiapó, que inclui seis reservas, continua a sofrer invasões de fazendas, garimpos e poluição das águas que servem as aldeias. (Vidal, Lux. “Ameaças do Carajás e outros projetos”, Aconteceu, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, São Paulo, 12 de abril de 1983, p. 36-37).

Estima-se que cerca de 25.000 indígenas vivam atualmente em terras em minérios, nos quase 20 milhões de hectares espalhados pela Amazônia Legal, que compreende os estados do Amazonas, Pará, Rondônia, Mato Grosso e os territórios federais do Amapá e Roraima. São ao todo 26 áreas indígenas, a maior delas com cerca de 8 milhões de hectares correspondendo às terras habitadas pelos Yanomami, que ocupam extensa área de floresta tropical na fronteira do Brasil com a Venezuela. Calcula-se que tenham no território nacional cerca de 203 aldeias, com a maior concentração localizada na Serra das Surucucus.

A partir de 1974, sua sobrevivência é colocada em risco, principalmente com a construção da BR-210, a Perimetral Norte, que corta o sul de seu território numa extensão de 225 km. Poucos anos mais tarde, 13 aldeias ficam reduzidas a 8 pequenas unidades familiares que circulavam à margem da rodovia, enquanto outros são atingidos por duas epidemias de sarampo, sofrendo drástica redução. Em 1975, garimpeiros iniciam a invasão da Serra das Surucucus, entrando em conflito com os índios e semeando gripe, sarampo e doenças venéreas.

Através de quatro portarias, assinadas em dezembro de 1977 e julho de 1978, a Funai fragmenta o território Yanomami, criando 21 áreas que formam uma espécie de arquipélago. Com a medida, inviabilizam o acesso dos índios a áreas mais extensas e fundamentais para a caça, a pesca e a coleta; impede os deslocamentos tradicionais para fins matrimoniais, econômicos e cerimoniais, ao mesmo tempo em que coloca as aldeias sob maior risco de contaminação por doenças contagiosas. Depois de uma campanha nacional e internacional de três anos pela criação do Parque Indígena Yanomami, o governo interdita uma área contínua de terra de 7.700.000 ha, alardeando ter solucionado o problema de proteção. Mas, como se sabe, a interdição é uma medida provisória que pode ser sustada a qualquer momento, sendo de pouco significado para a garantia efetiva das terras.

A partir de 1983, surge uma nova ameaça para esses índios e outras populações da área: o governo federal, novamente legislando através de decretos, abre as terras indígenas a empresas privadas nacionais para trabalhos de pesquisas e exploração de recursos minerais, o que antes só era permitido a empresas estatais e, mesmo assim, somente em casos de minerais considerados estratégicos, ligados à segurança nacional.

O caso dos Waimiri-Atroari representa outro exemplo dramático do processo genocida de ocupação da Amazônia. De 1856 aos dias atuais, tem-se o registro de cerca de 16 massacres infringidos ao grupo. Com uma população estimada em 6.000 pessoas em 1905, chegam em 1968 a 3.000, época em que teve início a construção da estrada BR-174, ligando Manaus a Caracarái. Sempre resistindo a

invasões, a população caiu para menos de 1.000 pessoas em apenas sete anos, em meio à política da Funai de atraí-los, afastando-os das proximidades da nova estrada.

Pronta a infraestrutura que deveria sustentar a ocupação, a região rapidamente dinamizada com a instalação das mineradoras, serrarias, empresas de colonização, além do programa de construção da Hidrelétrica de Balbina, apoiado em descobertas, em 1973, de jazidas de cassiterita no alto rio Uatumã (hoje denominado Pitinga), dentro da reserva e justamente na parte onde os índios haviam se refugiado para escapar das ameaças que os alcançaram quando na construção da BR-174. Em 1979, a Funai concedeu cinco anos de alvarás de autorização de pesquisas minerais com cerca de 80% das áreas dentro do território indígena, que sofreu redução através de um processo *sui generis*.

Até 1971, constava nos mapas da área, inclusive do que acompanha o memorial descritivo do decreto nº 68907/71 que criou a reserva Waimiri-Atroari, o igarapé Santo Antonio do Abonari que desembocava no rio Uatumã na altura dos pontos geográficos 59° 45 WGr e 1° 30' S. Nos mapas posteriores do Radam/Brasil (Serviço de Mapeamento Terrestre do Programa de Integração Nacional) e do Aerofoto Cruzeiro, a foz do mesmo igarapé foi deslocada para a proximidade do paralelo 1° 15' e meridiano 60° 30', a cerca de 85 km da sua plotação anterior. O alto do rio Uatumã, que constitui o limite Leste da Reserva, perde seu nome e passa a se chamar rio Pitinga, sendo o nome Uatumã atribuído a um igarapé menor que o seu tributário igarapé Santo Antonio do Abonari.

Assim, situação das terras Waimiri-Atroari é bastante grave. A reserva Waimiri-Atroari foi criada em 1971 com 1.611.900 hectares, o que significa uma redução de 75% no território tradicional, liberado assim para a construção da BR-174. Como muitas aldeias ficaram fora da reserva, outros decretos presidenciais interditaram três áreas num total de 704.900 ha. Finalmente em 1981, o decreto nº 86.630 revogou todos os instrumentos legais sobre essas terras; retirou 31% da área anteriormente reservada, transformando o restante da reserva e as três áreas interditas em temporariamente interditas,

abrindo espaço para os trabalhos de mineração e a implantação da Hidrelétrica de Balbina.

Em 1982, a população Waimiri-Atroari era estimada em apenas 571 pessoas (Marewa – Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari, Resistência Waimiri-Atroari, Itacoatiara, Amazonas, 1983). Pouco se sabe sobre a destinação dos recursos que a Funai recebe para efeito de assistência e proteção. Apenas recentemente, em janeiro de 1984, a imprensa forneceu dados relativos a um estudo elaborado pela assessoria do deputado Mário Juruna, mostrando que a Funai gastou, durante o ano de 1983, cerca de 80% de seu orçamento de Cr\$ 15 bilhões em despesas com pessoal e administração, enquanto apenas Cr\$ 2,5 bilhões foram destinados para a assistência direta aos índios. Segundo o mesmo estudo da verba de assistência, Cr\$ 159 milhões foram destinados à demarcação das terras indígenas, embora o órgão não tenha concluído nenhuma demarcação da área durante o ano (Diário Popular, São Paulo 21/01/1984).

Mesmo em áreas contempladas com recursos especiais, a situação pouco se altera. Em 1981, o governo programou o desenvolvimento do Noroeste do Brasil (Programa Polonoroeste) e a elevação dos níveis de produção, renda e emprego. A dinamização da região, localizada ao longo do eixo da estrada Cuiabá-Porto Velho (BR-364), previa a pavimentação dessa rodovia, a abertura de 3.500 km de estradas vicinais, desenvolvimento e colonização de novas áreas em Mato Grosso e Rondônia. O Ministério do Interior, responsável pelo projeto, pretendia que o desenvolvimento regional fosse feito em harmonia com a proteção e assistência às comunidades indígenas.

Evidentemente, o aspecto mais importante a ser privilegiado deveria ser a demarcação e proteção dos territórios indígenas, mesmo porque nesses estados sempre foram muito fortes as pressões contrárias aos índios, prevendo-se um agravamento da situação em vista do maior impulso ao desenvolvimento empresarial, da forte imigração e dos muitos projetos de colonização que teriam lugar.

Os recursos previstos para o período 1981-85 eram de 26,6 milhões de dólares, parte saindo do orçamento regular da Funai (60%) e o restante, do Polonoroeste (40%). Até 1983-84, segundo a Funda-

ção, haviam sido gastos 4 bilhões de cruzeiros ou cerca de 4 milhões de dólares (Cr\$ 287.100.000,00 em 1982; Cr\$ 834.518.000,00 em 1982-83 e Cr\$ 2.835.180.000,00 em 1983). Apesar de essas dotações serem bastante inferiores à prevista anualmente, teria sido viável a demarcação das terras indígenas, cujo gasto global foi em estimado, em 1980, em 3,2 milhões de dólares (para cerca de 4 mil quilômetros de perímetro e uma área de 2,5 milhões de hectares).

Dos grupos incluídos no Programa Polonoroeste, oito tinham suas terras demarcadas em épocas anteriores e 12 não estavam demarcadas. Até o início de 1984, haviam sido feitas a demarcação do Posto Indígena Rio Branco e a demarcação parcial das áreas dos grupos Nambikwara e Pareci. Na maioria das áreas, demarcadas ou não, persistem invasões, algumas das quais ocorreram justamente no período de operação do Programa. Atualmente, casos graves ocorrem nas áreas demarcada dos Gavião e Arara de Rondônia, onde há 700 famílias de colonos invasores; na área Cinta Larga demarcada, a 20 km de uma aldeia, o governo de Mato Grosso está construindo uma hidrelétrica, desrespeitando o território indígena que, além disso, está sendo continuamente ameaçado por loteamentos, estradas vicinais e garimpos; na área Cinta Larga interdita, há uma companhia de mineração com 150 garimpeiros em constante conflito com os índios; há invasões por colonos e garimpeiros na área Uru-Eu-Wau-Wau, grupo ainda isolado.

A maior parte dos recursos foi destinada para construções e administração, e muito pouco para a imunização, combate à malária, tuberculose, melhoria dos serviços na área de saúde, onde as deficiências são muito grandes e as cifras de mortalidade infantil assustadoras (cerca de 58% entre os Cinta Larga do PIA Serra Morena, por exemplo).

A investida legal

Em áreas onde é grande a concentração fundiária, a questão toma outros contornos, passando a estimular a criação de variantes alternativas na política indigenista oficial. Depois de um século de choques sangrentos com civilizados e com suas terras invadidas por

plantadores de cacau, os Pataxó-Hã-Hã-Hãe são finalmente “pacificados” na década de 1930. Instalados numa reserva de 26 mil hectares, foram submetidos a nova onda de violência, privados progressivamente de suas terras, arrendadas pelo antigo SPI a empresários da região. Foram submetidos a condições de trabalho tão desumanas que aos poucos abandonaram seus territórios como única opção para uma vida menos sofrida.

Em 1982 começaram a retornar às suas terras, agora invadidas por “mais de 400 fazendeiros, muitos deles, portadores de títulos de propriedades expedidos entre 1978 e 1982 pelo governo do estado da Bahia” (p. 63). Enfrentando toda sorte de pressões, os índios ocuparam uma área de mil hectares do antigo território tribal. A Funai, embora hesitante, entrou na justiça com uma ação declaratória de nulidade de títulos sobre imóveis rurais, na qual são citados como réus 390 portadores dos títulos ilegais (p. 63). Mas na primeira audiência conciliatória propõe um acordo, à revelia dos índios, aceitando abrir mão de 29 mil hectares de reserva. O governo da Bahia, por outro lado, propôs a transferência dos índios para uma área fora do território tradicional, 2.200 ha. e segundo consta, de má qualidade. Os índios recusaram ambas.

Um pouco mais tarde, em meio a um clima de muita tensão, acossados por fazendeiros e policiais, parte dos Pataxó aceitou uma transferência temporária para a Fazenda Experimental de Almada (Ilhéus), num terreno de 130 hectares não cultiváveis. Em novembro de 1982, um mês após a transferência, os Pataxó, através do advogado que constituíram, impetram mandado de segurança contra a transferência, obtendo uma liminar. Poucos dias depois, o Tribunal Federal de Recursos suspende a liminar, mas os índios retornam à sua antiga área, dispostos a resistir.

A luta prossegue, na justiça e na área, fazendeiros e o governo da Bahia contra os Pataxó. No interior do grupo aumentam as divergências e conflitos esboçados na época da transferência, quando a Funai estimulou a divisão beneficiando lideranças através de concessões, que culminaram em meados de 1983 com a morte de um líder. A cisão progride e, dois meses mais tarde, um grupo de 12 famílias

é expulso da área ocupada, por um líder da facção contrária. Aos poucos conseguem superar suas divergências maiores, reunindo-se novamente. Em novembro de 1983, a Justiça Federal concedeu-lhes o direito de posse das terras da Fazenda São Lucas, por eles ocupadas, aumentando assim a possibilidade de que o Supremo Tribunal Federal decida reconhecer definitivamente sua posse sobre os 36 mil hectares que constituem a antiga reserva. (Silva, Aracy L. – “Apresentação histórica”, p.60-66, O Índio e a Cidadania, Comissão Pró-índio, SP. Editora Brasiliense, São Paulo, 1983).

O precedente foi considerado pelo governo e pelos empresários uma ameaça à propriedade privada e ao progresso, justamente quando, estando quase todos os setores da economia brasileira franqueados ao capital internacional, o governo empenhava-se em abrir às grandes companhias colonizadoras a exploração agrícola. O que fazer para retirar da população indígena, considerada improdutiva, a posse das terras que lhes restava? Já em 1977, o governo declarou sua intenção de acelerar o processo de integração e emancipação das comunidades indígenas ou de índios específicos. Mas só um ano mais tarde vem a público uma minuta de decreto elaborada pelo Ministério do Interior. Vários setores da sociedade manifestaram-se contra a tentativa do Ministério de alterar, por decreto, o Estatuto do Índio, a fim de permitir por decisão unilateral que fossem emancipadas as comunidades indígenas. Nas grandes cidades o tema é bastante discutido e durante a Semana do Índio, em abril de 1978, advogados, antropólogos, educadores e religiosos debatem os aspectos jurídicos relacionados à definição da tutela e às consequências da emancipação. Em setembro do mesmo ano, a Funai convida antropólogos para um debate sobre a questão. Depois de dois dias de reuniões em Brasília, eles emitem parecer considerando inoportuna a minuta “por não terem sido esgotados os mecanismos e recursos que permitam o exercício de uma tutela bem-sucedida. Exercício este que impõe:

Dar prioridade absoluta à questão de terras indígenas, assegurando a sua inalienabilidade e usufruto coletivo; reconhecer o direito dos grupos indígenas de se organizarem para autogerir sua existência,

assegurando-lhes condições para manterem sua identidade étnica e cultural tradicionais e relacionamento com a sociedade nacional; efetivar sua autonomia supõe o reconhecimento, por parte do Estado, de uma Nação Pluralista”. (Relatório Conclusivo do Encontro de Antropólogos e Indigenistas, Brasília, 13 de setembro de 1978).

Diante desse desfecho, o Ministério do Interior declarou sua intenção de submeter o projeto ao Presidente da República, ao mesmo tempo em que anunciava a criação de uma Comissão Especial que iria revisar o Estatuto do Índio, composta por representantes do Ministério do Interior, do Ministério da Justiça, da Secretaria de Planejamento da Presidência da República e da Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional.

Tais declarações estimularam ainda mais a mobilização de forças contrárias à falsa emancipação, como passou a ser denominada. A época foi marcada pela realização de assembleias, encontros, debates pela imprensa, culminando com um ato público, patrocinado pela Associação Nacional dos Cientistas Sociais e realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que reuniu milhares de pessoas e contou com o apoio de inúmeras entidades e personalidades brasileiras e do exterior.

A opinião geral era a de que a atitude do governo visava, com a medida, intimidar lideranças indígenas e colocar em risco a posse de seus territórios. A questão da emancipação ficava assim claramente vinculada à questão da terra, ao mesmo tempo em que o governo era acusado de tentar violar um dos mais essenciais direitos indígenas — a ocupação permanente e coletiva das áreas que tradicionalmente habitavam — ao invés de respeitar a autonomia desse povo em relação à sociedade brasileira. Em 1981, quando a mobilização indígena começou a se firmar, a Funai volta a tratar do tema da emancipação, mas dessa vez pretendendo liberar da tutela os índios portadores de carteira de identidade, título de eleitor e que tivessem grau de escolaridade razoável. Calcula-se que 40 mil indivíduos seriam atingidos pela medida, tão logo a Fundação demonstrasse através de uma ação declaratória, que eles se achavam integrados de fato, pedindo à Justiça a exoneração da tutela. Mais uma vez ficou claro para a opinião pública que o alvo dessa emancipação — compulsória — eram as

lideranças emergentes e membros das comunidades do Leste, Nordeste e Sul do país que viviam em contato com a sociedade nacional em áreas sujeitas a constantes litígios pela posse da terra.

Nova onda de protestos. A iniciativa da Funai, mais uma vez silenciada, reaparece em 1983, como projeto de lei de um deputado do partido do governo, e que se encontra ainda em tramitação no Congresso. Ainda em 1981, a Fundação determina que seja elaborado um documento contendo “indicadores de integração”, alegando a necessidade de esclarecer dúvidas sobre o que seja “índio integrado”, “índio em vias de integração” e “índio não integrado”. A comissão encarregada teve prazo de dez dias para concluir o trabalho de listagem que, segundo determinação superior, não deveria conter justificativa ou explicação dos indicadores levantados.

O documento final reunia quatro conjuntos de itens: a) indicadores apontados pela comunidade científica; b) indicadores apontados pelos índios; c) pela sociedade e d) pela Funai. Incluía-se desde títulos genéricos relativos a elementos culturais representativos até características biológicas, como grupo sanguíneo, existência de mancha mongólica, mestiçagem etc.

Foi grande a intranquilidade dos grupos indígenas estabelecidos em terras cobiçadas. Temiam ter que exibir atestados de sua indianidade, como de fato havia ocorrido com os índios Tingui, de Alagoas, que portando cocares, penas e outros adornos dançaram para funcionários a fim de provar sua condição, mesmo porque eram acusados de não terem preenchido os requisitos necessários à sua caracterização como indígena, de acordo com os critérios da Funai.

Na mesma ocasião, alguns índios Tapirapé foram a Brasília reivindicar a demarcação de suas terras, queixando-se posteriormente à imprensa de lhes ter sido tirado sangue, sem que estivessem doentes. Os Xacriabá de Minas Gerais, acossados pela fábrica de cimento Cauê, interessada em suas terras, seriam os próximos a se submeter à aplicação dos “indicadores”.

Merece, entretanto, destaque o caso que ocorreu com uma comunidade Guarani do oeste do estado do Paraná (município de Foz do Iguaçu) na Barra do Rio Ocoí. Em 1975, foi iniciada a construção

da hidrelétrica de Itaipu para o aproveitamento energético do rio Paraná, através de um acordo entre o Brasil e o Paraguai. A obra de proporções gigantescas incluía a formação de um lago artificial de 1.460 km², dos quais 835 em território brasileiro.

A comunidade Guarani, sabendo que suas terras seriam inundadas pelo lago, solicitou medidas urgentes à Funai no final de 1981. Era um grito de socorro, pois apesar de estar se aproximando a data prevista para o fechamento das comportas da represa, a Fundação não tinha tomado qualquer providência. Em resposta, a Funai sugeriu que aceitassem 20 hectares de terras em Santa Helena (PR), e mais 80 hectares da chamada “faixa de segurança” da represa que margeia o lago. Os índios não aceitaram a proposta de abrir mão do território nacional de 1.500 hectares em troca de 100 hectares de terra desmatada.

A reação da Funai não se fez esperar: submeteu os índios à prova do “grau de indianidade”. A maioria dos Guarani do Ocoí não passou no teste, mas esse resultado não chegou a ser usado para justificar a espoliação, mesmo porque entidades civis de apoio ao índio iniciaram uma campanha denunciando o caráter racista dos empreendimentos. Mas de qualquer forma, o drama vivido pelas 25 famílias Guarani teve um final desanimador. Em julho de 1982, o grupo foi transferido para uma área de 250 hectares, próxima de São Miguel de Iguaçu. A área foi dividida em 4 lotes e o título de propriedade de cada um foi dado a 4 chefes de família, que deveriam fazer a redistribuição. Segundo consta, a Funai pressionou os 4 titulares de modo que fossem excluídas da partilha 10 famílias, que assim ficaram sem local para plantar (Porantim, novembro de 1983).

Ainda em 1982, o presidente da Fundação distribuiu circular interna a todos os funcionários, proibindo estudos, pesquisas ou comentários relativos a quaisquer indicadores que não fossem os contidos no Estatuto do Índio.

CAPÍTULO V

PERSPECTIVAS DE SOLUÇÃO

A população indígena do Brasil constitui um contingente bastante reduzido quando comparada com a população total do país. Formada por grupos de pequeno porte, dispersos em amplas áreas geográficas, sua mobilização dificilmente ultrapassou limites locais ou regionais por quase toda a história. Pode-se mesmo dizer que, até há pouco tempo, esses povos careciam de um programa de defesa de seus interesses mais gerais, muito embora a grande concentração fundiária tomasse quase todas as áreas, palco de fortes tensões e conflitos pela posse da terra.

Assim, a tarefa de denunciar crimes e abusos que eram alvos ficou por muito tempo a cargo de grupos isolados de intelectuais e apenas nos últimos anos seus problemas começaram a se integrar no contexto mais amplo das lutas populares, embora de forma ainda tímida. Em 1969, o Secretariado Nacional de Atividades Missionárias, órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), promoveu um encontro com o propósito de formular uma nova política indigenista para as missões católicas. Quatro anos mais tarde foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que deveria dedicar-se basicamente a assessorar o trabalho missionário junto às comunidades indígenas. Sua primeira tarefa, de maior vulto, foi a elaboração de um anteprojeto do Estatuto do Índio, no qual procurava ampliar o espaço para o exercício da atividade missionária. Através de reuniões sigilosas com a Funai, foi tentada uma conciliação de interesses que fracassou. Pois o Presidente da República, ao sancionar o Estatuto do Índio, vetou, entre outros, o Parágrafo Único do art. 2º que reconhecia as missões religiosas e científicas o direito de prestar serviços de natureza essencial aos índios.

Embora o presidente do Cimi persistisse em declarações conciliatórias, vários de seus missionários protestaram com vigor contra o veto presidencial, afirmando sua disposição de defender a terra

dos índios. Em 1974, esse grupo promove o Primeiro Encontro de Chefes Indígenas com o objetivo de criar oportunidades para que representantes e líderes de diversos grupos indígenas pudessem se conhecer e discutir problemas comuns. Paralelamente, esses missionários começaram a intensificar suas críticas à política da Funai que em pouco tempo reagiu, proibindo a entrada em áreas indígenas de todo o país de dois deles, aliás, bastante combativos. O evento precipitou uma mudança marcante nas linhas de ação da pastoral indígena: seus objetivos se ampliaram e incorporaram, além da defesa da terra, o reconhecimento e o respeito pela cultura e autodeterminação indígena. A nova diretoria do órgão, empossada em 1975, põe em prática uma política de franca oposição à Fundação e, no ano seguinte, propõe a constituição de uma Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades na ação indigenista.

A partir de 1977, todos os missionários do Cimi ficam proibidos de entrar em área indígena, o que não foi suficiente para afastá-los dos seus propósitos. E de 1974 a 1980, conseguiram realizar 13 assembleias de chefes indígenas que foram, sem dúvida, de grande importância para mobilizar grupos de várias áreas do país. Com a publicação de um Boletim e, posteriormente, do jornal Porantim, conseguiram denunciar nacionalmente as repetidas violações dos direitos indígenas. Outros grupos de apoio à causa indígena começaram a surgir, a partir de 1977, mobilizando a opinião pública através de palestras e publicações e tornando-se, em pouco tempo, canais eficazes de denúncia e pressão. Quase todos passaram a manter contatos com políticos, em especial com parlamentares da oposição, procurando integrá-los na defesa da causa.

A Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), com sede em Porto Alegre/RS, e núcleos em outros Estados, atua principalmente na divulgação e denúncia, do mesmo modo que a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), que também apoia a União das Nações Indígenas (UNI). ANAI, CPI-SP e UNI fomentam, em conjunto, encontros e assembleias de líderes indígenas. O Departamento Jurídico da ANAI vem se empenhando no levantamento da legislação indigenista brasileira, ao mesmo tempo em que dá assistência

a grupos indígenas. Ainda em São Paulo, funciona o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que presta assessoria e desenvolve projetos em áreas indígenas específicas. Em Cuiabá, Mato Grosso, foi criado o Centro de Documentação Terra e Índio (CDTI), centrado na questão indígena e dos lavradores.

Com atuação mais localizada e geralmente apoiando grupos da própria região, destacam-se, entre outros, o Grupo de Estudos da Questão Indígena (Grequi) e o Grupo de Estudos Indígenas (Gresin), ambos em Minas Gerais. Igualmente, fortalecem o trabalho os grupos i) Kuikuro de Apoio à Causa Indígena no Amazonas, ii) a Comissão Pró-Índio do Acre, iii) o Grupo de Estudo e Apoio à Causa Indígena (Graci-Caetes), de Alagoas, iv) e o Grupo de Estudos Indígenas Kurumim do Estado de São Paulo. Três entidades dedicam apoio a grupos específicos: Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) de São Paulo, o Comitê de Apoio e Defesa dos Indígenas do Rio de Janeiro (Cadirj) e o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari, no Amazonas (Marewa).

Um grande obstáculo à atuação dessas entidades é, sem dúvida, o sigilo com que a Funai cerca a maioria das questões que envolvem direta ou indiretamente as populações indígenas. Fechada em seus gabinetes em Brasília, a equipe dirigente planeja e toma decisões à revelia das comunidades, furtando-se ao diálogo em especial nos últimos anos, quando a questão indígena passou a ser tratada como matéria que afeta a segurança nacional. Nessas circunstâncias, as entidades de apoio contam apenas com informações veiculadas pela imprensa, denúncias trazidas por índios, etnólogos, ou algumas poucas, fruto da inconfidência de um ou outro funcionário da Fundação, mais identificado com a causa indígena.

A grande dispersão de grupos e aldeias, muitos em território de difícil acesso, faz com que inúmeros problemas cheguem aos centros maiores como fatos já consumados.

Diante dessa situação, foi recebida com otimismo a criação da Sociedade Brasileira de Indigenistas em 1980, com o propósito de congregar funcionários da Funai que atuavam diretamente em áreas indígenas. Os objetivos da SBI cobriam desde questões relativas à

regulamentação da profissão de indigenista até o acompanhamento e a fiscalização da política indigenista oficial. A Fundação não reconheceu a entidade e, dois meses após sua criação, demitiu 21 funcionários — todos os membros da SBI e alguns com até 15 anos de trabalho. O motivo da dispensa foi eles terem subscrito uma carta ao Ministro do Interior criticando a política oficial através de uma ampla e convincente exemplificação de casos concretos.

Numa das sessões de protesto contra a emancipação proposta pela Funai, o cacique Mário Juruna realçou a importância de se criar uma federação indígena. Mas somente dois anos mais tarde, em 1980, é que, em duas distintas áreas do país, teriam início as primeiras tentativas sistemáticas de mobilização. Cerca de 15 jovens índios, pertencentes a 7 diferentes grupos, que estudavam em Brasília, foram surpreendidos no início de 1980 pela determinação da Fundação de transferi-los para escolas perto de suas aldeias. Um mês antes, esses estudantes tinham decidido criar uma associação, para facilitar inclusive a solução dos muitos problemas que enfrentavam na grande cidade. Comunicaram seus planos ao órgão federal, pedindo um apoio que lhes foi negado. Na mesma ocasião, estabeleceram contato com a federação Shuar, dos índios equatorianos, passando a discutir problemas comuns.

Enquanto isso, durante a semana do índio, comemorada em abril do mesmo ano em Campo Grande (MS), representantes de várias aldeias na região, chegavam igualmente à ideia de fundar uma associação. Em julho, numa aldeia Terena do Mato Grosso do Sul, foi finalmente lançada a União das Nações Indígenas (UNI) que resultava da fusão da UNIND criada pelos estudantes de Brasília com o projeto da Federação dos Povos Indígenas do Mato Grosso. Em setembro do mesmo ano aprovaram o estatuto da nova entidade que tinha por objetivo: i) Representar as nações indígenas e comunidades que dela viessem a participar; ii) Promover a autonomia cultural e autodeterminação das nações e comunidades e sua colaboração recíproca; iii) Promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras e o uso exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes; iv) Assessorar os indígenas e suas comunidades e nações no reconhecimento de seus direitos e na

elaboração e execução de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário.

É pronta a reação do Estado, que se declara a única e legítima representante dos índios, negando-se a reconhecer a organização por eles criada. Eram essas as determinações do Presidente da República que considerava a nova entidade inconveniente e apadrinhada por pessoas que visavam incompatibilizar os índios com a política indigenista oficial. A decisão presidencial baseou-se num relatório do Serviço Nacional de Informação (SNI) que concluía serem graves os inconvenientes de as nações indígenas se agruparem num só organismo com apoio de pessoas dispostas a incentivar os índios contra a Funai. (Serviço Público Federal – Confidencial – Ref. – Aviso nº 72/80 C. de 24/11/1980 do Ministro-Chefe do Gabinete Civil, Golbery de Couto e Silva ao Ministro do Interior Mário Andreazza).

Foi a partir desses eventos que ressurgiu ao Estado a tentativa de emancipação compulsória e os “indicadores de indianidade”. Em maio de 1981, realiza-se a Assembleia de Líderes Indígenas em São Paulo, reunindo 73 líderes e 32 entidades de apoio. O cacique Domingos Veríssimo Matos, ex-presidente da UNI, empossou a nova diretoria eleita: o presidente Marcos Terena, 27 anos, estudante de Administração de Empresas em Brasília; o vice-presidente Álvaro Fernandes Sampaio, da etnia Tukano; e o secretário Lino Cordeiro, da etnia Miranha. Um ano depois, conflitos internos levam o presidente a pedir demissão. A entidade, embora investida da FUNAI para desestabilizá-la, conseguiu realizar do I Encontro Nacional dos Povos Indígenas, em junho de 1982, reunindo 228 líderes que representavam 46 nações, assim distribuídas no território brasileiro:

Região	Número de Líderes	Número de Tribos
Centro-Oeste	121	13
Norte	33	17
Nordeste	44	15
Leste	18	2
Sul	12	2

Nessa reunião decidiram concentrar esforços em torno das seguintes propostas e reivindicações: direito do índio de ir e vir e reunir-se livremente; direito de se organizarem, sem ser emancipados contra a vontade; demarcação das terras e entrega do título de terras. Decidiram ainda manter não mais uma diretoria, mas três representantes em Brasília, encarregados em fazer gestões junto à Funai e três representantes por estado.

Em abril de 1983, avaliaram os pontos fracos na atuação da UNI, quase todos derivados da ausência de base econômica e da dificuldade de contato entre as diferentes áreas. Criou-se então uma Comissão Coordenadora Nacional com a responsabilidade de conseguir representantes de áreas onde já existissem meios de atuar para organizar uma Reunião Eletiva de onde sairiam os coordenadores nacional e regional para os próximos anos.

O II Encontro Nacional dos Povos Indígenas, realizado em abril de 1984 e reunindo cerca de 450 líderes de mais de 50 nações, foi organizado pelo ex-cacique Mário Juruna, com a colaboração da UNI. Chefe da aldeia de Namunkurá, Mário Juruna se tornou em pouco tempo, o maior representante da luta indígena no Brasil. Em 1977, ocupou grande espaço na imprensa ao inaugurar a prática de registrar num gravador as promessas, nunca cumpridas, das autoridades estatais. Eleito presidente do Júri do 4º Tribunal Bertrand Russel de Direitos Humanos, em 1980 foi proibido pelo Ministro do Interior de deixar o país. Beneficiado por um *habeas corpus* concedido pelo Tribunal Federal de Recursos, por 15 votos contra 9, seguiu finalmente para a Holanda, onde assumiu a parte final dos trabalhos do 4º Tribunal. Em 1981, filiou-se ao PDT, o único partido político brasileiro que incorporou o problema da minoria indígena em seu programa, elegendo-se deputado pelo Rio de Janeiro em 1982, com 31.805 votos.

No exercício de suas funções representativas, o deputado Mário Juruna encaminhou à Câmara dos Deputados um projeto de Resolução que visava modificar seu Regimento Interno (Projeto de Resolução nº 16) e um Projeto de Lei, que dá nova redação ao artigo 4º da Lei 5.371, que instituiu a Funai (Projeto de Lei nº 661-A de

1983). Ambos os projetos têm, em síntese, o objetivo de dar um novo tratamento à questão do índio, introduzindo sua participação direta na solução dos problemas que os afetam e maior eficácia na luta pela defesa de sua cultura e de seus direitos.

Assim, o Projeto de Lei nº 661-A/1983 submete ao congresso nacional a aprovação de algumas inovações, todas relativas ao art. 4º da Lei 5.371/67, modificado pelo Decreto-Lei 423/69, no sentido a fazer a Fundação ouvir a voz dos seus assistidos nos órgãos diretivos. Para tanto, ao referido artigo 4º, cujo caput estabelece a Capital Federal como sede e foro da Funai, que se rege por estatutos aprovados pelo Presidente da República, acrescentam-se quatro parágrafos, eliminando-se o seu atual Parágrafo Único. Tais parágrafos têm os seguintes objetivos:

- a) Introduzir, como órgão administrativo da Funai, um Conselho Diretor “composto por pessoas apontadas por comunidades indígenas e que sejam reconhecidamente indigenistas e conhecedoras da situação do índio no Brasil”. Essa redação § 1º do art. 4º resultou na emenda introduzida pela Comissão de Constituição e Justiça, que modificou a redação original de Mario Juruna ao prever a possibilidade de o Conselho ser integrado por índios, emancipados ou não. Tal emenda se justificou pela impossibilidade de conselheiros indígenas não emancipados assumirem a responsabilidade civil, administrativa ou criminal, o que criaria problemas com a Funai. Por outro, como a comunidade indígena teria dificuldade em admitir a distinção entre emancipados ou não, Juruna preferiu aceitar a emenda.
- b) A segunda modificação, que forma o § 2º, introduz o Conselho Indígena composto de 5 (cinco) líderes índios, com a função de fiscalizar os atos do Conselho Diretor. A criação de Conselhos Indígenas, prevista no novo § 3º, também composto de 5 membros, apontados pelas lideranças indígenas da região, é a versão original do Conselho previsto no § 2º acima referido, e terão a função de fiscalizar os atos representantes da Fundação.
- c) Por sua vez, ao examinar o projeto já aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça, a Comissão do Interior introduziu um novo parágrafo, o de nº 4, que determina o seguinte: “Fica a Fundação vinculada diretamente à Presidência da República” – eliminando a vinculação anterior, ao Ministério do Interior.

O projeto já aprovado pelas Comissões com as quais se relaciona, passou ao Plenário para discussão e eventual oferecimento de emendas que tanto poderão aperfeiçoá-lo, como diminuir sua eficiência ou alcance. Assim o deputado Celso Barros, numa tentativa de contornar o problema que se criaria para a Fundação, com a capacidade relativa de conselheiros índios, sugeriu uma emenda com vistas ao projeto original de Juruna, pela qual seriam revogadas as disposições que contrariassem o art. 6º e seu Parágrafo Único do Código Civil. Entretanto, toda a argumentação dessa emenda carece de fundamento jurídico e contraria fundamentalmente os princípios que regem a capacidade civil.

Há, na verdade, pelo que se pode concluir da justificação da emenda, uma proposta de “emancipação de fato” para os índios que integrassem o Conselho Administrativo, uma vez que lhes atribuiria “irrestrita responsabilidade dos atos por eles praticados, independente da formalidade do ato de emancipação” pelo simples fato de o índio assumir referidas funções. Evidentemente, a Comissão de Constituição e Justiça rejeitou unanimemente a emenda pelo mérito, embora opinasse pela sua constitucionalidade.

Simultaneamente, o Projeto de Resolução nº 16/83, já aprovado, introduziu, entre as demais Comissões Permanentes da Câmara, a Comissão do Índio, estabelecendo, assim, um novo fórum de debates dos temas indigenistas e criando alternativas de pesquisa, de estudos e mesmo de investigação e averiguação, atividades que até agora vinham sendo exercidas por órgãos do Poder Executivo, e, eventualmente, do Poder Judiciário, ressalvados, é claro, as importantes contribuições dos antropólogos, cientistas sociais, juristas, religiosos e alguns parlamentares, com a colaboração de entidades ligadas à defesa dos direitos humanos.

A Comissão Parlamentar do Índio, nos termos em que é proposta, deverá não só receber e investigar denúncias sobre os assuntos pertinentes ao índio – especialmente no que se refere ao cumprimento da legislação destinada à sua defesa – como também, em caráter permanente, propor medidas legais que defendam o índio e a ecologia de suas reservas, contando sempre com a colaboração das

demais comissões parlamentares existentes. Trata-se, portanto, de mobilizar a Câmara dos Deputados tanto nas suas funções de órgão controlador como no seu poder de legislar, para que exerça com mais eficiência o dever de representar e defender os interesses ou direitos de uma parcela da população, a mais antiga do país que se viu marginalizada, espoliada e preterida, a partir do Descobrimento.

A Comissão do Índio já se encontra instalada, sob a presidência do deputado Mário Juruna e são fáceis de prever os resultados didáticos desse novo centro de debates, no que se refere à conscientização da sociedade civil. Temas como a tutela e sua natureza, a emancipação, a integração, o direito à terra e a luta pela demarcação das reservas, levarão os brasileiros não índios a reconsiderar o problema indigenista, o que resultará na depuração da sua versão exótica, pseudo-paternalista, indulgente, propositalmente divulgada para camuflar as mais variadas violações comissivas ou omissivas, dos direitos indígenas declarados em lei.

Em tempo: o Projeto de Lei 661-A de 1983, de reestruturação da Funai, de autoria do Deputado Mário Juruna, foi submetido ao Plenário da Câmara dos Deputados, tendo sido aprovado.

LIVRO 2

**A ONÇA DA BARBEARIA
OU ENSAIO SOBRE
DEVORAÇÕES**

Gerson André A. Ferreira
Renan Albuquerque

INTRODUÇÃO

SOBRE O PROBLEMA E AS QUESTÕES DE MÉTODO

A ideia de composição de um texto que tratasse do comércio internacional do guaraná Sateré-Mawé, das caçadas por variação de temática e ainda de demais relações que ligam simbolicamente a humanidade às interposições da ideia da predação gente-bicho, em especial dentro do ambiente amazônico, surgiu, primeiramente, da necessidade de revisitar cenas de perseguição a entidades animais em matas tropicais, descritas por experientes caçadores da Parintins de 1970 e 1980. A partir dessas considerações, depois de termos, nós, prof. Gerson e prof. Renan, passados algum tempo reflexivos acerca delas, a querermos conhecer e aprofundar sistematicamente de entendimento sobre a produção do guaraná no Andirá-Marau, as matanças sanguinárias em termos da caça nessa TI e, por que não dizer, as matanças festivas, vimo-nos diante de uma premonição imagética. Notamos que não se tratavam de predações insidiosas, fossem as que funcionam para alimentar fortunas ou ações comerciais internacionais do *slow food*, ou as predações silenciosas, socioculturais, que se organizavam por vieses e sentidos multifacetados da vida e implicavam em uma relação estética ante o animismo da natureza. Eram, por fim, conjuntos pluri-organizados em torno da natureza e da cultura.

Durante longo período, tratávamos de discutir em dupla essas construções, essas possibilidades de ação investigativa. E assim viemos maquinando-as, compilando-as dentro de nós por razoável período, e somente agora, depois de um profícuo espaçamento temporal, foi possível partilhar a inquietação. Ao democratizar a proposta de estudo para *O Tacape do Diabo*, entendendo *A Onça da Barbearia: Um Ensaio Sobre Devorações* como integrante desse esforço de pesquisa, pudemos desenvolvê-la em nosso laboratório, no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam), grupo

de pesquisa sediado na Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e registrado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E também pudemos dialogar com o Núcleo de Estudos de Etnologia, Meio Ambiente e Populações Tradicionais (Nema/CNPq), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que tem como liderança a professora Carmen Junqueira, etnóloga especialista na etnia Kamaiurá, do Alto Xingu. Assim, o escrito ou o seu rastro começou a ser feito, com tecido entrelaçado a uma perspectiva antropológica/literária, que se articula cautelosamente com intentos *psi* e lembranças de tempos de outrora.

Daí para frente, e assim firmamos a atividade, escrevemos este texto de modo consciente, abertos, aceitando os riscos do proselitismo ou do avanço indiscriminado da literatura sobre a ciência. Outrossim, aceitamos a possibilidade de se fazerem presentes qui-proquós metodológicos. E aqui não esteve em jogo uma querela na sistematização do estudo, mas sim o aceite acerca de um desafio. O pretendido foi dar vazão e situar a nós mesmos longe de debates vulgarizados ou distensões padronizadas segundo teorias tidas como emblemas representativos de sistemas objetivos (procedimentos certos como a flecha do destro mundurucu, que derruba sua presa a mais de 500 metros), dividindo-nos entre experiências estéticas e éticas, e ainda corporais e antropológicas. Aqui, abrimos caminho e conseguimos dilatar fendas para outras experiências de pesquisa. Ou ao menos assim quisemos fazer. Uma mirada diferenciada no método foi o que supomos, a qual possibilitasse escolhas interpretativas diversas, capazes de nos entortar o olho do lado ocidental para margens de nossa própria morada, implicando em diversas práticas e usos.

CAPÍTULO I

AS PERSONAGENS AMAZÔNICAS E O COMÉRCIO DE PELES E COUROS

As caçadas de Zé Barbeiro

Tomando a termo nossa mirada metodológica, ressaltamos que, entre todas as narrativas ouvidas, pessoalmente, no Baixo Amazonas/AM, em estadias ou vivências de campo realizadas por nós, uma das mais densas e que ainda estava conservada nas lembranças é a do conjunto de estórias contadas por Zé Barbeiro. Este foi um senhor que ganhava a vida com cortes de cabelo e aparamento de barba, e também com as caças, atividade a qual regularmente realizava em suas viagens destinadas a esse fim. Era um caboclo amazônico que teve de abrir o próprio negócio familiar na pequena urbe onde residiu, sem deixar de dialogar com sua identidade biótica. Ele morou na mesorregião do Baixo Amazonas, extremo leste do Estado do Amazonas, no município de Parintins/AM, em uma época de desbravamento quanto a micronegócios. Ainda recordamos bem a questão de que o barbeiro era um dos mais conhecidos na cidade por dominar facilmente a inquietude das crianças no ato do corte de cabelos. Habilmente narrava suas caçadas como um tom particular de sua aventura desafiadora na Amazônia.

Para comprovar seus feitos, ele apontava para um espaço interno da sua sala de trabalho, onde se ajustava, no canto da parede de um azul desbotado, pintado por uma frágil camada de cal do lado direito, um armário de cor verde, a servir ainda como apoio a seus equipamentos de trabalho. Nesse armário, estavam a máquina manual de corte, a tesoura, a navalha e outros instrumentos simples para o acabamento do trabalho. A navalha, lembramo-nos bem, era escurecida e tinha o seu aço afiado de maneira a ajustar-se no suporte de um cabo improvisado de molongó, madeira também usada para afiar navalhas usadas no corte das barbas humanas. A tesoura e sua atividade começavam com o aviso de movimentos rápidos. Notava-se como isso imprimia à cena um ar de brevidade, própria das

coisas práticas da vida. Por último, observava-se a vassourinha de pelo amarelo, a qual delicadamente descolava fios sabujados e já cortados das costas e do pescoço da clientela, a antecipar *le grand finale*: esguichar o pó cheiroso da barbearia e receber o pagamento.

Aparentemente era uma paisagem doméstica sem complexidade, mas extrapolava o óbvio quando Zé Barbeiro afirmava que dentro do armário havia uma onça caçada por ele e ainda com vida. Segundo Zé, ao menor barulho o bicho poderia despertar e devorar quem o perturbasse. Assim, todas as crianças que ouviam aquilo acabavam por serem intimidadas por causa do poder simbólico e real que a estória da onça exercia sobre nós. Então, por medo, essas crianças amoleciam o corpo e permitiam o corte do cabelo o mais rápido possível. O certo é que Zé Barbeiro não cortava tão bem o cabelo da meninada, mas contava estórias de onça e de caçadas como ninguém. E por isso todos eram seus clientes. Mas eram também caçadores de detalhes, de minúcias. Sem saber, iniciavam um ato primitivo de sensação antropológica. Por isso, respeitavam as onças, sobretudo aquela famigerada onça que morava dentro do armário verde do canto da sala da barbearia. Uma onça doméstica, simbolicamente bem cuidada como presa de estimação, guardada para assustar, defender e devorar cétricos.

Era sabido por todos que infalivelmente as sextas-feiras, no final da tarde, ele embarcava em uma pequena canoa ancorada na Lagoa da Francesa, zona portuária de Parintins proximal a lagos e igarapés mais ao sul do município, levando consigo uma espingarda, uma malhadeira e um grande saco de tecido de lona escuro, o qual eu imaginava que seria para trazer as onças e outras caças. Mesmo ao observá-lo de longe, ao certo, não sabíamos o que aconteceria, quais tramas seriam formadas nessa próxima viagem, mas já eram aguardados novos métodos de corte de cabelo, a partir dos quais seriam ouvidas as mais recentes aventuras de caçada de Zé Barbeiro. Entre nós dois, ao menos Gerson tentou, mas disse nunca ter conseguido ver, os animais que ele trazia abatidos e sangrando no saco de lona — ao menos assim Zé descrevia.

Era alimento para casa, para sua família e somente para isso. Zé Barbeiro não comercializava a caça conseguida. Porque não entendia essa caça como vendável, mas sim como algo político e estético. Ele dizia-se barbeiro de profissão, mas a caça e a luta silenciosa e noturna entre presas era o que mais o animava a existir. E o ajudava no sustento da mulher e filhos. No retorno da caçada, Zé Barbeiro se punha, dentro de seu ambiente de corte de cabelo e aparamento de barba, a relatar aventuras e desventuras que tivera vivido. A molecada emprenhava-se das novidades e imaginava as luas que ele havia passado para granjear aquelas experiências. Zé falava das aparições de visagem e da contagem das horas para a matança em meio ao lusco-fusco da floresta fechada, de facão ou tiro. Narrava também a visão de rastros confusos na mata e entre eles transpareciam caminhos de viventes estranhos que habitam pousios com seus encantamentos. Os rastros margeavam igarapés, lugares prediletos de encontros com onças que por ali paravam para beber água e, nessa confluência, entrecruzavam-se também diversos viventes, como por consentimento intercambiante, como por função de vida. Era um lugar de humanos e monstros, ambientado conforme denso cheiro característico, construído a partir de urina, fezes, suor, medo e pitiú de diferentes matizes. Tinha alto valor agregado exatamente por isso, em razão da pusilânime heterogeneidade, apesar do estado de autocontenção e calma suposto no âmbito da paisagem. Significa que a calma era aparente, sugesta, observável, porém não verificável no referente ao processo da natureza e cultura ali presentes. Eram, talvez, as pedras e coisas do lugar que davam à paisagem o ar bucólico. Os viventes, plantas, bichos e gentes, formavam a atmosfera de multivocalidades.

Nesse período, o comércio de peles e essências na Amazônia era importante para abastecer o mercado mundial e suas exigências exóticas e hedonistas. Esse mercado vigorou por quase um século, com altos e baixos, produzindo milhares de mortes de animais silvestres por vil carnificina, para regalo e alimentação rotineira de um mercado de fetiches. Os produtos do extrativismo eram embarcados em regatões, barco-motor de madeira ou nos conhecidos e popularizados Loydes. Estes eram grandes navios, de ferro, assim nomeados

devido à associação com a empresa internacional de navegação Lloyd Brasileiro (Companhia de Navegação Lloyd Brasileiro), fundada em 19 de fevereiro de 1894 no período que sucedeu a Proclamação da República, após o governo do marechal Deodoro da Fonseca. Os Loydes representavam o símbolo da modernidade, do futuro, das promessas de civilização e redenção para povos mutilados ou assassinados (também conhecidos como povos colonizados). Em verdade, eram promessas de superexploração e morte, de modo idêntico ao que se sucedera contra indígenas caboclos, negros e pobres, segredados, vilipendiados e violentados durante mais de 500 anos. Essa empresa foi extinta em outubro de 1997, durante o governo do presidente Fernando Henrique Cardoso com seu plano nacional de desestatização, no entanto uma questão fundamental permanece no bojo do problema das peles, dos couros e das embarcações: como se deu o enfrentamento e a resistência que povos locais da Amazônia, a maior extensão florestal tropical remanescente do mundo, realizaram frente a esses anos de intensa pressão mercantil? Primeiro, um importante passo deve ser dado antes de responder à pergunta, pois a história da extração de peles e couros carece de verificações qualitativas e quantitativas, sob luzes de disciplinas aqui citadas. Nesse caminho, interessa contextualizar o comércio mundial de couros de outrora e depois prosseguir apontando intempéries que Estado e sistema financeiro promoveram na época no bioma.

O contexto do comércio de peles e couros

Segundo dados da Associação Comercial do Amazonas, o grande volume de couro remetido a diversos Estados do território federal era, em sua maioria, de boi. O estoque era comercializado pelo destacado Curtume Carioca, em Belém, que recebia grandes remessas desse tipo de material. Pelo movimento ampliado e volumoso que passava na cidade, a capital paraense foi destacada enquanto porto brasileiro que mais importava peles silvestres do Amazonas no período de 1908 a 1957. Onças, jacarés, cobras, grandes bagres e gatos maracajás eram joias da coroa para colecionadores que, ávidos em desbravar comercialmente o Novo Mundo, realizavam negócios

escusos nas plagas verdes do país. Os principais mercados em voga, fora do Brasil, no trânsito de peles e couros, foram Estados Unidos (Nova Iorque somente), Europa e Argentina, até o período da década de 1920. Depois dessa década, os EUA como um todo começam a se incluir na disputa de mercado, impulsionando a matança de felinos, répteis e peixes na Amazônia brasileira.

No período da Segunda Guerra Mundial, porém, a despeito de projeções financeiras que incentivavam transações do tipo, houve largo declínio do mercado de peles e couros. Com a Europa em transe, sendo açodada e devastada por bombardeios de todos os níveis, passou a ser desimportante a estética onírica das matanças de bichos para adornar capas de frio do outro lado do Atlântico. E também ocorreu uma ressaca pós-guerra. Não foi imediatamente após a vitória dos Aliados que se deu a retomada. Sobretudo grandes centros comerciais europeus só conseguiram voltar a desenvolver relações comerciais na década de 1960. O pós-guerra legou problemas diferenciados e específicos para inúmeras nações do Velho Mundo. Fome, doenças, desemprego e estagnação ou retrocesso econômico assolaram países historicamente importantes no continente, como Inglaterra, Itália, França e Alemanha, além de Japão e Rússia, mais a leste. Todavia, no período de 1960 em diante foi reacendida a ambição pelo enriquecimento em torno das caçadas no bioma tropical. Foi igualmente difundido um ideal de prosperidade, proclamado pela América do Norte, em especial pelos Estados Unidos, que enriqueceram em razão de acordos multilaterais sequenciados ao esforço de reconstrução das nações Aliadas, que saíram vencedoras, mas arrasadas após o conflito. De acordo com o IBGE, a retomada aconteceu, principalmente, pela intensificação das exportações para o Japão e a Alemanha que se estendeu até 1970. Foram dez anos, portanto, desse comércio.

Houve uma grande intensificação da venda de peles e couros. O segmento alcançou larga cotação, sendo esses produtos utilizados principalmente na confecção de vestimentas luxuosas, tapetes comuns para salões de mármore e “quadros-vivos” de carcaças retocadas por bichos horrendos para mansões, entre demais frugalidades.

Só para se ter uma ideia da rede de atravessadores formada em torno da conjuntura das matanças na selva, tomemos como exemplo um casaco de luxo de onça maracajá-açu, cuja exigência para ser costurado chegava a, aproximadamente, oito peles da espécie de gato peludo, com idade entre 12 e 14 anos; de onça-pintada, cerca de três ou quatro peles eram necessárias para atender a um único pedido (MEDEIROS, 1972, pp. 17-19). Essas peles eram comercializadas secas, para depois receberem enxertos, alvejantes ou amaciantes, e por fim formarem as luxuosas peças. Exceto a capivara, que era vendida salgada, e em geral não era usada como item de vestuário. Sua carne era a que mais se apreciava, pelo gosto e a maciez. Eram negociadas por unidade, as peles, com exceção das de veado, vendidas por peso. Embora houvesse variações nas diversas regiões ou redes comerciais, algumas notas de exportação da J. G. Araújo aludem a valores comerciais de diversos tipos de bichos direcionados a diferentes universos de compra e venda.

Outra questão diz respeito ao fato de que as cotações dependiam do tamanho do animal e do estado de conservação da pele. Compradores varejistas consideravam os locais onde o chumbo das balas atingia e perfurava o animal. Além disso, observava-se como as peles tinham sido retiradas, limpas, secas e armazenadas. O mercado, com anuência e incentivo do Estado brasileiro, classificava e cotava as peles e os couros em categorias de primeira, segunda e terceira linhas. Em suma, era um grande comércio nacional e internacional, em que bichos silvestres da Amazônia brasileira serviam de pasto. Dependendo da espécie, do tamanho do indivíduo e do estado de conservação, quanto mais indivíduos caçados, maior o lucro. A caça, portanto, era uma prática comum a quase todos os homens do interior amazônico. Constituíam-se como tradição e rito de adestramento para jovens meninos de 12 ou 13 anos de idade, engendrados dentro de uma manifestação associada aos efeitos do capitalismo de exploração pautado na lógica colonial e imperialista e reforçado pela participação do Estado. Eram construções ideárias reconhecidas em razão de circunstâncias históricas, políticas e culturais.

Foram anos de disputas internas nos ecossistemas locais, incentivados por um mercado avassalador e um Estado insano. A ale-

goria literária que usamos de Zé Barbeiro, morador de Parintins/AM, no início do texto, aponta-nos uma proposta de momento, ou seja, daquele específico momento ora vivido na Amazônia, onde Zé existiu e morreu dentro de suas leis estéticas de caçada, porém em verdade ele era apenas mais um a entender as caçadas de vínculo comercial como atividades benéficas. Talvez não de todo assim ocorria, já que Zé Barbeiro era um contador de causos, de histórias fantásticas, de idas e vindas rumo à floresta com teor romantizado. Só que, para particularizarmos o tratamento do objeto, é importante que se diga: esse quadro conjuntural descrito do comércio de peles e couros da Amazônia compunha também experiências significativas do imaginário local, bem como o contexto político da cidade de Parintins, Estado do Amazonas. Um imaginário e uma política em franco fortalecimento a partir de fascínios frente ao cinema (enlatado, pasteurizado e homogêneo), além da popularidade da literatura de bolso que circulava na cidade nas décadas de 1970 e 1980. Tanto o cinema como os livros destacavam a saga norte-americana da conquista do oeste. Mostravam o herói valente, o cowboy, a lutar contra ojerizas da parte oriental do globo e da América Latina incivilizada, do comunismo opressor e principalmente em favor da sua valorosa liberdade de mercado.

Esse tema principal, alojado no imaginário cultural local e produtor de uma validação analógica de contextos deslocados da realidade cine-literária enquanto movimento injusto-rápido-cinza de colonização dos sentidos era uma problemática circulante, de acelerado aceite, no bioma tropical. Chamamos de rápido porque sabemos muito bem a velocidade da indústria cinematográfica; e cinza porque os coloridos amazônicos, predominantemente em suas variações do verde, foram imaginariamente encobertos pelo preto e branco das telas e das páginas (letras pretas sobre fundo branco). E assim, a chegada do estranho vencedor da segunda grande guerra, com seu cinema e sua literatura tipo folhetim, de fácil aceitação, relaciona-se a procedimentos políticos de subjetivação e pasteurização de identidades amazônicas.

Sobre as imagens contidas na literatura (folhetins) e no cinema, é possível afirmar que elas estão contextualizadas em um período de ampla circulação das “revistinhas”, como se denominavam na época aqueles livros de bolso, nomeados popularmente também de “tex”. Uma literatura de grandes tiragens que alimentou o imaginário heroico de conquista, cujos personagens oscilavam entre os mocinhos, os bandidos, os índios e as belas mulheres dançando *can-can* em *saloons*, além de personagens forasteiros com a vingança brilhando nos olhos. Por certo, essa propaganda em forma de literatura se dava em favor de um cenário que corresponde à expansão do capitalismo segundo processos de colonização imperialista que, na Amazônia, acaba sendo reposicionado em boa parte das encenações folclóricas e nas atitudes práticas indicadas no substrato de expansão da indústria cultural. Essa indústria, no caso, também tendeu a induzir formações de percepções errôneas, que ainda traziam resíduos de contatos anteriores de representantes do mercado com povos amazônicos.

Em *O espetáculo do outro*, capítulo escrito por Stuart Hall (cf. ORELLANA) apresenta formas acerca de como a diferença é assinalada por filmes e anúncios publicitários, do século XIX ao tempo presente, e em que medida aspectos imputados à raça, gênero e etnia são usados para exatamente marcarem diferenças, via estereótipos, classificações e normatizações cromáticas. Essa argumentação possibilita inferências sobre práticas de significação que estruturam o modo como olhamos a nós e aos outros e como as formas não iguais, especialmente as formas referentes aos outros, fascina a nós. O eu e o outro, no caso, constituem-se sabidamente em uma sinuosidade dupla. As ideologias que estão por trás dessa sinuosidade do duplo (embora, não mais se expressem mais em termos religiosos) permanecem vivas ainda hoje na Amazônia, mesmo tendo passado quatro séculos da conhecida disputa entre Las Casas e Sepúlveda durante a conquista da América (cf. TODOROV, 2003). São como estereótipos que envenenam a “antropologia espontânea” que sobrevive ainda hoje e que temos dificuldade em nos livrar. É difícil também livrar a pessoa amazônica da fascinação estetizada em cenas imaginárias do velho oeste estadunidense, caracterizadas pelo gênero ci-

ne-literário western, celebrado em filmes de perseguição e tiros para aniquilar os chamados peles-vermelhas, ou seja, os ameríndios do norte do continente. Configura-se, assim, um mercado de dizimação, que vende docemente a ideia de dizimação, mas tais dizimados são os próprios consumidores nativos, no caso os povos das terras baixas da América do Sul.

Nas salas de cinema parintinenses, eram veiculadas películas como *Os imperdoáveis*, *Por um punhado de dólares*, *Era uma vez no Oeste*, e *Zorro, o cavaleiro mascarado*, entre demais. Nessas mesmas salas, no passado, foram presenciados inúmeros momentos em que havia uma torrente de aplausos quando um ou vários indígenas tombavam em série nas cenas de tiroteio. Eram cenas de etnocídio, estetizadas, que em parte legitimavam a violência impregnada no contexto sociocultural da cidade de Parintins. As cenas eram repetidas de modo efetivo, bem como os livros de bolso eram fáceis de serem encontrados nas bancas de revista, até o ponto em que cinema e literatura passavam a ser os principais contribuintes para a alimentação de um imaginário que funcionava como forte diapasão do (des)encontro entre supostos incivilizados (indígenas) e civilizados (branco). (Des)encontro que muitas vezes incluiu atitudes de extrema estranheza, brutalidade e crueldade. A chegada do estranho, por exemplo, já foi categorização construída por José de Sousa Martins (1993) para ponderar situações, reações e assimilações particulares desse encontro na Amazônia, suas impossibilidades e resistências. É inclusive um recurso heurístico construído pelo sociólogo para analisar algumas das principais dificuldades de assimilação e reconhecimento de alteridades por parte das nações colonizadoras no bioma tropical. E na perspectiva de Martins (op. cit.), o estranho não é apenas a ideia de “outro” tratada comumente nas análises transversais ou históricas das décadas de 1970 e 1980. Em tal orientação, o estranho é também um invasor de terras e tribos, aquele que pelo seu ato desestabiliza e quebra relações sociais.

No particular do Baixo Amazonas, a chegada do outro, de modo invasivo, incutiu entre povos originários e nativos de toda ordem clandestinas concepções socioculturais, valores e regras de

ordem capital, bem como se deu com empresários, gerentes e capatazes, além de demais públicos que travaram embate ante o outro nativo. A chegada do estranho em Parintins/AM, núcleo urbano vizinho à terra Andirá-Marau, dos Sateré-Mawé, conectou-se ao sugerido por nós no tocante a procedimentos de subjetivação de textos e imagens condizentes a grupos indígenas. Esse encontro violento foi plenamente justificado pela ideologia do progresso desenvolvimentista, a invadir territórios amazônicos com toda a potência desde os anos 1960, como já assinalamos, por meio do cinema e dos livros de bolso, via Grandes Projetos de Investimento e ditaduras governamentais. Foram contextos que trouxeram impressos em si mesmos um drama épico vivido pelos nativos do norte do continente americano, por conta da conquista do oeste estadunidense. Em suma, o destacado na Amazônia foi mais um episódio espúrio da proposta de “integração” do indígena em espaços “civilizatórios”.

Esse episódio caracterizou-se ainda por uma dificuldade local, taxonômica, em nomear, ordenar e atribuir sentido técnico ao mundo moderno. Era um mundo que assolava os povos do bioma de muitas maneiras, e uma delas foi linguística. Os locais tinham amplo conhecimento de nomenclaturas dirigidas a míticas, fantasias e construções simbólicas que ajudavam a explicar a realidade. Foi e é um tesouro esse modelo de narrativa, dada sua imbricada e grandiosa construção. Mas por parte de nomenclaturas objetivas e regradas à estilística da modernidade com suas maquinarias, a experiência de amazônidas para a tradução de sentidos foi falha. Não por culpa dos nativos. Esse foi o primeiro sintoma de desordem próprio da colonização, o léxico-semântico, que depois viria a ser um paradoxo expresso em situações muito contraditórias, oriundas de base do modelo civilizatório ocidental.

Um paradoxo pelos ocidentais foi criado na Amazônia. O paradoxo do mercado. Foi uma situação, no todo, que sempre trouxe profundo desconforto aos brasileiros em geral e aos amazônidas no particular, na medida que sobremaneira os locais pareciam incapazes de se posicionar adequadamente. Mas essa tal e suposta incapacidade era uma fachada, porque escondia em si mesma uma forte

resistência que possibilitava infusões de segurança. Era uma opção com garantias diante das inúmeras possibilidades de ações agressivas do colonizador, todas contra a existência do diferente, do amazônida, do não alinhado, do complexo pensamento selvagem.

O mercado global, usando-se de seu cinema e sua literatura, sempre tentaram despejar estranhos e bani-los do mundo complexo, confiná-los em guetos, cercanias, em estranhas guerras inventadas em meio à hoje sociedade midiática da pós-verdade, dos espaços subliminares e dos agenciamentos da micropolítica cotidiana. A eliminação dos empecilhos vivos rendeu historicamente admiração por parte do mercado mundial e de todo o público ultraconservador que frequenta salas de cinema e ultrapassa as telas, exibindo essa pós-verdade no cotidiano da rua e da casa, transformando-a em um gesto heroico. Na Amazônia, não é diferente. Houve uma avassaladora tentativa de extermínio.

O poder de recusar a entrada e, portanto, delimitar fronteiras de acordo com as características aceitáveis daqueles que ingressam é acionado para garantir relativa homogeneidade. Essas práticas procuram reduzida ambivalência em espaços selecionados no universo densamente povoado e anônimo da vida urbana. Esse poder é praticado em pequena escala sempre que nos preocupamos em controlar aqueles espaços identificados como privados. Acreditamos, entretanto, que outras pessoas usarão seus poderes para fazer trabalho similar para nós, em maior escala, nos enclaves em que nos movimentamos rotineiramente (BAUMAN, 2010, p. 69).

No passado e no presente, notamos imagens e discursos que se estabelecem como os principais mediadores e agenciadores políticos para lidar com o estranho indígena e com os estranhos amazônidas de forma geral. Cabe reafirmar: são imagens e discursos pautados na violência. Evidenciam-se os poderes cinematográficos e literários na produção de uma identidade entre ilusão e realidade, e a primeira é vista como se fosse a segunda. Aos olhos ignorantes do branco, índio e negro, de realidade passam a ser uma mentira a partir do instante em que negam identidades criadas pelas representações artísticas dos colonizadores. Isso se deve ao fato de que, para conhecer e colonizar o outro, em seu lócus, existem obstáculos espaciais, temporais

e culturais reais, até então enfrentados apenas por viajantes, aventureiros, exploradores, padres e etnógrafos que chegaram a Amazônia.

O quadro que ora descrevemos — ilustrado pelo caso da “Onça da Barbearia” — desdobra-se em outro. É uma correlação que diz respeito à reconstrução da história singular de um personagem indígena, Nozinho Sateré, oriundo do rio Andirá. O ambiente de tradução de nossa história se dá dentro do espaço urbano de Parintins e suas adjacências, uma experiência limítrofe de vida. Uma história estratégica e tragicamente ignorada, porque destroça os significados comuns das imagens épicas padronizadas e reforçadas tanto pelo cinema quanto pela literatura e, posteriormente, pela representação alegórica ou folclórica da Amazônia em outros meios de comunicação. Essa personagem se articula diacronicamente com a de Zé Barbeiro, dentro da constelação situacional do comércio de peles e couros amazônico, dado que sintetiza tragicamente o conjunto de figurações do imperialismo colonizador no Baixo Amazonas/AM. Nesse intento, reconstruímos parcialmente uma biografia, de forma incompleta e fragmentária, de modo esquizofrênico, de uma pessoa chamada Nozinho Sateré. Ele, geograficamente oriundo do rio Andirá, da tribo Sateré-Mawé, em sua constituição expressou faces objetivas de suas marcas subjetivas de dor, produzidas pela experiência angustiante e estafante de trabalhador explorado para a produção de essência de pau rosa, a mesma planta que fomentou a milionária perfumaria francesa e visivelmente fomentou a fama cinematográfica de Marilyn Monroe.

Nozinho era um sujeito de baixa estatura, quase sempre estava sem camisa, de pele avermelhada pelo Sol, vestindo costumeiramente uma velha calça colegial azul. Descalço, passava pelas ruas da cidade de Parintins e gritava, incisivamente, uma frase, sua marca identitária, no centro da cidade, nas proximidades da Igreja do Sagrado Coração de Jesus. “Nozinho Sateré, Nozinho Sateré, Nozinho Sateré”. Sim, ele gritava seu próprio nome. Essa era a sequência ou a sentença que ecoava dia e noite, vociferada pela personagem. Era uma identidade que escapava desesperadamente pela sua garganta para comunicar, em êxtase alcoólico, sua emblemática passagem pelo centro da cidade.

Sobre Nozinho Sateré, sabemos que trabalhou, como outros da mesma etnia Sateré-Mawé, na indústria do pau rosa, de propriedade de um comerciante da região, chamado Francisco Ianuzzi. E, em trânsito pela cidade, Nozinho Sateré acabou por sucumbir ao vício do álcool e solitariamente experimentou nessa seara de abuso psicotrópico as mais diversas formas de desespero. Tal como outros trabalhadores, transportou nos ombros (que mais pareciam lombos de um animal de carga) a essência da matéria prima utilizada na indústria perfumista francesa no início do século XIX. O extrato vaporizado dessa madeira, o linalol, funcionava como fixador usado na indústria perfumista e, certamente, fez parte da composição da fragrância do famoso perfume Chanel Nº 5, perpetuado por Marilyn Monroe que, sem dúvida, ignorava a (in)existência cambaleante de Nozinho e outros sacrifícios humanos ambulantes, que sucumbiram para engordar a grandeza financeira e riqueza material de poucos.

Na sua (in)existência cotidiana, o fato de ser indígena representava para Nozinho distinção negativa, ou seja, era uma marca de inferioridade perceptível que, sem dúvida, ainda reforçava a baixa autoestima e as marcas sociais da decadência. Um sentimento análogo é narrado pelo Sateré Colombo, do rio Marau, em relato colhido por Lorenz (1981). Colombo refere-se ao reconhecimento e à relação entre índio e não índio na cidade de Maués/AM. Como afirmamos, depois foi operário na exploração do pau rosa. E assim passou seus últimos dias: assolado pelo cansaço extremo e pela pobreza criada em torno dele. É uma história, em verdade, esquecida pelo tempo, silenciada por muitos anos, assim como tantas, de variadas formas.

Maués já ficou. Deu certo. Ficou só já nome. Quando a gente olha lá em Maués, toda essa gente lá, pensa que é civilizado. Mas quando! É tudo misturado, é índio mesmo. É tudo Mawé. A moda pensa que é civilizada. Mas quando! É motorista, pescador, tudo misturado”. Dizia ele e completava. “Quando a indiarada vai lá, eles chamam: — Ei, índio! Ei, índio! Ei, Mawé! Mas quando, já! Eles que são Mawé. E são mesmo. Nasceu filho de Mawé e tem o mesmo nome da cidade, que é Maués. Mas não! Diz não ser [Maués]. Eles é que são mesmo. Tudo por aqui é Mawé, desde o tempo dos antigos. Parintins, Itaituba, tudo por aqui é Mawé. Tá tudo em porção, aqui no cabeceira. Aqui é Mawé mesmo. Por aí,

está tudo misturado. Essa é a história. Pronto! Pode mostrar pra cidade (COLOMBO apud LORENZ, 1992, p. 15).

Nozinho Sateré não só parecia indígena. Era verdadeiramente, e isto o tornava vulnerável a ponto de, frequentemente, quedar-se arremessado pelas calçadas de Parintins. Um estado que se encaixa na descrição apresentada no livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon (1968), sobre a ocorrência de danos subjetivos e morais no âmbito de sujeitos e comunidades tradicionais. Essa é a experiência real de Nozinho Sateré. Uma experiência danosa a sua condição étnica, que foi submetida a uma lógica subserviente à economia de mercado pautada na tríade do injusto-rápido-cinza. Uma complexidade de vida que evidenciou o quanto, em tão pouco tempo, a Amazônia foi reconfigurada a partir da indústria do pau rosa, da juta, da borracha, da pesca e da caça, principalmente, de peles e couros. Nozinho findou seus dias com um único olho porque, segundo relatos, ele mesmo havia, em um ato de desespero, recorrido a automutilação. Outros, porém, dizem se tratar de um acidente ocorrido no processo bruto de extração do pau rosa. A única coisa que se podia afirmar, ao certo, é que Nozinho era nativo, originário, era pessoa étnica, e se assumia como tal mesmo em condição desfavorável. E tanto uma como outra versão correspondem, de alguma forma, a uma cegueira, a um apagamento do sujeito. Como dito acima, foi uma correspondência danosa do corpo ante vicissitudes do mundo social do trabalho orientação à servidão apenas a industriais, comerciantes e consumidores, a despeito das marcas do trabalhador no processo e no produto final. Seja qual for a causa dessa cegueira, ela funcionou como metáfora de reação ao emudecimento sobre o massacre vivenciado por povos indígenas no passado e hoje cantado em toadas de boi-bumbá segundo a miscigenação. Um termo que soa pacífico e belo nas letras musicais do grandioso evento folclórico da cidade. Mas esse mesmo canto que prende e enfeitiça pela beleza, esconde tragédias coletivas de grupos étnicos e populações rurais, seja no pretérito, seja no presente.

Oportunamente perguntamos: quem fala em nome do lugar? Quem o defende? O que defende e com que interesse defende? É ape-

nas uma condição, entre outras tantas produzidas por essa história, sobreposta por uma farsa épica, uma narrativa que dilui ou esconde o conflito latente entre grupos e atores sociais envolvidos e cada vez mais dominados pela colonização, pela dependência global da economia de mercado. Mas em que medida essa economia de mercado tem potência para inverter a lógica destruidora do capitalismo colonial e imperialista? Recai-mos, assim, na problemática acadêmica, teórico-metodológica, em torno do conceito *decoloniality*, traduzido por decolonialidade (WALSH, 2009), que assume rigores diferentes da noção de pós-colonial.

CAPÍTULO II

O IMPULSO DECOLONIAL DE ZÉ BARBEIRO E NOIZINHO SATERÉ

A decolonialidade do presente

A ideia de decolonialidade transcende a intrusão da colonização, uma face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder. A decolonialidade procura implodir conceitos que, no caso amazônico, foram protuberados desde 1542, com Carvajal, passaram por Acuña, cronista da expedição de Pedro Teixeira, em 1637, e tomaram força com o primeiro dos naturalistas na Amazônia, sob comando do rei da França e consentido pelas Coroa de Espanha e Portugal, trazendo o racionalismo e a ciência, em meados do século XVIII. Foram viajantes exploradores que erradamente forjaram o misticismo e o exotismo para o bioma tropical, ampliando as visões fantásticas sobre o Novo Mundo miscigenado, pois o Velho Mundo estava em decadência e, portanto, buscavam-se novas perspectivas, coisas nunca vistas. A visão inicial da Amazônia, impulsionada por aventura, medo e cobiça, remetia ao edenismo, à manoa e ao eldorado (país das delícias) e também ao infernismo, considerando-se as agruras endêmicas e as doenças tropicais. As condições antagônicas aqui encontradas por exploradores supuseram ainda uma região cercada de lendas e mitos, própria dos primeiros anos de navegação pelo Atlântico. Eram contradições, positivas e negativas, ampliadas pela ideia de natureza selvagem, paraíso de delícias, incivilizado, bárbaro, aplacado por climas tórridos, enchentes e secas tremendas. O senso comum erudito construído desde 1600 se fez hegemônico e ainda hoje boa parte da intelectualidade acadêmica concorda acerca da permanência da ditadura de algumas ideias deterministas dos viajantes, botânicos e naturalistas, que aqui estiveram, em nome da ideologia europeia.

Zé Barbeiro e Noizinho Sateré foram implicados a fazerem resistência dentro de suas realidades e segundo uma postura até então

de ordem pós-colonial. Dentro das contingências violentas do comércio nacional e internacional de peles e couros e da extração do pau rosa para refino da essência, sobreviveram aos estigmas. Essa sobrevivência, no entanto, deu-se porque as ações de ambos, seguramente, foram pautadas, mesmo inconscientemente, por um modo decolonial de agir e ser no mundo. É certo que necessitamos distinguir, para almejarmos entendimento, o colonialismo da colonialidade e também a descolonização da decolonialidade. Por descolonização há que se projetar os processos de superação do colonialismo, sendo correlacionados às lutas anticoloniais no marco dos Estados que resultaram na independência política das antigas colônias. A decolonialidade refere-se a um complexo estatuto psicossocial e de estrutura humana, que se direciona a transcender historicamente a colonialidade, sublinhando crenças, valores e ideologias de enfrentamento e subversão ao padrão de poder colonial. Barbeiro e Noizinho, partindo-se dessa construção de conceito, foram exímios representantes desse pensamento crítico. Esses caminharam no seio da decolonialidade, que em outra genealogia de pensamento. A ideia da decolonialidade vai dialogar, em alguma medida, com o pós-estruturalismo de Foucault, Lacan e Derrida.

Em *Gramatologia* (DERRIDA, 2004) e *Psyché: l'invention de autre* (DERRIDA, 1987) relativiza-se o conceito presente na teoria estruturalista clássica, disseminada por Lévi-Strauss, ensaiando-se apontar estruturas como mecanismos complexos, mutáveis e não raro como desordenados. Todavia, grandemente preñes de significados. Assim, embora a desconstrução proposta por Derrida ao estruturalismo seja um método de análise crítico-literário, ou seja, pensado para encontrar significados em termos de literatura, ou seja, pensado para determinar sentidos não-ditos em narrativas e textos, ela não é direcionada apenas para contextos lítero-ficcionais. Desta feita, tomamos os depoimentos de Zé Barbeiro e Noizinho Sateré como autênticos casos para sublinharmos a validade interna da pesquisa. Ambos se sobressaíram em suas relações de força dentro do funcionamento do mercado, do Estado e de suas realidades multifacetadas. Ademais, não seria insano pensarmos que se deu uma epis-

temologia de trocas entre Zé Barbeiro, Noizinho e suas conjunturas de atuação em um passado que teima em se repetir, sob a égide de uma modernidade que em momento algum parece representar o desenrolar de uma história para todos, ontológica, mas sim a interpretação particular e personalista de nações e empresas orientadas por partidos e pessoas, com interesses financeiros e ideológicos, que se veem a partir de um prisma antropocêntrico.

EUA e Europa ocidental (com menor ou maior apoio de Rússia, Japão, China e Austrália), realizam suas vontades políticas e econômicas em enunciarem questões globais. Todavia, essas questões, muito embora figurem como problemáticas locais, ou seja, desses países, são enunciados que trazem discursos triunfalistas, de vitória, maquiados de modo a esconderem horrores da colonialidade que principalmente pesa sobre os continentes Sul-americano e Africano, desde sempre alijados e massacrados principalmente em processos de enriquecimento às custas de metais e pedras preciosos. São narrativas que dominam a mídia mundial, provocam uma retórica salvacionista, de larga expressão, dentro de uma orientação pró-dominância, tornada visível por projetos que reforçam privilégios e níveis de conhecimento supostamente elevados. E essa mesma modernidade inventada, como sugerimos, nos sistemas de exploração do pau rosa e no comércio de peles e couros no Baixo Amazonas se fez valer em termos circunstanciais, pela força do dinheiro e das armas. Mais uma vez, lá atrás, o Estado foi temeroso, manso com a situação, porque também se beneficiou dela, mediante lucros de impostos cobrados de megaempresas, mediante negócios enviesados.

A decolonialidade consegue proeminência nos casos de Zé Barbeiro e Noizinho Sateré porque para o comércio de peles e couros e para a extração predatória do pau rosa o conceito é peça fundamental de entendimento dos traços característicos da alienação do trabalho e da mercadoria por um viés amazônico. Esse viés contém um elemento de memória, o qual é abarcado por incertezas primordiais, por assim dizer, constantes em comunidades étnicas do Baixo Amazonas. Na sociedade ocidental, é corrente remeter-se à memória como sendo arcabouço comum de lembranças arquivadas em regis-

tros orais ou documentais, podendo ser acessada na medida em que se apresenta mais ou menos recente para o coletivo. Entre indígenas Sateré-Mawé viventes no Andirá-Marau e mesmo em localidades urbanas, a busca por uma imaginação compartilhada não está só no plano das ações das pessoas, dando-se em interseções com animais e divindades mitológicas, que se comunicam a partir de avivamentos em rituais xamânicos, propiciando plenitude por um conjunto de simbiose da natureza com a cultura, a partir de preparações por etapas e ritos de iniciação. Assim, se a indianidade, em suas categorias-base (cosmologia, hierarquia clânica, parentesco e consanguinidade) e categorias-derivadas (cosmopolítica, afinidade, parentela e compadrio), repousa na conexão do humano ao não humano, para a sociedade urbana tende a ocorrer o contrário, em termos de entendimento, pois se aposta no favorecimento a partir de uma racionalidade iluminista, fruto da colonialidade, orientada por pressupostos mercantis e por Estados. Segundo esse molde pensamento, é oportuno sublinhar que, nas duas últimas décadas, para os Sateré-Mawé que passaram a integrar o mercado do *fair trade*, a reconformação de saberes cosmológicos para a vida cotidiana tem enfraquecido a interação simbólica entre ameríndios do Andirá-Marau (Sateré-Mawé). Não cabe afirmar que o *slow food* realizou o encaminhamento dessa situação. Mas é lúcido supor que seja uma diversidade construída na delimitação de uma zona de convivência para o que é diferente, tal qual funcione mais ou menos igual a um aquário, onde se podem ver os peixes de fora por variados ângulos, observar suas cores, trajeto de nado, admirá-los, fotografá-los e até mesmo retirá-los para a devoração se for o caso. Tudo se pode fazer desde que a horda de peixes silvícolas não interfira no projeto branqueador e salvacionista de predação cultural.

Assim, o exercício de se questionar sobre o papel dos ameríndios aldeados no Andirá-Marau, dos que migram para cidades do entorno da TI e ainda daqueles que vivenciam a experiência de integrar o comércio do guaraná no âmbito do movimento *slow food* é algo fenomenal e altamente positivo. É um constructo que gera pensamentos cognoscíveis, dentro de uma economia da inteligibilidade

múltipla, mantenedora de conhecimentos universais sob diferentes ordenamentos, mas universais retirados das verdades do Velho Mundo.

Acreditamos que possa existir uma razão prática que move o ato alimentar entre caçador e caça — como denominamos de humano-animal (devir animal) —, como também possa haver uma consciência coletiva que agrupa o par matador-presa como parte de um todo. É um par que se corporifica em razão de atividades que envolvem procedimentos rituais e regulam, de uma ponta a outra, atos alimentares e nutricionais desde tempos pré-conquista, incluindo-se o guaraná e a essência do pau rosa. Zé Barbeiro e Nozinho Sateré, objetivamente, no passado, agiram fomentando construções de pensamento dessa monta, apesar de ser um ato inconsciente da parte deles. Mas talvez, por não se darem conta disso, sucumbiram por causa da força ordenadora do mercado e suas exigências formais. Foram construções de pensamento que remeteram à natureza amazônica, ou seja, ao âmbar originário da vida, como diz Lacan (1964), que em princípio “fornece significantes que estruturam e modelam a organização inaugural das relações humanas. O jogo operatório do significante inclui o ser, e age de maneira pré-subjetiva” (pp. 25-26).

No contexto étnico dos Sateré-Mawé, a psicanálise lacaniana parece funcionar de maneira a fornecer a ideia de que, a mercantilização do guaraná — instrumentalizada na funcionalidade de negociação do produto —, enquanto materialidade orgânica e imaterialidade simbólica, tem o poder de, integralmente, constituir a cosmologia desses povos originários e gerar fortalecimento à constelação de saberes no Andirá-Marau. Todavia, modificar a natureza do guaraná, partindo-se do ato de mercantilização, poderia significar o encerramento da força da transformação da natureza em cultura? Certamente que não. Pensamos que a discussão tende a ser menos proficiente se encaminhada nessa direção. O trajeto mais denso e fértil é sugerido no entorno da formação social patriarcal e patrimonialista, reavivada em paralelos entre o capitalismo injusto-rápido-cinza e o capitalismo justo-lento-verde.

Entendemos que Zé Barbeiro e Nozinho Sateré foram vítimas de um imaginário cruel, postulado há séculos, a destacar que existem conhecimentos válidos para todo o mundo e são estes conhecimentos oriundos do oeste europeu. Conhecimentos contados mediante uma tecnologia modernizante, um mundo espiritual judaico-cristão, um dada ordem antropológico-jurídica branca e higienista, que nomearam o sul do planeta como pobre, bestializado, improdutivo e fantasioso, que hegemonizaram seus saberes em detrimento a milhares de outros. Segundo Foucault (2002), aquilo que se tem como conhecimento global hoje, válido universalmente, de modo algum foi construído por pessoas sem consciência disso, sem lugar de fala reconhecido. Pensamos ter sido, antes de tudo, um ato deliberado, discursivo. Um discurso realizado, assim, enquanto história, é poder, é construção de mundo, é orientado para a composição de narrativas aproximadas à própria e mesma realidade. A noção de conhecimento situado, seja econômico, político e jurídico, é largamente pulsante e verdadeira porque deixa claro a inexistência da “visão de lugar nenhum”, clara e objetiva.

Há que se reconhecer o modo como os povos ameríndios, das terras baixas da América Latina, em tópicos gerais, foram constituídos ideologicamente em razão de uma racionalidade institucionalizada, falsa em si mesma, mas vendida como real por longos períodos. Foi um conjunto de estratégias de poder e discursos considerados como verdadeiros. Uma época em que se concretizou, por falseamento, a verdade asséptica do Velho Mundo, remodelando a realidade de Zé Barbeiro e Nozinho Sateré. E eles são as personagens que trazemos para exemplificar todo um ambiente de disputa, de dor, tragédia e angústia, formado em meados da década de 1920, na Amazônia, e em boa medida mantido até o presente. E é mister dizer que existem tantas outras personagens semelhantes a Zé e Nozinho, silenciadas, esquecidas, torturadas e assassinadas. Essas pessoas integram grupos heterogêneos que no bioma tropical tentaram ascender e se fazer ouvidas a partir de seus saberes, mas acabaram esmagadas pelo sistema financeiro capitalista neoliberal, pelo mercado comercial, pelo Estado brasileiro, que desde os anos 1980 e 1990 estimulou a chamada

terceira revolução industrial, que de fato é a revolução tecnológica, e ainda intensificou o avanço do setor megaempresarial, forçando a subtração de riquezas naturais locais.

Em específico sobre o quadro de modificações históricas em discursos e conceitos para o comércio internacional do guaraná Sateré-Mawé, temos que a relação mercantil com agências do *fair trade* mundo afora veio a produzir interferências e adaptações na estrutura política e econômica da etnia, perceptível em diferentes esferas, porém, de modo mais incisivo, na formação de novas lideranças adaptadas muito mais à política de vendas e trocas multinacionais do que à cosmopolítica ancestral. Entretanto, é possível dizer que, mesmo nesse cenário paradigmático, a atual estrutura ordenativa desse povo originário é composta de seis divisões, ora visibilizadas: i) a primeira incumbe-se de processos educacionais e pedagógicos; ii) a segunda é afeita à saúde e para a implantação de saberes tradicionais nativos em políticas públicas de cuidado de pessoas; iii) a terceira refere-se à política ambiental, capitalizada pela força feminina ante a problemática do lixo dentro da área indígena Andirá-Marau; iv) a quarta inclui ações econômicas encabeçadas pelo Consórcio dos Produtores, que surgiu como parte de demandas externas para fins legais de comercialização de produtos Sateré-Mawé com as agências do comércio justo; v) a quinta é responsável pela vigilância e por todo contato com entidades de fiscalização comercial mundial; e vi) a sexta é o setor de registro de recursos financeiros, seja do governo ou não, e também do comércio do guaraná.

Essas subdivisões correspondem, assim, a uma tentativa de prática da decolonialidade, em que a fala e a língua deixam de ser elementos privilegiados ou instrumentalizados de fora (mercado) para dentro (historicidade) da etnia. É um árduo trabalho manter ordenado o cotidiano sociopolítico e econômico dos Sateré-Mawé e também caracterizar por diretivas dos próprios membros dos clãs mais elevados na hierarquia local a vida nas aldeias. Só que, por meio dessas subdivisões, verificamos que a sociedade do Andirá-Marau busca, em diferentes níveis, pragmaticamente, apropriar-se da iniciativa de desenvolvimento via movimento *slow food*. Uma apro-

priação que gera duas variáveis distribuídas de maneira diferente, tendo em vista novos entendimentos sobre a vida em comunidade.

Uma dessas variáveis é o acesso ao poder e a aptidão para controlar o próprio ambiente e evitar ser o objeto da vontade de *outsiders* ou de imperativos e forças estruturais expansionistas e sem rosto. Outra é o acesso a conhecimento e informação que capacitem indígenas, donos do guaraná, a entenderem o que está acontecendo nos contratos empresariais e, mais importante ainda, o que vai acontecer com eles. Resistência e participação são os resultados das formas em que essas variáveis são combinadas. Só que a autoconfiança dos atores locais e a apropriação dos desígnios desse projeto tenderiam a crescer na medida em que o povo sentissem que possui poder sobre seus ambientes de afeto e cuidado, além de poder sobre o que se passa nos mercados *fair trade*.

São vieses a serem observados pelos Sateré-Mawé principalmente porque a categorização dos produtores (escolha dos melhores para integrar o mercado) é pensada como uma autodesignação feita pelos próprios membros mais altos das hierarquias clônicas, componentes da cosmopolítica do presente, no processo de efetivação do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento dos Sateré-Mawé, conhecido como “Projeto Guaraná”, e que é representado pelo Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, atribuidor de sentido a essa categoria de produtores. De todo modo, a complexidade existente e inerente ao processo é tamanha.

Os Sateré-Mawé hoje são interpelados pela promessa longínqua, traduzida em um mercado que expropria naturalidades e ambientes em troca de mercadorias *in natura* que possam ser negociadas para suprir desejos publicitários do capital. Esse ponto de vista talvez se configure em uma reelaboração e naturalização da violenta experiência histórica de colonização, marcada por um modelo extrativista potencialmente agressivo, além de hábitos de um assistencialismo comprometido e fragilizado em seu fundamento político. E entre as lideranças que coordenam o projeto em foco, o “Projeto Guaraná”, foi possível perceber que há entendimento partilhado de que os Sateré-Mawé devem se desvencilhar de políticas de cunho

assistencialista que dificultam a luta deles por reconhecimento. E muito embora as compreendam (as políticas assistencialistas) como parte de um direito constitucional adquirido, é forte a noção de que elas não propõem ou legitimam, por si próprias, ações autônomas dos povos originários do Andirá-Marau, sejam elas econômica ou política.

Mais interessante seria uma proposta de incorporação educacional nativa, do tipo educação intercultural, que surgiu no início dos anos 2000, mas logo veio a enfraquecer um tanto. A educação intercultural surgiu para romper amarras ideológicas do sistema educacional formal, conforme experiências anteriores, tal como o exemplo da implantação da metodologia do Piraiawara (estudos interculturais) na Amazônia, que teve como objetivo a formação de educadores e educadoras para atuarem em regiões indígenas de municípios amazonenses, entre um eles citamos Barreirinha/AM, ao lado da TI Andirá-Marau. A meta principal do projeto de educação intercultural foi garantir ao povo Sateré-Mawé educação diferenciada, específica, intercultural, bilíngue, de qualidade e que respondesse a anseios do grupo.

Os Sateré partilham a ideia de que seja necessária a formação de professores indígenas, voltados à realidade deles, dentro dos sistemas ancestrais de sua sociedade. Não pretendem que os vejam como “oprimidos” e “incapazes” de criar organizações alternativas tais como as proposições contidas no Projeto integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé. Esses professores atuariam como orientadores e consultares internos para a etnia, dado terem conhecimento factual da realidade indígena e ainda estarem em contato com lideranças políticas nativas e também não nativas.

O que nós estamos construindo é licenciatura indígena voltada para políticas educacionais de desenvolvimento econômico sustentável. Ela não tem curriculum, não tem disciplina o curriculum é pós-feito. O curso é uma grande reunião problematizando e dentro desses problemas vamos encontra soluções que vão ser trabalhadas nos livros didáticos. O sistema vai criar teu filho do jeito que ele quer, mas para calar a boca dos pais eles criam bolsa família, bolsa escola bolsa isso aquilo. Eles te pagam para colocar teu filho no

sistema. Se não fizer isso perde o benefício ou o conselho tutelar manda prender. Então os nossos filhos vão para cidade estudar e chegam na cidade não tem como concorrer com os da cidade os que se destacam viram doutor e não querem voltar os que não conseguem se destacar vão inchar as periferias e outros viram mulheres prostitutas e outros vão se integrar na marginalidade e viram lixo humano. Diante disso que estou criando esse sistema de educação com um projeto pedagógico dentro da realidade dos polos. Uma educação diferenciada e não esta, [supostamente] indigenista, que só leva em conta a língua e não o sistema social. O sistema faz isso como uma malícia política para integrar os outros no sistema através da língua [...]” (Obadias Garcia, entrevista de campo, 2017).

O ato de formar lideranças a partir da educação pedagógica se dá porque afinidades indígenas na Amazônia dos Sateré-Mawé têm sido caracterizadas por instabilidades intensificadas em contextos de autonomia política da etnia diante da exigência de territorialidades políticas globais implicadas mediante a venda do guaraná. Todavia, o mesmo guaraná ainda funciona, no presente, como elemento catalisador de territórios míticos de antepassados, mas essa noção tem-se fragmentado na conjuntura atual. Assim, o que já havia sido símbolo capaz de agregar e conferir unidade via consumo ritualizado e invocação de *sehay wakuat* (boas palavras), hoje é composto por efeitos controversos a tradicionalismos. Rituais, por exemplo, que envolvem tónus complexos, como linhas diretivas para ações políticas, no terceiro milênio do calendário cristão já não conseguem dar conta de supostas unidades étnicas. Esses cerimoniais tornaram-se frágeis na medida do envolvimento de relações ampliadas e com diferentes orientações ideológicas. O guaraná, nos dias correntes, pode ser viabilizado tanto como pressuposto estrutural quanto desafio histórico, tendo-se em vista reconhecer instabilidades internas em decorrência de divisões clânicas.

Obadias Batista, liderança do clã *waraná*, cita políticas não inseridas na lei do Wará — inscrita do Puratig (Porantim), instrumento totêmico da etnia — enquanto movimento que se pode nomear de reterritorialização política do mito via entendimento da existência após a comercialização do guaraná. Em suma, segundo ele, embora o

guaraná funcione como símbolo de identificação dos Sateré-Mawé, é necessário considerar que “[...] o território de um grupo social determinado, incluindo condutas territoriais que o sustentam, pode mudar dependendo das forças históricas” (LITTLE, 2002, p. 55). E a força histórica do *fair trade* é imensa. São relações imbuídas dentro de uma seara de noção dominial da terra para os indígenas do Baixo Amazonas, que não se confundem com marcações de originalidade, isto é, com o fato dos Sateré-Mawé terem sido um dos primeiros grupos étnicos a reivindicarem a ocupação geográfica e afetiva da região na divisa do Estado do Amazonas com o Pará. E sabemos que a ocupação geográfica e afetiva norteou a conformação territorial dos Sateré-Mawé, sendo resultado de complexas etapas de dispersão por guerras, catástrofes naturais, circunstâncias espirituais e relacionadas a atitudes coletivas. São fatos que produziram variações nas denominações da etnia enquanto grupo com bases estruturais de identificação. É suscitando essa suposição que o guaraná aparece como elemento definidor capaz de conferir unidade simbólica e territorial às populações indígenas do Baixo Amazonas. Mas ao ponto em que o mercado internacional se intensifica, como a relação do guaraná com a etnia tende a se reestabelecer?

O guaraná aparece ainda na estrutura mítica dos Sateré-Mawé. A planta está inscrita em uma mitopoética narrada em relatos e citações que fazem parte de rituais nativos, e, sobretudo, rituais animados pela memória guerreira dos ameríndios. A mitopoética da guerra dos Sateré-Mawé, por outros vieses de observação, ressalta lugares estratégicos para o enfrentamento a *ywanias* (clãs). Por essa determinação, a religiosidade se dilui em parte frente a imposições de combate. É um conjunto de narrativas que descreve, em tom de cânticos rimados, construções relacionadas à rivalidades e parcerias da etnia em função da terra e das simbologias disputadas. Além de versarem sobre clãs inimigos, dentre os quais os Meiru, antropófagos que bebiam o sangue de vítimas, os cânticos poéticos narram estratégias empregadas contra rivais identificados a partir de marcas ou heranças Tupis propiciadas por migrações.

Não significa dizer que a introdução do guaraná fez declinar tradições indígenas em associação direta. É cauteloso pensar que

ocorreram reposicionamentos de atitudes coletivas rapidamente face às realidades contemporâneas, altamente complexas, porém há bastante resistência ante elas. O suposto é que interferências relacionadas às externalidades brancas, higienistas, incluídas como modernidades alternativas, estão a instituir junto aos nativos do Andirá-Marau o que se pode denominar de lógica periférica da sociedade ocidental, em que valorações sobre materialidades e hierarquias posicionais concorrem fortemente com tradicionalismos. Essa concorrência, em si mesma, cremos, não tenderia a representar problemas, salvo profundidades étnicas se mantivessem posicionadas condizentes a imaginários ancestrais intrínsecos e não passassem a ser estratificadas segundo vieses comerciais, ancorados em competição por status e dinheiro, em si mesmos dualistas, que engendram incentivos às práticas de intolerância sociocultural.

Existem verdades interessadas de indígenas e de brancos, que concorrem no diálogo do saber interétnico. É uma multiplicidade de orientações polêmicas com efeitos opostos, os quais impactam territorialidades e forçam escolhas entre dualidades positivas e negativas, concretizadas em figuras do bem e do mal. O que é bem ou mal, não está descrito em função de pretenso poder de mercado de brancos sobre indígenas. O que ocorre são consequências referentes à consideração da natureza enquanto mercadoria e à promoção de sistemas de exploração em áreas amazônicas e sobre pessoas da Amazônia. São consequências que fazem da realidade meio instrumental, para fins desenvolvimentistas, e são ações alardeadas desde épocas da colonização e ainda mais no presente, pelo regime militar e por agentes de grandes projetos de investimento (GPIs), que modificam territórios e saberes. Desde a década de 1950 no bioma que GPIs funcionam como argumentos orientados para a viabilização de rodovias, termoelétricas, hidrelétricas, pastagens, agroproduções, grilagens e retirada de madeira, entre outras atividades embasadas na urgência à integração e urbanização de ambientes caracterizados erroneamente como laboratório experimental multi-teste, celeiro produtivo, enfim, éden, espaço atrasado e figurativo, onírico, vazio demográfico pronto a ser explorado.

São experiências de intolerância, violação de direitos coletivos e reterritorialização compulsiva de povos étnicos após a saída de suas terras imemoriais, mediante dinâmicas contingenciais e desumanizadas, as quais estão potencializando conflitos já postos historicamente, há décadas, referentes a interesses de sociedades urbanas propulsores de insalubridades, galgados em planos políticos e intenções de megaempresas contra povos tradicionais no território amazônico. Essa afirmação presumida acerca de recentes marcas reorientadas de territorialidades míticas dos Sateré-Mawé do Baixo Amazonas aponta para afrontas à complexidade histórica e formativa do povo.

Uma problemática aparente, destacamos, é que o domínio sobre a terra não tende a ser fenômeno incidental, mas concreto e operante em função de natividades. Desta feita, é necessário questionar em que medida pode haver a reconstrução de pessoas étnicas em suas instâncias individuais e coletivas, dada a ocorrência de um despedaçamento da vida e dos processos de reconhecimento de território e territorialidades a partir do mito de origem da etnia? Com sugerida evidência, respostas que contenham elementos definidores e sustentem o encerramento da problemática não são cogitadas em respeito à própria dinâmica da Amazônia indígena. E em respeito ainda à complexidade das construções de mundo integradas à região tropical. O mais tangível a se observar são contradições operantes dentro de remodelamentos da territorialidade mítica dos Sateré-Mawé, inferindo acerca de conjunturas, propondo considerações e refinando polêmicas. Além disso, releituras sobre ações do Estado tenderão a ser sempre bem-vindas, na medida em que se aproximem de realidades de tradicionais e fomentem reflexões sobre dialogismos de povos amazônicos.

CAPÍTULO III

IMPLICAÇÕES DO GUARANÁ NA CONSTITUIÇÃO DE PODERES (COSMO)POLÍTICOS

Antigamente não tinha muitos guaranazais. Os Sateré-Mawé não tinham a experiência para ampliar plantações [...] O guaraná não deu o valor para comprar muitas coisas (seka). Por isso, antigamente as pessoas colaboravam com breu, couro de veado e couro de onça. Esses itens hoje em dia são proibidos, mas o guaraná ninguém pode proibir (KAPFHAMMER, 2012, p. 157).

A narrativa do Tuxaua Adelino, da Aldeia Bom Jardim, rio Andirá/AM, destacada como citação direta no início deste capítulo e coletada por Wolfgang Kapfhammer (2012), possibilita a sistematização de marcas e linhagens sucessivas dos tuxauas Sateré-Mawé concernentes às relações comerciais e políticas destes. São definições que se estendem desde tempos imemoriais e se intensificaram em episódios mais recentes, tal como o do extrativismo e das relações travadas com o comércio justo, articulado com pressupostos éticos pertinentes ao meio-ambiente e tomados em razão da planta guaraná. Esta relação é propulsora de interferências frente às práticas socioculturais arraigadas aos Sateré-Mawé, tais como o trabalho comunitário das roças e o cultivo do guaraná, além de práticas de comercialização de produtos por meio de agentes comuns à região amazônica em um comércio fluvial, caracterizado outrora via regatão, um tipo social historicamente destacado como agente civilizador pelo discurso colonial, mas que na realidade era uma pessoa parasitária e corruptora de grupos indígenas e ribeirinhos.

Após essa citação do Tuxaua Adelino, para introduzir a temática, outra interferência que abre possibilidades narrativas sobre as trocas e a entrada de agentes externos junto aos donos ancestrais da TI Andirá-Marau diz respeito ao paraíso mítico *Nusoken*. O paraíso era um mundo imaginário instituído no período do Brasil Imperial e associado a estratégias políticas de disseminar a figura do

imperador D. Pedro II como uma espécie de liderança branca e higienista, capaz de conduzir os Sateré-Mawé a um estágio desejável de “desenvolvimento”, mediante ideias próprias do evolucionismo. Constam em fontes de pesquisa consultadas que o mito contém em si inúmeras bases principescas do ocidente moderno e de sua sanha por clientelismo e patrimonialismo. Tanto porque o mito trata de um movimento incessante de rotas de navegação e inclui relações de trocas mercantis e de formas de trabalho e valor. No conto, o imperador apenas deixa a promessa de voltar da viagem pelos mares para o território Sateré-Mawé e trazer, a todos eles, bens manufaturados e industrializados. Condiciona-os, assim, a cuidarem de toda a riqueza contida nesse território para uma futura exploração do branco: matas (*ypia*), cipós (*yripo*), breus (*ytyk he*) e itens preciosos (*eweia-pykok ypia*). Na narrativa, o imperador diz que um dia voltaria “[...] para buscar novas peneiras (*panene*) e também óleo grosso (*kupa yp* ou *ytyk yp*)”. Diante disso, apesar do contexto controverso, a história surte um efeito positivo e grande parte dos tuxauas começa a fundar novas aldeias, sendo uma delas a Aldeia Araticum. O território surgiu, segundo a narrativa consultada, em razão de parte de um acordo entre dois tuxauas. Um deles localizou-se inicialmente na cabeceira do Taracué e o outro na cabeceira do Andirá, onde, conforme a investigação, já moravam outros coletivos num lugar chamado de “o paraíso”.

O território Sateré-Mawé foi se alargando diante desse cenário. Foram sendo abertas clareiras mais extensas para a morada conjunta. Inclusive a formação de outras lideranças ou chefias se alargou entre a etnia e tuxauas de clãs subalternos ou até mesmo de tribos tradicionalmente consideradas inimigas dos Sateré-Mawé foram chamados a colaborar com o processo de expansão. Sabemos que um tuxaua da etnia Munduruku, adotado por Manuel Cujubim e que se chamava Caetano, inscreveu-se como um exemplo decisivo dessa nova abertura. Porém, muito embora tenha sido escolhido pela sua inteligência e sagacidade, encontrou resistência e até foi alvo de cimeira. Seu não reconhecimento por parte de alguns parentes, que acabaram abandonando a comunidade chefiada por ele, a Araticum,

trouxe problemas inerentes ao conselho de tuxauas, gerando uma verdadeira diáspora interna. O desdobramento desse episódio foi a formação de uma outra comunidade paralela a Araticum, chamada de Araticum Novo. Mas mesmo em meio a esse drama endógeno, em uma extensa lista apresentada por Kapfhammer (2004, p. 122) temos que o tuxaua Zuzu foi quem identificou os primeiros tuxauas gerais Sateré: Ase'i Waisiri, Ase'i Akyt ypyi, Ase'i Myrup, Ase'i Ricardo, Ase'i Joaquim Muraten, Ase'i Antonico, Ase'i Antônio Alexandre, Ase'i Etelvino Miquiles, Ase'i Antônio Ferreira Maquiles, Ase'i Ipuchay teurut e Ase'i Donato (*wasa'i ywãnia*).

Na lista, observa-se que a maioria dos tuxauas gerais da linha sucessória pertencem ao clã Sateré, exceto o tuxaua Donato que, apesar de não pertencer a esse clã, era admirado e respeitado como uma liderança pela sua responsabilidade com a nação e a capacidade de chefiar. Ele pertencia ao clã açai. Sendo importante dizer que o último nome mencionado, Ase'i Ipuchay Teurut, é uma construção do tuxaua Zuzu, sendo um recorte temporal dessas sequências de tuxauas. Ase'i Ipuchay Teurut refere-se a todo o período de formação dos Sateré-Mawé, recomposto por elementos relacionados a sua unidade territorial e identitária, conforme apresentada anteriormente, a qual indica a cultura do guaraná como marca étnica principal, definidora de lideranças, tanto no que diz respeito às trocas comerciais quanto à estrutura de poder.

O guaraná, portanto, historicamente, é uma marca simbólica fundamental e está relacionada com o poder dos Sateré-Mawé. O registro temporal utilizado aqui para pensarmos essa construção social étnica foi o período correspondente ao século XVIII, considerado como etapa fundamental para se entender relações propostas entre o poder político e as trocas econômicas no Andirá-Marau, além da presença administrativa da Coroa Portuguesa por meio da criação de medidas oficiais, tal como o Diretório dos Índigenas. Essas fontes mencionam, ainda, notícias relacionadas ao guaraná no correr dos séculos XVII, XVIII e XIX. Em suma, parece pertinente destacar o século XX e, especialmente, os últimos 25 anos que envolvem o século XXI, como dois momentos essenciais que contêm pressupos-

tos da ideia de que o guaraná passa a incluir uma nova experiência de paradigmas da sustentabilidade operacionalizados no comércio justo. Em tal experiência, consta uma metamorfose de cunho fundamental da planta enquanto elemento orientador sociopolítico e eixo basilar de uma sociedade segmentada a uma interferência de ordem econômica.

E se no passado a planta subsistia em razão de crenças, atitudes, valores e ideologias que regiam a morte, a vida, a identidade, o isolamento e a liberdade Sateré-Mawé, no presente o guaraná passa a incluir-se como parte de uma sociocultura monetarizada, via *fair trade*, em que se distanciam ou aproximam-se pessoas agentes e receptoras, características de um ambiente comum no que diz respeito a essas experiências. O guaraná metamorfoseia-se, vira mercadoria, vira moeda. O guaraná passa a representar um regime de relações de difícil entendimento, no qual a competição, a apartação e o fetichismo da mercadoria constituem uma condição produtiva do ponto de vista das trocas financeiras. Esse regime coexiste com outro, fundamentalmente valorizado, em que o encontro, a reunião, o compartilhamento e a governança argumentativa são traduzidas entre os clãs. São duas posições assentadas simbolicamente no guaraná, na sua produção e consumo interno e externo, na densidade das intencionalidades e na sua comercialização como produto a exprimir e reforçar a etnicidade de um povo (FIGUEROA, 2016).

Sobre essa contextualização, Figueroa (ID., *op. cit.*) opta por uma montagem polifônica das diversas menções do mito-relato do guaraná. É uma montagem realizada pelos próprios Sateré-Mawé e também por agentes externos desenvolvedores de trabalhos de observação e pesquisa sobre as narrativas nativas. Mas, em suma, se fazermos um percurso metodológico proposto e diretivo é possível ponderar sobre a construção gradativa de um ethos econômico como marca essencial da sociedade do Andirá-Marau. Todavia, seja no período colonial ou agora, uma característica que hoje se reforça nas práticas das principais lideranças da etnia, consolidadas no processo de trocas comerciais, é que os líderes entendem ser o *fair trade* uma atividade econômica racional paradigmática. O paradigma repousa

no próprio cerne do comércio *slow food*, que combina procedimentos e regulações propostas pelo mercado capitalista e aposta na conquista de uma autonomia econômica, sendo seguida, em desdobramento, por uma autonomia política, vindo a possibilitar a execução de medidas capazes de incluir os nativos como indivíduos de fato e de direito ante a ancestralidade do guaraná.

Fazendo uma digressão histórica sobre o suposto, temos que, em relação ao de guaraná, por exemplo, Carl Von Martius, no ano de 1818, alude a um intenso comércio da planta que se estendia de Maués/AM até o Mato Grosso e a Bolívia. Contam os relatos que, de Maués/AM, desciam centenas de arrobas, vendidas nos departamentos de Beni, Santa Cruz de la Sierra e Cochabamba, todos na Bolívia, e nas povoações do Guaporé² e seus afluentes. Conforme documentos, havia compradores que viajavam por mais de 40 dias até Maués/AM para adquirir sacas de guaraná, levando também ouro e diamantes pelos igarapés do Alto Tapajós. Eram ainda mais de cinco meses subindo, na viagem de volta, com os carregamentos de guaraná comprados diretamente dos indígenas do Andirá-Marau, em troca de sal e pólvora, comprados em Santarém/PA ou Belém/PA.

Os primeiros registros de comercialização do guaraná datam do período inicial do século XVII. Em 1775, existia uma compra e venda intensa, com cuiabanos e parte da Europa, além de mercados da Bolívia e povoações do Guaporé. A partir de 1857, Mario Ypiranga Monteiro sugere referências quantitativas dos impostos pagos à Câmara Municipal sobre o produto, embora reconheça os dados como duvidosos, o que indicaria o trâmite do guaraná enquanto mercadoria. As informações constam nos relatórios pertencentes à presidência da Província do Amazonas e datam de 1852 a 1857, reunidas em cinco volumes a pedido do coronel Silvério José Nery e, novamente reeditados, a pedido do coronel Antônio Constantino Nery. Está inserida nos relatórios a oscilação do preço entre 320 e 700 réis por libra (cerca de 40 e 70 centavos, respectivamente). Na fala de Herculano Ferreira Pena à Assembleia Provincial do Amazo-

² Conhecido na Bolívia como rio Iténez, é um curso de água da bacia do rio Amazonas, no Brasil e na Bolívia. Banha os Estados de Mato Grosso e de Rondônia e os departamentos bolivianos de Santa Cruz e Beni, servindo de divisa entre os dois países.

nas é destacado que o guaraná poderia adquirir maior valor no mercado se fosse validado por médicos, dado que popularmente o qualificavam como um excelente tônico e calmante, sendo sumariamente útil contra fraqueza e doenças nervosas. Até mesmo na tísica, por afastar complicações que a acompanham. Mario Ypiranga menciona em sua antropogeografia do guaraná que, até esse período (1857), a planta vinha sendo explorada com algumas vantagens, mas sem a técnica necessária. Por essa razão, comerciantes locais não conseguiam atender a demanda esperada por centros importadores do produto. As iniciativas eram isoladas e não contavam com o apoio esperado do Estado e, como agravante, a única cooperativa existente em Maués/AM, por ser lenta, não conseguia reagir à situação.

A marca temporal e o recorte metodológico operado e exemplificado por Kapfhammer (2004), Figueroa (2016) e Monteiro se firma para nos ajudar a compreender os termos atuais, quando o coletivo Sateré-Mawé/AM começa a organizar as bases que formaram o consórcio geral, paralelamente ao Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé, interferindo nos processos políticos desses, sobretudo no que se refere à formação e legitimação de novas lideranças. É importante destacar, como almejamos por meio de autores citados, que, desde o século XVIII, o consumo de guaraná é intenso na região de Maués/AM graças às informações veiculadas por cronistas do século XVII e ainda antes disso. Eles relataram propriedades e efeitos da planta. Destacaram ainda que a bebida nativa era feita pelos Sateré-Mawé e, também, por não indígenas, especialmente por suas propriedades e efeitos estimulantes, em decorrência de seu alto teor de cafeína, que é superior ao do chá e do café. Nesse esquema interpretativo, notamos que Kapfhammer (2004) apresenta uma trajetória relativamente estável da estrutura de poder dos povos do Andirá-Marau, distribuída do interior para o exterior, a reproduzir uma condição moderna clássica. É uma equivalência que, segundo ele, está marcada, sobretudo, em relação ao que qualifica como “ilusão da autonomia” e “universalização do consumismo”. A “ilusão” e a “universalização” são concernentes ao programa de transferência condicionada de renda entre os Sateré-Mawé porque ela pode ser entendida como disfuncional, pois concorre para preju-

dicar a resiliência dentro de um conceito de modernidade que ameaça fragmentar a personalidade indígena.

Em tese, Kapfhammer, Figueroa e Monteiro, cada um a seu modo, reconhecem nessa relação um processo de colonização dos desejos indígenas, que degradou a “cultura da mandioca” dos Sateré-Mawé em função de uma “cultura da bolacha”. A base dessa alteração, do natural para o condimentado, estaria inserida em postulados básicos da divisão do corpo e da mente dos povos do Andirá-Marau. É suposto que esse processo funciona como um ato de *exkarnation* (ex-carnação), uma vez que se designa como um dos postulados básicos de modernidade a divisão entre físico e psíquico. O exemplo principal, ou o primeiro passo desse acontecimento, está no aparecimento do objeto sagrado, o puratig. Objeto que marcou a separação atual da pessoa Sateré-Mawé com seu duplo, uma separação que registra a diferença entre uma sociedade coletiva de uma sociedade de produtividade. Para nós, supomos, o descrito sobre os Sateré-Mawé mostra de que maneira uma bem-intencionada política comercial, mas, culturalmente imprevisível, pode privar esse povo étnico da poderosa autonomia de reproduzir seu modo de vida diferenciado em um sentido muito prático. Consideramos, ainda, que não é só por meio de uma amarga ironia que a política potencialmente tende a alienar povos da Amazônia, cada vez mais, de seu ambiente socio-bioflorestal — mas também por meio do uso das coisas constituintes da vida, sobretudo porque eles estão vivendo um momento em que são eleitos como guardiões do ambiente tropical em risco. Trata-se de igual monta de um processo com sérias consequências políticas, sociais e psicológicas, todas ancoradas em uma política de gestão moderna para a existência dos indígenas.

Pensamos serem esses alguns dos desdobramentos do estudo que, propositadamente, ora se desenvolve como parte pedagógica para a efetivação de um campo de ação. O que de fato se sobressaem são questões próprias a uma pesquisa científica, as quais certamente estão presentes durante todo o percurso da redação da *Onça da Barbearia*. Assim, estrategicamente, alertamos que o desenvolvimento de nossa investigação acerca dos Sateré-Mawé funcionou como uma

etapa importante de compreensão e como exercício de formação para entendermos um pouco mais sobre esse povo. Talvez esse estudo signifique, de outra forma, uma não acadêmica ambição metodológica irrompida internamente, pelo seu avesso invisível, tido aqui como o resultado mais fecundo de *O Tacape do Diabo*, pois nos posicionou frente a frente com problemas e indagações próprias da área interdisciplinar. Essa experiência nos rememorou *Produzir Para Viver*, livro de Boaventura Sousa Santos (2005) que apresenta um cenário de debates a recombinarem, por um lado, as vantagens do mercado e, por outro, as da produção solidária. Um dos focos mais ativos de criação de alternativas aos modelos econômicos convencionais é, justamente, neste interstício que encontramos as linhas norteadoras do projeto integrado do grupo Sateré-Mawé — as bases teóricas do desenvolvimento alternativo que se enquadra nas múltiplas análises e propostas formuladas por críticos dos pressupostos e dos resultados de programas de desenvolvimento considerados convencionais.

Em suma, interessa destacarmos que os pontos mencionados armam o núcleo hipotético de reflexão do texto denominado de *A Onça da Barbearia: Um Ensaio Sobre Devorações*. É um escrito que gravita em torno de impasses e descontinuidades da tradição e da modernidade, ou seja, é um documento que se interessa em pontuar questões em torno de uma remodelação na sociedade Sateré-Mawé em função das contingências da vida. Remodelação esta, sublinhe-se, que contribuiu sim para a visibilidade dos nativos, mas gerou casos de acirramentos e crises internas pertinentes ao reconhecimento e legitimidade de lideranças no contexto do comércio internacional do guaraná e enquanto representação do grupo imemorial. Para nós, o que tem sido notado é uma reformulação do sentido das novas projeções de líderes indígenas em termos amplos, uma vez que, com o processo de institucionalização das relações de poder em modos ocidentais, a criação de entidades de forma burocrática e cartorial se estabeleceu muito mais segundo artefatos mediadores entre os indígenas do que fortalecedores de tradições e ancestralidades.

Segundo Balandier (1997), podemos supor que a referência é sobre uma geração de continuidade, expressa em sua relação com

o passado, dando-lhe, por conseguinte, um código de ação, ou seja, um conjunto de valores que regem práticas tanto individuais quanto coletiva. Podemos sublinhar o referente como uma espécie de dessacralização do poder que, ao longo de todo o processo de colonização, recentemente considerado pelo viés da decolonialidade, contribui para um enfraquecimento de certezas investidas a pessoas detentoras de cargos cosmopolíticos. Por fim, quando à relativa unidade dada pela tradição, ela é quebrada por fraturas e antagonismos internos, que aparecem com mais clareza entre poderes tradicionais (degradados, porém não abolidos) e o poder com características diferenciadas por incluir outros elementos. Para nós, são postos com clareza os efeitos da colonização e da descolonização que ainda se acumulam. Como dissemos, apenas atos de decolonialidade podem mudar esse rumo da história. Não que eles estejam suprimidos, mas notamos que falta um tanto para passarmos dos efeitos mitigadores para os efeitos impactantes.

Ao cabo da explanação nessa etapa do *Miraçãga Anhãga*, pelo menos nesse segundo tomo, sobre vieses e interpretações referentes ao comércio do guaraná internacional dos Sateré-Mawé via esteira do *fair trade* e do *slow food*, vale retomar o percurso lítero-antropológico que possibilitou o início deste texto. Falamos de Zé Barbeiro e Nozinho Sateré e isso nos apontou o quanto individualmente se pode notar o peso da colonialidade, dos maus-tratos e da exploração de povos amazônicos historicamente. Outrossim, a região tem sido pensada como espaços vazios, inabitáveis, singularmente solitários. No entanto, é preciso entendermos essa característica como um contexto de formação de sociedades pré-modernas e, portanto, pré-colombianas, ou seja, sociedades formadas bem depois do nomadismo e do tribalismo triunfarem entre comunidades nativas. Assim, em verdade falamos de sociedades compartilhadas e não isoladas.

Para resgatarmos esse entendimento, analisemos: se sociedades amazônicas são marginalizadas (e o são desde sempre) e ao mesmo tempo remontam atitudes e expressões próprias de sociedades primevas, sendo por isso que se juntam com seus semelhantes para compartilharem alimentos, locais de pousios, trabalhos coletivos e

atos comensais, então que registremos seus conhecimentos e realizações como sociedades eminentemente plurais. Não podemos generalizar que tudo entre sociedades amazônicas seja feito de maneira coletiva, é certo, pois como já mencionamos relações grupais são multifacetadas e por vezes facilmente realocadas ou mesmo desfeitas. Indivíduos formadores do coletivo apresentam-se como grupos heterogêneos, difíceis de caracterizar e quantificar, uma vez que, por estranhamento, não se abrem; por cuidado e estratégias de vivência deixam de falar sobre si. Daí que, a ideia de isolamento acaba se configurando como estratégia de sobrevivência e tática de resistência que diz respeito ao consumo desenraizado do guaraná, bem como de demais organismos quimicamente notificados tal e qual energéticos e aceleradores do metabolismo fisiológico do corpo humano, como o café, o mate, a taurina etc. É um mecanismo que foi assimilado pelas lógicas discursiva e técnica da economia de mercado em detrimento de sua origem, uso e produção tradicionais atribuídos à etnia Sateré-Mawé, que o associam a princípios econômicos e epistemológicos regidos por escalas de temporalidade originária.

O pós-tribalismo e o pós-nomadismo asseguram, como supunha Merleau-Ponty (1984), desprendimentos viscerais de mundo que podem ser provocados principalmente por desprezo, indiferença ou preconceito da sociedade branca ante natividades de povos das terras baixas da América do Sul, dentro de uma dinâmica em que tornar o outro invisível simbolicamente é a única opção, coisificado e banalizando sua condição. Mas isso é a contemporaneidade! Passemos nós. Essa é a marca dela. O viés contemporâneo de Amazônia apresenta formas complexas de comunicação ante o outro e são essas formas que orientam atualmente os povos amazônicos ambientados em interiores rurais e ribeirinhos. Essas modelagens de orientação são permeadas por instrumentais que envolvem mudanças as quais se conjuminam a modos de vida. E dentre as diversas possibilidades de comunicação na Amazônia está o comércio do tipo *slow food*, o qual pretendemos interpretar.

LIVRO 3

**DO COMENSALISMO:
UMA MIRADA
ANTROPOLÓGICA**

Renan Albuquerque
Gerson André A. Ferreira

INTRODUÇÃO

CONTRAPONTO MÍTICOS E ORGÂNICOS DAS PRÁTICAS ALIMENTARES DOS SATERÉ-MAWÉ

A caça, pensada sob o idioma da predação, como sabemos, é um modo de relação central para os povos amazônicos, onde animais e plantas experimentam a humanidade como uma condição (DESCOLA, 1986, p. 120).

A hipótese que procuramos explicar, e assim cremos ter projetado nossos esforços, foi sublinhada a partir do fato de que a participação de índios Sateré-Mawé, da terra indígena Andirá-Marau/AM, no mercado global do *slow food*, mediante a comercialização de sementes de guaraná em consórcio com empresas multinacionais, tem estimulado fortes redimensionamentos socioculturais e cosmológicos a essa sociedade originária. Nesse contexto, a incidência de estudo almejou sublinhar questões imanentes a condutas alimentares, com apoio irrestrito e desregulado do Estado e fomento não planejado do mercado global, dessa nação indígena do Baixo Amazonas/AM, pontuando, principalmente, interferências ocorridas entre práticas de comidarias e natividades da e na mesa primitiva das pessoas étnicas, hoje situadas na divisa do Amazonas com o Pará. Porquanto, é o livre mercado e a União, em consonância, agindo para fibrilar construções não ancestrais, não correlatas a categorias matriciais e que geram interesses controversos à lógica da indianidade do presente.

Pensamos se tratar de uma relação entreaberta em que se reparam e entrecruzam três vias alimentares. Uma das vias está ligada a bases e hábitos que envolvem referências míticas; a segunda é ligada a escolhas estimuladas e intensificadas por meio de agências do comércio mundial de alimentos; e uma terceira via resulta do entrecruzamento dessas duas bases de alimentação, a artificial e a natural/cultural — nessa via, a prática alimentar hibridiza-se, situando-se no

intermédio das formas primordiais e industrializadas —, mediante a recombinação dos elementos anteriormente distintos, estejam eles relacionados a fazeres ou saberes e seus territórios míticos.

Nessa, como dissemos, relação entreaberta, tomamos a contento ainda o sentido imbricado nas novas assimilações que potencializa pensamentos em torno de um contraponto lógico e orgânico frente ao modelo *fast food*, que é em si mesmo um tipo de *ethos* substanciado da sociedade pós-moderna, contemporânea. Uma sociedade que propõe a aceleração de processos ligados à alimentação, produção e consumo. Seu oposto, *o slow food*, é uma modalidade alimentar que estimula, contrariamente, a desaceleração das práticas mencionadas de preparo e ingestão alimentar, e tende a invocar reconhecimentos combinados sobre a sociobiodiversidade e o respeito ante a natureza como elemento fundamental de escolha sobre o que ingerir.

O texto foi estruturado em duas divisões: i) uma que tentou discutir a recomposição interpretativa da ordem mítica implicada na origem dos alimentos e dos Sateré-Mawé. Nessa parte, foram inseridas indagações sobre a estrutura alimentar e cultural dos étnicos do Baixo Amazonas (Amazônia Central), bem como de grupos indígenas de tronco Tupi com estruturas convergentes a dos povos da TI Andirá-Marau. Foram tais as questões exemplificadas na conjuntura: i) o que se pode e o que não se pode comer?, ii) como e onde comer?, iii) quem deve comer? e iv) quais os comportamentos engendrados à mesa? Buscamos, assim, investigar, em alguma medida, como são organizadas as bases pré-lógica, lógica e cosmológica de prescrições e condutas alimentares via ordenamentos sobre cru, cozido e podre.

Essas bases engendram relações metafísicas entre gentes, animais e plantas, as quais envolvem ainda propriedades medicinais, oníricas e curativas dos alimentos tanto a caçadores quanto a caças. Nessa subdivisão inicial, o mito inscreve-se como principal mediador de indicações para caminhos e resoluções de indagações postas. Durkheim e Mauss (1990) e Lévi-Strauss (2004, 2004a) são alguns dos condutores de ambas as divisões textuais. São autores clássicos, que ajudaram a academia primordial antropológica a pensar pressupostos relacionados a formas primevas de classificação e mitologias erigidas ante alimentos e fazeres alimentares.

A segunda parte, naturalmente encaminhada a partir da discussão inicial, detém-se em reflexões acerca do redimensionamento da alimentação e dos modos à mesa. Tentamos apresentar elementos etnológicos dispostos dentro de uma interpretação de base antropológica. Esses elementos etnológicos foram compostos por indagações a respeito de uso e desusos de itens industrializados, aceitos e rejeitados, no espaço onde se agrupam provisoriamente ou não indivíduos dessa base étnica, além do comércio do guaraná na cidade e fora dela. O interpretado nos permitiu ponderar sobre entrecruzamentos diversos, do passado e do presente, da cidade e da aldeia, da multidimensionalidade da vida. Dentro dessa dimensão de entrecruzamentos (e daí associamos as duas etapas), almejamos investigar tendências relativas a localizações publicitárias do mercado de alimentos tipo *slow food*, que se diversifica por meio da veiculação de vantagens orgânicas e ambientais circunscritas ao consumo de comida oriunda da Terra Indígena Andirá-Marau. Nessas investigações notamos que o ato alimentar ganha contornos ambivalentes e surgem questões que conferem a ele um movimento instável, mediante o qual práticas e técnicas relacionadas à atividade de ingestão de víveres sobressaem-se mundialmente e ganham fama mediante uma espécie de indianização da comida, mas que ao fundo parece ser apenas uma jogada de marketing.

Sobre essa indianização, rebatimentos são notados acerca do paladar, em relação a preferências culinárias, ante o portar-se à mesa e o tempo de consumo do alimento de povos rurais ou indígenas, em uma inversão orgânica. Trata-se de um percurso contraditório de assimilação da sociedade ocidentalista, via etiquetas de aparição enquanto classe, capaz de marcarem sua distinção até mesmo pelos bordões, pela gastronomia e pela estilística dos pratos. São, em suma, modificações intrínsecas da sociedade pós-industrial, tecnológica, que elegeu a aceleração e a efemeridade como itens fundamentais para a dinamização de lucros, em detrimento a uma pretensa lentição degustativa.

O intenso contato e as práticas utilizadas exteriormente aos Sateré-Mawé vêm estimulando a um gradativo abandono de padrões ora culturalmente presentes, que incluíam a solidariedade e a coo-

peração. As interferências econômicas têm induzido a uma modificação das instituições tradicionais, fazendo com que o sistema de produção doméstico pela família-grande se torne quase impraticável, embora ainda seja utilizada em alguns casos essa escolha, mas incluindo outros sentidos e direções. No sistema doméstico da etnia, é possível dizer que a relação baseada no parentesco colocava vantagens importantes aos indígenas. Em termos de relações externas, este sistema facilitava o aparecimento de alianças parentais, que dinamizava a comunicação, a troca entre grupos do Andirá-Marau, uma distribuição territorial mais equilibrada.

Esse modelo de troca evitava inclusive as guerras ou intrigas, além de capacitar a organização de migrações coletivas, viabilizando a criação de contingentes guerreiros numerosos. Internamente, o parentesco possibilitava por exemplo a estruturação econômica de produção e do consumo. Essas referências confirmam que o trabalho cooperativo é tradicionalmente desenvolvido, mas sempre desde o interior dos grupos domésticos. Conforme ainda observado em grupos recentes, o trabalho coletivo tem a capacidade de transformar a realização de tarefas produtivas numa espécie de jogo, dando ao labor tal sentido lúdico quase inexistente nas sociedades (SOUZA, 2002).

CAPÍTULO I

A UNIDADE CAÇADOR-CAÇA E A ORDEM DOS ALIMENTOS

“Alimentar” implica um conjunto heterogêneo de eventos e atos, que incluem: amamentar; alimentar xerimbabos; transformar alimentos crus em refeições cozidas a serem servidas em festas coletivas; constituir um ambiente físico e moral onde os alimentos são distribuídos; fornecer a terceiros os meios necessários para que obtenham alimentos por conta própria (por exemplo, espingardas, anzóis, terçados); e ainda conhecer e executar os cantos rituais que tornam possível a reprodução da flora e da fauna (COSTA, Luiz, 2013, p. 476).

Os Maués são bons caçadores, servindo-se, geralmente de arco e flechas, raras vezes envenenadas. Caçam também com espingardas de carregar pela boca e Winchesters e rifles que adquirem por custo exorbitante, verdadeiramente proibitivo aos comerciantes de Maués e a regatões sírios e brasileiros que os exploram. Mulheres grávidas ou menstruadas, não podem pegar na caça ou nas armas (PEREIRA, Nunes, 1942, p. 17).

A primeira orientação a efetivar diz respeito à base antropológica e histórica que supomos para o estudo, a qual, a nosso ver, autoriza a extração de narrativas sobre a complexidade do ato alimentar e suas características universais, cuja composição natural funciona em ambientes étnicos amazônicos como prática ordenadora de explicações mitológicas. É uma forma de interação no comparativo do mundo social com o mundo natural/orgânico. Interação, assim entendemos, de imaginários que povoam territorialidades e vidas amazônicas em uma simbiose crítica e épica.

O ato alimentar ocorre quando determinado animal devorador ou bicho constatado a partir de um duplo acompanhante, como o bicho onça, contém em si um esquema predatório tipológico dualista (forte *versus* fraco), dentro de um contexto de devir-animal. Esse contexto é hierarquicamente organizado em torno de uma dinâmica de caça, de destruição da carne e da alma, em atividade contínua de devoração. O forte devora o fraco e ponto. Mas há um

movimento outro em que tanto o caçador quanto a caça engendram matanças ritualizadas e necessárias. Dessa óptica de ação, não há distinção precisa entre as pessoas serem a caça e serem a caçadora, ou estarem na condição de caça e estarem na condição de caçadora. Elas, em determinado momento, podem ser uma e outra personagem. Podem mudar de status. É assim que a onça prova o sangue da presa e se regozija com o gosto de mel de jandaíra; que o macaco-aranha acredita enxergar o pequeno pássaro que caça nas formas de um gafanhoto; e que as antas imaginadas pelas *sucuris famintas* em verdade são gentes.

Lima (2011) ajuda a recordar o comentário de Hercule Piston-Palawadya, homem de um povo tupi-guarani da Guiana Francesa, quando ele apontava que “[...] os rios são as *sucuris* das *sucuris*; as *sucuris* são as *sucuris* dos humanos; os seres humanos são as *sucuris* das araras...”. A situação correlacional é idêntica, para não dizer a mesma, de poder e mando representativo. Graças a esse jogo permanente de aparições intermodais – em que gente e bicho são os tipos aparentes – gerada por deslocamentos de ação primordial, animais engendram de boa-fé forças que os dotam de atributos essenciais e socioculturais. Esses atributos muitas vezes estão faltantes a estruturas humanas. São características, por exemplo, seus penachos, que são para os pássaros coroas de pluma, bem como suas pelagens é uma roupa e seu bico uma lança ou suas garras facas (DESCOLA, 1998, p. 28). Os pássaros, armadores e senhores dos ares da mata, sabem bem o que é algo da superioridade na escala dos bichos.

Jacarés, de similar monta, tem seu couro como escudo de ataque e proteção; grandes bagres exibem bocarras adornadas por barbichas espinhentas e ilustradas por olhos multifocais. Peixes candiru são semi-alados, voadores em busca de ureia ou fezes, assim como acari-bodós. Gaviões-reais plainam ao longe. São peri-humanos em razão das estabilidades que sugerem a outrem de suas espécies. Versão narrativa (UGGÉ, 1993), no tocante às experiências Sateré-Mawé, sugere como função dos *murikaria* o ato de propiciar nascimentos transraciais. E no caso da humana com a animal, o feito se dá quando explicitamente se corta a barriga de uma mulher morta e se

retira dela o feto, que em si mesmo é a filha da onça. A partir do estômago da criança-onça retirada do ventre da mãe, os indígenas fazem um grande beiju (bolo de mandioca) e dividem-no em pedaços. Dos mamilos da criança, é compilada uma fruta chamada *mutu'á* e são enterradas todas as partes do corpo da mãe e do feto (KAPFHAMMER, 2009, p. 215).

Ao chamar a onça *hamu nokap*, 'sogro/inimigo', *hate ywakup* enfatiza a violência potencial que subjaz nas relações de aliança entre indígenas da Amazônia. Na mitologia Sateré-Mawé a escalção de conflitos entre afins muitas vezes prepara o terreno para o desencadeamento das forças criativas que dão origem a plantas que hoje sustentam a vida (WRIGHT et al., 2012, p. 421).

Sobre junções transraciais, ritualmente, em ação de predação, no intuito de incorporar para si o que de forte há nas vítimas, a onça expele saliva para além do ato físico de preparação orgânica para regalar-se no topo da cadeia alimentar ou da sua construção física. Ela demarca território pela raspagem da língua entre os dentes, tipo serrilha, gerindo assim, ponto a ponto, limites do campo da morte e da vida. Assim, ela impõe respeito ante todas as demais vivências animais ou humanas. Espiritualmente, o ato em si ultrapassa a óbvia cadeia da marca alimentar e a onça está aí, nos ecossistemas, mantendo-se disposta a estabelecer seu domínio como caçadora, suas esquadrias de território e suas margens espaciais de mando, delimitando o que deve ser conservado e o que deve ser devorado.

Em entrevista a Wilson Nogueira, capturamos a narrativa dele acerca de um senhor, que se chamava Zé Gateiro, e apareceu a si em uma cantina de aviamento. Zé Gateiro falou sobre suas experiências e sobre o outro lado da história das caçadas. Ele falou sobre a caça dos humanos às onças na mata e o quanto de injúria integra a ginástica caça-caçador.

Ouvi suas histórias. Ele contava que havia chegado às matas do Amazonas, procedente do Estado do Maranhão, em expedições de "gateiros", como eram chamados os grupos de matadores de felinos que se embrenhavam nos sertões a serviço de comerciantes de peles de animais silvestres. Zé Gateiro, enquanto falava e gesti-

culava, fumava tabaco moído, o cigarro porronca, e descansava a sua velha garrucha entre as pernas. Nessa região havia mais onça e maracajá que formigas, dizia Zé Gateiro (Entrevista com Wilson Nogueira, 2013).

Nogueira caracteriza os gateiros para além de simples caçadores e vendedores de peles, pois eram também recrutadores, homens de fibra para a matança, senhores de uma comunicação própria, localista e por isso refinada. Passavam, os gateiros, anos a fio dentro da mata e tinham como sistema de entrega (para o repasse das peles a seus financiadores) helicópteros e radiofonia. Era um trabalho comercial, topografado, e mesmo nesse passado eles já estavam presentes como personagens da história das caçadas entre bichos e gentes.

Eram, em suma, agentes derradeiros da larga rede financeira e capital que moldava o extrativismo e que costumeiramente deslocava-se às cidades, comunidades ou vilas amazônicas próximas. Uma rede que se importava em gastar dinheiro com especiarias, como a pele da onça, e ainda reverter parte dele em cabarés e puteiros locais, em comemoração à matança dos animais, ornada pelo recrutamento de indígenas para o trabalho. Além dessas funções um tanto contraditórias, gateiros atuavam como capatazes que asseguravam o trabalho dos indígenas e não-indígenas contratados de modo terceirizado (por assim dizer), constantes nas atividades de caça. Eram uma parte singular do contingente de exploração da natureza da atividade predatória, configurando-se enquanto uma milícia privada.

A farra dos gateiros se estendia até os caçadores esvaziarem completamente os bolsos para novamente se endividarem com comerciantes de peles e cumprirem o ciclo miserável do extrativismo predatório. Zé Gateiro assegurava que só parou de realizar seu trabalho quando não houve mais onça nem maracajás nas matas por onde ele caçava. O fato ocorreu e somente depois da proibição da comercialização da pele de onça ele se estabeleceu fora da atividade.

Gateiro dizia que o caçador experiente é capaz de reconhecer o perigo pelo *habitus* e sabe ver tanto impulsos instintivos do bicho quanto limites de ação dele. Aqui, abrimos parêntesis para relatar o que se compreende por *habitus* palavra de origem latina, ora empre-

gada segundo a ideia grega de *hexis*, tomada por Aristóteles como um conjunto de características do corpo e da alma construídas em razão de processos de aprendizagem. Durkheim, a seu turno, no livro *A evolução pedagógica* (1995), entende o conceito para descrever o estado geral de uma pessoa inserida em sociedades tradicionais. Bourdieu (1983, 1983a) democratizou o uso do termo *habitus* quando sugeriu a necessidade empírica de apreender relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais. E agora, voltando a nossa personagem, o Zé Gateiro, para interpretar suas falas, temos que um caçador reconhece as possibilidades de ação até o ponto em que ele se sabe vivente desse arranjo natural, predatório, e que pode ser morto nessa contextualidade. O risco de morte acopla encantamentos e cuidados. Sua base ética está moldada organicamente entre diversos nexos do universo fantástico amazônico. A predação tem, assim, pelo menos duas bases: a ética (espiritual) e a orgânica (corpo), que por vezes ultrapassam as tipologias da vingança, da retaliação, dos sortilégios e das culpabilidades orientadas pela ira dos encantamentos das caçadas.

É importante observar, porquanto, alguns elementos prescritivos que compõem processos ligados à cadeia alimentar dos amazônidas que integram caçadas e alimentam as almas com o vigor da perseguição. Sobre o disposto, notamos o seguinte, falando sobre mitos e comidas.

Prescrições alimentares implicadas a partir de míticas e simbolismos

Entre as recomendações aditivas às caçadas, existe uma que é comumente partilhada entre indígenas do Baixo Amazonas. Particularmente, os Sateré-Mawé entendem que não se deve caçar após o nascimento de um(a) filho(a) por causa da perseguição de uma das monstruosidades da mata. Caso contrário, além de não matarem nada, os nativos que procuram alvos podem enlouquecer por causa dos efeitos do odor da *tapirayawara* (anta-onça-cachorro). Ela é uma monstruosidade sagrada (entre demais existentes) que ataca e destroça infiéis ou desrespeitadores dos resguardos por sua

aparência nefasta e de seu vínculo às divindades. Dessa maneira, se um humano caçar no período de resguardo do nascimento do filho, algo intenso se apossará do seu corpo, como uma circunstância febril, produzida por uma descarga oriunda da presa abatida, tal e qual neste ato se operasse uma vingança entre gentes e bichos.

Como exemplo, a panema e a mofina são dois componentes gerais e bastante popularizados na ontologia de caçadores da Amazônia. São estados confirmados por encontros pragmáticos, em um mundo particular, que a experiência dessas comunidades nativas confirma. Desta feita,

Os ritos de caça e cultivo, a mediação do xamã nas relações com os espíritos que regem o destino dos animais de caça e dos peixes, a oniromancia, tudo isso atesta no cotidiano que plantas e animais são interlocutores legítimos; a despeito das aparências enganadoras, eles não vivem em um plano ontológico distinto daquele dos humanos (DESCOLA, 1998, p. 28).

Vários deles oferecem ainda contrapartidas rituais aos animais ou aos espíritos que os representam na forma de ofertas de tabaco, comida ou mesmo almas. Entretanto, em um universo cultural em que a reciprocidade seria um valor cardinal, tais dispositivos não chegariam a suprimir completamente o “mal-estar conceitual” que o caçador experimentaria diante da retirada unilateral de uma vida. Daí a função de justificação da criação de animais: acolhendo os órfãos, não poupando esforços para garantir-lhes os cuidados necessários à sobrevivência, os índios anulariam o ato de violência que essa adoção torna necessário (ID., *op. cit.*, p. 30).

Panema e mofina são funções patéticas que se engendram na alma de caçadores e os fazem abatidos, claudicantes, fracos e incapazes, até que a má sorte não se restrinja apenas ao ato da caça, mas a todo um conjunto de funções corporais e mentais. Essas circunstâncias são dadas de modo violento e pusilânime, com dores, vômitos, desarranjos e ilusões. Inclusive o não reconhecimentos de entes é sintoma. A alimentação é, assim, estruturante até mesmo para a criação de necessidades ou regras de parentela e parentesco, que posteriormente são isoladas em quadros cosmológicos mais amplos, e essa estruturação abarca míticas e simbologias. A comida, da qual paren-

telas e parentescos também derivam, ela mesma é a consequência de predações, de canibalismos, mas também de comensalidades, porque assim sendo, são marcadas as contingências da existência.

Sobre a mesa, Fausto (2002) observa:

Ora, se a ideia de fabricação do parentesco converge, na Amazônia, para o universo da cozinha e da partilha alimentar, nossa questão passa a ser o encadeamento de dois processos de transformação: um que resulta do comer alguém (o canibalismo), outro que decorre de se comer *como* e *com* alguém (a comensalidade) (IB., p. 8).

Como se conhece na configuração amazônica, animais, vegetais, pedras, reis, deuses e monstros podem ser pessoas e ocupar a posição de indivíduos na relação com humanos de ordinária estirpe. Opera-se, assim, uma indistinção ontológica que desencadeia uma série de problemas teórico-etnológicos, embora por hora nos interesse o problema do estatuto e da ética da caça e das comidas em razão de imaterialidades mítico-simbólicas.

Se predar animais equivale a matar pessoas, a caça resvala imediatamente na guerra; se ambos os fenômenos se inscrevem no campo das relações sociais entre sujeitos dotados de intenção, o consumo alimentar resvala imediatamente no canibalismo. Pode-se, pois, perguntar, parafraseando Clastres, se o horizonte da caça não é o canibalismo generalizado, se a caça não é de fato uma guerra aos animais? (ID., *op. cit.*, p. 396).

Fausto sugere ainda que:

É preciso observar uma ética cuidadosa no tratamento das presas: morte rápida e limpa, corte e preparação apropriados, oferendas, deposição adequada dos ossos, consumo completo da carne. É preciso respeitar os animais sob pena de dificultar o processo de sua regeneração, de perder a comunicação onírica com eles, levando-os assim a desaparecer do território de caça (ID., *op. cit.*, p. 457).

Desse modo,

O conjunto de práticas e crenças relativas ao tratamento da presa, que costumamos designar “ética da caça”, remete sobretudo a esse perigo de inversão das posições respectivas de predador e de pre-

sa. Por isso, na Amazônia, a consequência do não-cumprimento dessas práticas é expressa em termos de vendeta: o que se quer evitar, sobretudo, é ter que pagar a morte do animal com a própria vida ou com aquela de um parente. Em certos casos, quando já se instaurou o ciclo da vingança, a agressão pode mesmo sobrepor-se às prescrições para o tratamento adequado da presa (IB., *op. cit.*).

Reginaldo Batista, da etnia Sateré-Mawé, discorre sobre a divisão ou classificação das partes de um animal caçado. Depois da pelagem, distribui-se a importância segundo i) partes indignas e ii) partes dignas ou apropriadas para a alimentação. Ou seja, se um caçador de determinado clã encontrar em seu caminho um animal morto por uma onça e se suas partes estiverem destroçadas é melhor que ele não as consuma porque atrairia desgraça ou atos de vingança contra sua casa e sua família. Alguém, ou algum animal, poderia invadir sua morada e atacar sua mulher ou filhos. Um bicho escolheria a ele ou a sua família para alimentar-se em retaliação pela morte de outro animal menor.

A construção de uma categoria aqui pode se dar mediante a premissa da vingança, mas é preferível destacar a justiça social ou mesmo a reciprocidade para abarcar o notório. Para o bicho forte, o ato recíproco de interpelar o caçador e simbolizar a ele, por um sinal ou recado latente, que não coma os restos do seu prato do dia, do bicho fraco, é um ato de bondade e querência ante o caçador. É exatamente por ser humano e ser bicho que a onça se coloca em lugar de resguardo quanto a seus restos de comida. O caçador sabe disso, nota o recado, reconhece a modalidade da ação e a respeita, porque também assim o faz, assim o interpreta, assim também deixa seus restos de comida.

De tal maneira, ao caçador é aconselhável que não coma partes consideradas podres ou não puras ou de menor valor do animal abatido, tais como vísceras ou órgãos encharcados de fel. A prescrição se direciona à manutenção do físico com vigor e da alma sem enxertos mortuários e, por isso, pútridos em função do apodrecimento. O caçador deve comer os talhos da musculatura do bicho matado para que traga ao seu corpo a velocidade, a precisão e a força do ani-

mal quando vivo. Isso acarreta (DESCOLA, 1998) na seguinte consequência lógica: se os animais veem a si mesmos enquanto pessoas empenhadas em atividades socioculturais, então parece ser inconsequente negar-lhes a humanidade que pretendem encarnar. Mas e se a humanidade não representasse exatamente algo bom ou desejável? E se a humanidade fosse um rebaixamento?

Há que se considerar a humanidade como suposto decaimento do ser, libertando-se do crivo da pessoalidade e da pretensa primazia *homo sapiens sapiens*, que em verdade só retira funções do outro, do não-humano. Ao contrário do dualismo pós-moderno, da separação entre corpo e mente, que desdobra uma multiplicidade de diferenças sobre o fundo de verdade da existência, de uma natureza imutável, o pensamento selvagem (para usar um termo mais à ordem lévi-straussiana) encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime instituidor de vontades conscientes. Essa orientação é diversificada não tanto por naturezas heterogêneas, mas principalmente por fundar modos diferentes de se apreender uns aos outros. Modos que atribuem pensamentos cognoscíveis, dentro de uma economia da inteligibilidade múltipla, geradora de conhecimentos universais sob diferentes ordenamentos.

Também é importante projetar pensamentos sobre o fato de a natureza e a cultura não despontarem como unicidades adversárias. E provavelmente nem como unicidades. Elas são interligadas, convexas, dialógicas, tal qual se dá a compreensão do universo de generalidades globais existentes em bichos e gentes. E ainda, não são conceitos díspares ou concorrentes. Parecem mais categorias fundamentais de episteme e localização para elementos globais agregadores, principiados sob aspectos transigentes, mas acomodados em cima de estruturas correlatas.

A identidade de cada um está, então, sujeita a mutações ou metamorfoses, já que fundada em campos de relações que variam segundo os tipos de percepção recíproca ou não recíproca atribuídos às entidades em jogo. Com efeito, cada espécie, em sentido amplo, é suposta apreender as outras espécies a partir de seus próprios critérios, de modo que em condições normais um caçador não verá, por exemplo, que sua presa animal se vê a

si mesma como um humano, nem que ela o vê como um jaguar (DESCOLA, 1988, 23-24).

Acreditamos, porquanto, que existe uma razão prática que move o ato alimentar entre caçador e caça — como denominamos de humano-animal (devir-animal) —, como também há uma consciência coletiva que agrupa caça e caçador como parte de um todo múltiplo. O múltiplo, desta feita, e assim o concebemos, é a corporificação de uma atividade que envolve procedimentos rituais que regulam de uma ponta a outra todo o ato alimentar dos tempos pré-conquista e que hoje são reincorporados a processos de enchimento de barriga com boas comidas (diferente dos atos de esvaziamento, próprios de comidas condimentadas e/ou industrializadas).

Como tentamos sugerir, a razão prática que desloca o ato alimentar entre caçador e caça perpassa por uma construção de mundo originária das primitividades dos povos da América. Essa razão engloba uma articulação estrutural entre predação e comensalidade. É um contraponto ao falseamento ocidentalista imposto desde a invasão da pirataria do Velho Mundo, que renomeou a economia da alimentação e criou uma cimeira entre as coisas da Terra e as coisas das humanidades. A instalação desse contraponto, em algumas sociedades amazônicas, iniciou exatamente após as invasões portuguesa, francesa, espanhola, holandesa e inglesa no Brasil. Na Amazônia, demorou mais a acontecer, porém teve significativo avanço após o nascimento de crianças no século XIX, havendo momentos em que o comer se tornava o foco das restrições e não mais o momento em que se diferenciavam interditos e precauções cotidianas.

Foram períodos em que os processos de transformação estiveram em pleno curso (e continuam na atualidade), marcados pelo resguardo da força armamentista europeia. O nascimento, como apontamos, foi um bom exemplo disso; assim como o parto, em si, foi a exteriorização de um processo interno de mudança e modificação, que costuma remontar à captura de um princípio vital fora de si. A fabricação e a proto-construção da criança como boa guerreira ou boa comedora de caça não se interrompeu de todo, contudo, com

o nascimento. O período pós-natal passou a ser crucial para a definição do tipo humano de bebê.

O pós-natal é quando pai, mãe e suas parentelas diretas concentram esforços para fabricá-lo como pessoa humana consciente de seu papel dentro do *corpus* da etnia. Assim, o físico e a psique do recém-nascido, no processo de sua criação, para o bem das ancestralidades, ainda corre o risco de ser “feito” igual ao corpo de outros tipos de pessoas ou simplesmente de animais. Eis por que mulheres Parakanã, por exemplo, passam horas e horas a massagear o bebê, suas costas e barriga, após o parto. A ação faz parte de um conjunto de ginásticas corporais próprias à fisiculturas e constituições da criança. São essas operações que tornam os corpos humanos diferentes, mas nem tanto, dos corpos dos animais, os quais, com exceção dos bichos de estimação, não são jamais modelados.

As ações sobre o corpo servem, assim, para apontar uma forma e um destino para as crianças: “[...] aplicações ocasionais de jenipapo”, escreve McCallum (1996) sobre os Kaxinawá, “parecem ‘fixar’ a forma fabricada pelo trabalho intenso dos parentes tanto durante, quanto após a gravidez; ao mesmo tempo, o jenipapo torna o bebê invisível aos espíritos” (2001, p. 21). O tornar-se invisível aos espíritos remete-nos novamente ao problema da captura da alma como princípio vital na caçada. É comum, no bioma Amazônia, conceber-se que o princípio vital do bebê não está seguramente ligado ao corpo após o nascimento e que, por isso, pode ser capturado a qualquer tempo. Princípios vitais emergem de atividades protocolares, normatizadas por um conjunto de hábitos e costumes oriundos da cosmogonia dos povos.

O bebê recém-nascido, como ainda não foi inteiramente fabricado ou constituído como membro de sua comunidade, pode ser feito parente de outra gente, de outros animais ou outros inimigos. No momento da *couvade*, deve-se, portanto, fechar as portas à interação com o exterior, com a natureza, algo que se evidencia, entre outras coisas, pela interdição ao pai de participar de caças, de guerras, de rituais e atividades xamânicas. O risco aqui não diz respeito apenas à criança, pois o pai também está em transformação e pode

tornar-se outro ser, animalesco ou inimigo, adversário de hierarquia clânica ou matador interno. Segundo Schaden (1959, 1974), os Guaraní Nandeva denominam de *odjepotá* essa ameaça, não rara a pairar igualmente sobre genitores paternos.

Os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas/AM, da Terra Indígena Andirá-Marau, na Amazônia Central brasileira, por exemplo, são pressupostos ao risco concernente à hierarquia clânica, em iminência de ser transmutada nesses períodos. Eles, por sua vez, entendem esse mal do pai, que pode ser repassado à criança como atino contra a vida familiar, sem uma conotação linguística específica, mas com implicações dentro da parentela direta dos clãs por uma aspiração histórica nominada e iniciada no passado pelos clãs onça e cutia (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017).

Essa tipologia de armação mostra que feitiçarias inteiriças se embrenham não apenas em corpos de pessoas, mas se instalam e são repassadas por germinação, em sêmen, para a geração posterior, sendo o pai o predecessor dos males, o impulsionador de panemas e mofinas no futuro geracional, um impulsionador que carrega consigo o peso de seu avô, de seu bisavô etc., em um ciclo contínuo e significativo.

CAPÍTULO II

ENGENDRAMENTOS COSMOLÓGICOS ASSOCIADOS À LÓGICA DO COMER

O que dizer da mesa tribal do passado, a qual é hoje, em alguma medida, associada às redes do comércio mundial de alimentos? Na perspectiva lévi-straussiana o alimento estaria dividido em três estados principais: o cru, o cozido e o podre. Em relação à culinária, o cru constitui o polo não marcado, enquanto os dois outros são fortemente compreendidos a partir de seus equilíbrios de paladar. O cozido como o estado de transformação cultural do cru e o podre como sua transformação natural pós-morte. Desse modo, é registrada uma dupla oposição subjacente ao triângulo principal, entre elaborado *versus* não elaborado, de um lado; e natureza *versus* cultura de outro³.

Lévi-Strauss, portanto, observou que, tomados em si mesmos, cru, cozido e podre tornam-se formas vazias e que nada esclarecem em termos da culinária nativa amazônica determinada, mas é exatamente isso que não se almeja. Tomar em si mesmo pode ser uma alcunha para a “dessimbolização” dos estados. E também, já que engendramentos cosmológicos associados à lógica do ato de comer podem dizer muito, servimo-nos dessas construções interditas para apostar em desdobramentos complexos. Nesse sentido é que o presente tópico almejou caminhar, ensaiando entendimentos sobre o percurso etnográfico da comida, visibilizada entre os Sateré-Mawé. O percurso tornou plausível inferências sobre o significado sociocultural das três categorias.

Primeiro, sobre o cru, podemos iniciar destacando que as próprias insígnias cósmicas integradas e associadas à lógica do ato de comer perpassam pela “modernização” das indianidades, dentro de uma ideia de modernização que aniquila relações mútuas entre caça

3 Atualmente, houve uma multiplicação de restaurantes na Europa que estimulam o hábito de consumir determinados alimentos em sua forma crua, alargando a categoria “cru”. A delimitação geral circunscreve-se a um campo semântico visto de fora — e cada categoria deve ser vista de um certo modo. Tampouco, porém, nos cabe apontar, existe cru em estado puro. O que há são determinados alimentos que só podem ser ingeridos em estado cru.

e caçador. Uma aniquilação, porém, que vem a agregar e desestimular toda a sorte de beberagens e alucinógenos, de comidas venenosas, malignas, de alimentos bons para se pensar, de incursões de tóxicos (como o timbó) para a matança e a coleta de peixes e também de saberes que ajudam na domesticação, por exemplo, da mandioca e das comidas afrodisíacas etc. São saberes, em suma, que podem funcionar como uma sorte ou como uma morte, como um nascimento ou como um apagamento (ou melhor, um não entrecruzamento), abordando a reafirmação dos atos primordiais ou negando-os substancialmente. Portanto, a comida crua, e não obstante viva ou morta, já traz consigo, para começo de apontamento, uma revelação. E sobretudo na prática da caçada essa revelação está relacionada ao decaimento das tradições integrativas ao par matador-vítima.

A dialética ancestral da procura pelo melhor e mais rápido jeito de aniquilar caças fundamentou historicamente um comportamento apropriado e formador de espíritos coletivos, de mutualidade. Era, como se pode afirmar, um fundamento ancorado em redes sociais de matanças em caçadas. Tais redes, buscavam a menor dificuldade para capturarem alimentos na mata e os devorarem. Captura, no caso, remete-nos à difícil tarefa de enredar bichos e matá-los. Essas redes foram sendo atrofiadas, todavia, em razão dos recentes sistemas de obtenção de comida em ambientes aldeados, que contribuíram para a manutenção alimentar, sim, porém desnudaram uma vertente perigosa de se pensar aos povos originários: a da cordialidade, quase que embranquecedora, na preparação das comidas. Não que ser cordial esteja na classe de problemas, que educação familiar, doméstica e sentimental à mesa proporcionassem o escalpelamento dos bons modos. Pensamos que exista uma associação interdependente entre caçador e caça, a qual mantém um conjunto de saberes constituintes do eu e do outro cosmológico, com sérias implicações aos Sateré-Mawé, pelo menos, no tocante às hierarquias clônicas.

E quando destacamos a ideia de “preparação das comidas”, um plano amplo a ela acrescentamos para a formação da conjuntura conceitual abordada. Desde o afiamento de facões, pontas de lança, foices entalhadas, tencionamento de arcos e coleta de timbó; da prepa-

ração do físico e do mental para pernoites na floresta; do agitação do corpo para suportar estresse e fadiga; das rezas que acompanham guerreiros e salvam da perdição e da loucura na floresta; dos rapés e paricás inalados, das seivas de tarubá sugadas e das bebidas tomadas para que caçadores se mantenham de pé e atentos na procura pelos bichos a serem abatidos. A preparação a tudo envolve, até mesmo inclui-se a identificação dos animais pelo pitiú do suor ou do sangue desprendido durante a arte da disputa pela vida e a morte.

Os étnicos da TI Andirá-Marau, no Baixo Amazonas, consideram como de “gosto pitiú” alimentos que exalam timbre olfativo similar ao perceptível na gordura salgada e pegajosa do suor de bichos selvagens, no sangue menstrual do dia de partida do ciclo mensal e nas entranhas em apodrecimento de caças ou peixes lisos. Pitiú é uma palavra utilizada para designar, primeiramente, cheiros fortes e desagradáveis (mas que indicam pistas) como, por exemplo, o cheiro misturado de fezes e entranhas que se impregna em caçadores após a primeira limpeza, antes de se comer bichos recém abatidos. Nessa categorização existem variações como as que classificam, por exemplo, que botos exalam esse mesmo odor, porém com formato odorífero doce “que nem ananás”, ao se enamorarem de vítimas. Entre homens e mulheres Sateré-Mawé, a saber, é comum a narrativa de que botos, por sua vez, são atraídos rumo a fêmeas pelo cheiro do sangue menstrual.

O que se mostra como aparente, acerca da lógica do ato de comer, é que o cultivo de simbolismos próprios a alimentação se dá no estado natural da comida: o estado cru. As divindades que integram devorações de outrem estão presentes e se fazem sentir na primazia; as míticas que adornam a historicidade das comidas igualmente se fazem perceber nessa temporalidade; são os espíritos concernentes aos alimentos que aparecem e moldam a mesa, ou ao menos boa parte dela, reforçando as tradições das caçadas. É no cru que atos de matança e morte são executados, por encenação ou veracidade. Veracidade dentro dos tópicos das perseguições na mata e encenação no caso das brincadeiras Sateré-Mawé distribuídas durante a dança do *mãe-mãe*, que acontece em janeiro e fevereiro, ano após ano.

A dança do *mãe-mãe* é uma festividade de plantio-ritual realizada da segunda quinzena de janeiro ao início de fevereiro, no

Andirá-Marau (divisa Amazonas-Pará), em agradecimento tanto à produção que se avizinha no ano quanto ao colhido nos últimos 12 meses para consumo e negociação. A dança do peixe, a brincadeira do juruti e a brincadeira da paca compõem o conjunto de regimentos lúdicos que consolidam o cerimonial do *mäe-mäe*. No primeiro e segundo meses do ano, homenagear divindades ligadas à natureza é um modo atitudinal de prestar reconhecimento e solicitar favores. Importante salientar que as brincadeiras realizadas como práticas lúdicas em janeiro e fevereiro também são repetidas durante todo o ano, em maior ou menor proporção, até mesmo em áreas urbanas de estadia dos Sateré-Mawé.

No *mäe-mäe*, a sonoridade que embala o viés lúdico dos jogos é proveniente de um tambor feito com madeira molongó (*Malouetia tamaquarina*), itaúba (*Mezilaurus itauba*) ou embaúba (*Cecropia pachystachya*). Quando se toca alternadamente, fim de tarde e à noite, para ritmar as brincadeiras, prenuncia-se a preparação para o waimat (ritual da tucandeira), realizado no próprio mês janeiro, no 29º, no 30º e no 31º dia, ou imediatamente nos primeiros dias do mês seguinte. Ao que se apresenta, *mäe-mäe* é um ritual preliminar e mesmo indutor do waimat, envolvente de crianças de todas as etapas da infância e de todos os clãs componentes Sateré-Mawé, com mais ou menos participantes distribuídos segundo cada clã. A disposição, em geral, se dá em terreiros, dentro de espaços aldeados ou mesmo em ocupações indígenas urbanas, as quais são muito comuns na Amazônia, fora de metrópoles como Belém/PA, Manaus/AM e Porto Velho/RO, para citar apenas alguns lugarejos do bioma.

Acerca do cozido, trata-se de um estado mediano da natureza dos alimentos, um estado próprio para a ingestão da comida. Um estado de equilíbrio. O que antes era penoso e difícil de se engolir cru, pois se gastava muita energia na mastigação, considerando o tempo para triturar, agora, depois de ser levado ao fogo, tornou-se melhor ao consumo e mais agradável ao paladar. Após a descoberta e a concretização do cozimento, do domínio dos fazeres e saberes acerca da natureza do uso do fogo para a preparação de alimentos, o cotidiano foi remodelado e se conseguiu tempo livre para atividades outras, que

não as caçadas e as devorações, otimizando a melhoria proteica para a humanidade. Mais energia resulta em aproveitamento do ócio para a criatividade, fincada nas artes e na prática da cosmologia, e para a reprodução doméstica.

O cozido, portanto, é o termo que tende a nos remeter a um ótimo ponto de ingestão, um grau de preparação satisfatório, agradável, aos alimentos consumidos à mesa. O cozimento conceitua, ao paladar, um tanto de melhoramento essencial, como se fosse o ápice do adensamento ao fator primordial encontrado na comida, o valor gustativo. O fogo, ao impactar a vida neolítica, clivou em moldes reconformados toda uma era. Foi de valor histórico à humanidade o processo de cozimento. Um valor, sublinhe-se ainda, não somente subjetivo no contexto do grau de preparação, mas em ampla medida objetivo e universalista no tocante ao volume de víveres que são levados ao fogo antes da ingestão.

Cozer alimentos engendra uma função formativa específica para o fogo dentro do âmbito da vida familiar e coletiva como um todo. Não queremos dizer o fogo em si mesmo, mas a ação de preparar e arrumar comidas e levá-las ao fogo por um determinado tempo. É, por assim compreender, um ato conjuntural que funciona muito mais enquanto meio e não como um fim. O cozimento como prática revolucionária, bem como aquilo que está inserido antes dele, durante ele e após a ele, é a funcionalidade que talvez mais agregou diversidade de perspectiva para a vida em comunidade. Porque tanto transforma o estado da comida para a ingestão quanto proporciona o ajuntamento de pessoas em torno da mesa. São realizações duplas, que tanto dão volume ao quantitativo de pessoas que comem em conjunto quanto abrandam animosidades intergrupais.

No tocante ao guaraná dos Sateré-Mawé, o cozimento dele se dá no termo da preparação para o ritual do *waimat*, tradicionalmente, e no empacotamento para o comércio no mercado exterior, no viés contingente do agora. Duas funções diferenciadas, distantes, que poderiam dialogar em alguma medida, mas com dificuldades, dado que nem sempre são estabelecidas de modo associado, interlocutivo. No particular, podem mesmo estar dissociadas e repelirem-se, pois

uma não depende da outra. Cozer o guaraná, em interpretação simbólica, é atualizar a presença dele como repasto para a etnia, como alimentação visível, eleita e condicionada pela indianidade, que passa a saber-se como senhora do guaraná, detentora do limiar da planta e conhecedora intrínseca dos mistérios da espécie.

O cozimento descredencia um possível estado de delírio de negação, em que a etnia tenderia a recusar a verdade sobre o guaraná, uma verdade conhecida e cultivada pelos indígenas historicamente, mas ora vilipendiada. O alimento totem da etnia, em estado cozido, realiza o gozo do paladar e do corpo ao qual serve. É a interpretação gustativa da domesticação do guaraná, uma domesticação da natureza, diga-se por insistência, que tem origem em um tempo muito mais remoto do que o tempo do presente, cheio de contradições, em que se beneficia a planta para a comercialização junto a empresa Guayapi Tropical.

Assim sendo, a natureza, ou seja, o âmbar originário da vida, diz Lacan (1964), “fornece significantes que estruturam e modelam a organização inaugural das relações humanas. O jogo operatório do significante inclui o ser e age de maneira pré-subjetiva” (p. 25-26). No contexto étnico dos Sateré-Mawé, a psicanálise lacaniana parece funcionar de maneira a fornecer a ideia de que, o cozimento do guaraná — instrumentalizado em sua torragem —, enquanto materialidade orgânica e imaterialidade simbólica, tem o poder de, integralmente, constituir a funcionalidade étnica desses povos originários e a constelação de conhecimentos no Andirá-Marau. Modificar a natureza do guaraná, partindo-se do ato de cozer, poderia, entretanto, significar o encerramento da força da transformação da natureza em cultura? Ora, é de se refletir, posto que ao tratarmos do cru e do cozido em contextos Sateré-Mawé, tratamos também das transformações que a etnia perpassou ao longo de séculos. Ao cozerem alimentos, cozeram e adensaram transformações para si, as quais possibilitaram a apresentação da comida em sentido ritual, ou melhor, cerimonial, dentro de espaços familiares e com possibilidades de se publicizar isso em termos globais.

Após rituais, energizado o corpo em razão do alimento ingerido, dentro de uma esfera de ingestão psicofísica e nutricional de víveres

(não apenas o guaraná), procede-se ao fomento de consciência sobre a mesa. No corpo, a comida passa então a mover-se internamente, com toda a sua densidade proteica, bem como em sua forma coletiva representacional e imagética, reforçada simbolicamente segundo procedimentos esperados pela ingestão do alimento em nível ritual (já observado). O alimento torna-se, assim, substância mítica que agrupa, reúne e reavive, por significação e sentido, laços que possibilitam a existência de um determinado agrupamento originário, no caso os Sateré-Mawé do Andirá-Marau.

Um apêndice ao exposto se faz necessário, porém. É enfático afirmar, dentro desse ponto de reflexão, que o povo do Baixo Amazonas/AM prepara alimentos, os coze, em sentido vário. Um desses sentidos faz referência às modernas relações de jugo do Leviatã estatal — daquele monstro institucional que delega a iniciativas privadas, escusas, multinacionais, a proficiência das coisas da vida e da morte na Amazônia. Esse monstro ordena a dinâmica inerente das legislações e delega a correlação das coisas materiais e imateriais que cercam a existência. Em suma, e por hora, acerca do cozimento alimentar, temos que esse ato amplia o significado da comida ao ponto em que caçadas não se mostram mais apenas como ação unilateral que trará carne às bocas da etnia, da tribo, do agrupamento étnico. A caçada passa a ser um primeiro estabelecimento de contato físico e moral com os bichos que servirão de pasto às gentes.

Levado ao fogo, o alimento muda de status e de significado, sendo reposicionado no contexto da vida em sociedade. O reposicionamento desclassifica a comida daquilo que ela era anteriormente e a reclassifica em moldes e sensações diferentes, eminentes de contextos outros, não similares àqueles que outrora se mostravam. Um contexto de futuro, posterior, recriado. O que antes era cru, agora é cozido. Se antes o gasto de energia para mastigar a carne crua era tanto e demasiado que a fome não se saciava por completo, agora o novo *modus operandi* de obtenção de nutrientes corrobora com a manutenção de forças para as próximas caçadas. É possível estocar a vitalidade energética porque a demanda para o consumo não é tão alta.

Sobre o podre, invariavelmente tende a ser notado enquanto estado de desequilíbrio e finitude, coadunando-se fetidez, purulência

e carcaças a essas duas características. É estado que remete a encerramentos de ciclos, à morte por definição. Um olhar atento, porém, talvez venha a suscitar interveniências críticas acerca da categoria, sobretudo trazendo-se a problemática para a presente seara de entendimento, com referência a interjeições caçador-caça, integrantes do par gente-bicho e, portanto, reguladoras do que vem a ser a podridão para esses entes. Por exemplo, se nenhum deles, caça ou caçador, gente ou bicho, pode afirmar ou negar se um dia estará cozido, em algum plano terreno, com certeza podre estará, cedo ou tarde. Brincadeiras à parte, caça e caçador, gente e bicho, farão parte do grande aglomerado de imundícies gerado por tudo o que se move e tem carbono em sua composição na Terra. É o caminho natural da extinção. De similar maneira, no contexto das caçadas, podre também pode significar, no bem-dizer do poeta das insignificâncias e naditudes, Manoel de Barros, tudo o que os pares caçador-caça e gente-bicho rejeitam, pisam e mijam em cima.

A premissa foi citada por Ingold (1990, 2000) quando se afirmou que processos de desenvolvimento, crescimento, maturação e decadência são fundamentais para se compreender a vida. Ou seja, se há certo quantitativo de classificações para alimentos, o podre é um deles e representa condição primordial de entendimento para o ciclo da vida. Fischler (1995), em estudos sobre o que seria ou não “bom para comer” segundo classificações humanas, informa acerca da racionalidade e da espiritualização daquilo que pode vir a ser ingerido. Pode-se ingerir o que vive e viceja, dentro de uma normatização que mescla racionalidade e espiritualidade, ambas compreendidas enquanto qualidades instrumentais para a própria classificação em si mesma. Fischler descreve ainda que o “bom para comer”, todavia, aponta certo limite classificável ao paladar (LÉVI-STRAUSS, 1997). Esse limite representa o que seria um limiar ante o desagradável, sendo que o podre, ao certo, está exatamente fora dos limites do agradável. O podre é todo o aglomerado de restos do longo processo de se evoluir e habitar o mundo. É, antes de tudo, o lixo da evolução.

O suposto vai de encontro a tudo o que a gourmetização das comidas, dos paladares, dos cheiros, das mesas, das cozinhas, dos instrumentos de predação e devoração, enfim, da existência. Essa gourmetização é, ao fim e ao cabo, insípida e moralista, porque tenta

mostrar ou provar que não somos animais carnívoros, todos nós, gentes e bichos. É chata e higienista essa gourmetização, ainda, porque desconsidera complexos dilemas da alimentação contemporânea e posicionamentos ideológicos envolvidos nas opções por comidarias chiques e higienistas. Entendemos que sejam posicionamentos os quais dizem respeito à segurança alimentar, mensuração nutricional e a riscos de contaminação por bactérias. Mas importante é não se deixar perder de vista o que está no âmago dos biopoderes simbólicos de definição de pessoas e coisas na modernidade tecnológica, o ato de caçar, predar e comer.

O cru pode vir a estar cozido; o cozido pode vir a estar podre; mas o podre não pode vir a nada, nada além da mortandade por definição. Talvez esteja sendo visto pelo Novo Ocidente asséptico, ao longo dos últimos 50 anos, o podre, como algo não representativo da vida, diferente de tudo o que a permacultura conceitua (HOLMGREN, 2013; DIXON, 2014; HARLAND, 2018). E isso parece ser problemático no sentido de uma descaracterização imanente. Enfim, o que nos esforçamos por trazer à baila é o fato de o podre representar mais uma fase de um ciclo do que um estado de quietude eterna. E assim parece dada a premissa de que a podridão define relações e é revelada, por certo, a partir de como se mostra, nua e malcheirosa. Talvez seja de rara importância para discussões acerca do estatuto de pessoa no Brasil da atualidade a ideia do podre. Porque podre é o negro, o índio, o quilombola, a pessoa LGBT, o louco e o lazarento. São podres todos que inexistem para o Estado e principalmente para o mercado. São podres os despossuídos de individualidades mentais, corporais ou pessoais.

A associação do podre a lixos humanos não é nova. Distante disso. Estava no passado secular, esteve no imaginário colonizado do Brasil de Figueiredo (parabéns, amigas Carmen e Eunice (*in memoriam*) e está no agora do Brasil de Bolsonaro. O deteriorado, o desmaterializado, o desintegrado e o desfigurado são os podres que vemos. Seja nas caçadas Sateré-Mawé, nas suas miradas oníricas ou nas ruas do país. Estado e mercado registram violentamente suas teses sobre ser ou não podre. Portanto, o podre, a marcação de sua definição,

suas classificações e normas para se estar dentro ou fora daquilo que é visto como fora dos padrões de consumo, é um cabedal de orientações alocadas segundo hábitos, costumes e valores sociais do presente.

O podre é próprio a bárbaros, incivilizados, é aquilo que coisifica a própria existência. Assim comumente é crível. É um ponto, ao fim e ao cabo, para além do qual não há retorno possível a qualquer estado de outrora, palatável. Diferente do cru e do cozido, que podem ser recozidos, reaproveitados, remastigados, a podridão, em essência, ao contrário disso, no cenário das caçadas principalmente, designa o impróprio, o imprestável, o que não se aproveita. Remete caçadores, mesmo experientes, a sensibilidades nauseabundas e enjoativas. Remete bichos a enguiar ou regurgitar. Portanto, se um alimento é assim classificado é porque seu impacto no corpo e na mente é de morte e não de energia vital, assim como o sugerido no âmbito do impacto das personalidades e coletividades.

A ingestão de qualquer alimento designado podre torna a pessoa digestora semelhante, por associação simbólica, ao que comeu. É dada à podridão também, por assim dizer. A faz podre porque o valor da vida inexiste no deteriorado, no desmaterializado. Inexiste fora da energia vital. Mas inexiste simbolicamente, cabe ponderar, porque a noção de podridão, no limiar da situação exposta, compreende a vida e demais crenças sobre estar no mundo e fazer dele sua casa. É um fenômeno que ultrapassa a dualidade “agradável vs desagradável” para o organismo, dado que abarca multiplicidades de caracterizações a fundamentar o desequilíbrio do alimento.

A suposição alegórica alemã *man ist, was man isst* (somos o que comemos) é algo apreciável e requerido na cultura brasileira, tal e qual na cultura germânica, a partir do que diferenciamos como agradável ou desagradável. Na nossa seara brasileira, Viveiros de Castro (2012) aponta: “[...] é pela boca que se predica. Diz-me como, com quem e o que comes e te direis quem és” (p. 157). Noutras palavras, essa alegoria do podre pode ajudar a pensar em uma existência questionável na medida em que, via de regra, ninguém quer ser assim reconhecido pelo podre que ingere. Mas caso assim um ente o faça, ingira, acaba sendo observado mediante a pecha da “pessoa suja”.

O podre, quando deixa de ser um mero espectro do comestível aos pares caçador-caça e gente-bicho, ou seja, um elemento fantasmagórico, que por ventura ainda não se decompôs ou sublimou, aproxima-se de ser uma realidade pulsante e instigante. Ao estar classificado como de muito mais risco à vida de quem possa vir a ingeri-lo do que qualquer outra comida em suas duas outras fases, crua e cozida, o podre passa a resguardar em si um tanto de docemente melancólico, de quimérico e até de poético. Porque se esvai rapidamente, não se mantém, mas é de fundamental sua integração à vida como ciclo existencial. A transição do podre, portanto, é a mais rápida e nostálgica do universo dos estatutos alimentares, seja pela velocidade com que acaba, seja pela maneira como acaba, mas também pode ser uma das mais instigantes.

Essa transição, ao representar a finitude e, assim, representar limites observáveis, físicos, da existência, igualmente supõe em seus meandros a inclassificável premissa metafísica do além-mundo, do porvir. Um porvir inerente ao podre. O próprio Lévi-Strauss, em *O Triângulo Culinário* (1997), se exime de fixar amarras classificatórias acerca do podre para a vida no plano terreno e o compreende como algo fluido, que transita, ora sendo natureza, ora sendo cultura. É fluida a podridão, ele assevera, mas é uma sujeira a remeter o pensamento a planos metafísicos. Tanto porque o sentimento de repugnância e aversão ao podre é um hábito humano. Quem nunca sentiu asco extremo ao lembrar ou presenciar cena de natureza desprezível higienicamente? É uma sensação conhecida de muitíssimos. Se não, de todos. Se comer o cozido tende a ser uma atividade de partilha e união desde que se dominou o fogo ao longo da história da humanidade, se contemplar o cru é um fenômeno estético e palatável até dantes das sociedades serem formadas nas terras baixas da América do Sul, desprezar ou ingerir o podre é um ato de decisão societária ancestral sobre o paladar em relação à dado humano histórico. Comer, sendo algo primitivo, também conforta a ideia de que identificar o podre é ação imemorial, pela óbvia e natural herança originária.

Fora do bom, do limpo e do justo está o podre, com todo o conjunto de definições não assépticas que o resguardam. De modo amplo,

apodrecer significa sujar em ato extremo, o que não pode ser tomado como ato isolado no contexto das produções simbólicas, pois só ocorre existindo uma situação anterior de limpeza. Os termos pureza e poluição mantêm entre si relação estreita e necessária e um deles se faz presente apenas na ausência do outro. Em qualquer sistema social persegue-se o ideal de pureza, de limpeza e de ordem como condição para uma existência plena e, não sendo possível eliminar a poluição, resta mantê-la sob vigilância e controle.

CAPÍTULO III

A DUPLA VIA DAS PRÁTICAS ALIMENTARES SATERÉ-MAWÉ

Após descrever estados concernentes a cru, cozido e podre, com incidência referencial a problemáticas nativas amazônicas de caçador-caça e gente-bicho, passemos a nos questionar sobre a complexa e extensa rede de pontos e células responsáveis por funções que priorizam condutas em nível de educação alimentar. A ponderação sobre o cenário é um deslocamento específico, dado que consideramos ser, a participação de indígenas Sateré-Mawé do Baixo Amazonas no mercado global de alimentos, estimulante para se redimensionar esteios socioculturais e econômicos do próprio grupo ameríndio em si. Algo positivo, certamente, mas também controverso por ter redesenhado condutas frente a práticas ancestrais e cosmogônicas de comensalidade, as quais passaram a levar em voga, na contemporaneidade, processos de produção em larga escala, de viés mercantil.

Em questão primordial, vejamos o que segue: hoje, apesar de representar uma importância planetária e ser também uma necessidade de Estado, a comida está para além disso. É uma questão gourmet para toda a Europa ocidental, variados países da Ásia, para o extremo norte da África, as nações ricas da Oceania e a América do Norte. Mas será que é uma necessidade dos Sateré-Mawé do Baixo Amazonas? É de se verificar, principalmente porque acreditamos ser a integração ao mercado global por parte dos povos do Andirá-Marau também tende a ser uma integração ao Estado mundial de quinquilharia modistas que a modernidade legou a todos. E há de se sublinhar os lados bom e ruim disso, antes de arroubos de juízo de valor.

Primeiramente, é mister frisar que são ambos, mercado e Estado, formas institucionais e superlativas branqueadoras da realidade tradicional do referido povo das terras baixas da América do Sul. O que queremos pleitear com isso é que modos de vida originários,

com suas cosmopolíticas e hierarquias clônicas, são desimportantes para o mercado global. E os modismos referidos dizem respeito, assim notamos, a construções sociais sem qualquer paralelo proximal com a história indígena. São modelos de viver estacionados em parâmetros ocidentais, sobremaneira, levando em conta que a noção de “ocidental” não define o que está mais ao lado esquerdo do hemisfério, mas sim o que responde a anseios do ideal de consumo do presente. Por certo, esse modismo ocidentalista a que vislumbramos marca um ambíguo, um justo contraponto orgânico e mítico por ora questionável ao menos segundo um viés: o do alimento tipo *slow food*.

Esse viés inicial que denominamos de contraponto orgânico faz frente ao *fast food*, um ethos substanciado na sociedade pós-moderna, propositor de uma aceleração dos processos ligados a alimentação. Aceleração sem correlação na história da humanidade na Terra, o que nos leva a datações de 50 mil ou 60 mil anos. Inversamente, o *slow food* estimula a desaceleração de práticas, todas ancoradas em estratégias presentes nos processos de alimentação de sociedades indígenas, de comportamento milenar. Mas antes de qualquer interpretação, falemos um pouco acerca dos registros fundamentais do *slow food*.

O movimento *slow food* teve início em 1986, na Itália, e em 1989 tornou-se uma organização internacional que atualmente conta com aproximadamente 1 mil convivias⁴ ou células locais que reúnem cerca de 80 mil associados. É uma iniciativa interessante, instigante e inovadora. Todavia, há que se pensar sobre a possibilidade de controvérsias acerca de uma assimilação sinalizada da comida lenta no que tange ao guaraná, símbolo definidor da identidade e da territorialidade do grupo Sateré-Mawé. Nessa direção, temos que o guaraná tradicional do povo do Andirá-Marau tornou-se mar-

⁴ *Convivium* é uma palavra latina que significa “festim, entretenimento, banquete”, e o *slow food* de tal modo designa suas células locais. Os *convivias* são representantes que seguem princípios do *slow food* e há cerca de 1 mil *convivias* espalhados pelo mundo a formar a rede do movimento. Os *convivia* constroem relações com produtores, batem-se pela proteção de produtos tradicionais, organizam degustações e seminários, incentivam chefes a usarem produtos locais, nomeiam produtores para eventos internacionais e trabalham para trazer a educação do gosto às escolas. In. Weiner, Sarah. Manual do *slow food*. 2ª ed. Abril, 2005.

ca identitária e de grande valor comercial no mercado de bebidas e energéticos em nível mundial, tanto pelas propriedades físico-químicas quanto pela popularidade intensificada na publicidade mundial. Assim, ser índio ou beber coisa de índio hoje é *cool*. No entanto, o verso da moeda reside na suposição de se estar dotado de um valor diferenciado, de uma sugerida atitude ética, de um *ethos* caracterizado por comportamentos responsáveis, apenas por ingerir o guaraná. Isso inda é algo a se verificar de fato. É algo com dupla interpretação, tanto porque estar dotado de intenções pró-indianistas e voltar-se contra a vertente massacradora do capital e violenta do Estado, é algo aprofundado, manifesto, o que a nosso ver, no máximo, tende a ser ponto de intenção somente latente no cenário *slow food*.

Intenções, no caso, que podem, dentro de um viés reacionário, negativamente serem relacionadas a propósitos que desqualifiquem direitos individuais e coletivos de comunidades e povos tradicionais, atacando lideranças, ameaçando e criminalizando defensores e defensoras do meio ambiente. O ponto de debate, assim, deveria ser menos a importância e a seriedade do movimento e deslocar-se, mais e mais, para as pautas de luta indígenas que consumidores de *slow food* poderiam tomar para si e ajudar a reivindicar de nações e empresas ricas e multinacionais, auxiliando na execução de práticas afirmativas em favor de povos originários amazônicos. E em particular dos Sateré-Mawé. O movimento, em nossa visão, teria de instituir em suas bases informações sobre o combate à tutela e à dizimação que o integralismo mundial promove, duas pautas fundamentais de debates no presente. O *slow food* poderia, inclusive, sair em defesa de Plano de Gestão para Territórios Indígenas, compilados de modo democrático no bioma Amazônia na atualidade, mas que não foram executados. Assim, abarcaria dois tópicos fundamentais de construção e mais um referente à segurança. Todavia, não é de interesse do grande capital, dos mercados, fortalecer a cultura do guaraná.

O guaraná é difundido nos ambientes comunitários ligados ao movimento *slow food*, o que é elogiável, mas quem audita a reversão dos ganhos simbólicos e financeiros do produto? E a magnitude do problema, um problema histórico, elevou-se com a MP nº 870, de 1

de janeiro de 2019, que cristalizou a desordem na política indigenista brasileira, vindo a arrefecer qualquer tentativa de fortalecer licenciamentos para TIs na Amazônia. A MP, na prática, desvincula do Estado e torna livre e convidativo para o mercado premissas referentes à regulamentação de territórios dominiais. A prática já ocorreu no passado, na construção da sociedade brasileira, sendo uma tentativa agressiva para dizimar povos indígenas pela regra do achincalhamento da identidade étnica nacional originária (tática psíquica) e por massacres (tática física). Tanto que a população indígena no país era estimada entre 800 mil e 5 milhões de indivíduos pertencentes a mais de mil grupos étnicos diferentes para os anos de 1500, mas esse quantitativo decresceu até o princípio do século XX, reduzindo-se a quase 300 mil habitantes no ano de 1900 (KENNEDY e PERZ, 2000). Para a década de 1950, Ribeiro (1957) supôs o número de habitantes das nações indígenas no país em cerca de 100 mil indivíduos, prevendo a sua redução progressiva ou provável extinção. As perspectivas reais de provável desaparecimento dos povos indígenas no país perduraram até 1970, quando indícios de crescimento populacional de alguns povos sinalizaram para a reversão da tendência. Estimativas da Fundação Nacional do Índio, no presente, indicam a existência de 450 mil índios, pertencentes a mais de 200 etnias e falantes de aproximadamente 180 línguas.

Continuando no âmbito do *slow food* e dos interesses de mercado em tornar o guaraná um produto palatável, é sugestivo destacar que existem inúmeros princípios caracterizadores do movimento que quase nunca chegam até a terra Andirá-Marau efetivamente, seja por impedimento do sistema financeiro ou do Estado. A defesa da biodiversidade, a educação do gosto e a aproximação de produtores e consumidores são alguns deles⁵. Essas premissas não importam ao mercado como um todo. Mas e a pessoa que consome *slow food*, será que se orienta por demonstrar preocupação frente a modos de produção e distribuição de lucros do alimento que acredita ser sustentável, frente a modos de vida instalados em TIs da Amazônia? Por certo, é algo a se pensar. E ainda. O discurso vetor do movimento

5 Cf. Weiner, Sarah. Manual do slow food. 2ª ed. abril de 2005

deveria estar para além das obviedades, em um compromisso realmente saudável e impositivo como moeda de valor, buscando uma redefinição alimentar global ante socioculturas consideradas dentro de um patamar de “alimento saudável”? São no mínimo ponderações a serem investigadas para que se analisem supostas ambiguidades ou interesses controversos.

As investigações poderiam ser conduzidas em sentido macro, obedecendo a lógica da inversão orgânica difundida pelo *slow food*, a qual é permeada pela reeducação alimentar acentuada em discursos desse movimento europeu. Avaliações abrangentes igualmente poderiam ser direcionadas a inferências sobre rearticulações globais relacionadas a modos de vida, tão decantadas por adeptos e simpatizantes do *slow food*. Porém, fica a pergunta: em que medida sociedades das terras baixas da América do Sul seriam responsáveis por fomentar alterações, em parte, no quadro atual do cenário alimentar europeu ou do norte do globo? Será que a suposta incapacidade em gerir recursos alimentares mundial poderia ser mudada em função da ética comensal ameríndia? Há de se estudar o proposto.

O *slow food* foi criado para ser um modelo inverso do *fast food*, então caracterizado pelo consumo em série, rápido, industrializado, em razão do qual pessoas não podem perder tempo com a comida e, portanto, o alimento se torna algo a ser digerido em ritmo acelerado. O movimento do “comer lento”, ao propor a desaceleração do tempo à mesa, critica a própria modernidade e aponta para teses sobre as desestabilidades do que se vende no presente. Só que, até que ponto padrões comensais ameríndios, e aqui nos referimos ao guaraná Sateré-Mawé, teriam êxito ante o universo industrializado enquanto pressuposto ético? E mesmo que tomemos o hipotético como verdade aceitável, haveria, assim, uma simulação de retorno ao “mundo natural” indígena via *slow food*? A quem interessa esse retorno?

Penso que não interessa de todo a nativos ameríndios do Baixo Amazonas/AM, a não ser que a autodeterminação e uma política clara de redefinição da importância indígena mundial seja a linha de normatização para o movimento. Ademais, a comida sem agrotóxico ou fertilizante, um processo de consumo em que produtores

e consumidores se beneficiam mutuamente da modalidade ética de comércio, serve também aos Sateré-Mawé, sem dúvidas, assim como serve ao mercado global. Mas, repetimos, ela não é de interesse a grandes financiadores do planeta. Atingir o plano da venda de verdades interessadas a europeus por meio do guaraná nunca foi algo tão interessante às sociedades nativas amazônicas, seja por causa de genocídios indígenas seculares de colonizadores, do extermínio indígena na ditadura militar brasileira (atendendo a interesses partidários estatais e mercadológicos) ou ainda em relação a desarticulações contra a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Assim se deu no processo de colonização hispano-portuguesa na Amazônia, na ditadura varguista, nas ditaduras de Castelo Branco, Médici, Geisel e Figueiredo, nos governos de Sarney, Collor, Itamar, FHC e Jair “Trump Tropical” Bolsonaro. Mas os povos originários parecem sabidamente estarem desinteressados por essa vingança ou revide (no âmbito da venda de verdades interessadas a europeus). A eles, importa mais supor consciências sustentáveis universais e serem reconhecidos por isso, de modo austero e respeitoso.

Ademais, contra influxos anti-indígenas no Brasil, promovidos por mercado e Estado em passado e presente, estabelecer padrões onde a ética vai regular não somente relações alimentares, mas tratos de trabalho e sociais, talvez possa parecer algo utópico. Porém, é uma utopia necessária e extremamente alvissareira a indígenas da terra Andirá-Marau. Até mesmo porque o *slow food*, ao ser pensado pelo italiano Carlos Petrini, transformou-se em uma associação sem fins lucrativos em 1989, tendo como proposta o estabelecimento de uma rede mundial de consumidores e produtores baseados em princípios universais, caminhando no sentido de respeitar socioculturas e biodiversidades. Então, espalhar essa perspectiva é uma estrada ao encontro do futuro. No entanto, o núcleo branco, ocidental, da ideia em torno do guaraná, assim se nos mostra, manteve-se no estabelecimento de multimercados globais e agiu com bases locais, articuladas entre si, visando mudar o paradigma do consumo de fora do Brasil para produtos de origem tradicional, pouco fazendo frente

a cercanias estatais e mercadológicas. Sabemos que é uma batalha desigual, entretanto. Esse *ethos*, embora ligado a procedimentos politicamente adequados e que consideram importante a riqueza de saberes e fazeres Sateré-Mawé, pouco chega a esferas ampliadas, nem fora nem dentro do Brasil. É difícil assumir isso, mas a nós parece que seja o mais verdadeiro. Assumir que o mercado tem um peso enorme nas decisões do Estado. Portanto, é preciso organizar uma estratégia mais forte de diálogo, exercendo pressão política, sem demagogias. Uma estratégia que force, por exemplo, a debates entre setores de partido, sindicatos, parlamentares e agentes econômicos no contexto do guaraná, incluindo tensões e ambiguidades inerentes a diálogos dessa monta, os quais tenderiam a verificar que mesmo forças presentes no mercado justo (do *slow food*) não operam sem interferências ou sem resistências do mercado injusto (da exploração da imagem indígena pela publicidade global). Tanto porque, em tese, há procedimentos a serem observados desde o manejo orgânico do guaraná até as relações com produtores e distribuidores, e tensões alfandegárias e diplomáticas, sobretudo os que trabalham diretamente buscando garantir direitos estabelecidos pela Organização Internacional do Trabalho (OIT).

O que ocorre na atualidade, em função da interferência sobre a imagem de quem consome o guaraná mundo afora, é uma tentativa de sensibilizar públicos por meio de campanhas a favor da mudança das regras práticas do comércio internacional, historicamente sustentado na exploração injusta do trabalho, do produto alheio e muitas vezes associado a regimes de direito mínimo. Por trás de parcerias comerciais que se direcionam a esse trato, convergem vários movimentos reivindicatórios que defendem um novo padrão de desenvolvimento econômico, então baseado em sistemas planejados racionalmente, que consideram formações socioculturais e complexos representacionais, em contraposição ao que foi realizado por muito tempo via imperialismos estadunidense e europeu mediante — suas indústrias culturais. O objetivo principal das medidas justas, então, seria uma proposta de promoção de formas autossustentáveis e de melhores condições de trocas, bem como a criação de mercados

alternativos fortalecidos e o reconhecimento de garantias políticas conexas às características dos grupos Sateré-Mawé.

O *slow food* se apresenta como forma alternativa ao que esteve vigente desde a década de 1960 e que ainda conservava características essenciais do histórico sistema aniquilador capitalista. É um movimento portador de preocupações políticas, econômicas e socioambientais típicas do mundo contemporâneo. Ele reclama por soluções acerca dos efeitos colaterais trazidos pela modernidade, embasada na ferocidade etnocida contra povos empobrecidos pela superexploração histórica. É uma alternativa, portanto, acoplada a bases capitalistas de entrecruzamento mundial, mas que tende a adotar outra significação pelo alcance ético e político sugerido. Uma adoção para além do espaço das trocas locais e das terras tradicionalmente ocupadas na Amazônia. Tal modalidade de mercado surgiu no momento em que acordos internacionais de desenvolvimento horizontal estavam fortalecidos e gradativamente foram introduzidos em países com predomínio de base agrícola, na primeira década dos anos 2000. O discurso do *fair trade* surgiu como fala otimista e real, agenciada do “norte” para o “sul” global, tendo em vista uma pungente demanda por uma nova ordem econômica internacional e que, por meio dela, constassem relações comerciais equitativas ou menos desiguais nos âmbitos norte-sul, global-local e empresarial-tribal. É nesse contexto estruturante (ou seria estrutural?) que localizamos a abertura dos Sateré-Mawé para participarem do circuito intercontinental da mercadoria (economia de mercado) via guaraná, desde o fim dos anos 1980 e muito mais fortemente na última década, segundo modos de acesso possibilitados pelo mercado justo.

Não obstante, essa entrada estimulou um redimensionamento das formas de produção e de consumo, locais e globais, de guaraná, como dito acima. Viu-se um símbolo definidor de identidade e territorialidade dos Sateré-Mawé tornar-se um produto de circulação no mercado mundial, porque atendia às regras que supunham a definição ou marca de definição do mercado justo. Mas esse guaraná teve seu valor (uso e troca) revisto no mercado de bebidas e energéticos em todo mundo em função de sua circulação. Ou seja, ao mesmo

tempo que aumentou a disseminação do produto, houve um rebaixamento no status mítico em torno dele. E vimos que essa revalorização se deu tanto por suas propriedades físico-químicas, que teve popularidade intensificada pelos canais publicitários e marqueteiros mundiais, quanto, principalmente, em se tratando de mercado para o *slow food*, de suas características ou atributos condicionadores.

Diferentemente, o mercado injusto explora e compra matéria prima anônima quanto às suas origens geográficas e históricas, sem denotar respeito ao externo a si, o que permite negociar a baixíssimos preços os produtos no momento da aquisição junto a povos tradicionais ou mesmo a atravessadores regionais, de modo que, na concepção industrial-comercial do produto em questão, imprime-se uma estética vazia ou marca sobre a qual será cobrado um valor econômico ou financeiro para além daquele gerado pelas transformações, adaptações e refinamentos da matéria prima ou bruta. Esse valor é oriundo da marca ou selo empresarial associado a alguma garantia ou confiança acerca da qualidade do produto final, independente da qualificação de seu processo. Sem embargo, atualmente, enquanto produto final, o guaraná dota-se de valor diferenciado por conta de atitude ética que altera, qualifica e reposiciona o produto final em seu processo produtivo, passando por uma consideração do modelo de negócio que repercute em todas as fases de atribuição de preço, até ser repassado ao consumidor final, que também deve ser incorporado sem qualquer crítica ao capitalismo colonial e imperialista. O consumidor não deve questionar a evidente pobreza de muitos em favor do lucro de poucos. Sobre isso, é necessário ainda evidenciar que modelos capitalistas de geração de lucros megalomânicos, além de estarem associados à exploração sistemática, ao aumento de diferenças socioeconômicas e políticas, também estão articulados, enquanto causa, a uma herança escravocrata do Brasil.

A herança escravocrata constitui-se no âmago, junto com o peso da colonização, em uma série de verdades sobre a má qualidade de vida na modernidade, sobre a raiva e o ódio ao pobre no país. Assim, diversas patologias se correlacionam ao estilo de vida industrial, tanto no adoecimento por métodos de produção, que

sacrificam corpo e mente do trabalhador, quanto pela qualidade de produtos consumidos, geralmente acusados de contaminação (envenenamento) química e ideológica. Nesse sentido, o mercado justo tem a oportunidade de repensar a cadeia produtiva e de consumo segundo uma crítica ao capitalismo continuado, e mais ainda segundo uma lógica econômica de mercado que sempre foi equivocada. O mercado justo, dado ser regido por leis de oferta e procura, mas ser composto segundo atributos anteriormente desconsiderados como variáveis do preço, pode fazer diferente. Os produtos justos devem ser orientados e destinados a um *ethos* caracterizado por consumidores ou cidadãos que prezam por comportamentos sustentáveis, responsáveis e difundidos em ambientes comunitários ligados a um movimento mundial de crítica estruturante (ou estrutural?) sobre o capitalismo (pós-moderno e contemporâneo) colonial e imperialista. Um capitalismo com característica e fundamento principal, a nosso ver, desse discernimento, seria um modelo justamente construído em um “meio termo” (caminho do meio) entre capitalismo e socialismo. Porém, em hipótese alguma, escorregando do primeiro para o segundo, infelizmente, diga-se de passagem.

Grosso modo, a lógica de economia de mercado sugerida pelo mercado justo pode significar, no senso comum, uma espécie de capitalismo moderado, capitalismo social, social capitalismo, capitalismo comunitário ou, por que não, capitalismo justo. O socialismo de relações mercantis via *slow food* estaria ainda muito distante disso, o que é uma lástima. Entretanto, aporia ou não, vemos que o mercado justo faz parte de um movimento amplo, global, diverso e multisetorial de crítica aos sistemas político e econômico oriundos do colonialismo imperial da Europa ocidental. Essa mesma Europa impôs sistemas ao mundo mediante estratégias de anulação de singularidades sociais e culturais de povos e etnias então autóctones. Na totalidade das vezes, na América Latina, tal obliteração foi efetivada por estratégias bélicas. No presente, o exemplo que trazemos para marcar o suposto é em torno da Guerra do Iraque e do Afeganistão, quiçá os conflitos economicamente mais declarados enquanto tal, na medida em que não havia, ao menos expressivamente, tantas máscaras discursivas pela paz local ou mundial.

Nesse específico, podemos verificar o quanto o capitalismo descamba para o roubo ou sequestro absoluto e vil de um ou vários produtos pertencentes a uma nação, Estado, povo ou etnia. Ele opera também, descaradamente, no sentido de obrigar agentes locais a comercializarem seus produtos pela via do monopólio da compra. As estratégias capitalistas para forçar esse cenário começam por retirar toda e qualquer autonomia dos agentes locais em fazer escolha pelo sim ou pelo não no campo do fechamento dos contratos de negócios (*business*). Daí para frente, dá-se o saque cultural e moral das pessoas.

Gostamos de lembrar do cinema e do quanto representa, com alguma fidelidade, certos aspectos da modernidade em termos políticos e econômicos, tal como uma clássica cena de O poderoso chefão, de Francis Ford Coppola, que retrata a negociação entre o mafioso (gangster) Vito Corleone e o empresário corrupto para a assinatura de um contrato. O chefão, então, diz, ao seu interlocutor, algo próximo disso: “[...] ao final da nossa conversa uma coisa estará nesse papel! Você escolhe se será sua assinatura ou se serão seus miolos...”. Metaforicamente, de maneira funcional, no capitalismo de mercado e imperialista os menos poderosos (ou os não poderosos) negociam com armas apontadas para suas cabeças e territórios, a fim de que não possam negar as propostas, supostamente irrecusáveis, de negócios provenientes de países ou grupos megaempresariais e suas multinacionais de maior potência econômica e bélica. Por conseguinte, acordos políticos e econômicos, como o construído na Convenção 169, da OIT, nesse tipo de sistema coercitivo, não passam de uma utopia ou de discurso vazio.

Notamos, portanto, que o mercado justo está associado, enquanto mecanismo ou modelo de gestão de negócios, a narrativas contrárias às ideologias coloniais e imperialistas. Ao menos em termos de intenção. Sobretudo porque, enquanto aquelas funcionam na materialidade bélica das relações injustas, desiguais e cativas, o *faire trade* se direciona a operar em uma gramática mundial de paz, honradez e justiça. Esse tripé, enquanto culminância ou consolidação prática, aproxima-se do slogan lema do liberalismo clássico francês: liberdade, igualdade e fraternidade. Quem sabe, em hipótese, não foi

à toa que a ideia de faire trade nasceu nos EUA, justamente em um momento de pós-contracultura, em que valores do neoliberalismo econômico são postos à prova. Dentre inúmeros pontos a que críticos do capitalismo podem se agarrar, quem sabe a proposição “*time is money*” sirva de dispositivo ou disparador mais adequadamente eficaz.

Outra problemática a ser compreendida diz respeito à relação entre o tempo (na prática, o relógio mecânico), a indústria (a máquina) e a economia de mercado (a plataforma de venda) é mais que evidente e óbvia. A indústria tem como função principal acelerar a produção, não para gerar tempo livre, mas sim para produzir excedentes, e assim desgastar o tempo do trabalhador. Não obstante, produzir mais em menos tempo significa mais produtos, mais consumidores e mais lucros na plataforma montada para a resolução do sistema financeiro. A figura do relógio implica tanto na noção de controle ou mensuração exata do tempo das ações, bem como no retrato simples e acessível da máquina enquanto mecanismo sistêmico formado por inúmeras partes trabalhando em conjunto, a exemplo de uma fábrica. O relógio é uma fábrica do tempo medido em horas, minutos e segundos. A marca do capitalismo, transferida para a ideia de desenvolvimento econômico das nações (países, povos, comunidades, empresas), é a da rapidez. Relógio, locomotiva, automóveis, navios, aviões, mísseis e foguetes são símbolos da pós-modernização do mundo pautada na rapidez. São instrumentais de predação a serem usados na imensa plataforma da vida neoliberal, do Estado mínimo, do poder inquestionável de auto regulação mercadocêntrico.

CONSIDERAÇÕES HIPOTÉTICAS

COMIDA LENTA: ENTRE OS AMBIENTES DOMÉSTICO E COMERCIAL

No universo do consumo alimentar, a dimensão global do capitalismo e suas demandas foi retratada por uma simples expressão, cuja semântica diz respeito a modos de produção, comércio e consumo da comida. Estamos falando do *fast food*. O *fast food* quem sabe seja o divisor de águas entre a cozinha doméstica ou comunitária e a industrial ou comercial. Ao lado da comida rápida, temos também o conceito de *fast fashion* (moda rápida), proveniente da indústria têxtil e da moda de vestimentas.

Complementares e resolutivas da vida do presente. Em outros termos, o modelo colonialista e imperialista de fechamento de negócios, utilizado para reger nossas existências na atualidade, pautado na pressão psicológica da “arma na cabeça”, tem grandiosa relação com a necessidade de agilidade nos negócios para se ganhar tempo para fazer mais negócios e assim sucessivamente. O imperativo “pegar ou lagar” indica bem essa pressa em agenciar e tocar as relações comerciais. Outro imperativo, o “leve dois, pague um”, também é irmão ideológico da hipótese do ter mais e ter sempre. Em suma, no mundo dos negócios não há tempo para conversas minimalistas e pacientes, nem se cozinha em fogo brando banho-maria, mas em grelha brava.

Não obstante, o mercado justo, contrário a essa dinâmica da rapidez em função de dinheiro, armas, poder, drogas e até do paladar, sendo ligado por sua vez e afeito a conjunturas humanitárias, entende que se deve respeitar o tempo do outro. Ou seja, respeita-se o tempo levado para a avaliação e a reflexão antes de fechar negócios, sem impor vontades. Existe um espaço maior entre a decisão de “pegar ou largar” de “levar dois e pagar um”, considerando que o proponente pode aceitar sugestões de mudanças na proposta partindo de atores locais que a formularam.

Assim, embora tenham origens diferentes e independentes, o conceito de *slow food* pode operar e fortalecer o *faire trade* justamente porque são frutos do mesmo contexto de críticas dirigidas ao capitalismo histórico e superexplorador. A lentidão, em termos ético-políticos, pode ser apreendida na regra ou conceito de “direito à consulta prévia”, acordado durante a Convenção 169, da OIT, como ora apontamos. Tempo, aqui, é considerado como símbolo social. Na acepção, o conceito de tempo é interiorizado pelo grupo social a partir de processos de aprendizagem. Incide assim, nessa miríade, uma simulação do “mundo natural”, um “retorno” ao alimento “limpo”, sem agrotóxico ou fertilizante. Indústria é lugar de realização e fortalecimento, de engrandecimento e não de alienação, é lugar onde se contabiliza o labor como fortalecimento para a autoestima, para o engajamento social com o mundo e consigo mesmo a partir de repartições da produção em níveis efetivos. Com isso, o mercado passa a ser de todos, da universalidade, via sistema monetário solidário com os povos do mundo, sem moedas vinculadoras e financiamentos bancários exterminadores daquilo que não se emparelha a si, daquilo que está fora de padrões de *wall street*.

Vale sublinhar que a identidade ou mesmo o princípio fundador do mercado justo depende ou tem como caractere distintivo, em face ao capitalismo predador e superexploratório, a evidência de marcas do produtor primitivo, primeiro ou original no produto final consumido em largos termos. Assim, a matéria prima não é anônima, mas necessita de apoio no conceito de “Denominação de Origem Controlada” para florescer do chão de fábrica, dos mercados acionistas e ser da coletividade.

Pensar o capitalismo nesses termos, portanto, pode significar, na prática cidadã das comercializações, a idealização de um consumidor com ótimo poder escolha, de decisões inadvertidas, sejam elas por inclinações políticas (ideológicas) ou econômicas. Sendo que ambos os produtos, dos mercados justo ou injusto, não poderiam ter o mesmo valor, tomando-se a premissa de que seguiriam protocolos distintos de produção, comercialização e consumo. O que chamamos atenção é que o mercado justo precisa fazer frente ao criacio-

nismo financeiro instalado pela face horrorosa de dívidas públicas e empréstimos insalubres que imensos conglomerados bancários realizam a economias emergentes do “sul” global. É um cenário macro, sabemos, mas que nos permite, via lupa particular, verificar a situação dos Sateré-Mawé de Andirá-Marau, desenhado pelos seguintes paradigmas.

O primeiro paradigma se refere, notadamente, às alterações ocorridas na formação das atuais lideranças Sateré-Mawé, que concorrem para amenizar vieses cosmopolíticos em função de posições na hierarquia econômica do mercado justo do guaraná. Com isso, temos um cenário resoluto, no todo, constituído como uma fonte de incertezas abissais e relacionado a características de poder e legitimação. Esse cenário implica em novas lógicas locais, étnicas, que tendem a incidir sobre fundamentos protocolares do *slow food*, que regem o comércio internacional do guaraná via *fair trade*. Essas lógicas de mercado se confrontam com o sentido da cosmopolítica Sateré-Mawé via míticas ancestrais envolvendo caçador-caça, em que adversários se tornam duplos uns dos outros e elegend a violência como cadência de diálogo para restabelecer a ordem ameaçada. Os dois, caçador e caça, ao longo da construção mitológica da etnia, atuam guiados pelo sagrado e nele encontram a força que necessitam para o combate intermodal, pautado na reciprocidade (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017).

Com efeito, a partir do interpelado, afirmamos a ocorrência empírica e perceptível de intensificações de crises e diferenciações internas em grupos domésticos e ainda em grupos exógenos, ligados, principalmente, aos poderes do Estado, de instituições religiosas cristãs e a agências do *fair trade* que extrapolam o eixo local. Uma relação em que agentes globais e sujeitos políticos locais se entrecruzam e se afetam como parte do movimento universal de entrecruzamento. Nesse constructo, verifica-se um conjunto neoliberal de relações de poder que compõem a economia do mercado justo, o que pode colocar em xeque o próprio conceito de justiça no cenário mercadológico. Um cenário, refletimos *avant la lettre*, em que há embates formados a partir da autoridade de tuxauas Sateré-Mawé,

assinalado por ações de bases ou valores tradicionais ante interações no ou com o comércio justo.

Tuxauas perfazem cargos de liderança cujo sentido da autoridade está posto não somente na capacidade de organizar ou fortalecer internamente o coletivo indígena, mas de confrontá-lo com desígnios supostos pelo movimento *slow food*. Todavia, por conhecimento e visibilidade extralocal, parece ser interessante de se questionar contradições e ambiguidades contidas no espaço das trocas de abrangência global do comércio do guaraná, algumas vezes sustentadas por noções inadequadas, inconsistentes ou contraditórias em termos estruturais, tais como noções de ética, justiça, sustentabilidade e equidade. São noções matizadas por possíveis vantagens, inclusive a de uma cidadania específica a grupos étnicos, designada como “etnocidadania”, desenvolvida por Alvarez (2004) e que se enquadraria no âmbito (aporístico?) de justo, lento e verde — enfim, uma adjetivação de ambientes ou territórios de povos originários — que encontra reforço na execução de ações e projetos “etnodesenvolvimentistas”.

Caracteriza-se, por fim, o movimento *slow food*, e suas designações “etnocidadã” e “etnodesenvolvimenta”, como uma marca da preocupação socioambiental que supostamente teria assento no movimento lógico de reforma do capitalismo planetário. Mas não tem. Ainda hoje, no cenário dos Sateré-Mawé, articula-se como uma espécie de participação administrada ou associada, de apoio indireto e possivelmente enfraquecido. E dissemos isso porque o *fair trade* é uma modalidade de consumo com preocupações políticas e interesses planetários, ao menos em tese, dentro de uma objetivação pautada em ações para a educação do gosto. Mas sem apoio de uma tradição histórica estatal e forte. Essa urgência global, em que povos amazônicos são de importância fundamental, inclusive para a manutenção do funcionamento *green trade market*, é altamente questionável pelo mercado, até o ponto em que a economia de mercado colonialista, imperialista e bélica pode estar presente hoje e sempre, a ponto de afunilar o fracasso de um capitalismo verde, fazendo-se suspeitar, de nossa parte, que tudo isso não passa de uma aporia político-econômica.

CONCLUSÕES

DIMENSÕES CLÂNICAS E COSMOPOLÍTICAS DO AGORA

A hipótese levantada originalmente para este estudo em específico foi descrita, lembremos, a partir do fato de que a participação do povo Sateré-Mawé da TI Andirá-Marau/AM no mercado global do *slow food*, mediante a comercialização de sementes de guaraná em consórcio com empresas multinacionais, tende a fomentar reposicionamento da sociocultura e da cosmopolítica da etnia. Tomamos como premissas i) a ideia do *slow food* como movimento importante, autêntico, mas guiado segundo concepções de mercado; ii) e também as implicações que a valoração de mercado do guaraná gera em termos de retorno financeiro. A construção desse desenho de pesquisa, em suma, apontou viés sistemático de base para que pudéssemos verificar em que medida a mercantilização do guaraná supõe alterações fragmentadoras ou de desfiliação, em níveis históricos e sociais, no âmbito da referida sociedade tradicional. E ao fim e ao cabo das investigações, ao menos um resultado objetivo se apresenta: dentre as categorias-base (cosmologia, hierarquia clânica, parentesco e consanguinidade) e as categorias-derivadas (cosmopolítica, afinidade, parentela e compadrio) que o povo originário do Baixo Amazonas/AM referenda para afirmar-se como etnia, a cosmopolítica pareceu ser a mais implicada na relação comercial com o mercado e o Estado.

A cosmopolítica é um relevo importante da sociocultura Sateré-Mawé, tanto por ser derivada da hierarquia clânica, quanto por ser formativa de poder no seio da etnia conforme distribuição por bicho-totem — e ainda por ser fragmentada em razão de constantes buscas por ajustamento a padrões da sociedade envolvente. É para galgar postos e/ou cargos dentro da esfera sociopolítica que muitos indígenas passam a adotar hábitos e costumes conflitantes com seu modo de vida clânico. Mas ao realizar ações nessa direção, acabam sendo replicados impactos geradores de tensão e inquietação nas

existências individuais e coletivas das comunidades que formam a etnia. Outra questão alude sobre a força ética da comensalidade entre pessoas membros de clãs, dado que comer e beber é símbolo de vínculo social e fortalece a doção de reciprocidades formativas para o povo originário do Andirá-Marau. Assim, se a partilha à mesa cimenta ancestralmente a construção dos bichos-totens dos Sateré-Mawé, esse costume, de grande monta valorativa, necessita de continuidade para se manter, e essa continuidade advém do ensino do rito alimentar a novatos chegados aos clãs. Seja por linhagem patrilinear (a mais comum) ou parentela matrilinear (em casos específicos), esses neófitos são continuadores da ideia de que a divisão alimentar reflete a ideia de encorajamento. Ou seja, não se necessita mais temer a pessoa com quem se dividiu uma comida, criando-se um elo, uma afinidade. Tal organograma da afinidade, que envolve a comida, é altamente direcionado pela hierarquia clânica, que por sua vez molda a identidade política da etnia e por isso se diz que se trata de uma “cosmopolítica”, porque exatamente é formada por pressupostos não factuais, que remontam ao passado mitológico dos Sateré-Mawé.

No comércio internacional *slow food* do guaraná, um clã em específico Sateré-Mawé, o *waraná*, tem suas condições de ancestralidade publicizadas e postas em alta ressonância para servir de função impulsionadora às negociações financeiras em torno da etnia. O destacado ocorre porque o totem clânico, o duplo subjetivo, o par caçador-caça, enfim, o que os une e guia — que somente dos *waraná* vem a ser uma planta mítica, em contraposição aos demais clãs de bicho Sateré-Mawé —, é utilizado para vender a ideia e fazer prosperar o movimento da comida lenta. Os membros do *waraná*, que naturalmente respondem de maneira solidária uns pelos outros e possuem suas vidas ligadas em razão do totemismo operante nas histórias de linhagem e cosmogonia, tendem a compreender esse cenário de modo controverso, sobretudo porque ele é controverso em verdade. O elemento comum dos *waraná* está servindo de base para promover todos os demais clãs da etnia no presente, via mercado internacional.

Mas não é esse clã que detém o poder majoritário entre os Sateré-Mawé. São os *sateré* (lagarta de fogo) que orientam majoritariamente o conselho de anciãos e demais lideranças políticas e espirituais, tendo o poder de indicar posições familiares históricas de ocupação sob condições determinadas, das quais citamos nascimento, casamento, relações de trabalho produtivo material e relações de trabalho produtivo imaterial. Aos sateré é resguardado o direito de definir a ocupação de uma posição clânica enquanto estado mantido por princípio e em razão da tradição conceitual. Mas, por vezes, em casos de realocação clânica sem esclarecimento de patrilinearidade ou matrilinearidade, a condição furtiva é o emparentamento consanguíneo, que, no exemplificado, é assentido também mediante consulta aos *sateré*. O poder maior do clã em comparação aos demais, portanto, é bastante claro, o que atinge exatamente o estado de uso totêmico dos *waraná* no trato com o comércio internacional. O imbróglio étnico é de natureza clânica nessa sociedade tradicional, mas implica na cosmopolítica, categoria que por sua vez tem associação com os saberes e fazeres levados a termo nas negociações com o mercado *slow food*. Portanto, é um constructo com matrizes variáveis e rizomáticas e resultante da interação comercial por meio da qual, no presente, acontecem as interferências do mercado justo na organização econômica e política dos Sateré-Mawé. Por fim, também parece funcionar, esse cenário, como ambiente influenciador da organização política e econômica local, reposicionando organicidades e relações da etnia com os próprios agentes do comércio justo, tangenciando essa relação bilateral e macerando o conceito de justo ou de justiça. Nosso estudo, em resumo, não se orientou para negar que se trata de uma relação de mão dupla ou de mutua interferência global-local, mercado-tribo. No entanto, assumimos que os limites de nossa investigação estão concentrados nos movimentos verticais do estrutural internacional para o estruturante local.

POSFÁCIO

RETOMANDO PONTOS ESSENCIAIS DO 'PROJETO GUARANÁ'

Dos cenários apresentados no livro, os quais buscam contextualizar e interpretar a interseção entre indígenas, Estado e mercado, finalizamos destacando três tempos distintos dessa construção constitutiva, que são complementares entre si e culminaram com a consolidação do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé, no Baixo Amazonas/AM. E a nosso ver, interessa muito mais ponderarmos sobre o escrito de modo integrado, retomando apontamentos dos três documentos em conjunção, porque cada um deles explica pontos essenciais do Projeto Guaraná do Andirá-Marau.

O primeiro texto norteou a episteme em torno da qual pudemos entender até que ponto as constituintes estatais e mercadológicas agem com ambições próprias até mesmo quando insinuam inserir a questão indígena nos debates. Isso quer dizer que o governo brasileiro e o capital que move o país são duas pontas determinadas a não inserir na agenda a problemática das sociedades das terras baixas da América do Sul. E assim ocorre quando não se importam em pensar um Estado Indígena ou um Mercado Nativo, de responsabilidade dos povos originários, que seja diretamente pensado e efetivado por eles.

Eunice e Carmen adentraram nessa perspectiva ao apontarem o cenário autoritário em que atuam alguns governos da América Latina, incluindo-se o Brasil, dentro de uma tática aparentemente imutável de violar os direitos dos tradicionais amazônicos, omitindo-se no cumprimento da lei ou anulando a eficácia das normas regimentais existentes por meio da força do capital para barrar melhorias a indígenas via Poder Legislativo. Elas ainda destacam que a formação da globalização atesta o quanto se ignora a relação com os povos ameríndios de modo geral. Partindo-se dessa análise, balizamos inferências sobre atos estatais e mercadológicos contra os Sateré-Mawé/AM.

O escrito de sequência a *O Estado Contra o Índio* diz respeito a um tempo longínquo, ainda de formação do estágio atual das trocas mercantis entre a etnia com as agências do comércio justo. Esse texto interpretou algumas dinâmicas próprias às trocas intertribais junto a grupos circundantes no território Sateré-Mawé, na Amazônia brasileira. Uma relação de troca regulada por um sistema de circuito reduzido, em que os produtos são dispostos em forma equivalente para suprir ausências ou inexistências locais de determinados produtos. Nessa seara, coube destacar o que aconteceu desde o século XVII, quando se deu a gradativa disseminação das propriedades medicinais do guaraná e rapidamente esse cenário fez com que se popularizasse a planta dos Sateré-Mawé junto ao público não indígena e se estimulasse uma relação comercial ampliada e devastadora.

Foi nesse interstício que se instalaram agentes intermediários diversos do capital, todos em busca de vantagens e lucros comerciais. Entre eles, estava o regatão, personagem típico da Amazônia que se fixou gradativamente no circuito de troca indígena. Embora sem grande capital, distribuiu-se a figura do regatão por todo o território amazônico, via pequenas embarcações que facilitaram seu deslocamento com produtos e quinquilharias para a troca sem verificação de similaridade e valor.

Eles faziam parte de um sistema maior, onde se inseriam agentes comerciais regionais, nacionais e internacionais, de casas aviadoras, de fábricas de manufatura e de grifes supranacionais, que funcionavam como padrões de diversas ramificações do comércio extrativista. Armavam-se em redes tecidas por esquemas pessoais, que em sua forma aparente resultaram em distinção social negativa e racista. Com esse status de “Casa Grande”, acabavam por disseminar na “Senzala” hábitos ilegítimos da região e adoecer as relações internas dos Sateré-Mawé e até mesmo a legitimidade e a autoridade das lideranças tradicionais. Pouco a pouco, interferências foram reconhecidas nas práticas diárias dos povos originários do Baixo Amazonas/AM, conduzindo-os assim a uma resistência que dinamizou a construção de um cenário de antagonismos, caracterizado por um circuito de troca aberto e uma perspectiva ampliada, mas não menos racista.

O contexto demandou formas diferenciadas de gestão do território do Andirá-Marau e o controle deste. Formas para além dos órgãos indigenistas que, tal como a Funai, inviabilizavam suas práticas autônomas em grande medida. Em suma, eram agentes do Estado e do capital privado, que até hoje querem ter poder sobre o controle e os benefícios dessa troca vantajosa. É nesse solo que começou a se pensar, projetar e armar uma rede sociotécnica capaz de ultrapassar esses intermediários e assim entrar definitivamente no campo das trocas equivalentes e justas, feitas por eles próprios, os donos da terra. Essa ação foi composta de início com a parceria do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que junto a tuxauas anciãos ensaiaram uma primeira saída que podemos marcar como uma subdivisão que engendra a terceira parte do livro.

Essa saída foi dada na cooperativa do guaraná. Uma etapa embrionária rumo a autonomia, agora com perspectivas ampliadas para muito além do território Sateré-Mawé. Foi uma passagem de uma ética local para uma ética transnacional, mediante a qual se recombinaram histórias locais a um movimento global. E ainda. Vale dizer que a experiência de comercialização operada se deu em um circuito regional positivo, mas não conseguiu por si só programar práticas relacionadas à sustentabilidade, uma tendência que ainda começava a se instalar nas formulações e nos projetos dos coletivos étnicos, embora culturalmente suas práticas já estivessem direcionadas a ela. Além do que as lideranças envolvidas nessa experiência tinham uma base comercial de sustentação histórica e ainda não estavam afeitas à lógica e às técnicas da administração ampliadas do comércio global, ao menos nos modos atuais.

Tais características, apropriadas ao comércio global, só vieram a fazer parte de fato do capital político das lideranças Sateré-Mawé após a execução do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé, em 1989, com a aprovação em Assembleia do CGTSM. Foi criado o Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé, que se constituiu como representação econômica da etnia. Um adendo da representação maior dos Sateré o CGTSM. Assim, o CGTSM funciona hoje como uma representação dos tuxauas gerais de todas

as comunidades agrupadas na figura jurídica do CGTSM. Pouco a pouco, o consórcio acabou se sobressaindo frente ao domínio político dos tuxauas tradicionais, que passaram a se articular com novas lideranças emergentes. A consolidação do novo modelo de ação necessariamente teve que dialogar com setores constituídos no espaço tradicional. O Projeto Waraná surgiu, por fim, em 1995 e até o presente representa uma segunda subdivisão da terceira etapa, sendo a marca definitiva para a liberação das amarras das trocas institucionalizadas ou das trocas ordinárias, que se davam pela falta de opção e pela fragilidade das organizações políticas do grupo, que se ofuscava dentro de uma redoma do poder estatal, com vertentes disseminadas em todas as esferas do poder local, via capital predatório.

No momento de sua criação, o projeto guaraná representou um processo de composição e forçou a desarticulação das amarras do grupo. Essa etapa pode ser considerada como o esboço inicial do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento. O Projeto Waraná foi posto em prática em 1995 por meio de um projeto embrionário denominado “Vintequilos”, uma experiência pioneira de comercialização autônoma de produtos locais dos Sateré-Mawé no mercado europeu mediante agências ligadas ao comércio justo. O nome se deve aos 20 quilos de guaraná enviados em uma primeira ação de comercialização internacional pelos próprios Sateré-Mawé.

Foi assim que esses momentos interconectados desenharam o cenário das transformações na Terra Indígena Andirá-Marau e indicaram formas de ultrapassagem de um modelo político de base local, presente em um contexto influenciado pela tutela ou agenciamento por parte de órgãos oficiais, de grupos ligados à Igreja católica e evangélica ou agentes privados, para um modelo mais independente e flexível, composto por lideranças com características reflexivas, construídas dentro do próprio movimento indígena, que na atualidade está posicionado frente a um espaço articulado transnacionalmente.

Embora ainda articuladas com as bases tradicionais locais, instituiu-se uma relação positiva (e propositiva) que passou a estimular redimensionamentos dos processos ligados à legitimação, formação

e atuação das lideranças e organizações indígenas consideradas em sua forma tradicional. Algumas delas decorrentes de exigências do comércio justo representado pelo Projeto Waraná, que estimulou a entrada em cena de novos atores com habilidades técnicas de gerenciamento comercial. E nessa relação são sublinhadas questões sobre a legitimidade da autonomia política do grupo, especialmente quando se dizem “fora do sistema econômico capitalista”. Percebe-se então que a nova relação entre indivíduos está pautada em uma série de restrições cuja base interpõe-se em um uso racional da natureza e em uma observação relacionada a práticas que assegurem modos de sustentabilidade com procedimentos éticos nas transições de produção, conforme as prescrições da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

A consideração que se pode fazer sobre as interferências produzidas na relação mercantil entre as agências do *fair trade* e os Sateré Mawé é de que o ato legitimou um segmento econômico sensitivo frente ao desdobramento de uma base fortalecida com relativo caráter de autonomia a um reconhecimento político dos Sateré-Mawé. Assim, passaram a se estabelecer concretizações de uma ação integrada com diversos segmentos, deslocando essa conjuntura — atuante nas relações comerciais — com destaque frente a setores tradicionais. Foi a articulação habilidosa entre os “produtores” e as bases tradicionais de poder que concretizaram a referida dinâmica, embora com dissensões e até crises estruturais.

É importante destacar inversamente as interferências estimuladas pelos Sateré-Mawé frente ao consumo de alimentos com selos étnicos. Mediante essa relação, eles contribuíram para consolidar uma mentalidade reflexiva no consumo global de alimentos, que circunstancialmente pode ser adaptado a modos e sentidos dados aos itens proteicos e ao ato de comer, um portar-se sobre a mesa. Nesse âmbito, em *O Tacape do Diabo* buscamos apontar essas interferências mútuas. E acreditamos que esse exercício foi efetivado na medida dos dados disponíveis, fossem de arquivo ou de campo. Entretanto, demais ponderações surgiam ao longo dos escritos. Como é que vai ser articular, assim, a questão da tradição e, portanto, da

explicação mítica, com a “nova racionalidade econômica” baseada no capitalismo verde? Seria essa nova racionalidade um contraponto ao capitalismo? Ou seria apenas uma variação estratégica que inclui uma perspectiva ecológica de um novo modo de vida e de consumo?

Quando nos referimos a “capitalismo verde” estamos nos direcionando às relações globais Norte-Sul no continente americano, especialmente às transformações dinâmicas e insanas que o tipo de vida estadunidense cultivou e vendeu a todos, do México ao Chile, operando suas verdades interessadas através do sistema capitalista em consonância a um movimento simultâneo de adaptação à nova dimensão internacional do trabalho. Essa dimensão, vale lembrar, moldava em si mesma um reordenamento de natureza geopolítica da América, concomitante às reconfigurações das relações entre Estado e mercado e ao processo de assimilação da natureza e da cultura em termos de interpretação global.

Com relação ao “desenvolvimento sustentável”, o reposicionamento do tema da hegemonia e da transgressão de fronteiras na era do capitalismo verde produziu, entre outras implicações, a perda do que poderíamos denominar de “monopólio da construção hegemônica” por parte dos Estados Nacionais, e aí incluímos os Estados Unidos. Nesse sentido, análises da natureza interna das relações entre os Estados e sociedades da América não lograram responder satisfatoriamente à nova gramática do poder no México, na América Central, na América Latina e principalmente entre os povos das terras baixas da América Latina (e aqui posicionamos os Sateré-Mawé). Todavia, dentre os vários motivos que levaram os Sateré-Mawé a lutar pela autonomia econômica está incluída a eliminação dos intermediários, como regatões e órgãos tutelares do Estado.

Ao suprimirem o poder financeiro de pessoas intermediárias, ganhando independência e autonomia para decidir sobre cenários sociopolíticos e socioeconômicos de seu interesse, os donos do Andirá-Marau passam a estabelecer bases de uma ação integrada. Junto a diversos segmentos econômicos, atuam em relações comerciais e estabelecem articulações habilidosas entre produtores, com suas

bases tradicionais de poder, e consumidores, com sua percepção de branco, higienizada e muitas vezes racista.

É importante destacar, inversamente, as interferências estimuladas pelos Sateré-Mawé frente ao consumo do guaraná e derivados com selos étnicos. Mediante essa relação, eles avançam para consolidar uma mentalidade reflexiva no ato do consumo global de alimentos que circunstancialmente adaptaram-se a seus modos e sentidos, o que inclui o ato de comer e o portar-se à mesa. Nesse sentido, podemos falar de interferências mútuas.

*Gerson André A. Ferreira e
Renan Albuquerque, maio de 2019*

RELAÇÕES ACADÊMICAS E INTERNACIONALIZAÇÃO

O livro foi compilado a partir de vinculação multiinstitucional de pesquisa do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PPEPGCSO/PUC-SP) junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (PPGCom/UFAM). As coordenações dos dois PPGs conciliaram investigações a partir do Núcleo de Estudos em Etnologia e Meio Ambiente (NEMA/CNPq), situado na PUC-SP e coordenado pela Profa. Dra. Carmen Junqueira, e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NE-PAM), situado na UFAM e liderado pelo Prof. Dr. Renan Albuquerque.

O livro remete a parcerias acadêmicas nacionais e internacionais, dado que os dois Núcleos de Pesquisa mantêm parcerias com a Universidade Nacional da Colômbia e com a Universidade Federal do Pará. As pesquisas aqui relatadas recebem ou receberam fomento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

EUNICE PAIVA teve papel central na busca por informações sobre o paradeiro de Rubens Paiva, ex-deputado desaparecido depois de ser preso, torturado e assassinado pela ditadura militar nos porões do DOI-CODI no Rio de Janeiro entre os dias 20 e 22 de janeiro de 1971. A partir daí, ganhou notoriedade nacional por denunciar crimes e abusos também contra povos indígenas brasileiros, propondo sempre um olhar diferenciado e solidário ante as sociedades das terras baixas da América do Sul. Eunice foi símbolo da luta contra a ditadura, juntamente com seus cinco filhos, Marcelo, Veroca, Eliana, Nalu e Babiú. Marcelo Rubens Paiva, em um de seus livros, *Ainda Estou Aqui*, destacou sobre sua mãe: “[...] nunca se deixou cair no pieguismo, não perdeu o controle diante das câmeras, nem vestiu uma camiseta com o rosto do marido desaparecido. Não culpou esse ou aquele, mas o todo. Não temeu pela vida. Lutou com palavras”. Eunice inspirou ainda a concepção deste livro a partir de um dos seus escritos, *O Estado Contra o Índio*, compilado junto com Carmen Junqueira, em 1984.

CARMEN JUNQUEIRA é professora titular do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo desde 1979 e recebeu o título de professora emérita desta universidade em 2002. É doutora em Ciências Sociais pela Unicamp e dedica-se desde os anos 1960 à defesa dos povos indígenas e a projetos de pesquisa e cooperação com povos da Amazônia e de São Paulo, com destaque para os Kamaiurá do Alto Xingu e os Cinta Larga de Mato Grosso. É uma formuladora de princípios indispensáveis à afirmação dos direitos indígenas e analista da situação dos povos brasileiros no sistema político-econômico atual e das mudanças ocorridas nas últimas décadas. Foi presidente da Associação dos Sociólogos de São Paulo, é membro do Conselho Consultivo do Cebrap (Centro Brasileiro de Planejamento) e do Iamá (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente). Criou o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, que coordenou entre os anos de 1973 e 1989, onde trabalharam a seu convite muitos professores cassados

pela ditadura militar. Em 2012 foi escolhida para receber a medalha Roquete Pinto, da Associação Brasileira de Antropologia. Em 2013 ganhou o prêmio Fundação Darcy Ribeiro, concedido pela Fundação Darcy Ribeiro.

RENAN ALBUQUERQUE é professor da Faculdade de Informação e Comunicação (FIC) da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), onde coordena do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCCom). É doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Ufam e cursou estágio de pós-doutoramento em Antropologia com Carmen Junqueira, na PUC-SP, com período de pesquisa na Universidade Nacional da Colômbia (UNAL). É Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/Ufam) e orienta pesquisas em nível de mestrado e doutorado. Lidera o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos e coordena o Laboratório de Editoração Digital do Amazonas. É membro do Conselho Consultivo da Compós (2018-2020) e tem experiência em estudos sobre conflitos na Amazônia e impactos socioambientais, desenvolvendo estudos com os Sateré-Mawé desde 2009, juntamente com o professor e amigo Gerson Ferreira, também da Ufam.

GERSON ANDRÉ A. FERREIRA é professor do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia Urbana, principalmente em relação à leitura de conflitos identitários, e também em Antropologia Social, com ênfase em Etnologia Amazônica, sobretudo no que concerne à cosmologia do povo Sateré-Mawé/AM. Firmou parceria científica com Renan Albuquerque dez anos atrás e ambos iniciaram um processo longo e complexo, de estudos etnográficos, enfocando os donos ancestrais da terra indígena Andirá-Marau, no Baixo Amazonas. Juntos, desenvolvem trabalhos artísticos e literários por meio do Grupo de Experimentações Visuais e Artísticas (Farelo), por meio do qual pretendem intercambiar relações entre ciência e arte no contexto da Amazônia brasileira.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Renan e JUNQUEIRA, Carmen. Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé. Amazonas: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. Capitalismo parasitário e outros temas contemporâneos. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zagar, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. Sociologia. (Organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983a.
- DERRIDA, Jacques. Psyché: L'invention de lautre. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. Gramatologia. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- DIXON, Milton. Future Care. Permaculture Productions LLC. Acesso: 5 nov 2018. Disponível em: [https:// permacultureproductions.com/2014/01/futu-re-care/](https://permacultureproductions.com/2014/01/futu-re-care/).
- DURKHEIM, Émile. A evolução pedagógica. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- DURKHEIM, Émile e Marcel MAUSS. 1990. [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação". Em Ensaio de Sociologia. São Paulo: Perspectiva. pp. 399-455.
- FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FIGUEROA, Alba L. G. Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil). Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – Écoles de Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 1997. Disponível em: <http://www.nusoken.com>>. Acesso em: 04.02. 2016.

- FISCHLER, Claude. El (h)omnivor. Barcelona, Anagrama, 1995.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.
- HALL, Stuart. Cultura e representação. Cap. II - O espetáculo do outro. In. ORELLANA, Carlos. 2011.
- HARLAND, Maddy. Future Care – redefining the third permaculture ethic. Permaculture International, nº 95 – Spring 2018. Acesso: dez 2018. Disponível em: <https://www.permaculture.co.uk/articles/redefining-third-permaculture-ethic-future-care>
- HOLMGREN, David. Permacultura: princípios e caminhos além da sustentabilidade. / David Holmgren; tradução Luzia Araújo. – Porto Alegre: Via Sapiens, 2013. 416p.
- INGOLD, Tim. The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. An anthropologist looks at biology. Man, New Series, Vol. 25, No. 2, (Jun. 1990), pp. 208-229.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. Sociedade, natureza, vida religiosa e desenvolvimento sustentável entre os Sateré Mawé. Palestra proferida no Auditório Rio Negro, Campus Universitário da UFAM, em: 06/05/2012a.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. Dor amazônica: Ontologias indígenas e Ocidental ecoespiritualidade indígena. Ibero-Amerikanisches Instituto, n. 29, pp. 145-169, 2012b.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. Do Sateré puro (Sateré sese) ao novo Sateré (Sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). Transformando os Deuses, Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil, v. II. Campinas: UNICAMP, pp. 134-193, 2004.
- KENNEDY, David e PEREZ, Stephen. Who are Brazil's Indígenas? Contributions of census datas analyses to anthropological demography of indigenous populations. Human Organization, n. 59, p. 311-324, 2000.

LACAN, Jean Jacques. Seminário 11 – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, [1964] 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Culinary Triangle. In: Van Esterik, Penny et Counihan, Carole (ed.) Food and culture. Routledge, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido. Mitológicas 1. São Paulo, CosacNaify, 2004. 442 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Do mel às cinzas. Mitológicas 2. São Paulo, CosacNaify, 2004. 500 p.

MARTINS, José de Souza. A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5 (1-2): 1-29, 1993 (editado em nov. 1994).

MERLEAU-PONTY, Maurice. O visível e o invisível. São Paulo: Perspectiva, 1984.

MCCALLUM, Cecilia. Morte e pessoa entre os kaxinawá. Mana [online]. 1996, vol.2, n.2 [cited 2017-07-27], pp.49-84. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200003&lng=en&nrm=iso. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200003>.

RIBEIRO, Darcy. Convívio e contaminação. Efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. Sociologia, São Paulo, v.18, n. 1, p.3-50, 1956.

SANTOS, Boaventura Souza. Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCHADEN, Egon. Aculturação indígena: ensaios sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos. São Paulo, Pioneira, 1959.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo, EPU/Edusp, 1974.

SCHADEN, Egon. A mitologia heroica das tribos indígenas do Brasil. São Paulo, Edusp, 1989 [1945].

SOUZA, José O. C. de. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani Pré-Coloniais. Horizontes Antropológicos, a. 8, n. 18,

p. 211-253, dez. 2002. Universidade Federal do Rio grande do Sul – Brasil.

TAUSSIG, Michel. O Diabo e o Fetichismo da Mercadoria na América do Sul. Editora Unesp, SP, 2010.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Editora Cia. Das Letras, RJ, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, Apr. 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009. Disponível em < <http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wp-content/uploads/2019/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf>.>

SUGESTÕES DE LEITURA

disponíveis em www.alexaloja.com

Coleção Carmen Junqueira

Dirigida por Michel Justamand e Renan Albuquerque

1 - Carmen e os Kamaiurá.

Michel Justamand, Renan Albuquerque e Vaneska Taciana Vitti (org.), 2019

2 - Carmen e o indigenismo.

Michel Justamand, Renan Albuquerque e Vaneska Taciana Vitti (org.), 2019

3 - Sexo e Desigualdade: entre os Kamaiurá e os Cinta Larga.

Carmen Junqueira, 2019

4 - Índios do Ipavu

Carmen Junqueira, 2019

5 - O tacape do diabo e outros instrumentos de predação

Eunice Paiva, Carmen Junqueira, Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira, 2019

Coleção FAAS - Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

1 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017

2 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017

3 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9.

Michel Justamand, e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017

4 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10.

Carmen Junqueira, Michel Justamand, e Renan Albuquerque (orgs.), 2017

5 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 11.

Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018

6 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 12.

Iraildes Caldas Torres e Michel Justamand (orgs.), 2018

7 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 13.

Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018

8- Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 14.

Ana Beatriz de Souza Cyrino, Dorinethe dos Santos Bentes, Michel Justamand (orgs.), 2018

9 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 15.

Antônia Marinês Goes Alves, Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand (orgs.), 2018

10 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 16.

José Lino do Nascimento Marinho, Maria Isabel Araújo e Michel Justamand (orgs.), 2018

11 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 17.

Walmir de Albuquerque Barbosa, Marilene Corrêa da Silva Freitas, Artemis de Araujo Soares e Michel Justamand (orgs.), 2018

12- Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 18.

Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018

13 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 19.

João Bosco Ladislau de Andrade, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019

14 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 20 - O pensamento dissidente/
divergente e as questões amazônicas

Ildete Freitas Oliveira, Michel Justamand e Nelly Mary Oliveira de Souza, 2019

15 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 21 - no prelo

Michel Justamand, Sandra Oliveira de Almeida e Vânia Cristina Cantuário de Andrade, 2019

Coleção FAAS TESES - Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand

- 1 - Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingú.
Carmen Junqueira, 2018
- 2 - Da cana ao caos - Usos sociais do meio ambiente em perspectiva comparada.
Thereza Menezes, 2018
- 3 - Órfãos das letras no contexto amazônico: memórias de uma prática docente na Tríplice Fronteira Brasil-Peru-Colômbia.
Maria de Nazaré Corrêa da Silva, 2019
- 4 - Os Rikbaktsa: mudança e tradição.
Rinaldo Sergio Vieira Arruda, 2019
- 5 - Seringueiros do Médio Solimões: fragmentos e memórias de vida e trabalho.
José Lino do Nascimento Marinho, 2019
- 6 - O parto na fronteira amazônica Brasil e Peru: etnografia sobre a assistência obstétrica no município de Benjamin Constant.
Ana Maria de Mello Campos, 2019

Coleção Arqueologia Rupestre

Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand

- 1 - As pinturas rupestres na cultura: uma integração fundamental
Michel Justamand, 2006
- 2 - Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição.
Michel Justamand, 2007
- 3 - As relações sociais nas pinturas rupestres
Michel Justamand, 2007
- 4 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar
Michel Justamand, 2012
- 5 - A mulher rupestre
Michel Justamand, 2014

- Eunice Paiva, Carmen Junqueira, Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira -

6 - O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI.
Michel Justamand, 2015

7 - Arqueologia da Sexualidade
Michel Justamand, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari, 2016

8 - Arqueologia do Feminino
Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari, 2017

9 - Arqueologia da Guerra.
Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Vanessa da Silva Belarmino e Pedro Paulo A. Funari, 2017

10 - Arqueologia e Turismo.
Michel Justamand, Pedro Paulo A. Funari e Andrés Alarcón-Jiménez, 2018

11- Uma história do povoamento do continente americano pelos seres humanos:
a odisseia dos primeiros habitantes do Piauí.
Gabriel Frechiani de Oliveira, Michel Justamand e Pedro Paulo Funari, 2019

Coleção Diálogos Interdisciplinares

Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand

1 - É possível uma escola democrática?
Michel Justamand (org.), 2006

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.
Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand, 2007

3 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.
Michel Justamand, 2017

4 - Diálogos Híbridos.
Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.), 2016

5 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas.
Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa (orgs.), 2017

6 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.

Émerson Francisco de Souza (org.), 2017

7 - História e representações: cultura, política e gênero.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.), 2017

8 - Diálogos Híbridos II.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.), 2018

9 - A educação ambiental no contexto escolar do município de

Benjamin Constant – AM.

Sebastião Melo Campos, 2018

10 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no município de Benjamin Constant – AM.

Sebastião Melo Campos, Lincoln Olímpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e Josenildo Santos de Souza, 2018

11 - Tabatinga: do Conhecimento à Prática Pedagógica.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org), 2018

12 - Tabatinga e suas Lendas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta, 2018

13 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos

Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2018

14 - A implantação do curso de antropologia na região do Alto Solimões - AM.

Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Heloísa Helena Corrêa da Silva e Paulo Pinto Monte (orgs.), 2018

15 - Estudos Clássicos e Humanísticos & Amazonidades - Vo.l. 2.

Renan Albuquerque e Weberson Grizoste (org), 2018

16 - Ars moriendi, a morte e a morte em si.

Miguel A. Silva Melo, Antoniel S. Gomes Filho, Emanuel M. S. Torquao e Zuleide F. Queiroz (org), 2018

17 - Reflexões epistemológicas: paradigmas para a interpretação da Amazônia.

Salatiel da Rocha Gomes e Joaquina Maria Batista de Oliveira (org), 2018

18 - Diálogos Híbridos III - Agroecologia.

Camilo Torres Sanchez (org.), 2018

19 - Processos psicossociais na Amazônia.

Marcelo Calegare e Renan Albuquerque (org.), 2018

20 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis I: intercâmbios nordestinos.

Antoniél dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacedo, 2018

21 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis II: intercâmbios nordestinos.

Antoniél dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacedo (org), 2018

22 - Reinvenção do rádio: tecnologia, educação e participação.

Guilherme Gitahi de Figueiredo, Leni Rodrigues Coelho e Núbia Litaiff Morix Schwamborn (org), 2018

23 - Afeto & Comum: reflexões sobre a práxis psicossocial.

Bader B. Sawaia, Renan Albuquerque e Flávia R. Busabello (org.), 2018

24 - Crimes de ódio e violência contra LGBT no Brasil:

um estudo a partir do Nordeste do Brasil.

Miguel Ângelo Silva de Melo, 2018

25 - Reflexões sobre violência e justiça.

Ernandes Herculano Saraiva, Guilherme José Sette Júnior e Neuton Alves de Lima, 2018

26 - Política de educação do surdo: problematizando a inclusão bilíngue em escolas da rede municipal de ensino de Benjamin Constant-AM.

Maria Francisca Nunes de Souza e Maria Almerinda de Souza Matos, 2019

27 - Tradução cultural e processos socioculturais na Amazônia,

Alexandre de Oliveira (org), 2019

028 - Balbina, vidas despedaçadas,

Renan Albuquerque, 2019

29 - Olhares comunicacionais

Renan Albuquerque, Noélio Martins Costa e Georgio Ítalo Oliveira, 2019

A hibridizadez pareceu um alicerce produtivo a se caminhar para a construção deste livro, mas não sem fragmentações e/ou armadilhas. Não sem correr riscos fundados na premissa que uma obra em formato de ensaio antropológico suscita. Eunice Paiva e Carmen Junqueira são marcos na literatura indigenista e a elas toda uma geração de cientistas sociais saúda com deferência. Elas marcam a força intelectual que agrega valor moral e ético à obra *O Tacape do Diabo*. Os anos de luta de ambas dentro do movimento indigenista, em seminários acadêmicos e em mesas de pesquisa sobre etnologia, sempre no contexto das causas humanitárias, projetam a força necessária para continuarmos e acreditarmos em novos tempos. Não é fácil, porém. O presente turvo está posto, por certo, e deve ser muito bem examinado e combatido. Talvez seja um dos maiores desafios já enfrentados nos últimos 35 anos pelos povos indígenas. E certamente não será o último. São séculos de resistência e assim pretendemos que continue a ser, até que um dia a modernidade não só nacional, mas global, esteja preparada para lidar com o que é diferente de si.

Prof. Dr. Renan Albuquerque (Ufam)



ISBN - 978-85-5467-101-3



9 788554 671013