
O ROÇADO COMO PAISAGEM DE UM ESPAÇO HISTORICAMENTE CONSTRUÍDO: RELAÇÕES DE SOLIDARIEDADE NA PLURALIDADE

Angela Rebelo da Silva Arruda

Possui graduação em História e especialização em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas. É mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: angelarebeloarruda@gmail.com

O ROÇADO COMO PAISAGEM DE UM ESPAÇO HISTORICAMENTE CONSTRUÍDO: RELAÇÕES DE SOLIDARIEDADE NA PLURALIDADE**THE PLANTING WITH A LANDSCAPE FROM A HISTORICALLY CONSTRUED SPACE: SOLIDARITY RELATIONS IN THE PLURALITY**

Angela Rebelo da Silva Arruda

RESUMO

Em Novo Airão, a prática do roçado é um significativo elemento de interação entre homens e mulheres indígenas oriundos de diversas partes da Amazônia, aqui abordados a partir dos seus modos de vida. Em rede interétnica de solidariedade, eles procuram permanecer unidos, apesar das diferenças, na luta por seus direitos enquanto povos diferenciados, a exemplo, a criação de uma organização indígena por eles já conquistada. No entanto, isto não é tarefa fácil, uma vez que estão fora dos seus territórios de origem e assim desafiam a sociedade nacional e a própria historiografia para refletirem sobre esta questão.

PALAVRAS-CHAVE:

Roçado; Indígena; Solidariedade.

ABSTRACT

Novo Airão, the practice of planting is a significant element of interaction between men and women indigenous from different parts from Amazon, here addressed from their ways of life. In interethnic solidarity network, they seek to remain united, despite the differences, in the fight for their rights as distinct peoples, such as the creation of an indigenous organization that they have already conquered. However, it is no easy task, since they are outside their home territories and thus challenging the national society and historiography itself to reflect on this matter.

KEYWORDS:

Planting; Indigenous; Solidarity.

INTRODUÇÃO

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

Ao invés de passivas, porém, elas foram bastante ativas: construíram, com base nas relações sociais e tradições culturais específicas de cada região, formas diferenciadas de ação coletiva. Para Hobsbawm, a resistência dos camponeses à marcha da modernização capitalista gerou movimentos sociais dotados de racionalidade própria. Neles havia objetivos, métodos e porta-vozes. E, o que é importante, os movimentos camponeses não podem ser qualificados liminarmente como conservadores. Hobsbawm demonstrou que, não raro, tais movimentos alimentaram expectativas de construção de uma ‘nova sociedade’. (MARTINS, 2010, p. 78).

Deste modo, busco trilhar uma abordagem que revalorize as experiências de uma comunidade de homens e mulheres indígenas agrupados na cidade de Novo Airão, pertencentes a etnias distintas da Amazônia e que estão relativamente unidos pela prática do roçado enquanto um modo de vida comum e expressivo entre eles. Assim como “os povos da multidão”, os povos indígenas são o desafio corrente num tempo em que há esforços voltados à construção de uma nova historiografia indígena que tire da marginalidade o protagonismo no qual esses povos construíram seus caminhos. As dimensões da presente abordagem exigem – tanto este esforço, no sentido de uma contribuição sobre a história desses sujeitos históricos que estão nas cidades enfrentando as questões relativas à sua identidade e legitimidade no movimento por eles forjado, tomando como exemplo o caso de um grupo indígena de Novo Airão – quanto às delicadas abordagens metodológicas na lida com narrativas orais. Além deste aspecto, como alertou Eric Hobsbawm (1998, p. 250), ao escrever sobre o “Breve século XX”, é preciso considerar o problema da erosão da mudança histórica, eis a dificuldade do

historiador de seu próprio tempo. Sendo esta uma preocupação corrente, que dirá falar sobre tempos de um futuro, de uma história não apenas retrospectiva, mas também prospectiva (FENELON, 2009).

O desafio que implica a lida com a história indígena e do indigenismo exige uma análise sobre os caminhos que hoje, especialmente sob nossas vistas, vêm construindo esses povos. Não se trata aqui de fazer qualquer tipo de previsão, mas de estabelecer uma contraposição a fim de resistir à velha ideia de que “índio” é coisa do passado. Neste sentido, indo muito além do que cabe ao historiador afirmar, a presença indígena no coetâneo, surgirá em tempos de futuro, a partir do que projetam e delineiam esses povos, como foi da mesma maneira para aqueles que se perderam nos séculos anteriores e que o esforço de parte dos historiadores de hoje tende a resgatar evidenciando “(...) as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação”. (MONTEIRO, 2001, p. 60-61). Tais experiências continuam para os povos indígenas, naturalmente diante de outros desafios.

Com efeito, em Novo Airão, a experiência da construção da Maku-Itá foi a dinâmica onde os sujeitos sociais puderam conquistar representatividade, mobilizando-se em rede interétnica de solidariedade a partir do roçado como paisagem de um espaço historicamente construído. Logo, a instituição indígena por eles conquistada – a Maku-Itá – constitui-se em prática relevante até então.

OS HOMENS E MULHERES INDÍGENAS DE NOVO AIRÃO: RELAÇÕES DE SOLIDARIEDADE NA PLURALIDADE

Os trabalhadores indígenas de Novo Airão embora possuam basicamente o cultivo da roça como atividade principal entre si, apresentam, a partir da característica pluriétnica, diferenças e especificidades que são evidenciadas na dinâmica de suas relações, mesmo eventualmente construídas em rede de solidariedade, na paisagem¹ da experiência social vivida. Os sujeitos históricos desta pesquisa são agricultores, assumindo ainda outras funções sociais juntamente com esta. Oriundos de diversas partes da Amazônia, partilham de um

¹ Conforme, Milton Santos (2004: 103), “a paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza”. (SANTOS, 2004: 103).

mesmo passado histórico com articulação política e complexa, como apontado na fala do agricultor Anacleto da Silva Costa, 63 anos, de etnia baré, nascido na Ilha do Açáí, no alto rio Negro, tendo sido um dos protagonistas no processo de criação da associação indígena Maku-Itá²:

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

É possível notar nessa narrativa oral que a união de homens e mulheres indígenas de várias etnias está longe de acontecer sem propiciar conflitos. Embora unidos pelo instinto de sobrevivência, tacitamente reconhecido ao viverem na cidade, a heterogeneidade de suas relações requer o respeito às hierarquias e especificidades étnicas que não podem ser acomodadas de maneira simplista. Diferentes dos não-índios e diferentes entre si, procuram responder aos desafios de construir no cotidiano, uma organização minimamente consistente entre eles diante do permanente assédio aos seus direitos enquanto povos diferenciados.

Os indígenas que residem em Novo Airão, apesar da diversidade étnica, possuem elementos convergentes com relação às suas perspectivas de encontrar na cidade novas alternativas que lhes proporcionem qualidade de vida. Assim, a construção do seu espaço³ é articulada permanentemente com a marca dos valores próprios de cada cultura. Isto corresponde não apenas à questão da etnicidade, como da etnogênese, este definido por José Maurício Arruti (1997, p. 24) como “processo de autoconstituição como grupos sociais e culturais diferenciados” (ARRUTI, 1997, p. 24). Na análise de Adriano Toledo Paiva (2009, p. 1), a etnogênese pode ser compreendida como um processo de reconfiguração identitário e cultural dos indivíduos e seus grupos diante de aspectos a eles endógenos e exógenos. Conforme a etnohistória, tal processo já ocorria para os nativos no período colonial, isto é, a reformulação de identidades e trajetórias. A visão simplista do índio que oscilava entre o

² Criada no início dos anos 2000, fundamentalmente a partir da liderança de Aderson Salgado Cabral, saterémawé, constituindo então um marco significativo da realidade indígena de Novo Airão.

³ Conforme Milton Santos (2004, p. 104), “[...] o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente”. (SANTOS, 2004, p. 104).

bárbaro e o aculturado fora abandonada pela historiografia, que passou a focar as alterações nas estruturas societárias destes povos no decorrer de suas práticas na colonização. Assim, a terminologia etnogênese é uma ferramenta analítica relevante, já que distancia da abordagem da conquista enquanto crônica da extinção e do acultramento dos povos indígenas. (PAIVA, 2009, P. 1).

Os diferentes indígenas experimentam relações repletas de significados onde imprimem a força dos seus valores, sonhos, esperanças, como também de suas tristezas, desamparos e contradições. A cosmologia indígena implica em uma composição de mundo diferente do saber do branco em termos de cognição, pensamento e expressão⁴. Assim sendo, o invisível é constitutivo do seu universo a partir de um arranjo de saberes entre seres e coisas (SANTOS; DIAS JR, 2009, p. 154). Como é possível observar na fala da agricultora Leila Cabral, sateré-mawé, 56 anos, nascida em Barreirinha e moradora de Novo Airão há 32 anos:

Tudo que tem na mata têm seus dono. É por isso que a gente não fala besteira, porque tem mãe que diz pra uma criança dessa assim: ‘num chora que vem, vem bicho te pegar! Sabe?! A criança não se esconde no mato, que negócio de brincar de esconde-esconde, a mãe da mata chama a criança: “Vem pra cá, vem pra cá!” A criança some, vai embora. A mãe, quando a criança tá muito verde, a mãe come fruta, não pode reclamar, dizer que tá azedo, tá amargo que o dono da fruta vem pegar criança, essas coisa! A gente num fica falando besteira, no mato, tudo quer seu respeito, cada qual é por si. Estão passando aí, uma coisa diferente, você tá ouvindo, você num fica falando besteira, eles tão passando, é tudo isso! Mas só que a gente é evangélica, a gente num..., a gente acredita em Deus, né?! (Entrevista com Leila dos Santos Cabral, realizada em 17 de janeiro de 2015).

Como também na fala do agricultor Anacleto Baré:

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

Pode-se perceber na fala de Leila Sateré-Mawé e Anacleto Baré, como na de outros entrevistados, que os elementos que evidenciam a relação homem-natureza e cultura imprimem a vivência dos homens e mulheres indígenas que se encontram em Novo Airão, ainda que composta com aspectos referentes ao universo não-indígena, sem, contudo, abandonar o conjunto de valores próprios de suas culturas, aqui compreendidas como além do

⁴ Tal como afirmou Darrel Posey (1992, p. 2): “[...] indivíduos pertencentes a culturas distintas inevitavelmente pensam e se expressam através de ‘realidades’ cognitivas diferentes”. (POSEY, 1992, p. 2, grifo do autor).

caráter puramente étnico, mas como construção contínua a partir da interação entre os diferentes agentes, o que demanda uma dinâmica permanente na experiência social vivida. A esse respeito, E. P. Thompson contribuiu fundamentalmente para que uma historicidade da cultura fosse considerada. Conforme o autor, “(...) a cultura é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser apreendido como um processo no qual homens e mulheres vivem suas experiências”. (ALMEIDA, 2010, p. 21).

Os grupos humanos costumam se relacionar sem comprometer a manutenção da diversidade cultural, pois a atribuição que é feita a este aspecto no sentido do isolamento social e geográfico, traduz uma visão simplista da questão, conforme aponta Fredrik Barth (2000, p. 26), pois “(...) as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos”. (BARTH, 2000, p. 26). As análises provocadas sobre as diferenças, contradições e pluralidades não podem ser desveladas sem a compreensão correta da questão da cultura enquanto dinâmica, aberta e flexível, isto é, pensadas a partir de todo um modo de vida de um grupo social que está em permanente ação e transformação no exercício de suas práticas, pois que a experiência humana não é fragmentada, mas constituída de ideias, sonhos, emoções, sentimentos, desejos, necessidades e que cada homem e cada mulher irá lutar politicamente, enquanto sujeitos sociais que são, conforme interesses e valores, ainda que possam ser vistos eventualmente diluídos na luta de classes. A partir desta perspectiva, enxerga-se a experiência de sujeitos históricos que resistem, submetem-se, contradizem-se, elaboram estratégias, adaptam-se, criam e constroem a cultura por meio dos seus modos de vida, ao invés de um movimento contrário, onde supor-se-ia ser a cultura base material responsável pelas respostas de luta dos sujeitos sociais; desta maneira, a multiplicidade dos modos de vida e de luta ultrapassam o campo do político institucionalizado, evidenciando outras formas de poder que compõem o social. (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 1995, p. 7-8).

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

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

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

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

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

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

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

Com efeito, como afirma Violeta Refkalefsky Loureiro (2009, p. 208) “na Amazônia, um vasto conhecimento tradicional sobre a natureza tem sido desvalorizado porque a ciência e a tecnologia foram eleitas como saberes superiores aos demais, dominantes e como saberes exclusivos”. Por esta razão, a abordagem que envolve saberes indígenas não deve perpetuar a continuidade deste velho prisma que apenas gera *desigualdade*, como alertam Gilton Mendes dos Santos e Carlos Machado Dias Jr. (2009, p. 140) diante de “(...) uma arrogante posição da ciência moderna de tomar-se como critério único de postulação da verdade e transmissão do conhecimento”. Lilia Schwarcz (1994, p. 70) acompanha perspectiva crítica similar ao observar que a existência de outros homens e outros mundos não têm que se conformar à nossa ‘vil tradição ocidental’.

Além disso, o modo de vida indígena já tem que resistir em um ambiente nada amigável, este criado pelas práticas de exploração que marcaram e marcam a história de vida dos entrevistados, como no caso do agricultor Alfredo Moura, 66 anos, de etnia apurinã, nascido em Boca do Acre e morador de Novo Airão:

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

A exploração do homem amazônico legatário das normas próprias à economia da borracha, negou-lhes o conhecimento técnico oriundo do mundo dos brancos e tornou-lhes habitantes desconhecidos de seus referenciais milenares (seus próprios conhecimentos técnicos) cada vez mais perdidos de um mundo que lhes foi expropriado. Convém destacar que na Amazônia, este aspecto corresponde principalmente à herança do sistema de aviamento, ainda hoje, implícito como prática comum na região. Como mostra o relato do agricultor Mário Fernandes, 63 anos, de etnia desana, nascido no rio Tiquié, em São Gabriel da Cachoeira:

Eu tirava pouco. Só muda de roupa, um ranchinho, o material que eu precisava. Por isso, eu nunca deveu, o que eu fazia produto aí eu dava de pagar pro patrão. Geralmente eu saía. Esse pessoal que vinha comigo, eles tirava porque eles tinha família. Tirava mais mercadoria, pra manter, né? Mais difícil de pagar. (...) nesse tempo eu era solteiro. Muitas famílias ficava, não podia pagar, aí o patrão não deixava vim pra voltar pra onde vieram. Ficou difícil, né? Pra muita gente. (Entrevista com Mário Fernandes, realizada em 03 de maio de 2015).

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

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

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

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

Seu relato expressa um sentimento de desvinculação e de inadequação quanto ao seu referencial comunitário, étnico. Alfredo Apurinã é agora visto pelos seus parentes como pertencente ao mundo do branco (cariú). Nota-se também que os termos “caboclo” como estrato social e “gíria” para língua, traduzem um processo histórico de marginalização, racismo e depreciação que os povos indígenas sofreram e que ainda sofrem.

Neste sentido, os indígenas que hoje buscam seus direitos, acionam a bandeira de luta para reagir, dentro de múltiplas formas de resistência, ainda mais uma vez (e permanentemente), a partir da autodenominação étnica, mesmo com toda adversidade. Procura-se assim, o reconhecimento indígena como forma de rebelarem-se, de não aceitarem passivamente o mundo de exploração e miséria que lhes é imposto. A valorização das línguas indígenas faladas e os saberes que guardam da memória dos parentes são alguns caminhos escolhidos que podem ser notados na comunidade pluriétnica encontrada em Novo Airão. Estratégias necessárias diante de uma tentativa de lhes calar e invisibilizar.

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

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

Existe, contudo, longe das construções culturais e preconceituosas que promovem desigualdades estruturais na sociedade brasileira com relação aos povos indígenas (GARFIELD, 2011, p. 19), a etnicidade que enriquece a diversidade das culturas e que a partir

de suas características, os sujeitos históricos perpetuam suas práticas e resistem imprimindo os seus modos de vida. A experiência desses povos indígenas apresenta matizes de todos esses aspectos. No entanto, a prática do roçado é aqui privilegiada por compreender que ela representa o espaço legítimo onde se expressa manifestações de resistência conforme valores da etnicidade.

Conforme observa José Maurício Arruti (2006, p. 50), “desde os anos de 1970, mas em especial nos últimos cinco anos, tais etnogêneses vêm se multiplicando de forma surpreendente para qualquer observador, leigo ou especialista”. Corrobora John Manuel Monteiro (1995, p. 223) que, “de fato, tem-se assistido nos últimos anos uma proliferação de novas organizações indígenas e indigenistas no Brasil”. No entanto, esta questão vem merecendo atenção cuidadosa, pois a sociedade nacional ainda possui concepções estereotipadas que precisam ser corrigidas, pois que promovem visão preconceituosa interferindo contrariamente nos interesses dos povos indígenas.

A narrativa a seguir retrata a dureza de uma realidade de alijamento pela ausência de um reconhecimento formal como indígena, conforme o agricultor Mário Desana, quando ainda não tinha o seu Rani⁵:

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

⁵ Rani é o Registro Administrativo de Nascimento Indígena, instituído pelo Estatuto do Índio – Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973. É expedido pela FUNAI e não substitui o Registro Civil de Nascimento. Cf. Fundação Nacional do Índio – Registro Administrativo de Nascimento Indígena. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>> Acesso em: 15 fev 2016.

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

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

(...) a gente é muito ligado aqui, porque geralmente quando, uma coisa assim muito boa que eu acho assim na nossa família e eu acho também é, vem assim do, da nossa cultura, a gente se importar bastante com nossos parente, né?! Quando acontece alguma coisa com um que mesmo que ele esteja lá longe, mas vem alguém avisa. Esse negócio da gente tá sempre ligado, mesmo longe a gente tá sabendo sempre o que tá acontecendo na vida dos parente. (...) no nosso caso não, a gente procura de certa forma ajudar se: 'olha, não tô podendo conseguir o alimento agora...'. (Entrevista com Gislane dos Santos Silva, realizada em 18 de janeiro de 2015).

Sobre as bases da solidariedade entre eles, em Novo Airão, no dia 7 de dezembro de 2004, os esforços de Aderson Sateré-Mawé em mostrar a difícil realidade vivenciada pelos indígenas que na cidade iam chegando, desencadearam em uma audiência pública com o Ministério Público Federal com a participação de instituições e entidades convidadas, como FUNAI, FUNASA, COIAB, UFAM, UEA, INCRA, IPHAM E IBAMA. A Procuradora Regional dos Direitos do Cidadão, Izabella Marinho Brant, naquela ocasião, instituiu um Grupo Tarefa envolvendo as demais instituições que seria coordenado pela FUNAI destinado a estabelecer um diagnóstico sobre a situação indígena em Novo Airão e tendo como máxima prioridade a identificação antropológica e o reconhecimento, como tal, dos cidadãos indígenas residentes naquele município. Outra audiência pública ocorreu em Manaus, no dia 11 de março de 2005.

A FUNAI portou-se com descaso e imobilismo, alegando perturbações em sua administração por invasões de manifestantes indígenas do Amazonas em sua sede Manaus, em 2005, seguida de uma greve de funcionários. Mas isso não impediu que os indígenas persistissem na luta pelas suas conquistas, criando então a Associação Indígena Makú-Itá de Novo Airão – AIMINA.⁶

⁶ Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica de número 090843500001-58. Abertura em 26/12/2006. Aprovada pela Instituição Normativa RFB n°1.183, de 19 de agosto de 2011. Disponível em: WWW.receita.fazenda.gov.br/pessoajuridica/cnpjreva_solicitacao.asp. Acesso em 3 nov. 2013.

Contrariamente à ideia secular de passivos e dominados que durante muito tempo significou para antropólogos e historiadores com relação aos povos indígenas, uma perspectiva assimilacionista, de aculturação e conseqüente perda de suas identidades étnicas, o cenário atual mostra que, cada vez mais, os povos indígenas estão muito longe de desaparecer no descortinamento de que procuraram fazer das dificuldades um caminho de fortalecimento político a partir do caráter étnico. Em estudo realizado sobre os índios Guarani, John Manuel Monteiro (1992, p. 476) assinala que a historiografia, especialmente a brasileira, de modo geral “(...) tem reservado ao índio o papel de vítima passiva dos processos coloniais que o envolviam”. (MONTEIRO, 1992, p. 476). Assim, seu estudo contribui para uma nova perspectiva historiográfica que tende à correção de abordagens deficitárias, tradicionalmente construídas sobre os povos indígenas, mostrando a atuação destes. Sendo o caso dos Guarani, que diante de condições adversas, souberam desenvolver suas próprias estratégias de luta, que não visavam apenas a mera sobrevivência, mas a constante recriação de sua identidade e de seu modo de ser. (MONTEIRO, 1992, p. 475).

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

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

É importante chamar atenção para a forte instabilidade que os mocambos de índios geravam na medida em que funcionavam como verdadeiros drenos de gente das povoações/aldeamentos lusos e, ao mesmo tempo, representavam outra possibilidade

de sobrevivência para além dos rigores do cativo ou da disciplina das missões. Assim, comprometiam, de forma significativa, um dos mais caros projetos coloniais que contava com os índios para a expansão demográfica e consolidação dos núcleos urbanos na colônia. (SAMPAIO, 2011, p. 5).

Além deste aspecto relativo ao protagonismo indígena, é importante destacar também que diante das tentativas de unificação e assentamento dos diferentes grupos étnicos a partir dos Diretórios, com as fugas coletivas que viriam a constituir núcleos de resistência – os mocambos, que tanto incomodavam as autoridades coloniais – várias comunidades indígenas tiveram que se readaptar em uma nova forma de viver, assim como enfatiza Flávio Gomes (2011, p. 7) evidenciando a transição, a circulação entre as diferentes culturas:

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

A nova historiografia tem o desafio de extirpar a vitimização do indígena que como bem afirmou John Manuel Monteiro (1999, p. 238), sepulta o protagonismo em que esses povos estiveram atuantes, já que:

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

Na História, tem sido possível reavaliar os registros referentes aos povos indígenas e assim compreender o quanto concepções seculares sobre eles ainda estão arraigadas e ainda são usadas contra seus interesses. Neste sentido “Ser índio implica ganhar ou perder direitos (...)”. (ALMEIDA, M. R. C., 2010, p. 19-20), no velho dualismo entre índio puro e aculturado, isto é, não mais índio. Pensamentos como este realmente precisam ser exorcizados se quisermos construir uma historiografia sobre os povos indígenas, especialmente, com relação aos indígenas que estão nas cidades, pois que são alvo ainda mais assediado pela sua extinção política, cultural e material. Este último aspecto, especialmente quando lembramos de interesses de certos setores da política nacional, os latifundiários ou “ruralistas”, com relação às terras conquistadas pelos povos indígenas.⁷

⁷Maria Helena Ortolan Matos (2006, p. 37) assinala que os trabalhos de identificação e de demarcação da Terra indígena que são obrigações exclusivas da Funai, encontram-se em posição delicada pois a “(...) exclusividade

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

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

Apesar de tudo, a partir da criação da Maku-Itá, alguns benefícios⁸ foram concretizados, conforme observa-se pela narrativa de Anacleto Baré:

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

Contudo, os avanços ficaram muito longe de satisfazerem suas demandas, porque padeciam, e ainda padecem, de falta de recursos para a edificação de seus projetos. Vale ressaltar que a solidariedade entre aqueles diferentes povos indígenas vai muito além de eventuais concretizações formais, por mais mérito que essas conquistas representem. Afinal o movimento indígena é animado pelos laços invisíveis de sua cosmologia, não se restringindo às realizações por eles alcançadas. Em outras palavras, um Rani não explica por si próprio quem são determinados indígenas, quando as vivências entre eles, as suas formas de articulação e luta constituem as suas identidades. É o que se pode perceber no envolvimento familiar quando na execução do trabalho no roçado, como na fala de Gislane Sateré-Mawé,

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

⁸ Tais como: a) Carteira indígena; b) Terra Indígena reconhecida pela União em 12/11/2010 (3.675m de frente por 15.000m de fundo) a 4 horas (via rabeta) acima da sede do município de Novo Airão, entre o rio Puduari e o Igarapé do Sobrado; c) Aposentadoria.

uma vez que é possível notar que os saberes tradicionais transportam ao presente os valores de outrora que participam das práticas das gerações presentes:

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

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

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

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

base para a edificação dos projetos de viver com dignidade, ele representa a possibilidade de plantar e colher os sonhos mais legítimos:

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

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

Bom, a minha luta é quando eu me criei no, lá no Andirá, me criei perambulando. (...) Poxa eu quando de madrugada no rádio, meu padraço ele ligou eu ouvi rio Negro! Ah rapaz! Eu desde aquela vez, eu ouvi rio Negro, rio Negro, rio Negro. Poxa vida! Um dia, se eu morrer, eu vou conhecer. Ah..., Deus ouviu minha voz. Eu saí com a Leila, vim embora, nunca mais, eu disse, nunca mais eu volta mais..., (...) A minha... também só roça, só machado, machado, só..., seis meses, eu, meu sobrinho derrubou, não é só um não, só uma vez. Todo ano! É roça, a gente derruba esperando tocar fogo. Quando a gente arranca maniva..., poxa vida, é monte de mandioca!! Poxa vida, um dia eu vou ao Rio Negro, um dia eu vou. Eu vou conhecer rio Negro, mas depois eu..., a Leila ajudou, eu com ela eu casei, eu venho embora lá pro Camanaú, roça de novo! Roça de novo! Só eu, eu fiz uma roça. Eu cavei, eu plantei, a gente poder comer farinha, amarga! Amarga! Mas eu assim, a gente não tem, é o jeito, amarga! Reclamava, mas..., aí rapaz! A gente: sofrido! Depois eu vim embora aqui essa cidade... Novo Airão. Eu comprei uma casa, pequena! Pequena, eu comprei mesmo. A Leila disse, bora deixar a casa dos outros. Eu, poxa vida! A gente, difícil! Não tem dinheiro. (...) Eu vendia pra poder comprar alguma coisa. (Entrevista com Aderson Salgado Cabral, realizada em 14 de março de 2015).

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

Suas necessidades e pressões sofridas pela sociedade nacional exigem que eles se preocupem com outra ordem de prioridades, como vestimenta, remédios industrializados, já

que adquiriram doenças e não possuem anticorpos para tais, e que, conseqüentemente, não têm como tratá-las, seguido de uma enorme lista de necessidades diante da diminuição e prejuízo ecológico territorial; assim, os povos indígenas passaram a depender cada vez mais da sociedade nacional: “É aí que devem procurar trabalho assalariado para, com o dinheiro que recebem, adquirir aqueles bens que necessitam. Ou então criar novas alternativas para sua sobrevivência e autonomia.” (SILVA, 1995, p. 351; 353).

Foi o caso da situação ocorrida com os indígenas do rio Andirá, ao sofrerem invasão em suas terras pela empresa francesa Elf-Aquitaine que em parceria com a Petrobrás nos anos 80 realizou pesquisa de prospecção de petróleo na região o que desencadeou danos ao sistema ecológico local. Mesmo após a retirada da empresa, seguiu-se a tragédia da morte por intoxicação de quatro indígenas.⁹ As conseqüências resultaram também em um impacto brutal no ambiente causando escassez ictiológica e de caça, como expressa o seguinte trecho da entrevista com Leila Sateré-Mawé:

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

Os valores da solidariedade entre os vizinhos são mantidos, por mais difícil que seja a realidade de reprodução da própria vida. Para os indígenas, a experiência de viver em comunidade¹⁰ faz valer o conceito no sentido da vontade de vivência com reciprocidade, numa unidade que mesmo possuindo suas nuances, contém a consistência necessária à vitalidade do caráter humano que lhes garante, racionalmente, a sobrevivência. Isto está de acordo com a lógica própria dos povos indígenas quando os mecanismos dessa reciprocidade são a base de sua igualdade econômica, ou seja, “(...) o [eventual] excedente é socializado,

⁹ Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), as invasões da estatal francesa de petróleo Elf-Aquitaine nos anos de 1981 e 1982, procedeu com a abertura de 344 Km de picadas, 82 clareiras, resultando na morte de quatro indígenas. Os sateré-mawé, representados por seu procurador Dalmo Dallari, entraram com uma ação de Interdito Proibitório contra a Elf-Aquitaine e a Petrobrás e ganharam o processo com indenização pelos danos causados. (Instituto Socioambiental (ISA). Povos Indígenas no Brasil. Sateré-Mawé. Território e história do contato com os brancos. Disponível em: www.pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/967, Acesso em: 31 ago 2015).

¹⁰ O termo comunidade é definido por Tonnies como o conjunto social e orgânico e originário oposto à sociedade. Ele contrapõe vontade natural (comunidade) à vontade racional (sociedade). (FERRATER MORA, 2001, p. 517).

dividido entre todos, e não destinado a criar a desigualdade entre os homens, para explorar o semelhante”. (SILVA, 1995, p. 348).

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A luta contra a dominação e a violência, ainda em vigor na sociedade nacional contra os povos indígenas, vistos como predeterminados a um processo onde é necessário e natural a assimilação dos mesmos, “(...) como um prosseguimento histórico de integração de etnias em que se fundaria o povo mestiço brasileiro” (LOUREIRO, 2009, p. 130), não é uma luta simples, na medida em que uma organização coesa que encontre reciprocidade entre os membros é ausente. Em Novo Airão este potencial pareceu ser abortado quando Aderson Sateré-Mawé adoeceu e ficou impedido de continuar suas atividades como presidente da Maku-Itá, sendo substituído por Anacleto Baré que também teve problemas de saúde. Observa-se resistência e luta no cotidiano desses homens e mulheres, traço visível inclusive quando parte deles não aceitam mais a Maku-Itá, evidenciando ambiguidades nesse processo, discordâncias, protesto e a busca pela continuidade de se levar adiante um projeto político que legitimamente os represente. Buscou-se aqui, contudo, revalorizar a experiência de sujeitos que apostam no seu direito de escolha e construção do próprio destino, disputando também no campo da memória a preservação de um patrimônio de lutas e enfrentamentos pela conquista de direitos, manutenção de modos de vida, costumes e experiências.

FONTES

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

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

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

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

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Por uma história indígena e do indigenismo**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. pp. 122 a 130. Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica de número 090843500001-58. Abertura em 26/12/2006. Aprovada pela Instituição Normativa RFB nº 1.183, de 19 de agosto de 2011. Disponível em: WWW.receita.fazenda.gov.br/pessoajuridica/cnpjreva_solicitacao.asp. Acesso em 3 nov. 2013.

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

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

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – **Registro Administrativo de Nascimento Indígena**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>> Acesso em: 15 fev 2016.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____. **Entre o Etnocídio e a Etnogênese**: identidades indígenas coloniais. In: _____. **Tupis, tapuias e historiadores**. Tese de livre docência. IFCH – Campinas, 2001.

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

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

PAIVA, Adriano Toledo. **Os conceitos de Etnogênese**: uma abordagem historiográfica. Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo e Flávia Florentino Varella (orgs.). Anais do 3º Seminário Nacional de História e Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009. ISBN: 978-85-288-0061-6. pp. 1-9. Disponível em: <http://www.seminariodehistoria.ufop.br/t/adriano_toledo_paiva.pdf>. Acesso em: 09 out 2016.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Artigo recebido em abril de 2016. Aprovado em outubro de 2016.