

Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro.¹

Sidnei Peres.²

Resumo

A Associação Indígena de Barcelos surgiu em uma região para onde, desde o período colonial, migrou uma parcela da população indígena do Alto Rio Negro, voluntariamente ou coercitivamente. Há poucos anos atrás aqueles ‘índios destribalizados’ residentes na cidade de Barcelos emergiram na esfera pública local, contrariando aos que sentenciaram o inexorável processo de sua assimilação nos setores mais pobres das zonas rurais e urbanas da Amazônia. Reivindicando o direito de serem diferentes e o respeito à sua cultura ‘ancestral’, esses ativistas indígenas redefiniram sua identidade étnica através de modos associativos de agência.

Palavras-chave: Cidadania; cultura; relações interétnicas; movimento indígena; Amazônia.

Abstract

The Indigenous Association of Barcelos appeared in a region for where, since the colonial period, it dislocated a parcel of the indigenous population of the higher Rio Negro, of spontaneous or coactive form. It has few years those ‘Indians without tribe’ who inhabit in the city of Barcelos had emerged in the local public sphere, opposing those that affirmed the inexorable process of its assimilation in the sectors poor of the rural and urban zones of the Amazônia. Demanding the right to be different and the respect to its ‘ancestral’ culture, these indigenous activists had redefined its ethnic identity through associative ways of agency.

¹ Este paper é uma versão resumida da Parte III da minha tese de doutorado sobre o movimento indígena no Rio Negro, defendida no IFCH/UNICAMP, em 11-8-2003.

² Departamento de História, Universidade Federal da Paraíba.

Key words: citizenship; culture; interethnic relations; indigenous movement; Amazônia.

Introdução

O Médio e o Baixo Rio Negro desde o início da colonização receberam uma população indígena descida do Alto Rio Negro para formar os núcleos missionários e prover com mão de obra os povoados que se instalavam no processo de ocupação dessa parte mais ocidental da Amazônia. No final do século XIX o ciclo da borracha trouxe muitos imigrantes nordestinos e indígenas do Alto Rio Negro, dando um novo impulso na sociedade local e fazendo emergir o ‘caboclo sertanejo’ (Leonardi 1999). Foi proclamado o completo branqueamento no Baixo Rio Negro, apesar do reconhecimento difuso de traços ou vestígios de vida indígena nas habitações, nas comidas, nos artesanatos, nas técnicas agrícolas, de pesca, de caça, etc, daqueles ‘caboclos’ nascidos da miscigenação (Galvão 1955, 1959).

A migração indígena para a cidade de Barcelos se intensificou nas duas últimas décadas e em 1999 estes índios ‘destribalizados’ reapareceram no cenário público local contrariando aqueles que sentenciaram o inexorável processo de assimilação num campesinato amazônico marginalizado e miserável.³ É este implacável destino que os ativistas indígenas da ASIBA estão recusando veementemente através da sua agência para retomar as rédeas do seu futuro; um futuro somente possível através de atos deliberados de reinvenção da ancestralidade em moldes associativos e que os capacitaram a enviar mensagens audíveis no mundo da cooperação internacional.

Barcelos: pluralismo étnico, multilocalidade, e migração indígena

A cidade de Barcelos⁴ cresceu nos últimos vinte anos, principalmente na última década, e a migração de famílias indígenas, provenientes de comunidades e

³ Para a análise de processos de emergência étnica na Amazônia: Faulhaber 1997 e Baines 1997. Para o nordeste: Arruti 1999, Barreto 1999, Grünwald 1999 e Oliveira Filho 1999.

⁴ Barcelos — sede do município de mesmo nome — está localizada na margem direita do rio Negro e dista da capital do estado do Amazonas (Manaus) a 390 Km em linha reta e 490 Km por via fluvial.

sítios de São Gabriel da Cachoeira, de Santa Isabel do Rio Negro e de Barcelos contribuiu muito para este fenômeno. A população indígena residente na cidade encontra-se distribuída nos bairros da Aparecida, São Sebastião, São Lázaro, São Francisco ou Sororocal, Nazaré, Mariuá e Centro. Os moradores indígenas estão concentrados principalmente nos bairros da Aparecida, São Sebastião e São Francisco.⁵

As comunidades são unidades residenciais situadas fora das sedes municipais; a distâncias variadas, mas em geral ficam longe dos núcleos urbanos. Possuem escola, posto de saúde, capela (católica ou evangélica), centro comunitário (também chamado de sede), campo de futebol e voleibol. A maioria possui radiofonia, instalada pela paróquia de Barcelos há uns nove anos atrás.⁶ Congregam várias famílias.⁷ Um povoado começa quando uma família ou um grupo de famílias ligadas pelo parentesco encontra um local com um bom pedaço de terra firme (onde o solo é fértil para a agricultura) e com abundância de peixes, faz uma roça e começa a construir uma moradia. Depois, mais parentes vão chegando e o sítio vai aumentando.

As rezas e *benzimentos* estabelecem as bases sólidas de um assentamento com vistas à futuramente se tornar uma comunidade. Isto somente acontece quando são fixadas as outras duas pilastras que sustentam a prosperidade e a sociabilidade de um povoado: a capela

⁵ Encontram-se morando na cidade famílias pertencentes às seguintes etnias: Tukano, Baniwa, Baré, Desana, Piratapuaia, Tariana, Arapaço, Cabarí, Yanomami, Canamar, Lanaua e Cubeu. Os Baré, Baniwa e Tukano constituem os grupos étnicos majoritários. Uma ampla proporção é católica e dedica-se a agricultura como atividade econômica principal. Todos falam o português e o nheengatu é a língua indígena predominante. O baniwa e o tukano também são línguas muito faladas.

⁶ Este esquema geral que orienta a formação dos povoados é oriundo de uma intensa atividade dos missionários salesianos nos anos 70 e 80 no Rio Negro no sentido de organizar indígenas e ribeirinhos em Comunidades Eclesiais (ou Cristãs) de Base. Os pilares da organização comunitária estavam fundamentados num tripé: a capela, a escola e o centro social. Estas três instâncias de modelagem do convívio coletivo são imprescindíveis, eram as expressões arquitetônicas das três posições de autoridade também essenciais, quais sejam: o presidente, o professor e o catequista. Este último perdeu sua importância nos últimos anos devido à diminuição do ímpeto da atuação missionária nos povoados.

⁷ Já os sítios reúnem um pequeno número de famílias que acessam aos serviços de educação, religião e saúde nas comunidades. Os habitantes das comunidades e sítios se afiliam às seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tucano, Piratapuaia, Desana, Tariana, Arapaço, Tuyuca e Werequena. Existem comunidades onde toda a população é indígena — sejam os moradores identificados com uma ou várias etnias — e outras onde a população indígena convive com não-indígenas; às vezes desenvolvendo laços de parentesco entre si. Existem 44 comunidades e 52 sítios espalhados pelo rio Negro e seus afluentes. Indígena convive com não-indígenas; às vezes desenvolvendo laços de parentesco entre si. Existem 44 comunidades e 52 sítios espalhados pelo rio Negro e seus afluentes.

e a escola. Juntam-se ao *benzimento* inaugural as orações católicas e o conhecimento civilizado, portanto a relação com poderes e conhecimentos externos é fundamental para a noção de sociedade e de pessoa no Baixo Rio Negro.⁸ A autonomia almejada é construída neste jogo com alteridades (e com autoridades, as ‘nossas autoridades’ como eles dizem), que implica em habilidades no manejo das interações estabelecidas com estranhos (*cariuas*, na língua neenghatu), saberes sobre como ‘amansar’ prefeitos, vereadores, funcionários da FUNAI, padres, antropólogos, médicos... em benefício da própria comunidade. O presidente do povoado é formalmente encarregado de exercer tal função. Nesta gramática de construção da boa sociedade autonomia não é sinônimo de isolamento e de ruptura de relacionamentos com os ‘Outros’, mas muito pelo contrário.

A maioria absoluta dos chefes de família indígenas da cidade de Barcelos é descendente (filhos ou netos) daqueles ‘caboclos’ do Alto Rio Negro (rios Vaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e alto rio Negro) que foram recrutados pelos patrões para trabalhar no extrativismo sob o regime de aviamento. Suas histórias de vida são marcadas por constantes deslocamentos por colocações, sítios, povoados e cidades do rio Negro, evidenciando uma memória biográfica cujas referências são as experiências vivenciadas no sistema extrativista regional. Antigos patrões subiam o rio Negro e traziam jovens solteiros ou casados, acompanhados ou não das suas famílias e parentes mais próximos, para trabalhar nos seringais, castanhais, piaçabais, sorvais, balatais, etc. Depois de trabalharem por um período, dependendo da boa vontade do patrão, retornavam para suas comunidades ou sítios no Alto Rio Negro até serem recrutados novamente para outra empreitada. Nessas constantes idas e vindas alguns se estabeleceram definitivamente no Médio ou no Baixo Rio Negro, para ficarem mais próximos dos locais de extração, na medida em que esta atividade constituiu-se em principal, ou até exclusiva, atividade econômica de sustentação da família. Outros patrões impuseram coercitivamente a permanência definitiva do extrativista através do mecanismo do endividamento.⁹

⁸ De forma análoga Peter Gow estabeleceu as conexões entre os assentamentos Piro, a produção do parentesco e a concepção nativa de sociedade no Baixo Rio Urubamba, Peru, onde a escola é o elemento central da construção de uma sociabilidade sedimentada em torno da noção de civilização (Gow 1991).

⁹ Um outro tipo de migrantes indígenas é constituído por aqueles que vieram de comunidades e sítios do Alto Rio Negro, para morar em comunidades e sítios do Baixo Rio Negro e depois se estabelecendo na cidade de Barcelos. Este grupo é formado por imigrantes de primeira geração oriundos predominantemente do rio Vaupés, do rio Papuri e do rio Tiquié, ou seja, pertencentes a etnias de fala Tukano. Alguns migraram há mais tempo e outros mais recentemente.

Pela lógica do aviamento era muito difícil adquirir um ‘saldo’, mas nem todos os padrões agiam da mesma maneira neste aspecto e nem todos os fregueses eram tratados igualmente. O mau padrão é aquele que “nunca deixa acabar a conta, nunca faz saldo com ele”, “berra muito com o freguês”, como também aquele que fornece poucas mercadorias para o freguês, “sempre deixa ficar sem farinha, sabão, sal, sem tudo”. O bom freguês é aquele que produz muito e consome pouco, não é preguiçoso, também é aquele que respeita o monopólio comercial exercido pelo padrão.¹⁰ As expectativas das duas categorias básicas de agentes do regime de aviamento são antagônicas. O mau padrão rompe com um modelo de reciprocidade idealizado pelo freguês indígena em que ele seria o provedor de bens industrializados em abundância, mas ao mesmo tempo coerente com uma ética na qual o freguês em abundância, mas ao mesmo tempo coerente com uma ética na qual o freguês deve retribuir com grandes quantidades de produtos da floresta.

O padrão ao enfatizar a unilateralidade da dívida nega a possibilidade de transformar o aviamento em um ciclo de prestações e contra-prestações, no qual as posições de credor e devedor são constantemente intercambiáveis entre os parceiros envolvidos.¹¹ A ambigüidade da figura do padrão — que oscila entre o **aliado** e o **inimigo**, o **parente** e o **estranho**, a **família** e o **mercado**, a **proteção** e a **predação**, a **doação** e a **exploração**, a **generosidade** e o **terror**, a **comunhão** e o **contrato** — e o complexo simbolismo expresso nas representações dos atores envolvidos não podem ser adequadamente interpretados senão como uma modalidade de muito especial de imobilização da força de trabalho, na qual a acumulação capi-

te. São, portanto, dois fluxos de deslocamento sustentados por motivações e contextos históricos diferentes: num deles o eixo é o extrativismo diversificado posterior ao período áureo da borracha e no outro é a busca pelo acesso a equipamentos e serviços urbanos (saúde, educação, emprego, sistema de água e esgoto, fornecimento de energia elétrica, transporte, comunicação, etc) durante as últimas décadas. Estas duas correntes migratórias correspondem a experiências coletivas distintas de contato interétnico, sobrepostas às diferentes experiências individuais. Alguns destes migrantes de primeira geração também adentraram no regime de aviamento do extrativismo, porém no Alto Rio Negro e na Colômbia durante a infância ou adolescência, que não durou por toda a vida, ou mesmo já nas colocações do Baixo Rio Negro.

¹⁰ Adélia Engrácia de Oliveira apresenta vários depoimentos de moradores Baniwa da comunidade São João, no Médio Rio Negro, nos quais se destacam suas experiências no extrativismo, que confirmam tais representações sobre o aviamento e a ética que lhe é subjacente (Oliveira 1979).

¹¹ Allain Caillé e J. T. Godbout compreendem a dádiva como um modo de sociabilidade universal, coexistindo inclusive aos relacionamentos e instituições baseados no interesse (o mercado) e na coerção (o Estado); portanto não restrita às sociedades ‘primitivas’ ou ‘arcaicas’ e ausentes da modernidade (Caillé 1998 e Godbout 1998).

talista se articula com a economia moral do extrativismo no bojo da qual há negociações e disputas sobre as fronteiras do humano.¹²

Para muitos indígenas morar na cidade de Barcelos significou libertar-se do cativeiro da dívida., passando a ter como principais atividades econômicas de reprodução do grupo doméstico a agricultura e o artesanato, algumas vezes complementada com pequenos rendimentos provenientes de aposentarias adquiridas junto ao FUNRURAL ou à FUNAI. Mesmo nos casos em que não houve completa ruptura, as relações do freguês com o patrão

se modificaram , tornando o extrativismo uma ocupação adicional às outras fontes de sustentação acima mencionadas. Nesta situação o espaço de manobra do trabalhador quanto às condições de entrada e saída do sistema se amplia, inclusive considerando a possibilidade de denunciar privações e injustiças junto a instituições oficiais ou civis (Promotoria Pública, FUNAI e ASIBA mais recentemente).

É mais precária, entretanto, a situação daqueles fregueses que moram em sítios próximos dos piaçabais e constituem uma reserva de mão de obra permanente e cativa ao regime de aviamento por estreitos laços de dependência e subordinação ao patrão. A dedicação de famílias inteiras ao corte de piaçaba é exclusiva e total; não há comunidades, nem geradores de energia elétrica, nem equipamentos de radiofonia, nem antenas parabólicas e televisões coletivas, nem escolas e nem sequer atendimento médico. Paradoxalmente o regime de aviamento é uma porta de entrada ao mundo civilizado (representado emblematicamente pela afluência de bens industrializados) que afasta os homens de outros símbolos próximos de modernidade e joga-os no universo perigoso da selva. Tais forças potencialmente maléficas, porém, podem ser domesticadas assim como a própria voracidade do patrão por produtos da floresta.

Figuras de alteridade, mediadores e estratégias para entrar e sair da indianidade e da civilização: o campo semântico da etnicidade no Baixo Rio Negro

¹² Para uma análise similar, em outro contexto histórico e social, da íntima conexão entre capitalismo e práticas coercitivas de exploração da força de trabalho indígena no âmbito de uma economia moral da alteridade: Taussig 1993.

Em torno dos encantados, matis, maquiritares, curupiras e brancos, forças perigosas e potencialmente destrutivas com as quais os humanos interagem, emergem representações sobre o passado e o presente, sobre ‘tradição’ e ‘modernidade’, ‘indianidade’ e ‘civilização’, cuja dinâmica de articulação configura as categorias espaciais interdependentes de ‘floresta’, ‘aldeia ou maloca’, ‘povoado ou comunidade’ e ‘cidade’ no imaginário interétnico regional. Em sociedades complexas os fluxos de significados e processos sociais nos quais os sujeitos fabricam simbolicamente a realidade geram combinações imprevistas, inovadoras, variadas e até contraditórias de elementos concebidos como oriundos de tradições distintas. A coerência das representações é elaborada pelos próprios sujeitos, condicionados pelos seus pertencimentos coletivos e pelas suas trajetórias biográficas, nos seus empreendimentos cognitivos para dar sentido às situações específicas de interação (Barth 1989). Não cabe distinguir previamente nesta visão os elementos indígenas dos católicos, os tradicionais dos modernos, os internos dos externos, os genuínos dos deturpados, os originais dos assimilados.

No imaginário interétnico no Baixo Rio Negro as matas, os rios, os lagos e os igarapés são habitados por forças malfazejas (curupiras, espíritos dos mortos, encantados, matis e maquiritares) dotadas de poderes sobrenaturais e ameaçadores, tornando necessária uma série de cuidados especiais no manejo dos recursos naturais e no trato com os viventes. O homem precisa controlar os meios adequados de comunicação e relacionamento com estes seres potencialmente predadores, causadores de doenças e morte. As rezas e os *benzimentos* são mecanismos de proteção que servem para domesticar, acalmar, entabular um diálogo com os senhores das matas, dos rios e dos lagos, a fim de transformar poderes ameaçadores em benefícios para os humanos. Devido às limitações de tempo e espaço centralizaremos a discussão sobre o registro simbólico das relações interétnicas no Baixo Rio Negro na figura do curupira, pois ele condensa em torno de si os atributos contrastantes às noções vigentes de sociabilidade e de humanidade.

O curupira não é propriamente um guardião da floresta — pelo menos não no sentido ambientalista vulgar recorrente nos registros folclóricos deste personagem —, ele zela por um patrimônio que não é um bem da humanidade, mas sim da supra-humanidade. A moderação, o controle de si, é um valor muito recorrente em várias situações sociais de contato com alteridades. Cabe lembrar a ética do freguês que condena aqueles trabalhadores que não sabem ‘regular’ os seu consumo, ampli-

ando assim a dívida com o patrão. As leis que vigoram na mata não são ‘naturais’, são convencionadas e sancionadas por estes ‘espíritos encantados’. Existe todo um conjunto de condutas padronizadas, uma etiqueta, composto de ações e interdições, estratégias de aproximação ou de relativização da diferença para evitar os ataques destes seres. Em contraposição, o Outro é representado pelo excesso, pela incapacidade de conter sentimentos violentos. Todo tipo de intervenção na floresta é um risco, pois se devem respeitar certas regras e procedimentos estabelecidos por eles para não ofender tais interlocutores invisíveis deixando-os ‘brabos’. Os extrativistas estabelecem relações muito delicadas, que requerem habilidades de relacionamento, com os donos dos produtos da floresta (curupiras e encantados) e de bens industrializados (os patrões), ícones locais da selvageria e da civilização, com os quais ele deve negociar. O curupira é descrito como uma criatura extraordinária, inserido em uma economia simbólica da alteridade na qual é dotado da capacidade de transitar entre formas corporais como os animais, os pajés, as almas pecadoras e os brancos.

Um morador Tariana do bairro São Sebastião narrou uma história na qual um homem branco e alto se transforma em curupira e é enganado por um índio, de pele escura e baixa estatura. Temos aqui os protótipos do ‘branco’ e do ‘índio’, ambos definidos por categorias físicas opostas. O curupira capturava alguns ‘cabeçudos’ (uma espécie local de quelônio) num lago quando deixou a sua roupa de espírito-animal pendurada no galho de uma árvore. O índio ao ver aquela capa a roubou e ao vesti-la transformou-se no curupira. Em seguida fez um buraco na cabeça do homem branco, o ‘verdadeiro curupira’, e chupou o conteúdo do corpo dele deixando-o vazio como se fosse ‘um couro’. Geralmente esta criatura da floresta após sugar as entranhas da vítima sopra o seu espírito dentro dela, a pessoa depois vai para a casa e quando todos estão dormindo chupa as vísceras dos seus próprios parentes. Em outras versões o curupira apenas devora a sua vítima. O índio, todavia, não soprou seu espírito de curupira para dentro do corpo do homem branco e foi para casa da esposa do ‘verdadeiro curupira’, o tamanduá-bandeira.

Este senhor Tariana me explicou que não existem tamanduás machos, pois esses animais são as esposas dos curupiras, racionalizando sua consciência prática das transformações na cultura indígena do Rio Negro no idioma das relações e identidades de gênero, manifestadas pela atribuição de tarefas econômicas distintas e complementares na produção do parentesco e do grupo doméstico. Merece destaque a oposição entre tradição e modernidade, passado e presente, discursivamente elaborada em termos de ruptura pelas mulheres indígenas de Barcelos com os pa-

drões de comportamento baseados em diferenças de gênero vigentes no Alto Vaupés.

Quando o índio saía da casa, a máscara de curupira, que ficava pendurada numa viga, automaticamente o vestia. Chegando no lago para pegar os cabeçudos, a máscara automaticamente saiu do corpo dele e ficou pendurada num galho de árvore. Ele mergulhou no lago e quando voltou para pegar a máscara ela se transformara em um ninho de cupins. Vemos aqui a tentativa de um índio astuto de assumir a posição deste personagem, o branco-curupira, que sintetiza dois mundos estranhos e ameaçadores e a impossibilidade de tornar-se o Outro definitivamente. A narrativa destaca a identificação entre duas figuras de alteridade, o branco e o curupira, em contraposição a condição indígena. Dois seres temíveis, mas ao mesmo tempo fundamentais para a vida indígena, pois administram o fluxo de riquezas da civilização e da floresta, respectivamente. Este ser híbrido congrega em torno de si condições existenciais díspares, porém não inconciliáveis: “é espírito, animal do mato, é gente mesmo”; e, além disso, funde as perspectivas simbólicas da proteção e da predação. Um imigrante Tariana do alto Vaupés afirmou que na sua localidade de origem “os curupiras não aparecem para os Tariana de Marabitanas, só aparecem para estranhos”, porque os seus “parentes” respeitam as regras de convivência com tais criaturas, não suscitando sua feição de inimigo/predador trazendo-os ao domínio da aliança/proteção.

Outra característica corporal do curupira que o aproxima dos brancos é a espingarda que ele carrega embutida no antebraço. A associação simbólica entre a arma de fogo e o homem branco é claramente expressa em uma versão do mito de origem dos povos rio negrinos, por mim registrado de um morador Tukano do bairro São Sebastião. O evento histórico da colonização adquire sentido ao ser inserido no registro mítico dos acontecimentos primordiais. A narrativa descreve a origem dos brancos no momento em que as ‘tribos’ ou ‘classes’ (termos locais) emergiram da cobra-canoa e se transformaram em gente, antes eram peixes. O Criador ordenou ao ancestral dos Tukano, o primeiro a sair da cobra-canoa, que mergulhasse em uma bacia de água branca, mas foi um servo Maku quem teve coragem e mergulhou, transformando-se em homem branco. Pegou a espingarda, deixando o arco e a flecha para as ‘tribos’ do rio Negro, e embarcou em uma ‘voadeira’ (embarcação movida com um motor de popa) estacionada no porto descendo o rio. Muito tempo depois eles subiram o rio e dominaram os povos que ficaram.

Todos os brancos são descendentes daquele servo Maku que originalmente situado na escala mais baixa da hierarquia assumiu o topo dela. A categoria étnica que personifica a civilização é indelevelmente carimbada com o estereótipo regional de selvageria, inferioridade e infra-humanidade. O poder e a agressividade do homem branco, que o aproxima da figura do curupira, são compreendidos a partir de um ato original de coragem, audácia e ambição que inaugurou o estado posterior de desordem das relações interétnicas no Rio Negro. A civilização emergiu da indianidade e ambas se contrapõem à sociabilidade do ‘caboclo ribeirinho’ (Tukano, Desana, Arapaço...).

Vemos o entrelaçamento entre as consciências histórica e mítica, nas quais a dominação, a violência e a ganância dos colonizadores já estavam pré-figurados no ato inaugural de inversão da ordem primordial do mundo.¹³ Duas figuras de alteridade, situadas em pólos opostos (inferior / superior), são aproximadas para tecer um laço de continuidade entre história e mito, atribuindo sentido à experiência traumática da chegada (ou retorno, conforme a concepção mítica) dos brancos ao Rio Negro. Por outro lado, o Alto Rio Negro aparece como o lugar onde esta ordem original, tomando a distribuição de terras entre as ‘tribos’ como parâmetro, teria sido preservada. A categoria de índio é situacional e relacional. Quando serve para estabelecer sinais diacríticos diante de outros ‘tipos de gente’, de outras ‘raças’, dos ‘índios verdadeiros’, daqueles que vivem no mato e moram em aldeias e malocas e eram originalmente ‘empregados’, ‘servos’ (como os Maku e os Yanomami), a categoria de caboclo é acionada para singularizar-se no cenário interétnico local.

O ‘povoado’ expressa o modo de ser ‘caboclo’ — que não exclui referências étnicas precisas, como “caboclo Tukano, Desana, Arapaço...” — que os distingue dos ‘índios’, mas também dos ‘brancos’. Estes estão classificados pelo descontrole das suas ações e emoções, que os torna violentos e os faz perseguir os seus objetivos sem consideração e respeito pelos outros. Característica que os distancia da humanidade, sem excluí-los completamente dela. O curupira é um espírito canibal da floresta cuja origem foi atribuída também a um ato imprudente e desmedido de alguém desprovido da capacidade de controlar a si mesmo: da ambição desmesurada de um homem de se tornar pajé ou do ato inconseqüente de desobediência de uma criança de uma ordem paterna. Ele cheirou paricá em excesso, enlouquecendo e correndo para dentro do mato. Uma versão Piratapuia aponta o filho de um pajé

como o autor de tal desatino, com a anuência da sua mãe, ao desobedecer ao pai pegando seu paricá para cheirar sem a sua permissão.

Numa narrativa Tariana coletada em Barcelos sobre a origem da humanidade o curupira era um encantado que não embarcou quando a cobra-canoa passou pela maloca onde ele morava porque estava embriagado, perdendo a oportunidade de tornar-se humano. Por isso o curupira tem raiva de todos os humanos e prometeu devorar o primeiro que encontrasse, e todos os outros desde então. Encontramos os mesmos elementos estruturais da formulação deste ícone da predação e da alteridade existentes em outras versões: canibalismo, descontrole de si, vingança, embriagues, encantado, brancos, espíritos, animalidade. Os brancos não são descendentes dos Maku nesta versão, eles foram transformados em gente pelos Diroás em outros continentes enquanto na América os seres de terra (de barro) foram criados no Lago de Leite, Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro, que embarcaram na cobra-canoa e navegaram pela costa brasileira até chegar na foz do rio Amazonas e daí subiram até chegar em Ipanoré, onde os ancestrais desembarcaram e se transformaram em gente. No caminho entre o Lago de Leite e Ipanoré o navio-cobra passou por muitas malocas habitadas por encantados (Gente-Peixe) que entravam na embarcação para se tornarem humanos. Alguns encantados perderam a oportunidade de entrar na cobra-canoa e de se transformarem em humanos. Por isso eles hoje têm raiva dos humanos. Estes espíritos que não conseguiram tornar-se 'gente' são descritos como tendo a aparência dos brancos.

Os encantados são seres perigosos e vingativos. Controlam as interações dos homens com os outros seres da natureza (animais, vegetais e minerais), assumem a forma deles e são seus guardiões e donos. Punem aqueles que exploram excessivamente as matas e os rios ou não seguem certas regras (como as proibições de comer alimento frio ou assado em demasia, de ter relações sexuais, etc). Estes espíritos moram em um mundo invisível que é acessível através do uso de uma planta ou por pessoas que sabem rezas e são dotadas de habilidades mentais (concentração) específicas para esta finalidade. Este é um mundo subterrâneo representado como uma realidade paralela onde o que nós vemos e vivenciamos como florestas, serras e rios são vistos e vivenciados como cidades (com edifícios imensos, agências bancárias, grandes avenidas, muitos automóveis, etc.), prédios e estradas pelos encantados.

¹³ Para uma reflexão mais pormenorizada sobre a relação entre mito e história na configuração das ações e representações indígenas diante do contato interétnico no Rio Negro: Wright &

É interessante notar como este elemento do imaginário partilhado por vários grupos indígenas do rio Negro confere um status supra-humano e, portanto, acentuado nível de alteridade à ‘civilização’, caracterizada por suas manifestações no espaço (cidade) e nos objetos (mercadorias); sendo o grande centro urbano um ícone vigoroso do poder extraordinário, fantástico e monumental do branco. Existe um vínculo estreito entre a cidade e a floresta, a civilização e a selvageria, a doença e os encantados. Pajés e rezadores são os mediadores fundamentais neste cenário perigoso para a convivência humana. A viagem e a própria cidade situam-se em dois planos, o supra-humano/invisível e o humano/visível, e podem ser realizadas pela mediação com alteridades, sejam encantados ou brancos.

Não existem povos no mundo dos encantados, todos são brancos. Esta categoria, portanto, remete neste contexto a uma identidade puramente negativa, é a eliminação de todas as fronteiras étnicas. O risco de tornar-se um branco, ter o seu espírito arrebatado pela civilização, é análogo a migrar definitivamente para o mundo dos encantados, perdendo suas referências étnicas, sua humanidade. Este re-encantamento das ‘pessoas indígenas’ está ligado aos estados de enfermidade e morte. Os brancos são parentes dos encantados, por esta razão são mais facilmente curados pelos pajés: não existe raiva nem inveja neste relacionamento.¹⁴ Temos aqui a correspondência entre indígenas e brancos — os primeiros precisam de rezas para viver, de meios de defesa contra os ataques dos encantados —, corpo e alma, diversidade e universalidade. As rezas são específicas para cada etnia e sua eficácia pode depender até do conhecimento do nome tribal do enfermo. As rezas (veículos da memória mítica e da memória histórica) constituem um meio de continuar o trabalho de transformação original (humanização), alimentando o espírito com as marcas distintivas da tradição para fortalecer um corpo vulnerável ao pathos da homogeneização e do caos. Um fundo comum civilizado (alteridade) sustenta as diversas possibilidades de ser indígena (identidade). O grande desafio é o seguinte: como transitar nos planos de realidade equivalentes dos encantados e dos brancos e con-

Hill 1986, Hill & Wright.

¹⁴ Os Hohodene associam a alma dos mortos aos brancos. As almas são purificadas no buraco de breu fumegante e ficam brancas (Wright 1996). Temos também a conexão simbólica entre o branco e a morte, porém na narrativa Tariana aqui apresentada a ‘brancura’ não é um destino póstumo de todos os humanos e sim uma origem prístina de toda a humanidade que deve ser evitada enquanto possibilidade de destino póstumo da alma capturada pelos encantados, situação traduzida por uma doença neste mundo. Constatamos do mesmo modo uma equivalência semântica entre a assimilação cósmica dos humanos na cidade dos encantados e a assimilação histórica das ‘pessoas indígenas’ na cidade dos brancos.

tinuar sendo uma ‘pessoa indígena’? A resposta está na condição de ‘caboclo’ ou ‘índio civilizado’; cujas alternativas locais de implementação são o extrativismo, o xamanismo e o associativismo.

Os encantados, aqueles que não embarcaram na cobra-canoa, também moram em malocas no fundo dos rios. Há relatos em que pessoas desapareceram em redemoinhos próximos de cachoeiras no alto rio Negro, quando tentavam ultrapassá-las com suas embarcações, transformando-se assim em encantados e fadados a morar junto com eles nas suas malocas submersas. O ‘tempo dos antigos’ está presente na memória e no imaginário — nos termos de uma consciência mítica — de residentes indígenas de Barcelos e constitui modelo de vida tradicional, mas é representado também como um passado que não volta mais, que não pode ser objeto de práticas de resgate cultural proposta pelos missionários salesianos adeptos da ‘inculturação’. Este posicionamento é acompanhado de uma visão crítica da antiga prática repressiva salesiana ao antigo modo de vida indígena.

A maloca se tornou sinônimo de alteridade, de atraso, miséria e selvageria, ícone do modo de vida do ‘índio verdadeiro’; relegada a um passado definitivamente ultrapassado ou até mesmo expulsa de uma condição pretérita e transferida para outros grupos expandindo assim a distância social frente a eles. Os padres trouxeram a civilização, mas trouxeram também a desordem, o caos, “desrespeitaram o regulamento”, estabelecido quando os ancestrais das classes e das tribos se transformaram em gente. O presente é concebido como um tempo em que a vida segue sem rumo, sem lei, sem controle: acabaram as festas, as danças, as músicas, “hoje em dia ninguém sabe mais quem é tribo”, “agora está tudo atrapalhado”, “o índio já virou branco”. Esta sensação é expressa principalmente em termos de ruptura com as regras de exogamia. Nós vimos também, por outro lado, que este estado de desregramento já estava prefigurado nos tempos primordiais; e a cidade é a sua tradução espacial e por isso lugar perigoso onde os homens estão sob constante risco de serem atacados pelos encantados. Daí a necessidade dos pajés e rezadores, pois são eles que costuram constantemente os rasgos feitos pelos homens no tecido social e cosmológico (Reichel-Dolmatoff 1976).

Se o cristianismo é o mal, é a doença, pode ser também o bem, a cura: a alteridade pode ser fonte de destruição e de regeneração. Símbolos cristãos são incorporados e reinterpretados no sistema de pajelança vigente no Baixo Rio Negro. A configuração dos povoados segundo o modelo de comunidade, proposta pelos salesianos no bojo de uma prática missionária renovada pelos ventos da teologia da

libertação, emergiu como uma nova possibilidade de superação de um mundo des-governado. Todavia a grande casa coletiva pode se constituir em símbolo máximo dos esforços de domesticação do espaço urbano de Barcelos, a ponto dos militantes indígenas que fundaram a ASIBA pretenderem imediatamente à criação da organização construir uma sede no estilo arquitetônico de uma maloca. Duas alternativas de reinvenção da tradição: uma, prática, implementada nos atos de cura xamânicos utilizando elementos do simbolismo cristão; e outra, reflexiva, implementada através de políticas de identidade utilizando elementos de uma ancestralidade imaginada.

A representação local do espaço urbano é assumida como modelo para a organização dos povoados indígenas. A escola, a capela, a sede (ou centro social), os campos de futebol e voleibol são os signos espaciais próximos do ‘mundo civilizado’ no Rio Negro, e são reproduzidos nos bairros da periferia da cidade de Barcelos. Nas comunidades estão impressas as marcas urbanas para a criação de nichos de sociabilidade humana na floresta, interligados pelo rio e domesticados pelo parentesco. No mundo visível a cidade institui a sua presença na floresta pelas comunidades, no mundo invisível dos encantados a floresta revela a sua fisionomia urbana. Privilegiamos aqui a construção simbólica do espaço (da ‘cidade’, da ‘maloca’, do ‘povoado’ e da ‘floresta’) no imaginário indígena para entender os movimentos migratórios rumo aos núcleos urbanos a partir das concepções indígenas de sociedade, poder e alteridade. Por outro lado, a necessidade de domesticar os poderes perigosos e potencialmente destrutivos do mundo urbano, tornando-o habitável, explica a proliferação de pajés e rezadores. Situação de convivência ampliada com estranhos e que impõem a expansão dos círculos de afinidade, a invenção de novos mecanismos de relativização da alteridade absoluta.

O movimento indígena emerge como outra possibilidade de inserção no espaço urbano através da re-elaboração das fronteiras étnicas, portanto de comunicação e negociação de valores materiais e simbólicos com alteridades imprescindíveis para a afirmação da identidade. Constitui um canal paralelo de transformação do ambiente urbano em um espaço possível de existência de uma sociabilidade pluri-étnica, no qual são redefinidas as regras de exogamia, o princípio da hierarquia, as relações de parentesco e as relações interétnicas de um modo geral.

‘O Nosso Direito’: a criação da ASIBA e a emergência de uma consciência reflexiva da etnicidade

O surgimento da Associação Indígena de Barcelos (ASIBA) está inserido num movimento maior de retomada de identidade étnica, associativismo indígena e conquista de direitos territoriais no Rio Negro, mas apresenta algumas particularidades.¹⁵ No Alto e no Médio Rio Negro o movimento indígena surgiu no contexto de lutas por demarcação de terra indígena e as associações originaram-se principalmente nas comunidades do interior. No Baixo Rio Negro o movimento indígena emergiu no seio de demandas por melhores condições de inserção no tecido social urbano, seja através da comercialização da produção artesanal e valorização de bens culturais, seja através do acesso aos serviços de saúde, e desenvolveu-se a partir de um processo de reafirmação étnica que envolveu moradores indígenas da cidade.

Nas duas últimas décadas do século XX a cidade de Barcelos cresceu com a migração de um grande contingente populacional indígena. Novos bairros foram formados na periferia do espaço urbano, cujos moradores são preponderantemente oriundos das comunidades e sítios do Alto e Médio Rio Negro. Estes migrantes dirigiram-se a Barcelos porque

esta cidade amazônica é um signo vigoroso no Rio Negro de abundância de recursos naturais e urbanos, além de ser um ícone próximo de modernidade e civilização. Nas imagens cultivadas pelo segmento não-indígena sobre o município e a cidade são minimizadas as referências, passadas ou presentes, a realidade pluriétnica rio negrina, ao contrário de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. As condições para representação pública de uma ancestralidade indígena eram extremamente desfavoráveis, devido a uma situação onde reina a discriminação contra qualquer manifestação de identidades subversivas à imagem que proclama a homogeneidade cultural branca da sociedade barcelense. Como pôde então surgir um movimento de afirmação da etnicidade indígena?

O trabalho de levantamento das referências culturais indígenas na cidade de Barcelos pelo IPHAN não tinha a intenção de incentivar a criação de uma organização indígena. Entretanto, no contexto urbano de Barcelos permeado por confli-

¹⁵ Atualmente existem mais de sessenta associações indígenas no rio Negro. Quase todas são filiadas a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), fundada em 1987, com sede na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no município de mesmo nome, no estado do Amazonas, Brasil. A ASIBA é filiada também a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), cuja sede localiza-se em Manaus, estado do Amazonas.

tos e antagonismos étnicos uma agência governamental — com agenda, interesses e princípios norteadores de atuação específicos — que toma a cultura e a memória como objeto de política pública suscitou involuntariamente um movimento de reformulação da identidade étnica, de monitoramento reflexivo da tradição e da ancestralidade indígenas. A necessidade de alterar a metodologia de ação para melhor atingir os seus objetivos motivou a integração na equipe do IPHAN de um militante do movimento indígena na Amazônia que, jogando por água abaixo a neutralidade intencionada diante dos problemas locais e pressionado pelas próprias demandas das famílias envolvidas, politizou a situação gerada pela realização do projeto Inventário Cultural do Rio Negro.

Convergiu para este processo de emergência de uma esfera pública indígena local o esforço da FOIRN de estender os benefícios de um sistema diferenciado de atenção à saúde — uma carência fortemente sentida em Barcelos e atribuída a atitudes discriminatórias perante suas origens étnicas — para os ‘parentes’ invisíveis e marginalizados dos circuitos governamentais e não-governamentais de afirmação e produção de direitos. Logo, foi neste momento que as condições e conexões institucionais trans-locais viabilizaram o surgimento do associativismo indígena no Baixo Rio Negro.¹⁶

No dia 05 de novembro de 1999, no salão paroquial de Nossa Senhora da Conceição, aconteceu a primeira grande reunião com a participação de um total de 90 pessoas de várias etnias. Estava presente o representante da FUNAI local, o padre responsável pela Paróquia Nossa Senhora da Conceição; e a secretária municipal de Turismo. Ou seja, três importantes instâncias da estrutura de poder municipal estavam ali inseridas: o governo federal, a prefeitura e a igreja. A assembléia indígena estabeleceu uma esfera de dramatização do poder e da autonomia indígenas diante das ‘nossas autoridades’ como num ritual de inversão e domesticação das relações de força ordinárias. Outro fato que expressou com vigor esta idéia da assembléia como um espaço dos índios, de afirmação da sua identidade e de respeito

¹⁶ Entendo o **fenômeno associativo indígena** como um desenho participativo, horizontal e descentralizado de implementação de políticas étnicas de mobilização coletiva, mas também altamente formalizado (diretoria, conselho fiscal, assembléia) e dependente mesmo de uma base cartorial (registro no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas/CNPJ) e de assessoria profissional como condições de acesso a redes de cooperação internacional. A **associação indígena** é uma forma voluntária de engajamento, com diferentes níveis de adesão, baseada na livre decisão em assumir publicamente uma ancestralidade pré-colombiana ou pré-colonial, nos esforços altamente reflexivos de gestão da tradição e da identidade étnica num campo de produção da indianidade marcado por estratégias de politização da cultura e formação de alianças nas esferas públicas não-estatais globalizadas.

e valorização dos ‘costumes dos antigos’, foram os discursos proferidos nas línguas indígenas construindo um espaço público regido por modos de comunicação relegada ao domínio doméstico.

A ancestralidade foi uma referência recorrente neste novo cenário de visibilidade e reformulação da indianidade. O momento foi marcado por manifestações contundentes e sinceras de apego às tradições. Não podemos pensar, portanto, que eram apenas esforços calculados de manipulação de elementos culturais reificados para encaminhar demandas por recursos materiais e simbólicos, mas também como práticas historicamente situadas de domesticação do estranho, reformulação de identidades e de percepções cotidianas sobre autenticidade e ancestralidade étnicas. Ideologia e ontologia étnicas não são planos da consciência separados tão radicalmente, mas entrelaçados e mutuamente determinantes.

O principal assunto abordado no encontro remete a necessidade dos índios se organizarem para que sejam valorizadas e preservadas a sua cultura e a sua identidade. Dois outros termos recorrentes nesta ocasião sintetizam as aspirações e expectativas ali geradas: respeito e direito. Sendo assim, reivindicaram o direito de serem indígenas e o respeito às suas diferenças. Ao mesmo tempo afirmaram uma identidade ampliada pela experiência comum de vida naquele pequeno contexto urbano amazônico, expandindo o termo de inclusão ‘parente’ a todos os ‘índios da cidade’. A imagem da maloca surgiu como o ícone arquitetônico do processo de revitalização da cultura dos antigos.

O 2º Encontro da Comissão Provisória Indígena ocorreu nos dias 10, 11 e 12 de dezembro de 1999, no salão da escola municipal Padre Clemente Salleri, no bairro Aparecida. Estavam presentes em torno de 40 participantes. Cabe salientar a ausência de qualquer representante da prefeitura e a presença de representantes de organizações indígenas e entidades de apoio (FOIRN, COIAB, ISA e CIMI). Formou-se uma comissão para elaborar o estatuto da ASIBA e foi eleita a diretoria provisória. Esta reunião foi menos carregada de demonstrações emocionadas de valorização da ancestralidade e foi mais orientada para os aspectos instrumentais de estruturação da organização. É claro que estou falando de ênfase, pois o aspecto comunicativo que engendra o senso de pertencimento e lealdade étnicos ampliados nunca está completamente ausente em uma assembléia indígena. O espaço discursivo foi ocupado predominantemente pelos enviados dos potenciais órgãos aliados. Foi encarada pelos líderes da ASIBA como uma oportunidade de aprendizado sobre os direitos e a situação jurídica dos povos indígenas no Brasil. Este evento mar-

cou a entrada e reconhecimento da ASIBA na rede do movimento de direitos indígenas em âmbito regional, macro-regional e nacional.¹⁷

A II Assembléia Geral aconteceu nos dias 10, 11 e 12 de junho de 2000, no ginásio da escola estadual Angelina Palheta, e teve a presença de mais de 300 pessoas. Estavam presentes representantes da FUNAI local, da FOIRN e o único vereador de oposição. Nenhuma autoridade municipal compareceu ao evento. A ênfase desta assembléia não foi nem a expressão emocional de apego às tradições e à ancestralidade étnica nem os aspectos organizacionais do associativismo, que não deixaram de estar presentes, mas a criação de um espaço público de contestação e o encaminhamento de demandas traduzidas para a linguagem da violação de direitos originários. Podemos notar pelos convidados presentes uma acentuada inserção da ASIBA na agenda e na estrutura associativa da FOIRN, recebendo recursos e enviando delegados para participar de fóruns, cursos, eventos etc, promovidos pela Federação ou acessíveis através dela. Outro ponto importante é a atitude de desconfiança e de má vontade das autoridades municipais frente a uma situação inédita de mobilização coletiva e reivindicação de direitos; em suma a uma demanda de cidadania sustentada em atos de manifestação pública de uma identidade anteriormente depreciada e negada.

O associativismo indígena abalou o associativismo atrelado à prefeitura, braço civil do executivo municipal, predominante em Barcelos. A ASIBA teve a possibilidade de surgir e se desenvolver independentemente porque desde o início se vinculou a agendas e demandas de organizações exteriores às relações de força locais e que tomam a cultura como objeto de política pública. O IPHAN tem uma lógica específica que permitiu apenas deflagrar de modo imprevisto o movimento indígena enquanto a FOIRN atua orientada por princípios mais próximos fornecendo uma base de sustentação maior ao associativismo. Contudo, a ASIBA poderia ser apenas mais uma entre a maioria das associações indígenas do Rio Negro que gravitam em torno da FOIRN para ter acesso a parceiros e captar recursos externos, dependendo diretamente da sua boa saúde financeira.

¹⁷ O **índio cidadão** é o tipo ideal do ativismo indígena contemporâneo. Estou falando do militante preso a uma teia de organizações de base étnica altamente formalizadas, a esferas públicas e atores globais não-estatais, de cujo processo de deliberação e ação depende a sua carreira no movimento indígena. A singularidade do cidadão índio é que o seu cosmopolitismo não é personalizado e sim institucionalizado, ele é apenas um funcionário do movimento indígena e não um herói que sintetiza em torno de si, do seu carisma frente a platéias do primeiro mundo, o movimento indígena ou todo o seu povo. A atuação do cidadão índio é mais discreta e discursiva em vez de ostensiva e performática.

Caldes Solidária / Universidade Politécnica da Catalunha e a FOIRN/Distrito Sanitário Especial Indígena projetaram a política de identidade da ASIBA em planos regionais, nacionais e transnacionais, mudando qualitativamente os termos das relações interétnicas no nível local. Ainda não ocorreram ganhos materiais importantes e abrangentes contudo as concepções e atitudes discriminatórias frente a indianidade sofreram um forte golpe, apesar de ainda se manter de pé de forma dissimulada. Os representantes do segmento dominante não-indígena que controlam o executivo e o legislativo municipal foram obrigados a dialogar e ouvir os clamores de ‘caboclos’ ignorados e invisíveis nos quadros de gestão dos assuntos públicos. Incorporar a retórica e a política da identidade subverteu o estigma da ancestralidade étnica e transformou demandas em direitos, cujo reconhecimento, e não concessão, é um dever do Estado. No caso de Barcelos isto significou impor um jogo cujas regras não são dominadas e compreendidas pelos ‘donos do poder’ local.

A captação direta de recursos junto à cooperação internacional mostrou que a ASIBA estava traçando um caminho de relativa autonomia financeira frente a FOIRN. Um dos componentes do projeto de consolidação institucional, patrocinado pela Caldes Solidária, proporcionou a constituição de uma infra-estrutura administrativa e logística: computador, impressora, scanner, mesas, cadeiras, arquivos, material de escritório, máquina fotográfica, gravador e uma lancha com motor de popa 40 HP. Um outro componente importante do projeto de consolidação foi a aproximação com as comunidades do interior e a mobilização para a assembléia geral da ASIBA.

A III Assembléia Geral da ASIBA aconteceu entre os dias 26 e 28 de outubro de 2001. Esta assembléia expressou a visibilidade conquistada pela ASIBA no cenário político local. O comparecimento de dois secretários municipais e da vice-prefeita evidenciou que a associação indígena se tornou um interlocutor relevante e independente na correlação de forças microrregional. A vulnerabilidade social e a identidade deteriorada, quando portadoras de mensagens audíveis para públicos distantes, foram convertidos em motivo de orgulho e auto-estima, ampliando a capacidade interpelativa neste contexto argumentativo e colocando os poderosos locais debaixo de uma saraivada de demandas por dignidade e respeito. A terra — uma demanda dos moradores das comunidades e dos sítios, ausente nas assembléias anteriores — passa a integrar a agenda de uma organização civil de promoção de cidadania diferenciada surgida por causa das privações sofridas no meio urbano.

A assembléia foi também uma demonstração condensada da nova esfera pública local constituída pela política de identidade étnica, projetada em escala transnacional, organizando uma percepção difusa de privações e injustiças no idioma da cidadania indígena. Uma novidade notável diante das assembléias anteriores se refere à presença substancial de líderes indígenas da Amazônia, sinalizando ao maior acesso e visibilidade da ASIBA no movimento indígena no plano macro-regional em relação aos dois anos anteriores. Demonstrou sua capacidade de tecer parcerias e alianças constituindo assim uma sólida base de apoio para suas demandas.

Considerações finais

Os desafios colocados diante da associação indígena são imensos: o regime de aviamento mostra sinais de uma sobrevida considerável e adaptável às mudanças, apesar de todas as sentenças sobre a sua decadência e eliminação iminente continua gerando efeitos catastróficos para a qualidade de vida dos extrativistas; o turismo de selva e a pesca esportiva estão ampliando seus domínios; e os ‘geladores’ atuam sem nenhum controle de qualquer órgão governamental acabando com as reservas de peixes no Baixo Rio Negro para abastecer o mercado consumidor da capital do Estado. O associativismo indígena se apresentou como uma possibilidade alternativa de realização das aspirações de autodeterminação — suprimida pelos padrões apesar de paradoxalmente orientar a procura por eles na expectativa de tornar a dívida intercambiável e assim o suporte de uma reciprocidade simétrica — e um novo modelo de ordenamento de um mundo mergulhado no caos pela civilização, revigorando e reinventando as tradições com os instrumentos modernos de emancipação social.

O outro grande desafio com o qual o associativismo indígena em Barcelos se depara está no terreno da memória e do imaginário das relações interétnicas. Nós vimos que o branco e a civilização apresentam os atributos da desordem e do descontrole de si mesmo, da violência, da brutalidade, da vingança, da animalidade, da selvageria, dos encantados e até da indianidade, que se contrapõem à esfera da sociabilidade. O curupira — um ser híbrido e um espírito canibal da floresta, ícone por excelência da alteridade — é associado de diversas maneiras ao branco, e indiretamente a figura do patrão. A cidade é território estrangeiro: “aqui [Barcelos] é cidade dos brancos, não é mais dos índios, meu filho só vai falar simplesmente o por-

tuguês”, mas “agora hoje em dia eles vêem que o índio está despertando, ele sabe conviver também, ele sabe se entrosar no mundo branco também”. O espaço da cidade, assim como o da floresta, se projeta e se configura em relação ao mundo dos encantados, fonte de doença e destruição se ficarem brabos com alguma ação dos homens ou pela sua raiva e inveja primordial da condição humana, assim como de cura e regeneração se for estabelecida uma boa convivência com eles segundo regras prévias conhecidas por todos. Para cumprir esta tarefa concernente ao restabelecimento da boa vizinha com estes seres ameaçadores existem alguns mediadores dotados de poderes e conhecimentos especiais, são eles: pajés, sakakas, rezadores e benzedores.

As rezas constroem e restauram corpos e pessoas etnicamente diferenciadas em contraposição à universalidade e homogeneidade dos brancos e dos encantados, cujo parentesco se baseia na transparência de suas almas. Em outro registro mítico da origem do contato interétnico os brancos compartilham a sua ancestralidade com os ‘índios verdadeiros’ emergindo a ‘civilização’ da ‘selvageria’ e do descontrole, transformação mediada pela água branca e transparente. A civilização na consciência histórica e mítica trouxe o caos e a desordem, fato representado pela memória da violência iconoclasta impetrada pelos salesianos contra as ‘tradições dos antigos’ ou pela experiência urbana atual na qual os jovens e as mulheres indígenas ignoram e rompem com os ‘costumes’ ancestrais, ficando assim vulneráveis aos ataques dos encantados e a doença. A noção de autonomia assim está diretamente vinculada à capacidade de domesticação destas forças perigosas num relacionamento permanente, altamente arriscado e precário com elas, e de modo nenhum a isolamento.

No campo semântico da etnicidade a categoria de caboclo (que não exclui a referência às identidades étnicas específicas) remete a esta noção de autonomia, de sociabilidade baseada no controle de si mesmo num mundo ordenado e oposto aos ‘índios verdadeiros’ (Maku e Yanomami), que vivem nas malocas nas cabeceiras dos rios e igarapés. Daí a prevalência da noção de organização e da ênfase na capacidade de aprendizado do conhecimento dos brancos na retórica étnica dos ativistas indígenas em Barcelos, reforçada pela necessidade de saber fazer projetos como meio de acesso ao mundo da cooperação internacional. Por outro lado, procuram extirpar discursivamente — adaptando as formulações e o monitoramento reflexivo da autenticidade e da identidade no movimento indígena a nível nacional — a conexão local entre indianidade e atraso-selvageria-miséria; tornando ao contrário um elemento inerente a indianidade a “capacidade de conviver no mundo dos bran-

cos”, antes atribuída à condição de caboclo, ou seja, de promover autonomia se apropriando dos poderes e saberes da civilização em benefício da regeneração das tradições e da ancestralidade.

A etnografia do associativismo indígena no Baixo Rio Negro evidenciou que ao lado das discrepâncias entre a ideologia e a ontologia étnicas, com suas concepções de identidade e de autonomia respectivas, devemos pensar também na dinâmica interconexão entre estes dois tipos de consciência que os próprios sujeitos estabelecem para conferir sentido ao contexto em que vivem. Os moradores indígenas da cidade de Barcelos estão reescrevendo a história do município e reinterpretando o espaço urbano de Barcelos. A ASIBA é fruto de um processo de intervenção nas relações interétnicas em bases reflexivas. Formularam um programa ambicioso de reinvenção do seu cotidiano, fazendo emergir novas facetas de sua identidade étnica. Estão passando do plano da astúcia tática para a operação estratégica, no qual estão ocupando o território inimigo nos seus próprios termos, domesticando (amansando) um universo estrangeiro e hostil, subvertendo o processo de colonização do imaginário, da geografia e da sociabilidade no Baixo Rio Negro. Dos usos silenciosos, invisíveis e desconexos (cuja expressão maior é a pajelança) de apropriação prática do mapa social imposto pelos ‘brancos’, passaram a usos estrondosos, visíveis e coordenados de monitoramento reflexivo do tecido social barcelense.

Bibliografia

- ARRUTI, José Maurício Andion. 1999. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BAINES, Stephen. 1997. “Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os Waimiri-Atroari”. *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 67-81.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. 1999. “Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

- BARTH, Frederic. 1989. "The Analysis of Culture in Complex Societies". *Ethnos*, 54 (3-4): 120-142.
- CAILLÉ, Alan. 1998. "Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13 (38): 5-37.
- FAULHABER, Priscila. 1997. "A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá". *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 83-102.
- GALVÃO, Eduardo. 1955. "Mudança cultural na região do rio Negro". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, pp. 313-319.
- _____. 1959. "Aculturação Indígena no Rio Negro". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S. Antropologia*. 7: 1-60.
- GODBOUT, J.T. 1998. "Introdução à dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13 (38): 39-51.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian*. Oxford: Clarendon Press.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. 1999. "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Uma". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- HILL, Jonathan & WRIGHT, Robin. 1988. "Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretation from the Amazonian Society". In: HILL, Jonathan (org.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- LEONARDI, Victor. 1999. *Os Historiadores e os Rios. Natureza e Ruína na Amazônia Brasileira*. Brasília: Paralelo 15 / Editora Universidade de Brasília.
- OLIVEIRA, Adélia Engracia. 1979. "Depoimentos Baniwa sobre as Relações entre Índios e 'Civilizados' no Rio Negro". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série: Antropologia*. Belém [72]: 1-31.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1976. "Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest". *Man*, v. II, n. 3, september.

- TAUSSIG, Michel. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um Estudo sobre o Terror e a Cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VALLE, Carlos Guilherme do. 1999. "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- WRIGHT, Robin. 1981. *The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Dissertação de Doutorado: Stanford University.
- _____. 1992. "'Uma conspiração contra os civilizados': história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia". *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1996. "'Aos que vão nascer'. Uma etnografia dos índios Baniwa". Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 1999. "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In: Robin Wright (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- WRIGHT, Robin & HILL, Jonathan. 1986. "History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in northwest Amazon". *Ethnohistory*.