

José Exequiel Basini Rodriguez

Daniel Tavares dos Santos

Diego Omar da Silveira

(Organizadores)

POVOS TRADICIONAIS III

Fronteiras e Geopolítica
na América Latina

Uma proposta para a Amazônia

autografia

José Exequiel Basini Rodriguez
Daniel Tavares dos Santos
Diego Omar da Silveira
(Organizadores)

POVOS TRADICIONAIS III

Fronteiras e Geopolítica
na América Latina

Uma proposta para a Amazônia

Realização:



Apoio:



autografia

Rio de Janeiro, 2020

P879 Povos tradicionais III: fronteiras e geopolítica na América Latina – uma proposta para a Amazônia / Organizadores José Exequiel Basini Rodriguez, Daniel Tavares dos Santos, Diego Omar da Silveira. – Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2020.
284 p. : 16 x 23 cm

ISBN 978-65-5531-098-6

1. Antropologia. 2. Ecologia humana – Brasil. 3. Etnologia. I. Rodriguez, José Exequiel Basini. II. Santos, Daniel Tavares dos. III. Silveira, Diego Omar da.

CDD 304.2

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Povos tradicionais III: fronteiras e geopolítica na América Latina – uma proposta para a Amazônia

RODRIGUEZ, José Exequiel Basini
SANTOS, Daniel Tavares dos
SILVEIRA, Diego Omar da

ISBN: 978-65-5531-098-6
1ª edição, abril de 2020.

COMITÊ CIENTÍFICO

Carlo Emilio Piazzini Suárez
Carlos Zárate Botía
Cristian Farias Martins
Flávia Melo da Cunha
Germán Palacio
José Exequiel Basini Rodriguez
Raimundo Nonato Pereira da Silva
Renato Monteiro Athias
Rodrigo Oliveira Braga Reis
Stephen G. Baines
Vladimir Montoya Arango

COMITÊ ORGANIZADOR

Cristian Farias Martins
Daniel Tavares dos Santos
Flávia Melo da Cunha
José Exequiel Basini Rodriguez
Juan Carlos Peña Marquez
Kalinda Félix de Souza
Lilian Débora Furtado Lima
Nicolás Victorino
Raimundo Nonato Pereira da Silva
Rodrigo Oliveira Braga Reis

CRÉDITOS DO CONGRESSO / CRÉDITOS DEL CONGRESO

III Seminário Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: Uma proposta para a Amazônia. Manaus. Brasil 18, 19 e 20 novembro de 2014/ III Seminario Pueblos Tradicionales, Fronteras y Geopolítica en América Latina: Una propuesta para la Amazonía

REVISÃO DO PORTUGUÊS / REVISIÓN DEL PORTUGUÉS

Andrea Quadrelli

REVISÃO DO CASTELHANO / REVISIÓN DEL CASTELLANO

Andrea Quadrelli

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA / REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

Diego Omar da Silveira

PRÉ-TEXTOS E CV / PRETEXTOS Y CV

José Basini e Diego Omar da Silveira

Editora Autografia Edição e Comunicação Ltda.

Rua Mayrink Veiga, 6 – 10º andar, Centro

RIO DE JANEIRO, RJ – CEP: 20090-050

www.autografia.com.br

Todos os direitos reservados.

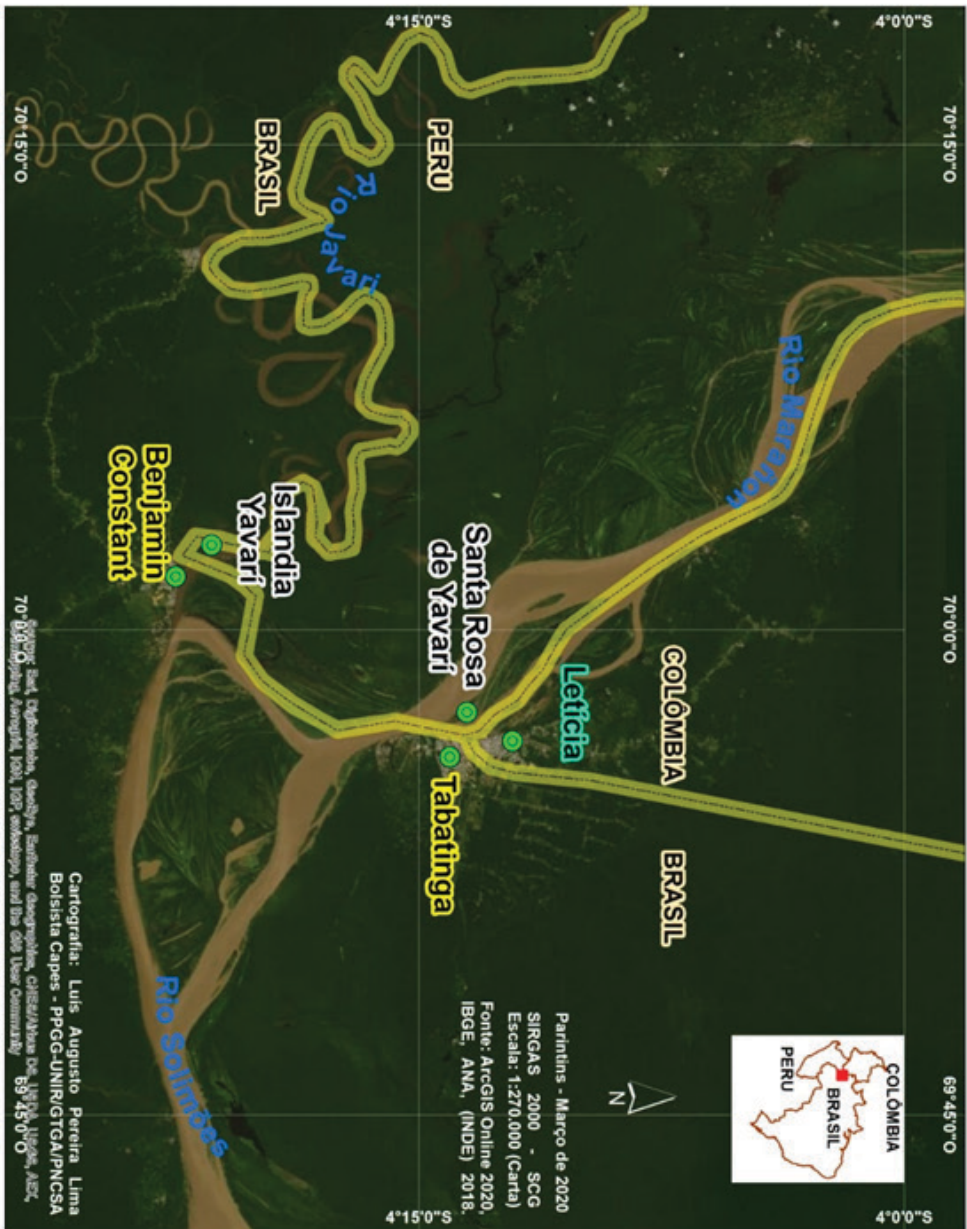
É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem prévia autorização do autor e da Editora Autografia.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	9
INTRODUÇÃO	15
INVESTIGACIONES INTERCULTURALES: EL PROBLEMA DE INCONMENSURABILIDAD	27
<i>Carlo Emilio Piazzini Suárez</i>	
MITO E SUSTENTABILIDADE	51
<i>Armindo Goes Melo</i>	
OS MATSÉS DA ALDEIA LOBO E AS DINÂMICAS FRONTEIRIÇAS	63
<i>Rodrigo Reis</i>	
EL ACCESO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A LA EDUCACIÓN SUPERIOR CON VISIÓN CULTURAL PROPIA	97
<i>Fidel Cabrera Vargas</i>	
ESTAR NA FRONTEIRA: RELATOS ETNOGRÁFICOS DA VIDA NO ALTO SOLIMÕES	101
<i>Cristian F. Martins</i>	
OS KANAMARI E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA NO VALE DO JAVARI, AMAZONAS	139
<i>Lilian Débora Lima de Oliveira</i>	
AS FAMÍLIAS INDÍGENAS NO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA NO ESTADO DO AMAZONAS DE 2013-2017	159
<i>Daniela Gato Aguilera</i>	
DESLOCAMENTO DOS ÍNDIOS WAPIXANA NA FRONTEIRA DA REPÚBLICA COOPERATIVISTA DA GUIANA E DO BRASIL: IMPACTO NAS TERRAS INDÍGENAS DA REGIÃO DA SERRA DA LUA/RR	183
<i>Carlos Alberto Marinho Cirino</i>	
INDÍGENAS EM CONTEXTO DE FRONTEIRAS INTERNACIONAIS: OS PALIKUR DA MICRORREGIÃO DO PLATÔ GUIANA FRANCESA E NORTE DO AMAPÁ	199
<i>Lucillany Carneiro de Sousa</i>	
ENTRE MÁSCARAS, MARACÁS, IMAGENS E OBJETOS XAMÂNICOS EM MUSEUS	215
<i>Renato Athias</i>	

ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA: ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS PARA LA ETNOGRAFÍA EN EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO DE SABERES EN LATINOAMÉRICA	239
<i>Vladimir Montoya Arango</i>	
LA PIEL COMO FRONTERA. UNA PERSPECTIVA PARA VENCER EL MIEDO Y LA SEGURIDAD PRESURIZADA	259
<i>José Exequiel Basini Rodríguez</i>	
INSTITUIÇÕES QUE PARTICIPARAM DO EVENTO	277
SOBRE OS AUTORES	279
SOBRE OS ORGANIZADORES	283

EM MEMÓRIA DE
MANOEL FERNANDES MOURA TUKANO
E JUAN CARLOS PEÑA



Gentilmente cedido pelo Prof. José Camilo Ramos (CESP-UEA). Inédito com localização da tríplce fronteira

PRÓLOGO

José Basini

Prezados leitores, autores, colegas e amigos, nas vésperas de prepararmos para a realização de uma nova edição do Seminário Internacional sobre Povos Tradicionais, que nos traz de volta a Manaus, gostaria fazer uma breve memória do caminho percorrido, como pequeno compromisso reflexivo assumido com o pensamento tradicional.

O Seminário sobre Povos Tradicionais tem algo em comum com a vida, em sua irrupção e percurso. Ele se fez de viagens, encontros, reencontros, também de alguns desencontros, de memórias, territórios e geografias; e sempre, de novos membros chegando.

* * *

Em decorrência de diversos diálogos com colegas da Universidade de Guadalajara/ México (2007), doravante um congresso de americanistas em Perugia/ Italia, e do convênio tripartite UFAM, Université de Liège e Universidad Central del Ecuador (2006), realizou-se em Manaus, nos dias 23, 24, 25 e 26 de setembro de 2008, o I Seminário Internacional sobre Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: Uma proposta para a Amazônia, no qual buscou-se integrar e colocar em perspectiva, ações e linhas de reflexão referenciadas. Deste modo, na Universidade Federal do Amazonas constituiu-se um espaço de produção crítica, com pesquisadores nacionais e estrangeiros, acadêmicos, órgãos estaduais, organizações de base e demais segmentos do

público interessados em refletir sobre questões amazônicas de relevância na conjuntura atual.

Também no período de 21 a 23 de março de 2011, o Laboratório Panamazônico (LEPAPIS), organizou, em Manaus, e na mesma universidade, o II Seminário sobre Povos Tradicionais. Entre alguns dos palestrantes destacamos o Prof. Dr. Carlos Zárata Botía (UNAL/Sede Amazônia), Prof. Dr. Roberto Piñeda (UNAL/Sede Bogotá); Prof. Dr. Vladimir Montoya Arango (INER Universidad de Antioquia); Prof. Dr. Jorge Gasché (IIAP, Iquitos/Perú); Prof. Dr. Nelson Rodriguez (Universidad Central del Ecuador/Ecuador); Prof. Dr. Renato Athias (PPGAS/UFPE, Brasil); Profa. Graziela Sant'ana (UNESCO, Brasil); Prof. Dr. Stephen Baines (DAN/UnB, Brasil); Representante da Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND/ Amazonas); Representantes de Organizações Indígenas; Representante da Organização dos Ribeirinhos; entre outros.

Destacamos ainda, o diálogo estabelecido pelos docentes do Curso de Bacharelado em Antropologia do Instituto de Natureza e Cultura, localizado em Benjamin Constant, com profissionais das outras Instituições de Ensino e Pesquisa localizadas na área da fronteira Brasil/Colômbia/Peru: o Centro de Estudos Superiores de Tabatinga da Universidade do Estado do Amazonas, a Sede Amazônia da Universidade Nacional de Colômbia e Universidade Nacional da Amazônia Peruana, localizada em Iquitos.

Outra rede que agregou hierarquia a este evento foi a Rede Internacional de Estudos Socioespaciais (RESE), da qual a UFAM é membro desde 2009, a partir do vínculo estabelecido junto com o Prof. Dr. Vladimir Montoya, coordenador do nodo da rede, docente da Universidade de Antioquia, de Medellín/Colômbia.

Por outra parte, em 2013, uma equipe do LEPAPIS realizou pesquisa de campo em vários municípios de fronteira no Estado de Amazonas e Roraima, coordenada pelos professores Raimundo Nonato Pereira da Silva e José Basini. Esta atividade foi realizada no âmbito do Projeto

“Diagnóstico da segurança pública nos Municípios em situação de Fronteira” (Ministério de Justiça/ Secretaria Nacional de Segurança Pública e Universidade Federal do Rio de Janeiro) coordenada pelo Prof. Michel Misse. De julho a agosto, a coordenação regional do projeto dirigida pelo Laboratório Panamazônico da UFAM, manteve contato com os órgãos de segurança pública, assim como com vários atores da sociedade civil e diversos representantes das associações e movimentos sociais, que nos permitiram compreender melhor diversas situações. Em particular lembramos a pesquisa desenvolvida em cidades gêmeas, como o caso de Tabatinga-Letícia, onde surgiram muitos desafios a partir de pontos de vista amplos sobre as noções de segurança pública, referidos a realização de foros cidadãos, hospital internacional de excelência, fluidez na cooperação consular binacional, acordos econômicos visando a economia regional e as atividades dos povos tradicionais, etc.

A partir do amadurecimento dessas relações e das atividades de intercâmbio interinstitucional e transfronteiriço, delineiam-se as bases para a realização do III Seminário, acontecido de 18 a 20 de novembro de 2014. O mesmo continuou sendo organizado pelo Laboratório Panamazônico (LEPAPIS), através do Departamento de Antropologia e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, em Manaus, em conjunto com os colegas do Bacharelado em Antropologia, do Instituto Natureza e Cultura de Benjamin Constant e pelo Instituto IMANI, da Universidade Nacional da Colômbia – Sede Amazônia, em Leticia.

Lembramos que em oportunidades anteriores, 2008 e 2011, respectivamente, o evento foi sediado na cidade de Manaus. Já, para essa terceira edição, foi escolhido um espaço compartilhado na fronteira amazônica, com o intuito de melhorar nossa cooperação acadêmica e o diálogo com as populações panamazônicas, e precisamente, desde o vértice da tríplice fronteira de Brasil, Colômbia e Peru. Os locais de realização do evento foram os auditórios da Universidade do Estado do Amazonas, em Tabatinga, a Universidade Nacional – Sede Amazônia e

o Centro Cultural do Banco da República, estes dois últimos em Letícia, Colômbia.

O III seminário acrescentou à temática recorrente dos povos tradicionais, das fronteiras e da geopolítica na América Latina, um foro sobre segurança pública e uma abordagem dos estudos socioespaciais aplicado aos povos tradicionais.

* * *

Quando no início mencionávamos o pensamento tradicional, o fazíamos desde uma compreensão relacional e não substantiva, enquanto entendemos que este pode comportar formas diversas de expressão. Dito de outra forma, ele pode estar organizado politicamente ou não, se aproximar ou distanciar-se do estatismo, estar ancorado na ancestralidade ou projetar-se em novos coletivos... Enfim, teorizar procurando uma definição para este caso, pode conduzir-nos a uma grande armadilha, dada a multiplicidade de inscrições e facetas em que este se produz, se manifesta ou se oculta. Contudo, o pensamento do homem tradicional não é um ponto cego, ele pode ser achado em formas e estilos de vida que evidenciam a importância de não entregar a memória ao passo do tempo e das mudanças unilaterais promovidas pelo lucro fácil, pelas modas de época, os estilos burgueses e os governos autoritários ou/e demagógicos. Mas sobretudo, expressa-se um reconhecimento a seus antecessores, a seus deuses, aos seres “donos da natureza”, e/ou a seus mentores e criadores, sabendo que os saberes e conhecimentos são transmitidos; e enquanto recebidos, não constituem uma propriedade única nem transcendental e sim um acontecimento coletivo dentro de um território que conota vários significados; a oportunidade para estar alegres e agradecidos, sobrelevando as lutas, apesar das vidas humanas que poderiam ser abruptamente tiradas de suas comunidades.

Na atual conjuntura, a maioria das populações de América Latina, incluindo as panamazônicas, experimentam a brutalidade, uma grande

desolação sob o signo do desterro, a violência institucionalizada, a fome e a perseguição. Muitos são observados como migrantes, refugiados ou indocumentados, mas a esses se somam as mulheres, crianças e homens, grupos de famílias e povos ancestrais que foram expulsos de suas terras, de seu universo de sentido.

Isto acontece fundamentalmente pela falta de lideranças nacionais e mundiais dispostas a respeitar, reconhecer e defender a multiplicidade de formas de vida e de ambientes habitáveis. A violência dos representantes legais de vários estados do continente evidencia uma alienação demencial e um alinhamento compulsivo contra os estilos de vida tradicionais. Pior, trabalham incansavelmente para acabar com a VIDA. Por esse motivo, reunir-se e dialogar é imperativo para viver, para coletivizar a luta e para não claudicar ante o horror que deseja impor-se a nós.

Nossa rede sobre povos tradicionais na panamazonia e América Latina se une a esta firme decisão e augura por novos ventos de liberdade, reconhecimento e convivência para todos.

INTRODUÇÃO

José Basini

A presente coletânea compõe-se com alguns artigos apresentados no *III Seminário Internacional Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: Uma proposta para a Amazônia*. A eles somam-se outros trabalhos escritos alguns anos depois por lideranças étnicas e políticas, assim como por pesquisadores e professores do meio acadêmico.

Portanto, e a diferença dos volumes anteriores (I e II Seminário), esta publicação não segue necessariamente a ordem dos temas abordados nas mesas redondas, em relação ao seminário que se realizou em novembro de 2014.

Contudo, a maioria dos autores teve participação como conferencista, coordenador ou debatedor no referido evento; e os novos trabalhos confirmam uma continuidade nos assuntos centrais que vimos apresentando e discutindo desde o início destes seminários.

Em outras palavras, a temática dos povos tradicionais é revisitada a partir de novas conexões e composições que estaremos apresentando nas linhas seguintes.

Carlo Piazzini propõe um amplo debate sobre multiculturalidade, multiculturalismo, interculturalidade e incomensurabilidade. Esclarece que a multiculturalidade é a expressão formal de um tipo de sociabilidade humana, enquanto o multiculturalismo é a aplicação da mesma; um modelo societário que poderia adquirir diferentes ênfases. Neste sentido, o autor – citando Žizek – assinala que o multiculturalismo é um novo racismo, pós-moderno, que conduz a uma desnacionalização

da etnicidade. Este novo racismo se apoia no discurso do capitalismo tardio, que baseado na suposição da superação das ideologias justifica os processos de normatização do mercado. Em outro momento, Piazzini problematiza sobre contextos diferenciados da multiculturalidade: Europa – sob o drama da imigração; América do Norte – e o papel do feminismo e a subcultura LGBT e, finalmente, América Latina – com a procura de novas territorialidades dos migrantes, estes impossibilitados de viver no local em que nasceram. Também a luta dos nativos, das comunidades indígenas e afrodescendentes, num contexto de forte subalternização por parte das elites mestiças. A interculturalidade se expressaria como modo societário e capacidade de diálogo, não apenas como aceitação do local contíguo do outro. O mesmo seria possível a partir do interesse por compreender as tradições culturais do outro, pela necessidade do contato, da fusão. Nas palavras de Gadamer, uma incitação hermenêutica, uma inflexão interpretativa e comunicativa que levaria a uma fusão de possibilidades ou de horizontes compartilhados.

O autor ainda introduz o debate da incomensurabilidade como uma opção para compreender a diferença cultural, repensando sobre o que significa levar a sério a diferença. Isto é, não apenas tolerá-la ou reconhecê-la, mas sobretudo gerar resistências e transformar o mundo imposto pela modernidade ocidental e o controle que esta efetua mediante uma geopolítica do conhecimento. Nesse sentido, um desafio que a incomensurabilidade provoca – segundo Mignolo – reside na **impossibilidade** de diálogo entre pensamento científico e o mundo real.

Relacionam-se a esta linha de pensamento, as reflexões de **Armino Goes**, que a partir da visão Yanonami desconstrói e desmascara o *background* da antropologia, quando esta, como disciplina, pratica uma tradução universal e exótica das cosmologias e categorias nativas. Para Armino, mitologia simplesmente constitui “**o estudo da mentira para buscar as provas**”, uma sentença similar àquela que escutei dos mbyá guarani no sul do Brasil, quando esvaziando o significado de mito (e também de história) assinalam que seu povo tem histórias para atrás,

e para a frente. Diferenciação que poderia se aproximar o conteúdo das histórias pré-coloniais e as histórias do contato com o branco. Disse Armino que a história dos Yanonami não é mito, por que não é contada por uma pessoa, senão por todo um povo que confirma o fato. Pelo contrário, ele assinala que mito são as histórias contadas pela impressão, perspectiva e entendimento de uma pessoa. Assim, os Yanonami além de efetuar uma crítica à autoridade etnográfica também analisam a incompreensão do método ensinado nas comunidades antropológicas como etnografia, que sob o eufemismo interpretativista cai novamente num novo positivismo, daí a incomensurabilidade para aproximar verdade, teoria e método.

A situação denunciada pelo autor não apenas revisita uma incomensurabilidade com as dificuldades do campo etnográfico, mas também com os pressupostos socioambientais e as estratégias e modelos para a conservação da vida no mundo, expostas na noção de sustentabilidade. Elas expressariam o insustentável e contraditório desta perspectiva, aparentemente alternativa à hecatombe na terra. A sustentabilidade não se valida-se em aparelhos e esforços burocráticos contínuos, baseados na impessoalidade, na especialização, e na intervenção de instituições exógenas, tais como agências financiadoras, promotores de projetos, gestores, e sempre, no uso do dinheiro. Este modelo de intervenção e alteridade foge do assunto fundamental: permitir a ação dos próprios atores para assegurar a alimentação do grupo de referência.

Rodrigo Reis analisa as interações dos índios Matsés num ambiente transfronteiriço da panamazônia, entre Peru e Brasil. Aspectos como a educação indígena nas comunidades, a saúde, a autonomia territorial e a negação da extração de petróleo em seu território, as mercadorias e atores (como os “regatões”), o Estado e sua prerrogativa sobre o registro são discutidos pelo autor ao longo do seu trabalho. Uma das suas teses fundamentais consiste em afirmar que a instrumentação agressiva de identidades dos Matsés surge como resposta à manipulação que eles experimentam na relação com o estado e outras instituições que

operam nas cidades que eles frequentam. O autor levanta como dado relevante de seu registro, as reuniões entre grupos Matsés do Peru e do Brasil, das quais resultaram encaminhamentos que exigiam das autoridades governamentais melhorias nas condições de vida, em ambas as margens dessa fronteira internacional. Nas considerações finais, o autor nomina assuntos discutidos pelos Matsés, nas reuniões mencionadas e referidas à territorialização, construção subjetiva da etnia, autonomia territorial, assim como a frequência dos jogos de futebol – todos aspectos, práticas e circunstâncias que têm ajudado a estabelecer acordos de caráter político-interétnico que Reis tipifica como “unidade transfronteira”. O autor ainda acrescenta que este tipo de acordos têm sido cruciais para o afiançamento das identidades e as inter-relações deste povo, e que apresentam um teor interno e diferenciado em relação às demandas direcionadas ao Estado devido às características que este último apresenta em sua formação histórica mais recente e posterior ao estabelecimento dos povos indígenas na região amazônica.

Fidel Vargas, como Reis, aborda o assunto da educação indígena, mas no contexto universitário da Colômbia. Coloca em evidência que esta constitui um tema de reflexão e debate constante entre os povos indígenas situados nesse país. Identifica a situação econômica e logística das comunidades, como as dificuldades mais frequentes que os alunos enfrentam. Descreve brevemente um processo de desarraigamento e de importantes desafios que se impõem ao jovem indígena quando deve deixar sua comunidade e morar nas grandes cidades, assumindo vários custos para empreender os estudos universitários. Não obstante essas dificuldades, os estudantes indígenas reconhecem que a continuação dos estudos na universidade constitui uma estratégia chave, não apenas para o desempenho individual, mas também para o fortalecimento das ações coletivas que são demandadas pela comunidade. Finalmente, o artigo conclui num exórdio ao sistema universitário, para que não exclua os estudantes indígenas da educação pública no nível superior.

Cristian Martins realiza uma reflexão sobre “estar na fronteira amazônica”, ou melhor, na tríplice fronteira de Brasil, Colômbia e Peru. Destaca-se neste trabalho um estilo narrativo, onde o autor se situa autobiograficamente, como professor e antropólogo que se desloca para a região amazônica vindo do planalto central. Daí o estranhamento e o esforço reflexivo para apreender e comunicar outras formas de sociabilidade e alteridades, dentro da exuberância física e imaginada da floresta amazônica. As coordenadas espaço-temporais metropolitanas confrontam-se no novo habitar do autor, quando este analisa um uso diferenciado da temporalidade e a velocidade nos espaços amazônicos transfronteiriços, atravessados por outras rotinas, modos, sensibilidades e prioridades. Martins, neste sentido, é categórico, ao citar Babba, para dizer que tudo depende da relação “em si” e não do atributo que se usa para se afirmar nela. Em relação às políticas de segurança na região, chama a atenção sobre uma ação reducionista que consiste em vincular exclusivamente estas ao controle policial e militar. Da mesma forma, teoriza sobre a construção do campo de poder de grupos políticos que controlam a sociedade civil. No passado da região, os chamados barões da borracha e os patrões das drogas do sertão foram os detentores do poder; hoje, o constituem grupos políticos e empresariais que atuam de forma corporativa e predatória. Portanto, uma saída a essa forma de sociedade semifeudal é repensar, de forma civilizada, a segurança pública.

O artigo de **José Basini** também traz à tona alguns estranhamentos, que em chave de espaços transfronteiriços observam o valor da ação comunicativa como superação do medo. A aderência e a viscosidade são tratadas como qualidades espaciais que contribuem para a expressão nemônica – crítica da descentralização da consciência humana. Basini, como Martins, questiona a visão reducionista e fragmentada da segurança pública e social e a concepção de recalque da fronteira como desvio das potencialidades inerentes às sociedades humanas em trânsito, e em transe com os acontecimentos relevantes da espécie humana, resultados da incessante mobilidade e criação do território por parte

dos nômades. Em outras palavras, inúmeros movimentos aproximam o lado “obrigado” da espécie humana¹: as migrações, as diásporas, os exílios políticos e existenciais, a busca de novos refúgios... E por razões diferentes – com ou sem eleição – reflete a experiência expansiva dos hominídeos em chave de risco e intempérie.

Lilian Lima e **Daniela Gato**, em duas pesquisas pontoais, tratam um benefício federal – o Programa Bolsa Família (PBF) – e de como este foi implementado em contextos indígenas. Lilian Lima interessa-se pelas alteridades entre kanamari do Vale do Javari e Atalaia do Norte em relação ao recebimento de benefícios sociais como o PBF. Ditas alteridades caracterizam-se por agir como sistemas de trocas assimétricas. Exemplos disso são as práticas de aliciamento, endividamento e outras formas de dependência que diversas agências alentam contra populações vulnerabilizadas, como as indígenas, em situação interétnica e nas cidades amazônicas indicadas. A autora realiza ainda uma sinopse, quando compara temporalmente os sistemas de aviamento e a relação entre o órgão indigenista federal e as novas relações criadas como um amplo leque de agências indigenistas e não indigenistas, algumas delas sem nenhum preparo para estabelecer relações com comunidades indígenas. Uma socioespacialidade como “a beira” enuncia o local marginal e não desejado do qual são expulsos os kanamari. Esta esfera límbica, duma fronteira não desejada, mostra a perversidade que mantém os indígenas, reféns, entre a impossibilidade de voltar às aldeias nem de poder usufruir plenamente do espaço urbano das cidades amazônicas.

A pesquisa de Daniela Gato centra-se em identificar mecanismos estatais que serviram de base para incluir indígenas no PBF. Também a autora observa que as políticas públicas que estão sendo implementadas agem como instrumentos de controle social. Dados oficiais de 2005 indicavam que 25 % da população no Estado do Amazonas não possuem Registro Civil de Nascimento, o que impedia que essas famílias

1. Na versão castelhana jogo de palavras entre *obligado* e *olvidado*. A primeira se traduz para o português como exigência e a segunda como esquecimento.

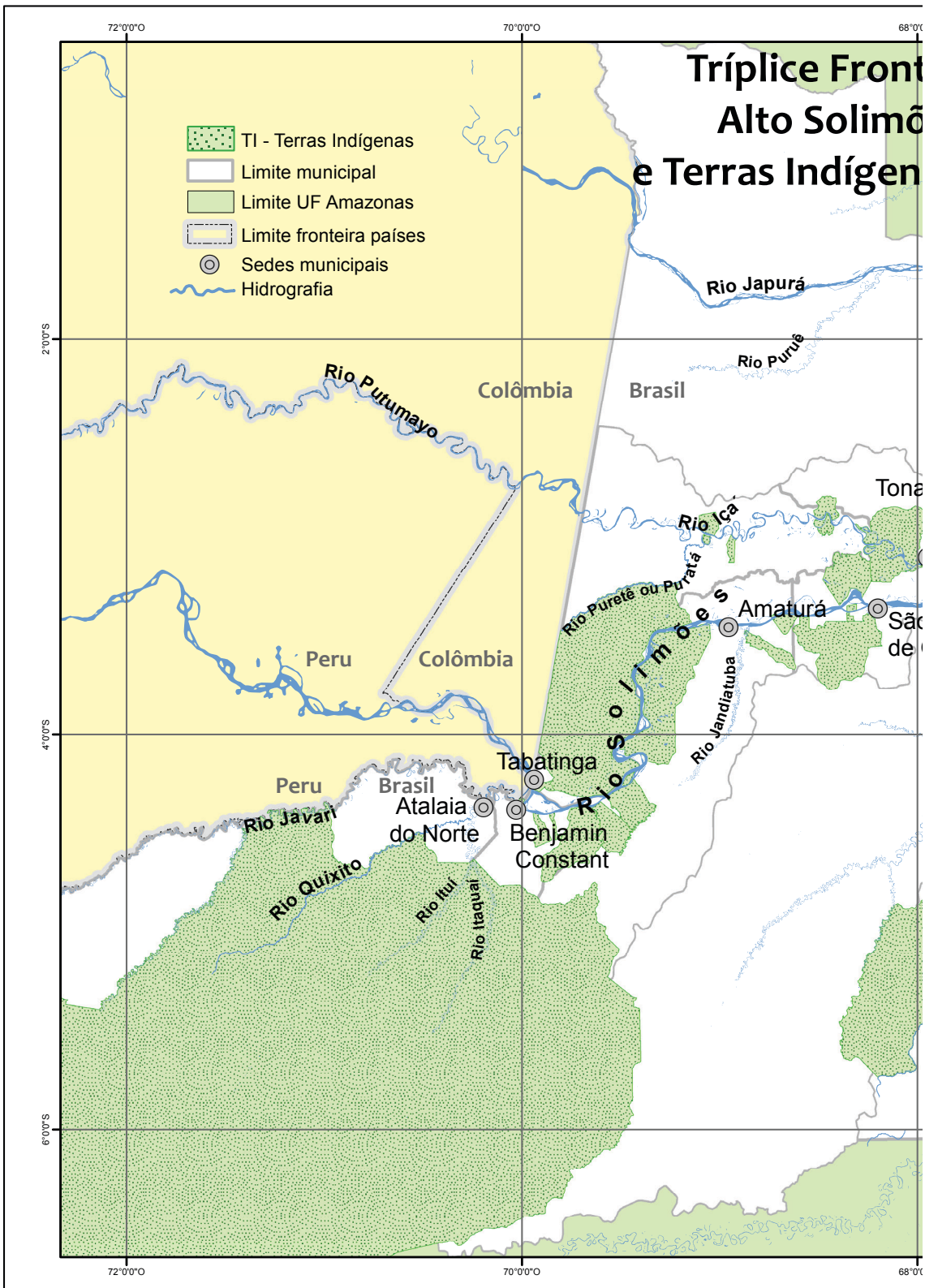
fossem beneficiadas com o PBF. Devido à população negra e indígena ser majoritária no norte do país, a Secretaria de Estado de Assistência Social do Amazonas (SEAS-AM) desenhou uma metodologia que incluiu de forma prioritária estas populações, historicamente postergadas por critérios “letrados” e “administrativos”. A estratégia de investigação desenvolvida para caracterizar uma ampla região consistiu em dividir a mesma em microrregiões dentro do Estado do Amazonas, sejam municípios e/ou etnias. Outro aspecto identificado nessas microrregiões foi o crescimento e/ou decréscimo do processo inclusivo, no qual constatou-se a falta de recebimento do benefício legal.

Carlos Cirino e Lucillany Carneiro trazem o caso das fronteiras das Guianas para referir a situação dos povos que por elas transitam. Cirino analisa o deslocamento dos índios wapixana na fronteira da República Cooperativista da Guiana e do Brasil, e o impacto causado nas terras indígenas da região da Serra da Lua, no Estado de Roraima e no extremo-norte de Brasil. Carneiro aborda o caso dos Palikur da microrregião do Platô da Guiana Francesa e o norte do Estado do Amapá, no Brasil. Aponta que a tutela é a forma escolhida pela França e pelo Brasil para relacionar-se com os povos indígenas de ambos estados nacionais. E conclui seu estudo constatando “que o tratamento reservado aos povos indígenas mediante o processo civilizador tem marcas persistentes que se evidenciam nas suas interações com o aparato estatal dos países em voga, modificando sua atuação política, econômica e social”.

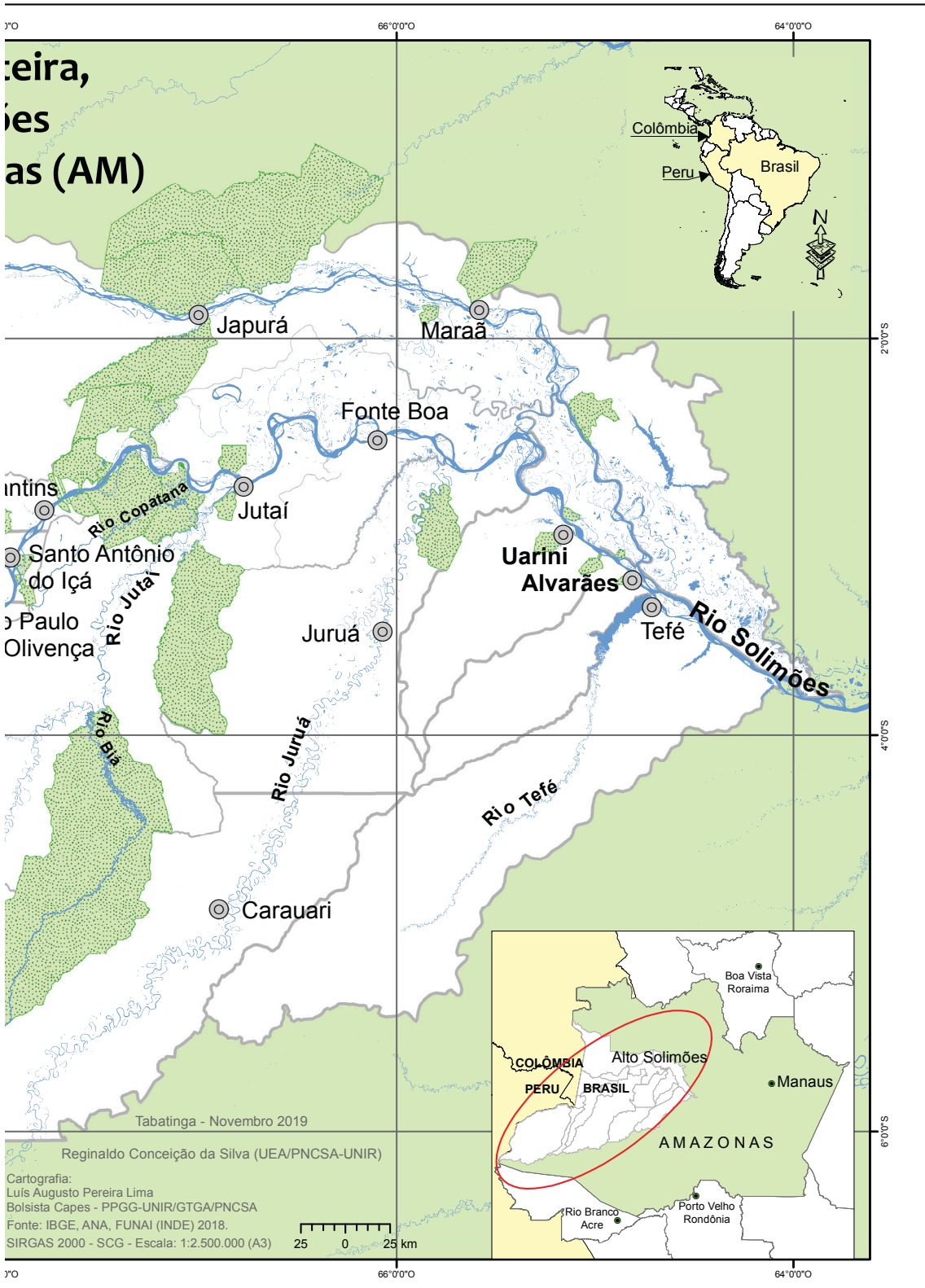
Finalmente esta coletânea reúne reflexões sobre as memórias e as cartografias criadas por coletivos diversos, bem como sobre as imagens produzidas dentro de um repertório amplo que os museus – enquanto centros classificadores e difusores de um tipo específico de saber – organizam e expõem. Trata-se, em ambos os casos, dos percursos, trajetos e derivas etnográficas a que **Renato Athias e Vladimir Montoya** recorrem para falar das fronteiras cognitivas e sua vigência temporal na atualidade. Athias aborda um debate sobre objetos xamânicos que se acham patrimonializados em instituições museais e que ele define

como “objetos vivos”. Confrontando os processos de patrimonialização, a partir da voz dos próprios atores envolvidos na ação, o autor menciona estudos sobre história dos deslocamentos de objetos etnográficos fazendo eco com as principais demandas de restituição e repatriação, que estão sendo promovidas pelos povos indígenas.

Montoya, por sua vez, levanta a dúvida metodológica de como aproximar-se de objetos tão inascíveis como são as lembranças e os esquecimentos. Estas interrogações lhe permitem discutir a insuficiência de algumas técnicas empregadas no campo etnográfico. Logo após identificar a dita limitação epistêmica na apreensão dos “objetos mnemônicos”, ele propõe “uma antropologia da memória” como viés comunicativo e dialógico que se impõe as pesquisas compartilhadas na atualidade.



Extraído, com autorização dos autores, do artigo de Pedro Rapozo, Aline Radaelli e Reginaldo Conceição da Silva.



Invisibilidades e violências en los conflictos socioambientales en las tierras indígenas en la microrregión del Alto Solimões, Amazonas, Brasil. In: Mundo Amazônico. Letícia: UNAL, v. 10, n. 2, 2019.

INVESTIGACIONES INTERCULTURALES: EL PROBLEMA DE INCONMENSURABILIDAD

Carlo Emilio Piazzini Suárez

Desde la década de 1970, varias organizaciones sociales, países del mundo y tratados internacionales han venido incorporando en sus políticas enunciados y acciones a favor del reconocimiento de la diferencia cultural, adoptando posturas a favor de la multiculturalidad o interculturalidad. Ello ha contribuido a la desnaturalización de visiones homogéneas y excluyentes de la relación entre formaciones estatales, nacionales o regionales, y determinadas identidades culturales. Igualmente, ha llevado a críticas más o menos severas a las ciencias y filosofías de cuño occidental, en la tarea de valorar y hacer visibles otros saberes y formas de producción de conocimiento. Tras estas críticas, desde algunos sectores de la academia, notablemente desde las ciencias sociales y humanas, así como también desde algunos sectores sociales, se reclama una ciencia transformada en sus presupuestos y procedimientos, más cercana y comprometida con la diferencia cultural. Una respuesta frecuente ha sido la implementación de enfoques afines a la investigación y a la acción participativa, que propicien la colaboración de sujetos y comunidades en la comprensión de las problemáticas que les atañen y, en consecuencia, en el manejo o transformación de los factores críticos involucrados.

No obstante, la institucionalización de los enunciados en pro del reconocimiento de multiculturalidad e interculturalidad, ha traído consigo el riesgo de instaurar retóricas que simplifican las condiciones y alcances de los proyectos que deben tratar con la diferencia cultural; y

a la par con una esencialización de la alteridad (Restrepo, 2014; Walsh, 2012). Para el asunto que interesa en este ensayo, el sello de investigación participativa o colaborativa, corre el riesgo de devenir en un lugar común, que banaliza los retos que implica hacer investigaciones en las que deben articularse sistemas diferentes de pensamiento y praxis del conocimiento; y, asimismo, en la tarea de conocer mejor aspectos problemáticos de realidades que, a menudo, desbordan las fronteras de la diferencia cultural.

Al cabo de varias décadas de proyectos multiculturales e interculturales, es indiscutible que movimientos sociales junto a sujetos provenientes de entornos no académicos han hecho parte de su diseño conceptual y puesta en marcha; por lo que sería injusto una evaluación únicamente en términos académicos. Pero no es un secreto que los académicos han contribuido notablemente en esta tarea, por lo cual, muchos de los planteamientos acerca de lo que puede o no puede constituir la colaboración entre diferentes formas de conocimiento, han estado informados, en menor o mayor grado, por debates provenientes del mundo de la academia. Por ello, en los discursos contemporáneos sobre la diferencia cultural emergen con frecuencia, y de manera no siempre nítida, enunciados derivados de debates efectuados a partir de la segunda mitad del siglo XX en las áreas de filosofía, sociología, estudios sociales de la ciencia y teorías feministas. Dichos debates son formulados en un gradiente de posiciones que va desde la cancelación de la ciencia en tanto proyecto moderno, hegemónico y colonial, hasta su reforma para posibilitar la participación de otros saberes; o desde la anulación del discurso académico en pro de las reivindicaciones políticas de una alteridad que exige hablar en su propio lenguaje, hasta la instrumentación del idioma de las ciencias para autorizar voces subalternas.

Por esta razón, y como una manera de contribuir a precisar los límites, posibilidades y retos con los que deben tratar las iniciativas de generación y comunicación de nuevos conocimientos en el diálogo intercultural, en este ensayo propongo visitar algunos de los planteos

y tensiones que han hecho parte de uno de los debates con mayor incidencia en las teorías críticas del conocimiento científico de las últimas décadas: las tesis de conmensurabilidad o inconmensurabilidad entre diferentes sistemas de pensamiento. A tales efectos, comienzo con una exposición general acerca de las diferencias entre multiculturalismo e interculturalismo, señalando algunos matices introducidos por las críticas a estas formas de concebir y tratar con la diferencia cultural. A continuación, destaco los principales enunciados que componen el debate sobre inconmensurabilidad y sus implicaciones para pensar el diálogo entre sistemas diferentes de generación de conocimiento. En tercer lugar, propongo una correlación entre enunciados fuertes y moderados de inconmensurabilidad, junto a ciertas posturas del debate entre multiculturalismo e interculturalismo. Finalmente, desarrollo una serie de tópicos que podrían informar sobre el diseño y puesta en marcha de proyectos de investigación en el ámbito del diálogo intercultural.

MULTI E INTERCULTURALISMOS

La cuestión de la diferencia cultural surge como un asunto de primera orden en los discursos académicos y políticos en varias partes del mundo, dada la interacción cada vez más recurrente entre sujetos y colectivos culturalmente diferentes en espacios concretos. Esta es una realidad que es fuente de conflictos y que demanda soluciones. Pero en cada región la problemática reviste matices particulares. Con notables excepciones, como es el caso de la tensión entre belgas francófonos y flamencos, en Europa occidental las políticas de la diferencia cultural se dirigen fundamentalmente a afrontar la reciente llegada de millones de inmigrantes de Europa del Este, asiáticos, africanos y latinoamericanos. En Latinoamérica, si bien no son extraños los fenómenos migratorios internacionales, la multiculturalidad ha estado asociada fundamentalmente a los reclamos de reconocimiento y autonomía de comunidades y grupos indígenas y afrodescendientes que históricamente han sido subalternizados en sus propios espacios por colonos, élites mestizas o

inmigrantes europeos. En Norte América, se conjugan ambas realidades, a lo cual se ha sumado el reclamo por el reconocimiento de las “subculturas” feministas y LGBT.

Así mismo, las opciones teóricas para tratar la multiculturalidad e interculturalidad, distan de ser pocas.¹ En general, las posturas multiculturalistas han trabajado en torno a la tensión entre fórmulas políticas que resaltan principios universales y aquellas que enfatizan el valor de la particularidad. Como ha señalado Charles Taylor, el multiculturalismo debe resolver la tensión fundamental que emerge del choque entre una *política de la igualdad*, que desde el siglo XVIII promueve la igualdad universal de todos los seres humanos con base en el reconocimiento de su dignidad, y una *política de la diferencia* que emerge del desarrollo moderno del concepto de identidad como autenticidad y unicidad, exigiendo el reconocimiento de la diferencia (Taylor, 2001, p. 67). Desde la política de la igualdad, se denuncia que la política de la diferencia viola el principio universal de no discriminación (positiva o negativa), mientras que, desde la segunda, se critica la negación de identidades específicas, lo que implica un constreñimiento en el reconocimiento de la diferencia, en favor de un esquema homogéneo de derechos universales e igualitarios que, además, se presenta como dado, neutral y universal, cuando en realidad corresponde a los valores de una cultura hegemónica que, pese a todo, es específica y local.

Para Taylor, la salida estaría en superar tanto el liberalismo que supe-
pedita la diferencia a un segundo lugar frente a los derechos funda-
mentales universales, como aquel otro que reconoce propósitos colectivos

1. Siguiendo a Carlos Zambrano, la multiculturalidad es la cualidad de lo multicultural como hecho social y cultural, es decir, la significación y sentido otorgados al conjunto de las expresiones culturales diversas, tanto por su cantidad como por su cualidad, mientras que el multiculturalismo corresponde a una intención política que busca conducir las relaciones sociales de la diversidad. Por su parte, la interculturalidad: “es el conjunto de relaciones sociales objetivas de los seres humanos que admiten el reconocimiento recíproco de las diferencias culturales para sustituirlas, asimilarlas o transformarlas... es la base para los cambios culturales y la producción de identidades” (Zambrano, 2006, p. 107). A este tenor, podría plantearse que el interculturalismo corresponde a una intención política que busca conducir las relaciones sociales de la diversidad, basado fundamentalmente en el reconocimiento de la interculturalidad (Restrepo, 2014, p. 27).

de supervivencia cultural y que incluso respeta la decisión de algunos de no seguir las metas propuestas. Se trataría más bien de un tercer modelo, un *multiculturalismo tolerante y democrático* que “discierne entre derechos fundamentales e inmunidades o presuposiciones de trato uniforme, y está dispuesto a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme frente a las aspiraciones de supervivencia cultural”. Para aplicar este modelo, Taylor propuso desarrollar un “diálogo hermenéutico” entre diferentes tradiciones culturales en el presente, efectuando una extensión del planteamiento previo de carácter histórico desarrollado por Hans-Georg Gadamer.²

Una propuesta semejante, por su carácter moderado, ha sido planteada por Alain Touraine, para quien la multiculturalidad debe ser entendida en medio de la tensión entre procesos económicos globales, que tienden a la homogeneización, y la emergencia de reacciones locales o particulares, que incluyen reivindicaciones culturales (Touraine, 2006, p. 282). Frente al doble peligro que suponen, de un lado, las políticas monoculturales que conducen a sistemas autoritarios, y de otro, las reivindicaciones extremas de la diferencia cultural, que pueden conllevar a la “balcanización” de las sociedades, propone una *comunicación intercultural*, que combine el universalismo de los derechos humanos y la democracia, con la particularidad de las experiencias culturales, dando como resultado un *pluralismo cultural*. Así, y en perspectiva histórica, desde la conquista de los derechos civilistas universales, pasando por

2. Taylor (2001, p. 91). Para Gadamer, se trataba de lograr una “fusión de horizontes” como solución al problema de la alteridad del pasado en la interpretación de los textos históricos. Existe un momento fundamental en el proceso de comprensión hermenéutica, cuando el historiador, en la búsqueda del sentido original del texto histórico, en vez de suspender sus propios conceptos en aras de una ingenua objetividad, debe superar la discontinuidad entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente, mediante la fusión de horizontes (Gadamer, 1996, p. 475). Una posibilidad que descansa en la confianza que genera el carácter mediador del lenguaje. Recordemos que para el autor: “Nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos, pero al fin y al cabo utilizando las palabras que nos hacen compartir las cosas referidas. El lenguaje posee su propia historicidad. Cada uno de nosotros posee su propio lenguaje. No existe el problema de un lenguaje común para todo, sino que se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos” (Gadamer, 1994, p. 61).

los derechos sociales ya diversificados, se trataría de avanzar hacia los derechos culturales que son, a la vez, el derecho a la diferencia, y el reconocimiento del interés universal de las culturas (idem, p. 294).

El empobrecimiento de este pluralismo cultural fue advertido por Giovanni Sartori, toda vez que, con frecuencia, fue asimilado a la simple coexistencia entre dos o más culturas, sociedades o proyectos políticos. En su concepto, un entendimiento cabal del pluralismo debería verificar y mantener tres atributos básicos: tolerancia, consenso y sentido de comunidad. La tolerancia, antes que referirse a indiferencia o desinterés, concede a unos y otros el derecho a defender sus propias convicciones, pero también a equivocarse. Por su parte, el consenso, que no es una mera aceptación pasiva e impuesta, debe partir del derecho al disenso. Finalmente, el sentido de comunidad implica un principio de reciprocidad: hacer parte de una sociedad plural requiere derechos, pero también deberes. Para Sartori, los multiculturalismos europeos y norteamericanos habrían desvirtuado los atributos básicos del pluralismo, con especial referencia a aquellos que respaldan la discriminación positiva de los grupos inmigrantes (Sartori, 1997).

Las propuestas de Touraine y Sartori, más que dirigirse contra el monoculturalismo parecen plantearse como reacción a lo que sería un *multiculturalismo radical*, que crítica rotundamente los universales de la modernidad occidental, reivindica el relativismo cultural y adhieren a los postulados de inconmensurabilidad entre diferentes tradiciones de pensamiento; rasgos visibles, por excelencia, en las posturas posmodernas del tipo de François Lyotard (1996). Más específicamente – y con mucha fuerza entre sectores de intelectuales norteamericanos comprometidos con los reclamos de grupos subalternos – se trata de propuestas que califican las salidas de la tolerancia y el diálogo como “multiculturalismos ornamentales”; esto es, falsas aperturas a la diferencia bajo el interés de mantener el proyecto monocultural moderno de corte eurocéntrico, colonial, patriarcal, blanco y neoliberal, resguardando su capacidad de control y domesticación de la diferencia. Sin embargo, no

se trata simplemente de tolerar la diferencia o de reconocerla, sino, y sobre todo, de generar resistencias y transformar el orden impuesto por la modernidad occidental, partiendo del hecho de que los subalternos y los oprimidos (los pueblos colonizados, las minorías étnicas, las mujeres y los sujetos LGBT), no solo tienen la capacidad de deconstruir dicho orden, sino que se localizan en una situación social que les concede una “ventaja epistémica” a la hora de comprenderlo y avanzar en la construcción de nuevas alternativas políticas (Lugones, 2005).³

Ahora bien, independientemente del carácter moderado o radical del multiculturalismo, se han desarrollado otros frentes de debate que lo consideran inapropiado, ya sea por sus planteos teóricos o por su inconveniencia política. Así, una suerte de *anti-multiculturalismo* de corte neomarxista, comparte con el multiculturalismo radical el diagnóstico crítico acerca de la emergencia de un discurso académico y político que celebra la diversidad cultural e invita a la tolerancia, reconocimiento y diálogo intercultural, mientras que hace el juego a la globalización del capital y a la reproducción de las formaciones políticas y sociales que lo sustentan.

No obstante, se aparta del multiculturalismo radical en cuanto da continuidad al proyecto moderno del pensamiento reflexivo y crítico, negando cualquier salida por la vía de planteamientos posmodernos que se cancelarían en tanto síntomas de la globalización del capital. En esta perspectiva, Slavoj Žižek ha dicho que, “el multiculturalismo es el nuevo racismo (posmoderno) que emerge cuando el capitalismo tardío o multinacional supone que se han superado las ideologías y las políticas a favor del funcionamiento objetivo y natural del mercado” (Žižek, 1998, p. 157). Más aun, considera que el multiculturalismo es, en realidad, la “forma ideal de la ideología del capitalismo global” (idem, p. 171). Con este diagnóstico, la reivindicación de las diferencias culturales y los localismos corresponderían a una desnacionalización de la

3. El concepto de “ventaja epistémica” es retomado de la teoría feminista del punto de vista y de la apuesta por la generación de “conocimientos situados” (Haraway, 1988).

etnicidad; a una “regresión” desde formas de identificación secundarias (la nación), a formas de identificación primarias (la comunidad). Pero el retorno a estas formas primarias de identificación ya no sería posible debido a la dinámica irreversible de la globalización, con lo cual la multiculturalidad se constituiría, en última instancia, en una nostalgia y un exotismo que recubrirían la mercantilización de la diferencia cultural. Frente a ello, Žizek apuesta por un iluminismo de izquierda que, basado en el conocimiento reflexivo, hace del antagonismo (no a la neutralidad y sí a la toma de partido), un universal.

Por otra parte, con respecto a propuestas multiculturalistas que, en última instancia, han resultado funcionales a las exigencias de *integración* de los diferentes y subalternos dentro de sistemas sociales, económicos y políticos de carácter imperialista y neocolonial, Boaventura de Souza Santos ha propuesto un *multiculturalismo progresista*, como “precondición para una relación equilibrada y mutuamente reforzante entre la competencia global y la legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo” (Santos, 2010, p. 67). La apuesta de Santos, que más tarde denomina *interculturalidad decolonial*, se acerca en muchos aspectos a la perspectiva de una *interculturalidad crítica*, especialmente alimentada por las experiencias latinoamericanas. Para ésta, el multiculturalismo aparece como proyecto político afín al neoliberalismo, que trata de incorporar el reconocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes sin comprometer una transformación estructural de los sistemas políticos imperantes. En palabras de Catherine Walsh:

Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo, la interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta cambios radicales a este orden. Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructura establecidas. Por el contrario

es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2008, p. 141).

La apuesta decolonial descansa sobre un diagnóstico específico de la cuestión latinoamericana, que involucra de manera relevante tensiones y asimetrías entre formas diferentes de conocer. Para Walter D. Mignolo, desde el siglo XVI la colonialidad del poder ha ordenado y controlado la diferencia cultural (racial, religiosa y lingüística, dependiendo de la época), mediante una *geopolítica del conocimiento* que otorga autoridad epistémica a las voces que hablan desde el centro, negando o desvirtuando las voces periféricas. Desde el no lugar de la razón occidental, es decir, desde la obliteración del lugar de enunciación como estrategia para ganar autoridad epistémica, otras formas de conocimiento son calificadas de provincianas, parroquiales o sencillamente pre-rationales o supersticiosas, por limitarse a determinados contextos geohistóricos periféricos. Se trata de una dominación que no requiere coerción física sino que se basa en la violencia epistémica que representa la naturalización de la cultura moderna occidental como el único paradigma válido en términos políticos, económicos, estéticos y científicos (Mignolo, 2002).

El diagnóstico decolonial, comparte con las posturas posmodernas la crítica a la hegemonía de los proyectos modernos, pero no quiere agotarse en habilitar relatos particulares que relativicen la autoridad de los metarrelatos occidentales. Por ejemplo, para Santos, se trata de construir un “cosmopolitismo subalterno” que mediante redes transescalares de diálogo intercultural genere comprensiones híbridas (occidentales y no occidentales) que soporten la estrategia de una “globalización contrahegemónica” (Santos, 2010, p. 46). Y para Mignolo, se trata de avanzar hacia *epistemologías fronterizas* que permitan construir, de manera participativa, nuevos cosmopolitismos, a partir de la

“ventaja epistémica” que se deriva de situarse geopolíticamente, y mediante un conocimiento reflexivo y crítico, entre los dos lados de la diferencia colonial.⁴ Se trata, en síntesis, de la apuesta por un pensamiento basado en el diálogo intercultural, encaminado a la configuración de alternativas cosmopolitas que, en lugar de hablar de universalidad planteen la edificación de una *diversidad* (Lins; Escobar, 2008).

Ahora bien, en principio, y como sugiere Arturo Escobar, estos nuevos cosmopolitismos requieren de la colaboración entre diferentes formas de conocimiento, incluyendo la praxis de la investigación científica o académica, siempre y cuando resulte transformada en sus protocolos y alcances, por efecto del diálogo intercultural.⁵ Pero a menudo, el papel de los académicos se limita a facilitar o comunicar las experiencias y narrativas de los sujetos no académicos, como una forma de visibilizar y reivindicar formas alternas de conocimiento, llámense epistemes otras, conocimientos ancestrales o saberes propios. En términos del reconocimiento de la alteridad cultural y de la reivindicación de los derechos culturales, esta perspectiva es legítima. Pero en sentido estricto no corresponde a un ejercicio de investigación que, mediante el diálogo, permita la producción de nuevo conocimiento.

La decisión de los académicos de optar por el rol de facilitadores y voceros se debe a un cierto pragmatismo político, pero también podría estar afectada por las incertidumbres y dificultades que entraña el concretar ejercicios de investigación donde participan sujetos con

4. Frente a las críticas que han declarado que las políticas encaminadas a tratar con la diferencia cultural son sólo un síntoma de la globalización reciente del capital, desde la postura decolonial se plantea que esta cuestión debe ser examinada en el marco de una larga historia de funcionamiento de la diferencia colonial, que en el caso latinoamericano se remonta al siglo XVI (Mignolo, 1999).

5. Aquí es importante recordar el planteo de Escobar en una entrevista relativamente reciente: “La tesis que hemos desarrollado, y esto es lo único que he hecho recientemente sobre movimientos sociales con Michal Osterweil (2009), es que los movimientos son espacios de producción de conocimiento. No es que sean espacios de producción de conocimiento puros, ni mucho menos; los activistas, por ejemplo, indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, feministas, producen conocimiento en diálogo con la Academia, las ONG’s, el Estado, en el encuentro con toda la realidad, con todo lo real, pero producen conocimientos a través de prácticas y epistemologías que son diferentes a los de la Academia, por lo menos parcialmente diferentes” (Escobar, 2013, p. 240).

diferentes sistemas de pensamiento. Después de las críticas severas a la ciencia de las tesis posmodernas, interculturalistas o decoloniales, puede resultar minada la confianza en los protocolos de documentación, comparación, análisis riguroso e interpretación, propios del ejercicio convencional de investigación. También, la abundancia de discursos acerca de la realidad como una construcción social subjetiva, desestimula la indagación sobre realidades comunes que atraviesan la diferencia cultural y que requerirían, para su comprensión, de más de una visión acerca del mundo; finalmente, los enunciados de relativismo cultural llevados a sus últimas consecuencias, hacen dudoso, cuando no imposible, avanzar en la traducción de diferentes narrativas acerca de la realidad, y por lo tanto, la confección de nuevos cosmopolitismos. En estas incertidumbres y dificultades, así como en sus posibles soluciones, puede identificarse el eco de enunciados que provienen de importantes debates sobre la inconmensurabilidad entre sistemas diferentes de pensamiento, surgidos durante la segunda mitad del siglo XX.

EL PROBLEMA DE INCONMENSURABILIDAD

El concepto de inconmensurabilidad, introducido en los debates sobre filosofía, historia y sociología de las ciencias desde la década de 1960 (Oberheim; Hoyningen-Huene, 2018) alimenta las discusiones sobre la posibilidad de comunicación y diálogo entre diferentes concepciones de ciencia; entre éstas y el lenguaje ordinario, e inclusive, sobre la posibilidad de correspondencia entre los discursos científicos y las realidades que éstos pretenden explicar o comprender. En su acepción más fuerte, la tesis de inconmensurabilidad niega la posibilidad de comunicación entre paradigmas o sistemas diferentes de conocimiento, lo cual, frente al edificio racional y sólido de la ciencia moderna, se ha mostrado como la imagen bíblica de una nueva torre de Babel. Para los defensores de versiones más o menos positivistas del pensamiento científico, esta imagen corresponde bien a un nuevo mito, según el cual “somos prisioneros atrapados en el entramado de nuestras teorías; nuestras

expectativas; nuestras experiencias pasadas; nuestro lenguaje” (Popper *apud* Bernstein, 1991, p. 9). o bien a una actitud de “nuevos escépticos” (Scheffler *apud* Rorty, 1995, p. 253) Como quiera que sea, la tesis de inconmensurabilidad ha incidido en las críticas a la ciencia occidental como proyecto de pretensiones universales, notablemente en los planteos posmodernistas, y se encuentra de manera explícita o latente en los reclamos por el reconocimiento de otras formas de conocimiento, formulados desde enfoques multiculturalistas e interculturalistas.

Sin pretender aquí un desarrollo exhaustivo de la cuestión, es necesario indicar que, en principio, el concepto de inconmensurabilidad fue retomando de la matemática clásica por Thomas Kuhn, en su conocida obra *“La estructura de las revoluciones científicas”*, y de manera paralela por Paul Feyerabend en su *“Explicación, reducción y empirismo”*, ambas publicadas en 1962. Para Kuhn, la inconmensurabilidad se reconoce en las “razones por las que los proponentes de paradigmas en competencia necesariamente fracasan al entrar en contacto completo con los puntos de vista de los demás”. Estas razones son fundamentalmente de tres tipos: 1) desacuerdo entre las teorías rivales frente a los problemas que la ciencia debe resolver; 2) malentendido entre las dos escuelas en competencia, cuando los términos, conceptos y experimentos entran en relaciones de diferencia; 3) quienes proponen los paradigmas en competencia, practican sus profesiones en mundos diferentes (Kuhn, 1992). Por su parte, para Feyerabend, la inconmensurabilidad se refiere principalmente a la incapacidad de mutua reducción y explicación entre elementos pertenecientes a teorías diferentes (Feyerabend, 1986, p. 267ss).

Aunque los planteos de Kuhn y Feyerabend difieren en algunos aspectos,⁶ surgen precisamente de la noción de paradigmas, como formas o perspectivas diferentes y particulares de ver el mundo por parte

6. Tanto Kuhn como Feyerabend, reconocen una fuerte afinidad en el uso del concepto, sin embargo, el primero plantea que “mientras él [Feyerabend] restringía la inconmensurabilidad al lenguaje, yo hablaba también de diferencias en métodos, campo de problemas y normas de resolución” (Kuhn, 1989, p. 95-96).

de los científicos. Pero la manera en que se comprenden estos paradigmas, permite hacer extensiva la cuestión de la inconmensurabilidad a otras comunidades de sentido diferentes a las de la ciencia de cuño occidental. El planteo subyacente es de tipo holístico: cada paradigma es un todo estructural, una manera determinada de concebir el mundo; una cosmovisión (*weltanschauung*), que ligada a un entorno social e histórico específico, define extra-científicamente la manera de tratar los hechos y los principios conceptuales y metodológicos que guían los análisis e interpretaciones del mundo.

La problemática que se deriva de aplicar un enunciado fuerte de inconmensurabilidad se refiere a la imposibilidad o dificultad del diálogo directo entre: 1) los científicos y su objeto de estudio, 2) las teorías científicas pertenecientes a paradigmas diferentes y, 3) los discursos científicos y los lenguajes ordinarios. En el primer sentido, entra en crisis la metáfora inherente a los enunciados positivistas del lenguaje científico como “reflejo” del mundo exterior, base de la pretensión de objetividad (Rorty, 1995, p. 247). Ello porque al estar ligadas a formas específicas de ver el mundo, las observaciones científicas derivan más de preconcepciones paradigmáticas que de experiencias directas de la realidad. En el segundo sentido, estando sujetos los paradigmas científicos, en su génesis y desarrollo, a factores sociales e históricos específicos, se desvanece la posibilidad de un discurso científico único y neutral al cual se puedan reducir y evaluar todas las demás observaciones científicas y no científicas. Entre los miembros pertenecientes a un paradigma, existe una comunidad de sentido y reglas de juego establecidas, las que no necesariamente son compartidas por los seguidores de otros paradigmas. Se trata, pues, de un problema de comunicación y diálogo pero, además, se socavan las bases de legitimidad de los discursos científicos, pues los procedimientos de comprobación o falsación no pueden aplicarse ante la ausencia de un tercer lenguaje, neutral y mediador. En el tercer sentido, el concepto de inconmensurabilidad, como se desprende claramente del punto anterior, negaría cualquier posibilidad de acuerdo

entre lenguajes científicos y no científicos, existiendo entre ellos una ruptura epistemológica, un abismo de sentido.

Esta última derivación del principio de inconmensurabilidad no debería extrañar a quienes siguen la tesis convencional de que el criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia se localiza en la frontera entre el lenguaje lógico y racional y aquellos lenguajes no científicos que han sido caracterizados como propios de la superstición y el sentido común (Bachelard, 1997). No obstante, lo que realmente se desprende de ello es que las ciencias pueden ser solamente otro discurso más, entre aquellos que pretenden descubrir y decir la verdad sobre el mundo. Así pues, mito, tradición, religión, filosofía y ciencia, estarían en el mismo nivel de verdad o de incertidumbre. De ahí que la crítica posmoderna a los metarrelatos del proyecto de la modernidad haya encontrado en el principio de inconmensurabilidad un argumento fuerte, a partir del cual relativizar la aspiración de verdad universal de la filosofía y la ciencia, frente a formas alternas de conocimiento.

Autores como Richard Rorty y Francois Lyotard avanzaron en una interpretación radical del enunciado de inconmensurabilidad. Para el primero, “Kuhn debería haberse limitado a descartar por completo el proyecto epistemológico. Pero en vez de ello, exigió “un sustituto viable de paradigma epistemológico tradicional” (Rorty, 1995, p. 295). Según Rorty, “la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esta suposición” (idem, p. 288). En este sentido, la inconmensurabilidad ya no sería un problema a resolver, sino incluso una condición deseable para evitar que discursos normales, como el de la filosofía sistemática y la ciencia positiva, amplíen el terreno de lenguajes conmensurables, dando por sentado acuerdos sobre lo que debe ser considerado racional o no racional, científico o no científico, objetivo o subjetivo. En cuanto a Lyotard, la inconmensurabilidad es una condición inherente al fenómeno posmoderno. Si la posmodernidad es el decaimiento de los grandes

metarrelatos o proyectos de pensamiento con pretensiones universales, los pequeños relatos, inconmensurables entre sí, y que han permanecido soterrados como reacción a la modernidad, predominarán en el escenario posmoderno (Lyotard, 1996, p. 42).

Pero en otros casos, el enunciado de inconmensurabilidad fue suavizado, reconociendo la necesidad de buscar otras soluciones. El mismo Kuhn, en sus últimos escritos adoptó “una versión modesta de inconmensurabilidad”. En 1969 afirmaba que “lo que pueden hacer quienes participan en una interrupción de la comunicación es reconocerse unos a otros como miembros de diferentes comunidades lingüísticas y entonces se convierten en traductores” (Kuhn, 1992, p. 307). Más tarde, en 1982, a veinte años del planteo inicial, si bien dice literalmente que “si dos teorías son inconmensurables deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles “habla de una “inconmensurabilidad local” que no necesariamente implica incomparabilidad e incomunicabilidad entre teorías. Con todo, las posibilidades de traducir, interpretar y aprender los lenguajes del otro, serían remotas, cuando se trata de lenguajes inconmensurables (Kuhn, 1989, p. 97ss).

En otra perspectiva, W.V. Quine propuso que la inconmensurabilidad de teorías o lenguajes diferentes puede matizarse por medio de la traducción, punto por punto, de las oraciones observacionales, cuidando de asegurar la correspondencia de dichas oraciones con los estímulos que les dieron origen. “La objetividad de nuestro conocimiento del mundo externo sigue descansando sobre nuestro contacto con el mundo externo y, por lo tanto, sobre aquello que penetra por nuestras redes nerviosas y sobre las oraciones observacionales con que reaccionamos ante esa entrada”.⁷ Finalmente, expresa que “Imaginar la existencia de sistemas del mundo irremediamente rivales constituye un experimento mental muy alejado de las convenciones lingüísticas fijadas

7. Es necesario aclarar que una “oración observacional” es “una oración ocasional que suscita el acuerdo inmediato de los hablantes de una lengua cuando estos son testigos de la situación correspondiente” (Quine, 1992, p. 20).

por el uso. (...) Sea cual sea la convención por la que nos inclinemos finalmente, lo cierto es que las teorías rivales describen uno y el mismo mundo (Quine, 1992, p. 151-152).⁸

Un punto de vista más reciente, sostenido por Richard Bernstein, también señala la inconveniencia de llevar al enunciado de inconmensurabilidad a sus últimas consecuencias. Para él, “la inconmensurabilidad de lenguajes y tradiciones no implica una forma inconsistente autodestructiva o autorreferencial de relativismo o perspectivismo”. Señala que, “el concepto de inconmensurabilidad no ha de confundirse ni ser reducido a incompatibilidad o incomparabilidad lógica”, ni tampoco concebir los lenguajes inconmensurables “como mónadas sin ventanas cerradas sobre sí mismas, que nada comparten en común” (Bernstein, 1991, p. 13). Para Bernstein, es posible hallar solución al problema, en dos direcciones. En primer lugar, con el reconocimiento de que los lenguajes y tradiciones inconmensurables pueden ser evaluados y comparados empleando “el cultivo de la imaginación y la sensibilidad hermenéutica”. En segundo, y más importante, retirando la discusión del ámbito meramente epistemológico, e introduciendo el plano de la ética: “la pluralidad de tradiciones rivales inconmensurables impone una responsabilidad *universal* sobre los participantes reflexivos de cualquier tradición – una responsabilidad que no debe confundirse con una tolerancia indiferente y superficial en la que ningún esfuerzo se hace por entender ni implicarse con la inconmensurable otredad ‘del Otro’” (idem, p. 14).

DIATOPÍAS Y PLURITOPÍAS

Un análisis comparado entre posturas a favor o en contra del multiculturalismo y el interculturalismo, y enfoques fuertes o modestos del principio de inconmensurabilidad, permite plantear de manera

8. A pesar de que Quine sostenía un punto de vista holista y su obra estuvo encaminada al desmascaramiento del mito positivista de la invarianza de la referencia – pilar de la objetividad – Kuhn no consideraba adecuada su salida al problema de la inconmensurabilidad por la vía de la traducción, ya que, para Kuhn, Quine confunde traducción e interpretación, y para la primera no tiene en cuenta los significados, las intenciones y los conceptos (Kuhn, 1989, p. 121-122).

tentativa una serie de correspondencias entre posturas políticas que tratan con la diferencia cultural, y posturas teóricas que tratan con la dificultad de comunicación y diálogo entre diferentes formas de conocimiento. Así, las propuestas a favor de un multiculturalismo tolerante tienden a adoptar una interpretación modesta del principio de incommensurabilidad, en la medida en que suponen la existencia de universales políticos, como la democracia o la tolerancia, a la par que un principio de realidad común que subyacen ambos a las diferencias culturales o de pensamiento. En ocasiones, se apela a enfoques hermenéuticos más o menos clásicos como estrategia de dialogo que permite superar la incommensurabilidad entre lo Mismo y lo Otro, primando en muchos casos el propósito de integrar lo universal a partir de la diferencia.

En el caso del multiculturalismo radical, la apuesta por transformar los sistemas políticos imperantes, a partir de la resistencia representada en la alteridad, es afín a una interpretación fuerte de la incommensurabilidad, del tipo de las habilitadas por Lyotard y Rorty, incluyendo la relectura particular que éste último hace de la hermenéutica, entendida como una alternativa crítica de la epistemología y en general del pensamiento científico y filosófico. La finalidad no sería avanzar en la búsqueda de commensurabilidad entre diferentes formas de conocimiento, sino la de preservar una diferencia irreductible, para evitar que la ciencia y la filosofía se erijan en formas privilegiadas de explicación del mundo. En consecuencia, desde el multiculturalismo radical no es ni deseable ni posible la edificación de nuevas narraciones con pretensión de universalidad, aunque estas se basen en principios de pluralidad. Bajo esta perspectiva, en principio, la generación de nuevos conocimientos mediante el diálogo intercultural no sería posible.

Por otra parte, desde la perspectiva de un anti multiculturalismo neomarxista, el principio de incommensurabilidad parecería reducirse a una mera cuestión de diferencia entre ideologías que representan/ocultan aspectos diferentes de lo que sería una única realidad histórica y material, que puede ser comprendida desde el materialismo histórico.

Así, el iluminismo de izquierda de Zizek, en cuanto apuesta política por un proyecto global que supere críticamente la globalización del capitalismo, más que descansar en un enunciado fuerte o modesto de inconmensurabilidad, haría innecesaria la producción de nuevo conocimiento entre diferentes epistemologías.

En cuanto al multiculturalismo progresista y al interculturalismo decolonial, parecen primar tesis modestas de inconmensurabilidad que, como en otras ocasiones, buscan salidas hermenéuticas. En el caso de Santos, pese a una singular interpretación de la inconmensurabilidad como “una cuestión usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de los saberes” (Santos, 2010, p. 57), junto con los enunciados de incompatibilidad e inintegridad, son considerados problemas que deben afrontarse por la traducción y el diálogo intercultural, y sus apuestas de fondo: la ecología de los saberes y el cosmopolitismo subalterno. Para tratar con estos problemas, Santos habilita una hermenéutica de carácter “diatópico”, siguiendo los planteos de Raimond Panikkar.⁹ Una salida semejante a la planteada por Walter Mignolo quien, apoyado en el mismo autor, ha propuesto una *hermenéutica pluritópica*,¹⁰ que distingue de la perspectiva de Gadamer; ya que, mientras esta última se centra en el ejercicio de interpretación dentro de una misma tradición cultural (monotópica), la primera tiene lugar en el reconocimiento de diferentes tradiciones e hibridaciones (Mignolo, 2009, p. 190). Más allá de la diferencia clásica de la hermenéutica entre objeto (texto) y sujeto (intérprete), o entre una alteridad del pasado frente al presente, “asume un constante movimiento entre el académico como observador y participante y también entre los

9. Según Panikkar, en la hermenéutica diatópica, a diferencia de la hermenéutica histórica, “la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre dos topoi humanos, «lugares» de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca” (Panikkar, 2007, p. 33).

10. También basado en la idea de hermenéutica diatópica de Raimond Panikkar.

momentos de discontinuidad de los marcos teóricos pasados y presentes” (Mignolo, 1995, p. 329).

Para que una tal hermenéutica pluritópica pueda operar en la tarea de edificar nuevas perspectivas cosmopolíticas del conocimiento, se debería contar antes que nada con la determinación crítica de la propia situación en relación con las múltiples tradiciones que nos anteceden; los múltiples presentes que son nuestros contemporáneos y los diversos imaginarios de futuro, todo ello en relación con el lugar de enunciación que cada cual ocupa dentro de la geopolítica del conocimiento. Reconocidos pues los lugares plurales de enunciación, los que inician el diálogo entre diferentes estarán con capacidad de no establecerlo en términos de una reproducción de jerarquías espaciales y teleologías que han animado el proyecto moderno/colonial y, por tanto, sin el propósito de integrar o reducir la diferencia a un esquema único. La hermenéutica pluritópica parece ser entonces un punto de llegada posible luego del análisis crítico de los lugares de enunciación, pero en realidad es un punto de partida hacia el dialogo intercultural, a través del cual los interlocutores deben y pueden ser transformados, pero no por la lógica de la colonialidad, sino por la libertad de interactuar con los otros. Dice Mignolo; “lo que el enfoque pluritópico enfatiza no es el relativismo cultural o el multiculturalismo, sino el interés humano y social en el acto de contar un relato como intervención política” (Mignolo, 1995, p. 15).

RETOS DE LA INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL

Desde hace aproximadamente dos décadas, la perspectiva decolonial se abre paso entre una trilogía de posturas que trabajan con la diferencia cultural, representada por planteos más o menos liberales en pro de un multiculturalismo tolerante e integrador, un multiculturalismo radical basado en la crítica posmoderna a los proyectos de la ciencia y la filosofía occidental, y una crítica marxista al multiculturalismo como expresión de la mercantilización capitalista de la diferencia cultural. De lo planteado

en este ensayo, se infiere que un interés legítimo por generar nuevos conocimientos es posible después de las críticas rotundas a los proyectos de ciencia de cuño occidental y moderno, por lo menos en ciertas posturas que apuestan por el diálogo intercultural. Investigar para comprender mejor y dar tratamiento a las múltiples problemáticas que atraviesan el mundo contemporáneo, es necesario y posible, siempre y cuando se adviertan las relaciones entre conocimiento y poder, y más específicamente, con relación a las geopolíticas del conocimiento que han definido relaciones asimétricas entre saberes metropolitanos, fronterizos y periféricos. Y desde luego, siempre y cuando se propicie la generación de conocimiento a partir de dinámicas interculturales. En esta perspectiva, la vieja herramienta de la hermenéutica, críticamente revisitada y estratégicamente ajustada, parece ser el camino mediante el cual se pueda dar tratamiento a las dificultades advertidas tras la tesis de inconmensurabilidad.

No obstante, debido el carácter de manifiesto que frecuentemente acompaña a los enunciados decoloniales, o a la presencia de una retórica que, al cabo de dos décadas, abunda ya sobre sus postulados críticos y sus utopías, las exploraciones acerca de cómo avanzar en la tarea de producir conocimiento intercultural requieren de una mayor atención. Una serie de retos se imponen en este sentido. En primer lugar, la necesidad de corregir nuevos esencialismos acerca de la diferencia cultural y la situacionalidad de los actores que hacen parte del diálogo intercultural. El “embujo culturalista”, para emplear la expresión de Eduardo Restrepo, ha llevado, de la mano de conceptos antropológicos convencionales de cultura, a una otrerización de la diferencia que “supone el establecimiento de una serie de distinciones ontológicas esencializadas entre ‘Occidente y el Resto’, los ‘modernos y los no modernos’, ‘no indígenas e indígenas’, asociadas a unas geografías imaginadas” (Restrepo, 2014, p. 23). Lo cual, puede conducir a considerar, a priori, que cada cultura o subcultura posee una episteme propia y diferente de las demás; situación que, sumada a la ausencia de reflexividad crítica, puede llevar a la adopción implícita de un enunciado fuerte de inconmensurabilidad, y con ello, a una cancelación

de las posibilidades de diálogo intercultural. Estrechamente asociado a lo anterior, está el que se olvide que la autoreflexividad crítica por parte de los actores que hacen parte del diálogo intercultural, constituye una condición de posibilidad para la generación de conocimiento situado (Haraway, 1988). Es decir, se olvida la necesaria “conciencia autoreflexiva de la incompletud cultural” (Santos, 2002, p. 79). En una inversión de la relación asimétrica que históricamente se ha establecido entre académicos y sujetos subalternos, que puede estar justificada en términos de una estrategia de acción afirmativa, se concede al “otro” el dominio de un conocimiento absoluto y suficiente de las realidades de su existencia, con lo cual se haría innecesario investigar para generar nuevos conocimientos.

No es en virtud de “universales antropológicos”, sino de procesos geohistóricos concretos, que se deben explorar los matices de las articulaciones ocurridas entre diferentes sistemas de pensamiento, que han llevado a lo que Mignolo denomina la “coexistencia de sistemas de descripciones” o “proceso coevolutivo, con diferentes grados y niveles de interferencia e hibridación” (Mignolo, 2009, p. 182). Después de la necesaria desesencialización de los conceptos exóticos de otredad que se han recreado en los discursos sobre multiculturalidad e interculturalidad, es viable advertir lo que “los otros” tienen de común, corriente y compartido con “nosotros” (Restrepo, 2014, p. 14). Salvo en el caso de una arqueología orientada a intentar comprender mundos precolombinos, para la cual la aproximación a la alteridad constituye un verdadero dolor de cabeza, es legítimo esperar que entre diferentes tradiciones culturales se puedan hallar aspectos afines que, bien comprendidos, pueden servir de “puente” para poner en marcha ejercicios hermenéuticos. En estos términos, es necesario investigar más acerca de específicas “relaciones de homeomorfismo”, para emplear el término de Panikkar, que permiten efectuar aproximaciones hermenéuticas entre términos que cumplen una función equivalente en cada cosmovisión.¹¹

11. Para un análisis crítico de la hermenéutica diatópica de Panikkar, incluido el asunto de las relaciones de homeomorfismo, véase: Gómez, 2015.

Por otra parte, y tal vez como resultado del énfasis frecuentemente otorgado a la dimensión discursiva (y por lo tanto humana) en las comprensiones posmodernas y decoloniales de las prácticas de conocimiento, los actores no humanos suelen quedar fuera de los términos del diálogo intercultural. De la mano de las fórmulas hermenéuticas, las comprensiones acerca de las realidades del mundo son, en el mejor de los casos, ejercicios intersubjetivos que descansan en enunciados de verdad como consenso. Pero si se considera adecuado desesencializar el antropocentrismo que ha imperado en el pensamiento moderno (Latour, 2008), los actores humanos que entran en relaciones de diálogo intercultural deberían incorporar dentro de sus ejercicios de autoreflexión crítica, una especial sensibilidad hacia otras alteridades: los demás vivientes, las materialidades, las geografías, el clima, etc., como algo más que simples representaciones culturales o construcciones discursivas. Aquí, debe darse especial tratamiento creativo a una de las dificultades derivadas de los postulados fuertes de inconmensurabilidad: la imposibilidad de diálogo entre el científico y el “mundo real”. A menos que haya conformidad con un solipsismo lingüístico o cultural según el cual sólo entendemos lo que ya prefiguramos, es necesario explorar nuevas rutas hermenéuticas o de otro tipo, que permitan incorporar las alteridades no humanas en los ejercicios de investigación intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, Gastón. *La formación del espíritu científico*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- BERNSTEIN, Richard. Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. In: *Isegorias*. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales, n. 3, 1991. pp. 5-25.
- ESCOBAR, Arturo. Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar. In: *Oxímora*. Revista Internacional de Ética y Política. Barcelona: Universidad de Barcelona, n. 2, 2013. pp. 233-248.
- FEYERABEND, Paul. *Tratado contra el método*. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Madrid: Tecnos, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1994.

GÓMEZ, Carlos Miguel. La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar. In: *Franciscanum*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 57, n. 164, 2015. pp. 19-43.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. In: *Feminist Studies*. University of Maryland, 14, n. 3, 1988. pp. 575-599.

KUHN, Thomas. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 1989.

KUHN, Thomas. *La Estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LATOUR, Bruno. *Re-ensamblar lo social*. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LINS, Gustavo; ESCOBAR, Arturo. Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. In: LINS, Gustavo; ESCOBAR, Arturo (ed.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Envió Editores, 2008. pp. 11-40.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. In: *Revista Internacional de Filosofía Política*. España: Universidad Autónoma Metropolitana, n. 25, 2005. pp. 61-76.

LYOTARD, François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1996.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MIGNOLO, Walter. Stocks to Watch: Colonial Difference, Planetary 'Multiculturalism' and Radical Planning. In: *Plurimondi*. n. 2, 1999. pp. 7-33.

MIGNOLO, Walter. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. In: *South Atlantic Quarterly*. Duke University Press, vol. 101, n. 1, 2002). pp. 56-96.

MIGNOLO, Walter. El lado más oscuro del Renacimiento. In: *Universitas Humanística*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, n. 67, 2009. pp. 165-203.

OBERHEIM, Eric; Paul Hoyningen-Huene. The Incommensurability of Scientific Theories. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incommensurability/>.

PANIKKAR, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.

- QUINE, W. V. O. *La búsqueda de la verdad*. Barcelona: Crítica, 1992.
- RESTREPO, Eduardo. Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. In: *Ámbito de Encuentros*. Carolina, Puerto Rico: Universidad del Este, vol. 7, n. 1, 2014. pp. 9-30.
- RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. In: *El Otro Derecho*. Bogotá: ILSA, n. 28, 2002. pp. 59-83.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.
- SARTORI, Giovanni. Understanding Pluralism. In: *Journal of Democracy*. Washington: Johns Hopkins University Press, vol. 8, n. 4, 1997. pp. 58-69.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- TOURAINÉ, Alain. Las condiciones de la comunicación intercultural. In: GUTIÉRREZ, Daniel (comp.). *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, México: Siglo XXI, 2006. pp. 275-303.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. In: *Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 9, 2008). pp. 131-152.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. In: *Visão Global*. Joaçaba, v. 15, n. 1-2, jan./dez. 2012. pp. 61-74
- ZAMBRANO, Carlos. *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006.
- ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In: JAMESON, Frederic; ZIZEK, Slavoj (comp.). *Estudios Culturales*. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Barcelona: Paidós, 1998. pp. 137-188.

MITO E SUSTENTABILIDADE¹

Armindo Goes Melo

I. Assim se define Sustentabilidade: palavra Yanonami Ohi Mikuo, prevenção para combate à fome, [ou] o prevenir-se para a fome. Essa seria a definição de sustentabilidade na minha concepção.

II. História dos Yanonami não é mito, e não tem que ser visto como mito, por que não é contada por uma pessoa. Portanto, toda a população conta uma versão um pouquinho diferente, então não é de uma autoria de uma pessoa, por isso não é considerado como mito. O mito é [são] aquelas histórias contadas por uma pessoa, descrita [por ela], sua impressão, ou tua perspectiva, o teu entendimento, a tua impressão... aquele é mito. Agora, como os Yanonami contam desde o primeiro habitante, contaram... até agora se conta. Toda a população conta. Todo o povo sabe o acontecimento, transformações que ocorreram na vida do Yanonami. Então [quem] conta [é a gente]... toda a população

1. Nota do Editor: Este texto apresenta dois processos ou práticas de escritura. A primeira parte, Mito e sustentabilidade (o mesmo nome do artigo) constitui um conjunto narrativo de XIV registros de áudio enviados pelo autor em tempo real. A posteriori eles passaram por um processo de transcrição que mantiveram igual número e ordem dos episódios narrativos. Na sequência o autor conferiu diversos aspectos transliterais, concluindo na atual versão oferecida aos leitores. Já, a segunda parte: Interpretação de dois elementos que compõe vida yanonami, constitui um registro escrito de primeira mão pelo autor. Trata-se de um exercício reflexivo a partir de os dois conceitos fundamentais: Mito e sustentabilidade, com fins interpretativos, porém desde uma teoria crítica yanonami aplicada aos conceitos e as práticas dos napë. O processo construtivo do texto guarda relação com o itinerário dos agentes: o autor e o editor. Dito de outro modo, os movimentos discursivos têm como contexto de enunciação o deslocamento dos sujeitos dentro de uma territorialidade virtual (áudios enviados por um suporte eletrônico) e uma territorialidade atual de *continuum* locativos. A saber, a T.I. Maturaca, e as cidades de São Gabriel da Cachoeira e Manaus. Esses trânsitos mostram o recorrido e itinerário dos discursos que adquirem um espaço que supera expressões meramente escriturárias dando lugar para a uma transliteralidade socioespacial.

habilitada conta os acontecimentos, transformações de vida, da humanidade, para o inseto, para o animal... essas vidas que aconteceram, de transformação, são de outra vida... conta de um jeito. Mas, por isso, ela não é mito, as histórias são de autoria coletiva. Então por isso não é mito!

III. Para adotarmos esse modelo do homem branco, de tal sustentabilidade... [é necessário voltar para a nossa sustentabilidade]. Voltando da nossa, a nossa é melhor porque a relação não requer diversas... muita técnica... para fazer sustentabilidade. Então ela, palavra sustentabilidade: palavra Yanonami- Ohi Mikuo. Essa palavra Yanonami, atividade, trabalho. Palavras Yanonami- Hikari Ohi Mikuo, essa palavra, palavra Yanonami- Ohi Mikuo é pra quê? [É] pra atividade de auto prevenção, para combate à fome, para se prevenir. É para prevenção de fome. Esse seria o nome de sustentabilidade.

IV. Agora, mudando um pouquinho de [assunto]... Passando por sustentabilidade. Modelo de sustentabilidade Yanonami. Destaco ela somente[o] modelo de sustentabilidade Yanonami. Quanto modelo de sustentabilidade Yanonami temos conhecimento tradicional para sustentar a nossa vida que tem a ver com a agricultura. É um elemento fundamental, e prática, sabedoria e conhecimento, precisa. A nossa forma de sustentar nossa vida ela não tem custo, não tem preço, não precisa conhecimento externo que seja de outras pessoas que são não-indígenas. Não precisa projetar, precisa dialogar, precisa saber. Essa sabedoria ela tem que ser tradicional, cultural. Então são essas ferramentas de planejamento, de organização, sabedoria e conhecimento, são ferramentas principais pra se organizar, pra se planejar, são duas ferramentas fundamentais pra se organizar. Pra isso, a pessoa tem que ter boa saúde, para buscar autossustentação, atividade pra praticar o seu projeto de sustentabilidade.

V. As provas dos acontecimentos existem na natureza, por exemplo, o [os] sinais... Possui, existe na natureza para a gente comprovar que tal história contada por nós Yanonami, existe [m] as provas, sinais, canto de

passarinho, canto de cigarra... Tudo isso são as provas de que aquela história contada por nós, realmente de fato aconteceu, por isso que a nossa vida, boa parte... toda a vida Yanonami está ligada à floresta, à natureza... A nossa vida é composta com a vida da natureza, a vida da floresta, vida da floresta totalmente. Então, por isso que nós Yanonami acreditamos que na nossa tradição, a tradição ela é!... São elementos, que ela tem que ser seguida. Tipo uma... tipo não! É uma religião que tem que ser seguida. Que ela tem que ser obedecida, pra que nossa vida possa se desenvolver naturalmente como deve ser, como a natureza se desenvolve. A nossa vida ela tem que se desenvolver de acordo com o crescimento, de acordo com o desenvolvimento da natureza, por isso que a nossa parte... a vida total está ligada à natureza, por isso que temos que acreditar a nossa tradição. Tradição é uma coisa muito espiritual, faz influência, faz a nossa vida... complica a parte de saúde se a gente não for seguir a nossa tradição.

VI. Seguindo perfeitamente essas regras da tradição... tradição é algo. É um elemento que nos orienta como num processo de crescimento, desde a criança até uma certa idade, até os dezoito em diante, nessa fase, ela orienta como temos que se comportar. Tradição é aquele que nos direciona para a gente desenvolver, se cuidar, obedecer para que a gente... Crescemos bem, bem e de saúde para [desenvolvermos], pra que tenhamos a vida longa, e bem de saúde. Tradição nos orienta desta maneira. Então, todo esse processo está ligado às nossas histórias desde o princípio até o presente momento. Então tudo isso está relacionado desde o começo da vida, desde o surgimento da vida Yanonami. Então por isso é importante, essencial, a gente saber, e praticar esse conhecimento de tal tradição. Então por isso que ela não tem que ser [esquecida]... dia-a-dia, ela tem que ser transmitida, comentada, falada por nossos filhos, para que eles tenham preocupação de não deixar de seguir as orientações da tradição. Assim são preparados meninas e meninos, para que futuramente não venham complicações por parte da saúde, por parte da saúde e da sabedoria e conhecimento. Por isso são transmitidas, são importantes.

VII. Agora quanto a cultura, cultura não é igual tradição. É uma coisa, uma e outra. Cultura ela tem que... considerada, ela é vista... são atividades. Cultura é uma atividade que se pratica dia-a-dia. É o conhecimento tornado como atividade. Então, cultura é uma coisa que se perde, cultura ela não orienta, cultura é uma simples atividade que talvez possa se perder despercebidamente. Então cultura não é igual a tradição. Tradição são coisas, são regras para a vida. Agora cultura são atividades, que se busca, com outro grupo, com outros povos... se adota e se pratica. Com cultura, cria atividades de lazer, cria atividades... se torna para animação. Através da cultura fortalece sua vida, legitima também a vida do Yanonami. São atividades que se busca alimentação, faz atividade de lazer. Com esse conhecimento cultural se brinca, se busca alimentação, se constrói, mais ainda outros conhecimentos, fortalece conhecimentos próprios. Então são coisas que se planta. Cultura vem de cultivo, então ela se planta, no conhecimento, na cabeça, na inteligência, nas ideias próprias, se planta. Então planta, por exemplo, da natureza. Ela tem um tempo para ela florir, dar frutos e depois que envelhece a planta ela morre. Nesse sentido, a cultura também morre, tradição não, ela não morre, por que ela é regra, não morre, não substitui. Cultura se substitui.

VIII. Tudo isso está ligado às histórias. Todos esses elementos têm as suas histórias. Essas histórias são contadas de forma coletiva, hereditária... são passadas de pai para filho, de geração para geração. Então por isso essas histórias, personagens dela, toda a população Yanonami sabem personagens dos acontecimentos. Esses personagens, nome, todo mundo sabe. Então, em vista de tudo isso, as histórias Yanonami não são mito! Elas são verdadeiras histórias! Por que testemunho que todos esses acontecimentos que ocorreram são, toda a população, são testemunha disso. Testemunha de que isso aconteceu. Hoje em dia essas histórias são patrimônios imateriais, não são vistos... infelizmente não temos escrita. Mas está em primeiro lugar se basear e termos que temos [ter] uma ferramenta para a gente buscar nosso conhecimento e nosso fortalecimento.

IX. É bom sim, é bom. Mas só que é o seguinte: precisa preparo, precisa capacitação, precisa formação para quem está, para quem pretende, para quem quer sustentabilidade. Conforme a necessidade da comunidade, pra suprir a necessidade da comunidade, quem estar precisando. Comunidade tem que estar preparado [a] de manusear, de trabalhar tecnicamente... na construção de escrita para prestar informação... Tudo isso as pessoas têm que estar aptas, tem que estar capacitada[s], tem que estar preparado[as] pra executar. Só assim poderá acontecer sustentabilidade dentro da aldeia. Onde não tiver um Yanonami preparado na aldeia para operar essas ferramentas pode ser que não aconteça. Pode ser que aconteça somente na presença do homem branco, depois que sair o homem branco deixando somente na mão do Yanonami pode ser que não funcione. E muitos... tem alguns exemplos já por aí, tipo região do alto rio Negro é um dos exemplos que já tem lá. Então esse tipo de modelo de sustentabilidade nada é fácil. É muito teórico, requer técnica. E a gente, nós não temos pessoas que conhecem, que sabem fazer, que conhecem essas técnicas, que aplica para fazer estudo. Se está avançando, ou nós não estamos avançando [?].... Então precisa muito conhecimento ainda.

X. Pra isso precisa... essa sustentabilidade é de produção de frutas silvestres. Esta atividade de produção de atividades de frutas silvestres o homem branco não vai falar, por que as nossas frutas silvestres elas não têm fins comerciais, por isso, no modelo da sustentabilidade do homem branco, eles nunca falam das frutas silvestres. Agora da nossa, da sustentabilidade Yanonami existe primeiro o potencial, a terra boa pra cultivar agricultura, e caças que o homem branco chama uma palavra que é a “fauna” e “flora” que tem a ver com as madeiras, e com as caças, e as frutas. São três ferramentas, uma das duas que o homem branco costuma falar é “fauna” e “flora”, sem falar frutas silvestres, que tem a ver, mas está ligado com a flora. Mas, portanto, eu destaco ela por que não é falado e não tem fim comercial. Então por isso que eu destaco ela. Ela não tem preço. A nossa sustentabilidade, para fazer projeto de

sustentabilidade, não é preciso conhecimento de fora. Não é preciso recursos financeiros. Não é preciso pesquisas. Não é preciso estudos. Não é preciso estudos pra descobrir certas regiões pra descobrir potencial de produto, potencial de recursos naturais. Mas os próprios Yanonami, através de sua ferramenta que é de conhecimento e sabedoria, já sabe, mapeia e busca sustentabilidade. O nosso jeito de fazer sustentabilidade, repito, não requer, não é preciso dinheiro para fazer sustentabilidade. Basta que tenha esses conhecimentos, sabedoria, energia, disponibilidade. Basta! Só assim faremos sustentabilidade de forma autônoma. De forma independente!

XI. Isso se dá o nome de contrapartida, essa contrapartida é aquele recurso que você já tem, tipo terçado, tipo enxada, tipo terra, são os recursos que você tem. Eu te dou semente, mas quem tem que plantar é você, mas com teu terçado, com tua enxada... é nesse sentido que os financiadores costumam perguntar. Por isso eu digo é burocrático e difícil. Para isso precisa pessoas especializadas, pessoas preparadas. Pra isso, quem está com pretensão de executar esse projeto tem que estar preparado, tem que conhecer esse processo, esse caminho a ser percorrido pra que seja executado de forma satisfatória, para quem está dando apoio. Então forma de sustentabilidade do homem branco, ela tem custo.

XII. As nossas histórias também não foram construídas. Então, elas não são construídas por uma pessoa. Não é uma história pensada. Não é uma história inventada. São histórias geradas conformes acontecimentos que ocorreram desde o princípio quando o mundo estava precisando que houvesse diversas vidas na natureza. Desde aqueles acontecimentos que aconteceram, desde lá que começam as nossas histórias. Então não foram construídas, elas surgiram conforme os acontecimentos, como eu já disse. Então elas são. Por isso não são mito. Elas são histórias de fatos que ocorreram. Então por isso ela não... quando a visão, a ciência do homem branco diz essa palavra mitologia que tem. Que diz que estudo de história, estudo de mentira para buscar as provas, isso significa mitologia, estudo de mentira para buscar as provas. Ciência na minha concepção,

no meu entendimento diz assim, estudo de mentira para buscar mais provas, mais elementos, aprofundar mais. Para aprofundar-se isso aconteceu mesmo, isso significa mitologia. A partir daí, quando mais a nossa se aprofundar mais, claro, juntando os sábios... os sábios provam que isso aconteceu se a gente for levar na base de estudos profundos. Claro, nós iremos buscar. Nós iremos demonstrar as provas que nas nossas histórias não são mito. Isso por meio de estudo, por meio de conversa pode ser que, creio eu, buscaremos e demonstraremos as provas de que nossas histórias são verdadeiras, de que tem personagens. Todo povo, população, tradicionais Yanonami, sábios tradicionais irão provar que a nossa história não é mentira. São verdadeiras. São concretas. Possuem personagens coletivos. Possuem atores coletivos para provar. Por isso, elas não têm que ser consideradas, as nossas histórias, como mito, são verdadeiras. São fatos do acontecimento que ocorreram.

XIII. Como disse anteriormente, o mito são histórias contadas por uma pessoa, como eu já disse e volto a repetir: Yanonami não conta as histórias por impressão pessoal, por entender de que aquela serra é vista. Não é por leitura visual. Não é através do seu entendimento que é contada, transformadas histórias, a ser contada, por que muitos sabem, viram... Não temos certas pessoas que viu [vieram], mas todo mundo sabe. Como provamos, bem, por parte espiritual... até hoje os nossos sábios tradicionais, que o homem branco chama eles de pajé, esses sábios tradicionais são certos autores que provam que isso aconteceu, porque ele consegue se dialogar com a natureza, e o [a] natureza comunica, dá prova, busca prova que isso aconteceu. Existe espírito... Os que existiram, essas personagens quando existiram, viveram nessa terra e depois se tornaram espírito, e toda essa fase de mudança de vida, transformação de vida, todo esse processo, os nossos conhecedores, sábios, tradicionais buscam, trazem informações, de que de fato aconteceu. Então por isso nós não temos mito, no contexto tradição Yanonami, no contexto cultural Yanonami, no contexto de todas as histórias Yanonami não há mito, porque não tem só um Yanonami que conta história, são todos os Yanonami que

contam, desde Boa Vista, desde o começo do território Yanonami até aqui, desde a Venezuela. Todos os Yanonami, falante de Yanonami conta igualmente... é uma forma única contada. Com os mesmos nomes de personagens, das histórias. Então por isso elas não são mito. São histórias verdadeiras. Sendo verdadeiras histórias, até hoje contamos, não consideramos como mentira. Pode ser que um ou outro grupo de Yanonami considere mentira, mas, no entanto, não são mentira. Nós acreditamos porque existem provas na natureza e provas com nossos sábios tradicionais. Tem duas fontes da gente buscar provas na natureza: através dos sinais, e através dos nossos sábios tradicionais. São essas duas fontes onde devemos buscar as provas das histórias.

XIV. Falando um pouquinho, o modelo de sustentabilidade do homem branco precisa pessoas especializadas para estudar o tempo e o solo, se realmente vai ter sucesso na execução do projeto de sustentabilidade ou não. Primeiro, requer organização. Precisa uma escrita do projeto, precisa número de população para ser beneficiados, precisa história do povo escrita, claro, precisa material, infraestrutura, recursos, pessoas, material pra fazer estudo, precisa combustível, precisa transporte, precisa diversas séries de materiais para construir mais. Mas, é custo alto. Modelo de sustentabilidade do homem branco é burocrático, em que sentido? Exige descrição, relatório sobre projeto, prestação de conta... para isso, a pessoa tem que estar preparada, tem que estar apto, tem que ter essa capacidade para prestar informação, pra prestar conta a quem está financiando, a quem está dando apoio, quem está financiando o projeto de sustentabilidade. Quem está dando apoio, pergunta antes de dar apoio financeiro: o que você vai utilizar? Em que sentido você vai me ajudar se eu te dou dinheiro? Em que você vai trabalhar? A quem está precisando, apresentando esse projeto tem que responder, tipo assim: “eu tenho terçado, eu tenho enxada, eu tenho terra, então eu te dou semente, você planta”... é nesse sentido... Quer dizer, eles, os financiadores, os apoiadores, sempre perguntam que contribuição vai dar para quem está financiando.

INTERPRETAÇÃO DE DOIS ELEMENTOS QUE COMPÕE VIDA YANONAMI

MITO

No contexto da tradição Yanonami, tanto espiritual quanto não espiritual, se expressa que não há “MITO” nas histórias do surgimento do povo, nas diversas transformações que ocorreram na vida dos primeiros Yanonami, da humanidade para animal e inseto. Na origem desse grupo denominava-se “Pariwa, Yanonami ou Pata” que significa “vida que existiu na nossa frente”, “os primeiros viventes” ou “os princípios habitantes”. Na atualidade denomina-se com os mesmos três nomes, mas não é muito frequente por falta de presença dos tradicionais. Yanonami de hoje não falam no seu discurso, de acontecimentos que ocorreram naquela época, na ocasião das assembleias, reuniões e na sua vida dia a dia.

As histórias contada[s] da época dos “Pariwa” (vida que existiu na nossa frente) até o presente momento, elas não são contadas como uma visão, entendimento e impressão de uma só pessoa, portanto as histórias contam-se no mundo Yanonami conforme presenciado, os que conta acontecimento num tempo dos antigos se torna, num momento da transmissão, ele se torna autor, as histórias são transmitidas como se fosse conhecimento, hereditariamente se transmite [m] as histórias. Todas as histórias são contadas como estórias mesmo sendo história dos primeiros habitantes. Tradição e cultura são composta [s] de conhecimento e sabedoria tradicional.

SUSTENTABILIDADE

SUSTENTABILIDADE YANONAMI

Quanto, sustentabilidade yanonami não precisa estudo de quantidade de produtos vegetais existentes na região. Não precisa de pessoas especializadas para extrair produtos, ou pessoa especializada para elaborar projeto para extrair tal produto, a fim de comercializar e produzir geração de renda no xapono (aldeia). Durante a realização de sustentabilidade, yanonami não se levanta com preocupação no impacto ao meio ambiente. Os produtos se tiram, ou seja, se coleta conscientemente

para não gerar impactos. As frutas se coletavam nas grandes árvores usando suas tecnologias que se chamam yotohariai; estrutura que não cria impacto, que não faz derrubar os grandes pés de árvores. Esta técnica ajuda a manter em pé as grandes árvores que dão frutas comestíveis.

Nós yanonami fazíamos sustentabilidades durante mobilidades territoriais. Uma família fazia grandes roças e plantava grandes quantidades de plantações, por exemplo, pupunha, milho, batata, cará...etc. Com esta alimentação alimentava xapono (aldeia), e os alimentos eram compartilhados com o povo. O falado previamente constitui exemplos para a futura geração seguirem. Yanonami faz sustentabilidade de forma inteligente, e por conta disso não se levantava preocupação no impacto ao meio ambiente, local ou região. Se deixava no tempo determinado, conforme visto, percebido, diminuição de produtos trabalhados. Essa forma de fazer sustentabilidade deve ser visto, compreendido como auditoria [autoria?] verdadeira yanonami. Ela se faz com autonomia, sem influência do conhecimento não indígena. Sintetizando esse processo de fazer sustentabilidade yanonami não necessita de financiamento do napë (não indígena). Não é preciso elaborar tabelas com previsão de custo de gasto, como material a ser utilizado nas atividades no campo, basta que os grupos indicados pelo chefe do xopono (aldeia) tenham saúde, boa vontade, disponibilidade e experiência no processo de preparo de produto e de como cuidar. Portanto na atualidade, por procurar aprendizados de conhecimento, o napë (não indígena) é muito forte. A maioria nós yanomami não sabemos, e não conseguimos definir claramente sustentabilidade indígena e sustentabilidade napë (não indígena). Síntese de figura de sustentabilidade yanonami é essa.

SUSTENTABILIDADE NAPË – SUSTENTABILIDADE NÃO INDÍGENA

Agora figura de sustentabilidade que os não indígenas trazem, apresentam para nós indígenas, essa eu defino sustentabilidade compartilhada. Significa precisa de financiamento de outras instituições, precisa de

dinheiro, o projeto precisa ser aprovado pelas intuições financiadoras. O projeto realizado com ajuda dos outros, com dinheiro dos napë, requer muitos dados de informações sobre produtos, preparo, formação de equipe que vão estar frente ao projeto, leva muito tempo a ser executado, muita burocracia, muita dependência do financiador. Precisa de autorização do financiador no remanejamento do projeto, financiador do projeto, demora para responder. Devido a todas essas demoras, se dificulta o andamento do projeto. Enfim, na sustentabilidade compartilhada, o indígena se torna apenas fornecedor de dados de informações do local onde ocorre [se acham] os produtos vegetais. Limita autonomia yanonamî, não deixa indígena tomar decisão sozinho. Quer dizer que a gestão não é feita pelo próprio indígena, ao contrário é o não indígena que gerencia a gestão do projeto, indígenas apenas auxiliam; no entanto, nós indígenas achamos que é nós que estamos fazendo gestão do projeto (ironia). Em fim ... na sustentabilidade compartilhada não temos poder de assinar papel para autorizar o uso do dinheiro. O assunto da sustentabilidade por ser amplo, assim faço, interpreto em vista do entendimento yanonamî.

OS MATSÉS DA ALDEIA LOBO E AS DINÂMICAS FRONTEIRIÇAS

Rodrigo Reis

No presente trabalho descrevo algumas situações vivenciadas pelos Matsés da Aldeia Lobo, situada no igarapé que recebe o mesmo nome, no alto rio Javari ou Jaquirana. Parto do texto desenvolvido como um dos capítulos de minha dissertação de Mestrado (Reis, 2013), onde tematizo os dados da pesquisa de campo realizada em 2012 (em especial, os que foram produzidos durante a estadia na aldeia Lobo), para tratar de situações sociais que podem vir a se apresentar como elementos explicativos da organização social e política deste povo e de suas relações transfronteiriças. Assim, considerando os limites e os objetivos deste texto não retomarei os estudos etnográficos e historiográficos acerca das relações engendradas pelos Matsés que confluíram para a sua atual configuração territorial na zona fronteira entre o Brasil e o Peru, tal como já foi realizado anteriormente (Reis, 2013; 2015).

REDES DE RELAÇÕES E OS SERVIÇOS PÚBLICOS

Na manhã do dia 26 de maio de 2012, ao acordar e não encontrar Gaúcho, saí para a frente da casa e brinquei com algumas crianças (notei que algumas ainda tinham receio de se aproximar). Pouco tempo depois recebi o recado de Gaúcho me chamando para ir à casa de sua irmã onde iria fazer a primeira refeição do dia – pupeca¹ de sardinha, macaxeira assada e banana cozida servidas com mingau de banana e

1. Uma espécie de embrulho preparado com a folha de bananeira onde é assado o peixe.

patauá.² Já havia ido nesta casa na tarde do dia anterior. É onde mora o “senhor do rapé” que é cunhado de Gilson Mayoruna, o Gaúcho.

Depois de tomar o café da manhã, voltei para a casa de Gonçalo e em seguida saímos para o Posto de Saúde da Aldeia, íamos usar a mesa de lá para produzir um cartaz de divulgação dos jogos binacionais. Por volta das 9h, Gaúcho foi à maloca de reuniões para utilizar o rádio, pois tinha marcado pra falar com sua esposa. Na volta olhou a minha proposta de cartaz, aprovou e depois pediu R\$10,00 para comprarmos uma galinha para fazer um caldo que seria servido aos homens da aldeia após um jogo amistoso da seleção brasileira que seria transmitido neste dia.

Na sala da casa de Gonçalo – uma das poucas que possui gerador de energia, aparelho televisor e antena parabólica – se reuniu para assistir ao jogo um grupo formado somente por homens, principalmente os mais jovens. Depois do jogo, Gaúcho pediu para os parentes olharem a proposta de cartaz. Sentei no chão com o notebook enquanto me rodeavam para olhar, e Gaúcho discursava sobre o material de divulgação. Pouco tempo depois foi servido o caldo de galinha. No turno da tarde prosseguiu a preparação do campo de futebol para a realização dos jogos binacionais: marcar os limites e fazer novas traves. Acompanhei os trabalhos na área do campo de futebol até que uma movimentação em outra área da aldeia fez com que todos se dirigissem até lá.

Havia atracado no porto próximo as casas de Branco, de Mocaci e de outros membros da família de Uaqui (ou Caiçuma, como é mais conhecido), uma embarcação de nome “Emperatriz I”. Era um grupo de comerciantes comandado por uma mulher que se apresentava como Lurdes e afirmava vir de Angamos (Peru). Subiram com várias sacolas e se reuniram embaixo de uma cobertura de palha localizada na área de uma antiga maloca onde se agruparam mais de 100 pessoas de ambos os sexos e de todas as idades.

2. O patauá (*Oenocarpus bataua* ou *Jessenia bataua*) é uma palmeira originária da Amazônia, que têm um fruto comestível rico em óleo de alta qualidade.

Antes de começarem as trocas, Gaúcho entrevistou chamando atenção da comerciante para o fato de que ela estava em uma Terra Indígena e que não era permitido comercializar. Ficou um clima tenso, pois os parentes queriam adquirir os produtos ofertados pelo grupo de comerciantes. Abriu-se uma discussão, na qual falaram Gaúcho, Mocaci e Gonçalo. Enquanto estes discutiam, Lurdes estava me olhando de forma curiosa e percebi quando ela perguntou quem eu era. Depois das intervenções ela me perguntou: “professor, posso vender?”. Respondi que não cabia a mim decidir. A troca foi autorizada pelo cacique Mocaci e Gaúcho passou a questionar o valor dos produtos.

Gaúcho me dizia que se dependesse dele, o grupo de comerciantes não ficaria lá, mas os parentes queriam adquirir os produtos ofertados e ele não os iria confrontar. Daí que adotou outra postura: deixou de tentar impedir e de dizer que o grupo de comerciantes poderia ser denunciado para o Exército, e passou a mediar algumas trocas obtendo êxito em parte destas negociações. Entre os produtos trazidos pelos comerciantes, haviam pilhas, roupas, “bombom” (pirulito), galletas, lanternas e refrigerantes que foram trocados, principalmente, por galinhas, uma vez que foram poucos os Matsés que usaram dinheiro e somente um tracajá³ foi usado nas trocas.

A líder do grupo de comerciantes estabeleceu algumas regras, dentre as quais igualou os valores das moedas nacionais – Novo Sol (S/. – Peru), Real (R\$ – Brasil) e Pesos Colombianos (Col\$) –, além de ter estabelecido a equivalência de alguns produtos:

- 1 tracajá = 10 pares de pilhas
- 1 galinha = 1 lanterna
- 1 paneiro⁴ de farinha = 1 pacote de refrigerante (12x500ml)
- 1 galinha = R\$10,00 ou R\$15,00

3. Espécie de quelônio muito apreciado para a alimentação.

4. Cesto sem alças, feito em trançado largo de talas de palmeira, geralmente forrado de folhas, muito utilizado para transportar e/ou acondicionar certos alimentos (farinha - d'água, farinha de mandioca, açaí etc.). É utilizado como unidade de medida e equivale em média a 36 litros, ou a 25 quilos.

Lurdes e seu grupo dormiram na aldeia e na manhã do dia 27 continuaram as trocas, desta vez em frente à casa de Branco. Nas trocas realizadas no segundo dia predominaram os cachos de bananas que haviam sido rejeitados por Lurdes no dia anterior.

Pela localização da aldeia e pelas restrições impostas para a entrada na Terra Indígena, não imaginava encontrar este tipo de comércio no local. No entanto, em conversa com Gonçalo tomei conhecimento de que se tratava de algo recorrente, pois outros comerciantes já vieram à aldeia chamados pelos próprios parentes. Além disto, no dia em que chegamos no Lobo, observei que havia um barco de um comerciante de Atalaia do Norte encostado na margem do igarapé Lobo, porém, segundo Gaúcho, não houve acordo quanto a sua presença na aldeia.

A presença de Lurdes e seu grupo, e do outro comerciante na aldeia, confirma a existência atual do “regatão”, figura conhecida pelos índios da região desde o período jesuítico. Quanto aos valores de troca estabelecidos, não tenho dados que me permitam afirmar se são abusivos e entendo ser necessário para esta avaliação considerar as despesas com alimentação e combustível, e o tempo e a energia despendida em uma viagem à Angamos ou Atalaia do Norte para a venda de galinha, farinha ou artesanatos. No entanto, chamou-me a atenção o fato de Lurdes ter igualado as moedas nacionais visto que aí reside uma diferença concreta – pois, aproximadamente R\$ 15,00 (o valor estipulado para uma galinha) equivalia a S/. 19,57.⁵

5. Cotação consultada em 21 de março de 2013, através do serviço de conversão de moedas disponibilizado pelo Banco Central do Brasil através do site: <http://www4.bcb.gov.br/pec/conversao/Resultado.asp?idpai=convmoeda>.



Foto 1: As trocas, 26.05.2012. Rodrigo Reis

O papel dos produtos industrializados na vida das populações ameríndias tem sido debatido em uma vasta literatura sobre a utilização destes elementos alheios aos povos amazônicos nas mais diversas situações de contato, tanto no período colonial quanto na história recente. Assim como há um conjunto de trabalhos, sobretudo nos estudos voltados aos povos da família linguística pano, que demonstram como diversos bens são incorporados nas representações mitológicas acerca dos outsiders – a exemplo do mito da descoberta do machado pelos Matsés relatado.

Alguns aspectos a partir da situação presenciada na aldeia Lobo devem ser ressaltados. Primeiramente, destaco a utilização de galinhas como “moedas de troca”. Havia – e creio que ainda há – uma grande quantidade de galinhas criadas na comunidade e isto se deve, fundamentalmente, ao incentivo dado pela Funai para a criação desses animais através de projetos e ações que visam a “geração de renda” para as aldeias. Recordo que em diversas visitas a Funai que se deram a partir de 2007, a elaboração de tais projetos era um assunto corriqueiro, tendo sido, inclusive, procurado por funcionários da Funai para indicar um profissional com formação agropecuária que auxiliasse a elaboração de

um projeto de criação de porcos em uma aldeia Marubo do rio Ituí. Além de ter presenciado indígenas procurando a sede deste órgão indígenista em busca de materiais para a construção de galinheiros em diferentes ocasiões.

Desde os primeiros momentos na aldeia Lobo pude perceber a presença de galinhas e dos galinheiros. No entanto, o que não observei foi o consumo destas aves pelos próprios Matsés – fato também notado por Tomás, um funcionário no Posto de Saúde da aldeia que me perguntou se eu sabia o motivo deles não se alimentarem de galinha. Nos relatos que fiz acima, a respeito dos dias 26 e 27 de maio, em um primeiro momento uma galinha é ofertada a mim e ao Gaúcho para compra, e em seguida são recolhidas várias galinhas para serem trocadas por produtos trazidos por Lurdes e seu grupo. Diante disto, parece razoável concluir que a galinha, além de continuar sendo um animal estrangeiro/exógeno, é um instrumento de intercâmbio com os estrangeiros, sendo raramente consumido pelos próprios Matsés com fins alimentícios (porque eles comem galinha, o caldo, indiretamente, ou seja, quando é servida pelos outros, embora eles mesmos não matem as galinhas que criam para se alimentar).

Outrossim, considero ser necessária a distinção entre a criação de animais domésticos dos brancos, como as galinhas, e os animais selvagens que são criados como xerimbabos. Ainda que ambos não sejam alimentos, a forma como são criados indica que servem para finalidades distintas. Por exemplo, diferente das galinhas, criadas soltas na área da aldeia ou nos galinheiros construídos com recursos de projetos de geração de renda, observei uma relação de maior proximidade e cuidado com um quati e um bicho-preguiça criados por crianças de uma família da aldeia Lobo. Sem elementos para aprofundar esta distinção em outras análises, como a dos circuitos de alimentação e predação – a exemplo, de Costa (2007) sobre os Kanamari – ou sobre o parentesco animal-humanos (Arisi, 2011), reafirmo que os xerimbabos dos brancos (neste caso as galinhas) são criados para trocar por mercadorias que cobiçam.

O intercâmbio com os estrangeiros é o segundo e, provavelmente, o principal aspecto a ser destacado destes eventos. Sendo o interesse – ou mesmo, a necessidade – pelos produtos alheios ao seu universo, um dos fatores que têm impulsionado ao longo do tempo o contato entre os diversos povos indígenas ou entre estes e os “brancos”. Podemos observar que, tanto através da incorporação dos projetos de geração de renda quanto pelo estabelecimento de relações comerciais – às vezes se sobrepondo aos limites legais –, os Matsés fortalecem as redes de intercâmbio com os outros.

Conforme relatei anteriormente, poucas pessoas utilizaram dinheiro para adquirir os produtos trazidos por Lurdes – o que não indica necessariamente a ausência de recursos monetários. Além daqueles que se dedicam à venda de artesanatos aos não-indígenas e de alguns gêneros alimentícios (farinha, bananas, galinhas) quando visitam a cidade, os Matsés têm acesso ao dinheiro proveniente de benefícios sociais – como aposentadoria e o bolsa-família – ou de alguma profissão remunerada, embora estas sejam restritas aos professores e aos Agentes Indígenas de Saúde.⁶ Desta situação decorrem algumas diferenças entre as pessoas que possuem uma fonte de renda e os demais, uma vez que são as pessoas que usufruem de uma renda monetária regular, juntamente com aquelas que desempenham funções de liderança no movimento indígena do Vale do Javari, que podem ser encontradas com mais frequência na sede do município de Atalaia do Norte e que adquirem e levam para comunidades os produtos da cidade.

Percebi algumas diferenças nas condições materiais destas pessoas na aldeia, como no padrão de moradia – a exemplo, da casa de Carlos, um dos filhos de Caiçuma e professor na comunidade, que é a única feita totalmente de madeira que vi na comunidade. Em uma visita que fiz à sua casa avistei, na parede externa próxima à porta de entrada, um cartaz com uma tabela de preços de bombons, “galletas” e bolachas

6. Ao todo, existem dois professores na Aldeia Lobo e três agentes de saúde que lá residem.

que ele traz da cidade para revender. Provavelmente, não era o único comerciante da própria aldeia, pois Gaúcho havia me dito que seus irmãos Gonçalves e Patxá eram comerciantes.

No período em que estive na casa de Gonçalves percebi somente duas vezes a presença de pessoas que pareciam procurar algum produto, quanto ao Patxá não obtive nenhuma confirmação durante minha estada no Lobo. Também haviam na aldeia somente três geradores de energia e três aparelhos de televisão, sendo que, além do gerador que fornecia energia elétrica para o aparelho de TV da igreja evangélica que existe na comunidade – este que ficava ligado durante todo o dia exibindo clipes gospel – somente Patxá (AIS) e Gonçalves (Professor) possuíam gerador de energia e aparelhos de TV em suas casas.

Para além destas questões econômicas, cabe registrar que a casa de Gonçalves era frequentada todas as noites por homens e mulheres – incluindo os funcionários do Posto de Saúde – para assistir à programação da Rede Globo, e em dias de partidas da Seleção Brasileira de Futebol a TV também era ligada para que muitos dos homens da aldeia fossem assistir, convertendo-se, portanto, em um dos espaços de sociabilidade da aldeia.

Para tratar de outro aspecto crucial no dia a dia dos Matsés do Lobo, partirei de dois eventos ocorridos também nos dias 26 e 27 de maio de 2012. Refiro-me agora ao atendimento à Saúde dispensado aos Matsés e aos demais povos indígenas desta área. Assim como os produtos industrializados, as epidemias têm influenciado diretamente no contato interétnico na região amazônica, quase sempre resultando em uma diminuição drástica das populações indígenas. Os que habitam a bacia do Javari sofrem há vários anos de surtos de Malária e, principalmente, de Hepatites. Ao longo do tempo, estes povos têm tanto buscado tratamento médico e se nucleado em torno da presença dos brancos – como as bases de missionários e postos de saúde –, quanto se dispersado no interior da floresta em fuga das doenças (Romanoff, 1984; Erikson, 2002).

O atendimento em Saúde oferecido na aldeia acontece em um posto de saúde cujo prédio – inaugurado alguns dias antes da minha chegada – possui o piso e meia parede de alvenaria, sendo o restante das paredes feito de madeira, duas caixas de 500 litros que recolhe água da chuva, as janelas não são teladas e não há gerador de energia. Além dos limites na infraestrutura, faltam alguns medicamentos e material para curativos.

Durante o período em que estive no Lobo, a equipe de saúde era formada por dois técnicos em enfermagem e um microscopista, sendo que este último se revezava no atendimento à população das aldeias abrangidas pelo Polo Base de Saúde sediado na aldeia 31 e que atende a população das aldeias Lobo, 31, José Meireles e Soles. As equipes de saúde se revezam por um período de 40 dias na Terra Indígena e durante este período, além do microscopista, também pode ocorrer a troca de agentes de saúde entre os postos – a exemplo de Tomás que passou alguns dias na aldeia 31, enquanto um enfermeiro do Polo Base permaneceu no Lobo.

No entanto, o atendimento em Saúde tem um equipamento que me pareceu ser imprescindível para a sua viabilidade: o rádio. Instalado em uma grande maloca construída para a realização de assembleias e abrigar visitantes – denominada de “malocão” – é através deste equipamento que os moradores se comunicam com as demais aldeias – tanto brasileiras quanto peruanas – e com os órgãos e entidades sediadas nas cidades de Tabatinga (Casai e CTI) e de Atalaia do Norte (Funai, Casai e Sesai). Através dos rádios instalados nestes órgãos, os moradores podem se comunicar com os parentes que moram nas cidades ou que foram realizar tratamentos, estabelecer contatos com indigenistas que trabalham ou pretendem trabalhar na área indígena, mas principalmente, comunicar os casos de doenças. Em situações graves são acionadas equipes de remoção que vão às aldeias buscar pacientes para tratamento médico na cidade.

Uma situação observada na tarde do dia 26 de maio ressalta os limites do atendimento realizado e a preponderância da existência deste

equipamento de comunicação: ao entrar no malocão para ouvir conversas no rádio junto com Gaúcho e Leopoldo (agente de saúde), escutei um atendimento médico. Três pessoas conversavam: uma médica que estava em Atalaia do Norte e dois agentes de saúde – uma do sexo feminino que intermediava a conversa entre o outro agente do sexo masculino e a médica. Não consegui saber em que aldeias os dois estavam, nem os nomes dos agentes. Também não sei quem era o paciente, nem qual era a doença. Esta situação evidencia uma rotina de trabalho dos agentes de saúde – indígenas e não indígenas – que em sua maioria só possuem a formação de auxiliar de enfermagem, mas, necessitam muitas vezes diagnosticar e medicar. Neste mesmo dia, chegou na comunidade uma equipe de vacinação e no dia seguinte as pessoas se dividiam entre as duas situações: o comércio com o grupo de Lurdes e a vacinação no Posto de Saúde. Os trabalhos foram coordenados por um enfermeiro e, além da vacinação de crianças e adultos, veio um agente da equipe de endemias para vacinar os cachorros da aldeia. A equipe permaneceu no Lobo até o dia 28 de maio e depois prosseguiu para as demais aldeias Matsés (31, José Meireles, Soles e Cruzeirozinho).

Os problemas de saúde que assolam os povos indígenas desta região têm sido temas de reuniões e assembleias, assim como de denúncias em eventos nacionais e internacionais e nos meios de comunicação. A exemplo das reuniões e assembleias, além da Audiência Pública que presenciei em 2006 (Reis, 2013), cito a I Assembleia dos povos indígenas da região do médio Javari, Curuçá e alto Jaquirana, realizada em outubro de 2007, e o I Seminário: Saúde, Gestão Ambiental e Aproveitamento Sustentável do Vale do Javari – este que ocorreu em junho de 2009. Em parceria com organizações indigenistas como o CIMI e o CTI, têm sido realizadas campanhas audiovisuais, elaborados boletins, diagnósticos⁷ e cartilhas sobre formas de prevenção e tratamentos de

7. Cf. CTI & ISA. Saúde na Terra Indígena Vale do Javari: diagnóstico médico-antropológico: subsídios e recomendações para uma política de assistência, 2011.

algumas doenças⁸, e notícias a respeito dos altos índices de Hepatites e de mortes geralmente ocasionadas pela falta de atendimento têm circulado nos diversos meios de comunicação.



Foto 2: Movimentação no Posto de Saúde, dia de vacinação, 27.05.2012. Rodrigo Reis

Em suma, os problemas decorrentes do atendimento à saúde indígena são muitos e há bastante tempo conhecidos pelos órgãos indigenistas como podemos observar na seguinte afirmação contida no RTID da TI Vale do Javari: “Assistência adequada e contínua à saúde é uma das principais necessidades, quando não a principal reivindicação atual, além da demarcação da área, das comunidades indígenas do Vale do Javari” (Coutinho Jr., 1998, p. 127). Deste modo, é comum escutar as reclamações dos indígenas sobre estes problemas. A respeito do Posto de Saúde do Lobo, várias críticas foram manifestadas durante o período em que permaneci na aldeia e reações de revolta como a de uma das lideranças da aldeia, Caiçuma, que após muita espera, decidiu não

8. Cf. UNESCO. Falando sobre prevenção às DST/Aids e hepatites virais: Mayoruna (Matsés). – Brasília: UNESCO, 2012. 48 p. -- (Série Javari: educação preventiva para DST/HIV/Aids e hepatites virais para povos indígenas do Vale do Javari; 2).

acompanhar a sua inauguração, e em uma das reuniões⁹ realizadas no período que estive na aldeia, o seu irmão e também cacique, de nome Mocaci, fez as seguintes observações:

Sei que a Sesai fez um Posto de Saúde. Depois de muito tempo discutindo fez uma casa de Posto de Saúde e só! Eu não gostei! Tem que ter mais coisas no Posto. Não gostei de terem vindo fazer inauguração, com esse dinheiro poderia ter mais remédio, gerador de energia, televisão para as crianças, mesa para os profissionais trabalhar e tubo de oxigênio. Pra mim a saúde não melhorou! Fizeram um prédio, mas, não melhorou. Tá muito ruim mesmo!

Apesar destas limitações, quando é comparado com a situação vivida pelos Matsés no Peru, o atendimento à saúde oferecido no Brasil é visto de forma positiva e tem operado ao longo das últimas décadas como um atrativo de grupos Matsés que se deslocaram e formaram aldeias à margem direita do Javari. A exemplo desta comparação, Turu – um Matsés que nasceu no Lobo, mas viveu na aldeia Cashispi (Peru), onde nasceu sua esposa – me fez a seguinte afirmação: “No Peru não é bom, não!”. Tal afirmação foi sustentada pelos seguintes argumentos: “no Peru morre muita gente, por isso lá não é bom”; “não tem Casai e não tem tratamento médico gratuito”. Segundo ele, para realizar exames e ter acesso a medicamentos também necessita pagamento. Afirmou ainda que no Peru não existe um órgão equivalente à Casai, de forma que, quando os índios ficam doentes, estes têm que procurar hospitais e não existe um serviço de assistência básica que forneça alimentação e abrigo aos enfermos que esperam atendimento ou aos seus acompanhantes. Assim, quando há a necessidade de tratamento em Iquitos, os Matsés que vivem no Peru precisam vender suas coisas para custear sua permanência na cidade e comprar remédios.

Um exemplo atual de deslocamento e formação de uma nova aldeia é o de José Meireles (“São Meireles”, segundo Gonçalo ou somente

9. A reunião foi realizada no dia 12 de junho de 2012 e a citação feita decorre da tradução feita pelo Gonçalo durante a própria reunião.

“Meireles” conforme denominação utilizada por Dias (2012)). Na conversa que relatei acima, Turu afirmou que as pessoas que moram nesta aldeia – situada no Igarapé Lopes – saíram do Cashispi¹⁰ devido à falta de atendimento médico e relatou ter havido um caso recente de morte no Cashispi resultante da falta de tratamento para hepatite.

Do mesmo modo, Gonçalo – em algumas conversas e em uma entrevista concedida durante esta pesquisa – e Antônio Kulina – cacique da aldeia Soles – afirmam ser esta a principal motivação do deslocamento das 72 pessoas que formam atualmente esta nova aldeia. Antônio Kulina, que também é Agente Indígena de Saúde, relatou problemas relativos à falta de atendimento médico vividos por Matsés que moram no Peru e disse atender no Soles qualquer Matsés que esteja doente, pois considera todos parentes.

A formação desta nova aldeia gerou divergência sobre a emissão de documentos civis brasileiros para os seus habitantes, tendo como ápice da tensão o período de atuação do Barco PAI (Programa de Atendimento Itinerante) do Governo do Estado do Amazonas (Reis, 2013). Tal situação é profícua para a análise dos sentidos de identidade nacional e étnica que são empregados pelos indígenas neste contexto fronteiriço. É possível identificar situações e discursos em que a identidade étnica é sobreposta às identidades nacionais, por exemplo, a expressão que escutei diversas vezes: “somos todos parentes”. No entanto, há situações, como as analisadas por López Garcés (2000) entre os Tikuna, nas quais a competição por recursos econômicos, prestígio social e liderança político e religiosa motivam o estabelecimento de diferenciações intraétnicas.

De acordo com Jean Heródoto (ex-administrador da Funai em Atalaia do Norte), em entrevista realizada no dia 10 de maio de 2012, o deslocamento para o Brasil e a conseqüente reivindicação pelo registro civil dos Matsés de José Meireles é motivada pela possibilidade

10. Apesar dele não ter feito nenhuma distinção, há na literatura a respeito dos Matsés referências a uma aldeia formada em 1984 com o nome Nuevo Cashispi. Durante a viagem para o Lobo, Gaúcho afirmou que Cashispi é o nome de um senhor do grupo que foi atribuído a aldeia e de que as pessoas que formam a aldeia José Meirelbes viviam antes em Nuevo Cashispi.

de obtenção de benefícios sociais oferecidos pelo Estado brasileiro, como a Bolsa Família – motivação esta que não exclui a busca por atendimento à saúde. Esta situação pode ser classificada como uma instrumentalização inócua ou inofensiva da identidade (López Garcés, 2000), pois os Matsés que se encontram no Peru buscam os benefícios outorgados aos povos indígenas que estão dentro da jurisdição territorial brasileira sem que exista intenção de agredir aos demais. Ainda como exemplo desta instrumentalização da identidade, reproduzimos a intervenção de Pedro Shawan na 2ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Vale do Javari:

Eu vivi muitos anos no Peru, o Caiçuma [cacique da aldeia Lobo, Brasil] é meu irmão. Quando a gente adoecia tinha que pagar por todos os atendimentos, até malária. Eu gostaria de saber se o Brasil pode me ajudar, eu queria saber se o parente pode nos ajudar. A gente acredita muito na reestruturação [da FUNAI], independentemente de onde eu nasci, eu sou índio, nós merecemos a ajuda da FUNAI (UNIVAJA, 2011).

Por outro lado, a resistência à emissão dos registros por parte de algumas lideranças Matsés pode ser classificada como instrumentalização agressiva da identidade (López Garcés, 2000), pois em um contexto de competição por recursos, a nacionalidade brasileira é atribuída a determinados segmentos do grupo como forma de deslegitimação do direito que poderia ser estendido aos Matsés que são situacionalmente identificados como “peruanos”.

Outros autores também têm analisado situações de instrumentalização ou manipulação de identidades. Para Teófilo da Silva (2005, p. 118); “a noção de manipulação deve nos fazer lembrar aqui que os indígenas na qualidade de seres políticos planejam suas ações segundo interpretações próprias das expectativas impostas sobre e para eles a partir de critérios arbitrários de indianidade e autenticidade”. Neste mesmo sentido Cardoso de Oliveira observa (2000, p. 17):

[...] quanto à nacionalidade, como uma segunda identidade, é claro que ela será instrumentalizada de conformidade com situações concretas em que os indivíduos ou os grupos estiverem inseridos, como a de procurarem assistência à saúde, à educação dos filhos ou uma eventual proteção junto a forças militares de fronteira: seriam casos típicos de manipulação de identidade junto a representantes dos respectivos Estados nacionais.

Tais afirmações corroboram o pressuposto de que a análise das relações interétnicas deve considerar a capacidade de agência dos grupos sem deixar de reconhecer o poder dos órgãos governamentais sobre os grupos indígenas. É neste sentido que devemos observar que, se o atendimento à Saúde indígena é tido como melhor no Brasil, a Educação Escolar oferecida aos Matsés que vivem no Peru aparenta melhores condições.

Já havia escutado estas comparações a respeito dos serviços oferecidos pelos respectivos governos nacionais, como em uma conversa que tive com Marcos Mayoruna (realizada em Atalaia do Norte), e em conversas mantidas com outras pessoas no período em que estive no Lobo. A exemplo disto, em um dos dias dos Jogos, encontrei com um grupo de nove Matsés do Peru com os quais mantive uma conversa. Nesta ocasião, lhes contei em que trabalhava, falei da pesquisa que estava realizando e dos encontros em que conheci alguns Matsés – como Angel Dunu e um Matsés que conheci em um encontro em Letícia e que continuamos mantendo contato pela internet, o qual eles identificaram e acertaram o nome, Rogelio. Perguntei a respeito da exploração de petróleo, e eles me responderam que os processos de concessão estavam paralisados e que não haviam muitas mudanças com o novo presidente (Ollanta Humala). Durante a conversa afirmaram ainda que a educação no Peru é melhor se comparada à realidade brasileira, uma vez que as escolas indígenas peruanas têm uma melhor estrutura e que a maioria dos jovens Matsés concluem o ensino secundário (o que seria equivalente ao Ensino Médio no Brasil).

Apesar da conversa com estes jovens não ter se prolongado por muito tempo, estes reafirmaram a avaliação a respeito da educação escolar

no Peru, mas, para prosseguir com a comparação, apresento alguns elementos oriundos dos discursos e de situações observadas no Brasil.

A situação da educação escolar indígena é deficitária em toda área do Vale do Javari.¹¹ Desde 2007 tenho escutado reclamações de lideranças sobre o Ministério da Educação (MEC) que não destina recursos específicos à educação escolar indígena no país, deixando-a sob a responsabilidade de estados e municípios; denúncias de que os gestores municipais não têm compromisso com a Educação Escolar Indígena e, em consequência disto, não há um programa de qualidade para as populações indígenas; as escolas estão abandonadas, sem condições de funcionamento por falta de material didático, estruturas prediais, etc. O que observei em algumas aldeias entre 2007 e 2009 e no Lobo durante a pesquisa de campo confirma o quadro precário apresentado em diversas situações pelos indígenas.

Na aldeia Lobo há somente dois professores que não frequentaram o ensino regular (não-indígena) e que há anos participam do curso de formação de professores indígenas realizados pela Secretaria Estadual de Educação do Amazonas através do Programa Pirayawara. A atuação da SEDUC-AM se dá através de cursos de magistério para os professores indígenas da TI Vale do Javari e teve início em 2001, no entanto, houve anos em que nenhuma etapa do curso foi realizada. Devido a atrasos e cancelamentos na realização das etapas do curso, os dois professores do Lobo ainda não concluíram sua formação.¹² Além disto, não há material didático suficiente para o trabalho; o prédio onde funciona a escola foi construído pela própria comunidade e se encontrava bastante deteriorado, conforme pode ser observado na foto abaixo (Foto 3). Entre os Matsés do Vale do Javari apenas as aldeias Flores e Três José possuíam escolas construídas pela prefeitura

11. Cf. CTI. Diagnóstico sobre a Educação Escolar Indígena na T.I. Vale do Javari. Brasília, 2008.

12. Além do curso oferecido pela SEDUC -AM a ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI) oferece, desde 2003, cursos complementares de formação de professores, programas de acompanhamento das escolas das aldeias e promove a elaboração de materiais didáticos (Matos, 2008).

municipal de Atalaia do Norte na época da pesquisa de campo do mestrado. Deste cenário, uma das principais consequências da baixa qualidade do ensino escolar na aldeia é o êxodo de estudantes para as cidades do entorno. Embora não tenha elementos suficientes para analisar as causas e as consequências das falhas na implantação de um sistema de educação escolar indígena nas aldeias da TI Vale do Javari, penso ser interessante uma investigação a este respeito, tendo em vista que esta situação não me parece ser suficientemente explicada pela falta de infraestrutura – como a construção de escolas de alvenaria – mas, pela falta de um projeto claro de educação escolar a ser desenvolvido nas próprias aldeias.



Foto 3: Escola da aldeia Lobo, 25.05.2012. Rodrigo Reis

Situação diferente é vivenciada no Peru onde o Instituto Linguístico de Verão (ILV), através de contrato com o Ministério da Educação do Peru desde o estabelecimento de uma equipe de missionários junto aos Matsés, desenvolve alfabetização bilíngue (Romanoff, 1984). Neste país é destacável a produção de livros didáticos utilizados nas escolas Matsés (Dias, 2012, p. 33) que contém representações de situações das aldeias – publicações cujo conteúdo é escrito no idioma Matsés e são produzidas

pelo ILV-PERU¹³ – enquanto no Brasil, a publicação do primeiro livro didático elaborado pelos professores Matsés em parceria com o CTI se deu somente em 2008.¹⁴

Lá [no Peru], há escolas nativas, mas construídas em alvenaria, com material didático devidamente traduzido, ensino bilíngue, enfermarias, quadra de esportes, poços d'água, pontes, ruas e escadas de cimento, e flutuantes de metal nos portos. Tendo documentação peruana, os Matsés podem votar e ser votados, chegando a eleger um Prefeito Matsés, o Sr. Pepe Fasabi Rimachi (2007-2011), para a comunidade ribeirinha de Angamos, Distrito de Yaquerana, Loreto-PE, em 2006 (Dias, 2012, p. 18).

As diferenças em relação ao acesso à educação escolar pelos Matsés do Brasil e do Peru podem também ser compreendidas através da relação estabelecida por este povo com as missionárias do SIL, pois, a permanência junto a uma base missionária instalada no rio Choba não foi consensual entre os Matsés e constituiu-se como um dos aspectos do padrão de assentamento definido por Matlock (1998) como processos de nucleação-dispersão-nucleação. Atualmente, não há mais missionários norte-americanos entre os Matsés do Peru, no entanto, o legado deixado por estes inclui, além de um sistema de educação bilíngue responsável pela alfabetização e profissionalização de vários Matsés, a formação de pastores evangélicos Matsés.

A presença religiosa, agora exercida também por Matsés, continua sendo um ponto conflituoso. Há lideranças conhecidas pela rejeição à presença de missionários, dentre elas Caiçuma, o que foi confirmado por um Matsés do Lobo: “Caiçuma não aceita os missionários. Têm alguns aqui, mas não na área [da casa] dele, já tentaram conversar com ele, mas, ele não aceita mesmo!”.

13. Dentre esta produção, cabe destacar o Isec onquenu (1980), Capuieic nidaid (1980) e Matsesên nidaid vol. I (1981) e vol. II (1983); livros de leituras, como o Nidaid capuquid uicchumbidi (1985) e Matsesên Chiampid (1988/2006); e de saúde/ciências naturais como Matsesên dada (1982) e Manua (1982).

14. Livro intitulado: Matsés Dadauaid Mëquiadte.

Apesar da divergência, há na aldeia Lobo uma igreja evangélica frequentada por várias pessoas que assistem clipes de música gospel em espanhol e acompanham cultos realizados por pastores Matsés vindos do Peru. Nos primeiros dias em que estive na aldeia, um grupo de pastores havia chegado para realizar uma celebração matrimonial de quatro casais Matsés desta aldeia. Este evento ocorreu na noite do dia 27 de maio, mas não teve repercussão na casa de Gonçalo e entre os que moram próximo à sua casa, uma vez que nem sequer sabíamos ao certo quando o casamento iria ocorrer. Não obstante, por volta das 22 horas deste dia, ao escutar cantos e fogos de artifícios, saí com Gaúcho para saber o que ocorria, mas, quando estávamos nos aproximando da área onde fica a igreja fomos informados que as celebrações matrimoniais já haviam acontecido e que no momento só haveria uma espécie de vigília que seguiria até a manhã do dia seguinte. Mesmo assim, Gaúcho ainda fez o registro fotográfico do interior da igreja conforme foto abaixo (Foto 4).



Foto 4: Celebração na igreja após o casamento, 27.05.2012. Gilson Mayoruna (Gaúcho)

I JOGOS BI-NACIONAIS DOS MATSÉS

Proposto primeiramente como um evento a ser realizado no dia 19 de abril – data em que se celebra no Brasil o “Dia do Índio” – o I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés ocorreu entre os dias 31 de maio e 02 de junho de 2012. A prorrogação da data de realização deste evento decorreu da dificuldade – constantemente enfatizada por Gaúcho – em conseguir apoio para a aquisição da premiação e de uniformes para os times das aldeias Soles, 31 e Lobo (Brasil). Não obstante as dificuldades que encontrei para a realização da pesquisa de campo – relatadas na Introdução da dissertação (Reis, 2013) –, este evento se tornou o meio que viabilizou a minha entrada na TI Vale do Javari.

Durante o período que permaneci na sede do Município de Atalaia do Norte acompanhei a busca de Gaúcho por recursos para a realização dos jogos, que pediu patrocínio e apoio de missionários e de funcionários da Sesai e da Funai. Com o que angariou comprou a vestimenta para três times de futebol, uma bola para futebol de campo e um troféu para premiar o vencedor do torneio. Neste período também pude perceber a expectativa a respeito deste evento ao encontrar com Matsés que estavam na cidade. Do mesmo modo, ao chegar na aldeia Lobo, observei uma forte mobilização da comunidade para a sua realização: as pessoas da aldeia se organizaram em grupos para a caça de animais que serviriam de alimento para os visitantes, para a limpeza do campo de futebol, etc.

Apesar de ter sido denominado como “I Jogos”, já ocorreram torneios semelhantes no Peru em que os Matsés do Brasil participaram, tratava-se, portanto, da oficialização de um evento pela nova associação indígena dos Matsés coordenada por Gaúcho, a AMAJA – Associação Matsés do Alto Jaquirana. Neste sentido, embora já houvesse a expectativa em relação à sua realização, as ações necessárias para a preparação dos Jogos se intensificaram com a chegada de Gaúcho na aldeia Lobo, o que me leva a ressaltar novamente que minha entrada e permanência na comunidade para a pesquisa de campo só foi possível em virtude da preponderância deste evento para esta organização política.

No dia 27 de maio acordei antes do amanhecer com os gritos dos rapazes que praticavam exercícios físicos no campo, enquanto Gaúcho se comunicava pelo rádio com as aldeias do Brasil e do Peru confirmando o início do torneio para o dia 1 de junho. Assim, na tarde do dia 30 de maio, chegou o primeiro grupo formado por doze homens da aldeia Puerto Alegre (Peru). Para acolhê-los, providenciou-se a limpeza de uma casa próxima ao malocão que também foi construída para receber visitantes nos eventos. Neste mesmo dia, chegou o grupo de caçadores – formado por cinco homens munidos com três espingardas – trazendo cinco queixadas, três porcos, um veado e uma anta – e, ao longo da noite, chegaram as seleções das aldeias Buenas Lomas Nuevo, Puerto Callao e San Roque (Peru).

A chegada antecipada dos grupos de Matsés do Peru fez com que Gonçalo convocasse uma reunião no dia 31 de maio logo pela manhã. Neste momento, sua maior preocupação era com a alimentação dos visitantes que chegaram um dia antes do previsto. Cabe registrar que Gonçalo tornou-se o coordenador do evento, pois Gaúcho viajou junto com a equipe de vacinação para acompanhar os trabalhos nas demais aldeias. No início da reunião, Gonçalo deu boas-vindas aos visitantes, me apresentou, e expôs a proposta de organização do torneio de futebol. A proposta foi aceita e também se resolveu fazer o sorteio dos jogos e começar a disputa antes da chegada das seleções das aldeias 31 e Soles.

Assim que o sorteio foi realizado, os últimos ajustes no campo foram feitos com a instalação da bandeira de escanteio e de uma tenda para abrigar a mesa organizadora do evento, que foi formada por mim e por representantes dos respectivos times. Assim às 10 horas deste dia teve início o torneio de futebol. Durante a realização do terceiro jogo, chegou o grupo da aldeia 31 que logo apresentou a relação dos jogadores e recebeu um dos conjuntos de uniformes trazidos por Gaúcho para realizar o quarto e último jogo do dia contra o time do Lobo. Esta partida terminou empatada em 1x1 (Foto 5). Após as quatro partidas

deste dia, os times dispersaram para o banho e depois jantaram nas casas destinadas pela organização do evento.

No fim da tarde, quando eu estava no igarapé tomando banho, chegaram os homens do grupo da aldeia Soles. Eram 17 homens que haviam feito viagem em uma única canoa sem cobertura. Este grupo, na realidade, reuniu jogadores das aldeias Soles, José Meireles e Cruzeirinho e tinha como “técnico” o cacique do Soles, Antônio Kulina.



Foto 5: Lance do jogo: Lobo (camisa verde) X 31 (camisa azul), 31.05.2012. Rodrigo Reis

O torneio prosseguiu no dia seguinte com mais quatro partidas. Na disputa entre os times de 31 e Puerto Alegre ocorreu um lance polêmico que gerou a insatisfação do primeiro time com a arbitragem da partida. Renato, da aldeia Lobo, que atuava como bandeirinha, marcou impedimento em um gol do time de 31 e, poucos minutos depois, o time adversário fez um gol. No reinício do jogo após o gol, houve um protesto por parte do time de 31 que levou o árbitro da partida – Moisés, de Buenas Lomas Nuevo – a expulsar um jogador deste time. Esta situação gerou uma confusão ainda maior e um dos jogadores da equipe que se julgava prejudicada tomou o cartão vermelho das mãos do árbitro da partida. Outros jogadores que assistiam ao jogo entraram

em campo, principalmente membros da equipe do árbitro que, por sua vez, chegou a anunciar que iria se retirar da partida, mas foi contido por alguns jogadores, inclusive da equipe do 31. O jogo prosseguiu e terminou com a vitória do time de Puerto Alegre. Tal situação tornou-se o assunto das discussões no restante deste dia.

No dia 2 de junho ainda restava uma partida da primeira fase do torneio, a disputa entre 31 x Puerto Callao que foi vencida pelo time de 31 por 2x0. Após esta partida foi feita a conferência dos pontos e, pelo que havia sido proposto por Gonçalo na reunião do dia 31 de maio, disputaria a partida final o vencedor de cada grupo. Neste caso, as equipes de Buenas Lomas Nuevo e do Lobo. No entanto, houve uma discussão após este anúncio que levou Gonçalo a anunciar em seguida que a final do campeonato seria disputada entre as equipes do Lobo e de Puerto Callao, o que realmente ocorreu.

Embora eu tenha tido dificuldades para entender os questionamentos dos times do Peru – pois a discussão se deu em Matsés, Espanhol e Português – o que me pareceu foi que havia interesse, por parte dos times peruanos, que o time de Puerto Callao jogasse a final. Alcançado o acordo, o jogo final começou um pouco depois das 11 horas e terminou às 13 horas com a vitória, definida nas cobranças de pênaltis, da equipe do Lobo. Depois deste jogo houve a premiação: um troféu para o primeiro lugar e outro – bem menor – para o segundo. Fotos e filmagens que registraram a comemoração também encerraram o I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés.

Além dos Jogos estar situados em um conjunto de eventos binacionais dos Matsés, a presença de 105 pessoas de outras aldeias nestes dias possibilitou alguns diálogos e a observação de uma rotina na aldeia Lobo diferente da que vivenciei no restante do período em que lá permaneci. Dos diálogos com Matsés de aldeias peruanas ressaltaria a conversa com três jovens da aldeia San Roque – em que um deles afirmou ser filho de uma mulher não-indígena raptada. Ressaltaria também o encontro em uma das noites dos Jogos com um grupo de nove Matsés

narrado anteriormente. Além destes, destaco algumas conversas com Antônio Kulina, cacique da aldeia Soles, a respeito da participação de Matsés na estrutura política de Atalaia do Norte. Antônio me falou da sua intenção de indicar um Matsés para a Secretaria Municipal Assuntos Indígenas (SEMAI) e sobre as eleições municipais que ocorreriam em outubro de 2012. Antônio falou também das preferências entre os pré-candidatos ao cargo de Prefeito e da candidatura de Gaúcho para vereador ressaltando que, mesmo os candidatos que contam com seu apoio, como Gaúcho, deveriam visitar as aldeias para apresentar suas propostas. Gaúcho de fato se candidatou ao cargo de vereador, mas não se elegeu; neste pleito municipal houve a eleição de um indígena do povo Marubo para o cargo de vereador.¹⁵

REUNIÕES BINACIONAIS CONTRA A EXPLORAÇÃO PETROLÍFERA EM TERRITÓRIOS MATSÉS

Diante das ameaças à integridade de seus territórios promovidas pela concessão de exploração petrolífera, os Matsés que vivem em comunidades distribuídas nos dois lados da fronteira começaram, a partir de 2009, a promover Reuniões Binacionais Matsés Brasil-Peru. Estas reuniões passaram a integrar a agenda de mobilizações de lideranças e comunidades Matsés nos dois países

Ao todo foram realizadas seis reuniões binacionais, sendo que a primeira ocorreu no ano de 2009. A aldeia Lobo recebeu a quarta edição no período de 09 a 11 de março de 2013. Cabe registrar que estas reuniões têm início justamente após as medidas do ex-presidente do Peru, Alan García, em favor da exploração petrolífera neste país. Deste modo, os temas que têm mobilizado lideranças Matsés com apoio de organizações indigenistas, como o Centro de Trabalho Indigenista, além do

15. Quatro anos depois, em 2016, a participação dos indígenas na Câmara de Vereadores de Atalaia do Norte aumentou significativamente. Além de Gaúcho e de Manoel Chorimpa (Marubo), que se elegeu a primeira vez em 2012, quatro indígenas foram eleitos. Do total de 11 vereadores municipais, atualmente seis são indígenas sendo dois Matsés, dois Marubo, um Kanamari e um Matis.

petróleo, se referem ao controle territorial, à saúde, ao manejo sustentável dos recursos naturais e à situação de “povos isolados”

Em 2016 conquistaram o fim do contrato de exploração do Lote 137, conforme divulgação do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em sua página na internet “Vitória Matsés: Pacific Stratus desiste do Lote 137”:

Terminou em julho deste ano o contrato de exploração de petróleo em território peruano no Lote 137, concedido para a Pacific Stratus Energy S.A. O fim do contrato consta em relatório mensal da Perupetro, agência reguladora estatal peruana encarregada dos contratos de exploração de hidrocarbonetos. Segundo o relatório, a decisão de rescindir o contrato e devolver a área total do lote foi motivada pela oposição da Comunidad Nativa Matsés (CNM), que impediu a empresa de iniciar o processo de Estudo de Impacto Ambiental e executar o Programa Mínimo de Trabalho do primeiro período da fase de exploração. Devido a essa resistência, obrigações contratuais do Lote 137 encontravam-se suspensas há quase nove anos “por situação de Força Maior”. A exploração de petróleo é motivo de grande preocupação do povo Matsés, que tradicionalmente ocupa a bacia do rio Jaquirana, principal formador do rio Javari na região de fronteira do estado do Amazonas, no Brasil, com o departamento de Loreto, no Peru.

Em uma reunião ocorrida no dia 12 de junho de 2012, o cacique Mocaci tratou de alguns assuntos referentes à fronteira Brasil-Peru e reafirmou a unidade dos Matsés:

Antes da demarcação [da TIVJ] havia muitos invasores. Depois da demarcação teve conflito com madeireiros. Teve madeireiro peruano que roubou nossas terras, que tiravam madeira no Brasil! Agora, com o petróleo, eu também estou preocupado. Não vai ser só no Peru, não. Se poluir lá, vai poluir aqui. Vamos reunir Brasil e Peru para lutar pela nossa terra! O rio é internacional, não vamos deixar entrar. Somos parentes e vamos nos unir para lutar. Antes teve discussão com os Matsés do Peru porque eles

traziam os madeireiros para o Brasil. Agora não! Fomos em reunião no Puerto Alegre e vamos lutar juntos! Aqui no Jaquirana tem muitos lagos, no Peru não tem muitos. Então, não era madeira que eles queriam, eles queriam os peixes, os tracajás, tirar copaíba... Agora estou preocupado de acontecer a mesma coisa. Vamos nos unir! Eu sei que é um rio só, que se poluir vai afetar todo mundo. Aqui pelo rio não vão entrar! Se não escutarem, vai ter guerra!

Os documentos produzidos por estas reuniões, as matérias jornalísticas e boletins que circulam na internet, e as entrevistas e conversas que mantive durante a pesquisa de campo corroboram para a compreensão de que atualmente os limites dos estados nacionais não têm se convertido em uma fronteira que divida este povo. Além disto, o enfrentamento de questões atuais, como a concessão para exploração petrolífera, tem fortalecido uma unidade que se converte em ação política para a gestão de uma identidade transfronteiriça que se constitui apesar dos processos de territorialização que “separaram” o grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Matsés conhecem as rotas fluviais e os varadouros que ligam o Brasil ao Peru – ou, o Peru ao Brasil –, tal conhecimento foi manifestado diversas vezes durante as viagens da pesquisa de campo – a da ida e a da volta – em que meus companheiros de viagem apontavam os igarapés, os locais onde se formam furos nas épocas de cheia do Javari, as roças de aldeias brasileiras, mas cultivadas no lado peruano da fronteira,¹⁶ as comunidades ribeirinhas e as outras aldeias Matsés. Do mesmo modo, Renato – um dos companheiros da viagem entre Atalaia do Norte e a aldeia Lobo – entrou em um varadouro alguns dias antes do início dos jogos para encontrar com os Matsés do Peru que estavam a caminho. As viagens transfronteiriças, motivadas essencialmente por visitas

16. Coutinho Jr. também faz referências a práticas desse tipo no RTID.

a parentes, nunca foram abandonadas conforme relatos de Turu e Gonçalo. Este último, em uma das conversas que mantivemos próximo ao dia da minha partida da aldeia, contou-me que pretendia fazer uma viagem ao Cashispi para visitar os parentes de sua esposa, Marta, para que os mesmos conheçam sua filha mais nova, Helena. Neste mesmo sentido, Matos (2009, p. 70-71) afirma que;

As famílias Matsés se movimentam livremente pelo território que ocupam nos dois países. Além das viagens individuais, para fazerem visitas aos parentes do Peru, os Matsés do alto Javari brasileiro estão sempre realizando expedições de caça e pesca, em vários períodos do ano, mas principalmente nas épocas de seca.

Embora a presença dos Matsés na região seja anterior à definição dos limites entre Brasil e Peru, o período que compreende o início da atuação da Funai e o processo de territorialização desencadeado pela criação da TI Vale do Javari aliado à luta contra a continuidade da atuação de madeireiras peruanas introduziram uma noção de “fronteira” como limite territorial e diferença intraétnica manifesta através do acionamento da identificação nacional entre Matsés brasileiros/Matsés peruanos.

A experiência da demarcação – a exemplo do que ocorreu com os Ashaninka (Pimenta, 2012) – parece ter fomentado uma nova concepção do território, em que seus “limites” tornaram-se realidades mais concretas. Em diversas reuniões e assembleias do movimento indígena do Vale do Javari pude observar a utilização de um mapa da Terra Indígena, elaborado pelo PPTAL, que as lideranças se referiam tanto para a representação de sua maior conquista – a terra demarcada – quanto para indicar no mapa os locais em que ocorriam conflitos com invasores e as aldeias que careciam da assistência dos órgãos públicos.

O novo quadro de relações interétnicas instituído a partir da década de 1970 nos dois países causou transformações importantes no padrão de assentamento dos Matsés. O contato pacífico, com as missionárias

ou com a Funai, desencadeou a formação do que Romanoff (1984) chamou de assentamentos híbridos, que somados aos processos de territorialização dos quais resultaram a criação dos respectivos territórios indígenas – a TI Vale do Javari e a Comunidade Nativa Matsés – instituíram a “fixidez da comunidade” em contraposição à “mobilidade de antigamente”, quando as diferenciações entre os grupos locais que não estavam atreladas a um território previamente definido, com limites físicos (Matos, 2009, p. 71).

Conforme observei nos documentos elaborados entre a década de 1970 e o início deste século, o indigenismo oficial brasileiro adotou a classificação Mayoruna desenvolvida no período colonial. No entanto, diferente da sua primeira formulação que se referia a aqueles indígenas classificados pelos topos brancos e barbudos (Coutinho Jr., 1993), e portanto sem “fronteiras” claras da definição do grupo; ao empregar esta classificação se instituiu um grupo étnico com os limites estabelecidos pelo estado brasileiro: os “Mayoruna do Vale do Javari”.

Entendendo “grupo étnico” como “uma unidade com fronteiras bem delimitadas” que “possui cultura, ‘raça’ e língua próprias, diferentes das outras etnias” (Reesink, 1983, p. 123) é possível apreender que tal classificação transforma um conjunto de assentamentos locais em uma etnia que deve ser considerada diferente de outros conjuntos próximos, linguística e culturalmente, como os Matis e os Marubo, no Brasil, e os Matsés do Peru. Afirmações como a feita por Gonçalo de que “os Matsés não podem entrar no Brasil porque nós somos demarcados, protegidos do Brasil e eles tem também terra” ou, a proferida por Mocaci: “antes teve discussão com os Matsés do Peru porque eles traziam os madeireiros para o Brasil” remetem a um passado, não tão distante, em que os Matsés – pelo menos, na relação com os seus respectivos estados nacionais – estavam divididos em Mayoruna e Matsés.

Um dos serviços realizados pela Funai é a emissão do Registro Administrativo de Nascimento de Indígenas (Rani) com a finalidade de registrar administrativamente o nascimento de indígenas, atestando a

que etnia eles pertencem¹⁷. Neste processo o nome do grupo étnico é empregado como sobrenome dos indígenas, a exemplo de sujeitos da pesquisa: “Tumi Paulo Uisú Matis”, “Clóvis Marubo”, “André Mayoruna”, “Gilson Mayoruna”, dentre outros. Entretanto, ao comparar os dados censitários da aldeia Lobo e as relações de nomes dos jogadores das equipes que participaram dos jogos, observei que a incorporação do nome da etnia ao sobrenome somente ocorre entre os oriundos das aldeias brasileiras. Estes dados podem não ser suficientes para afirmar que tal prática seja inexistente no Peru, porém, reforçam a prática do indigenismo brasileiro de definição do pertencimento étnico.

No nível das relações entre os grupos locais, isto é, entre as aldeias Matsés, pude observar que relações de reciprocidade, como os casamentos, se mantêm apesar dos limites nacionais e da criação dos respectivos territórios indígenas. Enquanto que, no quadro das relações interétnicas, os Matsés precisam se adequar aos critérios de indianidade dos estados nacionais que refletem nas formas de organização política e social adotadas a partir dos marcos legais de cada país.

Ainda que as reuniões binacionais tenham um caráter político explícito e propiciem uma maior visibilidade as reivindicações, considero que a institucionalização dos jogos também desempenha um papel importante neste processo. Por “institucionalização dos jogos” pretendo definir a transformação formal e política de uma prática comum. Conforme pude observar nos dias que fiquei na aldeia Lobo – mas também, na rápida visita a aldeia 31 quando retornava à Atalaia do Norte e em outras aldeias do Vale do Javari que conheci durante as reuniões e assembleias entre os anos de 2007 e 2009 – a prática de esportes, principalmente o futebol, faz parte da rotina. Deste modo, o que atribuiu sentido político aos jogos foi o seu modo de organização e realização. Além

17. De acordo com informações no site http://www.funai.gov.br/home/BeloMonte/O_P_Cidadania/Rani.htm “O Rani também serve como subsidiário de prova na hora de tirar a certidão de nascimento. [...] colabora para a contagem estatística e demográfica da população indígena. É um documento que pode e deve coexistir com todos os outros documentos básicos, como identidade, certidão de nascimento civil, CPF e carteira de trabalho” (acesso em 20 de março de 2013).

da busca por apoio material e da organização entre os moradores da aldeia Lobo, ressalto a realização da reunião que ocorreu para definir as regras e formalmente dar início ao torneio – não deixando de ser pela origem dos seus participantes uma reunião binacional. Esta formalidade, ao meu entender, institucionaliza uma prática cotidiana e a finalidade definida pelos seus organizadores lhe investe de efetividade política.

A discussão ocorrida em uma das partidas pode questionar o caráter de confraternização atribuída à prática esportiva e indicar que a disputa se baseia em divisões anteriores e pode reforçar os limites já existentes. Porém, os espaços eminentemente políticos do movimento indígena – encontros, seminários, reuniões, assembleias, etc. – também não são permeados por alianças ou por disputas? O caráter conflitivo dos espaços políticos não parece anular suas decisões e, no caso dos jogos, penso que o mais importante é saber se este evento reforça a noção de unidade em um nível mais alto – o que pelo observado nesta pesquisa me parece que sim.

Ações governamentais como a concessão para a exploração petrolífera no Peru resultam de duas dinâmicas socioeconômicas que caracterizam os fluxos recentes do espaço amazônico: de um lado, as dinâmicas colonialistas internas apontam para a expansão das fronteiras econômicas das sociedades nacionais em direção aos limites da floresta amazônica – tidos como de baixa atividade econômica e com elevado potencial energético, mineral, madeireiro e petrolífero. De outro lado, a expansão do sistema mundial através de movimentos de transposição para os territórios periféricos do sistema capitalista de obras de infraestrutura de grande escala, visam explorar recursos naturais e, assim, produzir espaços produtivos dentro do jogo de comércio internacional (Medeiros, 2009, p. 20). Em suma, os projetos de desenvolvimento em voga nos países amazônicos correspondem à atualidade das frentes de expansão e, não obstante as transformações que possam ter ocorrido na ideologia étnica (Reesink, 1983) nas últimas décadas, a reação de organizações indígenas, indigenistas e ambientalistas reacendem

concepções como a do “vazio demográfico” e de que os povos indígenas são entraves ao “desenvolvimento nacional”.

Da atualidade da frente de expansão econômica na região resultam novos conflitos entre as práticas territoriais estatais e indígenas. A unidade transfronteiriça dos Matsés emerge deste contexto como uma nova forma de organização política para forçar os estados nacionais brasileiros e peruanos a solucionar o conflito. O reconhecimento da emergência desta “unidade transfronteiriça” não pretende negar situações em que a divisão peruanos/brasileiros se conforma como mais uma possibilidade de criação de “fronteiras” intraétnicas, em que os Matsés instrumentalizem uma identidade nacional. Não obstante, há de se ter presente que tal unidade é fundamentada em relações de vizinhança e de reciprocidade entre assentamentos locais que compartilham uma unidade linguística, territorial e cultural que antecedem à instituição dos limites nacionais e da criação dos territórios indígenas.

BIBLIOGRAFIA

- ARISI, B. *Matis e Korubo: Contato e Índios Isolados. Relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2007.
- ARISI, B. *A Dádiva, a Sovinice e a Beleza*. Economia da Cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia. Tese (Doutorado em Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2011.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Os (des)caminhos da identidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, vol. 15, n. 42, 2000. pp. 7-21.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora da UnB, 2005.
- COSTA, Luiz Antonio. *As Faces do Jaguar*. Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 2007.
- COUTINHO JR., W. *Branços e Barbudos*. Dissertação (Mestrado). Brasília: UnB, 1993.
- COUTINHO Jr., W. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari*. Brasília: FUNAI, 1998.
- CTI, 2008. *Diagnostico sobre a Educação Escolar Indígena na T.I. Vale do Javari*. Disponível em <http://www.trabalhoindigenista.org.br/papers.asp>

DIAS, Ricardo Lopes. *MATSES NEBI* (“Sou Matses/Sou Gente!”): Um estudo da identidade Matses como autodesignação étnica e autoafirmação de sua humanidade na natureza. Monografia (Bacharelado em Antropologia). Benjamin Constant: UFAM, 2012.

ERIKSON, Philippe. Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação matis. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). *Pacificando o Branco*. São Paulo: Unesp/ IRD, 2002.

KENT, Michael. Práticas territoriais indígenas entre a flexibilidade e a fixação. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 17(3), 2011. pp. 549-582.

LOPEZ GARCES, Claudia L. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de frontera del alto Amazonas/Solimões*. Tese (Doutorado/ CEPPAC). Brasília: UnB, 2000.

LOPEZ GARCES, Claudia L. Procesos de formación de fronteras en la region del Alto Amazonas/Solimões: la historia de las relaciones interétnicas de los Ticuna. In: RCO; BAINES, Stephen G. *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora da UnB, 2005.

MATLOCK, James. Dispersed, nucleated, dispersed: Changing Matses settlement patterns, 1969-1995. In: PICCHI, D. (ed.). *Unsettled Communities: Changing Perspectives on South American Indigenous Settlements*. South American Indian Studies, 5, 1998. pp. 33-45.

MATLOCK, James. *Registers of Resistance and Accommodation: The Structuration of a Peruvian Amazonian Society*. Ph.D. Dissertation in Anthropology. Carbondale: Southern Illinois University, 2002.

MATOS, Beatriz de Almeida. Os Mayoruna e a vigilância da fronteira. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). *Povos Indígenas no Brasil, 2000-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

MATOS, Beatriz de Almeida. Os Matses: aspectos históricos e contemporâneos. CTI, 2008a. Manuscrito. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/MatosBA_Os-Matses-aspectos-historicos-e-contemporaneos.pdf/ acesso em maio de 2011.

MATOS, Beatriz de Almeida. Os Matses. 2008b. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/matses/>. Acesso maio de 2011.

MATOS, Beatriz de Almeida. *Os Matses e os Outros – elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: Museu Nacional: UFRJ, 2009).

MATOS, Beatriz de Almeida, MARUBO, J. Colapso no Atendimento Provoca Retorno de Epidemias. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). *Povos Indígenas no Brasil, 2000-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. pp. 444-445.

MEDEIROS, Rodrigo Augusto Lima de. *Delineando um quadro para pensar discursos geopolíticos ambientais para a Amazônia*: internacionalização, nacionalismos e governanças globais no Brasil e nos EUA. Brasília: UnB, 2009. Serie Ceppac, n. 023.

OCTAVIO, Conrado R.; AZANHA, Gilberto. *Isolados – algumas questões para reflexão*. Brasília: CTI, 2009.

PIMENTA, Jose. Parentes diferentes: etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru. In: *Anuário Antropológico*. Brasília: UnB, 2011-I, 2012. pp. 91-119.

REESINK, Edwin. Índio ou Caboclo: Notas sobre Identidade Étnica dos Índios no Nordeste. In: *Universitas*. Salvador (32), jan./abr. 1983. pp. 121-137.

REESINK, Edwin. A procura da mina: observações sobre a “PETROBRAS” na Amazônia Ocidental. In: MAGALHÃES, Sonia Barbosa; BRITO, Rosyan Caldas; CASTRO, Edna Ramos de (org.). *Energia na Amazônia*. vol. II. Belém: MPEG, UFPA, UNAMAZ, 1996.

REIS, R. *Os Matsés e as fronteiras*: territorialização, conflitos e a construção de uma identidade transfronteiriça. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2013.

REIS, R. Entre fissões e fusões – a dinâmica social Matsés e os processos de territorialização na fronteira Brasil-Peru. In: *Ambivalências*. Aracajú: UFS, v. 3, n. 5, 2015. pp. 28-60,

ROMANOFF, S. *Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon*. Ph.D. Dissertation. New York: Columbia University, 1984.

SILVA, Críthian T. da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. In: *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília: FUNAI: CGEP/CGDOC, v. 2, n. 1, 2005. pp. 113-140.

UNESCO. *Falando sobre prevenção às DST/Aids e hepatites virais*: Mayoruna (Matsés). Brasília: UNESCO, 2012. (Serie Javari: educação preventiva para DST/HIV/Aids e hepatites virais para povos indígenas do Vale do Javari; 2).

EL ACCESO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A LA EDUCACIÓN SUPERIOR CON VISIÓN CULTURAL PROPIA

Fidel Cabrera Vargas

Nace como un mandato de la tradición y la cultura para crear una Universidad con sentimiento y pensamiento de amor por la juventud indígena y sus relaciones con la madre selva, pues en ellos cae la responsabilidad de hacer que sus raíces ancestrales continúen viviendo a través del tiempo y así mantener el legado de conocimientos y sabiduría heredado de los abuelos sabedores.

Requerimos de una Universidad propia donde sean nuestros sabedores los maestros. Que el don de la educación sea retomado en nuestros territorios, pues los grupos étnicos que tienen escuelas occidentales se encuentran sin sus verdaderas raíces de saberes. En la educación propia no existe la pobreza, ya que el indígena recibe todos los beneficios de la madre tierra.

La creación de la Universidad indígena permite a los jóvenes encontrarse con sus raíces y por lo tanto autoreconocer sus valores propios de ser, sentirse y vivir como indígena en el mundo moderno. Como parte de un proceso que se construye para generar posibilidades y facilidades de inclusión para que los jóvenes indígenas se fortalezcan en su propio territorio, cerca de sus familias, comunidades y organizaciones para así construir y desarrollar sus Instituciones.

Es claro que esta propuesta debe incluir conocimientos del mundo moderno para que este profesional pueda desenvolverse en ambos sistemas, según las necesidades de trabajar y desempeñar cargos.

PROBLEMÁTICA, EXPECTATIVAS Y DIFICULTADES DE ACCESO DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS A LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA

La educación universitaria en Colombia es un tema de reflexión y debate constante entre los pueblos indígenas. Las dificultades más frecuentes son de orden económico y logístico. Un joven indígena que quiera seguir estudios universitarios tiene que, necesariamente, abandonar su Comunidad hacia las grandes ciudades. Esto implica costos económicos en pasajes, alimentación, arriendo, servicios públicos, pago de matrícula, fotocopias y adquisición de libros. Por esta razón, muchos jóvenes bachilleres indígenas no van a la Universidad y deciden seguir en sus comunidades o buscan trabajo en los pueblos más cercanos con posibilidades de caer en la ilegalidad por conseguir dinero fácil.

Dice una autoridad indígena; “en nuestro resguardo existen muchos bachilleres graduados, pero por falta de dinero no pueden seguir estudiando en una Universidad”. Otro factor es el desconocimiento de políticas y convenios que existen sobre el ingreso y bienestar de las comunidades indígenas en las universidades colombianas.

Una autoridad indígena dice; “los cabildos...no conocemos el funcionamiento de los programas de becas”. Esto ha hecho que muchas comunidades, y especialmente las más apartadas, no logren acceder a cupos y becas.

LAS DISTANCIAS Y DISTANCIAMIENTO DE LOS CENTROS DE FORMACIÓN UNIVERSITARIOS

Los territorios indígenas están dispersos y aislados, lejos de las ciudades donde se encuentran las universidades. Además, el distanciamiento de los jóvenes indígenas de su familia, la comunidad y el entorno socio-cultural, ocasiona un efecto fuerte de adaptación psicosocial y cultural. Dice un padre de familia; “el problema es que las universidades están muy lejos y no tenemos dinero para los transportes, la alimentación, el arriendo y mucho menos para la matrícula y el sostén de nuestro hijo”.

EXPECTATIVAS DESDE LA COMUNIDAD

Los estudiantes saben con claridad que la continuación de los estudios universitarios es una estrategia clave no solo para el desempeño individual, sino para el fortalecimiento de las acciones colectivas que demanda la comunidad. Dice un joven; “mi deseo es seguir estudiando, ya sea con el apoyo de la comunidad o de mi familia. No es suficiente ser bachiller, una vez termine mis estudios, volveré a mi comunidad para aportar mis conocimientos y trabajo”.

De igual forma, cabe señalar que las políticas actuales de admisión a las universidades públicas (método de concurso por puntajes del ICFES – Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior), pueden representar formas de excluir la participación del estudiante indígena. Dice una autoridad indígena; “difícilmente nuestros estudiantes logran obtener puntajes altos, ni siquiera alcanzan el promedio de los egresados de colegios públicos o privados. Existe una preocupación económica y académica así lo relata un joven:

mi preocupación es el puntaje del ICFES y lo económico. La verdad es que estudiar en otro lado es costoso. Mi familia no está en esas condiciones de decir ‘váyase a estudiar’. Primero voy a salir a trabajar un tiempo y luego ver si puedo ahorrar para estudiar.

Sin embargo, desde las expectativas de los pueblos indígenas, no se trata de formar personal de la comunidad para ser empleados o para que se vayan de sus territorios, sino para generar el desarrollo propio de los pueblos indígenas.

LA AUTONOMÍA UNIVERSITARIA INDÍGENA

Un concepto jurídico concluye que es totalmente factible, desde la perspectiva legislativa, constituir o crear una Universidad indígena propia, previo el cumplimiento de las exigencias legales, pues en este aspecto la comunidad y su autonomía no tienen suficiente fortaleza para

despegarse de la institucionalidad colombiana. Sin embargo, la Institución que se puede crear, sí puede gozar de prerrogativas o particularidades que ustedes quieran imprimirle, pues esta circunstancia obedece, tanto al principio de autonomía institucional (de la universidad que se cree), como también de la comunidad indígena. Los programas académicos deben estar ajustados a las tradiciones culturales y necesidades del mundo moderno; por lo anterior, la creación debe ser totalmente comunitaria, es decir, en asamblea general y con acta de constitución. Esta institución universitaria indígena deberá ser PÚBLICA, del orden territorial resguardar. Lo cual le permitirá obtener aportes de entidades públicas y privadas, tanto nacionales como extranjeras.

Políticamente es el momento indicado para asumir este reto, porque con la constitución de la institución universitaria propia se fortalecerá el movimiento comunitario que se está llevando a cabo; permitirá formar verdaderos líderes comunitarios con el aliciente de lograr ocupar un espacio muy importante en la región y, por otra parte, promovería que algunos de los mejores hijos de la comunidad, que están fuera de su territorio, pudieran regresar. La Universidad se convertirá en el espacio por excelencia para el diálogo intercultural y del reconocimiento de las diferencias y de la diversidad étnica y cultural.

ESTAR NA FRONTEIRA: RELATOS ETNOGRÁFICOS DA VIDA NO ALTO SOLIMÕES

Cristian F. Martins

INTRODUÇÃO

Taylor (2000, p. 165-167) escreve que a tarefa do cientista social, mais do que simplesmente interpretar o mundo, é “estabelecer os limites e a forma dessa inteligibilidade”. Baseados nessa perspectiva, nos trabalhos de campo buscamos contextualizar o nosso processo de inserção na sociedade estudada, de modo que o leitor possa perceber o lugar estrutural que ocupamos e as pré-noções que carregamos, antes e durante o campo, em relação aos atores históricos que são objeto da nossa observação.

Nesse empreendimento dialógico (Clifford, 2002), no esforço de superar a neutralidade axiológica preconizado por pensadores como Max Weber buscamos, por assim dizer, “desconstruir” muitos dos estereótipos que possamos ter em relação aos grupos estudados, num esforço sistemático por realizar “grandes saltos na outro-compreensão” (Taylor, 2000, p. 167), livrando assim as nossas compreensões-reflexivas da contaminação da “hierarquização dos discursos”¹ (idem, p. 172).

Dessa maneira de fazer pesquisa, distinta de outras áreas não muito afeitas ao papel que o contato intersubjetivo tem para os próprios resultados da pesquisa, deriva que o estar face a face com o(s) “outro(s)”, altera e expande a nossa capacidade compreensiva em relação a realidade estudada, o que nos obriga a refazer continuamente as formas e os

1. A “hierarquização dos discursos” é um processo no qual o pesquisador valora (positiva ou negativamente) as suas visões de mundo em relação a dos grupos estudados (Taylor, 2000, p. 172).

limites a partir dos quais a interpretamos, num empreendimento consciente e inconscientemente comparativo (idem, p. 166).

Nesse quadro, a região do alto Solimões é o meu campo mais amplo de pesquisa e a descrição da minha chegada e estadia aqui, tem a função de gerar compreensões-reflexivas importantes acerca da realidade estudada.

Desembarquei nessa região no dia 10 de agosto de 2009, imigrado da cidade de Brasília, oficialmente com o objetivo de assumir o cargo de professor de antropologia do campus avançado da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), na cidade de Benjamin Constant, mas, sobretudo, com a disposição de conhecer o Amazonas, um lugar até então exótico para mim.

Aqueles que aqui desembarcam de avião o fazem na cidade de Tabatinga, já que em Benjamin Constant não existe aeroporto. Outra opção é vir de barco (saindo de Manaus), subindo o rio Solimões, mas esse trajeto pode durar até sete dias. De avião demora-se cerca de duas horas e meia de viagem, com a ressalva que o preço da passagem pode alcançar valores próximos de R\$ 1.200 reais, uma das passagens aéreas mais caras do Brasil².

Ao chegar em Tabatinga,³ pode-se descer o rio Solimões em barcos rápidos (conhecidos como “voadeiras” ou “deslizantes”) que levam cerca de trinta minutos para chegar em Benjamin Constant (ver mapa 1 e 2).

A CHEGADA NO ALTO SOLIMÕES

Da recordação da chegada a esta terra, guardo o sentimento de saudade. A etimologia dessa palavra fala em solidão, afastamento de alguém

2. Valores referidos em 2014. Nota do tradutor.

3. Tabatinga é a maior cidade brasileira da região, com aproximadamente 53 mil habitantes (contra 33 mil habitantes de Benjamin Constant, segundo dados do censo 2010 IBGE). Nessa cidade estão instaladas as bases militares brasileiras (do 8º Batalhão de Infantaria de Selva, da Aeronáutica e da Marinha do Brasil), um aeroporto (que opera com aviões de pequeno e médio porte), as delegacias da Receita e Polícia Federal, as representações locais do sistema judiciário Federal e Estadual, além de um campus da Universidade Estadual do Amazonas (UEA).

que nos é caro ao convívio. De fato, vir morar no alto Solimões me afastou de muitas coisas de Brasília, a minha cidade natal, mas me aproximou de outras, com todos os sofrimentos e alegrias inerentes a esse processo. Tanto que, às vezes, acredito que estar aqui é parte de um projeto pessoal e intelectual de peregrinação e isolamento daquilo que me era caro para, nesse processo, buscar algo sobre mim mesmo e sobre o que é o meu país em relação a outros países da América Latina. Tanto que costumo dizer que em nenhum outro lugar poderia viver experiências tão intensas, rápidas e elucidativas do que é o Brasil, no que ele tem de melhor e pior, quanto aqui.

Há uma música, interpretada pela cantora Alcione, chamada “Vendaval da vida”, que tem me acompanhado nessa jornada, cujos versos são os seguintes:

Vou sorrindo com o meu interior, chorando,
Amargando o meu viver, sofrido,
E assistindo o que se vai passando.
E vou resistindo,
Resistindo no meu posto, o vendaval da vida,
Aplaudindo a quem já vai subindo.
Amparando a quem já vem caindo
(e vou sorrindo)
Quantos risos de falsa alegria
Paraíso sem nenhum valor
Lutas pelo pão de cada dia
Sustentando a morte do amor
Mas vou sorrindo...

A migração representou um vendaval na minha vida. Foram muitos os aperreios do novato que adentrava uma terra estranhamente diferente do seu lar natal, assim como as saudades da família e o medo dessa imensidão paradisíaca, chamada por alguns de “inferno verde” ou de

terra na qual “começa o Brasil”. Mas, com o passar do tempo, aprendi com os amigos e com a gente simples do interior do Amazonas a resistir com serenidade às adversidades e, na medida do possível, seguir sorrindo para a vida.

No final das contas, a própria convivência com os meus entes queridos aumentou a certeza que a distância física mais une do que nos separa, e que levamos conosco toda a carga genética e cultural dos nossos antepassados, gravada na nossa memória coletiva, as quais são automaticamente acionadas nos momentos de dificuldade.

Foi, pois, nos momentos conflituosos que me lembrei instintivamente das sábias palavras de meus pais, das histórias dos meus avós e das conversas que tive com meus professores (do ensino fundamental e da universidade). E, percebi que aquelas palavras que me pareciam muito duras de momento, tornaram-se tudo o que precisava para chegar ao modo certo de agir.

Eu que sempre fui um aluno contestador, que me achava sábio e independente dos outros, tive que admitir que sem essa sabedoria ancestral e a ajuda dos amigos, nada poderia fazer diante do admirável e desafiante mundo novo que se descortinava à minha chegada no Amazonas. Os aprendizes, querendo ou não, sempre acabam ouvindo os mestres; mais dia, menos dia aprendi com essa sofrida vivência.

No plano da vida profissional, a decepção com a ineficiência da atuação do Estado, a sensação de que nossos melhores recursos de inteligência estão subutilizados diante da necessidade que o sistema sócio-político tem de manter os seus laços de dominação visivelmente marcados nas instituições estatais, marca a descoberta do que poderia chamar de Brasil verdadeiramente brasileiro, assunto que abordarei mais adiante quando falar do problema da cidadania.

Durante um certo período, fui muito pessimista quanto a possibilidade de nos tornarmos uma nação educacionalmente digna, com a valorização dos seus recursos humanos. Mas, após escrever a primeira versão deste relato, muitas coisas aconteceram na minha vida, principalmente a

releitura de Paulo Freire (perdido na longínqua graduação), o encontro com a obra de Carl Jung (que fala nas possibilidades da “conscientização” enquanto processo de emancipação humana), e a descoberta da belíssima história de vida de Dom Hélder Câmara. Não citarei diretamente esses autores ao longo desse texto, por considerar isso desnecessário já que é uma vivência por demais subjetiva, entretanto, não estranhe o leitor se algumas das ideias deles aqui estiverem presentes.⁴

O ESTAR NA FRONTEIRA

Duas noções complementares guiam a minha percepção do que é o alto Solimões: o estranhamento cultural e a sensação de que muitas coisas aqui me são “estranhamente” familiares (Velho, 1999).

Em termos de exotividade, a grandiosidade do rio Amazonas, as suas exuberantes paisagens, pessoas, odores, causaram-me sensações de medo e deslumbramento já na chegada.

Em 10 de agosto de 2009, sobrevoando a cidade de Tabatinga, senti a intensa trepidação do avião turbo hélice e instintivamente pedi a Deus que me protegesse de tudo o que viesse a seguir. Que me perdoem os colegas de profissão que são ateus, mas a sensação de que a copa daquelas árvores gigantes pudesse destroçar o meu destino, no auge dos vinte e nove anos de idade, era pouco animadora, ao menos naquele momento.

A constatação de que a vida é uma impermanência foi o primeiro choque dessa chegada e, a proximidade da morte, a constatação dessa infalível verdade da existência.

Posteriormente, descobri que aquelas trepidações na aeronave são comuns às aterrissagens em Tabatinga. Mas naquele momento, os

4. Além dessas descobertas acadêmicas, vivi um processo de despertar espiritual que me tornou um indivíduo um pouco mais preparado emocionalmente para conviver com as frustrações próprias da vida em sociedade. Isso não quer dizer que tenha deixado de ser, em alguns momentos, mais incisivo quanto aquilo que considero justo, mas que me sinto mais capacitado a lidar com as imperfeições minhas e daqueles que me são próximos, numa apropriação interpretativa do que Ricoeur (1988; 2006) chama de “cultura bíblica”.

meus sentidos estavam, por assim dizer, um tanto aguçados. O que me fez perceber que quando se imigra, as sensações mais corriqueiras são, por demais, intensas. É algo parecido com sair de carro rumo a uma cidade desconhecida. Nesse primeiro contato com o novo trajeto geralmente observamos detalhes da rodovia, das cidades pelas quais passamos e o tempo de chegada é mentalmente longo, dada a nossa expectativa pelo que encontraremos no futuro próximo. Na volta dessa mesma cidade, por sua vez, os nossos sentidos se “afrouxam” e temos a sensação de que o tempo de volta é menor que o tempo de ida.

Quem sabe um dia possa entender as razões estruturais da vinda desse brasileiro de nascimento e, de outras dezenas de professores, militares, funcionários da Justiça e do setor privado, oriundos do centro-sul e nordeste brasileiro, para a região amazônica. Processo que certamente tem relação direta com a chamada “marcha para o oeste”, patrocinada pelo Estado brasileiro no último século da nossa recente colonização.

Subjetivamente, o que sei é que a saída da situação de relativa comodidade afetiva na terra natal, fez com que as novas percepções fossem bastante intensas nos primeiros momentos de aclimação na terra de destino. De modo que quase tudo era novidade que, paulatinamente, acrescentava às minhas experiências antigas. Ou seja, o passado adquiriu novos significados frente aquilo que vivi e, o antigo “eu”, morreu para dar vida a um novo “self”.

A primeira ideia que se modificou foi a noção do que é ser brasileiro. Isso por que antes de chegar ao alto Solimões, imaginava que o fato de torcer para a seleção brasileira de futebol, falar o idioma português e saber cantar o hino nacional me fazia semelhante aos compatriotas do Norte. Entretanto, chegando aqui, percebi que apesar de vivermos no mesmo país, nós “do centro-sul” somos um tanto diferentes dos brasileiros “do Norte”. Fato que não está restrito a minha pessoa, conforme nos revela Cleaver (2005), pesquisadora que realizou trabalho etnográfico na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa:

A viagem à *Guyane* fez-me, efetivamente, passar por lugares que são esquecidos dos “brasileiros do Sul” e me fez lidar com uma brasilidade amazônica que me era quase desconhecida. De fato, como será analisado adiante, a presença significativa de brasileiros, originários do Norte do País e, notadamente, dos Estados do Pará e do Amapá, não me tornava necessariamente a *Guyane* mais familiar. Foi ao realizar essa pesquisa que também me dei conta, intelectual e empiricamente, de uma situação que apenas era conhecida teoricamente, a saber, o hiato cultural existente entre o Norte do Brasil e o Brasil ao sul da região Norte. As referências, as práticas, os gostos, os tipos me eram tão diversos que nem a unidade colocada pela Rede Globo e pela Voz do Brasil puderam aplinar. Ora, a brasilidade referida pela população migrante na *Guyane* deixava-me em uma encruzilhada identitária: eu não me enxergava nas referências amazônicas, mas não podia me classificar de outra maneira que como brasileira (Clever, 2005, p. 14).

Foi assim que me senti desde o primeiro momento do desembarque no aeroporto de Tabatinga. As diferenças culturais começavam pela noção de tempo daqui (o interior do Amazonas) e de lá (o centro-sul do Brasil), que na definição de um amigo paulistano são marcadas pela ideia de que no interior do Amazonas vive-se na “velocidade da descida do rio em direção ao mar”, o que pode durar vários milhares de anos. Ao passo que lá, no centro-sul do Brasil, vive-se literalmente na “Era da Revolução Industrial”. Ademais as experiências de convívio cotidiano com os amazonenses do interior se tornaram fonte de histórias que ilustram o que é o cotidiano de um forasteiro-nacional vivendo na fronteira.

O primeiro desses encontros de estranhamento ocorreu quando fui tirar a xerox de alguns documentos. Naquele dia estava com pressa, pois, tinha que resolver assuntos importantes da universidade. Mas, quando cheguei na loja, a atendente falava calma e despreocupadamente ao celular. Sequer fez questão de mostrar que notara a minha presença. Foram mais ou menos cinco minutos de espera, até que ela deu por

encerrada a conversa e veio me atender, fazendo uma cara chateada, do tipo: “você poderia esperar pra vir outra hora!”

É curioso que nas minhas relações comerciais do centro-sul, geralmente é o vendedor quem corre atrás do cliente e não o inverso. Aqui não é incomum verificar-se a inversão dessa relação, de modo que serviços como obras, manutenção de veículos automotores, de aparelhos eletroeletrônicos e instalação de TVs por assinatura, seguem essa mesma lógica comercial.

Ao mesmo tempo, como existem poucos prestadores de serviço para essas atividades, é preciso tomar cuidado com o quê você vai dizer ao prestador, já que este pode simplesmente se recusar a atendê-lo noutras oportunidades e você vai ficar por um bom tempo sem ter solução para o problema, em questão. Dito de outro modo, todo serviço presume uma relação pessoal com o prestador de serviço, a qual tem como pressuposto a cordialidade na relação, mesmo que, por vezes, ela soe como falsa.

É interessante notar, que mesmo as pessoas da região que tem oportunidade de migrar para cidades como Manaus, Rio de Janeiro ou São Paulo percebem essa diferença de tempo social entre a “capital” e o “interior” após a sua volta. A ponto de que alguns afirmam categoricamente que as pessoas daqui são “preguiçosas”, quando falam das suas experiências de trabalho na “capital”, muitas vezes marcadas pela exploração do seu trabalho.

Um dos interlocutores, por exemplo, me disse que a vida aqui é muito boa quando comparada com Manaus. Lá, conta ele, a alimentação era cara e precária (quando comparada com a oferta dos alimentos produzidos nessa região, especialmente pelos peruanos), o sistema de transporte era caótico (principalmente para os trabalhadores de periferia que dependem dos lotados ônibus de todo dia), e havia a exploração do trabalho.

Ao longo desses anos de vivência no Amazonas, noto que a maioria das pessoas se referem a Manaus como uma cidade na qual se é possível

“ganhar dinheiro”, o que tem relação direta com a constituição do seu Pólo industrial. Ao mesmo tempo, em que louva-se esse grande empreendimento, reconhece-se que, como todo empreendimento capitalista, a sua tendência é de explorar ao máximo as potencialidades físicas e intelectuais do trabalhador a um custo que seja o menor possível para o empregador: a chamada exploração.⁵

O que leva alguns dos indivíduos que deixaram Manaus, para voltar a viver no interior do Amazonas, a pensá-la como um lugar que desumaniza as pessoas, que as faz sofrer, mas que as ensina a valorizar as virtudes da vida pacata no interior, transformando-as em pessoas mais ativas no aproveitamento das oportunidades de trabalho e estudo.

Outro fenômeno curioso da vida no interior do Amazonas, este com relação ao comércio, é que os que são “de fora” tendem a pagar mais por certos produtos do que os que são da região. Certo dia, por exemplo, uma amiga que já era conhecida dos feirantes locais foi comprar uma alface. Ela perguntou o preço e a vendedora lhe falou que valia um real. Alguns minutos depois, outro colega que era recém-chegado à cidade foi realizar a compra com a mesma vendedora e, teve que desembolsar dois reais pelo mesmo produto. Ou seja, uma inflação de cem por cento entre quem é “de fora” e quem é considerado daqui.

Indivíduos de cabelos loiros, pele clara, com jeito de servidores públicos ou turistas, tem maior chance de serem tratados comercialmente de modo desigual. Fato que não me parece ser exclusivo daqui, já que são abundantes os relatos de taxistas que cobram mais caro de estrangeiros (do que de brasileiros), em cidades turísticas como Rio de Janeiro, Salvador e Fortaleza. A lógica de comércio, nas palavras de um amigo carioca, é “rapinar” aquele que é de fora. Do mesmo modo que alguns que são de fora, tem a lógica de extrair todas as potencialidades econômicas da região e das pessoas que aqui vivem.

5. Taussig (2010) faz uma excelente descrição sobre o processo de fetichismo da mercadoria entre os trabalhadores das regiões mineradoras da Bolívia e dos canaviais colombianos, situações muito parecidas às do Brasil.

Tendo a concordar que essa maneira de comerciar – além de ser o resquício de um “capitalismo autoritário” (Velho, 1976) –, seja fruto da nossa maneira (brasileira) de perceber e viver os espaços estruturais da “casa” (como o lugar da familiaridade, da amizade) e da “rua” (como espaço do encontro com o estranho, da malandragem). O que faz com que as relações comerciais sejam pautadas por uma “ética dúplice” (Da Matta, 1997), que é, simultaneamente, tradicional e moderna. Nas palavras do referido autor:

A “ética dúplice” é um conceito weberiano que afirma que existem nas “sociedades tradicionais” determinados “códigos de interpretação e normateamento da conduta que são opostos e valem apenas para certas pessoas ações e situações”. Assim, se compro e vendo a um parente ou amigo não quero ter lucro e não me importo com o dinheiro. Mas, se comercio com um estranho, então não existe regra senão aquela de explorá-lo até o último ponto. Troca e comércio, para ser mais preciso, exigem éticas sociais radicalmente diversas. E, com elas, quadros de relações sociais também avaliados de modo diferenciado (Da Matta, 1997, p. 46-47, grifos do autor).

No nosso dia-a-dia é comum também utilizarmos a expressão “fazer negócio de pai para filho”, quando temos a intenção de mostrar que determinada negociação, mesmo que entre estranhos, está sendo realizada como se a fizéssemos com uma pessoa familiar, próxima, o que a torna beneficiária da nossa boa vontade, dado que reforça veracidade do que nos é dito pelo referido autor.

Ademais, aqui no alto Solimões, quando um prestador de serviço quer lhe tratar bem, ele utiliza a expressão “patrão”, categoria social que denota respeito a um superior hierárquico, quase que sinônimo de “doutor”. Não tenho dados mais apurados sobre o uso dessa expressão, mas acredito que ela tenha relação com o tempo dos seringais, já que o “patrão” era o dono desses lugares de exploração da borracha.

A premissa da cordialidade e da pessoalidade faz com tenhamos que ter certo grau de paciência com os prestadores de serviço nessa região, já que o empreendimento será concluído mais em função do tempo deles do que do nosso. A começar pelo fato de que nas grandes cidades você geralmente tem o recurso dos anúncios nas listas telefônicas para contratar certos serviços. Aqui não, quase sempre tudo é feito na base da indicação pessoal. Ou seja, se você precisa de um serviço em determinadas áreas como aluguel de imóveis, mecânica ou construção civil, dependerá da indicação de um amigo ou pessoa conhecida. E, até mesmo a barganha do valor cobrado pelo serviço dependerá dessas relações interpessoais, conforme já foi dito.

Outra coisa estranhamente engraçada quanto a essa sociedade na qual as ações obedecem a lógica do “tempo do rio”, está relacionado a questão do “quando chove”, a qual explico a seguir. Acostumado ao modo como se chove no centro-sul, inicialmente marcava os compromissos e ficava zangando quando as pessoas não chegavam na hora e se desculpavam dizendo que a culpa havia sido da chuva. Quantas e quantas vezes, saí de casa numa chuva torrencial e me molhei todo para chegar no horário nos compromissos, enquanto meus interlocutores simplesmente me mandavam mensagem no celular, informando que não poderiam comparecer “por causa da chuva”. Ou, simplesmente chegavam atrasados, após esperarem calmamente o fim do referido evento climático.

Hoje, tenho uma facilidade maior de adaptação a esse código de etiqueta local, de saber quando a chuva vai impedir a realização de um compromisso, já que nem todo chuveiro implica no compromisso tácito de que ninguém vai chegar no horário. Admito que já sofri muito com isso, que já fiz piadas sobre esse comportamento meio soteropolitano dos amazonenses do interior. Mas, hoje, diria que humoristicamente sou quase um “nativo” da cultura local, respeitando esse código de comportamento, especialmente quando a situação do encontro não me é favorável.

Voltando a Roberto Da Matta, cada sociedade (ou grupo social) tem seu próprio modo de conceber a realidade vivida, de modo que o espaço “se confunde com a própria ordem social de modo que, sem entender a sociedade com suas redes de relações sociais e valores” (Da Matta, 1997, p. 30), é impossível compreender o sistema de valores e práticas sociais dela.

Desse modo, a minha adaptação à vida no interior do Amazonas tem relação direta com o abrir mão de ser um guardião do tempo supercontrolado da Revolução Industrial (o tempo da Capital), para aprender que cada coisa funcionará no seu tempo e hora, de acordo com a “ordem social natural” das coisas aqui.

A espera por prestadores de serviço que nunca aparecem na hora combinada ou pela passagem da chuva que impede a travessia do rio Solimões, me ensinou a respirar fundo nesses momentos de dificuldade, deixar a onda de frustração e raiva passar para, no momento seguinte, retomar a rotina da vida. Afundar minha vida num movimento de imperícia impaciente, definitivamente não é algo desejável neste momento de vida.

Nesse sentido, o alto Solimões me tornou um ser humano mais espiritualizado e humanizado do que quando vivia em Brasília. Descobri com o povo do interior do Amazonas que a vida humana é muito bela (e breve) para corrermos o tempo todo contra o tempo, nos privando de desfrutar da paisagem que nos cerca ao longo da travessia da vida... Por isso, a minha admiração e estranhamento por essa concepção de vida do “tempo do rio”, em contraposição à nossa luta diária contra o relógio imposto pela modernidade.

Entretanto, conforme foi dito, o homem do interior do Amazonas vive no mundo das “éticas dúplices”, descrito por Da Matta (1997), um universo relacional que amálgama o tradicional e o moderno no mesmo sistema sociocultural. A modernidade também chegou no interior, espelhada no uso de aparelhos celulares de última geração pelos jovens e, principalmente, na pressa que algumas pessoas têm no trânsito,

mesmo que não se leve mais que cinco minutos para atravessar a cidade de Tabatinga, numa moto a uma velocidade máxima de 60 km por hora. Fenômeno que gera acidentes e atropelos no trato com o próximo, conforme ilustra a história que contarei a seguir.

Era uma segunda-feira, no período da greve nas universidades públicas (ocorrida em 2012), por isso, sai de minha casa para almoçar às 11:40h, sem pressa de chegar ao destino, já que o restaurante ficava a dois minutos da minha casa. Nesses dias o que me impede de ir a esses lugares caminhando é o Sol causticante. A moto, nesse sentido, é um utilitário indispensável, já que a sensação de um vento suave abrandando o calor é muito melhor que a do calor úmido e transpirante de uma caminhada.

Liguei minha moto Honda, modelo Pop de 100 cilindradas e comecei a pilotagem. Num dado momento do trajeto, estava a uns trinta quilômetros por hora, quando tentei fazer a ultrapassagem de uma moto que estava mais lenta à minha frente e que tentava desviar dos buracos que fazem parte da cidade. Nesse malabarismo, ouvi alguém buzinando freneticamente no meu retrovisor. Não dei muita atenção para essa ação por que já estava ultrapassando a moto à minha frente e, as crateras não deixavam espaço para três motos se alinharem naquele espaço. Mas, de maneira mal-educada, o piloto da outra moto, um moto-taxista, continuou buzinando. Fiquei zangando, fazendo um sinal para ele ser menos apressado e se educar. Quase lhe perguntei se ele pretendia passar a sua moto por cima da minha pessoa, dada a pressa do indivíduo naquelas condições críticas de trânsito.

Não tenho dados específicos sobre o trânsito daqui, mas de vez em quando estou conversando com alguém na rua e ouço um barulho de batida, geralmente de motos, que são a maioria dos veículos daqui. Especialmente os jovens, têm fascínio pela velocidade e por ações imprudentes.

Infelizmente, o trânsito é assim aqui e, noutras cidades do Brasil. Nós, brasileiros, somos imprudentes e utilizamos a buzina menos como sistema de sinalização e, mais, como grito de autoridade, do tipo “sai da

minha via, que eu quero passar!”. Ademais, a própria legislação não defende o valor da vida, já que é incomum verificar pessoas que cometeram crimes de trânsito sendo punidas exemplarmente pela lei penal.

Nesse sistema sem regras que sejam cumpridas pela maior parte das pessoas comuns, a buzina se torna um instrumento que o motorista utiliza para “se impor” ao próximo no trânsito. Ela deixa de ser um sinal de sinalização para se tornar um grito sobre as nossas frustrações cotidianas, um desabafo. Ela se torna um xingamento mal-educado que afirma que somos pessoas importantes que merecem consideração e respeito, já que somos os pagadores de impostos que constroem as vias, geralmente esburacadas, nas quais transitamos diariamente nas cidades brasileiras. O trânsito, nesse sentido, simboliza os dilemas da cidadania no Brasil. Uma vez que ilustra a existência de um “exercício falho da cidadania” (Murilo de Carvalho, 2005, p. 275-288). Característica sócio-política que faz com que o nosso modelo político de cidadania seja diferente do euro-estadunidense, uma vez que lá:

A cidadania foi uma construção lenta da própria população, uma **experiência vivida: tornou-se um sólido valor coletivo pelo qual se achava que valia a pena viver, lutar e até mesmo morrer.** [No Brasil, ao contrário], a existência dos direitos políticos sem o prévio desenvolvimento de direitos civis, da convicção cívica da liberdade individual e dos limites do poder do Estado, redonda num exercício falho da cidadania política (idem, p. 281, grifos meus).

Murilo de Carvalho (2005) se apropria da tese de Marshall (1967) para dizer que nos Estados Unidos e nos países da Europa Ocidental, a cidadania foi fruto de uma luta coletiva, na qual foram conquistados, sucessivamente, os direitos civis, políticos e sociais. Ainda, segundo Murilo de Carvalho (2005), no Brasil a ordem foi inversa, uma vez que, por exemplo, “a Constituição imperial de 1824 registrou, de uma só vez, os direitos civis e políticos como apareciam nas principais constituições liberais europeias da época” (idem, p. 280). Os direitos sociais, por sua vez, foram uma conquista datada do século XX.

Tal exercício “falho da cidadania” traz à tona questões cotidianas de como lidar com a relação entre liberdade individual e dever cívico. Um exemplo dessa forma de lidar com a cidadania refere-se ao curioso episódio, exibido por um programa da TV Educativa, no qual:

Um cidadão jogava bola em plena calçada de uma rua movimentada da Zona Sul do Rio de Janeiro. A repórter perguntou-lhe se não julgava tal prática perigosa, pois a bola poderia atingir algum carrinho de bebê e machucar a criança ou quebrar os óculos de uma pessoa. A resposta veio rápida e convicta: “Eu pago imposto e faço o que bem entender, onde bem entender” (Murilo de Carvalho, 2005, p. 283-284).

Citando o pensador brasileiro Oliveira Viana, Murilo de Carvalho (2005) conclui que o cidadão do futebol na calçada representa, “diferentemente de povos com maior consciência cívica, tem o senso da independência individual, mas não tem o senso da liberdade” (ibidem).

Para pensar o significado da cidadania no Brasil, Da Matta (1997) fez um experimento com seus alunos de pós-graduação, indagando como eles classificariam uma pessoa que obedecer às leis no Brasil.

Todos, sem exceção, mencionaram que quem assim procedia era uma pessoa inferior e sem recursos, sendo que um informante deu uma resposta padrão e grosseira para a pergunta. “Quem obedece a todas as leis é um babaca!” (Da Matta, 1997, p. 82).

Nesse país de “cidadania regulada”,⁶ numa alusão a um conceito criado por Wanderley Guilherme dos Santos, “essa noção sofre uma espécie de desvio, seja para baixo, seja para cima, que a impede de

6. A “cidadania regulada” é uma “forma de cidadania mais ou menos às avessas, que seria reconhecida e definida por uma lei outorgada pelo Estado e estaria ligada a um sistema de estratificação ocupacional e não um código de valores políticos” (Santos, 1979, p.75, *apud* Da Matta, 1997, p. 75).

assumir integralmente seu significado político universalista e nivelador” (Da Matta, 1997, p. 75)

Os exemplos de valor cidadão descritos por Da Matta (1997) e Murilo de Carvalho (2005), embora distantes no tempo e no espaço, são muito semelhantes ao comportamento do mototaxista de Tabatinga que queria passar por cima da minha moto, já que esses atores sociais tem o senso da independência individual, mas desconhecem a necessidade de respeitar a liberdade do próximo. Pensam menos a aplicação de uma lei universal no trânsito e, mais, a rua como um espaço que é particularmente “seu”. Mas, não é apenas aqui no interior do Amazonas que a nossa cidadania autoritária se revela no lema das “minhas necessidades primeiro” e as do próximo “que se danem!”. Na minha terra natal, por exemplo, era comum que os estudantes, técnicos e professores da Universidade Federal estacionassem irregularmente os seus carros (em filas duplas ou em vagas para deficientes físicos), pela simples falta de disposição de andar cinquenta ou cem metros atrás de uma vaga apropriada para os seus veículos automotores. E quando alguns policiais militares realizavam a devida fiscalização desses espaços, sempre haviam as reclamações de que ao invés de multar honestos “cidadãos de bem”, que eles deveriam ir “atrás dos bandidos” que andavam soltos na cidade.

O reflexo dessa concepção de cidadania é que vivemos em cidades cada vez mais barulhentas (principalmente depois da chegada do “carro de som”), fisicamente sujas e marcadas pela luta animalésca no espaço do trânsito. Dilemas que, concordo com Murilo de Carvalho (2005), referem-se a nossa necessidade de conciliar harmonicamente a liberdade plena dos indivíduos com o ideal do dever cívico. Caso contrário, continuaremos sendo uma sociedade extremamente violenta.⁷

7. Segundo dados coletados por Waiselfisz (2012), somente no ano 2010, ocorreram perto de mil mortes no trânsito brasileiro, com tendência crescente. A maior parte dessas vítimas são pedestres, ciclistas e motociclistas.

O FUNCIONAMENTO DA MÁQUINA ESTATAL

Na condição de indivíduos que são parte da mesma sociedade, nós, servidores públicos estatais, podemos dizer que vivemos “na carne” os dilemas e desafios da cidadania vividos pela nossa cultura civilizatória. Qualquer colega sabe que, nas nossas instituições, ocorrem situações corriqueiras nas quais a autorização para um procedimento burocrático simples pode demorar muitos meses para circular entre nossas unidades, mesmo que ela esteja na sala ao lado.

O fato de vivermos numa região na qual o principal meio de transporte é um rio, nos levou a criar uma imagem emblemática do funcionamento da máquina estatal brasileira na região. Metaforicamente percebemos que quem faz o transporte dos documentos das nossas instituições é um jegue, aquele animal quadrúpede que ajudou a colonizar os sertões luso-brasileiros. Humoristicamente dizemos que, depois dos trâmites burocráticos nas nossas unidades, que não são poucos, o jegue ruma (submerso) em direção a Manaus. Chegando lá, passa por quinhentas secretarias, cada uma com dez tipos diferentes de carimbos e assinaturas. Finalmente, muito cansado, o coitado do animal sobe novamente o rio Solimões. De modo que, metaforicamente, o culpado pelo nosso atraso “burro-crático” é o coitado do jegue, bode expiatório de todos os dilemas e acertos do progresso da civilização brasileira nos últimos quinhentos anos.

O jegue, portanto, carrega a burocracia de várias instituições estatais prestadoras de serviço à população como as agências dos correios, as universidades, os bancos, os hospitais, os serviços da receita federal e tudo o que atender com o símbolo do Estado nacional brasileiro. A lentidão é tanta que se cria um pavor em simplesmente ter que comparecer nelas para resolver qualquer situação. Situações essas que são, literalmente, como ir ao médico num hospital público brasileiro: tomamos a decisão apenas em último caso, quando todos os recursos domésticos se esgotaram e, mesmo assim, temos que ir preparados para esperar uma longa (e penosa) fila até sermos atendidos.

Outra possibilidade é “cordialmente” (para utilizar uma feliz expressão de Sérgio Buarque de Holanda), cativarmos uma amizade entre pessoas que trabalham nessas instituições estratégicas, visando uma futura (e pragmática) troca de favores. Mas, não são todas as pessoas que tem o lastro social (ou a paciência) para se submeter a esse tipo de relação.

Talvez seja um pouco de orgulho ou simples falta de senso de oportunidade, mas esse pragmatismo na vida social me incomoda bastante. Primeiro por que acredito que devemos tratar cordialmente e humanamente qualquer pessoa, independentemente da sua posição social. Segundo, por que percebo que muitas das instituições (especialmente as estatais) tem gestores incompetentes ao exercício de certas funções, pelo simples fato deles serem fruto de indicações personalistas e, não, da sua capacidade efetiva para assumir funções, o que pode prejudicar a vida de dezenas ou milhares de pessoas.

Tenho muita consideração e respeito pelo meu país e por todas as instituições estatais, principalmente aquela na qual trabalho. Entretanto, em muitos momentos, o meu orgulho nacional é ferido quando constato que países que são tidos como economicamente muito menores que o Brasil, tem estruturas estatais muito mais eficientes e cidadãos que as nossas, por simples vontade política. Não consigo deixar de me indignar com o fato de termos uma das dez maiores economias do mundo, uma arrecadação de impostos que passa de um trilhão de reais anuais e, também, um dos piores funcionamentos da máquina estatal. Apesar disso, o principal motivador para a continuidade dessa jornada como educador é a vocação e a constatação de que existem muitos profissionais dessas mesmas instituições que tem o zelo pelas suas funções e que se esforçam por fazer das suas atividades exemplo de dignidade e decência.

Mas, enquanto a mudança estrutural de nossa consciência cívica não se opera na plenitude da sua estrutura, talvez fosse prudente reconhecer que, enquanto algumas nações do norte têm como símbolo

totêmico a águia, o nosso país tem o bravo Jegue; esse animal robusto que, quando “empaca”, ninguém consegue tirar do imobilismo. Pragmaticamente falando, a verdade é que o Estado brasileiro só se torna rápido quando pretende garantir o seu direito individual de nos cobrar os impostos devidos e não devidos. No momento do pagamento das contas de IPTU, IPVA e imposto de renda, você descobre como máquina estatal pode ser rápida e ágil quando o quer.

Quem diz isso, não é apenas o indivíduo que escreve estas narrativas, mas cada cidadão honesto que vive nesta região e que se sente lesado pela relação entre o que paga de impostos e o que recebe de serviços públicos, em troca. Brasileiros que lutam para manter a virtude da honestidade numa nação historicamente injusta e desonesta para com os seus cidadãos. Por exemplo, somente quem já viveu a experiência de manter suas contas de energia pagas em dia e, após um dia exaustivo e calorento de trabalho, chegar em casa e não ter energia para tomar um banho sequer, sabe a afronta que é o mal funcionamento da máquina pública. E, nessas horas de raiva e de sensação de impotência, não adianta a companhia de energia elétrica inventar milhares de desculpas para a sua ineficiência.

Nem comentarei a quantidade de remendos que tive que fazer nos pneus da minha moto por causa dos buracos nas ruas ou, do sentimento que sinto quando a operadora de telefonia privada (que deveria ser fiscalizada pelo Estado) insiste em cortar a ligação, justamente no momento em que preciso falar algo importante ao telefone, cuja tarifa é uma das mais caras do planeta Terra. Por isso, essas situações cotidianas de aprender a esperar impotentes nas filas, além de nos fazer desenvolver um sentimento transcendental de paciência (quando estamos de bom humor) e nos causar uma terrível indignação e raiva (quando estamos em dias mais estressantes), nos ensinam o que é ser verdadeiramente brasileiros.

São tantos os estímulos negativos recebidos, quando lidamos com essas situações cotidianas que o nosso organismo, talvez, para não ter

um colapso cárdio-nervoso, acaba desenvolvendo uma postura mental parecida com a atitude “blasé”, descrita por Simmel (1987), para se referir ao comportamento dos indivíduos que viviam nas grandes cidades europeias do final do século XIX.

Fruto dos “estímulos contrastantes”, advindos da agitação excessiva dos “nervos” típica da vida metropolitana, a atitude blasé faz com que a agitação dos nervos seja tamanha, por um período longo de tempo, que ele “cessam completamente de reagir” aos estímulos da vida urbana. [...] A própria “rapidez” e “contrariedade” das mudanças repentinas de estímulos estira os nervos “tão brutalmente em uma e outra direção, que suas últimas reservas são gastas”, sem, contudo, serem repostas. Daí surge a incapacidade do indivíduo de reagir a novos estímulos e ele se tornar indiferente à realidade que o cerca. [...] Isso faz com que o indivíduo perceba o mundo a sua volta como destituído de “substância”, as coisas parecem ao homem blasé como “uniformemente planas e foscas” (Simmel, 1987, p. 18, grifos do autor).

Outra possibilidade ao “blasé” alemão é aprender a manter o bom humor nessas situações trágicas e estressantes. Foi isso que aprendi, nos idos de 1999, na ocasião em que fiz um trabalho de campo com os bombeiros-militares do Distrito Federal que operavam as viaturas da emergência médica. Entre o atendimento de uma ocorrência tensa e outra, eles contavam piadas, lembravam histórias engraçadas e me diziam:

– Paisano, num estresse desses, se não for na sacanagem, não dá!

O termo sacanagem, nessa conversa, obviamente não significa prejudicar outras pessoas, mas tornar o clima trágico dos atendimentos pré-hospitalares mais suave, mais ameno, a partir das narrações de situações engraçadas do cotidiano, no intervalo entre as ocorrências. Do mesmo modo, conforme disse anteriormente, o cotidiano de algumas situações é muito estressante e, por isso, aprendi com os bombeiros-militares a substituir o blasé trágico alemão pelo bom humor brasileiro. O que me levou

a criar piadas sobre “jegues burocráticos” e outros personagens arquetípicos dessa fronteira surreal aonde começa a nação brasileira.

O jegue burocrático, portanto, longe de ser uma ofensa pessoal ou institucional é uma metáfora reflexiva para falar de situações cotidianas de vida. Obviamente que o transporte dos documentos importantes das instituições é feito por outros meios que não o uso de um animal quadrúpede de cargas. Mas, a rapidez de marcha desse animal incorpora elementos simbólicos que sintetizam a maneira institucional de tratar as coisas públicas no Brasil.

O escritor latino-americano Alejo Carpentier defendia a tese de que a América Latina seria o lugar por excelência do “real maravilhoso”, já que aqui, como em nenhum lugar do mundo, as realidades mitológicas se confundem com o que é a própria realidade. Seguramente, se Carpentier pisasse nas ruas das cidades brasileiras do alto Solimões, perceberia o quanto a sua tese está correta para lidar com o universo surreal que é esta região, a porta de entrada do Estado-nacional brasileiro. Nessa fronteira, de fato, é difícil perceber o limite entre o que o ser humano pode produzir como dado real e ficcional na vida em sociedade.

O ALTO SOLIMÕES COMO FRONTEIRA CULTURAL

Segundo Costa (2003a), o conceito de fronteira é polissêmico, definindo desde áreas geográficas até construções imaginárias que revelam aspectos significativos da experiência humana. Dessa perspectiva, conforme destaca a professora Mireya Suarez, algumas regiões que compõe a nação brasileira, como os “sertões”, para além de áreas geográficas específicas são “regiões mentais” (Suarez, 1998), já que são parte do pensamento social de uma nação específica.

Num de nossos seminários de pós-graduação na Universidade de Brasília, Mireya Suárez, uma panamenha radicada no Brasil a mais de trinta anos, explicou que quando chegou ao nosso país sempre ouvia falar do “sertão”. Ela já havia lido Guimarães Rosa e ficou encantada com aquelas narrativas que reafirmavam o talento brasileiro para lidar com o que

Alejo Carpentier chamou de “real maravilhoso” da América Latina. Durante alguns anos Mireya tentou fazer excursões geográficas para conhecer essa fantástica região, mas os habitantes locais sempre diziam que o sertão ficava mais adiante e, mais a adiante, adiante, adiante...

Até que um dia ela percebeu que o sertão estava no mundo mental das pessoas que ela entrevistava, não sendo um espaço geográfico específico e, que esse mundo era compartilhado pela nossa cultura nacional através, por exemplo, dos textos literários de Guimarães Rosa e Euclides de Cunha. O sertão, portanto, é uma categoria de pensamento essencial à compreensão da nação brasileira. Estudando as origens da categoria social “sertão”, Sena (2000) mostra que:

a etimologia da palavra sertão – *sartaão*, *certão* – usada pelos navegantes portugueses para designar o interior da África e do Brasil, em oposição ao mar e ao litoral, aponta para um lugar distante, vazio, isolado, inóspito, desconhecido, e subsequentemente, rude, atrasado, decadente e inferior (mesmas características citadas pelos autores que se ocupam do tema, desde Euclides da Cunha). A essa desvalorização simbólica dos espaços do sertão, viria se juntar, ainda nos primeiros momentos do processo de construção do território brasileiro, a dimensão positiva do vazio a ser conquistado e ocupado, referente de grandeza de nosso patrimônio geográfico. Mais contemporaneamente, a definição de sertão passa a medir o descompasso entre as formas de organização e de cultura expresso na noção de atraso, enquanto que a dimensão positiva incorpora a fronteira interna como lugar de encontro do impulso civilizador com os valores autênticos da nacionalidade. É com esse último sentido que ganham força mobilizadora, por exemplo, as utopias que pretendem combinar harmonicamente os valores civilizatórios e os valores de brasilidade (Sena, 2000, p. 133-134).

No imaginário das elites políticas do Brasil colonial, o Grão-Pará – o que incluía os estados atuais de Acre, Amazonas, Pará e Amapá – era uma região econômica e socialmente marginal à nação luso-brasileira,

também conhecida como “sertão” (Cardoso, 1984, p. 95). Ou seja, a Amazônia colonial era tida por essas elites como um espaço social “vazio”, periférico e marginal, passível de ser totalizado pelo “centro” civilizatório da nação. Dessa perspectiva, a Amazônia representava o limite simbólico da nascente civilização dos trópicos.

Quando lemos a descrição que Euclides da Cunha faz dessa região no seu livro “Amazônia: um paraíso perdido”, percebemos a força da representação do Amazonas como região periférica à nação brasileira. Nessa obra, fruto da participação do autor na comissão mista de demarcação brasileiro-peruana em 1905, ele compara esta região ao *Far West* ou as minas da Califórnia norte-americana, enquanto regiões com alto grau de isolamento em relação ao centro dos respectivos países. Habitada por grupos indígenas mais ou menos incorporados à cultura nacional, e por seringueiros, Euclides da Cunha percebe nesse Brasil, de “horizontes vazios” a se perder de vista nas praias (ou barreiras), florestas e igapós, a presença da:

Propriedade mal distribuída, ao mesmo tempo que se dilata nos latifúndios das terras que só se limitam, de um lado, pela beirada dos rios, reduz-se economicamente nas mãos de um número restrito de possuidores. O rude seringueiro é duramente explorado, vivendo despeado de terra em que pisa longos anos – e exigindo, pela sua situação precária e instável, urgentes providências legislativas que lhe garantam melhores resultados a tão grandes custos. O afastamento em que jaz, agravado pela carência de comunicações, redu-lo nos pontos mais remotos, a um quase servo, à mercê do império discricionário dos patrões (Cunha, 2001, p. 16).

Segundo o autor, nessa “sociedade sequestrada ao resto do país”, o perverso determinismo entre clima, meio geográfico e cultura fez com que “a volubilidade do rio contagiasse o homem” e que os migrantes que aqui se incorporaram ao boom da borracha, sofressem “de uma superexcitação das funções psíquicas e sensuais, acompanhada, depois, de

um lento enfraquecer-se de todas as faculdades, a começar pelas mais nobres” (idem, p. 27).

Nas palavras do bispo do Grão-Pará, em 1762, o frei João de São José, citado por Euclides da Cunha, “a raiz dos vícios da terra é a preguiça” e os traços característicos dos seus habitantes seriam a “lascívia, bebedice e furto” (idem, p. 26). Ou seja, da ótica da citada autoridade religiosa, a servidão, a escravidão, o superexcitamento das faculdades ligadas a sensualidade e à imoralidade, além do enfraquecimento das virtudes mais nobres do ser humano, seriam elementos essenciais das pessoas que viviam no Amazonas, o “sertão” da sociedade luso-brasileira da época.

Se no passado o Amazonas era visto como o *Far West* da civilização brasileira, hoje, os discursos talvez não sejam muito diferentes dos daquela época, com o acréscimo de que o problema do tráfico de drogas ilícitas nos é contemporâneo. Vejamos, por exemplo, o que escreve Oliveira (2006) sobre a região do alto Solimões:

O narcotráfico impera na tríplice fronteira com proporções diferentes em cada uma das três cidades. O desemprego e o trabalho informal também são característicos do trio [...] Um problema muito sério nesse vai-e-vem na tríplice fronteira é o acesso ilegal de pessoas que entram no país sem documentos. A fiscalização federal de fronteiras é intensa em algumas áreas, porém, considerando a vastidão da selva amazônica, é humanamente impossível manter um controle 100% eficaz nessas condições de tráfego permanente (Oliveira, 2006, p. 4).

Do mesmo modo, se digitarmos as palavras “fronteira” e “Amazônia” em sites de busca como o google.com, encontraremos informações que mostram que a “fronteira” é uma região caracterizada pelo contrabando, narcotráfico, imigração desordenada e periculosidade da infiltração de grupos guerrilheiros (como as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia, conhecidas como FARC), e redes criminosas

transnacionais (presentes em países como Bolívia, Peru, Colômbia e México). Para ilustrar o teor desses discursos, vejamos o que dizem algumas matérias jornalísticas sobre a região do alto Solimões.

Portal G1/Globo.com, em matéria do dia 03 de março de 2008, sob o título:

“Delegado da PF diz que, em Tabatinga, quem não traficou um dia vai traficar”.

A presença de guerrilheiros das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc) no Brasil não é visível, mas os efeitos de suas ações refletem no cotidiano dos brasileiros em Tabatinga (AM), que fica na fronteira com a Colômbia. A entrada de pasta base de cocaína no país é feita por Tabatinga, segundo a Polícia Federal, e o grande fluxo da droga faz com que o consumo da cocaína seja intenso na cidade.

“Quem não traficou, um dia, vai traficar droga em Tabatinga. Só neste ano já apreendemos cerca de 200 kg de pasta base de cocaína”, disse Eduardo Primo da Silva, delegado subchefe da Polícia Federal em Tabatinga. No ano passado, a PF apreendeu 1,5 tonelada da droga na cidade.

Tabatinga faz parte da tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru.

Na madrugada deste domingo (9), seis pessoas foram presas, em flagrante, sob suspeita de tráfico internacional de drogas. A cocaína, que ainda seria pesada ao longo do dia, estava escondida em embarcações conhecidas na região como recreio. Os traficantes foram descobertos durante uma ação de fiscalização no rio Solimões.

Segundo informações da PF, a droga saiu do Peru e foi transportada por um grupo contratado por colombianos. “Essa é a rota usada pelas Farc para distribuir cocaína pelo Brasil”, disse Primo.

O delegado disse ter identificado que a droga entra em território brasileiro por meio de embarcações. “O problema é justamente encontrar a embarcação com a pasta base de cocaína. Imagina um barco com mais cem pessoas. Como vamos revistar um a um e ainda checar toda a bagagem?”, questiona.

Primo afirmou que os policiais federais fazem operações constantes para localizar os traficantes e a droga. “Sabemos que apreendemos muito pouco. Não conseguimos mensurar o quanto de cocaína entra no país por Tabatinga, mas o que a PF apreende ainda é a menor parte do fluxo todo”.

Revista Veja, em matéria do dia 17 de junho de 2011, intitulada “As portas desprotegidas do Brasil”, assim descreve a cidade de Tabatinga:

Tabatinga é um microcosmo das fronteiras na região. É fácil sair do Peru ou da Colômbia e alcançar o solo brasileiro em qualquer dia, com qualquer bagagem de qualquer tamanho. Ninguém é abordado. Não há indício da presença de integrantes da Polícia Federal, Receita Federal, Vigilância Sanitária ou Ibama. A bagagem que vem do Peru e da Colômbia pode percorrer o Solimões a bordo de lanchas alugadas por 370 reais e chegar até Manaus sem sobressaltos. Nesse trajeto, não há um único posto policial. Nenhuma lancha da Polícia Federal ou da Receita Federal costuma aparecer. Existem três cidades – Tefé, Fonte Boa e São Paulo de Olivença – que comportam aeroportos em que não há revista pessoal, raio x ou a inspeção com cães farejadores. As pistas de pouso são cercadas de mato alto. Um avião carregado com qualquer coisa pode pousar e decolar sem vistorias.

Em Tabatinga, até o que está dentro da lei apresenta riscos para o país. Às 21h19 da quarta-feira, 25 de maio, 80 estivadores descarregavam 15.000 sacos de cimento no principal porto da cidade. Tudo veio do Peru. A carga estava com toda a documentação em dia, garantiu Daniela Sampaio, única inspetora da Receita Federal em Tabatinga. O problema é que, no momento em que descarregavam o gigantesco carregamento, não havia qualquer fiscal. “Se fosse cocaína, por exemplo, nós estaríamos descarregando do mesmo jeito, mas sem saber”, disse Geraldo Daniel Vela, presidente do Sindicato dos Estivadores de Tabatinga. As fronteiras do Norte retratam um Brasil esquecido.

Às 8h14 no porto da Feira, o segundo mais movimentado da cidade, um grupo de mulheres com véus pretos cobrindo a cabeça começam a descarregar enormes cachos de banana, sacos de batata, tomate e galinhas

engaioladas de barcos peruanos. Elas vêm do outro lado do rio, dos municípios peruanos de Isla Santa Rosa e Islândia, ambos na província de Mariscal Ramón Castilla. Pertencem à Associação Evangélica da Missão Israelita do Novo Pacto Universal, uma seita de fanáticos que se vestem como personagens bíblicos e costumam sacrificar animais nos seus templos.

Segundo o delegado Mauro Spósito, da PF em Manaus, os chamados “israelitas” também constituem o principal grupo de produtores de folha de coca no Peru. “Em Tabatinga, do outro lado do rio, há pelo menos mil famílias que plantam coca”. Os fanáticos, informa o delegado, colhem as folhas, retiram delas a pasta-base da cocaína e repassam aos traficantes, que atravessam a fronteira e levam às capitais brasileiras o produto que pode ser transformado em pó de cocaína, crack e, ultimamente, oxi.

Toda manhã – e frequentemente também à noite – os barcos dos israelitas e de outros traficantes atravessam o Solimões. Toda manhã, uma lancha da Receita Federal avaliada em 4 milhões de reais, blindada e equipada com aparelhos de visão noturna, pode ser vista parada e enferrujando na margem brasileira. Segundo a Receita, não há agentes preparados para pilotá-la nem dinheiro para manutenção. Tais carências também mantêm paralisadas duas embarcações da Polícia Federal. A repressão ao tráfico e contrabando nos rios que dividem a fronteira do Amazonas é zero. Centenas de toras de madeira são derrubadas por peruanos perto do município amazonense de Benjamin Constant. Os criminosos amarram umas às outras e as conduzem por vias fluviais até uma madeireira clandestina no Peru. Também no lado peruano, postos de combustível flutuantes vendem gasolina e diesel a 1,75 real o litro. Um tonel de 240 litros sai por 420 reais. Como no outro lado o preço é duas vezes maior, os municípios amazonenses só consomem a gasolina peruana.

O contrabando desenfreado está na origem da crescente violência. Logo pela manhã, um velório em curso num dos bares da zona portuária pouco altera os rostos sonolentos. O caixão sobre uma mesa de sinuca abriga um peruano de 48 anos, morto com cinco tiros na cabeça por envolvimento com o tráfico. Só a viúva chora. Os moto-taxistas da cidade,

muito solicitados por quem procura pasta-base de cocaína, invadem o lugar à caça de clientes interessados em chegar ao cemitério junto com o finado. “Todos os dias matam um”, conta a viúva. “Há muitos pistoleiros em Tabatinga”, revela um moto-taxista.

A poucos metros do caixão, algumas lanchas descarregam haitianos que, por 2.000 dólares, contrataram um “coiote” que os conduziu até o Brasil. “Chegam quase 40 haitianos por dia neste porto”, diz Pedro Pereira da Silva, vereador em São Paulo de Olivença, município vizinho a Tabatinga. Alguns haitianos pagam mais dólares para tentarem a sorte como operários na usina de Jirau, em Rondônia. Outros esperam pela documentação emitida pela Polícia Federal, algo que os classifica como refugiados, e partem na direção de São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro. Segundo o delegado Spósito, essa sempre foi a rotina de Tabatinga. “João Figueiredo, Sarney, Collor, Lula. Todos os presidentes estiveram aqui e prometeram fazer algo por Tabatinga”, diz. “Eu estava aqui. Nada fizeram”. A cidade ainda não recepcionou Dilma Rousseff.

A nível de imaginário social, portanto, as matérias jornalísticas acima transcritas afirmam que esta região de fronteira é parte de um “Brasil esquecido”, abandonado pelo poder público à sua própria sorte e que muitos governantes brasileiros falam, prometem melhorias para as pessoas que aqui vivem, mas pouco fazem para auxiliá-las de fato. Visão de mundo que reforça o estereótipo determinista de que os moradores desta fronteira constituem uma “sociedade sequestrada ao resto do país” (Cunha, 2001), submetida ao poder arbitrário do narcotráfico, nos tempos atuais.

A OUTRA “FRONTEIRA”

Pratt (1999) afirma que existem certas regiões do planeta, que define como “zonas de contato”, correspondentes a espaços físicos e simbólicos de encontro entre diversos povos e culturas, e que representam um limite para todos os portadores de culturas específicas e também, ao

mesmo tempo, múltiplas possibilidades de transformação de si mesmo ou de um “nós” cultural. Bhabha (1998, p. 20) acrescenta que nessas regiões de encontro cultural acontece o intercâmbio de valores, significados e prioridades, mesmo que esse processo muitas vezes não seja realizado de maneira colaborativa e dialógica, mas também a partir do antagonismo e das sociabilidades conflituosas.

Do ponto de vista da identidade dos atores que vivem nessas regiões, elas também podem ser “entre-lugares” da identidade (ibidem), nos quais ocorre “a elaboração de estratégias de subjetivação – individual ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (Bhabha, 1998, p. 20). Nesse entre-lugar, as identidades se desvanecem, “as experiências intersubjetivas e coletivas de nação (*nationness*), o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (idem), e se formulam “estratégias de representação” e “aquisição de poder (*empowerment*)” (ibidem). Ou seja, nesses espaços intersticiais ocorre a exacerbação das diferenças, mas também a reconstrução das identidades (com a quebra de estereótipos) e reformulação de novos ideais/projetos de vida (Costa, 2003b).

A minha ideia inicial do que seria essa região, reconheço, provinha mais do imaginário jornalístico que do convívio com pessoas daqui. Mas, duas pequenas histórias que contarei a seguir, modificaram substantivamente essa ideia preconceituosa de quem são as pessoas reais que aqui vivem. Em 2010 sofri a queda do telhado da minha casa, de uma altura de cinco metros. Se fosse um evento mais sério, fatalmente teria morrido ou ficado com sérios problemas de saúde, dado o sistema precário de saúde da região, mas esse é assunto a ser discutido em outra oportunidade. Após a queda, fiquei andando com o pé direito manco por algum tempo, já que ela provocou uma pequena fissura óssea no calcanhar do pé. Mesmo assim, continuei trabalhando na universidade, já que o ferimento não era grave. Certo dia, estava atrasado para pegar o barco de Benjamin Constant para Tabatinga, já que lá teria que

resolver assuntos pessoais urgentes. O horário de saída do barco estava muito próximo e no caminho não encontrei mototaxistas à postos para me levar até o porto. Com o pé manco, comecei a tentar correr para chegar no horário, cena que deveria ser bastante grotesca. Nesse momento de apuro passou um casal de jovens numa moto, emparelhou comigo e começou a rir da minha incômoda situação. Se os pensamentos tivessem poder, uma bomba atômica teria explodido aquela rua naquele momento. Mas, tentando segurar a raiva, continuei a caminhada praguejando contra tudo e todos. Entretanto, para minha surpresa, alguns metros depois, um senhor idoso, que jamais vira na minha vida, parou sua moto e ofereceu-me carona. Que alívio! Sem pedir nada em troca, ele simplesmente me auxiliou, numa alusão à história bíblica do bom samaritano.

Jamais, numa cidade como Brasília, um indivíduo seria capaz de tal ato de solidariedade para com um desconhecido, já que lá o individualismo e o medo do “outro”, impedem esse tipo de ação desinteressada. Foi assim que peguei o barco meditando sobre como essas coincidências do destino nos fazer mudar ideias pré-concebidas sobre um grupo específico. Ali, naquele lugar, tido como a fronteira do narcotráfico e da bandidagem, existem pessoas simples, solidárias, de boa índole, que querem apenas viver suas vidas em paz. Bhabha (1998) estava certo, nas fronteiras as nossas autopercepções e percepções sobre o próximo se desvanecem e se reconstroem mutuamente, já que naquela situação compreendi a positividade da identidade de ser do interior do Amazonas e de ser brasileiro.

A outra história trata da questão da nacionalidade e dos esportes. Em fins de 2011, descobri que Tabatinga possui um núcleo transnacional de jogadores de tênis, o esporte que imortalizou Maria Ester Bueno e Gustavo Kuerten como expressivos nomes das nossas atividades desportivas nacionais. Nessa dinâmica de cidades de fronteira, minhas aulas ocorrem nas quadras do clube de oficiais do Exército brasileiro (o CIMIT), mas lá são ministradas por um professor colombiano. A quadra fica ao

lado das instalações do 8º Batalhão de Infantaria de Selva (o 8º BIS) e ocorrem pela manhã. Na primeira aula, fazíamos o aquecimento, que implica um trabalho leve de voleio na rede, quando o professor pediu que ficasse quieto e em silêncio. Naquele momento, observei que ocorria o ritual de alçamento da bandeira brasileira, por parte dos militares. Nela o grupo de prontidão fica em posição de continência enquanto a bandeira é hasteada ao som do hino nacional ou de toques de trombeta. Pouco depois o professor me explicou que, certo dia, um militar brasileiro lhe explicou que era importante obedecer aquele ritual, que denota respeito pelos símbolos pátrios nacionais. Ele, por sua, passou a respeitá-lo e pedir que seus alunos fizessem o mesmo, posto que nas suas palavras: “O Brasil é minha segunda pátria”. Assim, toda vez que treinarmos nesse horário, respeitamos o ritual da bandeira e nos sintonizamos respeitosamente com os amigos militares da fronteira. As últimas vezes que me lembro de prestar continência à bandeira foram na época de estudante de ensino fundamental e, no momento em que coleei grau como estudante de graduação em ciências sociais. E isso já tem muito tempo.

Ademais, o intercâmbio esportivo me mostrou que as rivalidades nacionais existem, mas muitas vezes torcemos por um colega colombiano, brasileiro ou peruano, mais pelo valor da amizade que temos à ele, que pela sua nacionalidade. Por exemplo, se você tem um brasileiro chato e um colombiano “gente boa” jogando um torneio, é natural torcer por aquele que melhor se relaciona com a sua pessoa.⁸ Dessa perspectiva, hoje, compreendo a postura dos jogadores brasileiros radicados na Europa que, aos reencontrarem atletas argentinos em partidas futebolistas, se cumprimentam antes de jogo como bons amigos que são e, que jogam nos mesmos times europeus.

8. No fechamento deste artigo, acompanhei uma partida entre uma dupla composta por dois brasileiros e, outra, por um colombiano e um peruano. A maior parte da torcida era de brasileiros, mas todos torciam pela dupla de idioma hispânico, por que eles eram considerados boas pessoas, mais do que os nossos compatriotas. A partida transcorreu bastante competitiva, até que um dos jogadores brasileiros desabafou: “Aqui não tem torcida brasileira?!” Nesse momento, a maior parte dos torcedores apenas riu da emblemática cena...

Dentro da quadra, independentemente da nacionalidade do oponente, procuro jogar o meu melhor jogo, honrando a presença do adversário em quadra e respeitando as regras do jogo. Já que “jogar duro” valoriza a presença do adversário. Terminada a partida, ganhando ou perdendo, cumprimentamo-nos por que qualquer que seja o resultado, continuamos amigos. E, enquanto nos refazemos da intensidade do jogo, comentamos os seus lances e agradecemos ao oponente por prestigiar nosso jogo. Nos dias seguintes, nos preparamos para o próximo encontro, treinando e aprimorando nossas técnicas tenísticas.

É claro que, mesmo no tênis, alguns colegas tendam a buscar explicações na nacionalidade para diminuir as virtudes morais do “outro”. Mas, quase sempre as disputas nacionais escondem problemas interpessoais ou econômicos entre as pessoas. Com isso, quero dizer que, aprendi aqui, nesta fronteira, que existem pessoas de diferentes nacionalidades, raças, religiões, etnias, profissões, gêneros sexuais e classes sociais que são honestas e desonestas, de acordo com a situação que se apresentar e o caráter pessoal delas. Ou seja, tudo depende da relação em si e, não, do atributo que se usa para se afirmar nela. Dessa perspectiva, do mesmo modo que sabemos que o clima ou o meio geográfico não interferem diretamente no comportamento do povo amazonense, também o atributo cultural da nacionalidade não é capaz de definir o caráter moral de uma pessoa específica. Nesse sentido, concordo com Zárate (2008) de que vivemos numa sociedade “transfronteriza”, surgida da extração de goma elástica nas últimas décadas do século XIX e que é marcada por um fluxo intenso de bens e pessoas entre as fronteiras nacionais do Brasil, Peru e Colômbia.⁹

Por outro lado, seria ingênuo dizer que a nacionalidade não existe, bem como os interesses geopolíticos específicos dos países na economia competitiva atual e, de grupos armados ilegais, que se aproveitam da precariedade da atuação dos Estados-nacionais na região, para

9. Nem comentaremos aqui os fluxos das populações indígenas, nessa região, antes da chegada dos colonizadores europeus.

incrementar seus negócios. Entretanto, a vida na fronteira não é apenas o conflito ou a guerra, mas, sobretudo, a troca, a circulação das pessoas entre as nações, a constituição de família bi ou trinacionais. O que faz com que esse trânsito dificilmente possa ser evitado ou mesmo restringido.

Por exemplo, quando o Estado brasileiro mandou tropas da Força Nacional para Tabatinga em 2009, aumentou-se a fiscalização na fronteira entre Letícia e Tabatinga, os policiais “de fora” legalmente passaram a fiscalizar não apenas a possível circulação das drogas ilícitas, mas o trânsito, exigindo que os motociclistas colombianos utilizassem capacetes com as especificações brasileiras, na forma do “selo do Inmetro”.

Ocorre que uma parte significativa do comércio e da circulação das pessoas nessas cidades é realizado em motocicletas. E, os comerciantes de ambas as cidades começaram a reclamar que estavam a ter prejuízos com a ação estatal brasileira porque as pessoas estavam com receio de circular de moto entre as cidades, uma vez que poderiam tê-las confiscadas pela fiscalização. Então, houve um acordo para que se continuasse a fiscalização antidrogas, mas que se abrisse mão da verificação minuciosa da certificação dos capacetes.

Bourdieu (2005), afirma que a própria ideia de “região” ou “fronteira social” é reflexo dos conflitos de atores que lutam pelo monopólio da representação simbólica da “realidade”. Nas suas palavras, “o mundo social é o lugar de lutas para definir a realidade” (Bourdieu, 2005, p. 118) e, nessa busca constante pela definição das identidades de grupo, imagens mentais são manipuladas e há uma contenda pelo “monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por esse meio, de fazer e de desfazer os grupos” (idem, p. 113). Assim sendo, a visão desta região fronteiriça como lugar do narcotráfico é fruto de um ato de delimitação da realidade. Ou seja, pessoas que aqui vivem/viveram, ou que a conheceram a partir de relatos de terceiros, construíram discursos sobre o que é esta região.

Seria errôneo negar a parcela de realidade desses discursos, já que em certos períodos vi pessoas mortas nas ruas em função das suas ligações com o tráfico de drogas ilícitas e outras atividades ilegais. Entretanto, resumir essa fronteira à “região dos narcotraficantes” é desconsiderar que aqui vivem pessoas comuns, como o senhor altruísta da motocicleta, os jovens que frequentam as universidades buscando formas dignas de bem viver materialmente, os pescadores e agricultores que tiram o seu sustento digno da natureza e, até os participantes da comunidade internacional de jogadores de tênis que aqui vivem.

Concordo que devemos ter políticas de segurança para a região, ter mais recursos para as nossas forças armadas e policiais, já que o Brasil tem interesses geopolíticos na região, sendo impossível pensar a aplicação das leis sem o aparato que garanta a ordem pública e social. Mas, será que apenas o controle policial dará conta dos problemas locais?

Lamentavelmente, o que se percebe é que parte significativa das ações estatais são mais paliativas, midiáticas e eleitoreiras que efetivas ao bem-estar da população. Assim como no passado os homens da seringa eram dominados por uma sociedade semifeudal, hoje, a maior parte da população – embora esteja formalmente sobre a égide da democracia – é vassala voluntária de grupos políticos predadores do Estado, os quais distribuem esmolas (na forma de benefícios sociais), vinculando-as ao voto, mantendo assim a perversa dependência personalista do passado. Sendo a aparição ocasional de autoridades estatais importantes (como presidentes, vice-presidentes, ministros, senadores e governadores) apenas maneiras de reafirmar essa ordem política que atenta contra o bem comum da sociedade.

Ademais, simplesmente culpar midiaticamente as “fronteiras” pelas drogas e armas ilegais que estão presentes nas grandes capitais brasileiras é esquecer que vivemos numa sociedade que criou o hábito rotineiro de utilizar drogas lícitas (e ilícitas) para lidar com os seus problemas existenciais, e que deixou os grupos criminosos criarem uma rede paralela de comércio armamentista, que conta com a colaboração ativa

dos agentes estatais que lidam com a segurança pública. A qual se utiliza, inclusive, da livre circulação de capitais obtidos com esse comércio ilícito, a “lavagem de dinheiro”, como modo de reprodução das suas atividades criminosas.

Por isso, a saída para esses problemas não é culpar ou criminalizar quem vive nestas fronteiras pelo mal absoluto da sociedade brasileira, mas repensar qual seria a maneira de fazer com que as instituições responsáveis pelas políticas sociais e de segurança pública afetivamente funcionem neste país. Pois, o problema social não é apenas da “fronteira”, mas, sobretudo, da civilização brasileira.

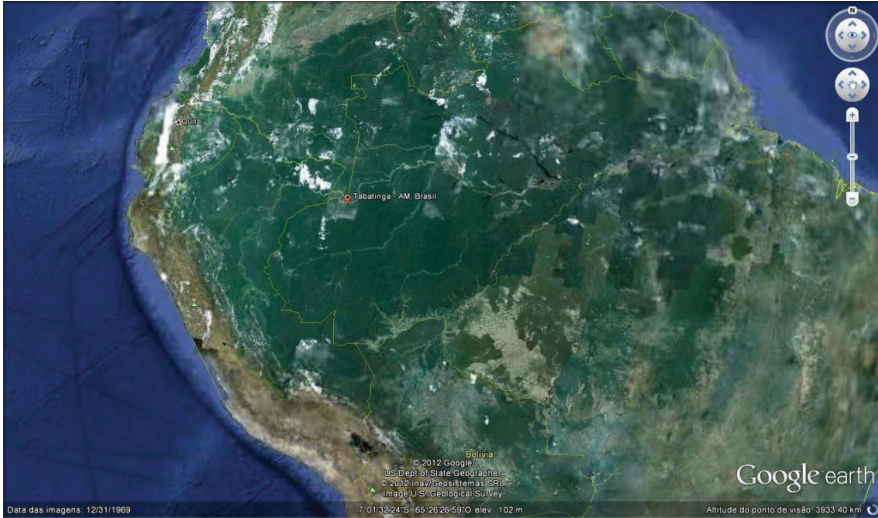
BIBLIOGRAFIA

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- CARDOSO, Ciro F. S.. *Economia e Sociedade em Áreas Coloniais Periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- CLEAVER, Ana Julieta Teodoro. “*NI VUE, NI CONNUE*”: A construção da nação na Guiana Francesa. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília: UnB, 2005.
- CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- COSTA, João Batista de Almeida. El entre-lugar de la identidad e de los territorios baianeros em Minas Gerais. In: GARCÍA, Clara Inês (org.). *Fronteras: Territorios y metáforas*. Medellín: INER/ Universidade de Antioquia/ Hombre Nuevo Editores, 2003a.
- COSTA, João Batista de Almeida. *Mineiros e Baianeros: englobamento, exclusão e resistência*. Tese (Doutorado em Antropologia). Brasília: UnB, 2003b.
- DA MATTA, Roberto. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.
- CUNHA, Euclides da. *Amazônia: um paraíso perdido*. Manaus: Editora Valer, 2011.
- HALL, S.; NORDBY, J. *Introdução à psicologia junguiana*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2005.
- MARSHALL, Thomas. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1967.
- MURILO DE CARVALHO, José. *Pontos e Bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

- OLIVEIRA, Márcia. A mobilidade humana na tríplice fronteira: Peru, Brasil e Colômbia. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: IEA/USP, 20(57), 2006.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1988.
- RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- SANTOS, Wanderley G. *Cidadania e Justiça*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1979.
- SENA, Custódia Selma. *Os dois brasis: um estudo do dualismo nas interpretações do Brasil*. Tese (doutorado em Antropologia) Brasília: UnB, 2000.
- SIMMEL, Georg (1987) [1902]. A Metrópole e a Vida Mental. In VELHO, Otávio (org.) *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara. pp.11-25.
- TAUSSIG, M. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. São Paulo: Difel Difusão, 1976.
- VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. pp. 121-132.
- WASELFSZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012*. Os novos padrões da violência homicida no Brasil. São Paulo: Instituto Sangari, 2012.
- ZÁRATE, Carlos. *Silvícolas, Siringueros y Agentes Estatales*. Leticia: UNAL, 2008.

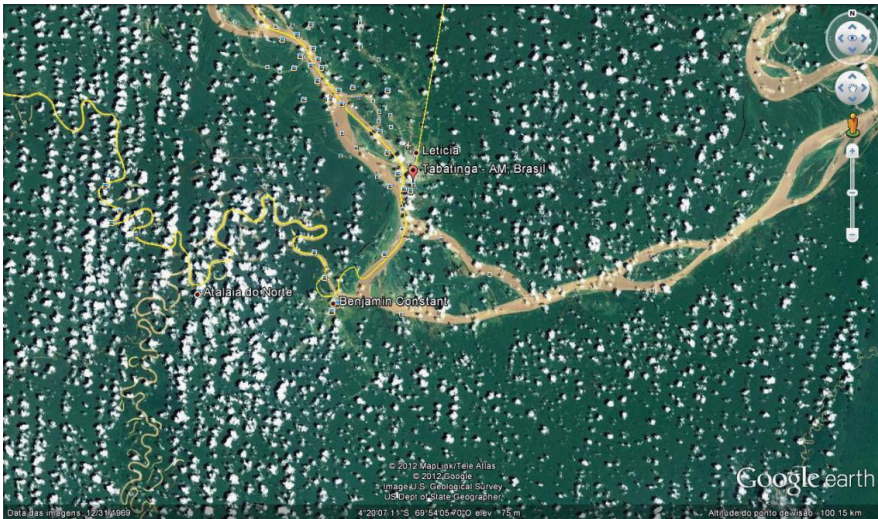
ANEXOS

Mapa 1: A região do Alto Solimões



Fonte: Google Earth, 2012.

Mapa 2: Tabatinga, Benjamin Constant e Atalaia do Norte



Fonte: Google Earth, 2012.

OS KANAMARI E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA NO VALE DO JAVARI, AMAZONAS

Lilian Débora Lima de Oliveira

INTRODUÇÃO

A relação entre os povos indígenas e o estado brasileiro assumiu dimensão política multifacetária a partir de 1988, com a nova constituição da República Federativa do Brasil, na qual se relacionam as questões de demarcação de terras, saúde, educação e reconhecimento étnico. Todavia, com a descentralização, em 1991,¹ das ações da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – órgão que detinha a centralização sobre a gestão oficial da população e dos territórios e recursos naturais indígenas – a postura do estado em relação aos indígenas ganhou novos aspectos, em virtude da entrada em cena de instituições que não mantinham relação direta com os povos indígenas. Essa relação, no entanto, propiciou a criação de instâncias públicas, em órgãos distintos e nas três esferas: federal, estadual e municipal, para atender a especificidade étnica garantida e prevista na constituição federal de 1988.

Nesse contexto, ações públicas direcionadas à educação indígena, à saúde e a outros direitos sociais incrementaram a relação na medida em que, tanto os indígenas como o estado, promoveram a criação de fóruns e de instituições organizadas formalmente para o estabelecimento de diálogos. Nesse sentido, as organizações indígenas passaram a ser os

1. Em 1991, por intermédio dos Decretos No. 23, 24, 25 e 26, de 4 de fevereiro de 1991, durante a Presidência de Fernando Collor de Mello, foram repassadas, respectivamente, para os Ministérios da Saúde, do Meio Ambiente, da Agricultura e da Educação, as ações da “política de assistência ao índio” que estavam, até então, sob a responsabilidade da FUNAI executar ou conceder à terceiros a corresponsabilidade pela implementação (Verdum, 2009).

interlocutores privilegiados para a definição e implantação das políticas públicas, principalmente no âmbito federal.²

Apesar do incremento de ações públicas para indígenas ter sido direcionado, sobretudo, para a saúde e a educação, não foram somente as instituições públicas destas áreas que necessitaram incluir os povos indígenas em seus projetos e programas sociais. Dentre as instituições públicas, o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), e combate à fome, através, principalmente, dos programas de transferência de renda, tem desenvolvido ações no sentido de incluir os indígenas em seus programas, dentre eles o Programa Bolsa Família (PBF), criado pela lei nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004, regulamentado meses depois com o decreto nº 5.209, de 17 de setembro de 2004 (decreto nº 5.209, 2004).

O Bolsa Família é um programa implementado pelo Governo Federal, na gestão do presidente Luiz Inácio Lula Da Silva a partir do ano de 2004, que pretendia acabar com a *fome* e reduzir os altos índices de *pobreza* no país, oferecendo uma renda cujo valor é variável, e beneficia as famílias, em sua maioria chefiadas por mulheres, que possuem renda familiar *per capita* de até R\$ 154 reais mensais,³ e que se encontram em situação de *pobreza*.⁴

Em função da abrangência do PBF junto aos povos indígenas nos últimos anos,⁵ as ações visando a sua inclusão se dinamizaram principalmente no estado do Amazonas, devido a diversos problemas, tais como a falta de documentação, a dificuldade de acesso por indígenas que moram distantes da cidade e outros, identificados a partir das relações

2. A consolidação do Movimento Indígena, iniciada em meados dos anos 80, promoveu um diálogo dos indígenas com o Estado, conforme Ortolan Matos (2006).

3. Valor em 2014.

4. O termo *pobreza* é aqui utilizado conforme descrito na legislação específica do PBF. Ressalto, porém, que é um termo complexo na Antropologia, a qual entende ser equivocado considerar pobres os povos indígenas se comparados à sociedade ocidental.

5. Segundo dados fornecidos pela Secretaria de Assistência Social do Estado do Amazonas- SEAS (SEAS, 2012), o número total de famílias indígenas e não indígenas beneficiadas pelo Programa Bolsa Família no Estado, em 2012, foi 344.254. Deste total, 16.520 eram famílias indígenas, ou seja, 4,79% do total, ressaltando que, segundo o IBGE, a população indígena no Estado é 183.514 (IBGE, 2010).

estabelecidas na vivência com os kanamari na *beira* da cidade de Atalaia do Norte durante a pesquisa de mestrado *Estado e políticas públicas no Vale do Javari: os kanamari e o Programa Bolsa Família* (Oliveira, 2016). Nesta, foi possível perceber *os ditos* nas experiências com as famílias, que muitas vezes exigiram um envolvimento que ia além da pesquisa. Ao me deparar com problemas e questões claramente geradas pela contradição, e distorções de comunicação entre os kanamari e os agentes das instituições, que eram ocasionados, muitas vezes, pela burocracia e preconceito, foi possível refletir sobre as relações entre pessoas com visões de mundo diferentes.

O principal objetivo da pesquisa foi refletir sobre a inserção do kanamari nas políticas públicas de transferência de renda, como essas políticas dinamizam o deslocamento para a Atalaia do norte (AM) e influenciam a sua permanência na *beira* da cidade. Através de um panorama das relações entre instituições e indígenas, realizou-se uma etnografia da inserção dos kanamari no PBF.

QUEM SÃO OS KANAMARI?

Os kanamari pertencem a família linguística katukina, juntamente com os katukina (*peda djapa*) e tucano (*tsomhwâk djapa*), e se autodenominam *tüküna* e *canamari*. Existem 2.298 falantes da língua kanamari, numa população de 4.040 pessoas, segundo dados do instituto brasileiro de geografia e estatística (IBGE, 2010).

Em sua organização social e política, os kanamari se dividem em subgrupos, também chamados de grupos locais, cujos nomes são compostos pelo nome de um animal seguido do sufixo *dyapa* costa (2007). Neste artigo, tratamos sobre os kanamari que estão localizados na terra indígena Vale do Javari, no sudoeste do estado do Amazonas.

O vale do Javari, por estar localizado em região de fronteira nacional entre o Brasil e o Peru, configura um local que nos permite observar diferentes estratégias das populações para a definição e a redefinição de seus territórios, sendo uma região marcada por conflitos étnicos e

culturais. A presença dos kanamari foi essencial no processo de demarcação da terra indígena e sua presença constante em Atalaia do Norte tem tomado uma nova configuração após a implementação dos programas de transferência de renda do governo federal, conforme será apresentado neste artigo.

OS POVOS INDÍGENAS E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA

As políticas públicas sociais direcionadas aos povos indígenas foram redesenhadas a partir de 1991, com a descentralização das ações governamentais. Dessa forma, pesquisar a respeito de qualquer política pública torna-se uma tarefa difícil, pois as ações ou os programas de uma determinada área estão sendo realizados por uma multiplicidade de órgãos. Tais modificações foram importantes para assegurar os direitos indígenas conquistados com a constituição federal de 1988. No entanto, a grande quantidade de órgãos e gestores envolvidos na efetivação das ações gerou diversos conflitos pela falta de entendimento entre os órgãos do governo na gestão dos programas de transferência de renda, como o bolsa família.

O Programa Bolsa Família (PBF), como todas as políticas de assistência social, tem caráter universal. Ou seja, não se restringe aos povos indígenas e constitui um programa baseado no paradigma do *desenvolvimento*, cujo maior compromisso é “impulsionar economicamente os segmentos considerados *pobres* e a política previdenciária, de documentação civil e os programas de transferência de renda” (Machado, 2012, p. 104).

O PBF é direcionado a toda população brasileira, sendo que os povos indígenas incluídos na categoria de grupos prioritários por apresentarem um “perfil socioeconômico crítico de vulnerabilidade”, inserido no grupo da “*pobreza* ou da extrema *pobreza*”, segundo classificação do programa das nações unidas para o desenvolvimento⁶ (PNUD, 2014).

6. O Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento é um dos programas das Organizações das Nações Unidas (ONU) que tem como um dos propósitos: (...) conseguir uma cooperação

Por abarcar temas muito amplos, a ONU desenvolve diversos programas,⁷ sendo um dos principais o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), que trabalha conjuntamente com os países participantes buscando soluções para os problemas referentes ao *desenvolvimento*, além de ser responsável pela publicação de relatórios que traçam perfis socioeconômicos do país para posterior avaliação.

No âmbito destes relatórios, publicados desde o início da década de 1990 (Machado; Pamplona, 2008, p. 54), foram lançados os conceitos de desenvolvimento humano e Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), como uma importante medida de *progresso*. Trata-se, pois, de “um índice composto relativo à esperança de vida, anos de escolaridade e rendimento” (PNUD, 2014, p. 33).

De acordo com o relatório do desenvolvimento humano (2014), o IDH mede a *pobreza* e a *vulnerabilidade* dos povos com base em “renda necessária para o consumo de uma cesta de alimentos com quantidade mínima de calorias”, e também “relaciona a pobreza a uma renda domiciliar proporcional ao salário mínimo por pessoa”, igualando renda a uma determinada quantidade de dinheiro (PNUD, 2014).

Tal classificação, adotada pelo Governo Federal e utilizada pelo ministério de desenvolvimento social, se baseia em parâmetros universais que aprecia um aspecto do desenvolvimento: o econômico, com base no mercado internacional e numa moeda estrangeira (dólar americano), não considerando as especificidades locais e culturais.

Por não possuírem renda fixa contínua ou uma renda considerada baixa, os povos indígenas são deslocados para as mesmas condições de famílias não indígenas residentes em áreas urbanas consideradas em situação de pobreza ou extrema pobreza, de acordo com o IDH. Nesse

internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião (CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945).

7. Para conhecer sobre os diversos Programas e Fundos da ONU, acesse o endereço: <https://i0.wp.com/nacoesunidas.org/img/2010/12/organograma.png?ssl=1>

sentido, o princípio universalizante do PBF promove uma homogeneização da população indígena pela *pobreza*, ignorando diferenças étnicas e desconsiderando a própria constituição federal, a qual garante o direito à diferença dos povos indígenas.

A questão da *pobreza* entre os povos indígenas é muito questionada e, geralmente, traz em seu bojo outros temas polêmicos, como a *fome* e o *analfabetismo*. Este conjunto de problemas indígenas gerados a partir de parâmetros universais, segundo Verdum (2006), é o que mobiliza a ação dos governos, cuja ação é pressionada por organismos internacionais, a exemplo da ONU, através de seus relatórios comparativos, por vezes descontextualizados.

A existência do programa bolsa família como uma política que tem por finalidade o aumento do índice de desenvolvimento humano (IDH), através da transferência de renda para todos os participantes entra em conflito com a perspectiva dos diversos povos existentes, pois quem determina a relação que estes estabelecem com o dinheiro são eles mesmos. Por esse motivo, o estabelecimento de diálogos com a sociedade e com os povos beneficiados pela implementação do programa seria fundamental para definir estratégias diferenciadas de acesso e para um acompanhamento específico.

Para participarem do PBF, os kanamari precisam enfrentar uma verdadeira peregrinação pelos órgãos públicos envolvidos na cidade, a começar de sua saída da aldeia até, enfim, conseguirem sacar o recurso na agência bancária. A participação indígena no vale do Javari é mais acessível aos indígenas que se encontram na cidade de Atalaia do Norte ou proximidades, pois é inviável a ida de servidores dos órgãos envolvidos às aldeias localizadas no interior da terra indígena devido às longas distâncias e altos custos com combustível.

Outro grande desafio dessas instituições para a implementação do programa bolsa família é a ausência da documentação civil básica que é obrigatória para que o indígena, como cidadão, possa participar ativamente do PBF e das demais políticas de assistência e seguridade social.

Ademais, garante benefícios e aposentadorias, conforme está expresso no art. 5º da convenção 169, no qual se assegura que “os regimes de seguridade social deverão ser estendidos progressivamente aos povos interessados e aplicados aos mesmos sem discriminação alguma” (decreto, 2004).

Os indígenas que já possuem a documentação civil básica, bem como toda a sua família podem participar do PBF. A participação dos indígenas nesse programa é facultativa, mas, como estão classificados na categoria de grupos prioritários, são público alvo das ações.

O conceito de *família* do PBF muitas vezes não se aplica à realidade dos diversos povos indígenas. O PBF entende por *família* o “núcleo afetivo, vinculado por laços consanguíneos, de aliança ou afinidade, que circunscrevem obrigações recíprocas e mútuas, organizadas em torno de relações de geração e de gênero” (SUAS, 2005, p. 19). Os indígenas entendem a noção de *família* de acordo com o ponto de vista de seu povo.

Sendo a *família* a matriz, por excelência, das ações do PBF, os povos indígenas têm de se adequar ao conceito de família estabelecido pelo programa, o que gera diversos conflitos no momento do cadastro e na execução das condicionalidades. Cito o exemplo de uma família kanamari, cuja a residência é compartilhada da seguinte forma: o pai, a mãe, a mãe da mãe (avó), as duas filhas com os respectivos companheiros (os genros) e os netos, três da primeira filha e quatro da segunda filha. Na época da vazante, um dos genros leva a mulher e os filhos para visitarem e ajudarem os seus pais na roça, sendo que estes moram em uma aldeia no Juruá e por lá ficam indefinidamente, alterando a configuração da família e impossibilitando o acompanhamento escolar e de saúde das crianças.

As famílias kanamari têm essa característica da mobilidade que gera alterações nas configurações familiares. Ao se inscreverem no programa, eles levam a documentação de todos os membros que convivem na mesma casa naquele momento. No entanto, essa configuração será

alterada e a atualização dos dados é feita anualmente ou a pedido do beneficiário, o que raramente acontece.

Quando o responsável pela família possui toda a documentação básica dos membros da família, o próximo passo é realizar o cadastro único dos programas sociais do Governo Federal (CADÚnico), de responsabilidade dos municípios através da Secretaria Municipal de Assistência Social, com o apoio da FUNAI e da Secretaria Estadual de Assistência Social. O CADÚnico é um instrumento de coleta de dados único que tem como objetivo identificar todas as famílias em situação de *pobreza* existentes no país. Cada município tem um número estimado de famílias pobres considerado como meta de atendimento do programa naquele território específico (MDS, 2014).

O formulário do cadastro único é preenchido por funcionários(as) designados(as) para esse serviço pela secretaria municipal, por meio de entrevistas com o responsável pela *família*. Esse preenchimento pode ser bastante demorado porque há muitas perguntas e, dependendo da quantidade de pessoas na família, pode durar mais de uma hora, sendo importante o acompanhamento por algum servidor da FUNAI ou por um tradutor, caso o(a) entrevistado(a) não domine bem a língua portuguesa.

O formulário possui o formato de uma apostila, com trinta e duas (32) páginas, tendo instruções gerais de como entrevistar logo no início, como responder as questões do formulário, quem deve ser relacionado como morador do domicílio e como encerrar a entrevista solicitando a assinatura do(a) responsável pelo grupo doméstico potencial beneficiário. Essa assinatura pode ser substituída pelo polegar, caso a pessoa não saiba escrever o nome. Segundo dados do IBGE (2010), os indígenas que não sabem ler nem escrever e tenham quinze anos ou mais representam 9,6% da população indígena no Brasil.

O cadastro único inclui as *famílias* indígenas em um banco de dados, ou seja, um sistema informatizado que armazena as informações de beneficiários de todo o país, no qual é realizado “um acompanhamento das famílias”, em que são classificadas de acordo com a média da renda

obtida por mês e que serve para avaliar as famílias que se adequam aos critérios para entrada nos programas sociais do Governo Federal (MDS, 2014).

Os dados solicitados são: nome completo; data de nascimento; sexo; nacionalidade; país de origem, se estrangeiro; município de nascimento; filiação; estado civil; se o esposo reside ou não no domicílio; se a pessoa possui algum tipo de deficiência; raça/cor. Para fazer o cadastro, são solicitados original e a cópia da certidão civil de nascimento, do documento de identidade, do CPF, do título de eleitor e da carteira de trabalho e previdência social.

É nessa fase da entrevista e do preenchimento do cadastro que, eventualmente, pode faltar algum documento. No entanto, continua-se o preenchimento do mesmo até o fim, mas o entrevistador(a) informa que o cadastro não será concluído até a entrega de todos os documentos exigidos. Os cadastros incompletos são arquivados, aguardando a documentação.

A FUNAI, através das coordenações locais é a instância mais próxima aos indígenas, e teria um papel importante nessa etapa, pois serve de mediadora entre os indígenas e os órgãos que estão envolvidos no PBF. Em Atalaia do Norte, os coordenadores locais, em sua maioria, são indígenas que, quando estão presentes no momento do cadastro, auxiliam na tradução, facilitando a comunicação com os agentes. Eles explicam quais os documentos necessários, esclarecem dúvidas em relação a estes e quanto ao funcionamento do programa.

No entanto, a demanda por parte dos indígenas para a participação no programa é muito alta, impossibilitando o acompanhamento de todas as famílias. Muitas dessas famílias não têm o auxílio do órgão indigenista no momento de realização do cadastro e, tampouco, depois, quando ocorrem outros problemas, como a perda da senha e o bloqueio do cartão.

Com as informações inseridas no CADÚnico, o MDS seleciona, através do banco de dados (de forma automática e com os critérios

aplicados), as famílias que serão incluídas no PBF a cada mês. O critério central é a renda per capita e são incluídas primeiro as famílias com a menor renda. No caso dos povos indígenas, geralmente as famílias que terão prioridade são as que têm mais filhos. Ou seja, nem todas as famílias cadastradas são beneficiárias.

O período do cadastramento é definido pelo município, que age através do calendário estabelecido pelo MDS, e pode ser realizado por meio de visita domiciliar ou por meio da montagem de postos de cadastramento na sede da secretaria municipal de assistência social. O cadastramento realizado através da visita domiciliar é o mais indicado por permitir a verificação *in loco* das reais condições em que se encontra determinada família.

A visita domiciliar é inviável às famílias indígenas devido às dificuldades de recursos humanos e financeiros para o envio de equipes às terras indígenas. Outrossim, é mais usual a ida das famílias para a cidade em períodos de cadastramento indicados pelas secretarias municipais de assistência social e divulgado nas comunidades indígenas, através de rádio, pela coordenação local da FUNAI ou pelos DSEI's.

Nessa fase de cadastramento, é possível perceber a forma como os diferentes órgãos do governo se articulam. A Secretaria Municipal de Assistência Social não tem contato direto estabelecido com as comunidades, sendo o papel da coordenação local e do distrito sanitário auxiliar nessa comunicação, seja ela direta ou através do rádio.

Após o cadastramento, as famílias selecionadas e aptas a participarem do Programa Bolsa Família aguardam a emissão do cartão magnético que é entregue pelos correios no endereço informado. Caso as famílias indígenas não morem nas cidades, o cartão é entregue na Secretaria Municipal de Assistência Social ou nas agências da Caixa Econômica Federal (CEF). Mesmo sem o cartão, o beneficiário pode sacar o valor através de uma guia avulsa, na agência da CEF ou nas lotéricas, a partir da data de pagamento definida no calendário.

Na outra fase do processo, que é o ato de recebimento do benefício, ou seja, do dinheiro, verifica-se novamente a articulação de outros órgãos do governo, como os correios e a Caixa Econômica Federal, que são empresas públicas pertencentes à União.

Ao receber o benefício, as famílias indígenas e não indígenas devem cumprir algumas condicionalidades obrigatórias que ajudarão no acompanhamento: se a família tem crianças e adolescentes entre 6 a 15 anos, a condicionalidade é o mínimo de 85% de frequência escolar, com controle bimestral; se a família tem adolescentes entre 16 e 17 anos, o mínimo é de 75% de frequência escolar, com controle bimestral; se possui crianças até 7 anos, a condicionalidade é o cartão de vacina atualizado, com controle semestral; se possui gestante entre 14 e 44 anos, a condicionalidade é o acompanhamento pré-natal, com controle do Ministério da Saúde. Independentemente da situação acima, a família deve realizar o cadastramento a cada biênio (Decreto, 2009, 2014, 2015).

As condicionalidades do bolsa família, além de tornar necessárias as ações de cadastramento realizadas pela Secretaria Municipal de Assistência Social, demandam ações das áreas de educação e saúde, envolvendo outros órgãos, tais como as secretarias de educação e da saúde, tanto no âmbito municipal, como no estadual. Estas não podem ser descumpridas pelos beneficiários, pois a bolsa é automaticamente suspensa ou até cancelada. Ocorre que, para que as condicionalidades sejam cumpridas, é necessário que, pelo menos, o próprio estado ofereça os serviços básicos nas comunidades.

Os povos indígenas, a exemplo dos kanamari no vale do Javari, possuem dificuldades em cumprir essas condicionalidades: pela falta de acesso às escolas e postos de saúde, que motiva a vinda para a cidade, e a necessidade da produção de roças que demandam apoio de toda família, ocasionando a ausência das crianças e jovens temporariamente das escolas, fazendo com que essas condicionalidades não sejam cumpridas integralmente. No entanto, a legislação do programa é inflexível: na área de educação, as famílias são obrigadas a assegurar a presença dos

filhos em sala de aula com, no mínimo, 85% de frequência, e na área da saúde, devem apresentar o cartão de vacina atualizado dos filhos menores de 5 anos.

Todas essas condicionalidades e todo o longo processo visto anteriormente para se ter acesso ao benefício, a começar pela documentação exigida até o recebimento através do banco ou de conveniado, fazem que os indígenas que vivem nas terras indígenas sejam influenciados a se estabelecerem nos centros urbanos, seja para receber o benefício mensalmente, seja para apresentar os documentos elencados nas condicionalidades.

As condicionalidades são muito importantes para o controle do estado das ações do PBF. Ao monitorar as políticas públicas locais, é possível verificar se o município está cumprindo a meta de alcançar as famílias identificadas na linha da pobreza e da extrema pobreza. Além disso, é possível acompanhar as ações ligadas a outros ministérios, como as da saúde e educação. A atuação do município, realizada por meio das secretarias municipais, irá refletir no planejamento e nas ações dos ministérios, órgãos máximos na hierarquia do estado, ligados diretamente à presidência da república.

Considerando que a maior parte dos indígenas se encontram em terras demarcadas, conforme dados do IBGE (2010),⁸ a participação indígena nesse programa é delicada, pois é necessário o estabelecimento de uma rede de contatos, com uma série de instituições e agentes sendo as principais, as listadas a seguir:

- Agências governamentais. No âmbito federal, existe a atuação da FUNAI através da coordenação local e da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), a partir do Distrito de Saúde Especial Indígena (DSEI, vale do Javari); órgãos criados pelo governo federal, cujo objetivo é a atuação direta com os povos indígenas e cujas

8. Conforme dados do Censo no Brasil, 517.917 indígenas moram nas Terras Indígenas e 379.534 moram nas cidades (IBGE, 2010).

representações locais são no município de Atalaia do Norte. Em âmbito municipal, temos a Secretaria Municipal de Educação (SEMES), e a Secretaria Municipal de Assistência Social (SEMAS), que atuam de forma coordenada com as respectivas secretarias estaduais.

- Organizações não governamentais. No vale do Javari, agem diversas organizações não governamentais. Iremos nos referir ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI), e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), por terem um maior protagonismo junto aos povos indígenas da região, e por termos tido a possibilidade de acompanhar suas ações com os kanamari, no período de realização da pesquisa.
- Organizações indígenas. Atualmente cada povo do vale do Javari tem uma associação representativa: Associação de Desenvolvimento Comunitário do alto rio Curuçá (ASDEC), Associação Marubo de São Sebastião (AMAS), Associação Indígena Matis (AIMA), Associação Kanamari do Vale do Javari (AKAVAJA) e a Organização Indígena Mayoruna (OIM). Essas associações são espaços importantes de afirmação étnica em Atalaia do Norte e são referências para os indígenas que vêm a cidade, oferecendo estadia em casas de apoio. Cada uma delas atende a demandas relativas ao seu povo, mas também se reúnem para discutir problemas e reivindicações comuns, para entrarem em consenso em alguma consulta ou reunião na FUNAI ou SESAI. No entanto, nem sempre a relação entre elas é harmoniosa, ocorrendo conflitos entre lideranças, disputas por cargos públicos e contendas entre famílias. A princípio, cada povo teria autonomia para buscar recursos e parcerias para atender às suas demandas particulares através das respectivas associações. Eles teriam, ao mesmo tempo, o apoio dos demais povos para atender às demandas gerais da terra indígena através da união dos povos indígenas do Vale do Javari (UNIVAJA), associação criada em 2008, que substituiu

o Conselho Indígena do vale do Javari (CIVAJA). Existem outras associações indígenas na cidade, que atendem demandas de categorias específicas, como a dos estudantes e mulheres.

A relação das associações com os indígenas localizados nas aldeias teve uma transformação a partir do momento em que os seus coordenadores assumiram cargos públicos nos órgãos do governo que lhes prestam assistência, FUNAI e SESAI. À medida que isso foi ocorrendo, os povos almejavam outras alternativas, seja incentivando o aparecimento de novos líderes, seja buscando, por iniciativa própria, o acesso às políticas públicas na cidade.

A PRESENÇA DOS KANAMARI NA CIDADE E O ACESSO ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS

Ao chegarem à Atalaia do Norte, grande parte das famílias kanamari ficam em suas canoas, na *beira* da cidade. Os kanamari fazem uso do espaço e, a partir desse ponto, conseguem ter acesso às políticas públicas na localidade. A *beira* torna-se, ao mesmo tempo, um lugar de chegada, de partida e também de permanência temporária, por tempo indeterminado. Um lugar ambíguo onde vivem e convivem com seus parentes, com outros povos indígenas e a com a população da cidade de Atalaia do Norte.

A *beira*, também conhecida como *beiradão* pelos habitantes da Amazônia, se refere ao porto de Atalaia do Norte, onde algumas famílias kanamari vivem durante sua estada na cidade, o local é ocupado por eles de modo bem peculiar. Por este motivo, foi escolhido como ponto de partida para a pesquisa, por concentrar várias famílias indígena.

O lugar é compartilhado com outros povos indígenas do vale do Javari, principalmente os mayoruna, que ficam nas canoas enquanto estão na cidade e, por não indígenas, que utilizam o espaço para comércio, embarque e desembarque de pessoas e de mercadorias e demais atividades portuárias de pequeno porte. Percebemos a presença dos kanamari, que chegam à cidade e se estabelecem ali enquanto resolvem

suas demandas, quando não ficam na casa dos seus parentes estabelecidos na cidade. Os kanamari não possuem casa de apoio.

A presença dos indígenas da *beira* atrai vendedores ambulantes de diversos gêneros. Todos os dias que acompanhamos as famílias, pudemos assistir à forma insistente e persuasiva como os vendedores encorajam os indígenas a adquirir qualquer mercadoria: eles vão ao encontro das pessoas que ali estão temporariamente, inclusive entrando nas canoas para convencê-los; vendem as mercadorias à prestação, que consiste em um pagamento parcelado a longo prazo, deixando o comprador dependente do vendedor, que em alguns casos, fica com algum documento ou até mesmo com o cartão do banco como garantia.

A situação é resultado da monetarização da economia indígena e ficou mais intensa a partir da expansão dos beneficiários indígenas dos programas de transferência de renda. Essas situações de comércio informal são muito comuns em Atalaia do Norte. Os prestamistas⁹ oferecem certa facilidade para os indígenas comprarem seus produtos, mas, em seguida, vêm a dificuldade: pois não há como pagar e resolver as pendências com brevidade, para deixar a cidade rumo à aldeia, geralmente, porque eles não conseguem quitar o valor preestabelecido. Em soma, ao vir para a cidade resolver alguma questão referente ao benefício do PBF, as famílias se comprometem com dívidas, dificultando o retorno para as comunidades.

A instituição da dívida entre os kanamari e os comerciantes, assemelha-se à relação que os kanamari mantinham com os seringueiros no passado, resgatando a antiga prática do aviamento. Esses povos eram levados pelos seringueiros e regatões para o Vale do Javari, onde eram mantidos sob o regime da dívida na medida em que o acesso aos bens nos seringais estava sob o controle da articulação entre seringalistas e regatões. Não é coincidência que os comerciantes atuais sejam, inclusive, chamados de

9. Comerciante ambulante informal de produtos de utilidade doméstica, que negocia o pagamento da compra a prazo, com valor dos juros exorbitantes embutidos nas parcelas, que vendem e recebem os pagamentos em domicílio.

“patrão”. É enorme o assédio econômico através da venda fiada, tanto dos prestamistas como de outros comerciantes, com a garantia do cartão do bolsa família e sua consequente apropriação.

A questão do endividamento é um tema muito delicado devido às recentes apreensões feitas na cidade pela Polícia Federal, de cartões do bolsa família em alguns comércios de Atalaia do Norte. Segundo “seu José”, beneficiário do PBF, que tinha dívida num desses comércios, “levaram todos os cartões, mas nós tiramos outros”.

Essa relação de endividamento também foi verificada por Soberón (2014), entre os yanomami no Amazonas que atribui a situação à “incipiente familiaridade com o dinheiro e ao universo do consumismo” (Soberón, 2014, p. 24). Entre os kanamari acrescento a questão de possuírem pouco domínio da língua portuguesa e também do espanhol, sendo a maioria dos prestamistas de nacionalidade peruana. Portanto, se no passado os seringueiros e os regatões mantinham uma tutela econômica sobre os kanamari na região do vale do Javari, hoje são os comerciantes e os prestamistas quem os mantêm sob o regime da dívida, fazendo com que permaneçam na cidade além da vontade e necessidade deles.

Por tudo isso, verificamos que a Constituição Federal de 1988 promoveu muitas mudanças na forma do estado legislar e planejar as políticas, com o reconhecimento e a garantia da voz política dos povos. Por conseguinte, com a descentralização das ações do estado, percebemos que a estrutura atual dos envolvidos no processo, em todas as esferas do governo, não tem permitido melhorias ao realizar suas ações, porque falta o elo que permite efetivá-las. Assim, as políticas públicas continuam executadas sem utilizar de forma adequada e completa os procedimentos de consulta aos povos indígenas e sem estudos preliminares sobre os efeitos e as consequências de tais ações sobre esses povos. Dessa forma, a exemplo do bolsa família, as políticas continuam a ser implementadas de “cima para baixo”, sem atentar para as diferenças regionais e étnicas, sendo efetivadas de “qualquer forma”.

O resultado disso é que, se antes os povos indígenas tinham uma relação de assistencialismo quando estavam sob a responsabilidade de um único órgão, hoje estão sob a “proteção” de vários órgãos, e, mais ainda, com agentes públicos que nunca lidaram com questões indígenas, como é o caso da Caixa Econômica Federal. A preocupação maior das organizações envolvidas é cumprir metas pré-estabelecidas, ou seja, houve uma descentralização tanto das ações, quanto dos problemas, mas não sua diminuição ou apaziguamento.

Ao mostrar a realidade dos kanamari no vale do Javari e na *beira*, através de situações concretas vivenciadas pelas famílias em relação às ações do PBF, como o bloqueio do cartão, a inflexibilidade das condicionalidades, endividamento no comércio local, a falta de entendimento da funcionalidade dos órgãos envolvidos, etc., verificamos como tais ações influenciaram e continuam a influenciar a redefinição e a construção de uma nova dinâmica territorial.

A *beira* é um lugar singular na cidade na medida em que é pensada como uma extensão da aldeia. É o local que lhes permite estar perto da aldeia, mesmo estando longe dela e, ao mesmo tempo, estar visíveis e se fazer presentes, ainda que sua estada seja vista como um problema para os moradores e para as autoridades locais. Ao refletir sobre a inserção kanamari no programa e, conseqüentemente, na economia local, percebemos que não adianta cobrar atitudes de quem não tem a mesma visão que nós temos em relação ao dinheiro e aos verdadeiros objetivos do Programa Bolsa Família.

BIBLIOGRAFIA

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 10 jan. 2015.

COSTA, Luís Antônio. *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 2007.

DECRETO Nº 5.209, de 17 de setembro de 2004. Regulamenta a Lei no 10.836, de 9 de janeiro de 2004, que cria o Programa Bolsa Família, e dá outras providências.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5209.htm Acesso em 30 jan. 2015.

DECRETO Nº 6.917, de 30 de julho de 2009. Altera os arts. 18, 19 e 28 do Decreto no 5.209, de 17 de setembro de 2004, que regulamenta a Lei no 10.836, de 9 de janeiro de 2004, que cria o Programa Bolsa Família. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6289.htm. Acesso em 9 jun. 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *O Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

LEI Nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004. Cria o Programa Bolsa Família e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/l10.836.htm. Acesso em 30 jan. 2015.

MACHADO, Clarisse Drummond Martins. *Índio ou Cidadão: Uma discussão sobre os desafios da promoção e proteção social no âmbito da política indigenista brasileira*. Dissertação (Mestrado em Política Social). Brasília: UnB, 2012.

MACHADO, João Guilherme; PAMPLONA, João Batista. A ONU e o desenvolvimento econômico: uma interpretação das bases teóricas da atuação do PNUD. In: *Revista Economia e Sociedade*. Campinas: UNICAMP, vol. 17, n. 1 (32), abr.2008. pp. 53-84.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E AGRÁRIO. *Cadastro Único: O que é e para que serve*. Disponível em: <http://mds.gov.br/assuntos/cadastro-unico/o-que-e-e-para-que-serve>. Acesso em: 20 abr. 2014.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E AGRÁRIO. *Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas*. 2016. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Outras_Publicacoes/Estudos_Etnograficos_Relatorio_Final/Estudos_Etnograficos%20-%20Relatorio%20Final.pdf

OLIVEIRA, Lilian Débora Lima de. *Estado e Políticas Públicas no Vale do Javari: Os Kanamari e o Programa Bolsa Família*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Manaus: UFAM, 2016.

ORGANIZAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS. *Carta das Nações Unidas e Estatuto da Corte Internacional de Justiça*. 1945. Disponível em: http://unicrio.org.br/img/Cartada ONU_VersoInternet.pdf. Acesso em: 8 jan. 2013.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari*. Tese (Doutorado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 2006.

SECRETARIA DE ASSISTENCIA SOCIAL. *Diagnóstico sobre os indígenas do Vale do Javari para disponibilizar subsídios a um Estudo de Caso que visa reconhecer os entraves enfrentados por esta população específica no acesso às políticas públicas*. Manaus, 2012.

SOBERÓN, Gabriela Fantoni. *O uso dos recursos pelos Yanomami*. Um estudo sobre a implantação do Programa Bolsa Família na Terra Indígena Yanomami, Médio Rio Negro, Amazonas. Dissertação (Mestrado em Ecologia). Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), 2014.

SISTEMA ÚNICO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL. *Norma Operacional Básica*. Brasília: Secretaria Nacional de Assistência Social. Brasília; Ministério do Desenvolvimento Social, 2005.

VERDUM, Ricardo (org.). *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha Utopia do Indigenismo*. Tese (Doutorado/ CEPPAC). Brasília: UnB, 2006.

AS FAMÍLIAS INDÍGENAS NO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA NO ESTADO DO AMAZONAS DE 2013-2017¹

Daniela Gato Aguilera

INTRODUÇÃO

A Constituição de 1988 cria as bases para institucionalizar valores democráticos pautados na descentralização das ações públicas e na participação do cidadão, e enfatiza a necessidade de tornar os serviços públicos mais eficientes e eficazes. Essas premissas buscam promover e consolidar o fortalecimento do poder público, principalmente o público municipal.

A experiência de reforma nos governos locais, a partir de 1988, nos remete ao movimento de redemocratização, que concedeu autonomia política e financeira aos entes federativos, inclusive aos municípios, abrindo espaço para a descentralização administrativa do Estado, conferindo aos governos municipais a oportunidade de criar equilíbrios mais democráticos frente ao poder centralizado. Deste modo, a municipalização garantiria o envolvimento das comunidades locais no processo decisório e de controle na implementação de políticas sociais (Almeida; De Paula, 2014). Neste sentido, os projetos e programas federais têm nas prefeituras o principal promotor e articulador das ações públicas direcionadas a inserção e transferência de renda à população em estado de pobreza e vulnerabilidade social, os estados além de serem coordenadores são executores de ações públicas.

1. O presente artigo é fruto de um Projeto de Iniciação Científica (PIBIC), financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas- FAPEAM, desenvolvido entre os anos de 2016 e 2018.

Os governos latino-americanos nos últimos 15 anos promoveram políticas públicas no sentido de retirar milhares de pessoas da linha da pobreza extrema, os resultados, até então, têm sido satisfatórios. Os indicadores socioeconômicos fornecidos pelo Estado e ratificados pelos relatórios dos organismos internacionais atestam esse avanço.² Todavia, conforme ressalta Santana, 2007:

A pobreza se apresenta de diversas formas e combatê-la implica executar ações com visão de curto, médio e longo prazo para que ela deixe de ser ligado à estrutura da sociedade e pare de se reproduzir a cada geração” (Santana, 2007, p. 03).

Desde o governo de Fernando Henrique Cardoso (1994/1997 e 1998/2002) tem-se desenhado políticas que visam reduzir a pobreza e a pobreza extrema. Vale destacar que as regiões de fronteira têm-se constituídos enquanto alvos das políticas públicas desde a década de 1980, pois como atestam dados do Ministério da Integração Nacional (MI), são regiões que se destacam quanto aos altos índices de vulnerabilidade social em decorrência, principalmente, de sua localização periférica (Krüger, et. al., 2017). As ações públicas direcionadas a programas de transferência de renda instituídos pelo Estado têm a finalidade de equacionar esse drama nacional.³ Todavia, no governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003/2006 e 2007/2010) e no governo de Dilma Rousseff (2011/2014) ocorreu o maior investimento público para consolidar diversos programas que visam equacionar o problema da pobreza.

Os indicadores socioeconômicos atestam o empenho dos governos no combate à fome e a pobreza principalmente no que diz respeito aos municípios fronteiriços. A ação do Estado a partir da avaliação negativa realizada em 2004 pelo Programa de Promoção do Desenvolvimento

2. <http://www.cepal.org/pt-br/comunicados/cepal-solicita-protger-avancos-impedir-retrocessos-sociais-frente-potencial-aumento>

3. <http://www.cepal.org/pt-br/node/34805>

da Faixa de Fronteira (PDFF), inserido no Plano Plurianual (PPA) de 2004-2007 (Nunes, 2018) estabeleceu a Faixa de Fronteira como área especial de planejamento para a promoção de políticas públicas desenvolvimentistas. Um dos programas que mais recebeu investimento federal objetivando a redução da extrema pobreza foi o Programa Bolsa Família (PBF) implantada no primeiro mandato do governo Lula.

Assim, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) tem procurado desenvolver mecanismos mais eficazes para a inserção de famílias que estão em situação de vulnerabilidade social e em especial as comunidades quilombolas e indígenas no PBF. Vale destacar, no entanto, que as comunidades quilombolas e os povos indígenas, ao longo da história, têm baseado a sua subsistência e sobrevivência através do uso dos recursos naturais em uma economia voltada para a agricultura, a caça, a pesca e a coleta (Cascardo, 1983), o que tem ocasionado controvérsias e críticas em relação a extensão do PBF às famílias indígenas.

O modo de subsistência dessas populações vem se transformando em ritmo acelerado nos últimos anos. Pesquisas têm apontado que os programas de transferência de renda como o PBF vêm contribuindo para o processo de inserção dessas populações no “mercado de consumo”, e por consequência impactando a economia indígena (Soberón, 2014; Oliveira, 2016). Por sua vez, é destacado em diversos trabalhos, que por possuírem características próprias, e terem diferentes formas de organização social, é necessário criar mecanismo de intervenção junto a essa população a fim de promover a inclusão de famílias indígenas nos programas sociais sem fragilizar seus valores éticos e culturais. Todavia, assinalamos, seguindo a observação de Santana (2007), que:

os programas de transferência de renda surgiram como uma alternativa para combater a pobreza. Eles foram concebidos segundo a ideia de que o beneficiário tem a autonomia para definir como melhor utilizar o benefício por saber quais são suas necessidades mais urgentes (Santana, 2007, p. 3).

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), o 72,8% das famílias que vivem em TI's, Territórios Indígenas no estado do Amazonas não auferem rendas. Os indicadores sociais divulgados demonstram que, em comparação com população não indígena, essas famílias apresentam os piores indicadores sociais. Essa situação que vinha ao longo do tempo motivou o governo federal a direcionar ações para a inserção de famílias indígenas nos programas de transferência de renda, em destaque o PBF.

Detectou-se, ainda, a necessidade de proceder ações no sentido de erradicar o sub-registro civil de nascimento entre os povos indígenas. Para tanto, realizou-se nos dias 17 e 18 de agosto de 2006, em Brasília, o “Colóquio Registro Civil de Nascimento: Povos Indígenas” visando discutir com profissionais e lideranças indígenas a melhor forma de intervir no problema junto as comunidades indígenas (SEDH/Colóquio, 2006, p. 5).

Visando ampliar as ações, em 2011 o MDS publicou o “Guia de Cadastro Indígena” tendo em vista à inclusão das famílias indígenas nos programas de assistência do governo, objetivando a seguridade dos direitos dos povos indígenas. Observamos, no entanto, que o acesso de indígenas aos programas sociais não difere dos demais beneficiários. Nesse contexto, a ação do governo em ampliar o número de famílias indígenas no PBF, busca reverter os indicadores sociais, que apontavam que o número de famílias indígenas em relação a outras famílias inseridas nos programas sociais é bem menor em termos proporcionais. Desde então, diversas ações foram articuladas, realizadas e pactuadas com os governos estaduais, municipais e com os povos e organizações indígenas visando reverter esse quadro.

Deste modo, a presente pesquisa fundamenta-se no levantamento de dados qualitativos sobre como tem-se efetuado o cadastramento de famílias indígenas nas quatro Mesorregiões (Norte, Centro, Sul e Sudeste) do estado do Amazonas no Programa Bolsa Família no período de 2013 a 2017; período em que podem ser encontrados dados suficientes

nas plataformas das instituições gestoras e que possibilitaram a análise e contextualização da ação pública. Este trabalho possui como objetivos norteadores: a) analisar as estratégias públicas para a inserção de famílias indígenas no PBF; b) identificar anualmente a quantidade de famílias indígenas no *Cadastro Único* do MDS/SEAS; c) construir gráficos e tabelas divididos por mesorregião identificando anualmente a inserção de famílias indígenas no PBF.

Este estudo encontra-se dividido em três capítulos. O primeiro capítulo trata da política adotada pelo Estado e como se dá o processo de integração de famílias indígenas no PBF analisando, através da sistematização dos dados a eficácia, os limites e a extensão do poder público relativo aos programas de transferência de renda, em específico, o Bolsa Família. O segundo, busca refletir sobre a questão da pobreza enquanto um conceito pluridimensional e como esse problema ainda persiste no Brasil, principalmente se tratando de quilombolas e indígenas. Por fim, trazemos uma leitura dos dados sistematizados da pesquisa, coletados a partir de visitas às instituições e sites de órgãos gestores do programa.

PODER DISTRIBUTIVO E PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA

Partimos da compreensão de que o poder infraestrutural organiza a ação pública. Esse poder consiste nos dispositivos que as organizações têm em demandarem ações políticas, evidenciando, desta forma, que não há um único poder. Nota-se, portanto, que o poder é disseminado em vários campos, seja ele estatal ou não. Nesse contexto, concordamos com Michel Mann (2015) ao buscar

[...] especificar las fuentes de la autonomía estatal provenientes de la sociedad civil". Com isso, o autor pretendeu elucidar que a ação do Estado visa promover seus interesses em base territorial e de forma centralizada, logo, o poder coletivo emerge como poder distributivo (Mann, 2015, p. 107).

Deste modo, consideramos que a ideia de poder infraestrutural é pertinente para analisarmos as ações do Estado brasileiro ao promover a inserção de famílias indígenas no PBF, pois nos permite observar que no tocante a questão dos povos indígenas, em destaque, os povos cujos territórios se encontram no Amazonas, a relação de contato com o Estado nacional brasileiro e com a sociedade nacional promoveu horizontes políticos de contato da mais variada ordem (Cardoso de Oliveira, 1996; Oliveira Filho, 1988; Silva, 2014). Esses contatos produziram redes de poder infraestruturais, o que implicaria ao Estado criar mecanismos diferenciados e estratégicos para agir com e para com os povos indígenas, principalmente em regiões de fronteiras.

Os dados levantados e analisados confirmam essa tendência, tendo em vista que a ação de inclusão de famílias indígenas no PBF promovido pelo poder estatal pautou-se em uma relação de contato, e a própria monetarização das comunidades indígenas promoveu e intensificou a relação contínua e direta dos beneficiários com o mercado (Oliveira, 2016).

As reflexões analíticas sobre os mecanismos adotados pelo Estado para a inserção de famílias indígenas no PBF permitiram avaliar a eficácia, os limites e a extensão da ação do poder público no que se refere ao programa de transferência de renda conhecido como Bolsa Família. Isso foi possível ao acessarmos dados quantitativos, artigos em revistas especializadas, os relatórios de colóquios e simpósios organizados pela SEAS e pelo MDS, informes institucionais e literaturas que versam sobre PBF.

A pesquisa se centrou em captar quais mecanismos estatais serviram de base para incrementar a inserção de indígenas no PBF, tal como a avaliação de políticas públicas enquanto instrumento de controle social, apresentado por Almeida e De Paula (2014). Em relação ao PBF, há de se destacar que este é o maior programa de transferência de renda implementado no Brasil, cujo principal foco é a centralidade da questão da proteção social, como aponta Silva (2014);

[...] são programas focalizados em segmentos pobres da população e têm sua prestação condicionada a determinadas exigências que devem ser cumpridas pelos indivíduos ou pela família, principalmente no campo da educação, da saúde e do trabalho (idem, 31).

Após a criação do MDS em 2004 iniciou-se um processo de “migração” dos beneficiários dos seguintes programas de transferência de renda criados até então, Auxílio, o Bolsa Escola, o Bolsa Alimentação e o Cartão Alimentação. A análise de Santana (2007), sugere que, “a unificação iniciou-se no fim de 2003 e continua até hoje buscando superar as limitações que os programas têm isoladamente e que poderiam continuar a ter caso fossem simplesmente somados”. Além disso, destaca:

ao se propor a integração se buscou estabelecer um novo marco para a política social no país que se distinguisse da tradição assistencial e fragmentada. [...] Buscava-se também, dinamizar os mecanismos de gestão para que o uso dos recursos fosse mais racional e houvesse uma articulação de iniciativas de diferentes partes bem como um estímulo para que a comunidade participasse da gestão (Santana, 2007, p.6).

Entre 2004/2005 foram integradas ao Programa 6,5 milhões de famílias. No período entre 2006/2010 esse número passou para 12,7 milhões, e entre 2011/2013, 13,8 milhões de famílias figuravam como beneficiárias do PBF. Os dados oficiais indicam que as regiões centro-oeste, nordeste e norte, são as que se apresentam os maiores índices de pessoas inseridas no PBF; são as regiões onde há o maior número de famílias vivendo abaixo da linha de pobreza. Em relação a população indígena, o MDS indica que no Brasil, 106.641 famílias indígenas estão inseridas no PBF, E na Amazônia são 63.165 que corresponde a 47% da região⁴. Atestamos que durante esse período houve um avanço

4. <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/09/1810078-bolsa-familia-altera-rotina-de-indigenas-na-regiao-do-xingu.shtml>

significativo no combate à pobreza. Todavia, ressaltamos que a população quilombola e indígenas, ainda continuam sendo a população cuja desigualdade e os acessos aos programas de transferência de renda permanecem ilhadas dentro dos programas sociais e subsumidas nos dados estatísticos.

A QUESTÃO DA POBREZA E AS AÇÕES PÚBLICAS

A inserção de famílias no PBF no estado Amazonas entre 2004/2013 cresceu exponencialmente conforme indicam os relatórios do MDS (SEAS, 2010, 2013), em destaque nas regiões do alto Rio Negro, Vale do Javari e Solimões, regiões que agregam um grande número de etnias.

No Amazonas, são 368.891 famílias no PBF (SEAS, 2016). Todavia, famílias em situação de extrema pobreza ainda persistem, conforme aponta o relatório publicado em 2012 pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – SDH/PR⁵ e entre as famílias nessa situação as que se auto declaram como quilombolas e indígenas proporcionalmente são em maior número em relação à população regional, conforme foi observado no Colóquio realizado em 2006. Para inverter o quadro, havia necessidade de solucionar a situação do sub-registro de nascimento em diversas regiões, em destaque na Amazônia.

O estado de Roraima, em razão dos indicadores de situação de sub-registro ser extremamente precários, foi escolhido primeiramente para implantação do Projeto Piloto “A Situação do Registro Civil entre os Povos Indígenas”. No entanto, em decorrência da situação política e jurídica que envolvia a demarcação da Raposa Serra do Sol – TI-RSS, o Projeto foi direcionado para o estado do Amazonas.

Dados oficiais de 2005 indicavam que, no Amazonas, 25% da população no estado não possuíam Registro Civil de Nascimento – RCN (SEAS, 2009). A ausência de documentação impedia, e impede, que famílias possam ser beneficiárias do PBF. Em vista disso, a Secretaria de Direitos

5. https://www.governodigital.gov.br/transformacao/cidadania/arquivo-consultas-publicas/arquivo-de-consultas-publicas/0075_final.pdf

Humanos da Presidência da República (SDH/PR), fundamentando-se em indicadores sociais e observando que a população negra e indígena na região norte apresenta o maior número de pessoas sem documentação básica, promoveu em agosto de 2006, em Brasília, o Colóquio “A situação do Registro Civil de Nascimento entre os povos indígenas”. Desse evento surgiu a proposta de se realizar um projeto piloto visando diagnosticar junto às comunidades indígenas a situação do RCN.

Em 2007/2008 o Projeto Rondon coordenou com aporte financeiro da SDH e da Secretaria de Estado do Amazonas da Assistência Social e Cidadania (SEAS), o Projeto Piloto “A Situação do Registro Civil entre os Povos Indígenas no Amazonas”, que contou com a participação de indígenas das regiões dos rios Negro, Solimões, Juruá, Purus, Amazonas, Maués e indígenas residentes em Manaus na condição de pesquisadores, além disso, houve também a participação de professores da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e estudantes da Universidade Luterana do Amazonas (ULBRA).

As regiões do alto rio Negro, alto Solimões, Vale do Javari e Purus, receberam investimento público visando erradicar o sub-registro de nascimento, isto em virtude do relatório de pesquisa apontar essas regiões como as de maior número de indígenas sem a documentação básica, o que as impedia de ter acesso aos programas de transferência de renda. Podemos afirmar que a ação da SEAS se desenhou como uma ação multidimensional, pois, a visão institucional aliada à sensibilidade assistencial oportunizou que além do acesso à documentação básica como Registro Civil de Nascimento, Registro Geral, CPF, Título de Eleitor, Carteira de Trabalho e Previdência Social, os indígenas fossem incluídos no Cadastro Único do Bolsa Família (CADÚnico).

Os programas de transferência de renda têm se revelado importantes medidas no combate à pobreza extrema. No caso dos povos indígenas, cuja inclusão nas políticas assistenciais surge em resposta a falhas na tentativa de integração entre povos indígenas e sociedade, fazendo-se

necessária a sua incorporação nos programas de transferência de renda como forma de compensá-los pela perda de seus territórios” (Quermes; Carvalho, 2013, p. 787).

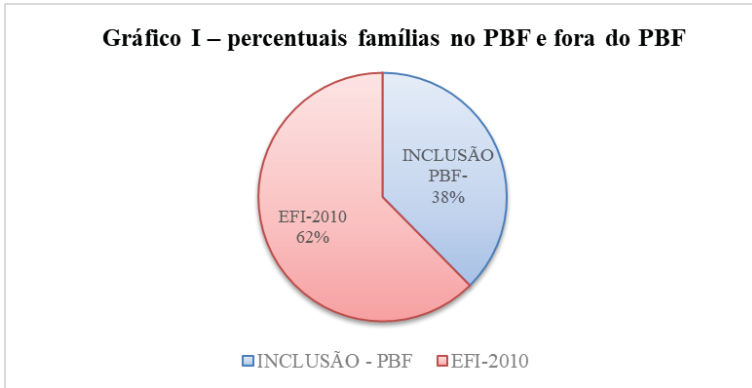
O conceito pluridimensional da pobreza permite observar que no Brasil essa questão não deve ser considerada apenas numa perspectiva econômica, mas também ética onde se analisa aspectos ligados às capacidades e à autonomia do indivíduo de forma estrutural, como a falta de condições básicas para uma vida saudável, o acesso nulo ou irregular à renda derivante de um trabalho regular, o trabalho infantil e o abandono escolar, a alta natalidade, a invisibilidade e mudez dos indivíduos que geralmente vivem segregados em bairros afastados, a desigualdade interna das famílias, etc.

Combater esse problema, conforme dito anteriormente, implica na execução de ações que visam de curto, médio e longo prazo para que ela deixe de ser ligada à estrutura da sociedade e pare de se reproduzir a cada geração. Deste modo, à luz da Constituição promulgada em 1988 travou-se uma luta contra a pobreza onde o texto constitucional em diversas circunstâncias históricas contém um elemento comum: delimitar as formas de organização da vida política, constituir os modos como o poder será distribuído, como os direitos serão distribuídos e as condições de seu exercício, assim como as garantias legais para seu usufruto e para sua fruição como sujeitos de direitos e prerrogativas cidadãos (Rego; Pinzani, 2014, p. 173).

OS NÚMEROS DO PBF E A LEITURA DAS MESOREGIÕES DO AMAZONAS

Observamos que no ano de 2017 no estado do Amazonas, 62% do total de famílias indígenas estão fora do PBF, ou seja, menos da metade estão incluídas no programa, como apresenta o Gráfico I. O que nos induz a percebermos que, embora os números atestem um crescimento (vide Gráfico II) e possa servir de estímulo a novas ações, a de se pensar e estudar novas dinâmicas e mecanismos de inserção de famílias indígenas no PBF.

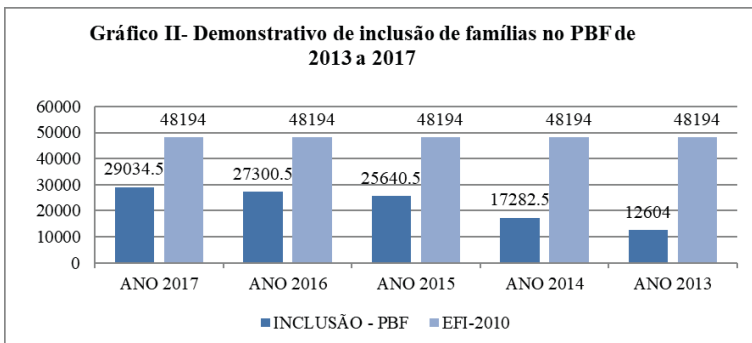
Gráfico I – percentuais famílias no PBF e fora do PBF



Fonte: Dados sistematizados e organizados das informações do IBGE, 2010 e DATASUS, 2018.

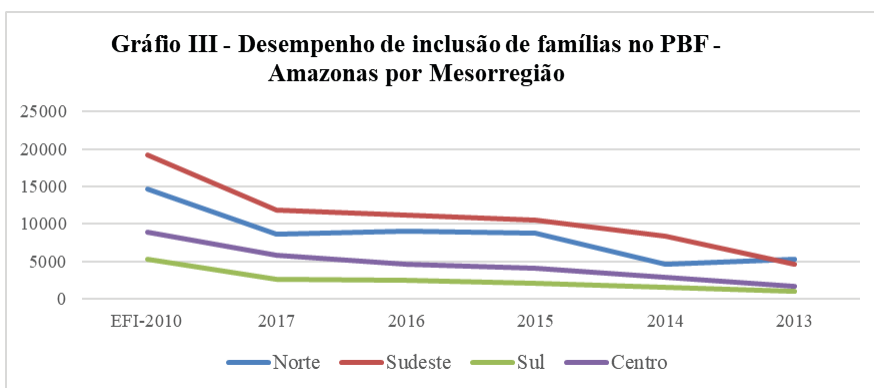
No estado do Amazonas, o número estimado de famílias indígenas corresponde a 48.194. Conforme apresentamos no Gráfico II, nos anos de 2013 e 2014, o número de famílias inseridas no programa era insatisfatório e representava menos de um terço no número estimado. O cadastro de famílias indígenas no Programa Bolsa Família obteve os maiores registros nos anos de 2015 com 25.640,5 e 2016 com 27.300,5 famílias inseridas no PBF. Por outro lado, o menor número de famílias incluídas no PBF ocorreu no ano de 2014. É importante destacar que os dados relativos ao cadastro de populações indígenas só passaram a ser categorizados e disponibilizados de forma específica pelas instituições gestoras a partir de 2013.

Gráfico II- Demonstrativo de inclusão de famílias no PBF de 2013 a 2017



Fonte: Dados sistematizados da pesquisa – 2017/2018

A ação do poder público em ampliar a inclusão de famílias no PBF no estado do Amazonas cresceu de forma exponencial em todas as Mesorregiões, conforme pode ser observado no Gráfico III e demais tabelas. Todavia, esse crescimento não ocorreu de forma uniforme, à mesorregião Norte e a mesorregião Sudoeste receberam maior atenção do poder público. Ao lançarmos um olhar sobre essa ação e ao compararmos com o “tempo eleitoral” para presidente, governador, câmara e senado, observamos forte investimento público nessas regiões.



Fonte: Dados sistematizados da pesquisa – 2017/2018

A população estimada que se auto declarou indígena na Mesorregião Norte correspondendo a 51.362 (IBGE, 2010), constituindo a região com mais número de população indígena do estado do Amazonas. Além disso, como podemos observar na Tabela I, os municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, possuem o maior número de indivíduos que se auto declaram indígenas, perfazendo um total estimado em 48.133, que corresponde a 93,71% da população indígena estimada para a região. Os municípios de Japurá com 1.348 e Novo Airão com 732, são os que abarcam os menores números de população indígena dentre os municípios; juntos, em termos percentuais representam 0,4% da população indígena da região.

Tabela I – População Indígena da Mesorregião Norte, AM

MUNICÍPIO	PESSOAS INDÍGENAS
Barcelos	8.367
Japurá	1.348
Maraã	1.149
Novo Airão	732
Santa Isabel do Rio Negro	10.749
São Gabriel da Cachoeira	29.017
Total	51.362

Fonte: IBGE, 2010.

A partir do quadro acima, analisamos que o poder público no tocante a inclusão de pessoas no CADÚnico, e em posterior análise à inserção de família no PBF, trouxe desafios. O primeiro deles refere-se à acessibilidade entre as Secretarias de Assistência Social e as famílias em situação de vulnerabilidade social. É importante destacar que a população indígena desses municípios reside nas sedes dos municípios e em comunidades que estão nos Territórios Indígenas. Para as comunidades, a exemplo das localizadas no alto rio Tiquié e Papuri, em São Gabriel da Cachoeira e o alto Marauíá em Santa Isabel da Cachoeira, as condições de navegabilidade representam um obstáculo para as famílias, tornando o acesso perigoso e sofrível; levar-se dias para se chegar a elas, bem como o deslocamento de pessoas para a sede do município.

Analisando a Tabela II, notamos que ocorreu, paulatinamente, a inserção de famílias indígenas no PBF, apesar das dificuldades relativas a mobilidade das famílias e do poder em dialogar com o propósito de integrar e se integrar ao PBF. Na Mesorregião Norte a estimativa de família indígena corresponde a 14.675. Desse total, no ano de 2017, 8.574 famílias indígenas foram incluídas no PBF, o que corresponde a 58,43%. Para esse mesmo período, o município de Santa Isabel do Rio Negro se destaca como sendo aquele onde ocorreu a maior inserção de famílias indígenas no PBF, ou seja, 63,56% das famílias passaram a integrar o PBF. Observamos, no entanto, que o município em tela, é o segundo maior em população indígena da região, com uma estimativa de 3.071

famílias indígenas. O menor percentual de inserção de família no PBF é do município de Marãa com 32,77%, o que indica que em um total estimado de 328 famílias, somente 107 foram integradas ao PBF.

MESORREGIÃO NORTE

Na Tabela II observamos que na Mesorregião Norte entre 2013 a 2017, ocorreu um aumento de 35,70% para 58,43% de famílias no PBF. Todavia, os anos de 2015 com 60,22% e 61,47% foram os períodos em que ocorreram os maiores percentuais de ingresso de famílias ao Programa. Por sua vez, o ano de 2014 o percentual foi o menor, chegando a 31,28% de famílias inclusa no PBF, ou seja, em um total de 14.675 famílias estimadas, apenas 4.591 estavam cadastradas no PBF.

Comparando os dados organizados na Tabela em epígrafe, verificamos que entre o ano de 2013 a 2014, três municípios a ação pública relativa a inclusão de famílias no PBF sofreram redução. O município de Japurá em 2013 tinha atingido 21,56% do total de 385 famílias estimadas e no ano seguinte o percentual chegou a 12,86%, o menor dentre os demais municípios. Seguindo essa tendência aparecem São Gabriel da Cachoeira com redução de 46,75% para 37,18% e Santa Isabel do Rio Negro de 27,65% para 21,82%.

Em termos de crescimento exponencial, observamos que o município de Santa Isabel do Rio Negro se destaca dentre os demais municípios. Conforme destacado antes, em 2013 o poder público municipal incluiu 849 famílias ao Programa, o que corresponde a 27,65% do total estimado que seja de 3.071 famílias. No ano de 2017 esse percentual chegou a 63,56%, ou seja, 1.952 famílias passaram a fazer parte do PBF. Seguindo a tendência de crescimento exponencial entre 2013 a 2017, vem o município de São Gabriel da Cachoeira com 60,38% de famílias vinculadas ao PBF.

Na calha do rio Negro onde a população indígena é expressiva, analisamos que a ação do poder público em viabilizar a inserção de famílias no PBF atingiu a média de 53,08% do número de famílias estimadas, ou

seja, de um total de 13.753, isto é, 8.090 famílias passaram a integrar o Programa, ficando em 5,35% abaixo da média geral que é de 58,43%.

Tabela II – Quadro Demonstrativo de Inserção de Família no PBF – Mesorregião Norte 2013-2017

MUNICÍPIO	EFI- 2010	2017	2016	2015	2014	2013
Barcelos	2.391	1.131	1.152	1.042	578	249
Japura	385	151	138	115	49	83
Maraã	328	107	102	101	87	56
Novo Airao	209	225	242	234	123	126
Santa Isabel do Rio Negro	3.071	1.952	1.959	2.027	670	849
Sao Gabriel da Cachoeira	8.291	5.006	5.427	5.317	3.083	3.876
Total	14.675	8.574	9.021	8.837	4.591	5.239

Fonte: Dados sistematizados da pesquisa – 2017/2018.

MESORREGIÃO SUL

A mesorregião Sul do estado do Amazonas engloba famílias indígenas de cerca de 17 etnias e constitui o território com a menor inserção de famílias no PBF. Analisando os dados da tabela III, percebemos que até 2017 a mesorregião alcançou o cadastramento apenas de 50% das famílias indígenas da região, estimada em um total de 5.325.

Dos 11 municípios da região apenas 6 apresentaram um crescimento constante, à saber: Borba, Canutama, Lábrea, Manicoré, Pauini e Tapauá. Destes, Canutama é o município que se destacou quanto à ação de cadastramento ao ultrapassar a estimativa de 47 famílias indígenas, cadastrando 54 famílias em 2015 e crescendo exponencialmente nos anos seguintes. Damos destaque também ao município de Tapauá que manteve o crescimento de 180 famílias em 2013 para 309 em 2016 e que apresentou queda no cadastramento em 2017 reduzindo os números para 289.

Verificamos também que outros dois municípios apresentaram um crescimento razoável de famílias cadastradas entre 2013 a 2015. Todavia, Apuí e Boca do Acre apresentaram no ano de 2016, um número inferior à estimativa de 19 famílias em Apuí e 251 em Boca do Acre mantendo os números de 14 famílias em Apuí e 145 em Boca do Acre em 2017.

Tabela III – Cadastro de famílias indígenas de 2013 a 2017 na Mesorregião Sul

MUNICÍPIOS	EFI-2010	2017	2016	2015	2014	2013
Apui	19	14	14	21	23	15
Boca do Acre	251	145	145	162	151	125
Borba	1.695	817	741	616	406	236
Canutama	47	122	90	54	44	35
Humaita	454	181	173	162	71	109
Labrea	951	482	461	430	304	282
Manicore	729	352	280	176	46	
Novo Aripuana	75	5	4	5	4	3
Pauini	584	259	235	227	86	21
Tapauá	520	289	309	272	234	180
Total	5.325	2.668	2.453	2.127	1.372	1.006

Fonte: Dados sistematizados da pesquisa – 2017/2018.

MESORREGIÃO CENTRO

A mesorregião centro compreende um total de 12 etnias com famílias distribuídas entre 30 municípios. Esta mesorregião é a segunda com menor atividade quanto ao cadastramento de famílias indígenas no PBF. Entretanto, de acordo com os dados, ela tem demonstrado um acentuado crescimento, cadastrando em 2016 mais de 50% da estimativa de famílias indígenas de 8.935, como podemos observar na Tabela IV.

No entanto, dos 30 municípios listados, apenas 10 apresentaram um crescimento contínuo. Destacamos aqui o município de Autazes que além de apresentar um cadastramento que cresce ininterruptamente, ultrapassou a estimativa de 1.965 em 2017 cadastrando cerca de 2.208 famílias. Outro município que seguiu os mesmos parâmetros foi Beruri, aumentando o cadastramento consecutivamente e alcançando 194 famílias cadastradas em 2017 em comparação à estimativa de 148.

Entretanto, verificamos que em 12 municípios, sendo estes, Anori, Careiro, Careiro da Várzea, Coari, Iranduba, Itacoatiara, Manacapuru, Manaquiri, Manaus, Maués, Nova Olinda do Norte e Presidente

Figueiredo houve uma baixa atuação dos órgãos estatais quanto à inclusão de famílias indígenas no PBF. Nesses municípios, o cadastramento se mostrou demasiado inferior à estimativa.

Tabela IV – Cadastro de famílias indígenas de 2013 a 2017 na Mesorregião Centro

MUNICÍPIO	EFI – 2010	2017	2016	2015	2014	2013
Alvarães	290	515,5	435	339,5	256	182
Anamá	34	77	77	70,5	65	54
Anori	105	0	0	1	1	0
Autazes	1965	2208,5	1706	1259	969,5	671
Barreirinha	1411	899	766,5	576	219	64
Beruri	148	194	147,5	92,5	52	22
Boa Vista do Ramos	25	36,5	37	36,5	32	25
Caapiranga	4		0	0	0	0
Careiro	165	25	27,5	27	25	23
Careiro da Várzea	141	24	33	25,5	0	
Coari	115	59	43,5	36	14,5	15
Codajás	5		0	0	0	0
Irlanduba	32	8,5	10	11,5	12	5
Itacoatiara	134	52	55,5	39,5	20	25
Itapiranga	4	1	2	2	1	1
Manacapuru	89	38	37	36	15,5	0
Manaquiri	272	17,5	17	16	21,5	12
Manaus	1154	343	380	385	176,5	251
Maués	1468	695	102,5	535,5	72	
Nhamundá	227	168,5	176	149,5	235,5	65
Nova Olinda do Norte	129	68	72,5	79	87	14
Parintins	295	75	81	64,5	15,5	13
Presidente Figueiredo	153	4,5	5	5	3,5	4
Rio Preto da Eva	53	27,5	20,5	16,5	6	5
São Sebastião do Uatumã	7	3	3	2	0	0
Silves	9	2	2	4	2,5	1
Tefé	301	161	192,5	188	202,5	141
Uarini	161	176	154	141,5	312,5	72
Urucará	36	12,5	13	17	73,5	5
Urucurituba	3	0	0	0	0	0
Total	8935	5891,5	4596,5	4156	2891	1670

Fonte: Dados sistematizados da pesquisa – 2017/2018.

MESORREGIÃO SUDESTE

A mesorregião Sudeste é a região com o maior desempenho quanto à inclusão de famílias indígenas no PBF, possuindo 11 etnias, distribuídas em 16 municípios. Observamos através da Tabela VI um aumento no cadastro de famílias indígenas entre os anos de 2013 e de 2014, observamos que os índices quase duplicaram de um ano para o outro. Entretanto, nos anos seguintes, observamos um aumento lento e gradual até 2017. Creditamos à isso a instabilidade das ações do Estado sobre a aplicação dos Programas de Transferência de Renda do governo federal.

Entre 2013 e 2014 verificamos que os municípios Eirunepé, Itamarati, Tabatinga e Tonantins tiveram um retrocesso quanto ao cadastro de famílias indígenas e nos anos seguintes apenas Tonantins e Itamarati apresentaram um crescimento gradual.

O quadro demonstra um crescimento significativo no ano de 2014, onde o número de cadastros quase atingiu o dobro do ano anterior, entretanto a maioria dos municípios apresentaram um baixo número de inserção de famílias indígenas a partir de 2015, como por exemplo o município de Guajará que cadastrou 32 famílias indígenas em 2014, mais que o dobro do ano anterior, porém em 2015 cadastrou apenas 26, número que se repetiu em 2016 e que diminuiu em 2017. Observamos também que no município em tela, há incongruência entre o número estimado de famílias correspondente a 07, e o número de famílias incluídas no PBF de 2014 a 2017.

Destacamos que, os municípios que mais incluíram famílias indígenas no PBF foram, respectivamente, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Benjamin Constant e Santo Antônio do Iça. Todos alcançaram mais de 1.000 famílias cadastradas em 2017.

Tabela VI – Cadastro de famílias indígenas de 2013 a 2017 na Mesorregião Sudeste

MUNICÍPIO	EFI- 2010	2017	2016	2015	2014	2013
Amatura	864	827	786	694	496	430
Atalaia Do Norte	1793	646	572	391	135	18
Benjamin Constant	2809	1479	1424	1453	1335	823
Carauari	57	34	34	33	25	15
Eirunepé	331	168	170	155	46	64
Envira	186	101	98	91	91	22
Fonte Boa	210	49	49	55	63	48
Guajará	7	25	26	26	32	7
Ipixuna	495	156	135	101	81	1
Itamarati	283	176	174	166	83	122
Juruá	215	58	58	52	69	20
Jutaí	768	422	390	358	121	58
Santo Antonio Do Içá	1841	1653	1544	1512	1596	1023
São Paulo De Olivença	4278	2764	2437	2332	2880	296
Tabatinga	4244	2675	2777	2602	976	1424
Tonantins	878	671	560	503	283	318
Total	19259	11901	11230	10520	8309	4689

Fonte: Dados sistematizados da pesquisa – 2017/2018.

CONCLUSÃO

O governo federal adotou diversas estratégias visando a ampliação da inserção de famílias indígenas nos programas de transferência de renda, em especial, o PBF. No Amazonas as ações foram positivas conforme atestam os números. Todavia, uma análise mais detida dos números indica a necessidade de redefinir novas estratégias no sentido de superar os números apresentados, pois conforme foi destacado, as ações atingiram menos de 40% de famílias indígenas estimadas para o estado.

A Contextualização da inserção de famílias indígenas no PBF entre 2013 a 2017 nos abre um panorama de investigação sobre as estratégias públicas para a inserção de famílias indígenas no Programa, haja vista este programa federal foi criado a priori sobre o princípio da universalidade e não atendia às especificidades da pluriétnicidade dos povos que compõe a sociedade brasileira.

A partir da pesquisa realizada, identificamos anualmente a quantidade de famílias indígenas no Cadastro Único do MDS/SEAS de todos os municípios do estado do Amazonas, divididos em quatro mesorregiões, à saber: Norte, Centro, Sul e Sudeste.

Observamos que, no estado do Amazonas, o número estimado de famílias indígenas corresponde a 48.194. Conforme analisamos, nos anos de 2013 e 2014 o número de famílias inseridas no programa era insatisfatório e representava menos de um terço no número estimado.

O cadastro de famílias indígenas no Programa Bolsa Família obteve as maiores quantidades nos anos de 2015 com 25.640 e 2016 com 27.300 famílias inseridas no PBF. Por outro lado, o menor número de famílias incluídas no PBF ocorreu no ano de 2014, se excluirmos da comparação o ano de 2013, ano em que dados relativos as populações indígenas passaram a ser apresentados de forma específicas, anteriormente, não havia categorização de indígenas no CADÚnico, fato detectado por nós mediante a busca de informações sobre a inserção de famílias indígenas.

Notamos que a ação do poder público em ampliar a inclusão de famílias indígenas no PBF no estado do Amazonas cresceu de forma exponencial em todas as Mesorregiões. Todavia, esse crescimento não ocorreu de forma uniforme. Em relação a isso, percebemos no decorrer da pesquisa que a mesorregião Sudeste é a região com o maior desempenho quanto à inclusão de famílias indígenas no PBF, possuindo 11 etnias, distribuídas em 16 municípios. A ação do poder público se mostrou bastante incisiva nesta região; o cadastro de famílias indígenas seguiu uma tendência crescente ano após ano de 2013 a 2017.

A Mesorregião Norte apresentou um crescimento considerável, todavia oscilante, com queda na demanda em 2014 e em 2017, conforme observamos anteriormente nos gráficos apresentados. Vale destacar que esta mesorregião apresenta o maior contingente de famílias indígenas dentre as demais regiões e os dois municípios com maior população indígena do estado do Amazonas, sendo Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

Destacamos que houve uma preocupação em atuar em regiões com maior densidade populacional de indígenas, a saber, Mesorregião Sudeste e Mesorregião norte, em detrimento da Mesorregião sul e Mesorregião centro. Reconhecemos que as condições estruturais encontradas nessas duas últimas regiões podem ser justificativas para a não adesão maior de famílias indígenas no PBF. Para superar os entraves se faz necessário uma maior coordenação entre os poderes públicos para o desenvolvimento de estratégias pontuais e específicas com o objetivo de elevar os índices de famílias no PBF.

No caso específico da Mesorregião Norte, objeto de nossa análise, o número estimado de famílias indígenas é expressivo. Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, são os municípios do Amazonas que tem o maior contingente indígenas, e onde ocorreu diversas ações com o objetivo de inserir famílias indígenas no PBF, observamos, no entanto, que o número de famílias não incluídas no PBF é inferior a 50%. Essa análise vem ao encontro de outro dado que detectamos ao percebermos que o crescimento exponencial de famílias incluídas a cada ano é mínimo em relação a demanda que está fora do Programa.

Para concluir de forma final, indicamos a necessidade de:

- a) Promover a busca ativa de famílias indígenas residentes em áreas urbanas e em terras e comunidades indígenas;
- b) Pensar novas estratégias de ação para a ampliação de famílias indígenas no PBF;
- c) Intensificar o diálogo com as instituições públicas e com lideranças e organizações indígenas visando a definição de novas estratégias de inclusão de famílias no PBF;
- d) Levantar o maior número possível de dados sobre as regiões onde ocorreram as ações;
- e) Criar logísticas específicas para cada ação e região;
- f) Identificar profissionais que possam atuar nas diversas ações.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Bruna Carvalho; DE PAULA, Sílvio Luiz. O papel da avaliação de políticas públicas no contexto dos governos locais. In: *Planejamento e Políticas Públicas*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: IPEA, n° 42, 2014. pp. 39-60.

AVELAR, Patrícia Silva. *Programa Bolsa Família em comunidades indígenas Teréna*. Dissertação (Mestrado em Saúde e Desenvolvimento na Região Centro-Oeste). Campo Grande: UFMT, 2014.

BAQUERO, Marcello. *Democracia e Desigualdades na América Latina – Novas perspectivas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1994. pp. 156-183.

CASCUDO, L. da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1983.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo branco*. Campinas: Editora Unicamp, 1996.

CARVALHO, Othília Maria Baptista de. *Políticas públicas, sustentabilidade social e povos indígenas: Os Xavante da terra indígena de Parabubure em Mato Grosso*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: UnB, 2010.

JATOBÁ, Danielli. *Políticas públicas para indígenas e quilombolas: Projetos “mapa da pobreza rural” e “políticas públicas e desenvolvimento rural”*. Mimeo, 2015.

KRUGER, Caroline (et. al.). Análise das políticas públicas para o desenvolvimento da faixa de fronteira brasileira. In: *Ambiente e Sociedade*. São Paulo: ANPPAS, v. 20, n. 4, dez. 2017. pp. 39-60.

MARINHO, Emerson; ARAÚJO, Jair. *Crescimento Econômico e Concentração de Renda: Seus efeitos na pobreza do Brasil*. Rio de Janeiro: BNDES, 2012.

MANN, Michel. Poder infraestrutural revisado. In: *Capacidades estatais – Diez textos fundametales*. Argentina: CAF, 2015. pp. 107-126.

NUNES, Maria. Papel e ações das instituições brasileiras na faixa de fronteira. In: PÊGO, Bolívar (coord.) (et. al.). *Fronteiras do Brasil: uma avaliação de política pública*. Vol. 1. Rio de Janeiro: IPEA, MI, 2018.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Rio de Janeiro: Livraria Contra-capá/ Livraria Cultura, 1988.

OLIVEIRA, Lilian Débora Lima de. *Estado e Políticas Públicas: A situação dos Kanamari e os programas de transferência de renda no Vale do Javari, Amazonas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Manaus: UFAM, 2016.

QUERMES, Paulo Afonso de Araújo; CARVALHO, Jucelina Alvez. Os impactos dos benefícios assistenciais para os povos indígenas. In: *Serviço Social & Sociedade*. São Paulo: Cortez, n. 116, out./dez. 2013. pp. 769-791,

REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. 2º ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SANTANA, Jomar Aláce. A evolução dos programas de transferência de renda e o Programa Bolsa Família. Trabalho apresentado no *Seminário População, Pobreza e Desigualdade*, realizado em Belo Horizonte entre 5 a 7 de novembro de 2007.

SILVA, Maria Ozanira da Silva e. *Avaliando o Bolsa Família: unificação, focalização e impactos*. 2º ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SOBERÓN, Gabriela Fantoni. *O uso dos recursos pelos Yanomami*. Um estudo sobre a implantação do Programa Bolsa Família na Terra Indígena Yanomami, Médio Rio Negro, Amazonas. Dissertação (Mestrado em Ecologia). Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), 2014.

FONTES DOCUMENTAIS

GOVERNO DO AMAZONAS. Secretaria de Estado de Assistência Social e Cidadania. *Diagnóstico sobre os indígenas do Vale do Javari para disponibilizar subsídios a um Estudo de Caso que visa reconhecer os entraves enfrentados por esta população específica no acesso às políticas públicas*. Manaus: SEAS, 2012

GOVERNO DO AMAZONAS. Secretaria de Estado de Assistência Social e Cidadania. *Oficina de Capacitação de Agentes Mobilizadores para o Registro Civil de Nascimento para os Povos Indígenas e Ribeirinhos no Estado do Amazonas*. Manaus: SEAS, 2012.

BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Social e Combate À Fome. 2011. *Guia de cadastramento de famílias indígenas*. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/cadastrounico/gestao-municipal/processo-de-cadastramento/arquivos/guia-de-cadastramento-de-familias-indigenas.pdf/view>. Acesso em: 03 mar. 2016.

BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. 2013 b. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/condicionalidades>. Acesso em: 15/03/2016

BRASIL. Secretaria de Avaliação e Gestão de Informação. Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. *Plano Brasil sem miséria, PNAD 2013 – Trajetória da extrema pobreza*.

BRASIL. Secretaria de Avaliação e Gestão de Informação/ Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. *Relatório Final – Estudos Etnográficos sobre o programa Bolsa Família entre Povos Indígenas*, 2014.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Subsecretaria de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos. *Colóquio Registro Civil de Nascimento: Povos Indígenas*. 2006.

BRASIL. Secretaria Nacional de Renda e Cidadania/ Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Guia de Cadastramento de Famílias Indígenas*. 3º ed. 2015.

BRASIL. *Plano Plurianual 2012-2015. Programa de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas*.

SITES CONSULTADOS

<http://arpenpe.org/?tag=registro-de-nascimento-indigena>.

http://bolsafamilia.datasus.gov.br/w3c/bfa_relconsol.asp

<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cgpps/2014/pdf/Registro%20Civil%20de%20Nascimento%20para%20Povos%20Ind%C3%ADgenas.pdf>.

http://www.portaldatransparencia.gov.br/aprendaMais/documentos/curso_bolsa-familia.pdf

<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/09/1810078-bolsa-familia-altera-rotina-de-indigenas-na-regiao-do-xingu.shtml>

<https://www.certidao.com.br/portal/noticia/ver.php?id=68>.

www.sead.am.gov.br/detalha_orgao.php?orgao=37

DESLOCAMENTO DOS ÍNDIOS WAPIXANA NA FRONTEIRA DA REPÚBLICA COOPERATIVISTA DA GUIANA E DO BRASIL: IMPACTO NAS TERRAS INDÍGENAS DA REGIÃO DA SERRA DA LUA/RR

Carlos Alberto Marinho Cirino

INTRODUÇÃO

A área a que nos referimos abrange as Terras Indígenas (TIs) Bom Jesus, Jaboti, Manoá/Pium, Moskow e Jacamim, situadas no município do Bonfim/RR. As TIs Malacacheta, Canauanim e Tabalascada então situadas no município do Canta/RR; Muriru, por sua vez, situada entre Bonfim e Cantá/RR. As terras indígenas são ocupadas, predominantemente, pela etnia Wapixana, não obstante algumas apresentarem uma população mista, formada com índios da etnia Macuxi (ISA, 2011). A grande maioria das TIs foi homologada nas últimas duas décadas do século passado, cuja demarcação em “territórios” descontínuos atendeu a uma política patrocinada, na época, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (ver mapa).

Grupo de filiação aruak, os Wapixana habitam de forma predominante a região da Serra da Lua, etnoregião situada no interior dos municípios do Cantá e Bonfim, nas proximidades do rio Tacutu. Do lado da República Cooperativista da Guiana, eles se concentram nas proximidades do rio Rupununi. Os Wapixana ainda habitam a região do Amajari, Baixo Cotingo e do Surumu. Nessas áreas, a incidência de comunidades mistas (Wapixana/Macuxi) é maior. A densidade demográfica da área em questão (Cantá/Bonfim) gira em torno de 5.2000 índios (idem).

IDENTIFICAÇÃO DAS ÁREAS INDÍGENAS NO ESTADO DE RORAIMA



FONTE: FUNAI, ABRIL DE 2005.

Elaborado e desenhado por Rafael da Silva Oliveira.

Em outro trabalho, afirmamos a existência de fortes indícios que os povos aruak, e com eles os Wapixana, chegaram a região do rio Branco antes do povo Caribe. O povo Caribe, principalmente os Macuxi, acossados pelos espanhóis, ao longo da história, invadiram o território dos Wapixana. Esse fato talvez explique a rivalidade entre os dois grupos étnicos que perdurou até a metade do século XIX (Cirino, 2000). No ano de 1798, Barata registra algumas informações sobre o grupo no seu diário de campo: “índios

gentios da nação Uapixana às margens do rio Mahu”, a espera dos Macuxi para um possível confronto (p. 27). Segundo Cirino (2000), com o término das hostilidades por influência da evangelização católica, intensificaram-se as migrações dos Macuxi e as uniões entre os dois grupos. Na região da Serra da Lua, no entanto, a presença dos Macuxi foi muito reduzida.

O ensaio, ora apresentado, busca analisar o impacto provocado pelo processo demarcatório em área descontínua, assim como os reflexos no deslocamento dos “parentes” na citada fronteira. As informações empíricas trazidas à baila são oriundas das pesquisas realizadas, especificamente, na Comunidade Indígena Malacacheta.

CONTEXTO FRONTEIRIÇO

É pertinente reconstruir, mesmo que de forma breve, o contexto dessa fronteira internacional. Conforme nos ensina Santilli (1989), ao longo das primeiras décadas do século passado, a expansão da atividade pecuarista e do garimpo na região do rio Branco provocou um avanço da ocupação colonizadora, refletindo na constituição da fronteira nacional. Assim afirma o autor, analisando a situação dos Macuxi:

Desta perspectiva, poder-se-ia definir resumidamente uma história do contato dos Macuxi ao longo deste período, como parte de uma sobreposição das fronteiras nacionais às fronteiras étnicas: como se sabe, com o estabelecimento definitivo dos limites de fronteira entre Brasil e Guiana Inglesa em 1904, a práxis indigenista na área passaria por profunda mudança (p. 88).

Esse contato, por sua vez, vai desenhando os territórios ocupados pelos dois grupos. Sobre o território dos Macuxi, Koch-Grunberg (1982, p. 20, vol. III) faz, diversas vezes, referência à localização dos Wapixana:

Su territorio principal se encuentra, como en la época de su primer contacto con los europeos, hacia fines del siglo XVIII, entre el Tacutú, su afluente derecho, el Makú o Iréng, y el Rupunini, el gran afluente izquierdo del

Alto Esequibo, en el territorio fronterizo entre Brasil y la Guayana inglesa, donde habitan especialmente la gran Sierra Canucú, cubierta de selva. Desde allí, se extienden hacia el Oeste-Noroeste hasta el Cotingo y más allá en poblaciones aisladas a ambas orillas del Surumú y al Sur de éste en la sabana ondulada hasta la región del Alto Parimé-Marua al lado de los Wapischana. Por la orilla derecha del Bajo Uraricoera se encuentran solo pocos asentamientos de los Makuschí, que aquí como en el Surumú, ya están en parte mezclados con los Wapischana. El puesto más avanzado de la tribu hacia el Oeste es el de los Makuschi de Maracá, separado del contingente principal al Este por los Wapischana y sin conexión con este.

Farage (1997), por seu turno, assim localiza os Wapixana:

Em território brasileiro, as aldeias Wapischana se dispõem do rio Uraricoera ao rio Tacutu. A maior parte das aldeias localiza-se na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e o rio Tacutu, afluente do primeiro. No baixo rio Uraricoera, outro formador do rio Branco, as aldeias são, em sua maioria, de população mista, Wapischana e Makushí. Aldeias mistas, Wapischana e Makushí ou Wapischana e Taurepáng ocorrem igualmente nos rios Surumu e Amajari. Na Guiana, as aldeias Wapischana concentram-se entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro, limitando ao norte, nas montanhas Kanuku, com o território Makushí; ao sul, sua ocupação se estende à vizinhança do território Wai-Wai (p. 17).

Não obstante os Wapixana terem sido atingidos pelo aumento de posses pecuaristas ao longo do rio Tacutu nas primeiras décadas do século XX (Farage; Santilli, 1992), fato que poderia ter acarretado uma migração de índios do Brasil para antiga Guiana Inglesa, o deslocamento se constituía dentro de um “território” único e tradicional, mesmo diante da criação de uma fronteira internacional.

Baines (2011), discutindo a questão das identidades indígenas e nacionais na mesma área fronteiriça, a partir de depoimentos de indígenas do lado

guianense, afirma que havia um fluxo populacional do Brasil para Guiana antes da independência desta em 1966, identificando muitos indígenas com nomes portugueses e antepassados que teriam nascidos no Brasil. Em outro passo, ressalta que o deslocamento para o lado da Guiana deu-se em razão da invasão do território indígena do lado brasileiro por pecuaristas e invasões esporádicas por garimpeiros a partir das décadas de 1920-1930.

Além disso, afirmam que antes da independência da Guiana e a revolta do Rupunini em 1969, em que fazendeiros e seus trabalhadores indígenas na região fronteira do Rupunini declararam independência da Guiana, os serviços de educação e de saúde oferecidos pelo governo colonial eram melhores na Guiana do que no Brasil, situação que se inverteu nos anos posteriores à revolta (p. 9).

Afora a imposição da fronteira, extensão contínua do território Wapixana, como já frisamos anteriormente, foi “abusivamente retalhado para fins de demarcação oficial, ao final dos anos 80 (...) Àquela época, foram recortadas pequenas áreas indígenas, em que os Wapixana vivem uma verdadeira situação de confinamento, em terras cercadas e, em sua maioria, invadidas por fazendas de gado” (Farage, 1997, p. 18).

Estudando todo esse processo, Cirino e Frank (2010) observam que o Grupo de Trabalho (GT) responsável pela demarcação desconsiderou as necessidades dos indígenas, como áreas de caça, pesca e recursos naturais indispensáveis para outros fins, assim com também as ligações emocionais entre os índios e os espaços mais amplos por eles tradicionalmente utilizados. Ao mesmo tempo em que o GT demarcava os territórios dos Wapixana, promovia uma desterritorialização, cedendo grande extensão de terras para fazendeiros. Esse episódio histórico é assim registrado:

Em consequência, quando, no início da década de 80, as primeiras dez TIs de Roraima foram efetivamente demarcadas e homologadas, elas foram constituídas como ilhotas ínfimas (na sua maioria habitada por

Wapischana), perdidas num “mar” de fazendas. A intervenção direta da “Associação de Produtores de Gado” (...), contra as raras apropriações de terras de algumas fazendas, fez com que a maioria das propostas do GT fosse submetida à revisão por outros GTs, ao longo de toda a década de 1980 e 1990. Aliás, a Coordenadora do GT de 1978 justificou a proposta do seu grupo de demarcar extensões mínimas de terras ao redor das malocas existentes, argumentando que a dependência dos integrantes destes grupos locais das fazendas vizinhas era tamanha que a apropriação das últimas, para permitir reservas mais amplas, implicaria tirar dos índios a sua principal fonte de renda e sustentação e, em consequência, condená-los à miséria e à fome. Ora, o fato de que a coordenadoria se sentiu mesmo obrigada a justificar a proposta de demarcar terras ínfimas e isoladas, documenta a presença, entre os responsáveis da FUNAI da época, de pessoas opostas a tal prática, principalmente na Amazônia (p. 21).

Ao contrário do que pregava o GT, o procedimento adotado no processo demarcatório era uma forma velada de condenação a sobrevivência física e cultural dos indígenas que habitavam essa região.

Quanto do processo de identificação e delimitação das TIs da região da Serra da Lua, no caso da Comunidade Indígena Moskow, o antigo governo do Território de Roraima criou uma colônia dentro dos limites da área indígena sem que houvesse qualquer tipo de manifestação da FUNAI. Os Wapixanada da Comunidade Canaunim, por sua vez, acusavam o órgão de pressioná-los a aceitar uma redução da área delimitada (já de forma descontínua), que estava sendo cortada pela construção de uma estrada estadual. A mesma proposta teria sido feita a Comunidade Indígena da Malacacheta. A abertura da estrada, portanto, favoreceu o estabelecimento de novos posseiros (Cirino, 2000). Os impactos do processo demarcatório na forma de “ilhas” nessa região acarretaram mudanças significativas no deslocamento dos indígenas ao longo desse “território tradicional”.

TERRA INDÍGENA MALACACHETA: RESTRIÇÕES NO DESLOCAMENTO DOS “PARENTES”

A terra Indígena Malacacheta foi delimitada em 21 de maio de 1982 por meio da portaria nº 1227, publicada no Diário da União de 11 de junho de 1982 (CEDI, 1991). A TI teve seu decreto de homologação assinado no dia 05 de janeiro de 1996 e publicado no Diário da União de 08 de janeiro do mesmo ano. A área foi registrada no Cartório de Registro de Imóveis do Município de Bonfim/RR. Com a criação do Município do Cantá em 17 de outubro de 1995, lei estadual nº 99, a área da TI ficou incorporada à sua jurisdição. A terra em questão ocupa uma área de 28.631 hectares (ISA, p. 295).

A TI se localiza em torno de 40 km de distância em direção sudeste de Boa Vista capital do estado de Roraima, no ramal sul da estrada que conecta a capital ao município de Bonfim, fronteira com a República Cooperativista da Guiana.

As primeiras informações sobre a aldeia Malacacheta datam da década de 1880 trazidas por Coudreau (1887), etnógrafo que permaneceu por quase um ano, acometido de febre, entre os Wapixana da aldeia “Maracachite”. Essa experiência levou o etnógrafo a elaborar o trabalho mais significativo sobre o grupo. Ele descreve a “Maracachite” constituída de dois agrupamentos de casas, distantes 8km uma da outra, às quais os indígenas denominavam de nova e velha “Marachachite”: uma a leste do igarapé do Surrão e a outra às margens do igarapé do Cuaul, afluente do rio Cuit Auaú (Quitauaú) e afluente do rio Branco, na região da Serra da Lua. Informações mais recentes, trazidas num diagnóstico etnoambiental da TI, registram os limites da comunidade indígena:

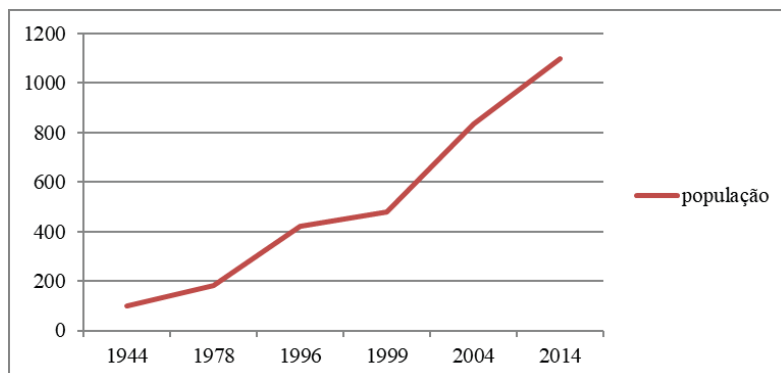
Dista cerca de 12km de distância do limite da TI com a TI Tabalascada. Na TI Malacacheta localiza-se uma espécie de bolsão de lavrado, savana aberta de aproximadamente 6.88 hectares representando um percentual de 24% do total da área. O lavrado é limitado em todas as direções, com exceção do extremo nordeste, em direção à TI vizinha do Canaunim, por matas que circundam a Serra da Malacacheta (limite noroeste-norte da TI). As matas da Serra

da Lua cobrem toda a parte sul da TI, em torno de 50% da área total, até as margens do rio Quitauau. Este rio corta a TI no sentido leste-oeste. As matas ao norte do rio se apresentam extremamente degradadas na sua totalidade, em razão do constante uso pelos habitantes da TI (Cirino, et. al., 2004, p. 15).

Com relação ao crescimento demográfico da TI, Mussolini (1944) registra uma população em torno de 100 índios em 1944. Em 1978 (FUNAI, 1978) foi registrada uma população de 182 habitantes, distribuídos em 32 unidades familiares. No ano de 1996, coletamos dados diretamente na TI e a população já estava estimada em 422 índios. Em 1999, a população era calculada em torno de 480 índios, distribuída em 90 unidades familiares. Os dados de 2004, por ocasião da elaboração do diagnóstico citado, já estimavam uma população em torno de 836 índios. Atualmente, a população é estimada em 1.100 indígenas (dados levantados na Comunidade em 2014).

Crescimento Demográfico da TI Malacacheta

ANO	POPULAÇÃO	FAMÍLIAS/UNIDADES
1944	100	-
1978	182	32
1996	422	74
1999	480	90
2004	836	-
2014	1.100	-



Como podemos apreender o crescimento demográfico da população da TI Malacacheta tem crescido significativamente nas últimas duas décadas, situação semelhante com as TIs Tabalascada e Canaunim. Nesse diapasão, é pertinente a observação de Baines (2011) sobre a inversão do processo de deslocamento dos indígenas Wapixana da Guiana para o lado brasileiro, agora em decorrência das políticas públicas na área de educação e saúde, a partir dos últimos quinze anos no Brasil.

Em 2003, realizamos um levantamento da situação de todas as Terras Indígenas do Estado de Roraima e calculamos a densidade de seus territórios em relação ao número de habitantes. Naquela ocasião, a TI Malacacheta registrava uma população em torno de 722 habitantes e representava, em termo de densidade 39,6 habitantes por hectare. Hoje, essa densidade representa 26,06 habitantes por hectare. Essa situação é também experimentada por outras TIs na mesma região. Em 2004, já sinalizávamos a não sustentabilidade da Malacacheta e de outras TIs demarcadas de forma descontínua. Nesse sentido, chamávamos a atenção para a superpopulação relativa da Comunidade Malacacheta como problema central e propunha uma estratégia múltipla que, ao mesmo tempo, tentasse aumentar a produtividade das formas tradicionais de produção familiar em conjunto com novas formas de produção e com medidas eficazes de preservação e manejo dos recursos naturais até então disponíveis. Naquele momento, já havia uma preocupação com o processo “migratório”, senão vejamos:

Parece-nos também imprescindível a discussão e execução de uma política de controle de imigração de Wapischana de outras TIs de Roraima e da Guiana. Sabemos que os processos migratórios estão afetando os padrões culturais tradicionais, como os de hospitalidade, de relações de gênero e parentesco, de autonomia individual e de liderança, etc., profundamente enraizados na personalidade cultural dos Wapischana. Mas, é preciso que os Wapischana iniciem já os processos de discussões internas que serão necessários, para que – no futuro não muito distante – algumas soluções, culturalmente aceitáveis, dos problemas sejam encontradas e implementadas (Cirino et. al., p. 221).

Não resta dúvida que o total de habitantes da TI Malacacheta superou os limites de sustentabilidade do seu “território”, sob as condições tradicionais de uso da terra e demais recursos naturais. Toda a população se sustenta basicamente de roças numa reduzida faixa de mata secundária, já extremamente degradada, assim como uma reduzida área de pasto, inviabilizando o crescimento da atividade pecuarista comunal e familiar.

Essa situação refletiu no deslocamento dos “parentes” no sentido Guiana/Brasil em vários sentidos. Se no passado não podíamos denominar o “deslocamento” dos indígenas do lado da República Cooperativista da Guiana para o lado brasileiro como migração transfronteiriça, haja vista que para eles era um território único, ao considerar que a linha divisora da fronteira foi uma criação dos Estados Nacionais e os indígenas já eram ocupantes daquela área, hoje essa leitura é no mínimo contraditória frente à situação concreta em que estão vivendo.

A migração transfronteiriça ocorre ao longo da fronteira e segundo Castiglione (2009), envolvendo tanto mudanças “longas ou permanentes, mobilidade frequente de pessoas que se dirigem a outro país apenas para trabalhar ou utilizar serviços; ou mudança de residência com constantes movimentos de ida e vinda ao país de origem” (p. 30). Essa noção de país de origem e destino, como também de território não se aplicava ao elemento subjetivo do indígena do mesmo grupo étnico, mesmo diante de uma mobilidade espacial que ultrapassava uma linha transfronteiriça de dois países. Torna-se cada vez mais difícil construir uma teoria que explique a especificidade desses movimentos entre dois países, como no caso dos índios Wapixana na fronteira em estudo.

Essa necessidade de construir uma teoria sobre migração que possa dar conta das especificidades do fenômeno é ressaltada por Castiglione (2009):

A outra dificuldade para construir uma teoria geral emana da natureza multidisciplinar do fenômeno migratório. A pesquisa do tema engloba uma heterogeneidade de abordagens realizadas por pesquisadores de formações diversas. O demógrafo se interessa pela dimensão e composição

dos fluxos e pelas consequências da migração sobre o tamanho, a estrutura e a dinâmica das populações de origem e destino. O economista aborda as relações entre migração e crescimento econômico. O historiador procura situar a migração no tempo relacionando-a com a evolução econômica e política. O sociólogo se interessa, sobretudo, pelos determinantes e pelas consequências da migração para o indivíduo e para a coletividade. Já o sociólogo se apega às motivações dos indivíduos (p. 41).

O que estamos querendo aqui discutir é a situação colocada para os Wapixana pelo Estado Brasileiro (FUNAI) quando demarcou seus territórios em “ilhas”, destruindo a dinâmica de um trânsito livre, tanto internamente como transfronteiriço. Por decisões em assembleias dentro das comunidades indígenas dessa região, como Tabalascada, Canauanim e Malacacheta, não é mais permitido o deslocamento de “parentes” vindos do país vizinho. Por outro lado, a atração nesse deslocamento tem crescido com as políticas públicas implementadas nos últimos anos na área de saúde e educação para os indígenas do lado brasileiro. Essas TIs, por sua vez, não têm condições de absorver famílias indígenas que se deslocam do outro lado da fronteira, em razão do confinamento e da crescente densidade demográfica que eles vêm experimentando, conforme já demonstramos. O que se vê é um “estado de necessidade”, de sobrevivência quando se impede a entrada de parentes vindos do lado guianense. A fronteira geopolítica, a partir do contexto em que os Wapixana estão vivendo, criou uma fronteira étnica dentro do mesmo grupo étnico.

Aqui, não é a imposição da fronteira que impede o deslocamento, mas a situação criada na forma de demarcação das TIs. Mesmo sendo portadores de duplos documentos, brasileiros e guianenses, como acrescentou Baines (2011) e, portanto, experimentando uma situação que poderia ser classificada como processo de transnacionalização, o impedimento é um fato concreto nessas comunidades indígenas, destruindo-se assim laços de parentesco e solidariedade. Chegamos a

presenciar reuniões para decidir sobre a saída da área de famílias Wapixana vindas da Antiga Guiana. O problema da permanência é agora direcionado para o Consulado da República Cooperativista da Guiana em Boa Vista. Recentemente, tivemos a oportunidade de coletar informações sobre o processo de visita temporária dos “parentes” consanguíneos vindos do outro lado da fronteira. A permissão é concedida diante de uma carta assinada e carimbada pelo tuxaua com data de chegada e partida. Chegamos a ter acesso a esse documento escrito em inglês, dirigido ao tuxaua da Comunidade Malacacheta apresentando dois adolescentes que vinham visitar os avôs no período de férias. Essa exigência teria sido sugerida na última assembleia geral dos tuxauas no lago Caracaranã/ Normandia.

Os indígenas Wapixana do lado da Antiga Guiana, por seu turno, buscaram estratégias para permanecer no lado brasileiro, dentre elas a de conseguirem o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI). O RANI é um documento administrativo expedido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), instituído pelo Estatuto do Índio, Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973, conforme capítulo III, Do Registro Civil, parágrafo único: “O registro administrativo constituirá, quando couber, documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário de prova” (Magalhães, 2005). O registro do RANI é feito em livros próprios por funcionários da FUNAI e para cada registro se emite o documento correspondente, devidamente autenticado e assinado. Cumpre ressaltar que o RANI é um documento administrativo e não pode substituir a certidão civil de nascimento.

O pedido do documento é feito ao órgão de assistência ao índio, no caso FUNAI, exigindo-se um termo de auto-reconhecimento da condição de indígena e uma declaração do tuxaua da comunidade indígena, atestando que o requerente pertence a ela. Depois de muitas denúncias sobre a ilicitude na emissão desse documento, passou-se a exigir um documento assinados em assembleias pela comunidade indígena.

Segundo ainda informações coletadas no próprio órgão, além da declaração atestando o pertencimento e a declaração do tuxaua, também se exige uma espécie de confirmação do Chefe de Posto da FUNAI da região. Exige-se também o preenchimento de dois formulários padronizados. Em síntese, para o indígena aldeado, exige-se declaração de pertencimento, declaração do tuxaua com o respaldo da comunidade indígena, CPF e RG dos declarantes. Nos citados formulários há uma advertência de que declaração falsa implicará nas penalidades previstas no art. 299 do Código Penal.

No caso do indígena não aldeado, situação de muitos indígenas que se deslocaram da Antiga Guiana e não conseguiu permanecer nas aldeias, o procedimento é quase o mesmo. O atestado do tuxaua da comunidade indígena é substituído pelo atestado do presidente de uma organização de indígenas citadinos com respaldo dos associados. Quando a mãe e/ou o pai já tem registro, fica mais fácil para o indígena citadino obtê-lo, mesmo que nascido em Boa Vista. No caso dos indígenas que vêm da Antiga Guiana, o acesso ao registro é mais complicado, pois esbarram numa discussão jurídica em termos de direito ou não a esse documento. Muitas vezes, o nome em inglês é prova material de que se trata de indígena da Antiga Guiana. A estratégia para obtê-lo é mudar de nome e falar o menos possível para não ser identificado como “índio guianense”. Como se percebe, a forma de demarcação levou a criação de uma subdivisão de um grupo étnico, índio wapixana guianense e índio wapixana não guianense. E, passe-se a negar o direito ao RANI e de permanecer no lado brasileiro, no último caso, como consequência de uma forma de demarcação de TIs em “ilhas”.

Impossibilitados de permanecerem nas comunidades situadas na região da Serra da Lua, muitas famílias Wapixana vindas da Antiga Guiana migram para a cidade de Boa Vista e vão compor a estatística de indígenas não aldeados no Estado de Roraima. Com baixa escolaridade e pouca qualificação profissional, muito deles indocumentados, só resta uma alternativa: “integração” com a camada mais pobre de Boa Vista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos inferir que o processo demarcatório em “ilhas” promovido pela FUNAI na região da Serra da Lua, criando várias TIs Wapixana e liberando terras para fazendeiros, nas décadas de 1970-1980, culminou com uma situação de insustentabilidade desses territórios, frente ao crescimento demográfico da população ao longo dos anos seguintes. A área da Serra da Lua e o espaço além da fronteira do Brasil era um território único e tradicionalmente ocupado pelos Wapixana. Eles já viviam entre os dois países, ocupando essas áreas antes desses países existirem, ou seja, antes da criação da fronteira. Apesar de terem ficado separados por essa área transfronteiriça internacional, continuaram a se relacionar com os parentes, que passaram a viver em lados opostos, mantendo as redes de trocas e comunicação entre as diferentes comunidades indígenas. Anos após da demarcação em “ilhas”, quando os recursos naturais passaram a se tornar escassos para a sustentabilidade do grupo, haja vista o crescimento demográfico, esses laços, redes, relações começaram a se romper, como registramos.

O deslocamento em tempos idos tinha outro sentido. Agora, os Wapixana, situado do lado da Antiga Guiana, buscam se fixaram no lado brasileiro para terem acesso as políticas públicas na área de saúde e educação, mas são impedidos pelos parentes, já que as TIs da região da Serra da Lua se encontram com densidades insustentáveis. Assim, a gestão de um território com poucos recursos disponíveis reorganizou os laços étnicos do grupo que vive de lados opostos da fronteira. A linha imaginária da fronteira em estudo, como uma mera imposição do Estado Nação, é agora um marco concreto, que divide, impede e disciplina o deslocamento. A visita de parentes consanguíneos é controlada com documentos que indicam a data de entrada e saída da TI. Por outro lado, a decisão de não voltar para o lado guianense frente à recusa de permanência nos territórios Wapixana do lado brasileiro motiva a migração para o centro urbano de Boa Vista. Essa decisão impõe a necessidade da emissão de documentos que comprovem a condição

de “brasileiros”, entre eles, o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI). Em muitos casos, a clandestinidade é a única alternativa para ficarem no “território” nacional. Com ela vem à subordinação a todo tipo de exploração, principalmente a trabalhista.

BIBLIOGRAFIA

BAINES, Stephen. *O movimento político indígena em Roraima: identidades e nacionais na fronteira Brasil-Guiana*. Trabalho apresentado na 35º Encontro Anual da ANPOCS, 2011.

BARATA, Francisco José Rodrigues. *Diário da Viagem ao Surinam (1798)*. Belém, 1944.

CASTIGLIONI, Aurélia. Migração: abordagens teóricas. In: ARAGÓN, L. E. (org.). *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2009.

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. *Povos Indígenas no Brasil, 1987/88/89/90*. Aconteceu Especial, 1991.

CIRINO, Carlos. *A “Boa Nova” na língua indígena: Contornos da evangelização dos Wapishana no século XX*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2000.

CIRINO, Carlos (et. al.) (org.). *Diagnóstico Etnoambiental da Terra Indígena Malacacheta*. Boa Vista: NUHSA/UFRR, 2004.

CIRINO, Carlos; FRANK, Erwin. Des-Territorialização e Re-Territorialização dos Indígenas de Roraima: Uma visão crítica. In: BARBOSA, Reinaldo; MELO, Valdinar (org.). *Roraima: Homem, ambiente e ecologia*. Boa Vista: FRMACT, 2010.

COUDREAU, Henri. *La France Equinoxiale: Voyage a travers lês Guyanesetl’Amazonia*. Paris: Challamel, 1887.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Estado de sítio: territórios e identidades no Vale do Rio Branco. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 1992.

FARAGE, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas). São Paulo: USP, 1997.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010*. São Paulo: ISA, 2011.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*, 3 vols. Caracas: Ediciones Del Banco Central de Venezuela, 1979, 1982.

MAGALHÃES, Edvard Dias (org.). *Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas*. 3º ed. Brasília: FUNAI/ CGDOC, 2005.

MUSSOLINI, Gioconda. Notas sobre os conceitos de moléstia, cura e morte entre os Índios Vapidianas. In: *Sociologia*. Revista Didática e Científica. São Paulo: Escola Livre de Sociologia e Política, col. IV, 1944.

OLIVEIRA, Rafael Silva. *Atlas do Estado de Roraima: território e população*. Boa Vista: Editora UFRR, 2006. CD-ROM.

SANTILLI, Paulo. *Os Macuxi: História e política no século XX*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Campinas: UNICAMP, 1989.

INDÍGENAS EM CONTEXTO DE FRONTEIRAS INTERNACIONAIS: OS PALIKUR DA MICRORREGIÃO DO PLATÔ GUIANA FRANCESA E NORTE DO AMAPÁ¹

Lucillany Carneiro de Sousa

O presente artigo analisa a relação dos Palikur com os Estados brasileiro e francês comparando as ações do governo e avaliando os impactos das políticas estatais sobre os indígenas em situação de fronteira internacional. Adota-se como ferramenta analítica a premissa de que a relação política entre os povos indígenas e os Estados nacionais é marcada, *a priori*, por duas ordens culturais: a ordem estatal e a ordem indígena, ambas mediadas pelas estruturas cosmológicas (Silva, 2014).

Observa-se, a princípio, que tanto a ação pública como a ação indígena são compatíveis, mas não idênticas em suas estruturas. Isso conduz a pensar a ação política atentando para os princípios de racionalidade que conduzem o sujeito a agir (Weber, 2000). Os campos são, segundo Pierre Bourdieu (1996), espaços estruturados e hierarquizados; são arenas nas quais se travam lutas pela conquista de posições e de capital.

Pretende-se, assim, atentar para a especificidade de cada campo de ação política, econômica, cultural e social. Os procedimentos metodológicos adotados foram, em suma, levantamento, fichamento, análise de dados bibliográficos e sistematização do conteúdo.

1. O presente trabalho é o fragmento do Projeto “Indígenas em contexto de fronteiras internacionais: um estudo comparativo entre regiões fronteiriças: microrregião do alto Solimões, microrregião do Platô Guiana Francesa”, no âmbito do Programa de Iniciação Científica, da UFAM/FAPEAM, e está inserido no Projeto GUYMAZON: 4ª. Edição.

OS PALIKUR EM SITUAÇÃO DE FRONTEIRAS POLÍTICA E CULTURAL

O Povo Palikur habita, juntamente com outras etnias, a região situada entre o norte do estado do Amapá e o departamento da Guiana Francesa, configurando uma fronteira política e uma região pluriétnica. Na porção brasileira, eles encontram-se na Terra Indígena do Uaçá,² próximo à cidade do Oiapoque; na área francesa ocupam as Villages; bairros indígenas construídos pelo governo. Há relatos desse povo na região pelo menos desde o século XVI, quando foram reconhecidos pelos agentes colonizadores e descritos como bravos guerreiros e navegadores (Capiberibe, 2009).

A relação dos Palikur com os vários exploradores (Arnaud, 1984) que se aventuraram pela região do antigo “Cabo Norte” foi do comércio ao casamento e à guerra. No século XVIII, iniciou-se uma disputa legal pelo controle da fronteira pôr os Estados nacionais de França e Portugal. O conflito estendeu-se por décadas, e após vários acordos fracassados, finalmente em 1º dezembro de 1900, ocorre a delimitação da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa (Goes Filho, 2013).

Evidencia-se, com base no material analisado, que na definição de fronteiras nacionais, as fronteiras étnicas não foram consideradas ocorrendo a sobreposição destas pelos Estados nacionais sobre os territórios indígenas. Essa sobreposição não eliminou e não obstaculizou a relação étnica entre os indígenas. Diversos cenários e estratégias apontam para a luta indígena em não se submeter ao domínio estatal. Os Palikur adotam como estratégias a visita aos parentes; as festas religiosas e o comércio, operacionalizadas pelos que residem nos dois países, mantendo-se assim, as fronteiras e a dimensão étnica, bem como a sua territorialidade.

Segundo Álvaro Musolino, as relações étnicas nessa região fronteiriça são extremamente desiguais na medida em que há seletividade social para adoção de cidadania civil e política, por exemplo. Isso se dá, em nossa perspectiva, por conta dos preconceitos dos franceses

2. Homologada. REG CRI e SPU. Por decreto 298 - 30/10/1991. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3886>.

metropolitanos residentes na Guina Francesa em relação aos povos ameríndios e quilombolas, além da preferência por parte dos contratantes, por migrantes ilegais visando não pagar direitos trabalhistas e assim controlar o possível trabalhador. As consequências disso ficam visíveis no mercado de trabalho e na localização de cada um desses grupos no território, que costumam ocupar as áreas periféricas.

Na prática é notória a posição econômica de força em que se encontram os empregadores, que constroem os trabalhadores imigrantes a uma posição de total sujeição (Musolino, 2006).

Vale destacar que esse preconceito se relaciona diretamente à racionalidade civilizatória europeia, isso implica em pensar o horizonte étnico indígena como uma fase transitória que vai de uma condição de primitividade à civilização. Civilização é a missão dos Estados-nação, com o objetivo de implantar e desenvolver o processo civilizador (Elias, 1999).

Os Palikur não necessariamente obedecem às fronteiras geopolíticas determinadas pelos Estados nacionais, pois não as enxergam com tamanha rigidez, como nos informa o trabalho de Artionka Capiberibe. Atravessar o rio Oiapoque é uma ação do cotidiano de muitos desses indivíduos. Quase todos transitam e mantêm um fluxo *continuum* configurando e demarcando as bases da territorialidade Palikur, isso implica em observar que, alguma vez na vida pelos mais diversos motivos, os indígenas atualizam suas fronteiras, como será melhor exposto adiante.

A comunicação e as trocas entre os Palikur, de várias ordens e nos dois países, transcendem os limites impostos pelas nacionalidades. Todavia, no lado francês, observa-se que os jovens indígenas são muito mais impactados pelo viés nacionalistas ao ponto de não fazerem uso cotidiano da língua materna e não expressarem fortemente valores e manifestações culturais (Capiberibe, 2009). Esses impactos sobre os jovens criam a perspectiva de desintegração cultural do povo Palikur. Deve-se de considerar

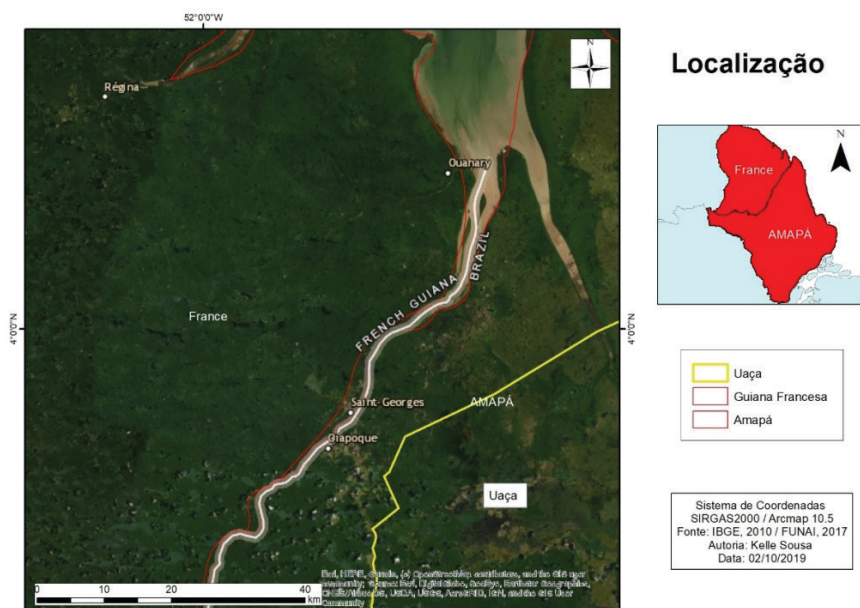
que a análise de Miguel Bartolomé (1995), ao tratar da resistência indígena, assinala que a luta indígena não trata da resistência da cultura, mas ao contrário, da cultura que resiste. Portanto, a problemática dos jovens indígenas demanda um olhar mais amplo sobre os impactos e sobre como os indígenas tratam a questão dos jovens em contexto de cidades.

A tradição de transitar quase livremente na região pelos Palikur é forte, mesmo com o atual endurecimento das políticas fronteiriças francesas, onde pessoas não indígenas que migram, por vezes ilegalmente, são prontamente deportadas quando não apresentam os requisitos burocráticos necessários. No entanto, para os Palikur há facilidade de trânsito porque o governo francês busca atrair essa população para que povoem e aumentem os índices demográficos da Guiana Francesa (Capiberibe, 2009, p. 149).

Segundo Capiberibe (2009), o que a divisa burocrática de fato provocou foi a definição de núcleos de população relativamente estáveis e permanentes, interferindo em situações socioespaciais muito diferentes entre si. Essa burocracia, no entanto, não eliminou a autodeterminação indígena na definição dos seus territórios nem as ações Palikur em manter a dinâmica relacional entre parentes com o objetivo de manter a unidade étnica. Portanto, para os povos que habitam essa região há um longo tempo, pouco se fizeram sentir as fronteiras políticas acordadas entre os dois Estados, pois a ordem da vida, o trânsito de uma margem à outra do rio Oiapoque e as suas relações étnicas não sofreram impactos imediatos.

Ao analisar as fronteiras observa-se três dimensões de intervenção sobre o território: a brasileira, a francesa e a indígena. O Brasil e a França têm interesses comuns acerca da região: promover o seu povoamento, assim garantindo a soberania nacional sob a terra, questão claramente herdada da tradição imperialista de controle da maior quantidade possível de territórios. Isso explicita a lógica estatal em seu caráter universalista; a neutralização e o controle do particular, em destaque a especificidade indígena, é o fim que orienta as ações políticas indigenistas.

Mapa 1 – Fronteira entre o Amapá e a Guiana Francesa



Fonte: IBGE, 2010/ FUNAI, 2017.

No Brasil, o núcleo populacional indígena referido fica entre o médio e o baixo rio Urukauá, tido como região natal do povo Palikur, e comporta cerca de 13 aldeias as quais possuem organização própria; na Guiana Francesa encontra-se em Saint Georges, Régina e Macouria, divididos em bairros indígenas nas periferias.

A mobilidade dos Palikur pela fronteira se dá por motivos de várias ordens, dentre elas podemos destacar como principais economia e parentesco. Por fazer parte da União Europeia, o euro é a moeda nacional na Guiana Francesa, e constitui fator de interesse de parte dos brasileiros em migrar sazonalmente, atraídos pela possibilidade de receber melhores salários em razão da taxa de câmbio. Trabalhar na região franca é vantajoso para o empregado do ponto de vista financeiro, e também para o empregador, mesmo que seja apenas temporariamente. O primeiro, ao voltar para o Brasil, pode converter a moeda e assim dispor de maior valor monetário. O segundo, ao empregar trabalhadores

imigrantes temporários não precisa pagar o que é indicado na previdência francesa. Apesar disso, como escreve Musolino, muitos desses trabalhadores, ansiosos por regularizar sua situação por meio da *Carte de Séjour*, obtida por meio do patrão, sujeitam-se aos trabalhos mais desvalorizados, com alta carga horária e poucos direitos. Entre os franceses, aos Palikur brasileiros são reservados para serviços informais como, por exemplo, abrir e cuidar da roça, visto que estes não estão acostumados ao ambiente e trabalhos urbanos; enfim, são vistos como mão de obra barata para todo serviço menos prestigioso. As questões econômicas, no entanto, não sobrepõem as relações étnicas pautadas no parentesco. As bases relacionais do parentesco sobrepõem a relação instrumental centrada na lógica economicista ocidental.

Com a estabilização financeira, muitos indígenas resolvem permanecer na Guiana Francesa por ocasião de casamento, o que promove uma série de mobilidades familiares com o intuito de visitar os parentes, agora distantes. Durante essas visitas, destaca Capiberibe, os parentes do Urukauá costumam se hospedar na casa de familiares nas *Villes Indigènes*. As relações de parentesco, as quais são um dos aspectos mais importantes da socialidade Palikur, são reforçadas e consolidadas, e abre espaço para a continuidade dos vínculos entre os que habitam os dois lados da fronteira.

Outros motivos dessa mobilidade devem-se às festividades religiosas, visto que a religião é muito presente na vida social dos Palikur, como se observa na tese de Capiberibe (2009). Há também a procura por tratamentos médicos, pois o serviço público de saúde francês é mais acessível que o brasileiro e quem recebe uma espécie de visto provisório pode aproveitá-lo. Analisa-se, diante do exposto, que a “frente de atração”, com o propósito de consolidar e controlar os indígenas, é dinamizada pela utilização dos equipamentos públicos ofertados e direcionados para os Palikur.

Ao contextualizar a questão Palikur em região de fronteiras podemos pensar a situação política e cultural como um tema especial pois,

ao mesmo tempo, eles estão sob a tutela e domínio de duas nações, com legislações bastante divergentes no que se refere aos seus direitos; entretanto, essas diferenças não são suficientes para impedir a comunicação entre os indígenas e a (re)construção étnica Palikur.

SISTEMA SOCIAL E RELAÇÃO POLÍTICA

Os Palikur buscam manter sua coesão étnica ao preservar, na medida do possível, o seu capital cultural, ao qual articulam a língua materna *parikwaki* da família *maipure* filiada ao tronco linguístico arawak, além de ainda possuir um sistema de parentesco, característico dos povos da América latina, com divisão da população em subgrupos ou clãs, e unidade política baseada na escolha comunitária de um quadro de representantes que atua dentro e fora das áreas indígenas.

É importante ressaltar que a situação de fronteira, a qual foram submetidos os indígenas, proporcionou violência em sua dimensão simbólica, e física em virtude do intenso contato com as sociedades nacionais, as quais possuem aspectos socioculturais diferentes. Logo a troca de influências foi inevitável, mas as lógicas Palikur não foram eliminadas. Referências linguísticas e da estrutura social permanecem de forma explícita e, em muitos casos, latentes.

Um ponto visível disso é que, nessa região, foram os Palikur os que assumiram outros idiomas, como o francês, português, créole e patoá. A escola, por exemplo, é impulsionadora desse processo linguístico, pois na área franca o idioma ensinado é apenas o francês, apesar de terem adotado monitores culturais bilíngues visando facilitar a experiência das crianças Palikur nesse ambiente (Capiberibe, 2009, p. 273). No Brasil há o ensino voltado para o português e o *parikwaki*. O créole e o patoá são mais utilizados em transações comerciais, políticas e sociais.

A divisão da população Palikur se dá, como nos informa Capiberibe (2009), em clãs ou subgrupos entre os que são considerados parentes consanguíneos e afins. Genericamente, os primeiros são chamados de *nukebyuvwi* e os segundos de *nawwotunye*. São reconhecidos como

consanguíneos aqueles que compartilham sangue e, basicamente, “processos de comunicação do corpo com o mundo” (Seeger, Da Matta; Viveiros de Castro *apud* Capiberibe, 2009, p. 100). Os afins são todos os “outros”, reais, estrangeiros e até inimigos.

Os clãs são definidos no nascimento por via patrilinear. Isso vai influenciar diretamente no casamento, pois segundo as regras de parentesco não pode haver união entre pessoa de um mesmo sub-grupo. Os palikur dividem-se em seis clãs que fazem referência a uma origem diferente: *Wayveyene* (gente da lagarta), *Wakavunyene* (gente do esteio), *Kawakukyene* (gente do ananás), *Paraymeyene* (gente da piramutaba), *Wadahyene* (gente da lagartixa) e *Waxiyene* (gente da montanha). Em tradução para o português e francês, estes são tomados como sobrenomes imutáveis, mesmo após o casamento, por consequência, a mulher pertence ao clã do pai, mas seus filhos estarão ligados ao clã de seu marido.

As relações sociais cotidianas baseiam-se no parentesco, sendo tal tratamento bem marcado assim como os laços de obrigação e cooperação nos grupos domésticos, exemplo disso é a autoridade do sogro sobre o genro, pois de acordo com as regras de residência, o marido deve mudar-se para a casa dos sogros após o casamento, e este só mudará seu “status” ao se casar com uma filha e tornar-se, por conseguinte, um sogro.

Os Palikur dão grande importância para essas relações, pois sendo parentes eles devem ajudar-se, seja nos mutirões para abrir roças, na construção de barcos ou casas, seja para cuidar de outro parente doente. De acordo com Capiberibe, essas formas de tratamento demarcam fronteiras que podem afastar ou aproximar tanto consanguíneos quanto afins, movimentando a sociedade e a sociabilidade dos Palikur na medida em que definem o local e a forma de agir de cada um em relação ao outro.

Em nossa análise, com base nas referências, consideramos que ainda há resíduos da organização política dos Palikur, a qual se dá pelo

modelo proposto pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) direta ou indiretamente retomado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A ação tutelar é um marco político dessa ação: cada aldeia escolhe um cacique representante, é comum que este seja o líder-sogro, pois ele é uma chefia tradicional, um indivíduo de grande influência e o fundador das comunidades sendo também chamado de *paytwempu akivara*. Em aldeias maiores, é possível que haja mais de uma pessoa indicada e a decisão recai à comunidade. Nesse sistema também são “eleitos” o vice-cacique e um conselho. O papel dessas lideranças é representar a voz dos Palikur em quaisquer questões fora das aldeias que os afetem, como as assembleias de organizações indígenas e afins. O cacique também deve “gerir” a sua comunidade realizando reuniões comunitárias, dando sentenças para transgressões e o que mais houver. Na Guiana Francesa, o sistema nas villes é parecido com o que vigora no Brasil, mas as lideranças são chamadas de “capitaine”.

Essa representação política é de suma importância para os Palikur, pois mesmo tendo alguns direitos segundo a Constituição Brasileira de 1988, eles estão sendo ameaçados constantemente desde a implantação arbitrária de políticas públicas, à ação de madeireiros e garimpeiros que visam explorar as suas terras para desmatar áreas de floresta, extrair os recursos naturais e, por consequência, destruir a diversidade de flora e fauna, além de contaminar os rios com resíduos da garimpagem.

O Brasil é consignatário da Convenção 169 da OIT, pelo Projeto de Decreto Legislativo nº 34/93 aprovado em 19 de junho de 2002 pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a qual garante direitos fundamentais aos povos indígenas; ao contrário da Guiana Francesa, que se recusa a assiná-la, questão essa que causa descontentamento e gera protestos dos povos indígenas que habitam essa porção do território francês.³

3. *Povos indígenas da Guiana Francesa contra a hipocrisia de Macron*. Disponível em <http://www.iela.ufsc.br/povos-originarios/noticia/povos-indigenas-da-guiana-francesa-contra-hipocrisia-de-emmanuel-macron>.

A CF-1988 brasileira, em paralelo com a Convenção 169 da OIT, proporciona uma dinâmica política diferente do lado francês, levando os Palikur a enfrentar governos e suas políticas indigenistas, a reivindicar especificidade e garantia da manutenção da diferença.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Analisando as motivações históricas que levaram a França a exigir tantos acordos para delimitar as fronteiras e as suas táticas para atrair os Palikur na região (as quais serão melhor exploradas no próximo tópico), é possível compreender por quê o Estado francês nega-se a aceitar as proposições da Convenção 169 da OIT: para eles, não parece politicamente vantajoso reconhecer a condição étnica e os direitos desses grupos, pois perderiam possíveis cidadãos franceses, diminuindo seu controle e influência quase absoluta sobre a região. Colocando em análise as bases legais indigenistas notamos que, no caso brasileiro, o reconhecimento do cidadão indígena brasileiro, a pluralidade é reconhecida. No caso do Estado francês, a cidadania não passa pela pluralidade, mas sim pela universalidade com a neutralização e eliminação da particularidade étnica.

Em relação ao exposto podemos pensar a situação da Guiana Francesa que, sendo um Departamento Ultramarino Francês e considerando-se especialmente a sua localização, destaca-se do padrão europeu por haver a presença de povos indígenas e, portanto, a necessidade de legislação específica. Ao contrário da França, o Brasil, tal como muitos países da América latina, tem um histórico de políticas voltadas aos indígenas desde o período colonial, pois a presença marcante desses povos nunca pôde ser

ignorada. O Brasil reconhece a pluralidade multiétnica de seus habitantes e tenta promover políticas públicas que os atendam; a França, apesar de ser um país dito de “primeiro mundo”, tem muito a avançar em relação ao reconhecimento desses povos que compõem uma parte de sua nação.

MOVIMENTO EM MOVIMENTO: A AÇÃO PÚBLICA E A AÇÃO INDÍGENA

O interesse dos dois Estados nacionais é principalmente o povoamento da fronteira, garantindo a soberania nacional no âmbito geopolítico. Nesse contexto, retomando a questão da cidadania Palikur, podemos identificar diferenças fundamentais em ambos os lados da fronteira. No Brasil são reconhecidos como cidadãos brasileiros e mantêm a sua identidade étnica: têm direitos resguardados constitucionalmente, podem votar, trabalhar, se eleger para cargos políticos, etc; em contraponto, na área franco-guianesa apenas a cidadania francesa é reconhecida e legalmente aceita, como exposto anteriormente. Por isso, aquele que opta em se estabelecer de forma permanente no território francês precisa abdicar de sua identidade étnica para tornar-se um cidadão e assim ter acesso aos auxílios do governo, escola, sistema de saúde público e melhores empregos. Ao assumir a nacionalidade francesa, o indivíduo será considerado cidadão civil, mas será politicamente tutelado pelo Estado na medida em que não pode votar em todos os níveis, nem se eleger.

A identidade étnica é mantida para o casamento, local de moradia ou para o convívio sociocultural étnico. Existe, portanto, uma identidade nacional cidadã, formal, civil, econômica, política, jurídica e várias identidades étnicas de culturas diferentes, compondo a segmentada cultura mestiça na Guiana Francesa, a qual é dominada pela hegemonia crioula, consorciada ao governo central de Paris (Musolino, 2006).

Os Palikur, mantidos numa área específica, seja na Terra Indígena ou nos Villages, precisam conviver e lidar com os aspectos sociais e políticos impostos pelo Estado Brasileiro e Francês, adaptando-se a essas

realidades distintas sem abrir mão da sua identidade étnica. Para continuar existido e resistindo, inseriram-se em espaços antes não ocupados, como as assembleias públicas e as câmaras municipais. A presença de lideranças e suas organizações são fundamentais para garantir a participação efetiva dos indígenas frente a demandas do Estado brasileiro, sobre isso, observa Musolino (2006):

[...] a participação interessada dos índios no quadro político-institucional proporciona o desempenho de papéis participativos diferenciados na procura pelo estabelecimento de novos direitos.

Em relação ao Estado francês, tem se percebido certo aumento na frequência das manifestações dos povos da Guiana⁴ que têm buscado se unir a outras categorias sociais e étnicas, ampliando politicamente a tomada de consciência da condição étnica e das injustiças cometidas pelo governo franco, bem como a inaplicabilidade das leis da metrópole francesa em solo sul americano. Esse foco de pressão ainda não impactou de forma significativa nas ações governamentais; nenhuma medida foi tomada, e o governo francês ainda não deu declarações que nos remetam a pensar na mudança de tratamento para com os grupos étnicos da região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adentrar na questão indígena em área de fronteira pluriétnica nos possibilita colocar em perspectiva de análise as nuances relacionadas às políticas adotadas pelos Estados nações e observar, nesse caso específico, a dinâmica Palikur em sua relação com o Estado brasileiro e o francês. O tratamento reservado aos povos indígenas mediante o processo civilizador tem marcas persistentes que se evidenciam nas suas interações com

4. Leis Parisienses são aplicadas sem debate no território amazônico da Guiana Francesa. Disponível em <https://amazoniareal.com.br/leis-parisienses-sao-aplicadas-sem-debate-no-territorio-amazonico-da-guiana-francesa/>. Acesso em 30 set. 19.

o aparato estatal dos países em voga, modificando sua atuação política, econômica e social.

As fronteiras étnicas, como exposto, não foram consideradas na divisão burocrática do território, o que dificultou a adoção dos indígenas às políticas nacionais, todavia cada um dos Estados implementou um conjunto de medidas para a atração desses povos, visando nacionalizá-los, para assim garantir a presença estatal na fronteira.

Ao pensar a relação Indígena-Estado torna-se evidente que, tanto o governo brasileiro quanto o francês, têm suas ações baseadas na noção de Tutela. Nessa perspectiva, a França tem como estratégia transformar os Palikur em cidadãos nacionais, com os mesmos direitos e deveres que os franceses metropolitanos. Todavia isso é problemático por serem indivíduos com demandas específicas e estarem em região geográfica com aspectos naturais, políticos e sociais completamente diferentes da Europa. Verifica-se que o Brasil é mais articulado nesse quesito, visto que empreende programas e projetos específicos para a integração efetiva dos índios desde, pelo menos, a formação do SPI e posteriormente da FUNAI⁵ entre os anos 1910 e 1960.

Existem diferenças cruciais nas Constituições dos países aqui discutidos no tocante à questão indígena e apesar do Estado francês não reconhecer a identidade étnica dos Palikur que habitam a Guiana Francesa e, portanto, não adotar uma legislação específica para tais indivíduos, não podemos classificar as ações do Estado Brasileiro como satisfatórias, pois faltam investimentos reais na estrutura de escolas e postos de saúde ofertados aos indígenas na Terra Indígena do Uaçá, por exemplo.

A inserção dos artigos 231 e 232 na Constituição Brasileira em 1988 representou um marco de suma importância referente aos direitos indígenas, assim como a assinatura da Convenção 169 da OIT. No entanto, muitas ações estatais ainda são necessárias para garantir a manutenção desses direitos, assim como a sobrevivência e o bem-estar físico e psicológico

5. Serviço de Proteção aos Índios. Disponível em [https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_\(SPI\)#O_27paradoxo_da_tutela.27](https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_(SPI)#O_27paradoxo_da_tutela.27).

das populações indígenas. Na França, a questão que deve entrar em pauta ainda é o reconhecimento étnico pelo Estado, e a criação de direitos constitucionais que assegurem a existência, a assistência político-social e a preservação dos aspectos culturais. Uma medida importante nesse sentido seria a assinatura da Convenção 169 pelo Estado Francês.

BIBLIOGRAFIA

ARNAUD, Expedito. *Os índios Palikur do rio Urucauá – Tradição tribal e protestantismo*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1984.

BARTOLOMÉ, Miguel. Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. In: *América Indígena*. México, vol. 1-2, ene.-jun. 1995. pp. 361-382

CAPIBERIBE, Artionka. *Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana Francesa*. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 2009.

GOES FILHO, Synesio Sampaio. *As Fronteiras do Brasil*. Brasília: FUNAG, 2013.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. *Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira do Oiapoque e litoral sudeste da Guiana Francesa*. Brasília: CEPPAC/UnB, 2006.

PIERRE, Bourdieu. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 2002.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. *A Cultura Política dos Sateré-Mawé: a relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Porto Alegre: UFRGS, 2014.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 2000.

SITES

Serviço de Proteção aos Índios. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_\(SPI\)#O_.27paradoxo_da_tutela.27](https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_(SPI)#O_.27paradoxo_da_tutela.27). Acesso em 02 out. 2019.

Leis Parisienses são aplicadas sem debate no território amazônico da Guiana Francesa. Disponível em <https://amazoniareal.com.br/leis-parisienses-sao-aplicadas-sem-debate-no-territorio-amazonico-da-guiana-francesa/>. Acesso em 30 set. 2019.

Constituição Federal Brasileira, Título VIII Da Ordem Social, Capítulo VIII Dos Índios, artigo 231 e 232. Disponível em https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_231_.asp. Acesso em 02 out. 2019.

Convenção 169 OIT sobre direitos indígenas. Disponível em https://www.ilo.org/brasilia/convencoes/WCMS_236247/lang-pt/index.htm. Acesso em 27 set. 2019.

Sobre a convenção 169 da OIT. Disponível em https://www.indios.org.br/pt/Conven%C3%A7%C3%A3o_OIT_sobre_Povos_Ind%C3%ADgenas_e_Tribais_em_pa%C3%ADses_independentes_n%C2%BA._169. Acesso em 29 set. 2019.

Povos indígenas da Guiana Francesa contra a hipocrisia de Macron. Disponível em <http://www.iela.ufsc.br/povos-originarios/noticia/povos-indigenas-da-guiana-francesa-contr-hipocrisia-de-emmanuel-macron>. Acesso em 27 set. 2019.

CAPIBERIBE, Artionka. Os Palikur. Disponível em <https://www.indios.org.br/pt/Povo:Palikur>. Acesso em 29 set. 2019.

Situação da Terra Indígena do Uaçá. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3886>. Acesso em 01 out. 2019.

ENTRE MÁSCARAS, MARACÁS, IMAGENS E OBJETOS XAMÂNICOS EM MUSEUS

Renato Athias

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este texto¹ visa apresentar alguns elementos para um debate sobre objetos xamânicos, objetos do mundo dos encantados, que se encontram patrimonializados em instituições museais. Essa discussão não é nova – em outro texto chamei de objetos vivos – e já está em pauta faz algum tempo, tanto no Brasil quanto no exterior (Athias, 2016a), principalmente no tocante aos estudos sobre história dos deslocamentos de objetos etnográficos para museus e, sobretudo, relacionados a processos de patrimonialização, fazendo eco também com as principais demandas de restituição, repatriação, que estão sendo discutidas e promovidas pelos povos indígenas. Algumas delas com maior sucesso, outras, no entanto, ainda discutem sua viabilidade num emaranhado de legislações nacionais que tratam de patrimonialização, em uso nos museus, de objetos indígenas fortemente relacionados ao patrimônio imaterial de um determinado povo indígena. Vale assinalar que, ao longo do último meio século, mudanças na política cultural e nas realidades acadêmicas nas Américas e Europa contribuíram para uma reorientação significativa na representação museológica da diferença. Como disse Sally Price, “a crescente visibilidade e ativismo de ‘contraculturas’ de

1. Agradeço o apoio e as sugestões dos colegas: Nilvânia Amorim Barros, Wilke Torres de Melo e Anaíra Valadares, que fizeram parte da primeira equipe do Projeto Coleção Etnográfica Carlos Estevão – Memória, Documentação e Pesquisa, que teve o apoio da Fundação de Amparo À Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE). Edital Multimeios, processo APQ 1003-7-03/2008.

várias linhas não pode deixar de ter implicações importantes tanto para a prática da antropologia quanto para a representação dos ‘Outros’ do *mainstream* nos museus” (Price, 2015, p. 102).

Talvez como uma marca, em uma possível linha do tempo, sobre o debate no Brasil acerca da restituição de objetos etnográficos, seria o famoso caso da machadinha Krahô – já bastante bem relatado por Manuela Carneiro da Cunha (1986), Thiago Ávila (2004), Gilberto Azanha (2003) e por Jorge Tenório Lima Mello (2009) e Ana Gabriela Morim de Lima (2013), entre outros. Esse caso, podemos chamá-lo de um caso exitoso, embora sem rebatimento em outras situações, como aquela dos povos indígenas do rio Negro em relação às centenas de objetos em posse das irmãs salesianas (que, aliás, não possuem nenhum documento de doação e muito menos de autorização para serem expostos, emitido por nenhum povo indígena do rio Negro), para serem exibidos em um “museu privado” denominado Museu do Índio, em Manaus (Athias, 2017). Como meu amigo André Baniwa me falou no ano passado, “elas devem gostar muito das coisas do diabo, pois guardam e expõem objetos que foram considerados do ‘diabo’ pelos missionários, que nos obrigaram a queimar nossas malocas por causa disso”.

Já tive a oportunidade de relatar sobre isso em um texto anterior (Athias, 2017) e aqui me reporto especificamente aos aspectos museográficos da exposição que realizamos no Museu do Estado de Pernambuco denominada Mitos, Danças e Rituais Indígenas, que nos fornece algumas pistas para problematizar a pesquisa antropológica, a patrimonialização de objetos xamânicos, bem como a curadoria compartilhada com representantes indígenas em acervos etnográficos de instituições museais. Ao realizar a referida exposição/instalação, buscou-se dar um recorte expográfico no qual a música, a dança, objetos xamânicos, e as fotografias da coleção estivessem presentes, interagindo entre si, como em um diálogo, dando vida aos objetos etnográficos, mostrando, assim, a relação dos povos indígenas com suas práticas xamânicas, e de pajelança usadas na atualidade nas comunidades indígenas de onde esses objetos saíram para os museus.

Para realizar esta exposição/instalação foram então selecionados os objetos de uso relacionados com os encantados, dos pajés e terapeutas tradicionais, que pudessem interagir com a música, basicamente formada de Torés, e com as fotografias que retratam esses povos, provenientes do mesmo acervo etnográfico. Neste contexto, utilizaram-se as fotografias realizadas tanto por Curt Nimuendajú quanto aquelas documentadas por Carlos Estevão de Oliveira, das danças rituais, como o Tore, e as imagens em que esses índios estão usando a bebida preparada para uso cerimonial, como os chás de Jurema, chamados também de vinho da ajucá. Evidentemente, reunir todos esses objetos só foi possível por causa da pesquisa antropológica realizada com os representantes indígenas, que estiveram no museu apresentando suas narrativas e a documentação realizada sobre esses objetos da coleção etnográfica Carlo Estevão de Oliveira.

Expor esses objetos da coleção, os quais têm uma relação bem específica com as práticas xamânicas atuais, foi uma tentativa de representar os povos indígenas que vivem hoje em seus espaços territoriais com objetos similares aos coletados dezenas de anos antes, e que estão em profunda consonância com as práticas tradicionais de cura realizadas no presente nessas mesmas comunidades indígenas. Foi marcante o resultado da interação com os índios que compareceram às sessões de preparação da exposição/instalação para organizar a narrativa expográfica com esse recorte, em uma coleção imensa com inúmeros objetos.

No processo de curadoria compartilhada, verificou-se que os búzios dos Fulni-ô (instrumento musical, uma espécie de trompete/flauta de madeira oca) que integravam a coleção estavam completamente deteriorados, não indicavam a atualidade de um búzio Fulni-ô, e não mais podiam ecoar qualquer som musical tipicamente de um búzio. Na ocasião, foi sugerido aos Fulni-ô que preparassem um novo par de búzios para ser introduzido na coleção do Museu em substituição daqueles já estragados com o passar do tempo. Realizamos o projeto acompanhado de muita discussão com os Fulni-ô, pois os búzios originais nunca saíram da Aldeia de Águas Belas, de modo que os novos búzios confeccionados

pelos Fulni-ô são efetivamente uma cópia autorizada e autenticada. No dia da abertura da exposição, um grupo de Fulni-ô esteve presente com as músicas apropriadas e utilizadas em suas festas. Na ocasião, os búzios deteriorados foram substituídos pelas cópias autenticadas. Ao introduzir esses novos búzios na exposição, foi alcançada a atualidade que se queria dar à coleção, tornando-a contemporânea com a participação indígena na montagem dos objetos. Portanto, ao realizar a exposição/instalação com os objetos que foram recolhidos por Carlos Estevão, no início do século passado, recortando-se aspectos bastante específicos de objetos de uso xamânico, mostrou-se o seu uso no presente pelos próprios índios.

Essa exposição e todo o processo curatorial de criação dos espaços expositivos relançam o importante debate metodológico iniciado por Franz Boas (1907), no que se refere às questões antropológicas e a importância de tais estudos para uma compreensão maior dos objetos de uma coleção etnográfica. Certamente, quando Carlos Estevão iniciou a coleta de objetos para a sua coleção, ele não tinha em mente tal recorte, nem mesmo um interesse específico em relação a esses aspectos das práticas xamânicas, e um conhecimento sobre os encantados, aos quais ele se refere rapidamente em seu artigo de 1938. Contudo, uma pesquisa antropológica pode estabelecer as diversas interfaces que os objetos de coleções etnográficas permitem – desde que se tenha um amplo estudo antropológico sobre eles.

Os objetos e imagens fotográficas para essa exposição/instalação foram selecionadas com a finalidade de apresentar as ritualidades de cinco povos indígenas que habitam os estados da região Nordeste do Brasil. As imagens mostram a relação desses povos com a natureza, com os encantados e com a espiritualidade neste conjunto de fotografias realizadas por Curt Nimuendajú e Carlos Estevão de Oliveira.

Essas imagens são dos povos: 1) Rankokamekrá, do Maranhão, mostrando o ritual do Kokrit com a confecção das máscaras especificamente criadas para essa festividade; 2) Tremembé de Almofala, do Ceará, mostrando a dança do Toré e a utilização da bebida Mopororó, importante para a ritualidade desse povo; 3) Tuxá, de Rodelas, que mostram as


danças e o ritual com a bebida da Jurema; 4) Fulni-ô, de Águas Belas, que mostram, com muita plasticidade, a dança do Toré com os búzios, instrumentos musicais apropriados para esse ritual na aldeia; 5) Pankararu, do Brejo dos Padres, em Pernambuco, que mostram a dança do Toré, onde o vinho de ajucá, bebida da Jurema, está presente em todo o ritual. Essas fotografias foram realizadas entre os anos de 1935 a 1942, e fazem parte de um acervo imagético, que está em estudo através do projeto Memória, Pesquisa e Documentação da Coleção Carlos Estevão de Oliveira.

Figura 1 – Verso do cartaz-catálogo da exposição/installação, MEPE, 2010

Mitos, Danças e Rituais Indígenas


Exposição de fotografias e objetos da Coleção Etnográfica Carlos Estevão
Museu do Estado de Pernambuco

Tuxá



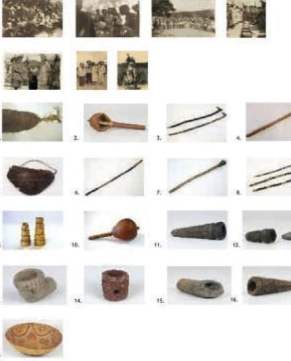
Tuxá, Bahia. Fotografias da festa da Jurema

Fulni-ô



Fulni-ô de Águas Belas, Pernambuco. Fotografias da cerimônia do Toré. 1. Búzios. 2. Maracá


Pankararu



Pankararu, Brejo dos Padres, Tacaratu, Pernambuco. Fotografias: Bebida do Ajucá, celebração do Ajucá, Fichamento do Urubú, Cestas de Fresta das Cortiças do Urubú, Membo sendo elaborado pelos Práis, Toré Pankararu, Práis Pankararu. 1. Maracá (fragmento) de Práis feita de palha de Crisá com parte de penas. 2. Maracá de cabaca usado pelos Práis e cantadores nas festas ritualizadas. 3. Gancho de madeira tosca usado pelos Práis no Ritual do Membo-Rancho com decoração recortada na casca da madeira. 4. Buzão cilíndrico oco de madeira rústica usado no Ritual. Membo-Rancho. 5. Maracá feita de cabaca recortada, usada pelos figurantes do toré. 6. Caceté dos Práis do Membo no Rancho, madeira branca com vestígios de desenhos em vermelho e preto. 7. Caceté de Danço do Membo


no Rancho em madeira tosca esculpidos com formas humanas (antropomorfas). 8. Varinhas de madeira tosca com decoração recortada na casca, usadas para marcar os centros usados no ritual das Cortiças do Urubú. 9. Ajucá feito de raiz de tatu pelto usado por um dos tocadores durante a Queima da Carneiro na festa das Cortiças do Urubú. 10. Maracá de cabaca. 11. Cachimbo de cerâmica usado pelos índios do Nordeste. 12. Cachimbo de argila. 13. Cachimbo de forrotilho cerâmico ornamentado. 14. Cachimbo de forrotilho de pedra vermelha. 15. Cachimbo tubular de barro, ornamentado com desenhos incisos. 16. Cachimbo tubular de raiz de Jurema usado pelo chefe do ceremonial na festa do ajucá. 17. Tigela de barro decoradas com desenho em vermelho e branco usadas na festa do ajucá.

Tremembé




Tremembé, Almoftala, Ceará. Fotografias da Dança do Torém Tremembé. 1. Garrafa de cerâmica com água. 2. Tigela de cerâmica usada para o consumo de bebida alcoólica. 3. Curo (pácará) com alça usada para o consumo do Mocaroró. 4. Maracá de cabaca. 5. Cachimbo de cerâmica

Kanela - Rokamkomekra



Kanela - Rokamkomekra, Rio Cordé Maranhão. Conjunto de Fotografias de Curt Nimuendajú durante o ritual Kanela. 1. Diadema de fios de algodão e penas de arara canga, mairum, joruba tucará e varieta e fios de buri. Alucara de dança Kókiri (Kókiri) trançada em varja com palha e fio de buri. 2. Maracá de Cabaca. 3. Bateria de cabaca com rebos de cabaca e trançado com tala de buri e fios de algodão. 4. Maracá de cabaca, com vareta de madeira e pingentes de fios de algodão.

Urubu-Kaapor



Urubu-Kaapor, Maranhão. Fotografias de Curt Nimuendajú de um Urubu-Kaapor usando adornos plúmbeos. 1. Diadema de fios de algodão e penas de arara canga, mairum, joruba tucará e papagaio Awa- Tukanheir. 2. Colar apito. 3. Colar apito. 4. Colar masculino com pingentes de maracá de plumas de anambé azul, apito de ossos de garúba e penas de anambé azul e arara canga. 5. Colar feminino com medallão e pingente dorado com plumas de Tucano anambé azul e arara canga. 6. Tambor. 7. Estreita labial de penas de arara vermelha com mairum e penas de arara canga. 8. Par de brinco com um mocho de plumas coloridas de anambé azul e arara vermelha. 9. Par de brinco com uma fita de plumas vermelhas de arara canga intercaladas com penas anambé de japo.

Fonte: Acervo pessoal.

Os objetos que foram retirados dos povos indígenas do alto rio Negro, no noroeste amazônico, como já tive oportunidade de relatar (Athias, 2017), hoje fazem parte de acervos em vários museus no Brasil e no exterior. Todos esses objetos são de uso dos “encantados”, de membros de uma linhagem de irmãos ancestrais do mundo dos Kapiwaiá, que os Hupd’äh dessa mesma região denominam de hibahtenre. Esses ancestrais dão vida a todos os objetos ofertados, ensinados por essas mesmas entidades aos diversos grupos linguísticos e clãs que mantêm relações de parentesco por vários séculos nessa mesma região.

A circulação dos objetos indígenas do alto rio Negro para fora de sua área geográfica e geopolítica específica, pelo que se tem notícia, vem sendo realizada com muita frequência desde o século XVIII. Temos conhecimento detalhados das visitas de sete dos mais importantes viajantes e naturalistas, entre outros, que estiveram nesta região do alto rio Negro. Em seus relatos, descrevem os objetos e informam sobre esses mesmos objetos. São eles: o português Alexandre Rodrigues Ferreira, em 1776; o austríaco Johann Natterer, em 1835; o britânico Alfred Wallace, em 1853; os italianos Frei Illuminato Coppi, em 1880; e o Conde Ermanno de Stradelli, em 1890; o alemão Theodor Koch-Grünberg, em 1903, e Curt Nimuendajú, em 1927.

Todos eles visitaram as malocas daquela região e escreveram em seus textos a respeito de suas viagens, informando sobre os usos e sobre os materiais de objetos que depois constituíram listas e enviados a Museus principalmente. Alexandre Rodrigues Ferreira, na sua Viagem filosófica ao rio Negro, menciona os objetos de pesca e de caça. Alfred Wallace, em sua Viagem ao Amazonas, descreve os objetos de uso principalmente nas malocas e diz ter ficado impressionado com a arquitetura dessas construções, as grandes casas comunais, e dos objetos que ali se encontravam e faziam parte da preparação de alimentos. Johann Natterer busca todos os tipos de objetos para sua coleção e percebe o interesse bem específico do “coleccionismo” presente, e Coppi dá notícias, em seu Diário ilustrado por ele mesmo, sobre objetos de rituais

contando como se apropriou indevidamente de um objeto e cometeu “sacrilégio” com ele, levando-o, depois, para a Itália, onde hoje é uma peça importante no Museu Pigorini. Ele registra no diário a Festa das Máscaras, que ele associa a um ritual demoníaco que chama a presença do diabo entre os Tariana de Iauareté – talvez um relato etnográfico importante sobre a dança da máscara, hoje não mais realizada nessa região. É possível encontrar, em vários museus da Europa e dos Estados Unidos, esses objetos indígenas em exposições permanentes ou fazendo parte de acervos em suas reservas técnicas.

Evidentemente, não nos interessa, aqui, falar de todos os objetos colecionados por esses viajantes e naturalistas que estiveram na região do alto rio Negro, e sim mostrar a sua existência, sobretudo a prática de uma museografia que os incorpora, mas não as narrativas desses povos sobre tais objetos. As narrativas que encontramos em suas exposições são muitas vezes preconceituosas. Alguns dos museus visitados por mim, durante o período de 2013-2017, na Europa, já estão em processo de mudança de suas narrativas museográficas, outros ainda estão por mudar. O exemplo que utilizo neste texto é a narrativa museográfica do Museu do Índio, em Manaus, que possui um número significativo de objetos dos encantados sobre os quais interessa o debate colocado aqui. Entre as demandas sem sucesso, encontram-se as do Tariano, que são narradas por eles mesmos no filme Yauareté, Cachoeira da Onça, quando da inscrição da Cachoeira da Onça no livro de Registro dos Lugares em 2006.

PROBLEMATIZANDO

Em outubro de 2017, faleceu Kuhêkê, o Krahô que tinha a responsabilidade de guardar a famosa machadinha Kàjrê dos Krahô, que foi restituída à comunidade em junho de 1986, pelos gestores do então Museu Paulista, após uma série de solicitações, gestões políticas e demandas concretas de restituição levadas a termo pelos Krahô, liderados por personalidades importantes como Pedro Penõ, pai de Kuhêkê.

Esse processo de restituição de um objeto etnográfico de um museu para o povo indígena foi o primeiro realizado até então, para registrar esse fato.

Esse machado de pedra, denominado pelos Krahô de *kàjrê*, havia sido retirado da aldeia Pedra Branca, atualmente localizada no nordeste do Estado do Tocantins, e levada ao Museu Paulista pelo antropólogo Harald Schultz. Evidentemente, os Krahô conhecem muito bem os detalhes desse deslocamento, dessa viagem da machadinha, e os mantiveram na tradição oral do grupo, elemento importante, que certamente facilitou a organização da demanda de restituição.

Figura 2 – Kuhêkê, o guardião da Machadinha Krahô



Foto: Fernando Schiavini. Fonte: site do fotógrafo.

O caso da machadinha Krahô, no Brasil, nos parece emblemático, pois todos os passos da restituição levaram em conta o caráter imaterial do objeto e sobretudo o profundo conhecimento dos Krahô sobre a história da machadinha e o seu papel nos rituais e na coesão do grupo indígena. O sentido de convencimento foi imensamente bem aceito pelos tomadores de decisão, apesar do forte sentimento de guarda do

patrimônio por parte daqueles que tentaram impedir a restituição do objeto. Esses elementos se caracterizaram por fortalecer uma unidade entre os diversos grupos Krahô.

Figura 3 – Matéria publicada na Folha de S. Paulo

1980

Índios Krahô recuperam a machadinha

De Redação do Folha



Passados quase quarenta anos em que esteve, primeiro, com o antropólogo Harald Schultz, e depois no Museu Paulista, da Universidade de São Paulo, a machadinha "Kyrié", símbolo religioso e cultural da nação Krahô, da região norte de Goiás, voltou às mãos dos índios. Em cerimônia realizada ontem, às 19h, na Cidade Universitária (zona oeste de São Paulo), o reitor da USP, José Goldenberg, 67, entregou a "Kyrié" ao chefe Pedro Pena, 72, representante dos Krahô, mediante um termo de comodato. Por este dispositivo legal, a machadinha continua em propriedade do Museu, mas foi emprestada aos índios que assumiram a responsabilidade por sua guarda e conservação.

O termo de comodato foi assinado pelo próprio reitor, como representante da USP, o chefe Krahô e o presidente da Funai (Fundação Nacional do Índio), Romero Jucá, 51, que esteve em São Paulo especialmente para a cerimônia. Na ocasião, Jucá afirmou que "na nova Funai, vamos iniciar um processo de tratamento aberto de documentação indígena para que a comunidade possa ter acesso às informações sobre a questão dos índios".

Alheio ao processo legal adotado pela universidade para devolver a machadinha, o chefe Krahô ficou contente: "Eu sou mais velho e vejo que o índio novo perde o ritual, o costume, e vem até a capital São Paulo para trazer a 'Kyrié' de volta. Vocês não sabem o que a 'Kyrié' pode fazer. Ela é de casamento, batizado dos meninos. E por isso que ela é importante. Por isso vim buscar a nossa peça e fiquei até o fim".

Por sua vez, o chefe Alteixo Pohi disse que "Deus deu uma única 'Kyrié'. Ela não precisa de escritura porque não existe fábrica, ela é obra da natureza e foi detida por Deus. Quando vim buscá-la, fiquei preso, mas Deus abriu a porta e eu saí da cadeia". Segundo a tradição Krahô, a "Kyrié" foi doada por um ser mitológico que ao entregá-la aos índios deu-lhes inúmeros ensinamentos que são passados de geração a geração.

Posição da USP

Falando em nome da universidade, o reitor José Goldenberg afirmou que a decisão de devolver a machadinha foi tomada pelo Conselho Técnico Administrativo da USP e revelou uma postura nova e criativa no trato dos problemas burocráticos. Também o diretor da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH), João Batista Borges Pereira, afirmou que a entrega da machadinha tem para a USP um significado didático, "pois deu oportunidade para repenar a filosofia e política dos museus nos dias de hoje".

A espera de que a universidade devolvesse a machadinha, cerca de dez índios Krahô permaneceram em São Paulo, alojados no Conjunto Residencial da USP (Crusp) desde o início de maio. O Conselho Administrativo do Museu Paulista foi contra a entrega da machadinha, alegando, entre outras coisas, que isto poderia abrir um precedente que "pode significar a mutilação dos museus em seus acervos". A "Kyrié" foi doada pelo antropólogo Harald Schultz, que a adquiriu junto aos índios em 1947.

Funai quer rever ensino indígena

De Redação do Folha

O presidente da Funai (Fundação Nacional do Índio), Romero Jucá, disse ontem em São Paulo —onde participou da cerimônia de entrega da machadinha "Kyrié" aos índios Krahô— que a entidade não tem uma política nacional de educação indígena, o que dá origem a várias distorções, como por exemplo a imposição do uso do português no início da alfabetização para alunos que não falam esta língua. "Estamos preocupados e em contato com vários órgãos, como a Fundação Educac, a FAE (Fundação de Assistência ao Estudante) e o Ministério da Educação em busca da consolidação de uma proposta pedagógica para resguardar a cultura indígena".

As distorções existentes na educação indígena foram denunciadas em um documento elaborado por um grupo de estudos coordenado pela União dos Povos Indígenas (UPI), Conselho Indigenista Misionário (Cimi), Comissão Pró-Índio e Operação Anchieta a ser encaminhado à Funai. O documento propõe a formulação de uma política educacional urgente com a participação dos setores da sociedade envolvente.

Segundo Romero Jucá, a educação indígena é responsabilidade da Funai que pode somar esforços com todas as entidades públicas e privadas que tratam da questão. Ele disse que os convênios estabelecidos pelo órgão com prefeituras e secretarias estaduais, desprezados no trato com os indígenas, podem continuar se obedecerem a uma proposta pré-determinada pedagógica inserida no contexto cultural e no estágio da comunidade indígena em questão.

Folha de São Paulo,
12 de junho de 1986

Fonte: Acervo da Folha de S. Paulo.

O Tore dos Fulni-ô, como fenômeno social e como prática ritual, não se restringe aos Fulni-ô, pois se tornou amplamente difundido entre os povos indígenas de toda a região nordeste. Na realidade, passou a ser visto pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), posteriormente Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como um importante elemento marcador de cultura, e até mesmo como indicador de identidade étnica

(Athias 2007). Mas, diferente dos outros grupos indígenas, o termo Toré também é usado para denominar dois trompetes, ou seja, o par búzios, como os próprios Fulni-ô denominam, que é a marca identitária dos Fulni-ô. Eles defendem que o Toré está entre eles desde tempos bem remotos, sendo instrumento construído legitimamente por eles, cuja marca de autenticidade, ou seja, as performances artísticas e espirituais não podem ser plagiadas.

Desde uma perspectiva geopolítica, os Fulni-ô, numa narrativa mítica, dizem que, quando o Criador andava no mundo, assumiu a forma de gente, e, aproximando-se de um grupo de índios nus, começou a falar com eles em Yathe. Ao fim da conversa, disse-lhes que no outro dia retornaria. Esses índios ficaram preocupados, pois se aquela pessoa era realmente o Criador, precisariam retribuir com uma boa surpresa. Assim, prepararam o Toré para recebê-lo no dia seguinte. Foi daí que os Fulni-ô formaram a primeira coisa própria deles, que até hoje existe, e é fundamental para todos: o Toré. Então, como eles dizem, o Toré é propriedade de todos. Por esse motivo, ser Fulni-ô é muito importante. É um privilégio que nenhuma outra nação do mundo pode ter.

Dessa forma, o Toré é entendido como um objeto, como a música e a dança, e quando esses elementos estão juntos, há uma manifestação dos encantados. Na visão do grupo, nenhuma outra comunidade étnica possui o legítimo Toré, pois eles foram escolhidos para receber a visita do Criador e tiveram a ideia de presentear com os instrumentos, a música e os toantes que formam a dança cerimonial entre os Fulni-ô. Nessa lógica, hoje eles continuam homenageando o presente dos antepassados. Essa prática cerimonial serve para promover entre eles uma unidade interna, no plano místico, um envolvimento emocional, uma ligação com o universo sobrenatural, que é responsável por uma ordenação interna, uma vez que, durante o Toré privado, recebem conselhos dos encantados; e um meio pelo qual podem demonstrar sua “veneração e busca de inspiração em relação a elementos da natureza,

como por exemplo, os animais, as estrelas, as plantas, os rios” (Alves, 2006, p. 120). Sem falar em sua função política como elemento diacrítico comprovador de identidade étnica.

Para alguns grupos indígenas, o Toré é definido como uma brincadeira, como trabalho de índio, como forma de se relacionar com o Criador. Para os Fulni-ô, o Toré não é somente uma dança tradicional relacionada ao universo espiritual, pois ora é praticado em meio a um ritual secreto, ora é realizado em apresentações públicas. Contudo, mesmo durante as apresentações públicas, o Toré é praticado e observado pelos índios com respeito, por ter uma ligação com o espiritual.

Na realidade, os Fulni-ô nunca irão pedir restituição de um par de búzios que se encontram em instituições museais. Pois esses instrumentos musicais denominados Toré que se encontram no museu são cópias, uma vez que o original e o autêntico nunca saiu da aldeia. No caso da exposição/instalação que foi descrita anteriormente, os Fulni-ô, ao confeccionarem um novo par de búzios para a Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira, estavam introduzindo, como dissemos, uma cópia, digamos, autenticada dos Toré – nesse caso específico, a pedido dos curadores da exposição e intermediada pela direção do Museu. No dia da entronização, o Toré começou a fazer parte no momento em que um grupo de Fulni-ô iniciou a dança e as músicas que realizam quando executam uma cerimônia do Toré pública. Em nenhum momento os Fulni-ô cobraram o par de búzios que existia no Museu desde os anos 1940 coletado por Carlos Estevão de Oliveira, pois aqueles instrumentos não são mais capazes de produzir o som dos encantados e não merecem mais ser tratados como búzios.

A fotografia abaixo parece ser do Toré público mostrado à comitiva de Carlos Estevão na visita à aldeia em Águas Belas, em 1942, e usada na exposição/instalação sobre os Fulni-ô, mostrando o autêntico Toré, o par de búzios dos Fulni-ô.

Figura 4 – Os Fulni-ô dançando com o Toré



Fotografia: Carlos Estevão. Fonte: Acervo do Museu do Estado de Pernambuco.

As atividades mais recentes de patrimonialização na região do alto rio Negro foi o processo de documentação da Cachoeira de Iauareté inscrita no Livro dos Lugares como sendo um lugar do povo Tariana, mas, na realidade, todos os povos dessa região têm a Cachoeira de Iauareté como parte de suas narrativas, não apenas os Tariana, mas também outros povos de língua Tukano que vivem nessa mesma região.

O outro registro patrimonial foi o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, inscrito como bens e saberes no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) sob o número 01450.010779/2007-11 e descrito como um conjunto estruturado, formado por elementos interdependentes: as plantas cultivadas, os espaços, as redes sociais, a cultura material, os sistemas alimentares, os saberes, as normas e os direitos. Esse bem cultural se ancora no cultivo da mandioca brava (*Manihot Esculenta*), apresentando-se como base social entre os 22 povos indígenas representantes das famílias linguísticas Tukano Oriental, Arawak e Maku, localizados ao longo do rio Negro, em um território que abrange os municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, até a fronteira do Brasil com a Colômbia e com a Venezuela. Ou seja, essa prática é compartilhada por diversos povos de

uma mesma região geográfica e não apenas por um povo, estabelecendo uma noção de patrimônio que não trata somente das práticas e dos processos, mas amplia essa noção para além das fronteiras étnicas.

Esse processo já foi alvo de estudos e se encontra amplamente documentado em vários meios, como o livro que contém os estudos, Cachoeira de Iauareté: lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM)² e o filme sobre a Cachoeira de Iauareté que apresenta as principais questões colocadas pelos Tariana sobre esse processo de patrimonialização. Por exemplo, o que eles expressam claramente sobre os seus objetos levados pelos missionários e que ainda se encontram no Museu do Índio em Manaus.

Neste filme, Cachoeira de Iauareté, podemos visualizar as cenas em que os Tariana, entrando no Museu do Índio, encontram suas peças, separam e solicitam a restituição de seus objetos para a região de Iauareté. Os Krahô conseguiram de volta a sua machadinha de pedra, mas os Tariana ainda não conseguiram recuperar os objetos ancestrais da maloca de Iauareté que ainda se encontram em Manaus.

Abaixo, encontra-se uma fotografia da atual exposição do Museu do Índio de Manaus que possui centenas de objetos retirados dos povos indígenas do rio Negro durante uma das maiores perseguições aos índios, quando, entre os anos de 1926 a 1933, foram destruídas dezenas de malocas dos povos indígenas em toda a região, consideradas como lugares do culto ao diabo, como foi descrito pelo missionário franciscano Illuminato Coppi (1800), com desenhos e uma etnografia da festa em Iauareté, onde tais cultos eram supostamente praticados. Curt Nimuendajú relata, em carta a Carlos Estevão de Oliveira, em uma narrativa muito emocionada, a destruição da maloca que ele próprio presenciara na aldeia de Urubuquara, no médio rio Uaupés em 1927 (Hartmann, 2000).

Outro caso de pedido de restituição que apareceu na imprensa recentemente trata do famoso Manto Tupinambá, que é confeccionado

2. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dossiê 7. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/do-cuments/0AL00042.pdf>

com penas vermelhas de guara e de papagaio, medindo aproximadamente 1,4 metros de altura. É conhecido na literatura como pertencente ao povo Tupinambá era usado nos ombros, pendendo pelas costas, em cerimônias “Tupinambá”. Posteriormente a chegada dos europeus em 1500, e talvez pela presença de holandeses no território brasileiro, esses mantos foram levados para a Europa, acabando em museus. Pelas informações que temos, ainda existem seis exemplares no mundo, conservados em museus europeus. O mais conhecido deles se encontra na Dinamarca, no Nationalmuseet. No ano de 2000, um desses mantos chegou a ser exposto aqui no Brasil, no Rio de Janeiro, na Mostra do Redescobrimento.

Figura 5 – Uma das salas do Museu do Índio em Manaus



Fotografia: Erlan de Souza. Fonte: Acervo pessoal.

OS OBJETOS DOS ENCANTADOS E O PATRIMÔNIO IMATERIAL

Em 2005, Antônio Arantes, na apresentação do número da Revista do Iphan, Patrimônio Imaterial e Biodiversidade, organizado por Manuela Carneiro da Cunha (2005), chama atenção para o fato de que a preservação do patrimônio imaterial e uma política introduzida recentemente no plano internacional e são notáveis a rapidez e a firmeza com

que vem se desenvolvendo no Brasil. A consistência e velocidade de sua breve trajetória devem-se a vários fatores. Inicialmente, vale a pena mencionar os investimentos políticos e, sobretudo, intelectuais realizados pelos técnicos do Iphan que, desde 1997, quando da realização do seminário Patrimônio imaterial: estratégias e formas de proteção, em Fortaleza, no Ceará, buscam colocar em cena a necessidade de reafirmação da proteção do patrimônio imaterial nas agendas dos gestores de espaços e equipamentos museais no Brasil.

O seminário, referido acima, foi uma atividade que pode ser considerada como um marco inicial desse processo, uma vez que deu origem aos trabalhos que culminaram na aprovação e promulgação do Decreto nº 8551, de 2000, que institui o registro de bens imateriais e das outras providências. Além disso, esse Decreto se deve aos resultados das inúmeras pesquisas antropológicas, históricas e museológicas que vêm sendo realizadas no país sistematicamente, sobretudo nas universidades, há muito tempo. Estas investigações, sem dúvida, dão as bases para as ações iniciadas, e em curso, por oferecerem um amplo panorama sobre a realidade cultural brasileira sugerindo métodos e procedimentos para identificar e compreender os complexos processos envolvidos.

O estabelecimento da metodologia dos inventários de referências culturais, que sistematizou e deu consistência aos procedimentos de identificação que antecedem o registro e demais atividades de salvaguarda, foi desenvolvido a partir de métodos etnográficos por consultoria especializada de natureza acadêmica (Carvalho, 2010, p. 33). A colaboração com o meio intelectual tem sido de importância crucial também para a elaboração de outros procedimentos de trabalho e de projetos, para a formulação de programas e, sobretudo, para a aplicação do Decreto, que possibilita aos grupos sociais interessados um mundo de expectativas, desde o fortalecimento das identidades culturais e o conhecimento de inúmeros objetos etnográficos que passam a fazer parte efetiva desses grupos sociais.

O debate sobre as diversas noções de “salvaguarda”, que surgiram a partir das resoluções e convenção da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), sendo a principal delas a de 2003, merece uma outra discussão, já iniciada através da mesa redonda em encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) de 2013, em Águas de Lindóia (Athias, 2016), onde se discutiu as questões relacionadas ao Patrimônio Imaterial vinculado a práticas de restituição e repatriamento de objetos rituais de uso dos encantados.

É importante assinalar que a Convenção da Unesco de 2003 sobre a Salvaguarda do Patrimônio Cultural e Imaterial baseia-se em algumas diretrizes relevantes que faço questão de enfatizar: 1) a importância do patrimônio cultural imaterial como fonte de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável; 2) a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial e o patrimônio material cultural e natural; 3) os processos de globalização e de transformação social que, ao mesmo tempo que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento.³ Tais diretrizes objetivam: a) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial; b) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos; c) a conscientização no plano local, nacional e internacional acerca da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco; d) a cooperação e a assistência internacionais (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 2003).

O Estado brasileiro vem buscando criar e implementar meios de proteção e promoção dos modos de criar, fazer e viver característicos

3. Em 24 de março de 2017, o Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU) adotou unanimemente a Resolução nº 2347 relativa à proteção do patrimônio cultural. Foram necessários muitos anos de negociação para a ideia amadurecer. Ao longo dos últimos anos, finalmente ocorreram progressos e, da mesma forma, surgiu uma consciência do papel que o patrimônio cultural pode desempenhar na promoção da segurança.

dos mais diversos grupos integrantes da sociedade nacional através do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Ainda estão sem respostas as perguntas realizadas pelos Tariano ao reivindicarem o retorno de seus objetos rituais que se encontram em um museu em Manaus. Todas as questões relativas à restituição de objetos ainda precisam ser discutidas e negociadas para que os Tariano possam ter de volta esses objetos que foram retirados de suas aldeias séculos atrás e que hoje se encontram em museus.

No debate promovido pela Unesco, surgem expressões como “patrimônio intangível” ou “patrimônio imaterial”. O entendimento sobre tais noções está amplamente exposto na documentação proposta pela própria Unesco. Porém, o debate sobre a durabilidade de um bem tangível ou intangível sempre esteve diretamente relacionado à sua valorização cultural, simbólica ou econômica pelos Estados Nacionais, os quais estão muito aquém de compreender os diversos pontos de vista, ou o ponto de vista das populações indígenas. O que estamos chamando aqui, neste texto, de “patrimonialização” seria, de acordo com a Unesco, a institucionalização de mecanismos de proteção do chamado patrimônio cultural, material e imaterial. E, nesse processo, a cultura dos povos indígenas, visualizada através das mais diferentes museografias, em diferentes museus, e vista apenas como “uma condição de produção e reprodução da sociedade” (Meneses, 1996, p. 213).

Os estudos atuais mostram que essa distinção entre o material e o imaterial, na realidade, deixa de existir, porém continua sendo operacional, pois todo patrimônio, seja ele material ou imaterial, faz parte da cultura. Todavia, a cultura “diz respeito a valores”, os quais são definidos no âmago das relações presentes no interior de cada sociedade; portanto, parte central da cultura, a invenção histórica e socialmente construída de “patrimônio cultural”, como uma espécie de dimensão interna da herança material e imaterial transmitida de geração em geração em um grupo social. Na realidade, no momento em que se seleciona um objeto para ser “patrimonializado”, e verifica-se que esse

processo de escolha e socialmente compartilhado por um determinado grupo social, pode-se dizer que existe, usando uma analogia conhecida, uma escolha que poderemos chamar de seleção cultural.

Outro aspecto desta análise que acredito ser importante se refere ao reconhecimento da dimensão espacial de um patrimônio cultural. Em outras palavras, um patrimônio cultural é selecionado em processos muitas vezes conflituosos e contraditórios de produção e reprodução das relações sociais. No caso dos povos indígenas da região do alto rio Negro, esses espaços e lugares são comuns e aparecem em diferentes versões mitológicas dos povos que ali habitam. O desafio que se impõe, todavia, é identificar e compreender a natureza dos elos entre cultura e espaços sociais, os quais, em muitos casos, estão imbricados nas histórias individuais de cada povo. E essa dimensão espacial dos povos indígenas do rio Negro merece ser levada em conta em todos os seus aspectos, em qualquer processo de patrimonialização. Como já foi assinalado por James Clifford (1991, p. 241), o surgimento de centros culturais e de museus tribais torna possível um repatriamento efetivo e uma circulação de objetos considerados por muito tempo – sem ambiguidade – como “propriedades” pelos colecionadores e curadores de museus metropolitanos. Ou seja, para o repatriamento ser realmente efetivo, é necessário ser criado um museu tribal. Podemos citar, como exemplo, o repatriamento no Museu e Centro Cultural Kwagiulth, apresentado no ensaio de James Clifford “Museologia e contra história” (2003).

As descrições dos objetos expostos devem mostrar a quem esses objetos pertencem, não como uma propriedade cultural, mas como uma propriedade “individual” de famílias, de uma rede de parentesco. O Museu Indígena responde, talvez, por um lado mais técnico de conservação preventiva do objeto para que as gerações futuras possam guardar a memória e a relação com os antepassados. Em muitos casos, na atualidade, se tem notícias da existência de inúmeros Museus Indígenas já constituídos no Brasil (Gomes, 2019, p. 51), portanto a justificativa dada pela irmã salesiana aos Tariana de Iauareté, da região de alto rio

Negro, de não poder restituir-lhes os próprios objetos, porque eles não teriam “lugar apropriado”, deixa realmente de ser uma desculpa para a não restituição dos objetos indígenas que se encontram em museus fora das terras indígenas. Acredita-se que estes têm condições de guardar muito bem esses objetos que possuem um conteúdo de memória e simbólico, e que reforçam a relação com a ancestralidade, de uma história bem particular, que faz parte da identidade cultural de grupo indígena, como já foi assinalado por muitos investigadores, como José Reginaldo Gonçalves (2007, p. 20). O autor, debatendo a questão, diz que esses objetos fazem declarações sobre a identidade étnica e cultural, e informam claramente uma forte evidência de que o grupo indígena existe como pessoas socialmente constituídas e, sobretudo, ordenam a percepção que cada um tem de si mesmo.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Regina. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: LIMA FILHO, M. F.; BELTRAO, J. F.; ECKERT, C. (org.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

ATHIAS, Renato; PANKARARU, Sarapó. As Forças Encantadas, Dança e Ritual entre os Pankararu. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: GIS, v. 2, n. 1, mai. de 2017. pp. 196-210.

ATHIAS, Renato; LIMA FILHO, Manuel. Dos museus etnográficos às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade. In: RIAL, C.; SCHWADE, E. *Diálogos Antropológicos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2016a.

ATHIAS, Renato. Objetos indígenas vivos em museus: temas e problemas sobre a Patrimonialização. In: ATHIAS, R.; LIMA FILHO, M.; ABREU, R. *Museus e Atores Sociais: Perspectivas Antropológicas*. Recife: Editora da UFPE/ABA Publicações, 2016b. p. 189-211.

ATHIAS, Renato. Máscaras, Danças & Maracás – Imagens sobre espiritualidade ameríndia da Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira. In: *Revista Visagem*. Belém, v. 2, n. 1, jan./jun. 2016c. pp. 8-27.

ATHIAS, Renato. *O Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés*. Apontamentos Linguísticos e Fotografias de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: Museu do Índio/ UNESCO/ Mepe, 2015a.

- ATHIAS, Renato. Museus, Objetos Etnográficos e Pesquisa Antropológica: um debate atual. In: *Revista Antropológicas*. Recife: UFPE, ano 19, v. 26, n. 1, 2015b. pp. 231-250.
- ATHIAS, Renato. *Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira*, Acervo de Museu do Estado de Pernambuco. Recife: Livro/ Mepe/ Banco Safra, 2002.
- ATHIAS, Renato. Carlos Estevão, a Gruta do Padre e os Pankararu de Itaparica, PE. In: *Imagens e palavras*. [blog]. Disponível em: <http://rena-toathias.blogspot.com>. Acesso em: 26 ago. 2016.
- ATHIAS, Renato. Diversidade cultural dos índios no olhar de Carlos Estevão. In: CORREIA ARAUJO, B. (org.). *O Museu do Estado de Pernambuco*. São Paulo: Banco Safra, 2003. pp. 284-317.
- ATHIAS, Renato. Os objetos, as coleções etnográficas e os museus. In: BARRIO, A.; MOTTA, A.; GOMES, M. *Inovação Cultural, Patrimônio e Educação*. Recife: Massangana, 2011.
- BAHIA, Joana. O uso da fotografia na pesquisa de campo. In: *Vivencia*. Revista de Antropologia. Natal: UFRN, n. 9, 2005. pp. 349-360.
- BARROS, Nilvânia A.; ATHIAS, Renato; MELO, Wilke Torres. Espaços de memórias e identidade – Três exposições com fotografias do Acervo da coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira. In: *Revista Antropológicas*. Recife: UFPE, ano 16, v. 23, n. 2, 2012. pp. 98-132.
- BARROS, Nilvânia M. A. *Tudo isso é bonito! O festival das máscaras Rankokamekra: imagem, memória, Curt Nimuendajú*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.
- BELK, Russell W. Collectors and collecting. In: PEARCE, S. M. (org). *Interpreting Objects and Collections*. London, New York: Taylor & Francis, 2003. pp. 317-326.
- BELTRÃO, Jane. Coleções etnográficas: a chave de muitas histórias. In: *DataGramaZero*, Revista de Ciência da Informação. Rio de Janeiro, v. 4 n. 3, jun. 2003. Disponível em: http://www.dgz.org.br/jun03/Art_01.htm. Acesso em: 26 ago. 2016.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. O que um inventário de referências culturais poderá dizer? Os desafios da atuação dos antropólogos nos processos de mapeamento, identificação e registro do patrimônio cultural das populações afro-brasileiras. In: *Campos*, Revista de Antropologia. Curitiba: UFPR, v. 11, n. 1, 2010. pp. 31-46.
- CHAGAS, Mário. O Pai de Macunaíma e o Patrimônio Espiritual. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. *Memória e Patrimônio – Ensaios Contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- CLIFFORD, James. Museologia e contra-história: Viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. *Memória e Patrimônio – Ensaios Contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

COPPI, Giuseppe Illuminato. La Breve Historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia Amazonense del Imperio Brasileiro In: SOPRIN-TENDENZA. Speciale al Museo Preistorico ed Etnografico Luigi Pigoini (org). *Indios del Brasile, Culture che Scompaiono*. Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Roma: De Luca editore, [1880] 1983. pp. 59-62.

CUNHA, Oswaldo Rodrigues. *Talento e atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1898.

DOMINGUES-LOPES, Rita de Cássia. Desvendando significados: contextualizando a Coleção Etnográfica Xikrin do Catete. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Ciência do homem e museologia: sugestões em torno do Museu do Homem do Nordeste do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. Recife: IJNPS, 1979. (Documentos, 14)

GONCALVES, Jose Reginaldo dos Santos. Teorias antropológicas e objetos materiais. In: *Antropologia dos Objetos: Coleções, Museus e Patrimônios*. Rio de Janeiro: MINC/IPHAN, 2007. p. 13-42.

GOMES, Alexandre. *Museus Indígenas, Mobilizações Étnicas e Cosmopolíticas da Memória: um estudo antropológico*. Tese (Doutorado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/ ANPOCS, 1998.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HARTMANN, Thekla. Apresentação e Notas. In: NIMUENDAJU, C. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assirio & Alvim, 2000.

HUGH-JONES, Stephen. Caixa de pandora: estilo alto-rio-negrino. In: *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*. São Carlos: UFSCar, v. 6, n. 1, 2014. pp. 155-173.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Mapa Etno-Historico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

JACKNIS, Ira. Franz Boas and Exhibits – On the Limitations of the Museum Method of Anthropology. In: STOCKING JR., G. W. (org.). *Objects and Other – Essays on Museum and Material Culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.

KAHN, Miriam. Not Really Pacific Voices: Politics of Representation in Collaborative Museum Exhibits. In: *Museum Anthropology*. American Anthropological Association, n. 24, 2000. pp. 57-74.

LAGROU, Elsie Maria. *Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e da alteridade entre os Kaxinawa*. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

LAGROU, Elsie Maria. O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? In: *Revista Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, v. 8, n. 1, 2002. pp. 29-61.

LEVI-STRAUSS, Claude. Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1958].

MELANIAS, Karla. Espelho de Memória. *A fotografia na Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

MELATTI, Julio Cezar. *Curt Nimuendaju e os Je*. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 1985. (Série Antropologia, 49).

MELO, Joaquim Rodrigues de. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2007.

MENDONCA, João M. O fotógrafo Curt Nimuendaju: Apontamentos de antropologia visual no Brasil. In: *Revista Antropológicas*. Recife: UFPE, ano 13, v. 20, n. 1-2, 2009. pp. 121-152.

NAMER, Gérard. *Halbwachs et la Memoire Sociale*. Paris: L'Harmattan, 1999.

NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. Trad. Robert H. Lowie. Los Angeles: Southwest Museum, 1946.

NIMUENDAJU, Curt. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendaju a Carlos Estevão de Oliveira*. Org. Thekla Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assirio & Alvim, 2000.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA – UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. MISC/2003/CLT/CH/14. Paris, 17 de outubro de 2003.

PAES, Francisco Simões. Rastros do espírito: fragmentos para a leitura de algumas fotografias dos Ramkokamekra por Curt Nimuendaju. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 47, n. 1, 2004. pp. 267-307.

PEARCE, Susan M. Objects as meaning: or narrating the past. In: PEARCE, Susan M. (org.). *Interpreting Objects and Collections*. London, New York: Taylor & Francis, 2003. pp. 19-30.

RIBEIRO, Berta G. *Dicionário de artesanato indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1988.

RIBEIRO Berta G.; VAN VELTHEM, Lúcia H. Coleções etnográficas. Documentos materiais para a história indígena e da etnologia. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP; Cia. das Letras; SMC, 1992. pp. 103-112.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. In: *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, ano 1, n. 2, jul./set. 1995. pp. 23-60.

SAMAIN, Etienne. No fundo dos olhos: os futuros visuais da antropologia. In: *CADERNOS de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: UERJ, v. 6, n. 1, 1998. pp. 141-158.

SILVA, Jéssica Francielle. *Autonomia e protagonismo nos processos de musicalização entre os Povos Indígenas de Pernambuco*. TCC (Bacharelado em Museologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

STOCKING JR., George W. (ed.). *A Franz Boas Reader: The shaping of American Anthropology (1883-1911)*. Chicago: University of Chicago Press, 1982 [1974].

STOCKING JR., George W. (ed.). *History of Anthropology*. Objects and others. Essay on museum and material culture. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. v. 3.

VAN VELTHEM, Lúcia H. *Coleções etnográficas: pesquisa e formação documental*. Projeto de Pesquisa. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

VIDAL, Lux B.; SILVA, Aracy L. O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material. In: GRUPIONI, L. D. B.; SILVA, A. L. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores*. Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995.

ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA: ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS PARA LA ETNOGRAFÍA EN EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO DE SABERES EN LATINOAMÉRICA

Vladimir Montoya Arango

La antropología de la memoria alberga serios retos metodológicos. Su objeto trascendido en el tiempo e inscrito de formas ingeniosas en el espacio hace que las técnicas de la etnografía convencional sean insuficientes para agotar la riqueza narrativa con que la memoria provee a individuos y colectivos. ¿Cómo hacer etnografías del pasado recordado e inscrito en el espacio habitado? ¿Cómo aproximarse a objetos tan inasibles como los recuerdos y los olvidos? Estos interrogantes nos acercan a la insuficiencia de la observación participante, técnica privilegiada por la etnografía clásica, a la hora de abordar la investigación antropológica de la memoria, que se confronta con un objeto no observable en «tiempo real», por lo que su puesta en evidencia necesariamente requiere de la narración.

El carácter dialógico y la polivalencia de las versiones del pasado, además de su evidente y característica multiplicidad, ameritan que el etnógrafo recurra a estrategias creativas de expresión y a la disposición de espacios de debate apropiados para permitir el intercambio, el encuentro y la disputa narrativa entre los múltiples sujetos implicados en la rememoración. Es por ello que, en la exploración en torno a las memorias sociales, he recurrido a una metodología integradora, abierta al diálogo de saberes y expuesta al reconocimiento del etnógrafo como un agente social que interactúa en un campo de aprendizajes compartidos. Este diálogo de saberes parte del reconocimiento del etnógrafo como

portador del saber científico, propio de la formación académica que le ha provisto de un entrenamiento y de un léxico particular, mientras que las personas que habitan los lugares a los que arriba para realizar su etnografía, poseen también unos saberes derivados de su experiencia de interacción social y del proceso de configuración de sus territorios. Estos saberes anteceden y seguramente sucederán en dichos lugares al etnógrafo, por lo que necesariamente deben entrar en diálogo y en negociación a la hora de construir colectivamente el conocimiento al que la investigación aspira.

La preocupación por el diálogo de saberes es consecuencia de la revaluación del quehacer antropológico convencional, particularmente por las vertientes críticas de la antropología posmoderna anglosajona, los estudios poscoloniales hindúes y la modernidad/colonialidad en Latinoamérica, los cuales han generado posturas críticas sobre la manera en que la ciencia occidental en general, y la disciplina antropológica en particular, construyeron su objeto de estudio.

En la vertiente posmoderna se cuestionan seriamente: 1) la relación de dominio entre el antropólogo y sus informantes; 2) la construcción discursiva de la realidad del otro que se asemeja a una ficción narrativa y, 3) las implicaciones éticas de la prejuiciosa mirada del etnógrafo sobre la cultura a la que se aproxima.¹ Los estudios de la poscolonialidad y la perspectiva decolonial por su parte, pusieron el acento crítico en la relación de dominio epistémico entre la ciencia occidental y los saberes locales, llamando la atención sobre el lugar de enunciación desde el que se produce y circula el conocimiento y develando con ello la práctica colonial de supresión de experiencias, memorias y saberes locales. Esta dominación se articula con la geopolítica del conocimiento y se expresa en la colonialidad del poder, del saber y del ser (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007).

Estas vertientes críticas confrontan a la antropología contemporánea con la manera tradicional de asumir la autoridad textual en la

1. Resulta pertinente el texto de Reynoso (1996) que compila una serie de textos relacionados con la hermenéutica textual y las encrucijadas de la etnografía en el contexto contemporáneo.

persona del etnógrafo: los objetos de estudio son también seres humanos, personas como nosotros y, en tanto tal, sujetos en interacción al momento de participar en el proceso etnográfico. La imposición del carácter de objetos de estudio es contestada por sujetos y colectivos capaces, conscientes y proclives a participar de la interpretación de los datos etnográficos, desmintiendo con ello que la autoridad textual sea propiedad exclusiva del etnógrafo. Sus cuestionamientos coinciden en que la sociedad contemporánea se caracteriza por la diversidad y exalta la pluralidad, favoreciendo en ciertos sectores el desasosiego y la contestación frente a discursos que pretenden anular la diferencia. Es por ello necesario que la antropología de la memoria asuma seriamente el reto que le impone esta interpelación hecha por quienes fueran denominados legos u objetos de estudio, de manera que ahora no deberá apuntarse a la consecución de categorías y conceptos abstractos, pretendidamente objetivos, neutros y desprovistos de la interferencia de quienes, paradójicamente, constituyen su naturaleza, sino que deberá más bien proponerse una etnografía en una constante mediación de significados que controvierta la autoridad textual por parte del etnógrafo y permita crear un espacio para el debate y la interacción con los demás sujetos partícipes de la investigación.

La consolidación de movimientos sociales que disienten y expresan puntos de vista alternativos sobre la producción de conocimiento en y sobre las comunidades locales está creando en América Latina fracturas con los sectores de la academia aferrados a criterios clásicos de rigurosidad y autoridad textual. Esta situación ha generado también interesantes asociaciones con sectores renovadores del quehacer académico que han reconocido que la emergencia de esos sujetos sociales plantea críticas serias a la práctica científica.

La etnografía, que ha sido la herramienta privilegiada de la antropología, no escapa a este conjunto de críticas que reclaman el cuestionamiento del pretendido realismo en la escritura del etnógrafo como modo de autoridad y buscan replantear conceptos y categorías

analíticas asumidos de manera automática como válidos. Se trata de un posicionamiento político de los denominados legos u objetos de estudio que reivindica la validez del saber propio e interroga el carácter intrusivo de las investigaciones académicas, reclamando claridad sobre las intenciones del etnógrafo, sus métodos y técnicas para la recolección de información, y la utilidad de sus estudios para las comunidades locales. La respuesta comprometida a dichos interrogantes implica al etnógrafo una seria postura ética y una creativa apuesta metodológica que deposite la autoridad etnográfica en la interacción y en la construcción colectiva de conocimiento, reconociendo el quehacer investigativo como un ejercicio de reinterpretación mutua. En este sentido, propondré que la etnografía de las memorias no se limite a la tradicional observación participante, sino que integre diversas estrategias metodológicas:

- Recopilación de relatos: entrevistas, historias de vida, diálogos informales y guiones sobre recuerdos familiares.
- Objetos de la memoria: reconstrucción de recuerdos a partir de las cosas y sus lugares de conservación.
- Recorridos territoriales: andar y contar como insumos esenciales para reconocer la conexión de las memorias con el territorio vivido o perdido.
- Cartografía social: dibujo de mapas temáticos sobre el espacio habitado, incluyendo escenarios del pasado, presente y futuro.
- Fotografías como huellas del pasado compartido: trabajo de rememoración basado en los archivos familiares, imágenes de prensa y otros medios impresos.
- Fotografía como recurso expresivo: talleres de composición de relatos en imágenes.
- Elaboración de videos: un paso más para narrar, esta vez con la imagen en movimiento.

En aquellos contextos donde la violencia o el conflicto armado son determinantes, la antropología de la memoria se confronta con los olvidos impuestos y el silenciamiento al que un determinado grupo social, más o menos homogéneo, ha sido sometido como producto de situaciones de subyugación inherentes al conflicto, la dominación y el poder (Castillejo, 2000; Das, 2003; Hinton, 2002). El carácter homogéneo atribuido a la condición de víctimas permite anticipar que existe entre estas una cierta continuidad narrativa que entrelaza y articula sus relatos en una trama discursiva colectiva, por lo cual, el testimonio y la historia de vida son los elementos claves de la metodología. Los talleres de memoria, concebidos como ejercicios de expresión mnemónica grupal, surgen como posibilidad de reunión y debate conjunto para la confrontación de los recuerdos sobre experiencias de violencia compartidas.

En el contexto de Suráfrica post-conflicto, por ejemplo, Alejandro Castillejo (2004a), utilizó con bastante acierto esta estrategia que le permitió establecer un vínculo narrativo entre sus interlocutores; sin embargo, partía del hecho de que aquellos ya estaban integrados, casi siempre en organizaciones no gubernamentales dedicadas a la reparación de los efectos del conflicto y a la reinserción de los excombatientes. En cierta manera, la colindancia de los relatos de memoria había sido anticipada y la cohesión entre los sujetos de la investigación era resultado de una vida social compartida. En esas condiciones, los talleres de memoria actuaron no sólo como espacios de remembranza, sino que además comportaron un significativo efecto catártico (Castillejo, 2004a).

En aquellas circunstancias donde la violencia no es determinante de las relaciones sociales o en las que el etnógrafo no interactúa con grupos delimitados y diferenciados como 'comunidades', las trayectorias individuales y las experiencias específicas adquieren un papel relevante. En esos casos, el diseño metodológico deberá integrar, de manera versátil y contextualizada, herramientas y ejercicios específicos adecuados a las necesidades y retos que cada diálogo con los interlocutores plantea. Las entrevistas estructuradas, una de las herramientas preferidas en

muchas etnografías, son pertinentes para crear un entorno narrativo donde el relato del interlocutor se circunscriba a los marcadores insoslayables en la reconstrucción del pasado, con los cuáles se puede inferir que contenidos de la memoria trascienden la individualidad. La historia de vida es también una instancia narrativa contundente, que permite libertad expresiva y donde se pueden obtener relatos surgidos de la representación del pasado. Esta preocupación por la fluidez narrativa en la historia de vida y su presentación como la versión del 'otro', es un asunto que desde hace algún tiempo ha tomado fuerza en la antropología (García Canclini, 1991).

Sin embargo, el carácter irrefutable que se ha pretendido dar a la presentación que cada uno hace de su historia personal, desconoce que aún en la transcripción textual, las narrativas están atravesadas por la persona del entrevistador, e incluso el ejercicio de la compilación no se encuentra desprovisto de intereses, sino que incorpora elementos narrativos desde el momento en que se inicia la escucha: la emisión del relato está acompañada de la aparición del correlato del oyente.

En concordancia con lo anterior, la autoridad etnográfica no debe depositarse tampoco de manera exclusiva en la voz pretendidamente imparcial de los entrevistados; lo consistente es el reconocimiento de la mutua implicación narrativa entre el etnógrafo y sus interlocutores, en una postura adherida, en parte, a la visión interpretativa propuesta por Geertz (1989), pero consciente además de la importancia que los prejuicios y el a priori interponen un sesgo narrativo a los contenidos que finalmente se privilegian en el texto.

Las narraciones en primera persona no sólo representan el intento por dar la voz al 'otro', sino también la reflexión crucial de una etnografía compuesta de relatos emitidos por seres humanos sensibles que quieren ser reivindicados en su narración. Esto va en contravía de las lógicas de la industria extractiva que describió Castillejo (2005), en el caso de la reconstrucción de la memoria histórica en Suráfrica, en las que se asume a los interlocutores del etnógrafo como dispensarios de

información y nos confronta seriamente con la necesidad de que el etnógrafo se vincule con la intimidad de los relatos y se compenetre con el contexto en el que estos se producen.

METODOLOGÍA PARA LA EXPLORACIÓN DE RELATOS COLECTIVOS

De acuerdo con lo planteado antes, puede comprenderse que la ruta metodológica que implica la investigación en antropología de la memoria implica importantes retos para el uso y aplicación de herramientas e instrumentos de compilación de datos, además de que debe acompañarse de reflexiones en torno a los referentes teóricos que sustentan cada proceso etnográfico. Asumiendo estas condiciones, propongo un acercamiento a los lineamientos de la etnometodología que apunte a la consolidación de lo que denomino *hermenéutica de la interacción*, derivada de los planteos del interaccionismo simbólico propuesto por Herbert Blumer (1982). Bajo el prefijo *etno*, en las últimas décadas se han producido una gran cantidad de estudios cuya intención subyacente es acceder a la interpretación endógena de los fenómenos sociales, en un intento por evitar la intervención del científico social en la interpretación de la realidad. En cierto sentido, la etnometodología representa la exaltación del sentido de lo *emic* – una mirada desde dentro –, que rebatiría la supuestamente prejuiciosa y subjetiva mirada *etic* – desde fuera.

Los estudios etnometodológicos recurren a la lingüística para intentar asegurar la fidelidad a las categorías nativas de interpretación, el levantamiento de campos semánticos, la construcción de corpus lexicales y el estudio del significado y apropiación de los términos foráneos al interior de la cultura local, que constituyen los ejercicios de reflexión preferidos a la hora de establecer la autoridad etnográfica y garantizar la validez de las interpretaciones.

En el contexto Latinoamericano, los estudios etnometodológicos han sido utilizados ampliamente por las comunidades locales en un esfuerzo por rebatir la intervención científica en la narración de su propia historia, además como una respuesta política al papel que la

ciencia social ha tenido en la configuración de la subalternidad conferida a los grupos étnicos y a las minorías, tal y como lo muestra Rappaport (1998).

En el caso de la antropología de la memoria, lo sugerente de la etnometodología es su gran potencial para proveer compenetración con los significados construidos colectivamente, lo que permite situar la reconstrucción de la memoria en el orden de las imágenes y representaciones producidas en la interacción social. Este enfoque metodológico privilegia la cotidianidad como instancia narrativa, pues en ella se experimenta la profunda relación que establecen los territorios vividos. El énfasis en la interacción social para explorar la memoria colectiva, se fundamenta en la participación en la cotidianidad con la intención de acceder a las maneras como la memoria se hace presente en la vida social, es decir, se debe estar dispuesto a considerar la «memoria como una acción» que manifiesta lo permeable del presente por las representaciones del pasado.

De lo que se trata es de inferir los modos en que la memoria se hace presente en la cotidianidad y participa en la actualización de la identidad individual y colectiva, y en la definición de las relaciones que se establecen con el actual espacio habitado. Por ello, el diálogo abierto constituye el elemento clave de la estructura narrativa mediante la que se establece la relación con los interlocutores durante la investigación, haciendo que el diario de campo se convierta en un instrumento idóneo para la recopilación de información, que después será integrada en los análisis.

La observación/participación en la cotidianidad de los interlocutores se torna sumamente compleja para el etnógrafo, ya que se introduce en un flujo de relaciones dinámicas con gran riqueza narrativa. La participación en la cotidianidad trasciende el aislamiento narrativo dispuesto en técnicas de taller o entrevista y obliga a ir más allá del papel de simple oyente compilador de historias de vida, produciendo más bien la vinculación con la puesta en escena de las mismas. Por ello, es importante que durante el proceso etnográfico se utilicen distintas estrategias de

acercamiento a la cotidianidad, participando de eventos colectivos, asistiendo con los interlocutores a actividades y sitios diversos, participando en sus reuniones, visitándolos en sus trabajos o realizando recorridos individuales o grupales por los lugares de mayor significación; todo lo cual busca producir un acercamiento a sus relaciones sociales y contribuye a generar confianza y crear espacios de diálogo propicios para trascender la relación jerárquica entre etnógrafo e interlocutores.

En la exploración antropológica de la memoria, se debe partir de reconocer que la misma, así como la identidad, se encuentran en continua definición con un dinamismo propio que no se puede anticipar previamente al trabajo de campo; de manera que sólo la inmersión en el entramado de relaciones sociales en que los seres humanos ejecutan sus acciones y comparten significaciones puede derivar en interpretaciones asertivas de las funciones y valores atribuidos a la rememoración.

El interaccionismo simbólico propuesto por Herbert Blumer (1982) permite encuadrar muchos de los retos metodológicos descritos, ya que parte de considerar la interacción como el sustento de la vida en sociedad. Cada individuo es compelido a actuar dentro del flujo de las relaciones sociales y sus actos son orientados según una serie de significados que conoce y comparte con los demás, y que permiten anticipar, en cierta manera, la respuesta que aquellos tendrán frente a sus actos. Sin embargo, Blumer (1982) no asume los significados como algo dado, sino que considera que son continuamente revisados en el proceso de la acción. Es decir, el significado de las cosas es puesto en perspectiva constantemente por el individuo durante la interacción social. Con estas consideraciones, Blumer señala que es justamente la acción la que debería comprender el objeto de análisis y define el interaccionismo simbólico de la siguiente manera:

Este enfoque considera que una sociedad humana se compone de personas comprometidas en el acto de vivir. La vida es un proceso de continua actividad en la que los participantes desarrollan líneas de acción ante las

innumerables situaciones que han de afrontar. Están como engranados en un vasto proceso de interacción, en el seno del cual deben hacer que sus acciones se adapten a las ajenas. El proceso consiste en formular indicaciones a los demás sobre lo que hay que hacer, y en interpretar las que ellos formulan a su vez (Blumer, 1982, p. 16).

Si hay algo que distingue a la memoria es justamente su carácter de acción que produce recuerdos. Es importante señalar que esos recuerdos actúan como representaciones que intervienen en la definición del comportamiento del individuo, además de que proveen guías para formular respuestas en contextos y situaciones de interacción específicas. No actuamos del mismo modo en cualquier lugar y en la memoria encontramos formas creativas de responder en función de lo que se espera de nosotros en un contexto específico, lo cual permite afirmar que en la memoria están las claves interpretativas de la acción presente. Sin embargo, Blumer (1982) no se remite expresamente a la memoria, ya que para este autor es la interacción misma la que determina el comportamiento; “la interacción es un proceso que *forma* el comportamiento humano, en lugar de ser un simple medio o marco para la expresión y liberación del mismo” (Blumer, 1982, p. 6). Afirma además que la interacción no acontece sólo en el plano físico, sino que la forma característica de interacción de los seres humanos: “se ejerce a un nivel simbólico, puesto que tratan de comprender el significado de los actos ajenos” (ídem, 7).

Desde mi punto de vista, la memoria colectiva será determinante en tal proceso de comprensión, pues en ella están contenidos los marcos sociales que permiten asignar un lugar y un sentido a las representaciones de los actos propios y las respuestas ajenas. El aporte fundamental de Blumer (1982) en la perspectiva metodológica de la antropología de la memoria, se refiere a que la realidad social existe por sí misma, en un mundo empírico que no es posible anticipar ni aún con los más sofisticados modelos teóricos, por lo que es justamente del examen de la interacción social de donde deben derivarse las interpretaciones. Según

Blumer, esto es frecuentemente ignorado por las ciencias sociales que se acomodan servilmente a los protocolos de lo que se considera una investigación rigurosa, que terminan sustituyendo el examen directo del mundo social empírico. Para Blumer, lo anterior es un gran error, pues siempre los protocolos de investigación, técnicas, modelos y teorías preestablecidas deben ser ajustados a partir de la confrontación con el mundo empírico. Según afirma:

La realidad existe en el mundo empírico y no en los métodos empleados para estudiarla; hay que descubrirla examinando ese mundo, y no a través de los análisis o la elaboración de los métodos empleados para estudiarla. Los métodos son meros instrumentos concebidos para reconocer y analizar el carácter obstinado del mundo empírico, y por ello su valor reside únicamente en su capacidad de hacer posible la tarea a realizar. En este sentido fundamental, los procedimientos empleados en cada una de las partes del acto de investigación científica han de evaluarse en función de si respeta o no la naturaleza del mundo empírico en estudio; se trata de saber si lo que significan o implican es la naturaleza de aquél (idem, p. 21).

Sin esa revisión continua y sin ese carácter reflexivo, la investigación social estaría condenada a convertirse en mera especulación. Es justo aquí donde encuentro mayor valor a los planteos de Blumer, pues nos sitúan en un nivel reflexivo que aboga por una constante revisión y un ánimo crítico correspondiendo, en cierto sentido, con la *vigilancia epistemológica* de que hablara Gregory Bateson, y yendo más allá de las sugerencias de algunas corrientes posmodernas que limitan la reflexividad a las condiciones personales que afronta el antropólogo/autor del texto.

Blumer define dos métodos propios de la ciencia social empírica: *exploración* e *inspección*. La intención de la investigación exploratoria es, justamente, responder a los interrogantes que se suscitan de la confrontación entre la realidad empírica y la metodología anticipada para su examen, para lo cual se plantea una metodología flexible, en continua

revisión y cuya máxima es la recurrencia a cualquier procedimiento éticamente válido que permita acercarse con la mayor claridad al área de vida social en estudio. Blumer (1982) es taxativo sobre la necesaria flexibilidad de la investigación exploratoria, la cual:

puede recurrir a la observación directa, a entrevistar personas, escuchar sus conversaciones, obtener informes sobre la vida real, utilizar cartas y diarios, consultar documentos públicos, organizar discusiones de grupo, y efectuar recuentos de determinados elementos siempre que se considere conveniente. No es necesario ceñirse a un protocolo para aplicar dichos procedimientos (idem, p. 30).

Además, la reflexividad debe acompañar todo el proceso, pues como seguidamente afirma: “en la investigación exploratoria es particularmente importante para el especialista el estar constantemente alerta sobre la necesidad de revisar y verificar sus imágenes, creencias y conceptos sobre el área que está estudiando” (idem, p. 31). De aquí deriva la importancia que, en la investigación antropológica de la memoria, se introduzca una reflexión sobre los prejuicios del etnógrafo en su proceso de acercamiento al mundo social empírico.

Retomando planteos anteriores, para la antropología de la memoria defino como estrategia metodológica consistente la «hermenéutica de la interacción», que tiene como insumos fundamentales la interacción social sobre la cual propone una mirada reflexiva que apunta a la comprensión de las interacciones entre los interlocutores, y tiene como eje de dicha reflexión, las memorias, recuerdos e imágenes cotidianas. Esta perspectiva interpretativa permite asumir las historias de vida como relatos porosos, sin la intención de que sean compactos y acabados, además confrontados con los interrogantes que plantea De Certeau (1995, p. 1779):

la calidad de la transcripción y de la edición, su honestidad y su fidelidad al verdadero relato dependen estrechamente de la persona del recopilador: la grabadora permite muchas trampas y muchas libertades con el habla del narrador. Todos

los recopiladores no son todo lo atentos, respetuosos y probos que pudiera desearse: la recopilación de una historia de vida no se improvisa, se necesita un cierto método y hasta una deontología. A menudo, las series son más significativas que el relato aislado, lo cual exige una perseverancia de parte del recopilador.

Que la intervención del recopilador sea disminuida al máximo constituye un propósito pertinente, pero complejo y quizás inalcanzable, por lo cual es preferible una constante reflexividad sobre la imposibilidad de eliminar totalmente un cierto sentido de intervención, intentando éticamente que la ciencia social no termine instaurando las «ficciones persuasivas» de las que habla Marilyn Strathern (1998), o que no se convierta en una mera especulación filosófica social, como lo refiere Blumer (1982).

LA CARTOGRAFÍA SOCIAL EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA

La cartografía social es una metodología de investigación social que se ha mostrado una valiosa herramienta política, cultural, social y económica para las comunidades locales, que pueden apuntalarse en esta para dar cuenta de las diversas y específicas territorialidades desarrolladas en el proceso histórico de producción de su espacio social (Montoya, 2009). La cartografía social reflexiona sobre la tradicional hegemonía de la epistemología occidental y sobre la insuficiencia de la disciplina geográfica y de la cartografía cartesiana para dar cuenta de dicha diversidad y especificidad de las territorialidades (idem). Por tanto, las cartografías sociales pueden convertirse en un insumo propicio para la planificación urbana, para las propuestas de desarrollo territorial y para el tratamiento de conflictos socioambientales, fortaleciendo espacios participativos que contribuyen a la afirmación de identidades colectivas, también a la apertura de políticas públicas y a la proposición de estrategias conducentes a la equidad territorial y poblacional. En el caso de la antropología de la memoria, la cartografía social es un instrumento adecuado para explorar recuerdos compartidos y producir análisis colectivos de sucesos que están inscritos en la memoria colectiva.

En Colombia, la cartografía social tuvo un auge significativo durante los años setenta del siglo pasado, en concordancia con la relevancia que tuvo la Investigación Acción Participativa (IAP). En términos generales, la cartografía social en Colombia ha sido empleada para la elaboración colectiva de mapas, imágenes o representaciones de las percepciones de los pobladores sobre las transformaciones de territorios específicos. En la Fundación La Minga, por ejemplo, la cartografía social se utilizó desde 1986 en la región norte del Departamento del Cauca, en el marco del “Plan Solidario para Recuperar La Vida” que contó con el apoyo de la Empresa Cooperativa de Desarrollo (EMCODES), y permitió que tras unos primeros años de énfasis en la utilización de mapas técnicos para el estudio de la organización comunitaria, se pasara a la elaboración de los mismos por la propia gente, apoyados en la idea política de: “poner sobre la mesa el saber de los Pueblos Indígenas sobre su territorio y, de esta manera, legitimarlo” (Andrade; Santamaría, s.f). El punto de partida fue la cartografía oficial disponible en el Instituto Geográfico Agustín Codazzi, sobre la cual se dibujaban colectivamente mapas del pasado, presente y futuro del territorio.

Los desarrollos logrados por estos procesos de cartografía social en Colombia para la comprensión integral del territorio habitado por un grupo social determinado, abren una puerta a la experimentación del uso de procesos colectivos de elaboración de mapas para la identificación de conflictos entre diferentes elementos del territorio y los actores que en él convergen, así como las vulnerabilidades y/o potencialidades del mismo. En el caso colombiano, la violencia asociada al conflicto armado es uno de los principales temas para las cartografías a la hora de interpretar los procesos de transformación territorial. En base a esto, he vinculado la cartografía social en la metodología para la reconstrucción de la memoria colectiva asociada a la violencia, especialmente por su potencial para producir interpretaciones colectivas sobre las afectaciones del conflicto armado y sobre las condiciones históricas de apropiación y uso del territorio.

En la siguiente cartografía social se puede observar una forma de representación de las trayectorias de viaje de personas afrodescendientes

desterradas de sus lugares de origen como consecuencia de la violencia. Cada trayectoria es representada con los medios utilizados para la huida: barco, buses o caminos; los lugares de origen se representan con elementos de los paisajes abandonados y los lugares de llegada en las ciudades se representan con las formas creativas con que se han conquistado las geografías urbanas que sirven como refugio para la huida y que se convierten en los nuevos lugares de vida de los desterrados. En el mapa del país se hace una especial referencia a los litorales, lo cual permite comprender el significado que ha tenido para las comunidades afrodescendientes abandonar sus lugares de habitación tradicionalmente asociados a las costas, ríos y selvas, para moverse hacia las ciudades del centro del país.



Ilustración 1. Cartografía Social Movilidades Afrodescendientes. Realizador: Luis Eduardo Loaiza. Mayo de 2009. Proyecto: Textos e imágenes de la diáspora negra.

El aporte de la cartografía social a la reconstrucción de la memoria deriva de su condición de saber fronterizo que se sitúa en el diálogo y colaboración entre los conocimientos técnicos de producción cartográfica y las formas en que las comunidades locales reconocen y representan su territorio. En la cartografía social se pueden escenificar los modos diferenciales por los que cada colectivo representa, reconoce y comprende sus procesos de interacción con el medio natural y social, lo cual puede aplicarse a la investigación antropológica de la memoria colectiva, ya que permite crear espacios de diálogo y cooperación que bien pueden complementar las técnicas convencionales de entrevista o historia de vida. Es útil en los procesos de cartografía social recurrir a diversas formas de expresión que se adicione a la producción de representaciones gráficas en talleres colectivos, tales como la realización de fotografías y videos, el análisis de fotografías e imágenes de archivo y la interacción con sistemas de información geográfica.

LAS IMÁGENES COMO RECURSO EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA

La cámara fotográfica y el video han sido utilizados tradicionalmente como un medio de registro en la labor etnográfica. Su potencial para «capturar la realidad» ha sido asumida, en muchos casos, como criterio de autoridad etnográfica inobjetable. Sin embargo, cuando se trata de la rememoración del pasado, las imágenes susceptibles de ser capturadas y convertidas en discurso etnográfico no resultan tan evidentes. Hay que poner de relieve que el evocar es un acto realizado en el presente sobre objetos y sucesos del pasado, lo cual hace que la narración a construir mediante imágenes audiovisuales deba utilizar recursos diversos. Es por ello pertinente que en la investigación antropológica de la memoria, las cámaras no sean de uso exclusivo del etnógrafo, sino que, con fundamento en la metodología de transferencia de medios que consiste en compartir las cámaras, se conviertan en un medio privilegiado para apoyar la producción de discursos propios sobre los lugares, objetos, relaciones, recuerdos

y olvidos inherentes a los espacios vividos y las maneras como son simbolizados y resignificados.

Los talleres relacionados con la fotografía y el video pueden partir de una introducción a conceptos básicos de lenguaje audiovisual, prosiguiendo con el análisis de imágenes conservadas en álbumes familiares. Otros talleres pueden consistir en la realización de series fotográficas sobre trayectorias de vida, resaltando lugares y personajes significativos. Algunos otros ejercicios con imágenes pueden ser: realización de fotografías de tema libre, utilizando conceptos básicos de encuadre y punto de vista; escritura de pequeños guiones con base en las historias de vida y las imágenes asociadas a ellas, y visualización de ilustraciones y de películas documentales y argumentales.

Una valiosa actividad de taller para la reconstrucción de las memorias colectivas se relaciona con las fotografías familiares o, cuando éstas no existen, con el trabajo de rememoración a partir de objetos que las personas conservan de manera especial. A partir de dichas imágenes y objetos se pueden contar acontecimientos relacionados con estos que, al ser escuchados por otras personas cercanas o que conocen eventos similares, son contestados con sus propias versiones, mostrando la importancia que tiene el punto de vista a la hora de componer un relato. Esto permite a los participantes del taller reflexionar sobre el hecho de que en cualquier crónica sobre el pasado se encuentra la mirada de alguien que selecciona cosas importantes para destacar y aquellas susceptibles de ocultar, lo cual muestra que la memoria se compone de muchas versiones encontradas, contrapuestas o en disputa.

Otro útil ejercicio de recuperación de memorias utilizando fotografías consiste en emplear marcos de cartón de diversos tamaños que simulan lentes de cámaras fotográficas y que reproducen distintos planos: panorámico, general, primer plano o detalle. Con estos marcos se hacen recorridos por lugares significativos para la memoria, realizando fotografías imaginarias de personajes, eventos y objetos, y

reflexionando sobre las razones que llevan a cada uno a elegir ciertos elementos para integrar dentro de su fotografía.

Otros talleres con imágenes pertinentes para la antropología de la memoria son los basados en el uso de cámaras de fotografías instantáneas, organizando grupos que tengan como objetivo realizar sólo unas cuantas fotografías para contar una historia. Lo interesante de este ejercicio es que permite reflexionar sobre la manera en que se producen acuerdos sobre los elementos significativos y los personajes que deben ser integrados en la fotografía para dar cuenta de los eventos que se quieren narrar. Se propone que, previamente a las fotografías, se escriba un pequeño guion y se realicen diagramas de las locaciones y elementos a fotografiar. Con las series fotográficas realizadas por cada grupo se elabora una plenaria donde se presentan los relatos y se escuchan las interpretaciones dadas por todos los participantes a la serie, lo cual permite al autor de cada fotografía conocer las interpretaciones de los demás generando un espacio propicio para el intercambio de ideas sobre las situaciones, personajes y lugares contenidos en las imágenes.

PARA SEGUIR DEBATIENDO...

Es importante destacar que, en la metodología de uso de imágenes para la exploración antropológica de la memoria, es fundamental el acompañamiento permanente del trabajo audiovisual con actividades que profundizan el conocimiento del etnógrafo del espacio habitado por sus interlocutores. Los recorridos son esenciales para la reconstrucción del saber local sobre el territorio: toponimia, hitos geográficos y eventos significativos aparecen aquí con una agudeza que difícilmente se logrará en sesiones de entrevista. Así, memoria y su narrativa se potencian por el vínculo con el territorio habitado. Adicionalmente, estos recorridos permiten integrar a distintas personas con las narraciones individuales, lo cual es muy importante para el caso de comunidades locales compuestas por personas que han compartido la mayor parte de

sus vidas o que, inclusive, pueden provenir de varias generaciones que han compartido un territorio común.

En este trabajo muestro que, para la antropología de la memoria, que se confronta con la dificultad propia al estudio del pasado como objeto inasible, trascendido en el tiempo, deslocalizado y oculto en silencios y olvidos, sólo una apertura metodológica a la combinación de técnicas y experimentación permite que afloren distintas versiones sobre los eventos vividos reproduciendo conocimientos propios sobre los lugares habitados. La antropología de la memoria requiere apertura metodológica, flexibilidad en el uso de los instrumentos, actitud reflexiva, autocrítica y compromiso ético; por lo cual es fundamental que el etnógrafo parta de desmontar los a priori y sea autocrítico frente a la clasificación de los participantes en el proceso de reconstrucción dialógica de los relatos como «informantes o dispensarios de información», considerándolos, en cambio, sujetos activos y conscientes, partícipes creativos del proceso de construcción de conocimiento. Esto permite crear espacios propicios para la expresión, la generación de confianza mutua y la apertura de canales de comunicación adecuados para conectar al etnógrafo con los lugares por los que transita y que muchas veces escenifican los recuerdos de sus interlocutores y son parte integrante de la memoria colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

BLUMER, Herbert. *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*. Barcelona, España: HORA S.A, 1982.

CASTILLEJO, Alejandro. *Poética de lo otro*. Para una antropología de la soledad y el exilio interno en Colombia. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura; ICANH; COLCIENCIAS, 2000.

CASTILLEJO, Alejandro. *Entre los intersticios de las palabras: Una mirada antropológica a la memoria, la posguerra y la educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá, Colombia. [Documento de trabajo]. (2004a). Disponible en: https://curlinea.uniandes.edu.co/alejo_castillejo/paginas/docs/data/ENTRE%20LOS%20INTERSTICIOS%20DE%20LAS%20PALABRAS.pdf

CASTILLEJO, Alejandro. Las texturas del silencio: violencia, memoria, y los límites del quehacer antropológico. In: *Empiria*. Revista de Metodología de Ciencias Sociales. Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, n. 9, 2005. pp. 39-59. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/1003>

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Colombia: IESCO; Pensar; Siglo del Hombre Editores, 2007.

DAS, Veena. Trauma and testimony. Implications for political community. In: *Anthropological Theory*. Swiss Academy of Humanities and Social Sciences, 3 (3), 2003. pp. 293-307.

DE CERTAU, Michel. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. In: *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1 (1), 1991. pp. 58-64.

GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona, España: Paidós, 1989.

HINTON, Alexander. Introduction: Genocide and Anthropology. In: HINTON, A. L. (ed.), *Genocide: an anthropological reader*. Oxford, Inglaterra: Blackwell, 2002. pp. 1-23.

MONTOYA, Vladimir. El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. In: *Universitas Humanística*. Revista de antropología y sociología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, (63) 2007. pp. 155-179.

MONTOYA, Vladimir. La cartografía social como instrumento para otras geografías. Apuntes para un diálogo de saberes territoriales. In: GARCÍA, C.; ARAMBURO, C.. *Universos socioespaciales: procedencias y destinos*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre, 2009. pp. 113-136.

RAPPAPORT, Joan. Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia. In: SOTOMAYOR, M. (ed.). *Modernidad, Identidad y Desarrollo: Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá, Colombia: ICANH; Ministerio de Cultura, 1998. pp. 17-45.

REYNOSO, Carlos (ed.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1996.

STRATHERN, Marylin. Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología. In: REYNOSO, C. (ed.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, España: Gedisa, 1998. pp. 214-274.

LA PIEL COMO FRONTERA. UNA PERSPECTIVA PARA VENCER EL MIEDO Y LA SEGURIDAD PRESURIZADA¹

José Exequiel Basini Rodríguez

INTRODUCCIÓN

*Si el movimiento se demuestra andando,
resta apenas retirar el espacio para negarlo
(Lupusesteparium)*

Mucho más que el repliegue de la mirada, habitamos el repliegue del cuerpo, del espíritu, del alma social. Eso se evidencia a gran escala en los intentos globales de querer replegar el movimiento sobre el espacio.

El espacio barrial, colectivo, familiar se anuncia como no-nuestro. Es apropiado, o mejor, “ajenizado”, entregado a los ajenos que agencian, o dicho de otra forma, especulan inmobiliariamente con el territorio que se abandona a merced de una idea de seguridad. Esta se consagra en el control efectuado por la exterioridad barrial, y en el des-control interno al ser ajenizada por empresas de seguridad – de diferente porte²

1. Una versión preliminar fue presentada en el GT 107 – Territorios, fronteras y comunicación: flujos, conexiones, desconexiones y creencias en las antropologías de la contemporaneidad durante la XIII Reunión de Antropología del Mercosur. Porto Alegre; UFRGS, 2019.
2. Diversos tipos de “seguranzas” y “controles de seguridad” se han implementado en Brasil, en los barrios de clase media y media alta, distinguiéndose el control generalizado en los condominios y barrios privados, de aquellos más flexibles en los conjuntos residenciales. También hay diversos tipos de “seguranzas” o personas que ejercen el control territorial privado en un barrio o segmento barrial, patrullando a pie, en bicicletas, motos y autos, y utilizando el recurso sonoro (chifles y sirenas) como estrategia ambigua y controvertida entre alertar, prevenir y avisar, hasta el disuadir o preparar mejor a quienes podrían incurrir en una acción delictiva.

– , por rondas policiales³ y hasta por el propio ejército.⁴ Las plazas, calles, esquinas, parques y lagos se convierten en territorio bandido y solo resta el perímetro residencial, contenido entre muros y rejas, como espacio que restituye el movimiento y re-sitúa molecularmente los territorios del cuerpo. Lo público constituye en varias ciudades brasileras el no-lugar, entendido este como un territorio despojado de lo societario y afirmado como espacio o territorio de la violencia.

La ciudad de Manaos no es la excepción, todo lo contrario, lo público asociado a los espacios de floresta urbana, a los corredores ecológicos, resultan ser los enemigos públicos por excelencia. Eso explica, en parte, la depredación del ambiente, que incluye la floresta y los animales que en ella habitan. La matanza de yacarés durante el ciclo de la sequía, por ejemplo, es una rutina sórdida, que ocurre anualmente sobre los canales rasos de los igarapés.⁵

Ocupar los espacios públicos y convertirlos en lugares de (re) encuentro no es una opción para una decidida no relación entre seguridad social y convivencia. Por el contrario, no se asume este riesgo social en términos de comunicación por reconocerse los espacios públicos como topológicos, esto es como irregulares, peligrosos, factibles al robo y los asaltos.

Las plazas o parques urbanos poli-funcionales,⁶ así como los parques – biblioteca⁷ proyectados en áreas obsolescentes y de riesgo social han

3. “Ronda no bairro” constituye, desde noviembre de 2011, un programa de patrullaje ostensivo en los barrios de la ciudad de Manaos. Es una medida promovida por la secretaría de seguridad pública del Gobierno del Estado de Amazonas, con la participación directa de diversas unidades móviles policiales.

4. En 2018, el ejército brasilero pasó a controlar militarmente, de forma ostensiva, la vida de varias poblaciones y favelas de Río de Janeiro. A partir de esa fecha aumentó considerablemente el número de muertes causadas por proyectiles usados por grupos policiales y militares.

5. Dicha denominación designa los arroyos que atraviesan la ciudad de Manaos.

6. La funcionalidad múltiple y la hospitalidad radical de las plazas públicas entendidas como el cruce y convivencia entre diferentes colectivos etarios, étnicos, raciales, socio-económicos, culturales, deportivos, entre otros atributos sociales. La plaza Seregni, en la ciudad de Montevideo posee conceptualmente las características descritas anteriormente. Es un parque urbano, inaugurado en el 2009, con una arquitectura que conecta diferentes niveles paisajísticos y funcionales, aspecto que facilita la convivencia social, que se extiende en planos diversos. Como instalación socio-ambiental, por su componente vegetal y humano resolvió problemas socio-espaciales luego de un largo impase de obsolescencia urbana transcurrido luego de la desactivación de la antigua central de tranvías de la ciudad.

7. Modelo cívico de justicia social y espacial desarrollado en Medellín – Colombia con la finalidad de promover la ciudadanía en espacios de fragilidad social y violencia urbana. Los primeros

sido verdaderas iniciativas de transformación socio-espacial, cada vez más difíciles de referenciar en América Latina. Por el contrario, hasta las heladerías y los juegos de niños hoy son colocados entre rejas. Nos resta apenas la piel, para atravesar las fronteras del miedo, porque ella guarda la propiedad de adherir cuerpos volátiles, en devenir de otros tropos; siempre esquivando, disimulando su pasaje frente a la solidez de los objetos contráctiles.

*At the same time, I could not sincerely
take on the Arab skin: it was an affectation
only. Easily was a man made an infidel, but
hardly might he be converted to another faith*

Lawrence da Arabia

EL MOVIMIENTO DE LAS PIELES

La piel en las fronteras y las fronteras de las pieles refieren a las nociones de adhesión y de adherencia de cuerpos y geografías, entre otras materialidades que, siendo aparentemente tan opuestas, convergen en paradojas tales como sentimientos nacionalistas y espíritus libres, en movimientos, circulación e itinerarios. Estas ideas remiten a un artículo anterior escrito para el XVIII Congreso Mundial de Antropología (Basini, 2018), que menciona el lado naturalizado de las fronteras, con una proporción igual o mayor que la construcción del pensamiento de Estado, como pensamiento único.⁸ Dicho planteo trae la dificultad de salir de una postura fija de las identidades, al tiempo que trae el debate sobre las trayectorias colectivas de lo transfronterizo como dimensión

proyectos de Parques Biblioteca surgen al inicio del presente siglo.

8. Pensar las fronteras – diría parafraseando a Bourdieu (1997) – un impensable, tan vinculante y “amordazante” como el efecto prolongado del pensamiento de Estado y la temporalidad tirana del trabajo moderno (Clastres, 2010). Precisamente, ambas construcciones se niegan a admitir una visión transfronteriza, y distópica, donde la soberanía nacional y las cosmologías substantivas actúan y someten el movimiento a evaluaciones permanentes. In: Transformaciones y subjetividades transfronterizas. Anales del XVIII Congreso de Antropología de la IUAES. Florianópolis: UFSC, 2018.

múltiple de la pertenencia y de nuevas configuraciones identitarias. Los aspectos errantes y transitivos de la identidad: vínculo, relación, afectación y alteridad enfatizan otro tipo de imaginación sobre las subjetividades societarias y las trayectorias humanas construidas multilateralmente en los gestos andariegos, en el pasaje por múltiples fronteras, y no apenas aquellas de carácter nacional. La piel en cuanto superficie afecta los cuerpos adherentes y se afecta sensiblemente al clima; es una metáfora viva de la dinámica transfronteriza y del soporte de las variaciones, apropiaciones, divergencias, insurgencias; adquiere nuevas formas, sentimiento de lo colectivo como desvío a las formas arquetípicas del héroe y a los poderes territorialmente establecidos a partir de los sujetos de Estado. Es lo que vemos que ocurre hoy desde Siria a Venezuela, y desde el Mediterráneo al Amazonas.

Esta comunicación se basa en las relaciones entre las fronteras y lo desconocido, y en las potencialidades y desvíos que esta perspectiva profundiza, pudiendo decantar en un pensamiento transfronterizo. También, en la enunciación de ciertas creencias y convicciones “hostiles” sobre el mundo, y su caída en notorias centralidades, tales como los binomios seguridad y control policial; inseguridad y riesgo social, entre otros, atravesados por una forma recurrente y mediatizada del ser ahí: el miedo. Estas creencias e imágenes se debilitan en el descentramiento y el desencaje (Giddens, 1991), cuando pasan a experimentar la perspectiva fáctica de las movilidades humanas, pues, como diría Zenón de Elea, el movimiento se demuestra andando. Siendo así, innúmeros movimientos acercan el lado “obligado” (por otros, olvidado) de la especie: las migraciones, las diásporas, los exilios políticos y existenciales, la búsqueda de nuevos refugios, la “conversión” de turistas en viajeros; todos, itinerarios proyectados para el andar, en la búsqueda de nuevos espacios. Y por diferentes razones – con o sin elección –, muestra la experiencia expansiva de los homínidos, en clave de riesgo e intemperie. Cambios, mutaciones y conocimientos que surgen en el abandono voluntario o involuntario de espacios construidos, más o menos seguros, más o menos confortables.

*Todos somos miedosos...
De una cosa o de la otra...
Tenemos miedo de enfermarnos,
Tenemos miedo que nos asalten.
Y después la pereza. La pereza de profundizar
La pereza de indagar en la vida. La pereza siempre
ha quedarse en la superficie. La pereza de no querer
saber más acerca de la vida y de la muerte.
(Camino a La Paz)*

DE LA CALESITA A LOS JUEGOS ENREJADOS

Hace un par de meses, cuando caminaba por una avenida céntrica de Manaus, mis recuerdos de infancia se vieron afectados por una imagen que, en un primer lugar, me pareció fuera de lugar. Se trataba de una heladería con espacios de juegos al aire libre, y a escasos metros de la vía pública, que había sido enclaustrada por medio de rejas y alambres de púa.

Un diseño atípico, contradictorio, se aplicaba en una heladería, que como la *Glacial* se caracteriza por ofrecer sabores de frutas heladas, espacios para el descanso y el alivio térmico para paseantes y turistas, casi que el de un oasis, en los trópicos húmedos y extremadamente calurosos en la ciudad selvática de Manaus. Sumado a esto, el tiempo de los juegos, el tiempo del disfrute y la diversión: los juegos para niños.

Pero los juegos que había visto colocados sobre la vereda, al aire libre y en un espacio contiguo al local de venta de helados fueron enrejados. Observé entonces con sorpresa el primer modelo de heladería al aire libre con puertas enrejadas y alambres de púa, similar a aquellos dispuestos en los centros penitenciarios. Un espacio privado y confinado, como otros que se unían al complejo urbanístico característico de ciudad latinoamericana amurallada y cercada.

Ya había observado, un par de años atrás, en el barrio que vivía, calles cerradas por el vecindario, con diversos obstáculos, barreras, cadenas y portones. Pero una heladería al aire libre enrejada y alambrada,

resultaba una sorpresa que transformaba abruptamente un tipo de estética por otra, la visibilidad, la lisura, la frescura transformados por la opacidad, las estrías y el detenimiento del aire en una valla difícil de atravesar sin cualquier tipo de control o consentimiento externo.

El aprisionamiento lúdico puede revelar un cinismo sin límites dentro de un espacio infantil y desprotegido, como la heladería a la que hacemos mención, pero frente a otros enunciados sugiere posibilidades. Constituye una oportunidad para salir de todos los aprisionamientos, al estilo del juego “Prince”, que sugiere la superación de pruebas y audacia para sortear trampas y obstáculos variados dentro de un espacio discontinuo, plagado de abismos, laberintos, muros, pero también puentes, escaleras y pasadizos mágicos.

Este *ludens* no-trágico no siempre resulta así, porque la negación del pasaje es dada a una amplia mayoría, y no a los héroes audaces y aventureros. El coraje lleva impreso otros ingredientes que la saga no concluye en posibilidad de fuga. Por eso, para las amplias mayorías, frente a la imposibilidad material del pasaje del cuerpo, la piel sería la última posibilidad – fuga por la cual los humanos podrían escapar de ellos mismos.

El espacio transfronterizo es una cualidad humana que se actualiza en el pasaje de la piel para otras atmósferas, relaciones, olores y tránsitos en situación de frontera. Este, describe un itinerario errático, es decir, un itinerario de olvido de expresiones remarcadas, tales como el centro y la periferia, y otros espacios regulares y regularizados por las viejas prácticas de ortopedia geográfica, situando cuerpos y mentes en lugares (casa, escuela, barrio, plaza, campo, ciudad, río, tierra, sur y norte).

La piel, dada su capacidad de adherencia y porosidad, de mimetismo y simulacro, lleva cosas de un lugar para otro, convoca los territorios de la memoria, sus marcas, y así recuerda sobre cicatrices otros alambres de púa que debió sortear para atravesar pequeñas fronteras alambradas. Recuerda que era muy joven cuando cubría una mínima superficie sobre el territorio del cuerpo.

*Me gustaría ser un zorro
ver las fronteras de la tierra...*

*Hay que saber mirar la ciudad,
no andar cabizbajo allí.*

(Televisión América Latina)

(A TRAVÉS) DE LA CIUDAD CERCADA

Pérez (2014) se ha referido a los espacios públicos como espacios de reclusión, prisiones y dispositivos de control en pseudo ciudades o espacios pseudo ciudadanos. Condominios, barrios privados, pero también rejas, cercas alambradas, barreras, cadenas, conos, columnas, piquetes y otros obstáculos son dispuestos para prohibir el libre pasaje por la vía pública. Estas a-territorialidades se expresan como nuevas ilegalidades que surgen a la luz tolerante del poder público. Es una característica en las ciudades latinoamericanas como Manaus, donde diversos sectores de clase media, “auto-gestionan” puestos fronterizos de exclusión y reclusión sobre la base de un sentimiento fragmentario de la seguridad. El desencaje de la seguridad bajo este modelo no será más el derecho de habitar la ciudad (Lefebvre, 1991), sino la prerrogativa de grupos auto-organizados por segregarla en unidades mínimas y trayectos exclusivos. Walter Benjamin (2007)⁹ dijo que a la nobleza hay que buscarla fuera de la ley, porque la ley usa la fuerza para que esta se cumpla. La ley por naturaleza es violenta.

Otro tipo de sub-versión, en las ciudades contemporáneas, lo protagonizan los sectores de especulación inmobiliaria y corporaciones empresariales, quienes tienen el poder para ocupar áreas de protección ambiental y/o patrimonial a partir del desplazamiento de capitales y el efecto de realidad sobre la seguridad social que traducen en promesas

9. Véase Benjamin (2007): “Paris, capital do século XIX” (pp. 53-67) e “Paris antiga, catacumbas, demolições...” (pp. 121-139).

de generación de empleos y creación de servicios de carácter público. Para tal fin, como para los grupos de exclusión/reclusión auto-gestionada en conjuntos residenciales, la ciudad cercada sigue produciendo, por estos híbridos, espacios duplos de exclusión y reclusión.

Una ciudad cercada desde dentro, o una ciudad que mantiene atrapada la ciudad que explota. Es también una ciudad centrípeta, ajena a sus habitantes, que contiene personas que no la conocen, que no pueden circular por ella, por el miedo no apenas a los muros urbanos, sino también a la floresta en ella contenida. La floresta es centrifugada en experimentos maniqueos como el programa social Prosamin¹⁰ que entierra los arroyos que desaguan en el río Amazonas (Guigou; Basini, 2012). Es una ciudad que se niega a ser selvática pues percibe la floresta y sus aguas fuera de ella, y no al contrario.

Esa percepción transformada en perspectiva – como planeamiento urbano, prácticas sociales y políticas públicas organizadas – es lo que constituye para Nietzsche la estética soberana del poder (Nietzsche, 2003; Marques, 2003). En este caso, como negación del habitar la ciudad (con los pares) y del co-habitar la misma (con los no humanos), los diferentes ambientes, entornos y diversas especies animales se ven afectadas por la agresión de la especie humana, que expresa otra perspectiva más extrema, la tanatocracia. La idea de una ciudad *a la medida de* sus habitantes y *a medida que*, se la apropia, se la concibe y se la vive, está en proceso de disolución o por lo menos es partícipe de una gran fragmentación.

El “progreso” tanatocrático se evidencia en la especulación sobre la vida, la vida como mercancía que se ofrece a pocos, retirando a muchos. La gran apuesta espacial es exprimir todos los espacios. Bajo ese *modus operandi* la industria inmobiliaria y los grupos económicos están lejos de interesarse por las historias. Nada quieren saber sobre las memorias de los lugares, del mismo modo que el poder público no se interesa por las calzadas, las banquinas, la calidad del agua y sobre qué hacer con los residuos.

10. Programa Social y Ambiental de Los Igarapés de Manaus (PROSAMIM). URL: www.prosamim.am.gov.br

Un lugar de juegos para niños, y donde las familias y turistas encuentran su descanso frente a las altas temperaturas diarias, se transforma en un espacio sombrío, tenebroso, cercado por rejas y alambres de púas; estéticas de desaparición de la vida y de la reclusión que se unen a otros recintos como los centros carcelarios, los campos de refugiados, campos de exterminio, campos de concentración. Esta des-caracterización es mucho más que eso, una verdadera desconexión de la memoria, el oficio incontestable de la desaparición (Basini, 2013). Sin embargo, las ciudades contemporáneas muestran otros territorios marcados por otras presencias, por otras esperas, por otros refugios y, por consiguiente, por otras derivas. También de otras marchas, como la marcha a pie. El caminar no sería solo el momento de la exploración y el devaneo, también el caminante, al conocer el lugar, se apropia de este, pero no como propiedad, sino como morada de su itinerario. Walter Benjamín (2000), a propósito de las memorias de Baudelaire, recordaría que la calle es mejor dada y conocida a los que allí moran, a los recolectores de basura, a los poetas y bohemios que por ella circulan.

*Aunque lo recuerden frases hechas
y se acuñe en refranes
hemos olvidado que andando se llega,
literalmente, a cualquier sitio*

(José Antonio Millán, Caminante de un paisaje inmenso)

De algún punto de África brotó una marea viviente, que habría de extenderse por el mundo. Sus miembros (que éramos nosotros), remontaron sierras y atravesaron desiertos y selvas, vadearon ríos, o esperaron a que se secaran, cruzaron estrechos y brazos de mar aprovechando que conmociones telúricas los habían aproximado, pero retrocedieron ante el hielo, porque era una marea cálida. Luego aprendieron también a sobrevivir al frío, y las flacas heladas fueron puentes que les franquearon la entrada a otros continentes (Millán, 1994).

A Nélida Piñón, escritora brasileira y miembro de la Academia Brasileira de Letras, le consultaron recientemente en un programa radial,¹¹ si las migraciones son un derecho natural o dependen del principio de auto-determinación de las naciones. Piñón comenzó su alocución realizando consideraciones sobre las formas de movilidad en nuestra contemporaneidad, afirmando que las mismas eran un fenómeno moderno que resultaban de un proceso complejo actual sin precedentes. Rehuyendo a una explicación histórica apeló a una respuesta extrema: “se migra porque ya no se puede vivir más donde se nació”.

Asistimos a una época de destierros globales y desterritorializaciones forzadas. Hoy no se duda sobre efectos altamente impactantes que llevan a que las personas no puedan vivir mucho tiempo donde nacieron. Es un problema generado por varios factores, dentro de un cuadro geopolítico polarizado, altamente complejo, con ingredientes glo-locales como las inestabilidades políticas, las cleptocracias, la desmoralización social y el desarme político provocado por delaciones premiadas; la asimetría en la distribución de la renta, la distancia social entre la clase política y la sociedad civil. En suma, por componentes que hieren gravemente la biodiversidad socio-ambiental y otros aspectos de tenor ecológico, como lo son hoy los millones de abejas que mueren, así como el peligro de extinción de varias especies vegetales debido a la interrupción de los procesos de polinización. Eso ya está ocurriendo en la región amazónica.

Dicho de otro modo, los recursos se desvían de razones sociales para concentrarse en lo bélico; los recursos planetarios que no son utilizados para la guerra y la militarización, son indebidamente apropiados por las elites, y las oligarquías acaban con la distribución, los territorios son vaciados – por contaminación o infertilidad – al tiempo que dejan de producir alimentos. Esto pasó en África Central y está pasando en buena parte de América Latina. Se migra entonces no solo porque hay una

11. Radio FM 10.41 Manaus. 17-06-2019.

situación política adversa, sino por algo más urgente. Es la gente que migra cuando no tiene comida, no necesita que se lo digan. Es el gesto más antiguo y más necesario: llegar a la casa con un plato de comida. Y, lamentablemente, los estadistas no saben resolver las situaciones de penuria de la gente. La Comunidad Europea tampoco está sabiendo recibir, se olvidó de ello. Mucha gente está muriendo en el Mediterráneo, llegados desde Etiopía, Senegal, Medio Oriente.

Piñón, finalmente responde: “[...] migrar es un derecho, porque existe el derecho a no querer vivir más donde se nació”. Más allá del carácter apátrida o no, es un derecho, como también lo significa la razón de migrar como una forma lícita de intentar alcanzar un sueño mayor explorando los límites de la imaginación. Esa es la historia de los pueblos, de sus pioneros, sus descendientes y los que hoy pueden contar esa historia de riesgos y peripecias, de horizontes abiertos a la esperanza y al cosmopolitismo. Y de los espacios receptores a la tolerancia y al ecumenismo.

FRONTERAS QUE SE MUEVEN EN AMÉRICA LATINA: EXPULSIONES Y FRATRICIDIOS

*Cuando un león tiene hambre
sus sentidos se amplían
(Carlos. Hip-hoper argentino)*

Los rituales poseen formas hospitalarias y hostiles de territorialización. Dicho de forma más simple, los rituales sirven para integrar o expulsar personas dentro de los grupos humanos. Hoy, en América Latina, es más frecuente este último tipo de ritual cuando se trata de fronteras y poblaciones. No obstante, también podemos decir que, de forma revulsiva, las fronteras se mueven, ya que importantes contingentes humanos se desplazan criando el efecto de movimiento de las fronteras en el sentido tradicional de su objeto territorial. Esas fronteras humanas transfronterizas se mueven exigiendo la hospitalidad. Levinas (2005),

(Levinas *apud* Derrida, 2003), precisamente se refirió a una condición ontológica de la hospitalidad, como la hospitalidad radical o absoluta; eso es precisamente lo que la caravana de centro-americanos desde 2018 viene exigiendo a los norteamericanos, porque México también es territorialmente norteamericano.

Las fronteras se estiran sobre los territorios limítrofes y la movilidad humana latino-americana es fuertemente obstaculizada en todas las regiones, desde la Patagonia al río Bravo, pasando por los Andes, la Amazonía, el Caribe y Meso-américa.

Hacia fines del año pasado (2018), la inter-hostilidad latino-americana era gravísima, conflictos y tensiones intestinas multi-locales proliferaban. En Tijuana, había una gran concentración de salvadoreños, hondureños, guatemaltecos, entre otros centro-americanos, decididos a ingresar en los EE. UU, a pesar de que el gobierno norteamericano había apostado 20.000 efectivos militares a lo largo de la frontera. Este hecho sin precedentes mostraba un nuevo *modus operandi* para sortear el largo muro fronterizo, combinando formas inéditas de movilización social junto a largos itinerarios de movilidad y aglomeración humana. También respondía al abandono de formas de subalternidad y explotación brutal como las travesías con los coyotes, modos perversos de manipulación transfronteriza. Hoy inaceptables por todos esos colectivos.

En otro frente, en el sur continental, asistíamos al gobierno de Chile expulsando bolivianos, peruanos y haitianos. Los gobiernos de Ecuador y Perú dificultando el ingreso de venezolanos a partir de nuevas exigencias migratorias, como el pedido de pasaportes, burlando el protocolo que apenas solicitaba documentos de identidad nacional. Los gobiernos de Argentina y Chile atacando y matando indios mapuches. También el presidente de Colombia anunciando que en enero cesarían las relaciones con Venezuela. Otros correlatos de norte a sur: mexicanos pro-Trump en la frontera México – EE. UU atacando campamentos de centro-americanos; similar a lo ocurrido en Pacaraima, cuando brasileros desplegaron toda su intolerancia hacia venezolanos acampados en esa ciudad de la frontera norte de Brasil.

Eu vejo o futuro repetir o passado.

*Eu vejo um museu
de grandes novidades.*

O tempo não para...

(Cazuza)

*E se um dia ou uma noite
um demônio se esgueirasse
em tua mais solitária solidão
e te disesse: “Esta vida, assim
como tu vives agora e como
a vivestes, terás de vivê-la
ainda uma vez e ainda
Inúmeras vezes.*

(F Nietzsche. Gaia Ciência)

El agitado contexto geopolítico evidencia, sin sombra de dudas, que la intervención de los servicios de inteligencia norteamericanos ya no necesita ser *in loco*, ya que las guerras intestinas entre países limítrofes es la ley de la magia analógica a distancia. Mantener un continente dividido, excluyente a sus vecinos y recluso sobre sí mismo, por fronteras nacionales, necesita apenas de breves ajustes sobre los planes neoliberales para reavivar viejas fórmulas de colonialismo interno. La diferencia talvez esté en las guerras intestinas declaradas a los migrantes pobres como un nuevo Plan Cóndor, o una nueva variante de la Doctrina de Seguridad Nacional, aquella aplicada por las dictaduras militares de los ‘70 del siglo pasado.

LA PIEL DEL SAPO

Adela Corina (2018) señala que la aporofobia o pobrefobia es la forma más antigua de inclusión y exclusión; no se expulsa a los extranjeros como categoría amplia, se expulsa a los pobres. Los turistas, los empresarios, no son los extranjeros, blancos de la exclusión, sino los pobres.

Se evita hablar del pariente pobre; a este sí que se lo oculta de las conversaciones familiares y más aún fuera del círculo de parientes. Por eso debemos preguntarnos ¿cuáles son los extranjeros que le molestan a Trump? Los sauditas, ¡no! ¡Pero si los mexicanos! Eso explica también la ascensión de los populismos de derecha como Marie Le Pen, o el gobierno de Hungría; el triunfo del Brexit, Bolsonaro. Ellos representan un colectivo hostile, creciente, con los humanos más vulnerables, con los extranjeros pobres.

Reflexiona Corina (2018) que;

la corrupción del carácter consiste en admirar a los ricos y despreciar a los pobres, en vez de admirar a los sabios y a las buenas personas y despreciar a los estúpidos (...) se humilla a las personas diciendo que son unos fracasados, que han fracasado en la vida, cuando en realidad la pobreza tiene que ver con el fracaso de toda una sociedad” (Corina, 2018, *passim*).

Cabe preguntarse sobre el futuro de las grandes mayorías pobres en países continentales como Brasil, que son referencia en el campo geopolítico y en el ejercicio fronterizo multifocal. Pues si la cleptocracia integró Latinoamérica a partir de alianzas político partidarias con la participación de grandes empresas monopólicas como Odebrecht, destinando millonarias regalías para obras públicas en 11 países latino americanos, ¿cómo se operará hoy en las fronteras donde, por lo menos en el Brasil, nuevos alineamientos y alianzas político-judiciarias; religiosas- políticas y militares-religiosas quieren instaurar una “pax latinoamericana” al estilo prusiano?

LA DEMOSTRACIÓN DEL PODER

Hannah Arendt (1963) teorizó sobre un tipo de poder burocrático, de los nazistas que cometieron crímenes de lesa humanidad, precisando el concepto de *banalidad del mal* (caricatura del funcionario militar fiel).

Jean Baudrillard (1990) analizando el cinismo de los medios televisivos se refirió a la *transparencia del mal*, como una forma de naturalizar

crímenes saturando con continuos flashes informativos cualquier posibilidad de juicio crítico. Replicando una y otra vez noticias sobre crímenes hediondos hasta el cansancio. Pero hoy la característica evidente del poder autoritario se manifiesta con gestos de opulencia. Algunos periodistas hablan que estamos en un momento político de retorno a jefes autoritarios y ausencia de líderes. Una época caracterizada por una gran *demonstración de poder*, como la que protagonizó Trump cuando mandó retirar el micrófono del periodista de la CNN, y se negó al diálogo. Lo que está claro es que a Trump no le importa la Constitución, y sus seguidores lo apoyan al punto de agredir a los periodistas en la calle tratándolos de enemigos del Estado.¹²

También Bolsonaro en Brasil elige a los periodistas para sus entrevistas, se comunica por las redes sociales, eliminando el contacto directo con los medios de comunicación, alentando de forma directa e indirecta expresiones características de autoritarismo de Estado (Basini, 2019).

CONCLUSIÓN

En estos tiempos que corren, frente a la ostentación del poder, el reto es el desarme y el no – poder que destituye los héroes, y restituye los colectivos; la hospitalidad y el reconocimiento de una comunidad política, así como el reconocimiento de la dignidad humana como valor fundamental.

Tampoco es menor recordar que la frontera es el lugar de los rodeos, del desvío frente al control externo e internalizado, de la fuga frente a una explicación conciliadora de la consciencia; el espacio por excelencia de los indocumentados, de los contrabandistas, de los migrantes y refugiados, de los pueblos tradicionales, de los indígenas, que recorren un territorio diferente al de las unidades políticas-administrativas inventadas por los estados nacionales modernos. Así también, éstos últimos se remiten a otra idea de región, a otra frontera, porque su territorio

12. Programa Keiser Report . En: RT Actualidad en español. Televisión rusa para América Latina. Acceso en: Canales Internacionales Vera TV, Antel -Uruguay, 8-11-2018.

precede las formaciones socio-políticas actuales, y hasta porque no estarían tan sujetos a las contradicciones de la propiedad privada, donde combinar territorio y movilidad suele ser muy peligroso.

Ahora bien, como homínidos caminantes ¿qué se adhiere y qué se abandona en ese periplo? ¿Cómo llegamos y cómo permanecemos? No lo sabemos, no contamos con una asertiva para ello; no obstante, el gesto insistente de los transfronterizos, de vivir frente al horror de supuestas seguridades, deja bastante claro que las fronteras existen definitivamente para ser atravesadas.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of Evil*. DTS: FP,1963.

BASINI, José. La desconexión de la memoria, o el oficio incontestable de la desaparición. Algunas imágenes de la agresividad rioplatense. De culturalismos, cosmología y neo-indigenismos en el Uruguay reciente. (Inédito). Trabajo presentado en la Mesa Redonda: La diversidad, multiculturalidad y diferencia en las singularidades nacionales del siglo XXI. *Jornadas Académicas de la Facultad de Humanidades y ciencias de la Educación. V. Jornadas de Investigación y IV Jornadas de Extensión. III Encuentro de Egresados y Maestrandos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*. Montevideo: Universidad de La República, 2013.

BASINI, José. Transformations and trans-border subjectivities. In: *Anais 18 Th. IUAES World Congress. The past, present and future of anthropological knowledge*. Florianópolis: UFSC, 2018. pp. 3055-3063.

BASINI, José. La piel como frontera. Una perspectiva para vencer el miedo y la seguridad presurizada. In: SEGATA, Jean; VICTORIA, Ceres Gomes (org.). *Anais XIII Reunião de Antropologia do Mercosul*. Porto Alegre: UFRGS, 2019.

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. Ensaio sobre os fenômenos extremos. São Paulo: Papyrus, 1990.

BENJAMIN, Walter Paris, capital do século XIX; Paris antiga, catacumbas, demolições... In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. pp. 53-67/ 121-139

BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. pp. 07-36.

- CORINA, Adela *Aporofobia*. [vídeo] Youtube 2018.
- DERRIDA, Jacques *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- GIDDENS, Anthony. Prefácio e Introdução. In: *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991. pp. 9-60.
- GUIGOU, N.; BASINI, J. Inscriptur, escribir las ciudades. In: *Anuário Antropologia Social y Cultural em Uruguai*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, vol. 10, 2012. pp. 149-162.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Oxford: Blackwell Publisher, 1991.
- MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Ensaíos sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MILLÁN, José. Caminante de un paisaje inmenso. In: *Archipiélago*. Cuadernos de crítica de la cultura. 18-19. Trenes, tranvías, bicicletas. Volver a andar. Barcelona: Gedisa, 1994. pp. 59-64.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PIAZZINI, Carlo. Los estudios socioespaciales: campo de tensiones y caminos recorridos. In: BASINI, J; CALDERIPE, M; MONTOYA, V; TAVARES, D. (org.). *Os estudos socioespaciais: cidades, fronteiras e mobilidade humana*. Manaus: EDUA, 2014.
- PROGRAMA KEISER REPORT. Donald Trump hace retirar micrófonos de la CNN y llama los periodistas de enemigos del Estado. In: RT Actualidad en Español. Televisión rusa para América Latina. Acceso por Vera Tv. Antel, Uruguay, 2018.

INSTITUIÇÕES QUE PARTICIPARAM DO EVENTO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA – Sede Amazonia, Letícia/ Colômbia.

Instituto IMANI-UN – Sede Amazonia, Letícia/ Colômbia.

Grupo de Estudos Transfronteiriços – GET-UN – Sede Amazonia, Letícia/ Colômbia.

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA – Instituto de Estudos Regionais, Medellín/ Colombia

RED INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIOESPACIALES – RESE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CAMPINAS – PPGAS, São Paulo/ Brasil

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – Laboratório de Estudos Panamazônico – Práticas de Pesquisa e Intervenção Social (LEPAPIS) – Departamento de Antropologia e Programa Pós-graduação em Antropologia Social, Manaus/ Brasil

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – Instituto Natureza e Cultura – Bacharelado em Antropologia, Benjamin Constant/ Brasil

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – Diretoria, Tabatinga/ Brasil

INSTITUTO FEDERAL DO AMAZONAS – Tabatinga/ Brasil

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PERNAMBUCO – UFPE/ PPGAS, Recife/ Brasil

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – NECVU/ IFCS, Rio de Janeiro/ Brasil.

UNIVERSIDAD FEDERAL DE RORAIMA – NUHSA/ INAN, Boa Vista/ Brasil

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – Tabatinga/ Brasil

CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS INDÍGENAS – Tabatinga/ Brasil.

CABILDO URBANO INDÍGENA DE LETÍCIA – CAPIUL, Letícia/ Colômbia

ASSOCIAÇÃO DE FAMÍLIAS INDÍGENAS SEM TETO – AFRINTEL, Letícia/ Colômbia.

PIJAO – Letícia/Colômbia.

POLÍCIA INDÍGENA DO ALTO SOLIMÕES – PIASOL, Tabatinga/Brasil

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA – COIAB, Manaus/ Brasil

ORGANIZAÇÃO INDIGENA COLOMBIANA, Letícia/Brasil

DEFENSORIA DO POVO DA COLOMBIA, Letícia/Brasil

ORGANIZAÇÃO POVO TIKUNA DE TABATINGA, Tabatinga/Brasil

PREFEITURA DO DISTRITO DE ISLÂNDIA, Islândia/Peru

ASSOCIAÇÃO YANONAMĪ HUTUKARA, Roraima/Brasil

FEDERAÇÃO INDÍGENA PELA UNIFICAÇÃO E PAZ MUNDIAL – FIUPAM, Tabatinga/Brasil

SOBRE OS AUTORES

ARMINDO GOES MELO

Indígena Yanonami do Clã Hõmãheweteri. Foi presidente da Associação Yanonami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) e Diretor da HUTUKARA. Atualmente mora na região de Maturaca, no Município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil.

CARLO EMILIO PIAZZINI SUÁREZ

Graduado en Antropología por la Universidad de Antioquia, magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y Doctorado en Historia de la Universidad de los Andes. Tiene experiencia en investigaciones arqueológicas, históricas y antropológicas, y ha participado en iniciativas académicas de formación de posgrado en el campo de los estudios socioespaciales. Se ha desempeñado como subdirector científico del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, consultor de estudios ambientales, asesor en ordenamiento territorial y políticas culturales, y docente universitario de pregrado, maestría y doctorado. Actualmente es profesor titular de la Universidad de Antioquia.

CARLOS ALBERTO MARINHO CIRINO

Bacharel em Ciências Contábeis na Universidade de Fortaleza (UNIFOR), licenciado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará (UFC) e bacharel em Direito na Faculdade Atual. Mestre em Sociologia do Desenvolvimento na UFC e doutor em Ciências Sociais/

Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP. Professor titular do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR), onde é coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Publicou pela Editora da UFRR os livros: *A Boa Nova na língua indígena: contornos da evangelização Wapichana no século XX* e *Perícia Antropológica: Teoria crítica, prática forense e o controle da BR 174 pelos Waimiri Atroari*.

CRISTIAN MARTINS

Pesquisador filiado ao Núcleo de Estudos e Pesquisas das Cidades da Amazônia Brasileira (NEPECAB) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

DANIELA GATO AGUILERA

Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), vinculada ao Laboratório de Estudos Panamazônicos – Pesquisa e Intervenção Social (LEPAPIS) da UFAM. Atua na linha de pesquisa sobre Antropologia dos Povos Panamazônicos e tem experiência na área de antropologia e políticas públicas.

FIDEL CABRERA VARGAS

Líder social comunitario interesado en la búsqueda del bienestar social, cultural y la defensa de los Derechos Humanos y Derechos Internacionales Humanitarios de las comunidades indígenas en el departamento del Amazonas y la triple frontera de Colombia, Perú y Brasil.

JOSÉ EXEQUIEL BASINI RODRÍGUEZ

Graduado em Filosofia na UCC – Argentina, e em Ciências Antropológicas na UdelaR - Uruguai. Doutor e Mestre em Antropologia na UFRGS - Brasil, com pós-doutorado sobre Epistemologias espaciais comparadas na ETSAS-US, Espanha. É Professor Associado do Departamento de Antropologia e da Pós-Graduação em Antropologia Social

da Universidade Federal do Amazonas -UFAM. Atualmente é coordenador do Laboratório Panamazônico -LEPAPIS - UFAM. Tem coordenado acordos e projetos técnico-científicos de cooperação internacional, e atuado como professor visitante em América do Sul e Europa, com pesquisas nos seguintes campos: antropologia indígena, antropologia reflexiva e qualidade da intervenção, estudos socioespaciais e estéticas territoriais.

LILIAN DÉBORA LIMA DE OLIVEIRA

Graduada em Antropologia (2010) e Arquivologia (2018) na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), especialista em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Salesiana Dom Bosco e mestre em Antropologia na UFAM. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase nos seguintes temas: povos indígenas, Kanamari, Vale do Javari, Alto Solimões, Programa Bolsa Família

LUCILLANY CARNEIRO DE SOUSA

Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), vinculada ao Laboratório de Estudos Panamazônicos Práticas de Pesquisa e Intervenção Social (LEPAPIS). Atua na linha de pesquisa sobre Povos Panamazônicos, com ênfase em Povos Indígenas em situação de fronteira. Têm experiência na área de Antropologia e Políticas Públicas.

RENATO ATHIAS

Graduado em Filosofia na Faculdade Dom Bosco de Filosofia Ciências e Letras. Mestre e doutor em Etnologia na Universidade de Paris X (Nanterre). É Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É membro do Laboratório de Antropologia Visual do Núcleo Imagem e Som & Ciências Humanas da UFPE e do Conselho Curador do Museu do Estado de Pernambuco. Foi coordenador nacional do GT Antropologia Visual da

Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atuou como Diretor da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) e foi Coordenador Geral de Museus da Fundação Joaquim Nabuco em Recife até janeiro de 2014. Foi secretário geral da Associação Brasileira de Antropologia na gestão 2013/2014 e atualmente é o vice coordenador da Comissão de Museus e Patrimônio Cultural da União Internacional das Ciências Antropológicas e Etnológicas (IUAES).

RODRIGO REIS

Graduado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É doutorando em Antropologia Social no Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desde 2006 atua como docente no Instituto de Natureza e Cultura da UFAM, em Benjamin Constant. Como antropólogo, trabalha nas seguintes áreas: povos indígenas, movimentos e políticas indígenas.

VLADIMIR MONTOYA ARANGO

Doctor en Antropología Social y Cultural, investigador asociado al Grupo Estudios del Territorio. Profesor Titular Universidad de Antioquia (Colombia). Director Instituto de Estudios Regionales. Ha realizado investigación y docencia en estudios socioespaciales, geografía crítica, geografías del conocimiento, cartografía social, construcción de paz, conflictos socioambientales y ordenamiento territorial.

SOBRE OS ORGANIZADORES

DANIEL TAVARES DOS SANTOS

Mestre em Antropologia Social e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do Laboratório de Estudos Panamazônicos - Práticas de Pesquisa e Intervenção Social (LEPAPIS/DAN/UFAM). É Indigenista Especializado da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e tem experiência nas áreas de Antropologia e Sociologia, atuando principalmente nos seguintes temas: política indígena e indigenista, políticas públicas e povos indígenas, estudos socioespaciais, etnologia da intervenção, estéticas territoriais e processos de territorialização.

DIEGO OMAR DA SILVEIRA

Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É professor no Centro de Estudos Superiores de Parintins da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Integra a Rede de Pesquisa: História e Catolicismo no mundo contemporâneo, o Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES) e o Laboratório de Estudos Panamazônicos Práticas de Pesquisa e Intervenção Social (LEPAPIS).

JOSÉ EXEQUIEL BASINI RODRIGUEZ

Desde 2009 participa da coordenação do *Seminário Internacional Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: uma proposta para a Amazônia*. É membro da *Rede Internacional de Estudos Socioespaciais-RESE*. Coordenou o projeto de cooperação CAPES – UdelaR *Cidades em Perspectiva. Um estudo socioespacial sobre as cidades de Manaus e Montevideu* (2010-2014). Atua na região do alto rio Negro como docente da Licenciatura Indígena *Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável*.

Este livro foi composto em Dante MT
pela Editora Autografia e impresso
em papel offset 75 g/m².
