

Fabiane Vinente

# O ÂRÇO E O FUZIL

ALTERIDADE E RELAÇÃO  
NO COTIDIANO DOS **TUKANO**  
DE PARI-CACHOEIRA

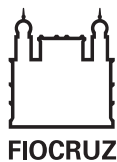
 **CNPq**  
Conselho Nacional de Desenvolvimento  
Científico e Tecnológico

  
**FAPEAM**  
CERTIFICADA PELA ISO 9001:2008

  
**FIOCRUZ**

  
**REGGO**

## **O ARCO E O FUZIL**



FABIANE VINENTE DOS SANTOS

# O ARCO E O FUZIL

ALTERIDADE E RELAÇÃO NO COTIDIANO  
DOS TUKANO DE PARI-CACHOEIRA



© **Fabiane Vinente dos Santos**, 2019

Coordenação Editorial  
Marcicley Reggo

Produção Editorial  
Dayana Teófilo

Capa e Projeto Gráfico  
© Marcicley Reggo

Ficha catalográfica  
Ycaro Verçosa dos Santos – CRB-11 287-AM

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237a Santos, Fabiane Vinente dos.

O arco e o fuzil: alteridade e relação no cotidiano dos  
Tukano de Pari-Cachoeira – Manaus: Reggo, 2019.

320 p.

ISBN 978-85-7152-031-8

1. Índios sul-americanos – Amazônia brasileira
2. Tukano – Etnia indígena I. Título.

CDD 980.41

22. Ed.

Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei n.º 10.994,  
de 14 de dezembro de 2004. Todos os direitos reservados (Lei 9.610/98).  
Partes desta publicação poderão ser citadas, desde que referenciada a fonte.

**2019**

**REGGO EDITORIAL**

Rua Rio Javari, 361  
N. Sra. das Graças – Sala 303  
69053-110 – Manaus-AM

**REGGO**

Fone: (92) 98817-0172  
@editorareggo

*Dedico este trabalho a Afonso Machado,  
por sua luta pela emancipação de seu povo.*

*As etnografias são construções analíticas de acadêmicos, os povos que eles estudam, não o são. É parte do exercício antropológico reconhecer quando a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular.*

Marilyn Strathern  
*O Gênero da Dádiva*, 2006, p. 23



## AGRADECIMENTOS

**A**qui gostaria de agradecer a quem teve algo a ver com este trabalho. Começo pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas – FAPEAM, que me concedeu uma bolsa pelo Programa de Apoio à Formação de Recursos Humanos Pós-Graduados do Estado do Amazonas – RH-PosGrad, fundamental para que eu pudesse me instalar em Campinas, onde realizei meus estudos e cursei o doutorado que deu origem a este livro. Este agradecimento não é apenas formalidade: a FAPEAM tem contribuído de forma fundamental para a mudança do cenário da ciência e tecnologia no Amazonas.

Agradeço de modo especial à minha orientadora, Vanessa Lea, pela imensa paciência e generosidade com que ela me conduziu, apesar de minhas muitas limitações. Foi um grande privilégio trabalhar com Vanessa e não tenho palavras suficientes para expressar quanto a admiro, pela cientista e pela pessoa sensacional que ela é.

Agradeço à banca de avaliação formada pelos professores Geraldo Andrello, Pedro Lolli, Artionka Capiberibe e Luis Cayón, que com suas generosas críticas, ajudaram a corrigir algumas das falhas deste trabalho.

Na etapa do Içana, meu obrigada vai para André Fernando, Irineu Rodrigues Baniwa, Laureano Américo e para o saudoso Olímpio de Coraci. Em São Joaquim, agradeço Seu Carlinhos Tenório e sua esposa Carmen, ao seu pai João e sua mãe, minha querida amiga Teresa Tenório. Também agradeço ao Ramiro e Graziela, que fizeram a esta *ialanai* desajeitada se sentir bem tão longe de casa, e ao professor Nelson, que conseguiu a proeza de me fazer falar um pouquinho de koripako-liko. A primeira fase de meu trabalho de campo no Içana aconteceu graças ao meu cunhado Maiko Ramos Maia, à Francivalda Rodrigues, na época gestora da Funasa em São Gabriel da Cachoeira, e à Dione Pimentel, que foi uma amiga como poucas. Nunca vou poder agradecer o suficiente por tudo que ela fez.

Agradeço aos nossos primeiros benzedores, agradeço Luís Lana e Manoel Lima Tuyuka, sem os quais não teríamos chegado muito longe.



Ao povo de Pari-Cachoeira que me recebeu, com Jean, de forma tão carinhosa e amável. Agradeço a nossos padrinhos, Afonso e Nilce Machado, Protásio Castro e Dalva Margarida Lobo, Rafael e Neusa Castro, Domingos e Cecília Brandão, e ao apoio e amizade do Padre Ivo Trevisol.

Não posso esquecer de Reginaldo Pena e sua esposa, seu Armindo Pena, o “Bispo”, cuja paciência foi imensa, e cujas piadas ainda me fazem rir até hoje.

Agradeço ainda ao senhor Antenor Arantes, Agente de Saúde em Pari-Cachoeira, que me ajudou muito com mapas e coletas de dados, à Osmarina Pena e seu esposo Adelson e às F.M.A, especialmente Mariluce Mesquita e Madalena, pelo carinho e pelas deliciosas merendas no final da tarde.

Agradeço à diretoria da FOIRN na época, Abraão Oliveira França, Maximiliano Corrêa, Luiz dos Santos Brazão, além do já citado Irineu, do saudoso Erivaldo Cruz. Também agradeço, Rosane Oolipaco, Roberlina Vargas, e Denivaldo Cruz, pelas indicações e contatos. Agradeço ao meu “filho”, vereador Rafael Brito, e à minha “filha” Anahí Sampaio.

Minha gratidão também aos professores do PPGAS-Unicamp, especialmente Bela Feldman-Bianco, Heloísa Pontes, Suely Kofes e ao falecido professor John Monteiro, que me estimulou a tentar a seleção. Agradeço também aos colegas do CPEI, em especial à querida amiga Olendina Cavalcante.

Algumas pessoas me ajudaram a depurar ideias em conversas online, como Cristiane Lasmar, Stephen Hugh-Jones, Padre Justino Rezende e Caco Xavier, e por isso sou grata.

Ao Tiago Jacaúna, agradeço por ter cuidado tão bem dos meus bichos durante o ano em que passamos em São Gabriel fazendo o campo.

Neste agradecimento não poderia deixar de estar o povo da Confraria da *Antropologia de Quinta (-feira)*: Bruna Buchamar, Rafael Cremonini Barbosa, Fabiana Mendes, Fabiana Andrade, Ernenek Mejía, Larissa Nadai, Felipe Vander Velden, Carol Ayala, Tiago Novaes, Guilherme Mansur, Delcídes Marques, Cristiane Souza e o antropólogo honorário, Nersão.

Meu quase-irmão Augusto Barros vetorizou pacientemente os mapas das vilas e teve uma paciência de Jó com meus atropelos. A Fernanda Fonseca, minha colega da Fiocruz, me auxiliou nos mapas das Flonas e no mapa do Google Earth de Pari-Cachoeira.

Agradeço ao apoio da chefe do meu laboratório de pesquisa na Fiocruz, Território, Ambiente, Saúde e Sustentabilidade (TASS), Dra. Flor Espinosa, que teve a iniciativa de transformar a tese em livro e viabilizou o projeto.

Ao Jean, pelo companheirismo, por partilhar comigo ideias e sonhos.

**E**ste trabalho utiliza a notação inglesa para a descrição de relações de parentesco, que estabelece os marcadores dos *kin types*, formados pela primeira letra do termo de parentesco em inglês e devem ser lidos da esquerda para a direita. Assim, temos **F** = “father”, **M** = “mother”, **B** = “brother”, **S** = “son”, **D** = “daughter”, **H** = “husband”, **W** = “wife”, **BD** = “brother's daughter”, **FFBS** = “father's father's brother's son”, e etc. A exceção é o marcador para “irmã” (**Z** = sister), que tem sua letra alterada para evitar confusão com o marcador para “filho” (**S**). Os níveis geracionais têm como referência um Ego em geração zero (**GØ**). Cada geração é indicada pela letra **G** seguida do número da geração em sobre texto (por exemplo, G+1, G+2 e etc. para gerações ascendentes, e G-1, G-2 e etc. para gerações descendentes).

### NOTA LINGUÍSTICA

Este livro utiliza a normatização da língua Ye'pâ Masa (tukano) de acordo com a proposta de Henri Ramirez (1997). A língua Ye'pâ Masa possui vinte fonemas: seis vogais (**a**, **e**, **i**, **ï**, **o**, **u**), dez consoantes (**p**, **t**, **k**, **s**, **h**, **b**, **d**, **g**, **w**, **y**), o traço nasal, notado através do til (~), a laringalização, notada por um apóstrofo (') e duas melodias tonais tônicas: a melodia alta, notada por um acento circunflexo (^) e a melodia ascendente, notada por um acento agudo (´). Além desses vinte fonemas, a normatização de Ramirez utiliza as grafias **m**, **n** e **r**, mesmo estabelecido o fato de que elas são variações alofônicas dos fonemas **b** e **d**: **m** como variação de **b** em contexto nasal, **n** como variação de **d** em contexto nasal, e **r** como variação de **d** entre duas vogais.

- **a**, **i** e **u** pronunciam-se como em português.
- **e** e **o** são geralmente abertas (como café e jiló).

- **i** é uma vogal pronunciada como **i**, mas com a ponta da língua recuada para o céu da boca.
- **p, t, k, b, d, g, m** e **n** não apresentam mudanças significativas em relação à pronúncia do português.
- **s** é sempre surdo, como em “seco”.
- **r** pronuncia-se como “pare”.
- **h** e **y** pronunciam-se como em inglês.
- **w** pronuncia-se como em inglês, mas sem arredondar os lábios.

Se a primeira vogal da palavra for seguida por uma consoante surda (p, t, k, s, h) torna-se também automaticamente, em parte, surda.

- **apó** “consertar” pronuncia-se [ahpó]
- **pekasã** “não-indígena” pronuncia-se [pehasã]
- **petá** “tocandira” pronuncia-se [pehta]
- **besé** “escolher” pronuncia-se [behsé]

Uma vogal laringalizada (marcada pelo apóstrofo) acontece quando uma parte das cordas vocais vibra e a outra não, o que ocasiona no som de um zumbido que toca o fim da vogal que precede a apóstrofe. Exemplo: **deró** “costurar” (sem laringalização) comparando-se com **de'ro?** (como?), com **e** parcialmente laringalizado.

## LISTA DE SIGLAS

12ª. RM ..... DÉCIMA SEGUNDA REGIÃO MILITAR  
 ACIBRIN.....ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES  
 INDÍGENAS DO BAIXO RIO NEGRO  
 ACIRI.....ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES  
 INDÍGENAS DO RIO IÇANA  
 ACIRN.....ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES  
 INDÍGENAS DO RIO NEGRO  
 ACIRX.....ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES  
 INDÍGENAS DO RIO XIÉ  
 ACISO .....AÇÃO CÍVICO-SOCIAL  
 ACITRUT.....ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES  
 INDÍGENAS DE TARACUÁ E DOS RIOS  
 UAUPÉS E TIQUIÉ  
 AEIAM.....ASSOCIAÇÃO DOS ESTUDANTES  
 INDÍGENAS DO AMAZONAS  
 AINBAL.....ASSOCIAÇÃO INDÍGENA DO BALAIO  
 AMAI .....ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES DE  
 ASSUNÇÃO DO IÇANA  
 AMAM .....ACADEMIA MILITAR DAS AGULHAS NEGRAS  
 AMARN .....ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS  
 DO ALTO RIO NEGRO  
 AMIPC.....ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS  
 DE PARI-CACHOEIRA  
 AMITRUT .....ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS  
 DE TARACUÁ, RIO UAUPÉS E TIQUIÉ

ARCIBRIN ..... ASSOCIAÇÃO RURAL DAS COMUNIDADES  
 INDÍGENAS DO BAIXO RIO NEGRO  
 AUCIRT.....ASSOCIAÇÃO DA UNIÃO DAS  
 COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO TIQUIÉ  
 BD INF SL .....BRIGADA DE INFANTARIA DE SELVA  
 BEC.....BATALHÃO DE ENGENHARIA E  
 CONSTRUÇÃO  
 BEF.....BATALHÃO ESPECIAL DE FRONTEIRA  
 BIS.....BATALHÃO DE INFANTARIA DE SELVA  
 BIT.....BANCO DE INFORMAÇÕES E MAPAS DE  
 TRANSPORTE  
 CAPC .....COOPERATIVA AGRO-MINERAL DE  
 PARI-CACHOEIRA  
 CEAM.....CENTRAL ENERGÉTICA DO AMAZONAS  
 CEARN .....CASA DO ESTUDANTE AUTÓCTONE DO RIO  
 NEGRO  
 CEDI.....CONSELHO ECUMÊNICO DE  
 DOCUMENTAÇÃO INDIGENISTA  
 CELAM.....CONSELHO EPISCOPAL LATIOMERICANO  
 CFRN .....COMANDO FORTE RIO NEGRO  
 CGH .....CENTRAL GERADORA HIDRELÉTRICA  
 CIERNM.....COOPERATIVA INDÍGENA DE  
 EXTRATIVISMO DE RECURSOS NATURAIS  
 E MINERAIS  
 CIGS .....CENTRO DE INSTRUÇÃO DE GUERRA NA  
 SELVA  
 CIMARNE.....CÍRCULO MILITAR DO ALTO RIO NEGRO  
 CIMI.....CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

O ARCO E O FUZIL

CIPAC.....	COORDENAÇÃO INDÍGENA DE PARI-CACHOEIRA	P.A.....	PROCEDIMENTO ADMINISTRATIVO
CMA.....	COMANDO MILITAR DA AMAZÔNIA	PAP.....	PLANO PLURI ANUAL
CNBB.....	CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL	PCE.....	PEQUENA CENTRAL ELÉTRICA
COIAB.....	COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA	PCH.....	PEQUENA CENTRAL HIDRELÉTRICA
COITUA.....	COORDENADORIA DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO TIQUIÉ E UAUAPÉS	PCN.....	PROGRAMA CALHA NORTE
COMARA.....	COMISSÃO DE AEROPORTOS DA REGIÃO AMAZÔNICA	PEF.....	PELOTÃO ESPECIAL DE FRENTEIRA
CPOR.....	CENTRO DE PREPARAÇÃO DOS OFICIAIS DA RESERVA	PLPT.....	PROGRAMA LUZ PARA TODOS
CRO.....	COMISSÃO REGIONAL DE OBRAS	PNUD.....	PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO
CSN.....	CONSELHO SEGURANÇA NACIONAL	PNV.....	PLANO NACIONAL DE VIAÇÃO
DNER.....	DEPARTAMENTO DE ESTRADAS E RODAGENS	PPGAS.....	PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DSEI.....	DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA	PPGSCA.....	PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA
EB.....	EXÉRCITO BRASILEIRO	PPTAL.....	PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL
ECEME.....	ESCOLA DE COMANDO E ESTADO MAIOR DO EXÉRCITO	RADAMBRASIL	PROJETO RADAR DA AMAZÔNIA
EEIDPM.....	ESCOLA ESTADUAL INDÍGENA DOM PEDRO MASSA	RM.....	REGIÃO MILITAR
EIT.....	EMPRESA INDUSTRIAL TÉCNICA	SDB.....	SALESIANOS DE DOM BOSCO
ESA.....	ESCOLA DE ARGENTOS DAS ARMAS	SEIND.....	SECRETARIA ESTADUAL DE POLÍTICAS INDIGENISTAS
FARC.....	FORÇAS ARMADAS REVOLUCIONÁRIAS DA COLÔMBIA	SESAI.....	SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA
FEI.....	FUNDAÇÃO ESTADUAL INDIGENISTA	SGC.....	SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA
FEPI.....	FUNDAÇÃO ESTADUAL DE POLÍTICAS INDIGENISTAS DO AMAZONAS	SIVAM.....	SISTEMA DE VIGILÂNCIA DA AMAZÔNIA
FFAA.....	FORÇAS ARMADAS	SOCITRU.....	SOCIEDADE DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DE TARACUÁ E DOS RIOS UAUAPÉS
FIOCRUZ.....	FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ	SPI.....	SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO
FLONA.....	FLORESTA NACIONAL	SPILMT.....	SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO E LOCALIZAÇÃO DE TRABALHADORES NACIONAL
FMA.....	FILHAS DE MARIA AUXILIADORA	SPVEA.....	SUPERINTENDÊNCIA DO PLANO DE VALORIZAÇÃO ECONÔMICA DA AMAZÔNIA
FOIRN.....	FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO	SSL.....	SAÚDE SEM LIMITES
FUNAI.....	FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO	SUDAM.....	SUPERINTENDÊNCIA PARA O DESENVOLVIMENTO DA AMAZONIA
FUNASA.....	FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE	SUFRAMA.....	SUPERINTENDÊNCIA PARA A ZONA FRANCA DE MANAUS
GESAC.....	PROGRAMA GOVERNO ELETRÔNICO SERVIÇO DE ATENDIMENTO AO CIDADÃO	TCC.....	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO
GRIN.....	GUARDA RURAL INDÍGENA	TI.....	TERRA INDÍGENA
GT.....	GRUPO DE TRABALHO	UCIDI.....	UNIÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO DISTRITO DE IAUARETÉ
ICHL.....	INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS (UFAM)	UCIRT.....	UNIÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO TIQUIÉ
ISA.....	INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	UEA.....	UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
LASA.....	(CONSTRUTORA BAIANA LIGADA AO GRUPO ODEBRECHT)	UFAC.....	UNIÃO FAMILIAR CRISTÃ
LC.....	LEI COMPLEMENTAR	UFAM.....	UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
LOA.....	LEI DO ORÇAMENTO ANUAL	UFPE.....	UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
MD.....	MINISTÉRIO DA DEFESA	UNI.....	UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS
MME.....	MINISTÉRIO DAS MINAS E ENERGIA	UNICAMP.....	UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
MP.....	MINISTÉRIO PÚBLICO	UNIDI.....	UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS DO DISTRITO DE IAUARETÉ
MUH.....	MINI USINA HIDRELÉTRICA	UNIRT.....	UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS DO RIO TIQUIÉ
NESP.....	NÚCLEO DE ESTUDOS EM SAÚDE PÚBLICA	YP.....	YEPARÃ PANICU
NPOR.....	NÚCLEO DE PREPARAÇÃO DE OFICIAIS DA RESERVA (ÓRGÃO DO EXÉRCITO)		
OIT.....	ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO		



## SUMÁRIO

PREFÁCIO .....	15
INTRODUÇÃO .....	19
AS TRANSFORMAÇÕES NAS REDES DE PODER EM PARI-CACHOEIRA .....	57
PARI-CACHOEIRA NO CONTEXTO DO PROGRAMA CALHA NORTE .....	79
AGÊNCIAS E MEDIAÇÕES: ENTRE PARI-CACHOEIRA E O 6.º PEF .....	107
PARENTESCO, HIERARQUIA E SENIORIDADE EM PARI-CACHOEIRA.....	171
O LUGAR DO OUTRO: EXPLORAÇÕES SOBRE A ONTOLOGIA YE'PÂ MASA .....	201
HOMENS E MULHERES INDÍGENAS NO CONTEXTO DA MILITARIZAÇÃO .....	221
CONFLITOS INCONTIDOS .....	255
CONCLUSÕES .....	275
REFERÊNCIAS .....	285
ANEXO I : GLOSSÁRIO DE PALAVRAS YE'PÂ MASA (TUKANO).....	311
ANEXO II: MAPA DO TIQUIÉ.....	317
ANEXO III : GENEALOGIA DOS BA'TITORORÃ DO RAMO MACHADO .....	318



**LUIS CAYÓN**

**O**s Ye'pâ Masá (Gente-Terra), melhor conhecidos como Tukano, são o povo demograficamente mais numeroso e que apresenta na sua estrutura social o maior número de clãs patrilineares em toda a região do Alto Rio Negro/Uaupês, no Noroeste Amazônico. O etnônimo Tukano foi usado para dar nome a uma família linguística, dividida em dois ramos, o oriental e o ocidental, composta por cerca de 30 povos que habitam um grande território descontínuo que cobre as áreas de fronteira entre Colômbia e Brasil (ramo oriental) e entre Colômbia, Equador e Peru (ramo ocidental). Embora os Tukano ou Ye'pâ Masá estejam em contato com as sociedades coloniais e nacionais desde o século XVIII, tenham sido descritos por viajantes e missionários desde a segunda metade do século XIX, e sua língua tenha se transformado em língua franca pela ação dos salesianos no século XX, não deixa de ser paradoxal o fato de que, após um século de pesquisas etnográficas na região, existissem até muito recentemente apenas uns poucos trabalhos etnológicos sobre este povo, em contraste com os inúmeros e detalhados estudos sobre outros povos falantes de línguas tukano orientais vizinhos, principalmente do lado colombiano da fronteira.

Mais do que me interrogar ou especular sobre os motivos dessa pouca atenção dada pela etnologia regional aos Tukano propriamente ditos, quero destacar que, nos últimos anos, a literatura etnográfica sobre eles e sobre a região cresceu consideravelmente, em especial no Brasil. De um lado, no início da década de 1980, surgiram iniciativas de indígenas – alguns *kumua* (xamãs/sabedores) e seus filhos – para publicar as narrativas míticas dos seus clãs, e, de outro, alguns fenômenos como a vida indígena nas cidades, a “urbanização” de certas aldeias, os conflitos com



as sociedades nacionais, a educação indígena nas escolas, o surgimento do movimento político indígena, entre outros, tornaram-se temas de interesse antropológico. Um pouco depois, com a renovação teórica da etnologia amazônica, na segunda metade da década de 1990, as pesquisas antropológicas na região ganharam novo fôlego e desde então várias dissertações de mestrado e teses de doutorado foram produzidas para reexaminar modelos cosmológicos e de parentesco, e para preencher vazios etnográficos, um deles estreitamente relacionado com os Ye'pâ Masá. Nos últimos anos, e para grande alegria, temos visto de perto as primeiras pesquisas de alunos tukano e de outros povos vizinhos que cursam estudos de pós-graduação em Antropologia Social em várias universidades brasileiras, com principal destaque aos trabalhos produzidos – e em andamento – pelo grupo de alunos congregado no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) da Universidade Federal do Amazonas. Estas pesquisas nos trazem novos desafios, assim como uma nova vitalidade, para usar uma expressão cara aos Tukano, que nos conduzirá no futuro próximo tanto a compreensões mais profundas sobre seu pensamento como à consolidação de uma antropologia propriamente tukana.

Neste contexto amplo de renovação dos estudos, e especificamente sobre os Ye'pâ Masá, os trabalhos recentes têm nos mostrado várias questões importantes. Uma que chama fortemente a minha atenção e que é central para a constituição da política e do parentesco destes povos está relacionada com as dinâmicas e estratégias envolvidas no jogo das relações entre irmãos mais velhos e mais novos, nas quais os diferentes clãs patrilineares parecem estar numa disputa permanente pela reivindicação da sua senioridade frente aos outros. Estas disputas fraternas embasam-se principalmente nas narrativas míticas de cada clã. De acordo com estas histórias, a humanidade se formou durante a viagem da Cobra-Canoa que trouxe os ancestrais dos clãs até a cachoeira de Ipanoré no rio Uaupês, onde estes desembarcaram em ordem hierárquica para ocupar os distintos territórios. Nesse momento da origem, os irmãos mais velhos receberam privilégios relacionados com a chefia e a vida ritual em detrimento dos mais novos. Com o passo das gerações, alguns clãs mais velhos desapareceram e outros mais novos tomaram seus lugares, gerando disputas pela senioridade entre eles. Desse modo, algumas partes das narrativas de cada clã são diferentes e apresentam suas próprias perspectivas sobre a maneira como o grupo está articulado. Isto significa, entre outras coisas, que cada clã tem uma versão que vive em disputa com as dos outros clãs e pode adotar diferentes estratégias políticas e na vida cotidiana para reivindicar sua posição e reafirmar sua narrativa.

Este é o caso dos Ye'parã Pa'nicu, também conhecidos como Ba'titororã, um clã de alta hierarquia que habita em Pari Cachoeira, no rio Tiquié, e cuja trajetória é criteriosamente analisada neste livro por Fabiane Vinente dos Santos. A autora descreve o importante papel que, pelo menos desde o final do século XIX, os membros principais deste clã têm desempenhado na mediação das relações com os brancos, os não indígenas. Esta intermediação se caracteriza até hoje por inúmeros equívocos que têm deixado marcas profundas nas dinâmicas sociais e políticas dos habitantes da região. Historicamente, os Ba'titororã têm se relacionado com comerciantes, missionários, militares, garimpeiros, entre outros atores da sociedade nacional, e desde muito cedo escolheram como estratégia política a aquisição dos bens dos brancos para aprofundar sua influência regional sobre outros clãs e povos do rio Tiquié. Diferente das estratégias políticas de outros clãs que preferem mobilizar suas reivindicações a partir das narrativas míticas ou da vida ritual, os Ba'titororã tentam mostrar aos seus parentes que têm uma relação única e especial com os brancos e que têm conseguido “domesticar a alteridade” destes por meio de convites realizados, no passado, a missionários e militares para morar nas suas terras.

O livro presta importante atenção à relação entre os habitantes de Pari Cachoeira e os comandantes e soldados do 6.º Pelotão de Fronteira, e graças a uma refinada etnografia, Fabiane Vinente dos Santos explora alguns dos equívocos envolvidos em dita relação. Assim, a “ética do bom anfitrião” praticada pelos Ba'titororã – como donos do território e que tiveram a iniciativa de convidar os brancos para morarem junto – entra em conflito permanentemente com o comportamento errático dos convidados. Enquanto os anfitriões indígenas apreciam a generosidade e a parceria de troca, os militares brancos são sovinas e não sabem conviver pois, por exemplo, nem sempre partilham a luz elétrica com a comunidade, ou negam a merenda escolar, ou se envolvem em relacionamentos com mulheres indígenas sem assumir suas responsabilidades com os filhos que geram, ou agem de maneira autoritária, e às vezes violenta, frente aos habitantes da localidade. Desde a perspectiva indígena, os brancos são maus visitantes, convidados com comportamentos reprováveis moralmente. Desde a perspectiva dos militares, eles não se consideram visitantes já que a soberania do Estado brasileiro está por cima dos indígenas; de fato, se pensam como o único faro da civilização e do desenvolvimento naquelas terras e aquilo que o Pelotão oferece à comunidade é visto mais na chave do paternalismo e da caridade. No entanto, e a pesar dos inúmeros problemas que estes equívocos geram, os Ba'titororã se mantêm firmes na tentativa de “domesticar” esses convidados mal comportados e continuam

buscando estratégias e novas alianças, com mineradoras por exemplo, para garantir seu acesso privilegiado às mercadorias.

Este choque entre éticas evoca o conhecido “mito da má escolha” e do qual o livro toma seu título “O arco e o fuzil”. De acordo com este mito, quando os ancestrais da humanidade desceram da Cobra-Canoa, o demiurgo mostrou para os indígenas um arco e uma espingarda e pediu para escolherem um dos objetos. Os índios escolheram o arco, motivo pelo qual o demiurgo entregou a espingarda aos brancos mas, antecipando seu caráter violento e que poderiam dominar aos indígenas, os mandou para longe, para o outro lado do mundo. Mas por causa do seu imenso apetite de dominação os brancos retornaram levando mercadorias, objetos irresistíveis que se tornaram indispensáveis nas dinâmicas sociais e políticas dos indígenas. Por este motivo, o acesso às mercadorias é um dos caminhos possíveis para reivindicar posições hierárquicas entre os clãs, já que uma das responsabilidades centrais dos chefes é obter e fazer circular mercadorias. O projeto político dos Ba'titororã baseado na aliança com os brancos é singular no contexto regional e é fundamental para elucidar as trilhas que podem tomar as disputas fraternas pelo prestígio e a senioridade no contexto contemporâneo dos Tukano. A análise tanto deste projeto político e dos obstáculos que enfrenta por causa da aliança desajeitada que produz o comportamento errático dos brancos quanto a etnografia do problemático convívio cotidiano entre indígenas e militares são os pontos fortes deste livro, o qual amplia o nosso conhecimento sobre os Tukano e sua agencialidade política, e nos insere no tema pouco conhecido das relações com os militares. O livro de Fabiane Vinente dos Santos é um aporte importante para a etnologia regional e recomendo sua leitura.

**E**ste livro contém uma versão modificada de minha tese de doutorado defendida em 2018 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. Ele trata das relações dos Tukano (auto-denominados Ye'pâ Masa) de Pari-Cachoeira com seus muitos “brancos”: patrões, missionários, militares, antropólogos, políticos e tantos outros que perpassam o universo das relações interétnicas na região do Alto Rio Negro, mas com maior investimento nos militares. É impossível falar de que estratégias de convivência esses Tukano estabelecem com os militares do Exército Brasileiro, com quem co-habitam, por conta da partilha de seu território com um pelotão, sem falar de como estas foram forjadas ao longo de séculos com essa rede de agentes de contato que os precederam, com os primeiros militares que chegaram ao território, ainda no século XVII, ou com as várias ordens religiosas que alcançaram e estabeleceram missões entre eles, ou ainda de como eles recebem e interagem com uma miríade de agentes do Estado como médicos, pesquisadores, professores, políticos, etc.

Meu envolvimento com a região do Alto Rio Negro, que dá origem a esta pesquisa, está relacionado com minha trajetória pessoal: Em 1990 eu e minha família mudamos de Manaus para o município de São Gabriel da Cachoeira. Vivi em São Gabriel de 1990 a 1996 e lá terminei o que na época chamávamos de ensino fundamental, ingressando depois no Colégio Salesiano São Gabriel, onde obtive meu diploma de professora de 1ª a 4ª série no agora extinto curso de Magistério. Estas experiências foram muito significativas para mim por vários motivos: Na época, a Igreja Católica ainda debatia o Documento de Santo Domingo<sup>1</sup>, que consoli-

---

1 O Documento de Santo Domingo foi a síntese das discussões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, realizada em 1992, e que traduzia os principais pontos do Concílio Vaticano II em orientações pastorais para a Igreja na América Latina. Seu tom era de valorização das culturas e defesa dos direitos dos povos indígenas como fundamentais, como mostra este trecho “Desde os primeiros

dava as posições do Concílio Vaticano II, como o maior compromisso da Igreja em relação aos povos tradicionais, como os povos indígenas. Estas questões tiveram consequências importantes para a nossa turma de magistério de uma escola confessional: graças a um posicionamento de alguns missionários, que eram nossos professores, debatíamos apaixonadamente sobre inculturação<sup>2</sup> e questionávamos, mesmo que de forma tímida, alguns pressupostos que balizaram a própria educação salesiana, como o ufanismo. Foi muito interessante vivenciar este período de São Gabriel, um município do interior do Amazonas que sofria uma espécie de momento revolucionário na década de 90, no mesmo período em que o movimento indígena conhecia seu apogeu na região. Para uma garota urbana, era um universo fascinante: Alguns dos meus colegas, tanto indígenas como não-indígenas, assim como eu, envolveram-se com a questão indígena depois de adultos, uns no setor público, atuando como professores ou gestores públicos, outros no âmbito do terceiro setor, como lideranças de organizações ou assessores.

Falar de São Gabriel da Cachoeira, entretanto, é falar de algo bem maior do que um município: é a falar da referência de um sistema regional complexo no qual convivem vinte e oito grupos étnicos pertencentes a quatro troncos linguísticos (Quadro 1), cuja dinâmica de relação ainda guarda muitas questões para a etnologia. A abordagem deste universo pressupõe alguma reflexão teórica. Autores como Guerreiro (2016) utilizam o termo *sistemas regionais ameríndios* para designar contextos multiculturais como este. Embora o autor aplique a terminologia para o caso xinguano, ela também pode ser usada no Alto Rio Negro, como mostra Andreello (2010, p. 8, grifos meus):

[...] região que [...] abriga um sistema social aberto que se estende por milhares de quilômetros quadrados, composto por quase três dezenas de grupos indígenas pertencentes às famílias linguísticas Tukano, Arawak e Maku. Os processos históricos e políticos que resultaram na formação desse extenso *sistema social regional* vêm sendo objeto de hipóteses recentes, que defendem uma precedência dos grupos arawak na região, para os quais é atribuída a origem dos aspectos mais marcantes dessas sociedades: sistemas regionais de integração política, hierarquia social, redes comerciais de longa distância, atribuição de significados religiosos às paisagens.

---

passos da evangelização, a Igreja Católica, movida pela fidelidade ao Espírito de Cristo, foi defensora infatigável dos índios, protetora dos valores que havia em suas culturas, promotora de humanidade diante dos abusos de colonizadores, às vezes sem escrúpulos” (CELAM, 1997, p. 15).

2 A inculturação é um princípio da Igreja, abordado no Vaticano II, que estabelecia a experiência divina como comum a várias culturas e estimulava ações de evangelização incorporando o componente cultural com apropriação de símbolos e atitudes para o cristianismo (ABREU, 2006).

QUADRO 01. QUADRO LINGÜÍSTICO DO ALTO RIO NEGRO

Tronco linguístico	Autodesignação	Designação étnica popular	Locais de habitação em território brasileiro
Tukano oriental	Ye'pâ Masa	Tukano	Rio Uaupés, Rio Tiquié, Rio Papuri, Rio Querari, curso alto do Rio Negro, Trechos da estrada que liga São Gabriel a Cucuí, Rio Curicuriari, Rio Apapóris e seu afluente, rio Traira.
	Umuko masa	Desana	
	Kubewa, Pamiwa	Kubeo	
	Kótiria	Wanana	
	Dokapuara ou Utapinōmakaphona	Tuyuka	
	Wa'íkhanã	Piratapuia	
	Neroã	Miriti-Tapuia	
	Koneá, Diâri Masa	Arapaço	
	Muteamasa, Ukopinopona	Karapanã	
	Waípinomakã	Bará	
	Siriamasa	Siriano	
	Ide Masa	Makuna	
	Hanera	Barasana	
	Umerekopino	Tatuio*	
Yutabopinō	Yuruti*		
Eduria, Erulia	Taiwano (Eduria)*		
Aruak		Baniwa	Rio Içana, Aiari, Rio Xié, Rio Cuiari, curso alto do Rio Negro, médio curso do Rio Uaupés.
		Koripako	
		Baré	
		Werekena	
	Taliaséri	Tariano	
Maku		Hupdah	Região entre os Rios Tiquié, Uaupés e Papuri; afluentes da margem direita do Rio Tiquié, Rio Apapóris, Rio Traira, Foz do Rio Curicuriari e Rio Marié, Rio Uneixi e Paraná Boá Boá (no Rio Japurá); Rio Téa.
		Yuhupde	
		Dow	
		Nadob	
		Kakwa	
		Nukak	
Yanomami		Yanomami	

Fonte: Adaptado de FOIRN/ISA, 2006. \*Povos que habitam exclusivamente em território colombiano.

Dentre os tantos povos que compõem a sociodiversidade rionegrina, os Tukano são um dos mais representativos. A origem do nome “Tukano” vem da ave *Ramphastidae*, que em língua tukano é *Dasea*, um apelido supostamente dado pelas mulheres Desana, dado o hábito dos Tukano andarem sempre juntos, como estas aves. Para o grupo exogâmico Tukano será

utilizada a autodenominação étnica YE'PÂ MASA [Gente-Terra]. O termo TUKANOANO será utilizado aqui para se referir ao conjunto dos povos falantes do tronco linguístico tukano (Tukano Oriental) como Desana, Cubeo, Barasana, Arapaço, Ye'pâ Masa, etc. Importante lembrar que, no texto, eventualmente a denominação se alterna entre *Ye'pâ Masa* [Gente-Terra] e *Bahuari Masa* [Gente do Aparecimento], que nas narrativas de origem marcam o momento, logo após a saída da Cobra-Canoa, em que o estatuto dos seres ainda não estava estabelecido. *Ye'parã Pa'nicu* (nome formal), também chamados de *Ba'titororã*, é um dos clãs Ye'pâ Masa, no qual concentrei minhas análises. A fim de subsidiar ao leitor que não está tão familiarizado com esse labirinto terminológico, construí um gráfico (Figura 1):

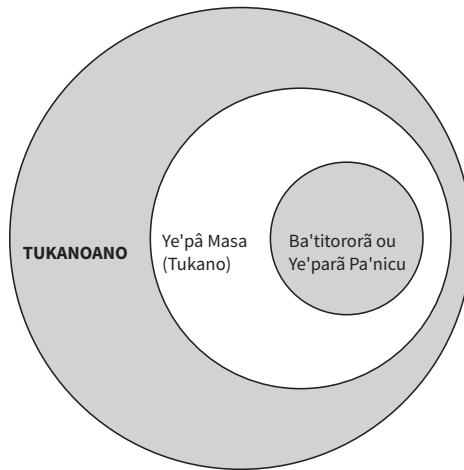


FIGURA 01. Esquema das categorias classificatórias de organização social dos Ba'titororã.

No que diz respeito aos povos Tukanoano, a literatura do Noroeste Amazônico apresenta sua estrutura social como um sistema aberto, formado por um número determinado de grupos linguísticos exogâmicos que casam entre si e estão divididos em séries de clãs ordenados hierarquicamente, de descendência patrilinear, com padrão de residência virilocal, aliança simétrica e terminologia de parentesco dravidiana (GOLDMAN, 1939, S. HUGH-JONES, 1979, JACKSON, 1983 e passim). A comunidade de agnatos representaria um compromisso de coesão ao qual é dada expressão espacial através da *Basari Wi'i*, a Casa Comunal, conhecida regionalmente como “maloca”, centro da vida ritual, política e doméstica dos povos Tukanoano e fundamento de sua ordem social (C.

HUGH-JONES, 1979), por este motivo combatida com afincos pelos missionários cristãos<sup>3</sup> para possibilitar o projeto de “integração”.

Apesar da grande popularidade deste modelo, posteriormente ele enfrentou algumas contestações: Um dos autores que ajudaram a construir este paradigma e que depois dedicaram-se a revê-lo foi o próprio Stephen Hugh-Jones (1995, p. 230). Inspirado pela noção de “Casa” de Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS e LAMAISON, 1987), Hugh-Jones contrapõe a este retrato estável da estrutura social o da tensão constante entre duas formas diferentes, mas complementares, de socialidade, cada uma delas baseada em uma leitura “genericada” da *Basere Wi'i*: uma masculina, marcada pela hierarquia, afinidade e assimetria, expressa nos rituais de iniciação masculina com as flautas *Miriá porã*, e outra feminina, marcada pela consanguinidade, partilha e igualitarismo, expressa principalmente no cotidiano doméstico, embora também comporte espaço para a expressão ritual pelos ritos de troca de dádivas nos rituais *Po'osehe*<sup>4</sup>.

## PERCURSO DO PROJETO DE PESQUISA

Quando voltei a Manaus em 1996 para cursar o bacharelado de Ciências Sociais na Universidade Federal do Amazonas, levei comigo a bagagem dos anos de formação em São Gabriel com o objetivo de estudar Antropologia, em parte por conta da vontade de explicar aquilo que eu via e vivenciava. Em função de minha ligação com São Gabriel, alguns meses depois de entrar na faculdade fui indicada por um professor para participar de um projeto sobre saúde da população indígena, desenvolvido pelo agora extinto Núcleo de Saúde Pública (NESP) da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). O projeto tinha como objetivo fornecer subsídios à estruturação de uma rede de saúde com protagonismo indígena e atuava principalmente na área Baniwa, mais exatamente na região do médio Içana. Passei três anos neste projeto, período em que, além de percorrer o Içana, também participei de algumas atividades entre os Tikuna no Alto Solimões e em Maturacá, na área Ianomami, além de outras regiões do Alto Rio Negro, como Iauaretê.

3 Os *Ye'pã Masa* de Pari-Cachoeira solicitaram que eu não utilizasse o termo “maloca”, pelo qual a *Basari Wi'i* costuma ser traduzida, pois o entendem como pejorativo. Em consideração a este pedido esta será a única vez que utilizarei o termo neste trabalho: Dizem eles que “maloca” (uma palavra de origem Tupi) teria como significado “Má = maligna, em português” + “Oca = Casa, em tupi”. Desconheço de onde surgiu essa tradução combinada dos dois termos, mas imagino que tenha suas raízes na forma depreciativa com que os missionários costumavam se referir à *Basari Wi'i* (como por exemplo em MASSA, 1928).

4 Rito de troca de dádivas também conhecido pelo termo em nheengatu *dabucuri*. Tradicionalmente celebrado entre grupos afins que alternam os papéis de recebedores/doadores.



O projeto prestou assessoria no final da década de 90 ao Ministério da Saúde para preparar as comunidades<sup>5</sup> para a implantação nacional dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), instâncias que desenvolveriam a assistência sanitárias nas aldeias indígenas. Eu fazia parte das equipes que realizavam a formação de lideranças para o controle social – que consistia basicamente em fornecer elementos para que os indígenas fizessem a fiscalização das ações e participassem do planejamento e avaliação das mesmas. Trabalhar nestas atividades foi determinante na minha formação profissional e em minha visão sobre a atividade antropológica. Descobri que o que eu vira na sede urbana de São Gabriel era apenas um pálido reflexo da vibrante diversidade nas calhas dos rios, onde os modos de socialidade eram bem diversos daqueles dos indígenas da cidade.

Findo o período de estágio no NESP, trabalhei em vários empregos pontuais até ingressar na Fundação Oswaldo Cruz, lugar mais afim às minhas aspirações acadêmicas e onde eu poderia aproveitar minha experiência na relação entre antropologia e saúde. Em 2003 ingressei no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM, no qual optei por desenvolver um trabalho com fontes documentais, que não necessitasse de deslocamentos para fora de Manaus e que me fizesse mergulhar nos estudos de gênero, cujo interesse em Manaus crescia na época. Posteriormente retornei a São Gabriel da Cachoeira na condição de membro de equipe de outros projetos institucionais de pesquisa e nesta condição retomei o contato com as pessoas com quem convivi por tanto tempo. Foi neste contexto que comecei a pensar em prosseguir os estudos com o doutorado e passei a sondar o que eu poderia trabalhar.

Desde a época em que eu morava em São Gabriel, a relação entre os militares e os indígenas me chamava a atenção. Uma das questões objeto da discussão entre a comunidade não-indígena na cidade era a das acusações de que as indígenas “seduziam” os militares e engravidavam propositalmente, a fim de reivindicarem pensão alimentícia para os filhos junto à justiça. Lembro que quando eu era estudante do ensino médio no Colégio da missão salesiana, houve uma grande repercussão sobre uma série de matérias do jornalista Gilberto Dimenstein, publicadas na Folha de São Paulo entre 06 e 12 de fevereiro de 1992, sobre exploração sexual de mulheres no Brasil. Uma das matérias era sobre as acusações de estupro e aliciamento de mulheres indígenas pelos militares em São Gabriel da Cachoeira, e o jornalista foi ouvir o então comandante do Batalhão de Infantaria a respeito,

---

5 O termo “comunidade”, que aparecerá bastante durante o texto, deve ser tomado aqui como uma categoria nativa. Oriunda da classificação feita pela Igreja Católica na época das Comunidades Eclesiais de Base, o termo comunidade é de uso franco no Alto Rio Negro e expressa certo grau de urbanidade de povoados que reúnem mais de uma ou duas famílias.

obtendo uma resposta chocante: “São as índias que tentam estuprar meus soldados quando estão no cio. Eu tenho que segurar os meus soldados porque eles não podem se aproveitar dessa deficiência” (Coronel Francisco Abrão apud DIMENSTEIN, 1996, p. 205). Tivemos acesso à matéria através de um recorte de jornal que circulava de mão em mão, e lembro que discutimos bastante em sala de aula o teor daquelas declarações.

O envolvimento sexual entre militares e mulheres indígenas é um dos aspectos mais presentes nas frentes de contato e é conhecido o papel da violência sexual como elemento presente nas situações de conflito<sup>6</sup>. As palavras do comandante refletiam a representação corriqueira das mulheres indígenas em situações de contato, que recorre a imagens que as desqualificariam frente à moral ocidental, como a da promiscuidade sexual (LASMAR, 1999, p. 146-7).

É importante ressaltar que a região é área de fronteira tríplice (Brasil, Colômbia e Venezuela) e por isso alvo de militarização desde o período colonial, intensificada desde o final da década de 80, com unidades das três Forças Armadas – Marinha, Aeronáutica e Exército – implantadas no município. Além de uma Brigada de Infantaria<sup>7</sup>, do Comando de Fronteira Rio Negro e dos Batalhões de Engenharia e de Infantaria, os militares dirigem o único centro médico de referência da região, o Hospital de Guarnição, o aeroporto local (Aeronáutica), além de sete Pelotões Especiais de Fronteira (PEFs), seis deles em área indígena (Iauaretê, Maturacá, Querari, Tunuí, São Joaquim, Pari-Cachoeira) – com exceção do Pelotão de Fronteira de Cucuí (Figura 02).

---

6 Há uma ampla literatura sobre a relação entre violência sexual e conflitos armados (AMMAR e EREZ, 2000 e passim). Mais recentemente cresceu a produção sobre a questão no continente africano, especialmente em função da guerra civil congoleza e em outras nações (como por exemplo BROWN, 2012).

7 Brigada Ararigbóia, transferida de Niterói para São Gabriel da Cachoeira em 2004.



precisa se consolidar internamente para cristalizar seu projeto unitário e expandir sua soberania, usa o poder de diferentes maneiras para impor ou negociar seu projeto de identidade nacional comum perante os grupos que se reconhecem com uma identidade coletiva diferente.

É possível acompanhar o autor, que faz uma aprofundada “arqueologia dos saberes” sobre as formas como os povos Makuna e Tuyuka, mediante diversas estratégias, lidaram com as tentativas de supressão de suas identidades étnicas e socialidades em meio às disputas dos agentes dos Estados Nacionais do Brasil e da Colômbia desde o século XVI: Fronteira é, antes de tudo, um espaço em constante negociação, apesar da profunda assimetria de poder que caracteriza historicamente os povos indígenas e os colonizadores. Daí a importância de olhar para o caráter da presença do Exército neste local como uma dessas agências externas, que junto com a Igreja, tem uma ação incisiva nas transformações locais.

Na sede do município de São Gabriel, o Exército é o principal empregador e a economia local – formada principalmente por estabelecimentos comerciais – movimenta-se de acordo com a folha de pagamento dos quartéis. Eventos como o Dia do Soldado (25 de agosto), Dia da Independência (07 de setembro), Dia da Infantaria (24 de maio) e Dia do Exército (19 de abril) fazem parte do calendário local, de modo que a vida militar se confunde com a vida social da cidade. A circulação de militares de vários pontos do país, que chegam todos os anos para prestar serviço na fronteira, também tem outra consequência: a conformação de um dinâmico mercado amoroso, no qual são comuns os envolvimento sexuais, namoros e casamentos entre militares e as garotas locais.

Aos “militares de carreira”<sup>8</sup> casados, que chegam com a família, o Exército paga abonos para estimular as transferências. Por isso, entre oficiais é comum que cheguem acompanhados de suas esposas e filhos. As

---

8 É necessário distinguir os “militares de carreira” (ou seja, aqueles membros das Forças Armadas que ingressaram na vida militar através de concurso público para cursar uma das escolas militares – como as de sargentos, das quais a mais conhecida é a ESA – Escola de Sargentos do Exército – quanto às destinadas a formar oficiais, como a AMAN – Academia Militar das Agulhas Negras e que, uma vez pertencentes à Força, seguem como servidores públicos por tempo indeterminado), dos “militares temporários” (aqueles que passarão entre um e sete anos e depois “sairão da ativa” e serão colocados na condição de “reservistas”). Esta divisão, contudo, não é tão simples. Há modalidades de oficiais temporários como os NPOR/CPOR (Núcleo Preparatório de Oficiais da Reserva/Centro Preparatório de Oficiais da Reserva) que selecionam, através de concurso, pessoas que podem permanecer até oito anos na condição de oficiais, sendo desligados depois, além do quadro de oficiais temporários das áreas de Medicina, Odontologia, Veterinária e Farmácia-Bioquímica, que hoje conta com um número alto de mulheres. De acordo com a legislação, todo graduado em território nacional em algum destes cursos deverá cumprir período mínimo de um ano de serviço militar em uma das três Forças após o término do curso. Desta forma, a instituição militar garante os raros profissionais de medicina para atuar nos pelotões de fronteira e em suas unidades de saúde. Mais recentemente outras carreiras de caráter temporário foram abertas no Exército, como é o caso do “Sargento Agrário”, que admite técnicos agrícolas formados para este posto.

“mulheres de militar”, cujo papel na instituição resvala no de uma profissão propriamente dita (CHINELLI SILVA, 2008), apesar de passarem pouco tempo nos locais de serviço dos maridos, também ocupam postos de trabalho na cidade, especialmente em funções como professoras das escolas locais, fisioterapeutas, comerciantes, assistentes sociais, enfermeiras, esteticistas, entre outros.

A partir de uma diretriz do próprio Ministério da Defesa, expressa nas portarias MD/SPEAI/DPE n. 983 de 17/10/2003 e MD/EME n. 020 de 02/04/2003, os comandos locais priorizam a incorporação de rapazes oriundos das comunidades indígenas que queiram voluntariamente se alistar, gerando toda uma ordem nova de questões dentro do que estamos descrevendo como “convivência entre índios e militares”.



FIGURA 03. Calendário promocional da Operação Curare V, produzido pelo Exército Brasileiro, em uma casa comercial de São Gabriel da Cachoeira. Acervo da autora.

Os militares, por sua vez, acreditam que a entrada de indígenas nas fileiras militares reforça o papel das Forças Armadas como agência civilizatória, como mostra a imagem de calendários promocionais da Operação Curare V, uma das iniciativas anuais do Exército de proteção e fiscalização das fronteiras (Figura 03). Quando estive em campo, alguns calendários estavam espalhados em casas comerciais em São Gabriel. Chamou-me a atenção a imagem utilizada, que expressava muito bem essas ideias: Tendo o mapa de São Gabriel ao fundo, a imagem folclorizada de um “índio” se esvanece para dar lugar a de um soldado de traços indígenas e arma em punho, pronto para atacar, ou melhor, pronto ou para defender a “fronteira”. O slogan “Integrando raças, defendendo fronteiras” reforça a alegoria visual.

Antes da pesquisa do doutorado, retornei à São Gabriel várias vezes, por conta de atividades de coleta de dados relacionadas a projetos que participei. Em uma dessas viagens, no ano de 2006, me inteirei de que um dos assuntos mais comentados nas conversas do movimento indígena era

a expansão das unidades militares em área. Desde 2002 o Exército vinha desenvolvendo a instalação de um destacamento<sup>9</sup> na comunidade de Tunuí, no Rio Içana, e os impactos já se faziam sentir: incidentes envolvendo soldados e mulheres indígenas já tinham vindo à tona e causavam certa preocupação nas organizações indígenas.

A primeira versão do projeto que deu origem a este trabalho foi apresentada por mim em 2006 a André Fernando Baniwa, uma das lideranças indígenas do Alto Rio Negro, e que na época ocupava a diretoria das calhas dos rios Içana e Aiary na FOIRN<sup>10</sup>, e foi com que discuti a viabilidade de uma pesquisa futura a respeito das relações entre indígenas e militares, bem como as possibilidades de apoio político da FOIRN ao empreendimento. A comunidade de São Joaquim, uma aldeia Koripako no alto Rio Içana que abriga um pelotão de fronteira do Exército desde a década de 80, em uma região de difícil acesso devido às corredeiras no caminho, e que eu conhecera na época do projeto da Universidade Federal do Amazonas, parecia um bom lugar para começar a investigação. André sugeriu comparar São Joaquim com Tunuí e vislumbrou que meu estudo poderia fornecer elementos para as organizações indígenas negociarem junto ao Exército certos compromissos sobre o comportamento de seus membros nas aldeias.

Voltando ao ano 2000, quando do início do planejamento para a implantação do destacamento de Tunuí – objeto das ponderações de André Baniwa, – acontecera um amplo debate durante a V Assembleia Geral da FOIRN. Naquele momento, já era possível perceber alguns elementos que marcam a instalação de um pelotão de fronteira em terra indígena: Enquanto algumas lideranças indígenas manifestavam-se contra a instalação do Pelotão, o representante do Exército sugeriu que estes ouvissem melhor seus “representados”, pois a comunidade de Tunuí seria, segundo o oficial, “a favor da instalação” (PERES, 2003, p. 217-221). Desconsiderar o movimento indígena e seus representantes como mediadores das relações se constituiu por muito tempo numa estratégia das Forças Armadas para minimizar as críticas à instalação de novas unidades militares em áreas indígenas, especialmente no Alto Rio Negro, onde a questão já fora alvo de

---

9 Os Destacamentos são uma espécie de precursores dos Pelotões: uma modalidade antecede a outra. O Pelotão em geral possui uma média de 30 a 66 homens em serviço, enquanto um destacamento funciona com uma quantidade indeterminada, porém bem menor. O Destacamento de Tunuí foi transformado em Pelotão em 2004.

10 A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN é a entidade articuladora do movimento indígena organizado do lado brasileiro. Fundada em 1987, hoje a FOIRN congrega cerca de 90 organizações de base dos mais diversos perfis – de trecho de rio, de mulheres, de estudantes indígenas, etc. e executa projetos de etnodesenvolvimento, saúde, educação e geração de renda defendendo a autonomia indígena e em parceria com outras organizações não governamentais e com órgãos do Governo Federal.

debate aberto em outras ocasiões. Ao invés de incluir nas negociações os segmentos organizados, que possuíam uma crítica política mais lapidada sobre os processos do Estado – e, portanto, com maior possibilidade de ensejar um controle social mais profundo sobre seus projetos – a opção dos militares costuma ir na direção contrária, circunscrevendo as negociações aos âmbitos das aldeias e das chefias locais – o que converge, por um lado, com o anseio destas por ocuparem o posto de interlocutores dos agentes do Estado, pautando suas próprias demandas em seus termos, mas por outro enfraquece as instâncias de representação política indígena em âmbitos mais amplos. Nestas situações, as divisões clânicas e de outras ordens, inerentes às comunidades, são acirradas pela distribuição de presentes, especialmente combustível – nas quais determinados segmentos são beneficiados por dádivas em troca de apoio político pelo agente do Estado, em detrimento de seus opositores. Tal estratégia mostra-se útil para rechaçar oposições, neutralizar os insatisfeitos e garantir as construções. Tão logo os objetivos da instituição militar sejam alcançados, este diálogo fica mais restrito. Esta é uma questão quase invariavelmente presente quando se trata de intervenção externa nas terras indígenas.

Uma mudança neste padrão aconteceu cerca de dois anos depois da assembleia a que me refiro acima: o *Diálogo de Manaus*, que reuniu representantes da FOIRN e do Exército na sede do Comando Militar da Amazônia, em 2002 e 2003, constituiu-se num marco nas relações das Forças Armadas com as entidades indígenas e indigenistas (FOIRN, 2003). Pela primeira vez o movimento indígena organizado sentava à mesa de discussões com o Exército para negociar parâmetros de convivência entre as aldeias e os pelotões nas áreas de fronteira. Essa rica discussão, da qual participaram Organizações Indigenistas, a FOIRN e entidades governamentais como a Fundação Estadual do Índio (FEI), teve como principal produto uma carta de compromissos, que mais tarde se transformou na Portaria 020 do Estado Maior do Exército (BRASIL, 2003). Esta portaria traz orientações importantes para nortear a ação militar nas áreas indígenas, como o reconhecimento das especificidades culturais indígena (mesmo sem definir o que viriam a ser estas no âmbito do documento) e dos direitos sobre as terras que ocupam). Entretanto, fatos posteriores parecem apontar para o fato de que a adesão do Exército ao *Diálogo de Manaus* era parte de um projeto maior de expansão da militarização no Rio Negro e de uma perspectiva de “interiorização” da instituição, com a transferência de unidades inteiras do Nordeste, Sul e Sudeste para áreas da região Norte e Centro-Oeste.

Desde a década de 80 documentos do Ministério da Defesa apontam para a perspectiva da interiorização como caminho para as Forças



Armadas. Ferreira (2004, p. 199) propõe como forma de otimizar os recursos militares disponíveis uma solução ainda mais radical: “alienar as propriedades das Forças Armadas localizadas em centros urbanos altamente valorizados e utilizar os recursos obtidos na aquisição de equipamentos de última geração e na construção de unidades que seriam instaladas em municípios no interior do País”.

Não se pode ignorar a discrepância entre o caráter da participação do movimento indígena na Assembleia de 2000 e o *Diálogo*, ocorrido dois anos depois. Pode-se dizer que a boa vontade do Exército em participar deste último evento deveu-se, em parte, a uma aceitação tácita do papel determinante do movimento indígena no âmbito das relações dos indígenas com o Estado, mas também à necessidade de criar um ambiente favorável ao plano de implantação de novas unidades militares no Rio Negro, dentre elas o já citado Pelotão de Tunuí, um pelotão em Barcelos e um destacamento em Santa Isabel do Rio Negro, além de notícias não confirmadas de instalação de um pelotão em Taracuí, na confluência entre os rios Uaupés e Tiquié<sup>11</sup>.

A FOIRN já havia ajuizado uma denúncia junto ao Ministério Público sobre o caráter arbitrário da instalação do Destacamento de Tunuí e o Exército buscava meios de evitar novos entraves à implantação destas novas unidades, para o que a abertura de interlocução com as organizações indígenas era fundamental<sup>12</sup>.

Embora o Brasil seja signatário da *Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho sobre os Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes* desde 2002 (GARZÓN, 2009), que prevê consulta prévia as comunidades no caso de decisões administrativas que os afetem – como é o caso da instalação de unidades militares em seu território, uma série de decretos e instrumentos legais foram constituídos desde o início dos anos 2000 para respaldar a implantação destas à revelia dos indígenas, enquanto nada foi feito no sentido de criar uma base que regulamentasse o direito à consulta às comunidades, criando uma legislação contraditória que vai no caminho inverso à adesão do país à Convenção. Podemos citar como exemplo a homologação, pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, do Decreto n.º 4412, de 7 de outubro de 2002 que “dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas e

11 A instalação do Pelotão em Taracuí, embora não oficial, aparece nos relatos de alguns moradores da localidade que contam terem sido procuradas por oficiais que estavam empenhados em preparar o local de instalação da nova unidade, que já estaria até escolhido.

12 Em 2004 a FOIRN já havia se posicionado formalmente contra a instalação do Pelotão em Tunuí, apresentando denúncia no Ministério Público (Procedimento administrativo n.º 1.13.000.0001360/2004). O Procedimento continua nos arquivos do MP.



dá outras providências”, autorizando a implantação destas unidades utilizando como único critério o interesse das instituições citadas. Tal instrumento foi mais tarde alterado pelo Decreto n.º 6.513, de 22 de julho de 2008, já no governo Luis Inácio Lula da Silva, que mantinha o texto original do Decreto de 2002, com a ressalva de que a implantação das novas unidades em área indígena deveria ser parte de um plano previamente elaborado e aprovado pelo Ministro da Defesa. Nem mesmo o órgão indigenista do Governo, a FUNAI, era citado.

Os militares da ativa – e agora me refiro aos altos escalões do Exército Brasileiro – em várias ocasiões deixaram clara sua posição contrária à demarcação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, com a justificativa de que se tratava de uma Área de Fronteira e que a demarcação de terras indígenas nesses casos seria uma ameaça à segurança nacional. A chamada “Faixa de Fronteira”, delimitada em 150 quilômetros ao longo da linha de Fronteira, e estabelecida pela Lei n.º 6.634 de 02/05/1979, por sua vez regulada pelo Decreto n.º 85.064 de 26/08/1980.

Tal posição não se restringiu somente ao plano do discurso: No contexto das disputas ao redor da demarcação, o governo de Roraima criou o município de Uiramutã, em 2001, que ocupou uma extensão considerável do território sob litígio. Importante destacar que o município, ainda em seus primeiros anos de criação, abrigou a instalação de um Pelotão Especial de Fronteira do Exército<sup>13</sup>. Um fato marcante neste cenário que comento ocorreu em 17 de abril de 2008 no Clube Militar (Rio de Janeiro), quando o então Comandante do CMA (Comando Militar da Amazônia) General Augusto Heleno, fez um polêmico pronunciamento no qual teceu duras críticas à política indigenista do Estado Brasileiro, chamando-a de “caótica” e acusou a demarcação de Raposa-Serra do Sol de pôr em risco a segurança nacional (ECODEBATE, 2008; LOPES et alli, 2008).

Se os discursos dos oficiais militares desenham as concepções nativas dos militares sobre os perigos representados por ações de reconhecimento jurídico dos indígenas como a demarcação de terras, a suposta ameaça internacional representada pelas ONGs e a ameaça de internacionalização da Amazônia, como justificativa para sua militarização (LOURENÇÃO, 2007), o discurso de Heleno foi o primeiro de um oficial da ativa – depois da Nova República, a assumir posição de crítica aberta ao governo. Leirner (1995) lembra que, sendo a hierarquia um fato social total da instituição militar, nela o indivíduo é visto como seu representante

---

13 O município de Uiramutã foi criado em 1995, através do desmembramento do município de Normandia. O 6.º PEF instalado seis anos depois, em 2001. O processo de demarcação, se considerarmos o primeiro estudo realizado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), teve seu início em 1919, quando é iniciada a demarcação física da área, que estava sendo invadida por fazendeiros.

e por isso a distinção entre elementos da “ativa” e da “reserva” é útil para entender de que forma esta hierarquia é operacionalizada: ao “silêncio” costumeiro das autoridades militares da ativa se contrapõem os discursos inflamados dos generais da reserva, já que estes não estão mais dentro da cadeia de comando da instituição e podem expressar-se livremente. A surpresa do discurso de Heleno foi, portanto, este ter sido pronunciado por um comandante da ativa, ocupante de uma posição de destaque, em uma ocasião pública. Este era o contexto no qual a questão indígena brasileira se encontrava quando comecei a pesquisa que deu origem a este trabalho.

Recentemente a documentação relativa ao trato dos indígenas pelo Estado brasileiro durante a ditadura militar começou a ser investigada sistematicamente por jornalistas, historiadores e antropólogos, especialmente depois da divulgação do Relatório Figueiredo, um documento de mais de 7.000 páginas escrito pelo procurador Jader de Figueiredo Correa. Desaparecido por mais de quarenta e cinco anos, o relatório que havia supostamente sido destruído em um incêndio no Ministério da Agricultura, foi encontrado no Museu do índio em 2013, e dá conta de episódios de tortura e genocídio contra os povos indígenas. O reaparecimento do Relatório Figueiredo deu origem a uma série de outras pesquisas. Um dos frutos deste esforço foi o livro *Os fuzis e as flechas: História de sangue e resistência indígena na Ditadura*, de Rubens Valente (2017), parte da coleção *Arquivos da Repressão no Brasil*, coordenada pela historiadora Heloisa Starling. O livro revela detalhes da “limpeza étnica” da qual os indígenas foram alvo para a construção de estradas, da qual a Transamazônica foi a mais simbólica, além de informações sobre a Guarda Rural Indígena (GRIN), um projeto do presidente da FUNAI em 1970 que visava, além de um “reformatório” indígena em Minas Gerais – eufemismo para campo de correção, formar guardas indígenas que atuassem na contenção de outros indígenas por meio da violência.

As Forças Armadas estabelecem o indígena como uma “questão” frente às várias relacionadas à Amazônia. Os Pelotões de fronteira, unidades militares disseminadas ao longo da faixa de fronteira, vários deles em terras indígenas, tem sido um dos principais instrumentos de interação neste âmbito. Podemos afirmar que a implantação dos pelotões especiais de fronteira vem se constituindo atualmente na principal metodologia de ocupação e expansão militar pelas Forças Armadas no Brasil na Amazônia. Sua ligação com as comunidades indígenas que os abrigam ou que com eles fazem vizinhança é, portanto, inevitável. É necessário, portanto, entender um pouco sobre esta instituição e conhecer mais sobre sua trajetória no Brasil.

## PELOTÃO DE FRONTEIRA COMO ESPAÇO RELACIONAL

Neste momento gostaria de fazer uma breve retrospectiva de como o pelotão de fronteira constituiu-se em uma categoria política relevante na geopolítica nacional, a partir da República, que é quando o termo “colônia militar”, mais tarde substituído por “pelotão de fronteira”, começa a ser empregado<sup>14</sup>. A primeira referência na legislação brasileira moderna ao que hoje chamamos de pelotões de fronteira é o Decreto-Lei n.º 1.351 de 16 de junho de 1939, que cria as *Colônias Militares de Fronteira*. Estas colônias eram pensadas para ocupar preferencialmente localidades que já dispunham de alguma referência militar, no caso, fortificações anteriores, em geral datadas do período colonial. O moderno Exército Brasileiro (EB) viu nestas fortificações abandonadas, a maioria em ruínas ou totalmente destruída, não apenas sua utilidade estratégica, mas também a possibilidade de resgatar o sentido de vigilância territorial que os portugueses estabeleceram com tais construções entre os séculos XVII e XVIII, o que lhes imbuía de um caráter de tradição e de continuidade, valores sempre perseguidos pelo EB.

Para citar alguns exemplos desta transposição, o 1.º Pelotão de Fronteira de Roraima foi criado tendo como referência o Forte de São Joaquim do Rio Branco, construído por ordem de Dom Jose I em 1778. O Forte São Francisco Xavier de Tabatinga, construído em 1776, tornou-se em 1945 o 5.º Pelotão de Fronteira – dando origem posteriormente, na década de 90, ao Comando de Fronteira do Solimões. No Alto Rio Negro, temos o Forte de São Gabriel e o Forte de São José de Marabitanas, onde se estabeleceu na década de 40 o 4.º Pelotão de Fronteira de Cucuí. Esta ideia de que o Exército brasileiro seria “herdeiro” do Exército português é curiosa porque, apesar de enaltecer o “silvícola” como guerreiro em seu imaginário social, os militares brasileiros escolhem apontar sua origem social nos portugueses.

É possível verificar que no Decreto-Lei n.º 1.351 já se esboçam algumas das características definidoras dos Pelotões de Fronteira atuais, como a ideia de *vivificação das fronteiras*, embora ainda sem o uso do termo. Uma das noções mais correntes nos documentos e projetos do Exército Brasileiro em sua ação na Amazônia parte do pressuposto de que a região, por sua razão entre extensão territorial e número de habitantes e do seu perfil étnico, sofreria de um *vazio demográfico* que comprometeria a presença do Estado e a estabilidade das fronteiras. Os pelotões seriam

---

14 A despeito de iniciar minha análise neste momento no período republicano, destaco que a implantação de unidades militares com funções análogas às dos pelotões atuais ocorre desde a época do Brasil Colônia, com a construção de fortificações portuguesas. Retomo esta questão mais adiante.

tentativas de reverter tal vazio com a colonização da região por famílias de militares. A leitura que as Forças Armadas fazem das populações indígenas parece ignorar completamente as evidências históricas que mostram como tais populações foram importantes para a consolidação das fronteiras, como demonstra Nádia Farage (1991), que explora as formas pelas quais as populações indígenas foram usadas pela Coroa Portuguesa para demarcar suas possessões.

A vivificação como uma determinação está expressa nos objetivos das colônias militares de fronteira, conforme estabelece seu parágrafo único do artigo primeiro do Decreto em questão:

a) nacionalizar as fronteiras do país, particularmente aquelas não assinaladas por obstáculos naturais; b) criar núcleos de população nacional nos trechos das fronteiras situadas defronte das zonas ou localidades prósperas de país, vizinho, bem como nos daquelas onde haja vias ou facilidades de comunicação (rios navegáveis, estradas ou campos) que deem franco acesso ao território brasileiro; c) promover o desenvolvimento da população nacional nas zonas ou localidades das fronteiras onde haja exploração de minas, indústria pastoril ou agrícola em mãos de estrangeiros do país limítrofe. (Decreto-Lei n.º 1.351 de 16 de junho de 1939).

Misto de colônia agrícola com unidade militar, estas Colônias Militares de fronteira, sob a direção regulamentada de um *chefe militar*, deveriam contar idealmente com um contingente militar, hospital, farmácia, usina de força, armazéns, escolas primárias e técnicas-agrícolas, oficinas, correio e campo de pouso. É claro que, tendo em vista as restrições orçamentárias e estruturais não só das Forças Armadas, mas do próprio Estado brasileiro, poucos itens desta cidade utópica saíram do papel. Entretanto é digno de nota que a estrutura dos pelotões de fronteira instalados na década de 90 no Alto Rio Negro tenha se mantido fiel a este modelo ideal. Significativo também é o estabelecimento de uma “tipologia” dos colonos passíveis de habitar as unidades que constaria de cinco classes de pessoas: 1) **reservistas militares**, 2) **trabalhadores nacionais**, 3) **flagelados** – que embora sem explicação, entendo se tratar de nordestinos, curiosamente não alocados na categoria “trabalhadores”, 4) **estrangeiros possuidores de ofício** (desde que não ultrapassassem 10% do efetivo total da colônia) e 5) **índios**, os quais o Exército tentava enquadrar nas inúmeras regras de posse dos lotes agrícolas estabelecidas pelo documento.

Outro elemento a ser considerado é a preocupação em tornar os postos na fronteira atraentes para os militares, a fim de estimular seu interesse e garantir sua presença, sem a qual todo o projeto das colônias seria inviável. Uma inovação importante trazida pelo Decreto-Lei n.º 1351

foi o estabelecimento de vantagens aos funcionários civis e militares que servissem nas colônias. Dentre os benefícios estava a gratificação adicional de 20% sobre os vencimentos<sup>15</sup>, a contagem de tempo dobrado para aposentadoria no período em que servissem na colônia e a concessão de um lote de terras na mesma, uma estratégia para tentar manter o colono “brasileiro” na terra depois de seu tempo de serviço. Legislação posterior nos anos seguintes adicionou outros itens a esta lista, tornando o serviço em área de fronteira mais atrativo aos militares e, especialmente, aos oficiais do Exército, que poderiam vislumbrar nas colônias uma forma segura de ascensão na carreira.

No final da década de 50, já no governo Juscelino Kubitschek, foi promulgado o *Regulamento das Colônias Militares na Amazônia* (Decreto n.º 45.479 de 26 de fevereiro de 1959) visando regular o funcionamento das colônias militares. Nele aparece a primeira vez, na legislação moderna, a palavra “pelotão”<sup>16</sup>, referindo-se a colônias militares instaladas na linha de fronteira ou em suas proximidades imediatas e registra a atenção à questão dos indígenas: estes não figuram mais entre os possíveis colonos, como no Decreto de 39, mas como *elementos externos*, detentores de conhecimentos práticos sobre a área que deveriam ser aproveitados para o bem da colônia. Os índios também eram descritos como objeto de intervenção de assistência missionária religiosa, para a qual o Exército deveria dar suporte, inclusive em conjunto com o próprio SPI, o que não deixava de ser um contrassenso, já que o SPI tinha como um de seus princípios positivistas a assistência leiga ao indígena<sup>17</sup>. Pouco do que foi planejado pelos decretos que instituem as colônias militares em 1939 e 1959 saiu do plano das intenções, mas é notável que a determinação de criar tais unidades tenha aberto várias perspectivas que esboçaram os planos futuros do Exército na Amazônia.

15 Este item é reforçado pelo Decreto-Lei n. 2186 de 13 de maio de 1940, que no seu artigo 75 confirma a quota adicional de 20% sobre os vencimentos, o chamado adicional de fronteira – que é estendido para servidores públicos civis no âmbito federal, além de vantagens em seus postos e gradações.

16 Segundo o relato de um tenente-comandante, um Pelotão Especial de Fronteira é uma unidade militar composta 66 indivíduos e comandada por um oficial, geralmente de um Tenente, embora nada impeça que indivíduos de patentes maiores assumam o comando. No cotidiano um subcomandante de mesmo grau reveza-se na função. Por carência de recursos, os Pelotões de Fronteira eventualmente não contam com o efetivo completo; os que visitei funcionavam com metade do quadro previsto, com cerca de 30 ou 40 homens. No final do ano, com as férias e a substituição dos componentes, este número fica ainda menor.

17 “[Está prevista a] Utilização das Colônias Militares a fim de facilitar o trabalho dos missionários na sua obra de catequese do silvícola, com aproveitamento de seus recursos e facilidades, inclusive de guias e acompanhantes em casos especiais. (...) [A colônia militar deverá firmar parcerias] com o Serviço de Proteção aos Índios: apoio recíproco com vistas à assistência e proteção do aborígene, com base principalmente, no fornecimento de meios de trabalho agrícola e na assistência médica, mas no seu próprio ambiente (Decreto n.º 45.479 de 26 de fevereiro de 1959)”.

Durante o período ditatorial (1964-1985) poucas mudanças são observadas na legislação relacionada aos pelotões, talvez porque o interesse dos militares concentrava-se mais na política nacional do que na própria organização militar. Porém, é importante assinalar dois pontos: a partir da década de 70 e 80, com o crescimento do movimento ecológico e do apelo ambiental relacionado aos povos nativos (FRANCHI et al, 2011 e ALBERT, 1997) o mundo passa a olhar mais para a Amazônia e o Exército não fica imune a isso. Como uma “adaptação” da linguagem da guerra-fria para o Brasil, as Forças Armadas passam a incorporar a Amazônia como um tópico de preocupação e a estruturar um discurso ufanista em relação às “riquezas” da região e à cobiça internacional<sup>18</sup>. Coincidentemente, o movimento indígena também utiliza a questão ecológica, embora em uma acepção diferente: como crítica à ação do Estado. Um dos maiores expoentes deste período é Davi Kopenawa, que utiliza uma tradução semântica de conceitos e entidades da cosmogonia Ianomami para falar de ambiente (ALBERT, 1997).

No campo da política nacional, contrariando o anseio popular por eleições diretas, a eleição presidencial por voto indireto de 1985 mostrava que os militares não sairiam de cena tão abruptamente. A delicadeza do contexto político, com o fantasma da “volta da ditadura”, acabou limitando as mudanças, que não foram radicais nem profundas neste primeiro momento em que a democracia brasileira reaprendia a dar seus primeiros passos. Os militares avaliavam a oportunidade de desenhar um novo direcionamento para as Forças Armadas e seu projeto institucional. Era preciso criar condições para que isto ocorresse, criar um espaço de ação onde os projetos militares pudessem se desenvolver em uma escala menor que a de um país inteiro. Este espaço foi a Amazônia (CASTRO, 2006).

A abertura democrática possibilitou às Forças Armadas, particularmente ao Exército, concentrar-se mais em si mesmo e na necessidade de implantação de uma infraestrutura institucional no interior do Brasil, já que a instituição por muito tempo constituiu suas principais unidades militares nas regiões Sul e Sudeste. A partir deste momento adotou a diretiva da *interiorização*, que podemos traduzir como um maior investimento institucional nas regiões mais afastadas dos grandes centros, como a Amazônia e o Cerrado. A influência ainda forte dos militares nos altos escalões do Governo Federal foi utilizada para garantir este novo espaço de realização. Um exemplo perfeito do que digo é o *Projeto Calha Norte*.

Embora elaborado durante o governo militar, o PCN só encontrou suas condições plenas de realização na Nova República, no governo do

---

18 Para uma análise da construção discursiva deste tópico, ver a tese de Heck (1997) e Castro (2006).

civil José Sarney (ANDRADE, 2003). Com a proximidade da abertura democrática, os militares foram ágeis em garantir um novo espaço social que, ao mesmo tempo em que contribuiria para extirpar da memória coletiva dos aspectos mais obscuros do regime ditatorial, forneceria à instituição uma nova *raison d'être*. A Amazônia já aparecia como alvo de preocupação dos militares e setores nacionalistas décadas antes: Em 1968 o historiador amazonense Arthur Cesar Ferreira Reis publicou *A Amazônia e a cobiça internacional* (REIS, 1982), um livro emblemático sobre qual era a tônica do pensamento militar da época: a reação desqualificadora do debate internacional sobre ecologia e a negação da necessidade de se discutir parâmetros de conservação das florestas tropicais, como vinha sendo encampada por agências multilaterais e conferências internacionais desde a década de 50.

Do ponto de vista do Brasil, o movimento ecologista cresceu contínua e exponencialmente durante cerca de três décadas da mesma forma que a reação nacionalista, que via como ameaça à soberania a ação das nascentes organizações civis dedicadas ao tema da questão ambiental e indígena. A revitalização dos pelotões como metodologia de ocupação da Amazônia pelo Exército Brasileiro constitui-se em uma forma de dimensionar esta questão.

Atualmente contam-se trinta pelotões especiais de fronteira instalados, dezessete deles em comunidades indígenas ou em áreas correlatas. Nesta contagem não estão presentes outras unidades militares fronteiriças como os destacamentos, que podem ou não vir a ser transformadas em pelotões (Quadro 02).

**QUADRO 02. PELOTÕES ESPECIAIS DE FRONTEIRA IMPLANTADOS, LOCALIZAÇÃO, RESPECTIVAS SUBORDINAÇÕES E POVOS INDÍGENAS RELACIONADOS.**

COMANDO	ESTADO	DENOMINAÇÃO	N.º	LOCALIDADE	POVOS INDÍGENAS
Comando de Fronteira Acre/ 4.º Batalhão de Infantaria de Selva	AC	Epitaciolândia	1.º PEF	Epitaciolândia	-
	AC	Assis Brasil	2.º PEF	Assis Brasil	-
	AC	Plácido de Castro	3.º PEF	Plácido de Castro	-
	AC	Santa Rosa do Purus	4.º PEF	Santa Rosa do Purus	Kaxinawá

O ARCO E O FUZIL

COMANDO	ESTADO	DENOMINAÇÃO	N.º	LOCALIDADE	POVOS INDÍGENAS
Comando de Fronteira Rio Negro/ 5.º Batalhão de Infantaria de Selva	AM	Iauaretê	1.º PEF	São Gabriel da Cachoeira	Ye'pâ Masa, Desana, Wa'ïkhanã, Karapanã, Arapaço, Maku
	AM	Querari	2.º PEF	São Gabriel da Cachoeira	Cubeo
	AM	São Joaquim	3.º PEF	São Gabriel da Cachoeira	Koripako
	AM	Cucuí	4.º PEF	São Gabriel da Cachoeira	-
	AM	Maturacá	5.º PEF	São Gabriel da Cachoeira	Ianomami
	AM	Pari-Cachoeira	6.º PEF	São Gabriel da Cachoeira	Ye'pâ Masa, Desana, Tuyuka, Neroã, Maku
	AM	Tunuí	7.º PEF	São Gabriel da Cachoeira	Baniwa
Comando de Fronteira Solimões/8.º Batalhão de Infantaria de Selva	AM	Palmeiras do Javari	1.º PEF	Palmeiras do Javari	Matsés
	AM	Ipiranga	2.º PEF	Ipiranga	-
	AM	Vila Bittencourt	3.º PEF	Vila Bittencourt	-
	AM	Estirão do Equador	4.º PEF	Estirão do Equador	-
Comando Fronteira Amapá/ 34.º Batalhão de Infantaria de Selva	AP	Oiapoque	1.º PEF	Clevândia do Norte	
2.º Batalhão de Infantaria de Selva	PA	Tiriós	1.º PEF		Tiriós
Comando Militar do Oeste	MT	Casalvasco	PEF	Vila Bela da Santíssima Trindade	Chiquitanos
	MT	Fortuna	PEF	Porto Espiridião	Chiquitanos
	MT	Guaporé	PEF	Comodoro	-
	MS	Porto Índio	PEF	Corumbá	Guató
	MS	Caracol*	PEF	Caracol	-
	MS	Barranco Branco	PEF	Porto Murtinho	Kadiwéu, Kinikinau



COMANDO	ESTADO	DENOMINAÇÃO	N.º	LOCALIDADE	POVOS INDÍGENAS
Comando de Fronteira de Rondônia	RO	Príncipe da Beira	1.º PEF	Costa Marques	**
Comando de Fronteira Roraima 7.º Batalhão de Infantaria de Selva	RR	Bonfim	1.º PEF	Bonfim	-
	RR	Normandia	2.º PEF	Normandia	-
	RR	Pacaraima	3.º PEF	Pacaraima	Macuxi, Taurepang, Wapichana
	RR	Surucucu	4.º PEF	Surucucu	Ianomami
	RR	Avaris	5.º PEF	Amajari	Ye'kuana
	RR	Uiramutã	6.º PEF	Uiramutã	Macuxi, Ingarikó, Wapichana

Levantamento da autora.

Obs.: Não foram incluídos nesta lista outros tipos de unidades militares que também estão presentes na fronteira como destacamentos e companhias especiais de fronteira.

\* Há dúvidas se este pelotão realmente funciona de forma autônoma, já que está sendo construído no âmbito de uma Brigada de Infantaria de Fronteira.

\*\*Não há indígenas nesta localidade, mas uma comunidade quilombola centenária, que hoje está em litígio contra o Exército pelo direito de permanência no território do Forte.

No Alto Rio Negro, a partir de 1985 – data em que a ditadura se encerra como regime – os militares apressam o projeto de militarização da região, mirando inicialmente na questão do uso dos recursos naturais em áreas indígenas, o que deu origem à demarcação das terras indígenas no formato de ilhas cercadas por florestas nacionais, (Flonas) uma formulação avaliada como prejudicial pelas próprias comunidades indígenas e revertida em 1997 (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2000). Anos mais tarde, com o início da construção da BR 210, foi criada a 5ª Companhia Especial de Fronteira, extinta quatro anos depois para dar lugar ao 5.º Batalhão Especial de Fronteira – BEF, depois rebatizado de Batalhão de Infantaria de Selva – BIS. Se tomarmos as ações do Exército apenas o período de 1984 a 2004, temos em vinte anos a montagem de uma rede notável de órgãos militares numa mesma região (Quadro 03).

QUADRO 03. INSTALAÇÕES DE UNIDADES MILITARES NO ALTO RIO NEGRO 1984-2004.

ANO	EVENTO
1984	Em 03 de dezembro é criada a 5ª Companhia Especial de Fronteira (5ª CEF) com sede em São Gabriel da Cachoeira, ocupando as antigas instalações da 1ª Companhia do 1.º Batalhão de Engenharia de Construção (1ª/1.º BEC).
	Neste mesmo ano foi criado o primeiro Pelotão de Fronteira da região, em Cucuí, onde antes estava o Forte de Marabitanas.
1987	Em 23 de setembro é extinta a 5ª CEF e criado o 5.º Comando de Fronteira Rio Negro e 5.º Batalhão Especial de Fronteira (5.º CFRN e 5.º BEF).
1988	Em 17 de junho foi inaugurado o 1.º Pelotão Especial de Fronteira (1.º PEF/5.º BEF) sediado em Iauaretê, no Rio Uaupés.
	No mesmo dia, 17 de junho, é inaugurado o 3.º Pelotão Especial de Fronteira (3.º PEF/5.º BEF) em São Joaquim, no Alto Rio Içana, área Koripako.
	Em 1.º de setembro foi inaugurado o 2.º Pelotão Especial de Fronteira (2.º PEF/5.º BEF) em Querari.
1989	Em 29 de abril é instalado um destacamento em Maturacá, distrito de São Gabriel da Cachoeira, com a finalidade de preparar a base para a futura instalação do 5.º Pelotão Especial de Fronteira.
1994	Em 30 de junho foi inaugurado em Maturacá, o 5.º Pelotão Especial de Fronteira (5.º PEF/5.º BIS), área Ianomami.
1999	Em 30 de maio foi inaugurado o 6.º Pelotão Especial de Fronteira (6.º PEF/5.º BIS) com sede em Pari-Cachoeira, Rio Tiquié.
2003	Em 04 de abril foi criado o 7.º Pelotão Especial de Fronteira (7.º PEF/5.º BIS) com sede em Tunuí, Rio Içana, área Baniwa.
2004	Em 16 de junho foi criada a 2ª Brigada de Infantaria de Selva (2ª Bda Inf SI) em São Gabriel da Cachoeira.

Este processo não foi exclusivo do Alto Rio Negro. Outras regiões de fronteira consideradas estratégicas, como o Alto Solimões e Roraima, vivenciaram situações semelhantes. O Pelotão de Fronteira foi elevado a um novo patamar dentro da organização militar: incentivos financeiros e de carreira foram instituídos a fim de estimular a transferência de militares, além daqueles já instituídos na década de 30. Mas não foram apenas as vantagens econômicas e profissionais que tornaram um posto em pelotão atraente: Este foi imbuído de uma mística heroico-nacionalista semelhante àquela atribuída aos postos avançados em outros exércitos, como a Legião Estrangeira francesa, que representava a presença militar da França em suas colônias desde o século XIX, ou o Exército da Índia

Britânica, que defendia a metrópole inglesa na Índia entre 1858 a 1947. Os Pelotões passaram a simbolizar o renascimento do “espírito bandeirante” e sua existência passou a justificar e/ou subsidiar várias das solicitações por mais recursos do Governo Federal, pois os Pelotões se constituíam na prova cabal da capacidade de capilarização do Exército e seu papel como promotor social da *civilização*.

Em documentos e falas de comandantes do alto escalão das Forças Armadas é comum a menção de que os Pelotões serviram como polos de atração de assentamentos humanos e de desenvolvimento regional (VERDE OLIVA, 2002; 2006). Esta imagem, de que as pessoas “gravitam” em torno do Pelotão, apesar de romântica, é um pouco exagerada, já que é raro encontrar um Pelotão que tenha sido instalado em uma área originalmente desabitada. Costuma-se escolher para a instalação destas unidades pontos que já contem com alguma estrutura mínima – daí a preferência por missões religiosas ou aldeias. A instalação tampouco se dá de forma tranquila, como foi possível perceber pelos debates em torno da construção do Pelotão de Tunuí: Uma rede de negociações externa e interna ao local escolhido é desenhada. Esforços são mobilizados e a ênfase no papel social do Exército, com promessas de escolas e, apoio às comunidades, são feitas em discursos e conversas com os moradores e com as autoridades municipais e estaduais. O prestígio repentino trazido pelos pleiteantes a vizinhos desperta perspectivas de uma vida melhor, de mais acesso aos bens e mercadorias dos brancos. O apelo do fornecimento de energia elétrica costuma ser bastante eficaz para convencer os recalcitrantes.

## **PARI-CACHOEIRA COMO LÓCUS DA PESQUISA**

Voltando ao trajeto do projeto da pesquisa, em 2009, seguindo as orientações de André Fernando Baniwa, realizei a primeira parte do campo no Rio Içana, permanecendo cerca de três meses no alto curso do rio, dois na comunidade Koripako de São Joaquim, que abriga o 3.º PEF. A ideia era alternar este campo com outro, meses depois, em Tunuí, no baixo curso do rio, e estabelecer parâmetros comparativos entre os dois a partir de uma análise de micropolíticas do cotidiano, inspirada na Escola de Chicago<sup>19</sup>. Em 2010, quando deveria retornar para o Içana, desta

19 Elaborei algumas análises sobre a situação em São Joaquim (Içana) depois de sair do campo, publicadas em dois artigos: o primeiro apresentado durante uma sessão dos Seminários Permanentes do CPEI/Unicamp (VINENTE 2009) sobre a relação dos Koripako de São Joaquim com os militares, e o segundo, publicado na Revista *Nanduty*, no qual abordo a prisão de jovens indígenas Koripako nas dependências do Pelotão em 2007 (VINENTE, 2012).

vez em Tunuí, algo me fez repensar o local onde eu poderia desenvolver análises diversas: Eu estava na sede de São Gabriel, me preparando para a segunda etapa do campo, quando passei a assistir às audiências da Câmara Municipal. Em uma destas ocasiões ouvi o pronunciamento de uma vereadora indígena de Pari-Cachoeira, no Rio Tiquié, localidade de domínio do clã Ye'pâ Masa [Tukano] denominado formalmente de *Ye'parã Pa'nicu* e habitada também pelos Desana, Tuyuka, Miriti-Tapuio, Barasana e Hupdah, além de ser sede do 3.º PEF. Na ocasião ela leu uma carta dos representantes da comunidade pedindo ajuda dos vereadores a respeito de uma hidrelétrica construída pelo Exército com a ajuda da comunidade para fornecer energia a estes e ao PEF, mas cuja energia gerada não era partilhada. Ela lembrava que conflitos entre a população e os militares já haviam ocorrido por conta da usina e que era de seu conhecimento que problemas também relacionados com a distribuição da energia elétrica se deram em outros PEFs como Querari, na área Kubeo.

No caso, a população de Pari-Cachoeira buscava incessantemente o diálogo com vistas na resolução do problema. Esta era a mesma queixa que eu ouvira dos Koripako no ano anterior, durante meu campo no Içana: a de que a comunidade indígena fora convencida a contribuir para a construção da usina que, depois de instalada, abasteceria ao pelotão e a aldeia. Para entender as reivindicações dos indígenas sobre algo que, do ponto de vista legal, o Exército afirmava não ser obrigado a compartilhar com as comunidades, é preciso conhecer algo do contexto mais amplo deste projeto. Mas antes, preciso falar mais dos Tukano Ye'parã Pa'nicu.

Como tudo no Alto Rio Negro, o nome Ye'parã Pa'nicu (YP) enseja uma multiplicidade de outros nomes e significados. Ye'parã Pa'nicu é o nome “formal” do clã, que possui também um apelido, pelo qual é mais conhecido: Ba'titororã, que por sua vez é uma aglutinação de três palavras: Ba'ti [japurá]+ Torô [sorver]+ Porã [Filhos]. O fundador do clã Ye'parã Pa'nicu, conhecido como “Ye'parã Pareci”, ganhou o apelido de Ba'titororã, às vezes também chamado de Ba'titorogê, em alusão ao um hábito cômico seu: por ocasião das refeições, Ye'parã Pareci sorvia o caldo de peixe com japurá diretamente da panela e, tão avidamente, que chegava a derramar o líquido pelo rosto e pelo peito. Daí ganhou o apelido inusitado de “aquele que sorve o caldo de japurá”, numa glosa bem difícil de executar em português. O apelido foi transmitido aos descendentes, conhecidos informalmente como Ba'titororã. O *japurá* é o fruto da *Erisma japura*, árvore voquisiácea nativa da Amazônia, chamada em língua tukano de *Ba'ti*; tem cheiro acentuado e é um alimento apreciado tanto pelos peixes quanto pelos humanos. O japurá é usado como tempero em uma forma cremosa, quase como um queijo, preparado através de um processo que combina

secagem ao sol e pilagem, sendo usado como tempero em molho do caldo do peixe cozido ou da carne de caça.

## **PROJETO ENERGIA ELÉTRICA**

Na década de 90 o Exército deu início à construção de Pequenas Centrais Elétricas (PCE), também conhecidas como Mini Usinas Hidrelétricas (MUH), em alguns pelotões especiais de fronteira, repressando pequenos e médios cursos de água próximos para abastecer os Pelotões e seus familiares residentes nas vilas militares, inicialmente com financiamento do Programa Calha Norte (SILVA, 2003). A justificativa para a implantação das MUH era o fornecimento de energia elétrica para as populações indígenas das áreas afetadas pelas obras e para os Pelotões onde elas se localizam (SILVA, 2003; PINTO, 1995). Ao longo da década de 2000 e na seguinte, com a diminuição dos recursos do Calha Norte, as ações passaram a ser realizadas através de uma parceria do Exército, que utilizava sua estrutura logística para transporte de material e pessoal, e do Ministério das Minas e Energia, que entrava com o financiamento. Quando estive em campo nas duas localidades, Pari-Cachoeira e São Joaquim, entretanto, a energia gerada pelas MUH não chegava às comunidades, embora um sistema de postes e transformadores para a distribuição já tivesse sido instalado.

O debate em torno disso me animaram a explorar uma realidade onde os indígenas externavam publicamente suas demandas em relação aos militares utilizando para tal sua representante no legislativo, algo que eu considerava muito difícil de vir a acontecer entre os Koripako, dadas as estratégias diversas que estes instituíram para lidar com os brancos. Relatos que eu ouvira dos moradores de São Joaquim – e mais tarde em Pari – afirmavam que as lideranças de suas comunidades foram procuradas antes da construção das usinas por oficiais do Exército, mais exatamente por membros da 12<sup>a</sup>. Região Militar<sup>20</sup>. Nestas reuniões os indígenas eram informados sobre o caráter comunitário do projeto e sobre os objetivos de fornecimento de energia elétrica, o que era usado também como argumento para conseguir a adesão destes aos empreendimentos através de sua mão-de-obra. Em troca, os oficiais prometiam “energia elétrica por vinte e quatro horas e gratuitamente para todos”.

---

20 Segundo seu site (<http://www.12rm.eb.mil.br>), a 12.<sup>a</sup> Região Militar Mendonça Furtado tem como missão “cooperar com o Comando Militar da Amazônia no planejamento e execução das atividades operacionais, logísticas, de mobilização, meio ambiente e administrativas; na defesa da pátria, na garantia dos poderes constitucionais, da lei e da ordem; e nas ações subsidiárias e de defesa civil”. A 12.<sup>a</sup> RM opera basicamente com a garantia de infraestrutura para as ações militares na Amazônia.

Embora em ambas as comunidades – São Joaquim e Pari-Cachoeira – tenham sido instaladas redes de fios elétricos e transformadores destinados a levar energia das usinas para as casas dos comunitários, em um aparente esforço para cumprir o acordo, a promessa de energia das usinas construídas não se concretizou além dos muros dos pelotões nos anos subsequentes, o que virou fonte constante de reclamações dos indígenas, que argumentavam terem cumprido sua parte no acordo. Em São Joaquim essas queixas eram colocadas aos comandantes de forma muito tímida, enquanto em Pari-Cachoeira os indígenas chegaram a determinar em assembleias o desligamento da usina, por não considerarem justo que ela produzisse energia somente para o Pelotão, dado o trabalho investido pela comunidade em sua construção (COITUA, 2004; CIPAC e OIBV, 2011). Além desses aspectos políticos, a energia elétrica se constitui ainda hoje em uma das principais demandas das comunidades, símbolo do progresso e da modernidade aspirada pelos indígenas e que tem desdobramentos interessantes para a análise das relações, conforme veremos mais adiante.

Decidi visitar Pari-Cachoeira para avaliar a possibilidade de realizar o campo nesta localidade em 2010. A mudança implicaria em retomar o projeto de pesquisa do ponto zero, com uma nova e ampla bibliografia para se apropriar – pois até então minhas leituras se concentravam nos povos Arawak das calhas do Içana e Aiary, além da necessidade de estabelecer novos vínculos, uma vez que eu nunca havia estado no Tiquié e ninguém me conhecia por lá, fora a vereadora, que eu conhecia por ter estudado comigo na escola salesiana. Apesar dos nossos receios, nossa presença (minha e de meu marido, que me acompanhou) foi vista como positiva pelas lideranças de Pari-Cachoeira por vários motivos. O primeiro é que nos posicionamos na condição de colaboradores, disponibilizando nossos conhecimentos “de brancos” para a comunidade. Na primeira reunião que tivemos com as lideranças da comunidade (o capitão-geral de Pari-Cachoeira, os capitães das cinco vilas e os gestores das escolas municipal e estadual) falamos sobre a ideia da pesquisa a ser realizada como uma troca: eu moraria na comunidade com o meu marido durante a pesquisa e nós realizaríamos algumas atividades demandadas por eles, como um curso de elaboração de projetos.

Ao nos colocarmos como agentes de novos conhecimentos, nos aproximávamos daquilo que Lasmar aponta como sendo a principal motivação dos povos do Rio Negro para a adesão do sistema escolar implantado pelas Missões salesianas no início do século XX: a expectativa de apropriação de capacidades própria do “mundo dos brancos” vistas pelos indígenas como cruciais para o processo de reprodução social nos tempos atuais (LASMAR, 2009). Outro aspecto importante para compreender a aceitação da minha presença pelas lideranças de Pari-Cachoeira, bem

como do projeto de pesquisa, é o próprio significado do *antropólogo* no Alto Rio Negro. A parceria com estes profissionais em algum sentido tem sido apropriada como forma de reconhecimento do chamado *conhecimento tradicional* e de legitimação do estatuto de *indianidade* no jogo das disputas políticas e hierárquicas dos povos indígenas dessa região. Ter um antropólogo “da comunidade”, ou seja, alguém que se dedica a pesquisar aquela localidade em particular e a transformar em objeto de trabalho acadêmico, constitui-se num trunfo não apenas do ponto de vista da maior possibilidade de captação de recursos externos, através de projetos sociais que este sujeito possa ajudar a buscar, mas também como uma espécie de “atestado” da autenticidade indígena da comunidade (VINENTE, 2012a).

Este interessante processo de obtenção de reconhecimento através do trabalho antropológico também foi descrito por Rafael Rodrigues (2012), cuja dissertação, que analisa os determinantes da posição hierárquica de um clã Ye'pâ Masa – os Inapé-Porã de Ananá, no Rio Uaupés, foi demandada por uma liderança indígena, ansiosa por provar sua alta posição no ranqueamento interclânico. Pari-Cachoeira é uma localidade conhecida no Alto Rio Negro por sua postura crítica em relação aos antropólogos, vistos por algumas lideranças como concorrentes dos indígenas como interlocutores junto à sociedade nacional e até como usurpadores de seus conhecimentos xamânicos. Obter a concordância da comunidade em relação à pesquisa, portanto, constituía-se em um primeiro êxito do meu trabalho.

Optei por investir em uma análise que privilegia o local, apostando na necessidade de se contemplar as especificidades das experiências em diferentes contextos e âmbitos – o que possibilita privilegiar a perspectiva do clã Ye'parã Pa'nicu e da comunidade indígena de Pari-Cachoeira. Tentando levar em conta a miríade de relações das quais estes estão inseridos, busquei encarar esta diversidade nos termos de Paulo Maia Figueiredo (2009), em sua pesquisa entre os Baré:

[...] o fato de minha pesquisa ter sido inicialmente focada em uma comunidade possibilitou e representou, de saída, uma certa posição e um certo limite. A comunidade que tomei como foco provisório da minha pesquisa não chega a ser uma *unidade de estudo* propriamente dita, visto que faz parte de uma rede de relações que leva, dentre outros, a outros coletivos indígenas – uma rede que dificilmente pode ser traçada como uma unidade. Melhor seria dizer que parto de uma *multiplicidade de estudo*, a saber, de uma comunidade indígena. (FIGUEIREDO, 2009, p. 17)

A “multiplicidade de estudo” que abordo, Pari-Cachoeira, está relacionada não apenas aos seus *kerã* [“Donos” do lugar], mas também a toda a rede de parentes que envolve outros clãs Ye'pâ Masa, seus cunhados

Desana, Tuyuka, Miriti-Tapuia, outros povos como os Hupdah e os agentes do Estado: primeiro os padres e os patrões, depois os militares. Para poder analisar a relação dos Yeparã Pareci com o Exército, busquei visualizar as expressões históricas e cotidianas das estratégias elaboradas pelo contato. É importante destacar o papel da noção de *dono*, especialmente quando comparada com outras categorias similares do pensamento ameríndio. Guerreiro Júnior (2016), referindo-se aos Kalapalo, mostra que no Alto Xingu a categoria não está relacionada à propriedade sobre os lugares:

[...] a categoria dono também é central na definição e nomeação de coletivos humanos. Todo grupo local se define como um coletivo de donos (otomo) de um lugar nomeado. O coletivo formado pelos moradores de Aiha é Aiha otomo, ou “os donos de Aiha”; os que vivem em Magijape são “os donos de Magijape”; aqueles que vivem em Kuhikugu são “os donos de Kuhikugu”. Mais uma vez, esta não é uma relação de “propriedade” sobre um lugar, pois caso ele seja abandonado pessoas de outra origem podem ocupa-lo. São donos de um lugar os que cuidam dele, que mantêm sua praça limpa, seus caminhos livres de mato, e cultivam sua terra. Mais do que indicar propriedade, a maestria aqui é um índice da agência ou criatividade localizada de pessoas, tal como expressa na paisagem”. (GUERREIRO, 2016, p. 38)

No caso dos povos Tukanoano, ser *kerã* implica em prerrogativas que se assemelham a posse, já que os sítios de origem dos clãs, mesmo quando desabitados, permanecem como ponto de referência, mas este status não é absoluto. É preciso “domesticar” o local, negociar com as alteridades sobrenaturais que o habitam e com vizinhos e parentes, conforme veremos adiante.

Realizei dois períodos de trabalho de campo em Pari no ano de 2010: o primeiro entre os meses de abril a junho e o segundo de outubro a dezembro, totalizando cinco meses. Ter Pari-Cachoeira como lócus da pesquisa deveria ser, desde o início, a decisão mais lógica por várias razões: A primeira delas é a relevância desta localidade para a história das relações entre brancos e indígenas no alto rio Negro. Foi lá que surgiram as primeiras organizações indígenas autônomas fora do modelo de cantinas preconizado pelos missionários salesianos até década de 60 – falei sobre isso no primeiro capítulo. De Pari partiram as primeiras exigências pela demarcação das terras indígenas em 1972, quando as lideranças, com a ajuda dos salesianos, escreveram cartas à FUNAI solicitando a demarcação de suas terras. Foi lá também o local escolhido pelas Forças Armadas para a implantação de um modelo de intervenção estatal sobre as terras indígenas preconizado pelo Projeto Calha Norte.



Acostumados a conviver com pesquisadores interessados nos tópicos tradicionais da etnologia como regras matrimoniais, rituais iniciáticos e práticas terapêuticas, os moradores de Pari-Cachoeira consideravam inconveniente a insistência, por parte dos antropólogos, em resumi-los a esses traços. Manifestam constantemente sua determinação de ser vistos pelos *pekasã*<sup>21</sup> como aptos a usufruírem de sua tecnologia e do prestígio proporcionado por novas formas de diferenciação social trazidas pelo contato, como a escolaridade formal e o assalariamento. Pari-Cachoeira está repleta de evidências desse esforço, como construções, pontes e quadras esportivas, que comprovariam o apreço dos moradores ao progresso e a modernidade. Apesar de todos os dissabores da época do Projeto Calha Norte, ainda presentes na memória dos mais velhos, a experiência não é vista como negativa. As lideranças comentam que a atenção dada a Pari por parte do governo brasileiro naquela época não encontrou ainda paralelos atuais.

No que diz respeito à convivência de Pari-Cachoeira com o 6.º PEF, embora seja notório o esforço por parte da comunidade e do Pelotão em pautar as interações por um manto de cordialidade, embates causados por promessas quebradas por parte dos últimos já haviam ganhado repercussão, além de outras ordens de conflitos, inclusive na justiça: Havia pelo menos dois Procedimentos Administrativos abertos na 6.ª Câmara do Ministério Público Federal referentes a denúncias da comunidade de Pari contra abusos cometidos pelos militares, além de uma série de relatos não registrados nos meios oficiais. Notadamente, nenhum destes procedimentos foi transformado em recomendação de abertura de inquérito por parte do Ministério Público. Além dessas denúncias formalizadas, uma série de episódios de confronto violento nos foi relatada em diferentes ocasiões e por diferentes motivos: disputas por garotas entre militares brancos e garotos indígenas, a reivindicação pelo fornecimento de energia elétrica e abuso de autoridade, para citar alguns exemplos mais comuns.

Se no início a pesquisa se apoiava na pretensão de um trabalho de micro-sociologia, o desenvolvimento do trabalho de campo trouxe outras questões mais complexas: a primeira foi a percepção de que o convívio com os militares não assumia uma proporção tão “total”, no sentido atribuído por Goffman (1987), em Pari-Cachoeira, quanto em outras localidades que abrigavam Pelotões. Eu havia feito o campo em São Joaquim no ano anterior e a comparação era inevitável: enquanto neste o Exército regulava a vida da comunidade e se fazia visível constantemente – Era

21 *Pekasã* é uma aglutinação das palavras *Pekawi* [Arma de fogo/Madeira de fogo] + *Masa* [Gente]. Designa quem não é indígena, os "brancos".

comum durante o café-da-manhã coletivo, realizado no Salão Comunitário de São Joaquim, ouvirmos os militares realizando as atividades de educação física do lado de fora – O terreiro central da comunidade era utilizado para prática de exercícios, em Pari a relação era bem mais formal e distante, estando os militares presentes de formas bem mais discretas que em São Joaquim: apenas um pequeno posto de guarda no porto da comunidade e em incursões ocasionais da picape do pelotão, um dos três únicos veículos a motor disponíveis. Há um misto de cordialidade, desconfiança e cuidado em relação aos militares, cujo tratamento etnográfico demandou aportes teóricos que tentaram dar conta dos pressupostos de uma disposição estabelecida pela cultura com a agência pessoal.

Os militares são uma categoria específica, mas não a única, de alteridade. Mesmo se tomarmos os *pekasã* como sujeitos em relação aos indígenas do Alto Rio Negro, ao olhá-los de perto, percebe-se uma série de segmentações importantes: Há os "brancos" como categoria inclusiva, os padres, os pesquisadores (antropólogos, linguistas, biólogos, médicos), os funcionários de ONGs que atuam na região, médicos e outros profissionais de saúde que visitam as localidades para atendimento. Para cada um, estratégias diferentes são estabelecidas. Uma das hipóteses aqui defendidas é que os indígenas estabelecem os critérios de suas relações com os militares a partir das outras alteridades com as quais convivem: parentes de outros clãs Ye'pâ Masa, e Desana, Piratapuia e Tuyuka e, especialmente, de seres não-humanos.

Ainda é preciso levar em conta que estas relações assumem formas multifacetadas, com diferentes sujeitos que põem em xeque a simples polarização *índios x militares brancos*: envolvem os Ye'parã Pa'nicu, os militares de carreira que prestam serviço nos Pelotões, os soldados temporários de Manaus e de outros pontos do estado que convivem com os indígenas, e os próprios indígenas que integram as fileiras militares. Tal diversidade impede que se tome os militares como um bloco hegemônico. Levando em conta estas questões, comecei a questionar se as estratégias empreendidas para o trato com os militares seguiam algum roteiro inscrito nas narrativas cosmológicas de origem do mundo. Pressupondo de que há na tradição fórmulas balizadas para lidar com a alteridade representada pelos militares, de que forma esta agência repercute em seguir estas prescrições ou de que forma ela as altera ou as recria?

Quando comecei a explorar o conceito de agência com a pretensão de utilizá-lo como parte do marco teórico, minha intenção era basicamente buscar uma matriz conceitual que possibilitasse explorar os caminhos do que eu considerava o projeto de ascensão social dos Ye'parã Pa'nicu a partir do incremento de seu poder de político: A proximidade com

estrangeiros que pudessem de alguma forma melhorar este capital social, o que incluía a coabitação – fossem eles comerciantes, missionários ou militares – cumpriria a função de facilitar a apropriação de determinadas capacidades e recursos que seriam acessíveis aos indígenas. A agência seria útil como categoria para explicar os termos deste projeto a partir de uma de suas características básicas pela qual ela é reconhecida na literatura: a intencionalidade, que incluiria “uma ampla gama de estados tanto cognitivos quanto emocionais, em vários níveis de consciência, orientados para um fim” (ORTNER, 2007, p. 52). Assim, agência incluiria enredos, planos e esquemas altamente conscientes, mas também metas, objetivos e ideais não tão claros e, finalmente, desejos, vontades e necessidades que podem estar encobertos ou não, desde que orientados para um propósito.

Além da intencionalidade, também seria característica a construção da agência como uma capacidade universal e inerente ao ser humano, ao mesmo tempo em que seria cultural e historicamente construída, uma vez que opera principalmente no cotidiano das interações. Ortner avalia que a capacidade dos agentes, ou seu empoderamento se dá a partir da distribuição dos recursos que são mobilizados de diferentes formas em teias de relações, sejam elas pautadas pela solidariedade, competição, afeto, lealdade, empatia.

De modo geral, a síntese de Ortner resume boa parte da produção antropológica sobre a questão da agência, incluindo-se aí a Teoria da Ação Social de Bourdieu (1996), e a mitopraxis de Marshall Sahlins (2003 e 2008), dentre outros autores. Para Bourdieu, as ações individuais conformam determinadas disposições prévias e socialmente construídas que são incorporadas pelos indivíduos em seu processo de socialização, denominadas *habitus*. Marshall Sahlins (2003 e 2008) buscou construir referencial para as mudanças nas estruturas de longa duração. Tentando superar a ideia de que novas circunstâncias descaracterizariam a cultura, Sahlins defende que as estruturas sofreriam modificações em seus conteúdos, mas não propriamente na estrutura, que manteria suas bases, mas que conheceria várias versões, dependendo do momento histórico: A isto ele denominou estrutura da conjuntura. A mitopraxis, que seria a atualização da estrutura a partir destas mudanças, foi utilizada pelo autor como conceito-chave para explicar a morte do capitão James Cook em 1779 pelos nativos das Ilhas Sandwich. Um exame rápido destas ideias não deixa dúvida a respeito da convergência de conceitos como indivíduo, projeto, estrutura e intencionalidade a esse corpus teórico, por sua vez aplicado a povos tão diversos como os cabila, no caso do trabalho de Bourdieu, ou os havaianos de Sahlins. A questão é: realmente é válido estabelecer que

povos com experiências tão diversas na cultura, no tempo e no espaço, partilhariam de conceitos tão arraigados na tradição ocidental?

Em todas as abordagens citadas, destaca-se a imagem do agente como centro da vida social, aquele que cria relações ou é fruto delas, uma forma de ver as coisas que tem suas origens na definição de indivíduo e sociedade elaborada pela tradição ocidental. Este referencial parecia ser adequado para explicar os esforços dos Ye'parã Pa'nicu para construir alianças com os militares, fosse transformando-os em genros e cunhados (tomadores de mulheres), fosse tornando-os parceiros de trocas materiais, distribuidores de recursos como gasolina, lugares nos voos das aeronaves de abastecimento do pelotão, atendimento no centro médico do pelotão. Boa parte desses anos que passei construindo este trabalho foram tentando equacionar esta questão: haveria realmente um “projeto coletivo” de ascensão social orientando as ações dos YP? E qual seria o papel dos militares nele? Mais do que respostas, parece haver uma complexa ordem que impõe outras perguntas, algumas delas perpassando a necessidade de pensar que há uma diferença na forma com que homens e mulheres vivenciam estas relações.

Marilyn Strathern (2006) propõe a revisão de alguns dos principais postulados teóricos da antropologia. Em sua principal obra, *O Gênero da Dádiva*, Strathern (2006) faz uma ampla revisão das ideias antropológicas sobre gênero a partir de seu próprio campo de trabalho, a Melanésia. Para explicar a dificuldade no trato com a categoria gênero em relação a outras culturas, Strathern acusa os antropólogos de projetarem suas próprias noções em contrapartes nativas. A principal expressão deste problema estaria no uso indiscriminado do conceito de sociedade, de origem ocidental, em contextos em que este inexistente. Strathern exemplifica os impactos desta questão ao avaliar um cabedal de conceitos oriundos deste enfoque, especialmente as dualidades indivíduo e sociedade, público e privado e natureza e cultura. Para a autora, estas oposições não se sustentam na Melanésia por estarem vinculadas a uma visão da sociedade como um todo superior aos indivíduos e que demandaria destes, constantemente, coesão, estabelecida em estruturas relacionadas à esfera ritual, ao público e à política.

O pensamento antropológico, apesar de toda a enorme profusão teórica das últimas décadas e da superação do funcionalismo que funda a antropologia moderna, não teria conseguido superar esta abordagem. Mesmo as teóricas feministas, em sua busca por contextos que mostrassem uma maior autonomia feminina frente a um quadro de quase invariável dominação masculina que perpassa várias experiências culturais, não conseguiriam construir um argumento que supere completamente essa

premissa. Strathern propõe olhar para a atividade política em termos simbólicos, da mesma forma que os rituais são olhados em termos de comportamento simbólico.

Qualquer tentativa de aplicar as ideias de Strathern na moldura tradicional do referencial de agência individual, especialmente a Teoria da Ação Social, esbarra na completa falta de correspondência. Aqui não há um indivíduo atuando contra ou a favor da sociedade, simplesmente porque para ela, na Melanésia, tais construtos não se aplicam. A dicotomia de superestrutura versus infraestrutura, com suas elaborações sobre a forma em que o indivíduo é construído pela tensão de ambas, a intencionalidade e a ideia de projeto esbarram na completa negação de que seja possível, de alguma forma, ler tais conceitos da mesma forma em um contexto fora do ocidental e historicamente referenciado na lógica da mercadoria.

Uma das consequências, no caso do conceito de agência, é a confusão entre agente e pessoa. Diante deste quadro, Strathern apresenta um agente completamente diferente: ao invés de centro das relações sociais, ponto comum de onde convergem e para onde convergem as relações, para ela fruto de “nossa obsessão cultural quanto à medida em que os sujeitos humanos são atores que criam relações ou que agem em conformidade ao determinado pelas relações” (STRATHERN, 2006, p.394), a autora defende uma distinção entre causa e agente: este último não determina suas ações, mas age em função de outro agente. A causa é a perspectiva que o move: “Um agente é alguém que age tendo outrem em mente, e esse outrem pode, de fato, coagi-lo a assim agir” (STRATHERN, 2006, p. 399). O agente é quem age *em favor* do outro, com o outro como referência da ação. O que surge desta relação é o efeito desta interação. Não é estabelecida uma hierarquia entre quem age/quem é objeto da ação, como acontece no ponto de vista ocidental. Aqui os dois agentes podem deslizar de suas posições e perspectivas em direção a outras, elaboradas no contexto das relações. As *causas* das ações seriam ponto de referência singular, um ponto de convergência que combina múltiplas perspectivas (op. cit, p. 400). Estas formulações desmontam a figura do agente como *ego* e implodem a sobreposição sujeito/indivíduo, substituindo-os habilmente pela *causa*, que por sua vez passa bem longe de qualquer princípio de um projeto formulado a partir de um objetivo novo, e pelas relações, o verdadeiro foco de análise. As relações substituem-se umas às outras, movimentando agentes, que nada mais são que perspectivas. Esta leitura se faz presente em vários momentos deste trabalho.

No Alto Rio Negro, a literatura mais atual tem abandonado as abordagens estruturalistas e funcionalistas e privilegiado os chamados

processos de transformação para dar conta das intensas metamorfoses pelas quais os povos locais tem passado nos últimos dois séculos (por exemplo: ANDRELLO, 2006 e LASMAR, 2004). Aqui dialogo com alguns conceitos de Strathern, como o de agência, para a abordagem da relação entre os Ye'pâ Masa e os “seus brancos” em Pari-Cachoeira (STRATHERN, 2006). Este esforço beneficiou-se em muito de outros autores como Stephen Hugh-Jones, que tem buscado nos trabalhos de Marilyn Strathern o contraponto para repensar algumas de suas conclusões sobre o Alto Rio Negro (S. HUGH-JONES, 1995).

Acredito que o esforço de dialogar com as ideias de Strathern se refletiu em algum benefício para os argumentos desenvolvidos, especialmente no que diz respeito à tentativa de superação do paradigma da *estrutura social* e do questionamento da noção ocidental de sociedade. A tentação analítica de enxergar as ações dos Ba'titororã como fruto de um esforço coordenado de ascensão social, que me perseguiu nas primeiras tentativas de interpretação de meus dados, mostrou-se ineficaz para explicar a complexidade relacionada às ações de otimização do prestígio do clã. A concepção de um grande ente, a *sociedade*, a partir do qual os indivíduos tentariam obter colocação, é desconstruída por Strathern quando afirma que tal construto nada mais é que uma projeção da forma como os ocidentais interpretam a vida coletiva. Strathern desta forma opõe-se tenazmente à teoria da ação social que defendia como pressuposto que os “atores sociais”, conhecendo as regras que regem a sociedade, se comportariam de forma a se beneficiar delas, e que caberia ao antropólogo extrair estas regras e traduzi-las. Para mostrar o quanto esta ideia é problemática, ela usa a analogia de um personagem de romance a quem seria pedido que conhecesse a trama do romance que participa. Strathern rechaça esta pretensão, afirmando que a antropologia não teria a tarefa de traduzir noções ou buscar equivalentes nativas, mas sim transmitir a complexidade dos conceitos nativos situados em seu contexto de produção. (STRATHERN, 2007, p. 34). A autora assume que o conhecimento antropológico é uma construção do olhar do antropólogo, que não terá como objetivo a obtenção de similaridades, mas observar a complexidade de categorias em meio ao seu contexto, dialogando com essas categorias sem descaracterizá-las.

Outra influência teórica importante é a de Viveiros de Castro (2002, 2004), especialmente a noção de “equivocação controlada”, com a qual dialogo para estabelecer as diferentes perspectivas de indígenas e militares no âmbito da convivência do Pelotão e para tratar dos “desencontros” de entendimentos que produzem novas formas de entender a natureza dos sujeitos.

Abordar as estratégias instituídas pelos Ye'parã Pa'nicu para lidar com os *Pekasã*, e dentre eles mais especificamente os militares, em uma situação de convivência estreita como é a da vizinhança do Pelotão, tendo em mente esta disposição, implicou em assumir que alguns limites de entendimento não seriam completamente transpostos, mas equacionados, levando em conta as complexidades dispersas nas várias “ferramentas” as quais os Ba'titororã recorrem para atualizar sua existência: seja a cosmopolítica, onde as capacidades de cada um foram inscritas primeiramente, seja a hierarquia, a senioridade ou o gênero.

As narrativas de origem contam como que foi no ventre da *Pa'miri Yukîsi*, a “Canoa da Fermentação” que navegaram explorando várias possibilidades de formas – animais terrestres, peixes, adornos (CIPAC, 2006). Estas transformações continuam acontecendo, e lidar cotidianamente com os *pekasã*, uma alteridade que é a um só tempo agressiva e perigosa, mas também é potencial fonte de recursos e novas capacidades, exige a atualização constante de estratégias que produzem novos âmbitos de subjetividade. A ética do anfitrião e a ética do convidado emergem como categorias que perpassam as relações entre brancos e indígenas no contexto da convivência.

A contribuição deste trabalho se insere não apenas no recorte e visualização da interação destes dois sujeitos – Ye'parã Pa'nicu e militares do Exército Brasileiro, em uma situação de convívio diário, mas também na reflexão sobre capacidades mobilizadas e extraídas nestas interações – esquemas simbólicos, parentesco, prestígio, conhecimento cosmológico, em um quadro marcado por profunda assimetria de poder.

## **DIVISÃO DOS CAPÍTULOS**

O livro está dividido em seis capítulos: o primeiro, *As transformações nas redes de poder em Pari-Cachoeira*, situa os Ye'parã Pa'nicu em termos diacrônicos a partir de observações das transformações infringidas pela determinação da Igreja/Estado em intervir diretamente na chefia indígena de Pari-Cachoeira. Exploro as diversas formas de articulação dos indígenas com os “seus” brancos e de como isto repercute na formulação de respostas que se ancoram nos princípios utilizados para pensar as alteridades representadas pelos afins que coabitam com os Ba'titororã. As principais destas estratégias são o *convite*, uma postura de atração do outro para seu espaço, a *ética do anfitrião* e a *ética do convidado*, que pressupõe um código de conduta de proteção ao convidado e de reciprocidade deste, seja ele um afim ou não.



No segundo capítulo, *Pari-Cachoeira no contexto do Programa Calha Norte*, o foco vai para a discussão sobre a dinâmica de funcionamento da *ética do anfitrião* e da *ética do convidado* a partir de uma situação em que ocorre a quebra de uma delas, por ocasião da denúncia dos salesianos por indígenas no IV Tribunal Russell, um evento significativo para a relação dos Ba'titororã com seus brancos.

O terceiro capítulo, *Agências e mediações: Entre Pari-Cachoeira e o 6.º PEF*, aborda em termos etnográficos as aproximações e distanciamentos entre a comunidade indígena e o Pelotão do Exército que ela abriga. O texto enfatiza alguns termos desta vizinhança, ao mesmo tempo em que apresenta o espaço da comunidade, seus habitantes, suas divisões internas, os outros atores que circulam, como é o caso dos missionários católicos, e o significado destes para sua socialidade. O capítulo encerra discutindo o sentido de alguns bens que circulam por Pari-Cachoeira a partir dos militares, como é o caso da Pequena Central Elétrica (PCE), e como uma determinada noção de progresso é importante para entender tais processos.

No quarto capítulo, *Parentesco, hierarquia e senioridade em Pari-Cachoeira*, a partir de um caso de prisão de um jovem em 2010, detenho-me a explorar o que considero alguns dos elementos mais importantes da subjetividade dos Ye'parã Pa'nicu, que é o ranqueamento interclânico, e como este é operado no cotidiano e como algumas circunstâncias relacionadas à presença dos militares ativarão alguns dos seus princípios.

O quinto capítulo, intitulado *O lugar do Outro: Explorações sobre Ontologia entre os Ye'pâ Masa*, adentra no universo cosmológico buscando o fundamento da sua agência nas narrativas de origem. Discute-se a analogia frequente entre a figura do *Pekasã* e a de outras alteridades do universo Ye'pâ Masa como os *Wa'í Masa* [Gente-Peixe], os *Wãtia* e o *Boraró*, e como esta equiparação operada em alguns níveis da subjetividade não apenas orienta algumas atitudes em relação aos militares, como também é usada na construção da imagem destes.

No sexto capítulo, *Homens e Mulheres indígenas no contexto da militarização*, eu exploro aspectos da relação com os militares a partir do ponto de vista de homens indígenas de várias etnias (não apenas Ye'pâ Masa) que passaram pela experiência de ser militar e a produção de divisões a partir de fatores como geração, origem e parentesco, e o das mulheres, cujas formas de relacionamento envolvem o deslizamento das capacidades de gênero e a produção de crianças “misturadas”, refletindo sobre o estatuto destas em relação ao ser Tukano.

Se nos capítulos anteriores é dado destaque à agência indígena e às diversas respostas que sua criatividade engendrou frente aos militares



mesmo em contextos adversos em torno do ideal de produção de relação a partir da negociação, o sétimo capítulo, *Conflitos incontidos*, destoa ao analisar uma situação de violência na qual os recursos promovidos pelos Ye'pâ Masa para lidar com os *pekasã* falham.

Para resguardar meus interlocutores em relação ao conteúdo de algumas falas, que poderiam, por várias circunstâncias, gerar algum mal-estar com os militares em contextos delicados como o de uma comunidade indígena que abriga um Pelotão, optei pelo anonimato das fontes quando transcrevi alguns depoimentos ao longo do texto, exceto quando era necessário manter em mente a identidade de algum sujeito para explicar determinado ponto de vista, sem que isso representasse algum risco a ele. Também estão sem identificação pessoal os relatos dos entrevistados no capítulo seis, para resguardá-los da mesma forma.

Os termos no idioma Ye'pâ Masa que aparecem no corpo do texto devidamente grafados em itálico. O leitor poderá acessar o significado deles em um Glossário de palavras Ye'pâ Masa (Tukano), presente no Anexo I. Eventualmente algum termo da língua Nheengatu (Língua geral), uma das línguas francas no Alto Rio Negro, também será grafado da mesma forma, mas com a origem e significado assinalados no próprio texto. O Anexo II é um Mapa do Tiquié e o Anexo III é a Genealogia dos Ba'titororã do ramo Machado, dividida em duas árvores.

## AS TRANSFORMAÇÕES NAS REDES DE PODER EM PARI-CACHOEIRA

**A**o contrário de outras calhas de rio como Içana e Uaupés, cuja composição étnica atual pode remontar a períodos bem anteriores, os atuais ocupantes do Tiquié são, em sua maioria, descendentes de migrantes que chegaram à área oriundos principalmente do Rio Papuri. As exceções são os Miriti-Tapuia (Neroã), habitantes principalmente de povoações no baixo Tiquié, e os povos Hupdah, que teriam ocupado a área antes mesmo dos clãs Tukano, Desana e Tuyuka. A população atual do Tiquié é de cerca de 3.300 pessoas dos povos Tukano, Desana, Tuyuka, Hupdah, Miriti-Tapuia, Barasana, Makuna e outras etnias em menor quantidade, distribuídas entre aproximadamente setenta localidades (DSEI-FOIRN, 2005 apud site *Povos Indígenas do Brasil*). Afonso Machado (1994) afirma que antes dos Tukano chegarem ao rio Tiquié, os primeiros habitantes já haviam sido dizimados pelos conflitos oriundos do contato e pelas epidemias e os sobreviventes teriam se mudado para outras áreas, deixando o Alto e Médio Tiquié quase despovoado<sup>1</sup>. No início da década de 1880, quando os franciscanos implantaram onde hoje é Pari-Cachoeira a missão de São Pedro D'Alcântara, encontram-na já ocupada pelo clã Ye'parã Pa'nicu, sob a liderança do velho principal João Silgueira (COUDREAU, 1887, p. 156)<sup>2</sup>.

- 1 Diakuru e Kisibi (1996) confirmam estas informações e citam como habitantes primordiais do Tiquié os seguintes povos: Wayarã, Waumuarã, Detuarã, Parenroã, Mehtea, Bupua-Masã, Yapia-Masa, Emoa-Masa, Oá Masa e Cenrã. Da maior parte destes grupos quase nada se sabe além do fato de que alguns deles foram alvo das sangüinárias campanhas de “descimentos” – o deslocamento compulsório ou sob promessas de aldeias inteiras rumo aos centros coloniais e missionários a partir do final do século XVII. Os Neroã (Miriti-Tapuia) ainda permanecem no rio, mas apenas nos trechos mais baixos, próximo ao Uaupés, como é o caso das comunidades de Iraití e São Tomé.
- 2 Coudreau, no século XIX, enumera os aldeamentos missionários e a população de cada um: “No Tiquié, da jusante para montante: *Tucano* (Santa-Isabel), 175; *Uiraposo* (Nazareth), 250; *Maracaju* (São-José), 309; *Turigarapé* (São Pedro do Tiquié), 186. Total em torno de 1.000 [pessoas] (COUDREAU, 1887, p. 156).

A escolha de Pari-Cachoeira – ou Siripa, como é chamada na língua tukano – como local para a implantação de missões pode ser explicada por sua privilegiada localização geográfica: ao contrário do Içana e do próprio Uaupés, o Tiquié é um rio com poucas cachoeiras, limpo de pedras a maior parte de seu curso. Além da Cachoeira Tukano, no baixo curso, a primeira cachoeira realmente desafiadora é a que fica em frente à Pari. Daí o caráter estratégico, do ponto de vista geopolítico, da localidade. A cachoeira de Pari-Cachoeira possui alguns pontos considerados casas de *Wa'í Masa*, e por este motivo a localidade teve que passar por processos rituais para que os Ye'parã Pa'nicu pudessem habitar a área, transformando-a em *makã* [lugar de gente], o que envolveu negociação com as demais alteridades presentes no lugar. Este procedimento, realizado pelo primeiro Ye'parã Pa'nicu, quando recém-chegado do Papuri, garantiu a este as prerrogativas como *kerã*.

### **A CHEFIA INDÍGENA DE PARI-CACHOEIRA EM DOCUMENTOS**

O Rio Tiquié foi enquadrado no projeto colonial quando a Amazônia ainda era parte das possessões da coroa espanhola, de acordo com o Tratado de Utrecht (1713) A missão Carmelita foi a primeira a estabelecer-se na região agora denominada Alto Rio Negro, em 1695, fixando sua bandeira em cerca de noventa localidades nos rios Amazonas, Negro, Branco, Guajará, Madeira, Solimões e Uaupés (CABRERA, 2009, p. 149-150). Ainda no século XVIII, em 1771, outra ordem missionária, a dos franciscanos, começa também a atuar no rio Negro, instalando-se no Tiquié em 1881 (FERREIRA, 2007, p. 101).

No início do século XIX, no contexto da proclamação da Independência do Brasil, a missão Carmelita entrou em colapso, devido principalmente à proibição de criar noviciados no Brasil, impedindo a renovação dos quadros de missionários. Abre-se caminho assim ao fortalecimento da missão franciscana, que vira a única ordem estabelecida na região, encontrando maior liberdade para expandir sua ação. A ordem assume a função de investir os chefes indígenas com o título militar de *capitão* em nome do Estado, repetindo uma estratégia comum do estado português para amealhar fidelidades, desde o início da colonização.

Uma carta, assinada pelo Frei Venâncio Zillochi, nomeando como capitão da Missão de São Pedro D'Alcântara (nome da missão franciscana em Pari) o principal João Silgueira em 1882, dá mais detalhes de como a Igreja assumiu este papel: “Eu abaixo assignado Fr. Venancio Zillochi Missionário Apostólico franciscano do Rio Tiquié, afluente do Uaupés e Diretor das missões nele estabelecidas, nomeio capitão da missão de São

Pedro d'Alcantara ao Senhor Principal da dita Missão João Silgueira e em sua ausência ao filho Mor, Manoel Silgueira, impondo-lhe as seguintes condições: Cuidar a capella e casa do Missionário. Obrigar aos moradores da dita Missão a que acabem as casas principiadas, [e] mesmo a fazer aquellas que não há tem feitas. Atuar na construção das casas da Missão. Cada três meses mandar (si o padre missionário não está presente) um morador de cá donde se acharse o padre para notificar os óbitos, nascimentos, e novidades habidas nos ditos três meses. Obrigar a todos fazerem suas roças para [ilegível] mantimentos e para proverem suas necessidades. Proibir absolutamente a venda dos indígenas Macú, como também impedir, do modo que poder, as assim ditas pega-pega [invasão de aldeias e captura de pessoas]. Finalmente, em caso de necessidade, dar quota para o serviço público, é dizer, quando chega o missionário, tem que dar o que ele quer, para seu trânsito”.

Através da ligação da Igreja com o Império, os franciscanos ancoraram a figura do *tuxaua* – ou “principal”, liderança política nativa, à do “capitão”, que seria o intermediário entre os índios e brancos, cujo fundamento da autoridade seria o vínculo deste como agente do Estado. Enquanto o *tuxaua* tinha como área de atuação a aldeia, ou seja, seu núcleo de parentes diretos, ao capitão era dada autoridade *sobre os demais indígenas* no âmbito da missão religiosa. O reconhecimento da existência do *tuxaua* – que em língua tukano seria o equivalente ao *wiogê* [chefe de uma localidade] – e sua distinção da figura do capitão, implicavam, contudo, na aceitação de uma organização política autônoma entre os indígenas por parte do Estado. Uma mudança neste paradigma ocorre poucos anos depois (1885), como demonstra a carta de outorga do capitanoato ao então *wiogê* de Pari-Cachoeira, *João Silgueira*, assinalando a determinação dos religiosos em manter o controle sobre o poder político da aldeia: ao apontar o *tuxaua* João Silgueira para o cargo de capitão, estabelece o “prazo de validade” de um ano para a nomeação, ao fim do qual o missionário deveria confirmá-la se não tivesse “motivos em contrário”<sup>3</sup>.

3 “Frei Jesualdo Machetti. Da Ordem dos Menores Observantes de S. Francisco. Prefeito das Missões etc. Considerando as boas qualidades e bom comportamento do Neophito João Silgueira, o nomeamos capitão da Missão de São Pedro d'Alcântara, devendo cumprir as ordens do Rendo. [Reverendo] Missionário respectivo ou do mais próximo. Esta nomeação durará um anno, acabado o anno o missionário o tornará a confirmar não tendo motivos em contrário. Manaos, 30 de maio de 1885”. Um adendo, escrito um ano depois à mão pelo frei Matheus Camioni, estabelece que, em função da morte de João Silgueira, o capitanoato passaria para seu filho, Manuel Iepassa, o mesmo Manuel Silgueira que aparece na primeira carta. O nome de Manuel nesta carta, “Iépassa” é uma corruptela do termo Ye'pá Masâ, uma das formas pelos quais os Ye'pá Masa são conhecidos. João Silgueira, que aqui aparece com o nome de João Paicoena Silgueira, sendo o segundo nome provavelmente uma alcunha cujo significado desconheço, mas que aparece ligada ao nome de outros descendentes de João Silgueira.

Apesar da inegável determinação em controlar e normatizar a chefia indígena, os documentos mostram que os critérios de escolha dos capitães pela Igreja buscavam, até então, ancorar-se aos critérios nativos de chefia, o que só viria a ser modificado no século XX, como veremos mais adiante.

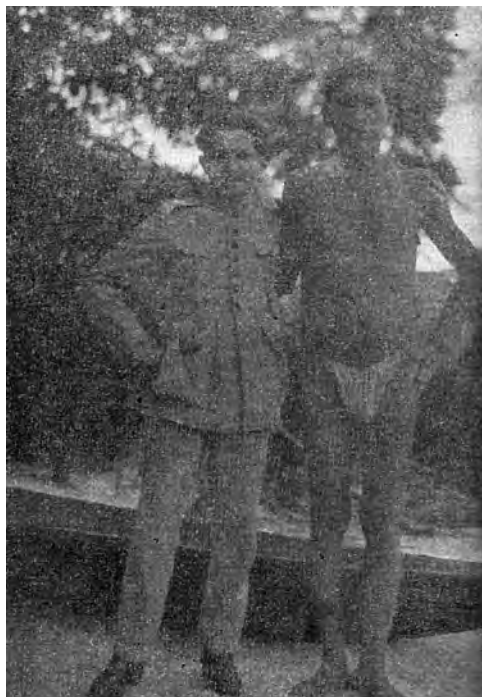
### **JOSÉ METRI: "O TUXAUA GIGANTE"**

Desde o início da ocupação portuguesa, o mercantilismo colonial estabeleceu a região do Alto Rio Negro como fornecedora de produtos extrativistas e alguns cultivos locais, como anis. A Coroa nomeava intendentess municipais para arrecadar os impostos oriundos da venda do caucho e de outros produtos comercializados na região e com o advento da República esta instituição sofreu poucas modificações. Os administradores eram temidos pela população indígena pelos atos de violência gratuita que envolviam humilhações, agressões, estupros, prisões e assassinatos. Koch-Grünberg (2005, p. 263) presenciou várias situações de deslocamentos compulsórios de aldeias inteiras. Apesar da violência, a organização política indígena subsistia em Pari-Cachoeira na figura de seus *wiogoas* [plural de *wiogê*], dos quais o mais célebre foi José Metri, ou *José Demétrio Silgueira* – nome de batismo dado pelos franciscanos. Na documentação da Igreja e do SPI há diversas variantes deste nome: “José Manuel” (fruto de um hábito comum entre os agentes do Estado de transformar o prenome do pai no sobrenome do filho), “José Pacuema” (uma corruptela de “Pacuena”, um designativo já usado pelo avô de José, João). No livro “De Tupã a Cristo” (MASSA, 1965, p. 61), escrito pelo bispo do Alto Rio Negro na época, o nome “Paicoena” “Paicoeno” ou “Paicuena” aparece listado como um dos povos do Uaupés. A ausência de maiores detalhes não permite maiores inferências sobre a ligação do nome listado com o designativo dos tuxauas de Pari-Cachoeira.

Koch-Grünberg (p. 288) descreve-o assim:

Tuxaua José, um homem ainda novo, simpático. Por ser Tukano, sua altura corporal era considerada extraordinária: 1,76m. Era esbelto, mas de uma musculação perfeita, seu rosto era belo, até segundo os nossos conceitos. Seus olhos grandes estavam sempre brilhantes.

José era então apenas um jovem recém-alçado ao posto de chefe pela morte do pai, Manuel Silgueira. Seus passos eram acompanhados de perto pelos três tios, irmãos mais novos do *tuxaua* morto que não herdaram o posto, mas que deixavam claro que o novo capitão ainda não tinha plena autonomia.



**FIGURA 04.** Major Boanerges e José Metri.  
Fonte: Reproduzido de LOPES DE SOUSA,  
1959.



**FIGURA 05.** A frente [Mipî-yoo] da Basari Wi'i de Pari-Cachoeira em uma foto de Koch-Grünberg de 1904. José Metri aparece sentado no banco kumurö. Foto original das missões Salesianas, tratada pelo Instituto Socioambiental e disponibilizada no site da instituição.

Pari-Cachoeira, como muitas localidades do Alto Rio Negro, inseria-se na economia mundial através da relação de José com um *pekasã* de quem era freguês: Don Germano Garrido y Otero, comerciante espanhol que se estabelecera no Alto Rio Negro anos antes e que negociava com as grandes casas aviadoras de borracha em Manaus. José Metri era um de seus fregueses. Suas histórias a respeito de José Metri formam um conjunto de causos, alguns divertidos, outros aterrorizantes, que ainda permanecem na memória de seus bisnetos em Pari-Cachoeira. Como todo grande chefe, José ampliava ao máximo sua rede de aliados: tinha três esposas, uma Desana, uma Tuyuka e uma terceira, Tariana do Uaupés. Sua simpatia e autenticidade encantavam aos *pekasã* que o conheceram, competindo com as notícias de sua eventual agressividade.

No início do século XX é fundado o Serviço de Proteção ao Índio, sob os auspícios do Marechal Cândido Rondon – cuja atuação como chefe da Comissão de construção da linha telegráfica que ligaria as províncias do centro-oeste Mato Grosso e Goiás, construiu os princípios da pacificação laica dos indígenas<sup>4</sup>. Na caracterização do SPI no Alto Rio Negro é preciso levar em conta as diferentes configurações regionais que este assumiu ao longo de sua existência. Em outros pontos do território a determinação do órgão tutelar em transformar os índios em “cidadãos produtivos” criou uma classe de funcionários habilitados com noções técnicas em áreas como agricultura e pecuária, a fim de desenvolver atividades conforme a visão de que era necessário transformar os indígenas em “trabalhadores” e, assim, justificar sua existência. Isso jamais aconteceu no Alto Rio Negro, onde desde o início o SPI recrutou seus representantes entre os membros das elites extrativistas locais. João Pacheco de Oliveira Filho (1988) mostra como a implantação do SPI no Alto Solimões entre os Tikuna passou de um “indigenismo profissional”, com funcionários subsidiados pelo aparato técnico do órgão, para a mera virtualidade da presença do Estado através da titularidade dos seringalistas como delegados do órgão.

No Alto Rio Negro nem mesmo este primeiro momento chegou a se consolidar: sempre foram os membros da elite extrativista local que, a partir de acordos políticos costurados em Manaus, ostentavam a representação formal do órgão, oportunizado pelas limitações orçamentárias deste. Deste modo, na Inspetoria do Amazonas e território do Acre foi criada a figura do *delegado*, a fim de cobrir a maior extensão territorial

4 Abordagens menos idealistas sobre o papel de Rondon já revelaram que, por trás do mito rondoniano esconde-se, entre outras coisas, a negação de outras formas de proteção aos indígenas, prévias e posteriores ao SPI, bem como outros projetos de incorporação e aniquilamento cultural (SOUZA LIMA, 1987). Apesar das críticas, seu legado de respeito à existência dos indígenas é inegável, constituindo-se em um símbolo positivo do papel dos militares junto aos indígenas.



possível. Este cargo não previa remuneração, o que significava que o recrutamento se daria entre quem já morasse na área e não precisasse de salário (MELO, 2010).

No Alto Rio Negro a nomeação dos delegados no contexto republicano representou a continuidade de processos iniciados ainda no Império, quando foi nomeado como *Diretor dos Índios dos rios Uaupés, Içana e Xié* Manuel Antônio de Albuquerque, ou “Manduca” (MEIRA e POZZOBON, 1999, p. 294). Manduca era filho de um patrão português com uma mulher Waikanã (Piratapuia), e ainda jovem fora enviado para a capital para estudar e se inteirar dos negócios do pai, forjando alianças junto à classe política da província que lhe possibilitaram a indicação para o cargo de diretor dos índios. Já adulto, voltou para o Alto Rio Negro, onde se estabeleceu em Bela Vista, um ponto estratégico do Rio Uaupés – seus irmãos habitavam localidades próximas. De lá controlava o que se transformou num vasto império baseado na extração de caucho e borracha pelo uso de mão de obra escrava que obtinha através do sistema de débito/patronagem. Quando o SPI foi criado, tudo o que foi preciso foi transformar o cargo de *diretor dos índios* no de *delegado*, que continuou na posse de Higinio Albuquerque, um dos irmãos de Manduca.

Por ocasião de sua passagem pelo Uaupés como agente do SPI, o etnólogo Curt Nimuendaju avaliou os irmãos Albuquerque enquanto integrantes do SPI nos seguintes termos: “Estranha gente estes Albuquerque! Eles são os filhos de um dos mais antigos moradores civilizados do Uaupés e de uma índia Pirá-Tapuya. O pai deles deu-lhes algumas instruções, moralmente, porém, parecem estar bastante descuidados. Sem se envergonhar, como muitos outros em condições iguais, da sua descendência, consideram-se, pelo contrário, como pertencentes ao partido dos índios e como seus legítimos representantes, arrogando-se o monopólio de explorá-los, quando o seu gênio brutal para isso os impele, mas sem conceder igual 'direito' aos outros civilizados. Hyginio recebeu-me hospitaleiramente em sua casa, e devo-lhe muitas gentilezas, mas notei que ele se constrangia na minha presença e que ele respirou de novo quando fui embora. Sem eu fazer a menor alusão, julgou-se ele na emergência de me dar uma satisfação a respeito do péssimo renome de que ele goza como algoz dos índios” (NIMUENDAJU, 1950 [1927], p. 158).

Se por um lado a representação do SPI pelos Albuquerque concentrou ainda mais poder na mão de sua família, conjugando a dominação econômica com a política, por outro inibia a ação de outros padrões, evitando a exploração desenfreada que certamente agravaria ainda mais as consequências nefastas da atividade extrativista na região.



A preocupação do Império com a fronteira Noroeste motivou o convite para que uma ordem italiana, com experiência de evangelização na África desde o século XIX, implantasse missões no Amazonas: a *Societas Sancti Francisci Salesii*, mais conhecidos como Salesianos (MONTERO, 2012). Os primeiros anos da República, com a alta do Positivismo, esfriaram as relações do Estado com as missões, mas arrefecida a agitação que se opunha ao envolvimento da Igreja com os assuntos do governo nos primeiros anos, o Estado novamente voltava-se para a instituição religiosa em busca de apoio para o projeto de catequese dos indígenas, especialmente nas fronteiras internacionais, cuja estabilidade só seria definitivamente obtida décadas depois.

Fundada em 1859 na Itália, a congregação especializara-se no trabalho com crianças e jovens, investindo na construção de educandários e na formação de mão-de-obra entre jovens empobrecidos nas periferias de Turim. Os anos de trabalho na África teriam municiado os salesianos no trato com grupos “diferenciados” e seus princípios, baseados em preceitos morais como trabalho e educação, estavam bem alinhados às aspirações positivistas do governo republicano, que a ordem soube cortejar com êxito, adotando o nacionalismo como um ponto importante de sua ação. A missão chegou ao Rio Negro em 1915 e inicialmente tentou uma aliança com os patrões atuantes na área, especialmente Manduca e seus irmãos<sup>5</sup>, projeto que é parcialmente abandonado assim que os interesses dos patrões e da Missão entram em colisão – embora a relação entre eles seja ainda hoje pautada pela ambiguidade, pois ambos representavam aspectos diferentes do mesmo projeto estatal:

[...] existe até hoje uma certa complementaridade entre a missão e o comércio local: os missionários chegam aos lugares mais recônditos, criando entre os índios uma demanda por mercadorias que eles mesmos, missionários, não são capazes de satisfazer; logo aparecem comerciantes prontos a satisfazer essa demanda, desde que os índios se submetam a condições quase escravistas de trabalho; a seguir, os

5 Uma prova da tentativa de parceria entre os salesianos e os Albuquerque é uma carta, endereçada ao nosso capitão José Metri, na qual o Delegado do SPI requisita seis homens de Pari-Cachoeira para atuar no “auxílio do trabalho” da missão. “Delegacia Auxiliar de Protecção aos índios no Rio Waupés. n. 30. Nova Bella Vista, 12 de outubro de 1924. Ao Exmo. Snr. JOSÉ PACUEMA. M.D. Capitão da tribo Tucano, Em Pary. Em vista da requisição da Missão Salesiana de 20 Homens para auxílio do trabalho da mesma, que esta delegacia requizita-vos que se presente 6 Homens para atender essa missão para assim cumpra-se na forma da Lei. Saude-fraternidades. Higino Antonio d’Albuquerque. Delegado Auxiliar da Inspeoria”. Apesar do quantitativo de mão de obra ser distribuído por outras aldeias, ao mesmo tempo percebe-se a grande influência dos Albuquerque junto à José Metri, que era “empoderado” com o documento – pois caberia a ele enviar seus parentes para o trabalho, ao invés de vê-los serem subtraídos “à força” – mas também era demandado num grau maior que outros capitães, pois seis homens representavam quase um terço do pedido total.

missionários se apresentam como protetores, mas não deixam de recorrer aos comerciantes quando se trata de obter as mercadorias que garantem a adesão indígena à cristandade. (MEIRA e POZZOBON, 1999, p. 299).

Em 1923 a missão salesiana se instala em Taracuí, na embocadura do Uaupés, próximo à entrada do Tiquié o que, entretanto, não alterou profundamente a vida no alto Tiquié, pelo menos nos primeiros anos de sua implantação – embora não pareça haver dúvidas sobre seu peso no baixo Tiquié e Uaupés, áreas de mais fácil acesso (MASSA, 1926). O relato do Major Boanerges Lopes de Sousa<sup>6</sup>, recolhido na década de 20 e publicado em 1959, mostra que os missionários não tinham um papel tão determinante na vida de José Metri, que mostrava sua autonomia através de pequenos gestos de efeito, como a recusa em usar roupas por ocasião de suas visitas à missão, para horror dos padres:

[...] o Padre Balzola<sup>7</sup>, ao referir-se ao tuxaua [José Metri], fala a sua visita à missão de Taracuí onde – em vez de vestir pelo menos uma calça – como costumam fazer outros tuxauas que se apressam em imitar os civilizados – apresentou-se unicamente de cueio<sup>8</sup> (nu, como diz o padre) e com o colar [de quartzo branco]. É que os tukano se consideram bem mais apresentáveis ostentando a sua bela e radiante nudez do que as roupas dos civilizados, que lhes dão o aspecto de caipiras! (SOUSA, 1959, p. 178)

Apesar da presença missionária, José Metri e seus parentes em Pari-Cachoeira prosseguiram por muitos anos mais ligados aos Albuquerque. Com a morte de José Metri, assumiu o cargo de capitão, através de carta datada de 1929, seu filho mais velho (S), José Manuel, cujo capitánato não dura muito. Em 1937 uma nova carta é expedida em favor de seu neto (SS), Júlio José; nesta a denominação *capitão* é substituída pela de *tuxaua*.

A figura de Júlio José é muito importante para entender os processos sociais em Pari. Foi Júlio José, depois batizado de **Júlio Machado**, quem convidou a missão Salesiana a se instalar em Pari-Cachoeira (MACHADO, 1994). Atentos ao crescimento de Taracuí depois da instalação da missão e à atuação dos missionários contra o poderio dos patrões, Júlio e seus parentes começaram a pensar nas vantagens de abrigar também uma

---

6 O Major Boanerges Lopes de Sousa trabalhara junto ao Marechal Cândido Rondon por ocasião de seu trabalho na Comissão de instalação da rede telegráfica. Anos depois Rondon designou Lopes de Sousa como chefe do Serviço da Comissão de Inspeção de Fronteiras, uma repartição ligada ao Ministério da Guerra com o intuito de supervisionar algumas das fronteiras internacionais mais inóspitas, como era o caso do Alto Rio Negro, que o Major percorreu em 1928.

7 Balzola foi o primeiro diretor da Missão Salesiana do Alto Rio Negro.

8 O *cueio* é uma espécie de tanga feita de tururi (casca de árvore) ou tecido.

missão em sua povoação. Por outro lado, os salesianos estavam dispostos a consolidar sua presença na área e para isto a instalação de uma missão no Tiquié era fundamental<sup>9</sup>. Em 1938, em visita à Missão de Taracuí, na presença de Dom Pedro Massa, bispo da Prelazia, com a gravidade própria dos rituais, Júlio José faz publicamente o pedido solene para a instalação da missão em Pari-Cachoeira, cedendo o terreno que antes abrigara a monumental *Basari Wi'i* [Casa Comunal].

Júlio possuía, até onde se sabe, duas esposas: uma Desana e uma Tuyuka, que dão origem aos dois ramos da família Machado (Anexo III). É digno de nota que estes dois ramos, um mais “tuyukizado” e outro mais “desanizado”, pela maior presença de mulheres destas etnias nos casamentos, tenham se alternado no comando da comunidade durante muitos anos: embora o segmento desanizado seja o que tenha originado o primeiro filho de Manoel, não era dele o capitão-geral de Pari na época de minha pesquisa, Afonso Machado, oriundo do ramo “tuyukizado”. Como vim a saber depois, os filhos homens da mulher desana de Manoel saíram paulatinamente do cenário de Pari, por desinteresse, falecimento ou migração, deixando espaço para o ramo “tuyukizado” assumir as prerrogativas de chefias, que, como vimos, já estavam bastante esvaziadas desde a década de 60. (Anexo III).

Uma das ações iniciais dos missionários foram os batismos. Ignorando os denominadores portugueses atribuídos pelos franciscanos décadas antes, os salesianos estabeleceram nomes por família nuclear, algo bem problemático de fazer em função da organização social baseada na Casa Comunal e em termos de parentesco que diferem do parentesco ocidental. Os YP, anteriormente batizados de **Silgueira** pelos Carmelitas, foram divididos pelos salesianos em dez “ramos” a partir dos “chefes de família”, resultando em dez sobrenomes: Machado, Brandão, Abreu, Fontes, Gentil, Maranhão, Arantes, Reis, Teles e Castro (Quadro 04). Esta ordem muda de acordo com o interlocutor, mas os Machado invariavelmente figuram como *ma'mikerã*<sup>10</sup> por serem reconhecidamente

9 Em 1928 Dom Pedro Massa refere-se da seguinte forma aos povos do Tiquié: “E que direi dos selvagens do Rio Tiquié? Em quase todas as localidades visitadas trabalha-se activamente pela construção de uma capella e de casinhas para as famílias. Estão todas convencidas de que é tempo de abandonar a vida nas malocas. (...) Disseram a Dom Marchesi na sua última visita: *Quero afiato, Pai, Mani Wachemena*. (Depressa, Padre, fica aqui connosco) – queremos viver com Deus; vem dizer a missa aqui todos os dias como a dizem em Taracuí; vem cuidar dos nossos filhos... vem quanto antes”. (MASSA, 1928, p. 196).

10 A palavra *ma'mikerã* é uma das várias formas de distinção social entre os Ye'pâ Masa exige alguma explicação mais aprofundada: Ma'mi é traduzido como “Irmão Maior”, posição do primeiro filho de um pai. Esta distinção é usada também em relação aos clãs – *Ma'mikerã* são os clãs superiores no ranqueamento. Neste caso, o termo está sendo utilizado para determinar a senioridade dentro do clã, a partir de um de seus segmentos, cuja forma lembra a dos segmentos tribais dos Nuer, descritos por Evans-Pritchard (2005). Os Machado são os *Ma'mikerã* dos Ba'titororã enquanto os Wauro seriam os *ma'mikerã* dos Ye'pâ Masa.

descendentes diretos do primeiro filho de Metri. Há um grupo de siblings que se origina provavelmente dos demais filhos deste ancestral, batizados como Brandão, Fontes, Gentil e Castro. Desconheço quais os critérios de disponibilização destes nomes, apenas que eram portugueses. Os demais germanos denominados pelos nomes Maranhão, Arantes e Costa descenderiam dos demais irmãos de João Silgueira. Um elemento que corrobora com esta hipótese seria a afirmação dos Arantes de que “seu lugar” ficava do outro lado do rio – exatamente onde Koch-Grünberg (2012) descreve as casas dos irmãos do pai de José Metri. Outros siblings seriam representados pelos nomes Reis e Teles, mas não encontramos mais nenhum membro destes residindo em Pari-Cachoeira na época do trabalho de campo. Todos teriam migrado para Manaus e São Gabriel da Cachoeira, seguindo uma tendência que vem se estabelecendo desde a década de 80.

QUADRO 04. SUBDIVISÕES DO CLÃ BA'TITORORÃ (RAMOS), INFORMADO POR AFONSO MACHADO

SOBRENOMES
Machado
Fontes
Brandão
Teles
Reis
Gentil
Costa
Arantes
Maranhão
Castro

É importante refletir sobre a imposição da lógica da família nuclear entre os povos Tukanoano a partir da chegada da missão salesiana. A substituição da Casa Comunal pelas casas nucleares funciona perfeitamente como analogia deste processo: uma casa comunal costumava ser habitada pelo *kerã*, suas esposas, suas proles e agregados. A poligamia do chefe da Basari *Wi'i*, um eficaz mecanismo de construção de alianças através de casamentos, foi igualmente condenada. A *família*, na acepção ocidental, estabelecida como modelo pelos missionários juntamente com a habitação nuclear – em contraposição às suas contrapartes indígenas – a parentela extensa e a Casa Comunal, trouxe a diversificação de sobrenomes dentro de um mesmo clã, porém não impediu a “tukanização” deste sistema, promovida pela hierarquização destas ramificações pelo mesmo princípio hierárquico que regula a relação entre os clãs.

O convite aos salesianos e sua acolhida na condição de **convidados** dos YP denota que o propósito de controlar o processo de contato continuava sendo uma base importante nas decisões dos Ba'titororã. O que eu chamo de **ética do anfitrião** consiste em uma série de preceitos que regem o comportamento daquele que recebe alguém. As obrigações do anfitrião para com seu convidado incluem prover condições para que o último tenha condições de subsistência (seção de terras para cultivos ou áreas de pesca, por exemplo) e proteção contra hostilidades de terceiros. "Receber bem" é um valor entre os povos Tukanoano e esta postura se reflete tanto por ocasião de visitas breves, quando estrangeiros são recebidos com comida e bebida, até no caso de estadias mais longas e co-habitação. A ética do anfitrião preza pela harmonia. Críticas aos convidados dificilmente serão feitas pelos homens, mas podem ser verbalizadas pelas mulheres (que não pertencem ao grupo agnático) e por outros co-residentes de status precário como jovens rapazes. Durante meu período de moradia em Pari, ouvi cobranças de jovens de outras comunidades que estavam em visita a Pari sobre o significado do meu trabalho e a razão de minha presença lá, mas nunca tais comentários foram feitos pelos meus anfitriões, que estavam sempre preocupados com o nosso bem-estar.

A outra face da moeda seria a **ética do convidado**, que se apoia no caráter recíproco da relação; o convidado deve partilhar, deve ser atento às necessidades de seu anfitrião, deve ser cortês e buscar se comportar da melhor forma no contexto de sua permanência. A ética do convidado e a ética do anfitrião constituem-se no principal paradigma que possibilita que tanta gente diferente viva em um mesmo local. Não são regras escritas, mas estão incorporadas nas ações e formas de pensar das pessoas. Se o convidado não demonstra zelo pela reciprocidade, este pacto silencioso pode ser rompido.

Sobre o status dos militares, a quem a ética do anfitrião/convidado prevê não apenas certa proteção, mas também condições mínimas de obtenção de subsistência na forma de terras, permanece marcada sua condição de alteridade e periculosidade característica de afim. Parece interessante pensar paralelos desta situação com aquela descrita pelos viajantes do século XVI sobre o instituto do "cativo de guerra" entre os Tupinambá, a quem poderia ser dada terra e uma mulher e que poderia viver tranquilamente entre seus captores anos antes de sua morte ritual, quando então sua qualidade de inimigo era novamente acionada. Outra situação é a dos xamãs Ianomami *donos* de alguns espíritos, chamados de "xerimbabos" (de estimação) para designar sua qualidade de *posse*, que nada tem a ver com a propriedade ocidental, mas com um sentido tão complexo e tão ameríndio que qualquer tentativa de tradução falharia

miseravelmente. Gosto imensamente da forma como Beatriz Perrone-Moisés desenvolve esta ideia e me surpreendi com quanto ela pode ajudar a descrever quem é o “convidado” ao qual me refiro aqui, em todas as suas versões, mas especialmente aquela que encarna a figura do militar Pekasã para os Tukano, e sua contraparte, o anfitrião:

E voltamos aos numerosos xerimbabos de xamã, seus aliados de todas as empreitadas. O campo dos “donos” tem sido explorado por inúmeros trabalhos. Sabemos que não se trata de proprietário, que a relação evoca aquela entre sogro e genro, também entre pai e filho; e ainda envolve algo de amansamento, domesticação – filhos, cativos, animais de estimação, todos no mesmo campo. Retiremos os divisores de paresco e demais produtores de confusão, e sobra aquele que recebe, anima, alimenta, faz viver. Isso é um **Anfitrião**<sup>11</sup>. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 73, grifos meus)

O anfitrião é o *dono* de seu convidado, na medida em que isso implica em ser “aquele que faz crescer, o que cuida [...]”, como Perrone-Moisés (p. 73) nos lembra. É dono o *kerã* que conseguiu estabelecer um povoamento, negociando com as entidades sobrenaturais residentes. A mulher é dona da roça, pois ela a cultiva e a faz cumprir seu objetivo. Ser dono é ser anfitrião, neste sentido.

Comparando-se a *era das missões à era dos patrões*, sob os quais os Ba'titororã teriam vivido em relativa autonomia por meio da troca de favores e de força política, a nova configuração no quadro das relações com a sociedade nacional demandava novas estratégias. A condição de anfitriões dos salesianos transformou profundamente a vida dos Ba'titororã, que passaram a abrigar uma escola elementar (1<sup>a</sup>. a 4<sup>a</sup>. séries), mais tarde ampliada para um internato profissionalizante, com cursos de Agricultura, Educação Doméstica e Higiene, além de formação em atividades como alfaiataria, marcenaria, olaria e tiro de guerra<sup>12</sup>. Algumas

11 Agradeço a generosidade do Professor Dr. Pedro Lolli que, durante a arguição da banca avaliadora da tese que deu origem a este livro, me chamou a atenção para este paralelo.

12 A prática de exercícios físico-militares no âmbito das escolas brasileiras teve seu ponto de partida no projeto de reforma educacional de Ruy Barbosa, ainda durante o Império. Com a proclamação da República, o fortalecimento do ideário positivista no país e as agitações na Europa, que culminariam mais tarde com a I Guerra Mundial, a preparação de crianças e jovens para o serviço militar foi vista como uma medida necessária, dentro do princípio do “soldado cidadão” (SOUZA, 2000). Em 1890 outra grande reforma educacional, preconizada por Benjamin Constant, dentro do espírito positivista, previa a inserção do tiro de guerra no currículo das escolas do Distrito Federal com etapas definidas: a partir dos sete anos as crianças já deveriam ser ensinadas a executar movimentos militares e aos treze anos deveriam ser ensinadas no manejo de armas de fogo (Decreto 981 de 08/11/1890). A Missão Salesiana, então recém-chegada ao Brasil, demonstrou sem comprometimento com os interesses da República assimilando o tiro de guerra como disciplina do currículo nos internatos. Padres e leigos que tivessem experiência militar eram os professores. Nas instalações onde funcionou o internato de Pari-Cachoeira ainda é possível ver velhas carabinas utilizadas nestas aulas.

obrigações, contudo, deveriam ser observadas pelos indígenas, como o compromisso em permitir que seus filhos frequentassem o internato e garantia de mão-de-obra para a instalação dos missionários. Uma vez que as crianças estivessem matriculadas e frequentando as aulas, cada família com filhos na escola deveria ajudar na manutenção da missão levando periodicamente produtos da roça como farinha, frutas, caça e pescado.

Um ponto a ser comentado é a razão de internar as crianças em uma estrutura total quando algumas destas crianças moravam na mesma comunidade onde o internato estava construído. Havia, na ótica dos missionários, a necessidade de promover uma descolagem dos jovens do que representava a influência soberana sobre suas existências.

O projeto salesiano era remodelar estes jovens de acordo com os valores coloniais, para que estes se tornassem multiplicadores destes valores entre os parentes. Pais com muitos filhos pequenos, impossibilitados de manter todos na escola, escolhiam os de maior aptidão para estudar enquanto outros, que fossem julgados inaptos para o aprendizado, eram classificados para o trabalho considerado “braçal”, criando uma hierarquia entre a atividade intelectual e o trabalho da roça, agora desprestigiado, que perdura até os dias atuais. O valor dado à escolarização formal pelos indígenas foi peça central para o sucesso das escolas salesianas e as primeiras décadas da Missão de Pari assistiram a um vertiginoso crescimento, ampliadas em 1946 pela instalação do internato feminino pelas Filhas de Maria Auxiliadora, a divisão salesiana formada pelas mulheres.

Na década de 1970 a Igreja sofreu profundas transformações em função da influência do Concílio Vaticano II que introduziu na pastoral católica a ideia de que o sagrado poderia se manifestar de diferentes maneiras e culturas, aproximando os preceitos cristãos ao princípio da tolerância. No Alto Rio Negro, tanto do lado brasileiro quanto do lado colombiano, uma geração de religiosos apaixonados pela “causa indígena” ganhou espaço nas dioceses contribuindo na estruturação da versão local das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)<sup>13</sup>. As CEBs foram concebidas dentro de uma metodologia de aproximação da Igreja nos meios populares através de grupos organizados de pessoas comuns que, mediante um simples organograma de cargos e funções, descentralizariam o poder nas paróquias e missões, ao mesmo tempo em que capitalizariam as ações da Igreja com uma leitura social e foram significativas para as paróquias indígenas. Tendo em vista que a concentração de pessoas num só local, com o fim de facilitar a evangelização, era estimulada pelos salesianos

---

13 Anos antes de chegar ao Brasil a metodologia das CEBs já era conhecida por alguns indígenas pela implantação, do outro lado da fronteira, da Acción Comunal, que desde a década de 60 organizava comunidades nos mesmos moldes na Colômbia.

desde o início de suas atividades no Rio Negro, foi fácil estruturar tais povoados na forma de CEBs, em que leigos participavam ativamente da vida da Igreja em cargos como catequistas e animadores da comunidade. A antiga cantina (posto de trocas) foi transformada em uma associação comunitária cuja finalidade seria a aquisição de produtos industrializados e a geração de renda coletiva para a comunidade. Na década de 80 o presidente desta associação foi eleito em assembleia pastoral e, sob a influência da Igreja, logo o cargo foi fundido ao de capitão.

O advento das CEBs imprimiu uma nova feição às aldeias, que passaram a ser denominadas de “comunidades”, que ainda hoje é usado para denominar os aldeamentos e valorizado pelos indígenas como forma de distinção do lugar e reconhecimento de seu caráter “oficial”. Este processo lembra o que descreve Peter Gow (1991, p. 205-228) entre os Piro da região do Baixo Urubamba, na Amazônia peruana, nas chamadas *Comunidades Nativas*. Esta estrutura estatal, que representava o reconhecimento do Estado dos direitos fundiários dos indígenas sobre seu território, significava, para os indígenas, sua libertação do regime de escravidão imposto pelos patrões. A designação de *comunidad nativa*, era utilizada como designativo preferencial dos povoados pelos indígenas por seu valor enquanto atestado de seu reconhecimento pelo Estado como sujeitos de direito. Como as *comunidades nativas* as comunidades de base representaram para os Tukano de Pari o reconhecimento de uma nova ordem, fora o domínio absoluto dos patrões, mas sob o olhar severo dos padres.

Um episódio conhecido é o de um menino Ba'titororã que teria sido apanhado furtando frutas do pomar particular das freiras. Os religiosos teriam feito uma assembleia da comunidade que culminou com a sua expulsão sumária. “Vocês estão vendo, os padres mandavam em tudo naquele tempo. Até expulsavam gente de sua própria casa!”, comentou um professor sobre o episódio. Apesar do poder absoluto, havia os espaços de resistência, nos quais os indígenas, mediante estratégias próprias, driblavam as proibições e o controle dos religiosos. O uso da língua tukano foi um desses elementos, bem como a persistência dos rituais de nomeação e do *baseke wame*, o “nome de benzimento”, atribuído às crianças nos primeiros dias de vida. Padre Beksta comenta sobre como o rito de iniciação masculino *A'mô Yeesehe*, que envolvia meses de jejum e de prescrições, foi “resumido” para caber no tempo escasso dos jovens indígenas internos da missão salesiana:

Apesar de os missionários julgarem extirpada a iniciação tradicional, pois dos 10 aos 17 anos o jovem fica nos colégios/internatos, com férias anuais de 4-5 meses, grande parte dos jovens ainda recebe a



iniciação tribal, embora de forma atenuada: Em vez do antigo sistema de jejuns, açoimentos e ensino intensivo do *cariamã* [palavra em nheengatu para o rito iniciático masculino *A'mô Yeesehe*] durante um mês ou mais, reduz-se o assunto e, numa ocasião propícia, é-lhes revelado o segredo de “jurupari”, ou seja, recebem o “sopro” (*baxsesé*) para poderem ver as flautas sagradas. Os iniciados, apesar da proibição de falar, sempre deixam escapar algo que permite identificá-los como iniciados. Em conversas reservadas, garantindo a seriedade da pesquisa e o segredo, contam a cerimônia e o “segredo”, mas são incapazes de reproduzir o texto do cerimonial (o *baxsesé* da iniciação). (BEKSTA, 2006, p. 11)

As CEBs estabeleciam um novo espaço de formação de lideranças fora do âmbito da senioridade e da reprodução social Tukano, de maneira ainda mais contundente do que o fizera o SPI na criação do capitanoato, possibilitando a ascensão de segmentos clânicos que até então não gozavam de tais possibilidades. Alimentados pelo poder da Igreja, para quem serviam de intermediários, os novos líderes ligados aos salesianos possuíam várias possibilidades de atuação, fosse como membros da coordenação das CEBs, como professores na escola salesiana, como catequistas ou na associação fundada para gerenciar a cantina. Os missionários introduziram o mecanismo da eleição para a escolha da presidência da comunidade, ao mesmo tempo em que transformava este cargo em algo mais valioso que o capitanoato, através da prerrogativa da mobilização de recursos financeiros como uma cantina (entreposto de trocas de produtos da roça por roupas, alimentos, combustível e outros produtos industrializados). A principal consequência deste processo foi o enfraquecimento da chefia tradicional, como avalia o Padre Casimiro Beksta:

Agora, os missionários estimulando os moradores de casas pequenas a se unirem em Comunidade de Base, e quando reúnem, são os que já viveram em comunidade, na maloca. A liderança tradicional, religiosa e social, por meio de um processo democrático, foi destituída de poderes e com eleições ou imposições de novos chefes e catequistas. Completou-se a revolução: Em vez do convívio pacífico e respeitoso, há tumultos, facções, conforme o modelo democrático. (BEKSTA, 1988, p. 86)

Um personagem interessante para entender as dinâmicas da década de 60 e 70 em Pari-Cachoeira é o presidente da Comunidade na época, *Henrique Castro*. Filho de um dos grandes *bayá* [mestres de cantos e danças] de Pari-Cachoeira, sua história pessoal está intrinsecamente ligada à da implantação da missão salesiana. O pai de Henrique, como tantos outros no contexto de implantação da missão salesiana, enviou seu

filho para ser aluno, que compoendo a primeira turma de internos, tendo aprendido o ofício de alfaiate. Como muitos jovens da época, Henrique foi distanciado da rotina familiar e dos ensinamentos do pai durante os anos como aluno. A geração de Henrique, caracterizada mais que nenhuma outra como de aprendizes dos missionários, teve limitadas oportunidades de ouvir as *miropituase*, como são chamadas em tukano as longas recitações da origem da humanidade a bordo da Cobra-Canoa, não aprendeu a extrair delas os *basease* de proteção nem como se proteger dos *dohase* [malefícios], mas eram versados em outras formas de saberes que seus pais consideravam vitais para a sobrevivência no novo contexto em que viviam: o domínio do português – a língua dos *pekasã*, a compreensão dos números e os conhecimentos para lidar com dinheiro sem serem ludibriados pelos brancos.

Entre os Tukano a origem cosmológica é continuamente revivida durante os ritos de cura e nomeação. A viagem da Cobra-Canoa é continuamente refeita em pensamento pelos *kumua* ou *pelos yaia*. Esta ação é chamada *basease*, traduzida para o português pelos indígenas como “benzimento”, nos quais estes não apenas cumprem o percurso da narrativa, mas também modificam o rumo dos eventos, de acordo com o objetivo que querem alcançar. Determinadas *Casas de Transformação* serão visitadas, enquanto outras serão evitadas, fornecendo um caráter interativo e único a cada rito. Dagoberto Azevedo fez uma classificação dos *basease* em três categorias: 1) *Wa'í Masa Turi Wetidarese*: Comunicação com os *Wa'í Masa* visando anular ou prevenir seus ataques; 2) *Masaya Turi Basease Wetidarese*: Comunicação xamânica entre humanos para proteção contra ataques de inimigos; 3) *Baseakase*: Assepsia xamânica dos alimentos através de sua classificação, para torná-los aptos ao consumo (AZEVEDO, 2016, p. 42-45).

A escola era entendida como a segurança das futuras gerações que garantiria que os jovens retomassem o controle sobre os seus destinos. Esses jovens foram rapidamente alçados socialmente a níveis mais altos que seus *bikia* [“velhos”, tomados aqui não no sentido de idade, mas de autoridade]. Era franqueada a eles a representatividade junto ao mundo dos brancos através dos cargos. Os jovens eram influenciados a aspirarem um emprego assalariado que lhes possibilitasse adquirir as coisas que os transformassem *civilizados* e não viam necessidade no aprendizado das coisas dos antigos, tidas como obsoletas. Os saberes cosmológicos foram taxados como superstição, fruto da ignorância dos velhos e, portanto, indesejáveis. Um episódio, narrado pelo Padre Casimiro Beksta (1988, p. 48-9) demonstra dramaticamente a distância instituída entre as gerações: de um lado jovens estudantes da Missão, “visitando” a comunidade acompanhados pelo próprio padre, de outro os velhos executando um ritual

importante que os jovens não faziam ideia do que se tratava. Não posso deixar de assinalar o fato de que jovens indígenas, alunos de um internato abrigado em uma comunidade, estivessem tão alienados de seus parentes a ponto de considerar a saída da escola para uma comunidade vizinha como um “passeio” no qual eles exerciam o papel análogo ao de turistas:

Num passeio levamos um grupo de alunos da Missão até Santo Antônio, povoado Desana, no rio Tiquié. Encontramos um grupo de velhos silenciosos, com a boca cheia de ipadu, sentados numa casa em construção. Não responderam nem à saudação, nem às perguntas, nem aos gracejos. Levamos os alunos para se divertirem noutra parte. De noite, já todos deitados em redes, fomos sobressaltados por um grupo de velhos, já embriagados: estavam procurando Casimiro [Padre Casimiro Beksta], para matá-lo, por ter ele profanado a cerimônia da benção da casa nova.

O combate radical da chamada *tradição* deu lugar, anos mais tarde, ao esforço de tradução de conceitos e na formulação de ferramentas que possibilitassem aos missionários documentar as manifestações culturais presenciadas nos contextos das missões. Este esforço impulsionou uma ordem de investigações de grande impacto para a economia dos saberes em Pari-Cachoeira: Nas décadas de 50 e 60 surgiram os padres interessados em empreender etnografias sobre a cultura indígena. Ferramentas modernas como os cadernos de notas, microfones e gravadores entraram em cena para se apropriar do que antes era aprendido através da escuta, dos jejuns e da abnegação. Montero (2012) destaca que esta orientação era fruto de um amplo investimento da ordem salesiana, em Roma, para a produção de uma ação pastoral mais qualificada do ponto de vista acadêmico. Segundo Montero (2012, p. 381-420) houve um investimento dos salesianos em um certo aparato científico nas missões que remontava ao final da década de 40, com a chegada do padre Alcionílio Brüzzi Silva, um intelectual da ordem, bem como a fundação do Centro de Pesquisas Iauaretê.

Em Pari, onde o próprio patriarca Júlio Machado atuou como “informante” do Padre Brüzzi (cf. MONTERO, 2012, p. 400), foi somente na década de 60, com a presença de outro padre, o lituano Casimiro Beksta, que atuou também em Iauaretê, que os ex-alunos da Missão começam a encarar os conhecimentos de seus pais e avós como uma fonte de potências. Frutos da primeira geração de estudantes da missão, escolarizados, casados e pais de família, percebendo o perigo representado pela morte dos velhos, que os privaria da proteção dos *base*se, voluntariam-se como

aprendizes dos *kumua* [plural de *kumu*, especialistas xamânicos]<sup>14</sup> para aprender o que fora “mais importante” para proteção de seus filhos, antes do completo desaparecimento dos antigos. Henrique Castro, por exemplo, adquiriu seu próprio gravador, com o qual passou a gravar as narrativas do pai e do sogro, um *kumu* Desana de Urucu-Igarapé. Dois artigos de Casimiro Beksta (2005; 2006) publicados originalmente nas décadas de 60 e 70, são ricos registros deste processo, documentando os primeiros passos de Henrique Castro como pesquisador das tradições Ye'pâ Masa:

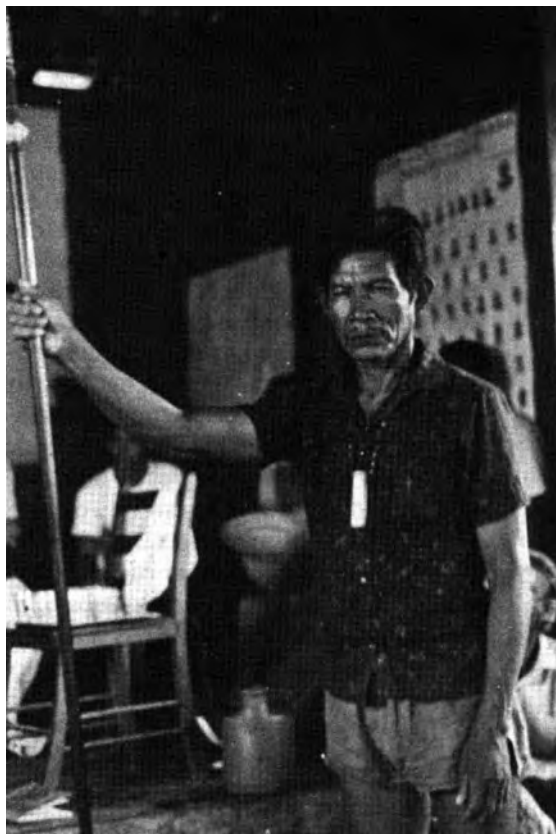
Um estudante universitário, em janeiro de 1969, fez amizade com Henrique Castro [...] a fim de gravar antigas histórias da *tribo* [sic]. Henrique, filho de um *bayá* (mestre de canto), ex-aluno da missão, pai de quatro crianças, não se sentia muito autorizado para contar as coisas dos “antigos”. Convidou então o velho *kumu* tukano, João Fontes [...] para contar em tukano e Henrique se prontificou a traduzir o texto. (BEKSTA, 2005, p. 9)

A urgência em aprender não tinha, entretanto, só um caráter profílató: Os ex-alunos perceberam que os *base* constituíam-se em um poderoso capital social<sup>15</sup> e se por um lado estes homens contavam com o respaldo dos missionários e o conhecimento escolar adquirido por eles na escola os tornava privilegiados junto ao mundo dos brancos, por outro, estes jovens careciam do reconhecimento entre os seus *bikia* [plural de *biki*, velhos], o que só aconteceria com o domínio dos conhecimentos necessários para a negociação e interação com outros seres. A forma inusitada de Henrique Castro aprender as coisas dos velhos não excluía a necessidade dos jejuns e ritos próprios da espiritualidade Tukano, mas é fato que estes foram reformatados para que fossem viabilizados dentro do contexto de forte controle dos missionários. Foi graças à conjugação destas duas formas de capital social: o saber escolar e o saber dito tradicional, que Henrique Castro torna-se uma figura extremamente relevante

14 A figura do *yái* é atribuída de uma carga negativa com a qual ninguém quer se identificar, o que pode ser atribuído ao combate mais incisivo que os missionários fizeram a esta figura (Luis Cayón, comunicação pessoal). Os velhos especialistas xamânicos com quem conversei sempre se identificavam como *kumu* e abominavam serem confundidos com um *yái*. Stephen Hugh-Jones (1994), para o caso Barasana, categoriza as práticas do *kumu* como xamanismo vertical. Os *Yái* seriam praticantes do xamanismo horizontal, um sacerdócio em tempo integral que envolve uma disciplina de profundos conhecimentos esotéricos, além da busca pela obtenção de poderes junto a outras alteridades cósmicas (HUGH-JONES, 1994, p. 33 e 43). Cayón afirma que, em relação aos Makuna, essa oposição não é adequada, uma vez que *kumu* seria uma categoria mais abrangente, na qual os *yái* estariam incluídos (CAYÓN, 2010, p. 321).

15 Atualmente é disseminado o termo “*kumu papera*” [*Kumu* = Especialista xamânico; *papera* = papel] para se referir tanto aos jovens indígenas que ingressam nas universidades e revisitam os saberes tradicionais em suas teses e dissertações, quanto para alguns pesquisadores *pekasã* que atuam junto aos indígenas, como relata também Andrelo (2006, p. 255).

para a discussão da demarcação de terras indígenas nas décadas de 70 e 80, como veremos mais adiante.



**FIGURA 06.** Henrique Castro, em reunião com membros do GT-Funai, ostentando o yaígi (bastão ritual) e o ita boho (colar de quartzo). Foto de André Villas Boas. Fonte: ISA (1991).

A década de 70 assistiu à ampla discussão que se dava na América Latina sobre a questão indígena, da qual setores progressistas da Igreja Católica eram parte. Em Pari-Cachoeira a movimentação dos missionários tinha contribuído desde o final da década de 60 para a criação de instâncias que fortalecessem os indígenas no âmbito da política formal, alinhando-os aos preceitos das CEBs, ao mesmo tempo em que lhes fornecia sustentação política. A criação da UFAC (União Familiar Animadora Cristã) com abrangência de setenta e três comunidades na bacia do Tiquié, foi fruto deste esforço. Seu primeiro presidente foi um Castro: Firmiano Alves Castro, irmão de Henrique, com um mandato de dois anos (1972-1974). A significativa quebra de paradigma – ter um presidente do ramo dos Castro, ao invés dos tradicionais descendentes diretos de José Metri (do ramo Machado), não era obra do acaso: os missionários queriam deixar claro

seu desejo de que a UFAC pertenceria a outra ordem política, externa aos circuitos tradicionais da senioridade e chefia locais. Henrique, alçado à condição de “presidente da comunidade”, consolidava a supremacia do ramo dos Castro em Pari, deixando o ramo Machado em uma posição desconfortável no “segundo plano” do cenário político. Foi no início da década de 70 que as cartas solicitando demarcação das suas terras foram enviadas de Pari para Brasília. A FUNAI atendeu aos pedidos anos depois, mas não da forma que se pretendia.

O período de 1979-1980 foi o mais conturbado da curta vida da organização UFAC, com a instalação do Grupo de Trabalho – GT da FUNAI, instituído para avaliar a possibilidade de demarcação das terras indígenas na área em 1979, e sofre com o conflito de interesses com os demais segmentos do clã Ba'titororã, especialmente os jovens Machado, que pleiteiam espaço no cenário político comunitário e defendem a retirada dos padres da associação. Segundo Buchillet (1991), ao invés de empreender análises sobre as diferenças entre as áreas, o GT da FUNAI apenas retomou a territorialização paroquial instaurada pelos missionários, instituindo três áreas como de ocupação Pari Cachoeira (1.020.000 ha), Iauaretê (990.000 ha) e Içana-Aiary (896.000 ha) (Portarias FUNAI nos. 546/N, 547/N e 548/N). As portarias emitidas, contudo, não empreendiam a demarcação, apenas declaravam como de “ocupação indígena” as três terras identificadas de forma contígua.

No próximo capítulo pretendo explorar os desdobramentos dos impactos do projeto do governo federal de integração do Alto Rio Negro ao resto do país através da militarização e da estruturação de estradas e os efeitos deste processo em Pari-Cachoeira.



## PARI-CACHOEIRA NO CONTEXTO DO PROGRAMA CALHA NORTE

**P**retendo dar continuidade à discussão sobre as configurações de poder locais em Pari-Cachoeira abordando o período relacionado às décadas de 80 e 90. Se até agora estivemos transformações relacionadas (não exclusivamente) aos segmentos do clã Ba'titororã e às transformações no instituto de chefia, a partir da interferência do Estado e da Igreja, neste momento vamos explorar a dinâmica social envolvendo os clãs convidados de Pari, ou seja, unidades exogâmicas do povo Ye'pâ Masa, Tuyuka, Desana, Maku, Bará ou de qualquer outro que estivesse residindo em Pari e usufruindo da hospitalidade de seus *kerã*. Estabelecer estas distinções é importante para entender o significado de uma denúncia feita contra os salesianos em uma corte internacional no final da década de 80 e as consequências para Pari da nova configuração de poder que emerge desta situação.

No capítulo anterior observamos o uso da ética do anfitrião e de sua contra-parte, a ética do convidado, tomando ainda o princípio de que ambas são um par e só são passíveis de funcionamento se combinadas e simultâneas. Neste capítulo veremos as consequências da quebra de uma delas.

### **OS SENTIDOS DA DENÚNCIA DE ÁLVARO TUKANO CONTRA OS SALESIANOS NO IV TRIBUNAL RUSSELL**

A diversidade dos alunos que passaram a frequentar o internato da missão de Pari a partir da década de 40 colocara em contato contínuo jovens de diferentes localidades que dificilmente conviveriam tão proximamente se não fosse a escola. Estes jovens, alguns deles preparados desde muito cedo para ocuparem as funções de *wiogê*, *yaí*, *kumu* e *bayá*, inevitavelmente destacavam-se no novo contexto escolar pela capacidade



de liderar ou pelas tantas histórias que sabiam de cor, por terem sido criados ouvindo-as. As referências a estes alunos especiais dos primeiros tempos da Missão aparecem em vários escritos dos missionários. Destaco aqui um extrato de um artigo do Padre Casimiro Beksta:

Enquanto os outros meninos correm em algazarra atrás de brinquedos, há os que se parecem com líderes espirituais da turma: à sua volta há sempre uma rodinha de companheiros atentos aos mitos que estão contando. Verificou-se que tais líderes e contadores de histórias são todos filhos de *kumu* ou de *bayá*. (BEKSTA, 2006, p. 10)

Um destes jovens mestres foi o filho de um *kumu* Hausiro Porã do povoado de São Francisco. Aos quatorze anos reproduzia para os colegas de cor as extensas fórmulas rituais que memorizara sobre a origem do universo: Álvaro Sampaio era seu nome e fora levado para a Missão de Pari-Cachoeira em 1963, onde destacava-se pela vivacidade e grande habilidade com que conjugava os conhecimentos de seus pais com o mundo de informações novas proporcionadas pela escola.

Na sede do município de São Gabriel da Cachoeira mudanças rápidas aconteciam, como o processo de urbanização em função do deslocamento de uma companhia do 1.º Batalhão de Engenharia e Construção (1ª Cia. do 1.º BEC, ou “BEC” como era conhecido), originalmente sediado em Caicó, no Rio Grande do Norte, para São Gabriel da Cachoeira, a fim de iniciar os trabalhos de construção de duas estradas federais: a BR 370 e a BR 210, em 1972. A transferência oficial se deu pelo Decreto n 72.115 de 23 de abril de 1973 e era parte das ações do que mais tarde veio a se constituir no Plano Nacional de Viação (PNV), instituído pela Lei n. 5.917 de 10 de setembro de 1976, cujo objetivo principal era aumentar a malha viária e “integrar” os estados do Norte com o resto do Brasil.

Este surto urbanístico atraía jovens que deixavam a Missão rumo à cidade em busca de empregos formais. Escolarizados e armados dos ideais de ascensão social pelo letramento desenvolvido ao longo dos anos de escolarização, eles buscavam postos de trabalho junto às empresas de construção e nas repartições públicas que se instalavam. Este movimento contribuiu para a reconfiguração das redes de poder na década de 70 e 80 em Pari. Jovens pertencentes a segmentos prestigiados dos Ba’titororã e Álvaro Sampaio migraram para São Gabriel e para Manaus enquanto segmentos como os Castro amealhavam melhores posições.

Terminado o magistério na Missão, Álvaro trabalhou como professor na localidade de Taracuí entre 1974 e 1976. Como vários jovens da sua geração, em 1977 ele se alistou no Exército para servir no BEC (Batalhão de Engenharia e Construção). Neste mesmo período várias famílias Tukano

saíram do Tiquié e se instalaram em São Gabriel da Cachoeira, atraídos pelo surto urbanístico da sede do município. Álvaro permaneceu no Exército até 1978, quando se mudou provisoriamente para São Luís do Maranhão e depois para Belém do Pará, com o objetivo de cursar Medicina com a ajuda de amigos militares, o que acabou não acontecendo. Em São Luís, Álvaro se inteirou sobre a situação dos Guajajara, que travavam uma luta contra o Governo militar por suas terras, e teve contato com a cena do indigenismo através do CIMI (Conselho Indigenista Missionário)<sup>1</sup> e de outras entidades de apoio.

Em 1980 retornou ao Amazonas, alternando períodos em Manaus – onde parte de sua família havia se estabelecido, e São Gabriel da Cachoeira. Cada vez mais envolvido com a militância social e crítico ácido do que avaliava como uma evangelização castradora da cultura indígena, Álvaro passou a frequentar os círculos de militantes em Manaus, onde travou contato também com várias mulheres Ye'pâ Masa, Tuyuka e Desana, ex-domésticas nas casas de militares, que passados anos de serviço, encontravam-se desamparadas. Este momento marca o início da mobilização das mulheres indígenas urbanizadas em Manaus, que tem como fruto a criação da AMARN (Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro). A associação visava dar suporte a estas mulheres. Álvaro Sampaio e a antropóloga americana Janet Chernela foram apoiadores da iniciativa.

A situação de abandono das mulheres indígenas em Manaus era fruto de um longo processo de abusos e exclusões que começava com a saída destas das áreas de Missão, através da intermediação dos missionários salesianos, na maior parte das vezes rumo às casas de militares e de membros da elite local. Não possuíam vínculos trabalhistas que lhes assegurasse o salário mínimo viviam em quartos ou cômodos à parte das casas, sem delimitação de jornadas de trabalho e totalmente exiladas de suas famílias. Algumas passaram anos nesta situação, outras conseguiam sair depois de alguns meses. Uma vez na cidade, era praticamente impossível retornar à comunidade (CHERNELA, 2014).

A ordem salesiana no Brasil, com seu nacionalismo propagado, era vista como apoiadora do regime ditatorial pelos setores progressistas da Igreja, e críticas públicas à metodologia missionária salesiana já começavam a se fazer ouvir em São Gabriel: Álvaro Sampaio foi entrevistado em um jornal da capital condenando a ação missionária no início da década de 1980 (CEDI, 1981). A resposta veio rápida: Um documento de desagravo

---

1 O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) nasce em 1978, como braço da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) encabeçado por expoentes da ala progressista da Igreja católica. A capilaridade da Igreja proporcionou ao CIMI representação na maior parte do território nacional, contando com núcleos do Conselho em várias cidades brasileiras.

à Missão Salesiana, datado de 06 de abril de 1980 e escrito por Henrique Castro com o título *Histórico Geral dos Primeiros Missionários do Rio Tiquié* constitui-se em uma oportunidade de verificar a ética do anfitrião em ação: nele Castro defende veementemente a presença dos missionários em Pari-Cachoeira, recordando o convite feito décadas antes por Júlio e Manoel Machado, e seu papel na proteção dos índios da escravização perpetrada pelos patrões que “levavam seus filhos para trabalhar nos seringais e piaçabais onde morriam por causa dos maus tratos e das doenças” (CASTRO, 1980, p. 2). A carta de certo modo antecipava os efeitos do que iria acontecer em novembro daquele mesmo ano, quando Sampaio embarcou para Amsterdã, na Holanda, para participar do IV Tribunal Russell como testemunha na acusação da Missão Salesiana do Alto Rio Negro pela prática de etnocídio, com base em um relatório escrito por observadores do Brasil e do exterior (CHERNELA, 2014).

Criado pelos filósofos Bertrand Russell e Jean-Paul Sartre em 1966 para denunciar as práticas genocidas dos Estados Unidos e aliados durante a Guerra do Vietnã, o Tribunal Russell se consolidou como um espaço importante de crítica ao imperialismo e ao militarismo ditatorial financiado pelos norte-americanos na América Latina. Em 1973 o II Tribunal Russell discutiu a questão da política no continente latino-americano, dedicando ainda as sessões realizadas entre 1974 e 76 para debater sobre o golpe de estado no Chile. O IV Tribunal era parte deste esforço de pressão contra as ditaduras e a sessão dedicada a discutir os direitos indígenas no continente tinha como objetivo, além de unificar bandeiras de luta do ativismo da época em torno da questão indígena, sensibilizar a opinião internacional a respeito da situação calamitosa enfrentada pelos povos originários no continente.

O principal articulador no Brasil para possibilitar a presença das testemunhas na Holanda para a quarta edição do Tribunal Russell foi o CIMI, que providenciou o deslocamento de Mário Juruna e de Álvaro Sampaio, a partir daí conhecido como Álvaro Tukano. Mário Juruna foi impossibilitado de viajar, tendo o pedido para retirada de seu passaporte negado pelo Governo Federal com a justificativa de que, sendo índio, era tutelado do Estado e não podia fazer viagens internacionais. Álvaro, por outro lado, apresentou a documentação de praxe exigida para retirada do documento em Manaus (carteira de reservista das Forças Armadas, Registro Civil, Título eleitoral, Registro Geral, Cadastro de Pessoa Física na Receita Federal e a declaração profissional de que era técnico em enfermagem) obtendo o passaporte como um civil comum com relativa tranquilidade (RAMOS, 1988, p. 112).

As acusações feitas por Álvaro em Roterdã ganharam grande projeção na imprensa internacional e a mídia local, apesar de submissa ao regime ditatorial, não pôde ignorar. Frente às notícias o presidente da FUNAI, o coronel da reserva João Carlos Nobre da Veiga<sup>2</sup>, apressou-se em realizar uma visita às missões salesianas no Rio Negro que, apesar de serem justificada como “inspeção”, constituiu-se na verdade em um gesto de desagravo, com o coronel elogiando enfaticamente o trabalho das Missões para a imprensa. Setores prestigiados da Igreja como a CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana) e a própria CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil) emitiram notas de apoio a Dom Miguel Alagna, o bispo de São Gabriel, porém, o dano causado à imagem dos salesianos no mundo não fora desprezível, sendo mais um fator para alavancar a reformulação ampla da sua pastoral nos anos seguintes.

As declarações tiveram outros efeitos políticos, o principal foi o rompimento com a premissa de que os indígenas do Alto Rio Negro seriam “aculturados” ou caboclos, conforme estabelecia o projeto salesiano. Este entendimento, oriundo principalmente do alto nível de escolaridade dos índios (quando comparados a outras áreas indígenas do Brasil) e da descrição com que os indígenas aprenderam a lidar com os elementos mais explícitos de sua cultura, repercutia em uma certa invisibilidade social que rompeu-se com a repercussão da denúncia: Um exemplo pode ser tirado da análise de uma publicação do CEDI, a revista *Aconteceu – Povos Indígenas do Brasil*, que trazia anualmente resumos das matérias jornalísticas sobre a temática indígena e análises sobre o quadro político por especialistas de diferentes áreas, tornando-se uma referência importante no indigenismo brasileiro. Na primeira publicação, de 1980, o Alto Rio Negro possui apenas um povo listado: os Maku, referenciados pelo resumo de uma nota de jornal do jornal paraense *O Liberal*, que dava conta de ações da FUNAI no combate a supostas plantações de coca que estariam substituindo as roças como fonte de renda dos indígenas (CEDI, 1981, p. 11). Várias pesquisas etnográficas e linguísticas sobre os povos Tukano e Arawak do Alto Rio Negro foram realizadas de forma muito intensa nas décadas de 70 e 80, dando conta destes povos – O desconhecimento era da imprensa, não dos pesquisadores. O *Aconteceu* era um grande clipping da cena indigenista nacional, logo só aparecia nele o resultado das matérias jornalísticas. Na edição seguinte, de 1982, devido à denúncia de

---

2 O coronel Nobre da Veiga teve um mandato curto e tristemente célebre à frente do órgão indigenista: foi dele o fatídico projeto de emancipação compulsória dos indígenas.

Álvaro, o Alto Rio Negro já aparecia com onze povos indígenas listados e com quatro páginas dedicadas à região<sup>3</sup>.

Nas décadas de 70 e 80, para sair de Manaus em direção a São Gabriel, só havia duas formas: em um dos poucos barcos de linha que abasteciam o comércio local de São Gabriel da Cachoeira – algo difícil para quem não tivesse renda – ou utilizar os aviões da FAB que faziam voos de Manaus para São Gabriel e para algumas missões. Este expediente ficou inviável para Álvaro Sampaio que, taxado de subversivo foi proibido de embarcar nos aviões das Forças Armadas. Os membros de sua família que moravam em Manaus foram assediados por agentes da Polícia Federal que passaram intimidá-los em suas casas. Seus familiares que permaneceram no Tiquié não tiveram melhor sorte: alguns dos filhos de seus irmãos foram proibidos de estudar no colégio da Missão e os adultos ficaram impossibilitados de realizar trocas na cantina local. Álvaro chegou a ser agredido fisicamente em Manaus por outros indígenas que desaprovavam seu gesto e que assumiram a defesa dos missionários (SAMPAIO, 2010).

Nos anos seguintes, Álvaro Sampaio ministrou palestras pelo Brasil e no exterior, filiou-se ao Partido dos Trabalhadores e participou ativamente da primeira tentativa de criação de uma entidade representativa indígena no nível nacional, a UNI (União Nacional Indígena). Ao contrário do que criam os missionários e os militares, Álvaro Sampaio não virou um proscrito: a maior parte de sua família mudou-se para uma área próxima à BR-307 que já estava sendo ocupada por grupos Ye'pâ Masa e Desana, chamada Balaio. Com a descoberta do ouro do garimpo do Traíra, Álvaro voltou a Pari-Cachoeira na condição de assessor dos Machado.

A denúncia do Tribunal Russell, embora avaliada por alguns como um “ato isolado” (como em PERES, 2003, p. 93) pelas diferentes reações que causou entre os índios – da defesa dos missionários a uma concordância velada – indubitavelmente tornou visíveis as insatisfações que alguns membros da ampla rede de parentes no Tiquié alimentavam em relação aos missionários. Não me refiro, é claro, aos Ba'titororã, pois na condição de anfitriões dos padres, este tipo de crítica pública jamais seria feita por eles. Entretanto, alguns segmentos no Tiquié cultivavam insatisfações há muito tempo, particularmente os homens dos clãs com quem trocam mulheres – Desana, Tuyuka e Miriti-Tapuio, que sofriam com a interdição das mulheres pelos padres, das quais seriam, pelas normas matrimoniais, preferidos como maridos, em função da migração massiva destas para Manaus como empregadas domésticas ou como vocacionadas.

---

3 Arapaço, Baniwa, Barasana, Desana, Kobeua, Maku, Kurupaco, Piratapuia, Tukano, Tuyuka e Yepá-Matsu – provavelmente uma corruptela de Ye'pâ Masa, denominação dos Tukano.

A insatisfação também se relacionava aos anseios de várias gerações de ex-alunos do internato que questionavam a mediação que os missionários insistiam em fazer deles com o mundo dos brancos. Pois se os missionários os haviam preparado para exercer seu papel como *cidadãos*, como recusavam-se a deixar que eles, jovens escolarizados e preparados, ocupassem esta função? Acredito que o Tribunal foi um evento transformador por incidir tanto nas práticas da missão – que buscou reavaliar os termos de sua catequese, e dos próprios indígenas, que testemunhavam alguém explicitando para outros brancos algumas das críticas que por muito tempo, entre sussurros dentro de suas casas, eles próprios faziam aos religiosos. Pela primeira vez alguém ousava questionar os métodos e a forma como os salesianos conduziam a vida dos indígenas.

Dois fatos decisivos sobre a relação com os missionários salesianos em Pari foram: o corte das verbas federais que mantinham os internatos, ocorrida a partir de 1979. Entre 84 e 87 os internatos da sede de São Gabriel, Iauaretê, Taracuí, Assunção do Içana e Pari-Cachoeira foram encerrados, ficando ativas apenas as escolas, que começaram nos anos posteriores a serem repassadas para as administrações estadual e municipal (ISA, 2006, p. 99) e a descoberta de ouro na serra do Traíra em 1983, que transformaram definitivamente as relações no Rio Tiquié.

### **A QUESTÃO DA TERRA COMO PRIMEIRO TÓPICO DE INTERLOCUÇÃO**

A gestão do segundo presidente da FUNAI, o General Oscar Jeronymo Bandeira de Mello, foi marcada pelo alinhamento à política desenvolvimentista do Presidente Médici e pelo lançamento do Plano de Integração Nacional em 1970, apresentando uma perspectiva sombria de construção de estradas, barragens e assentamentos sobre as terras indígenas que, vistas como obstáculos, seriam objeto de uma “integração” acelerada com a ajuda da disseminação da pecuária atrelada às grandes obras, como a BR-080, que subtraiu parte do território Mebêngôkre dos Parque Indígena do Xingu (CEDI, 1991:27; LEA, 2012, p. 18 e passim). Além disso, os projetos de assentamentos rurais e a disseminação da grilagem apoiada pelo governo militar em vários pontos da Amazônia tornava a invasão de terras indígenas um risco real.

O Conselho Nacional de Segurança (CSN), órgão nascido da preocupação orgânica dos militares com a questão da vigilância, controle interno e da chamada soberania nacional, forjava seus próprios planos para a região do Alto Rio Negro. Na lógica construída a partir da burocracia de Brasília, era necessário tornar a fronteira “produtiva” criando uma infraestrutura que possibilitasse a penetração das frentes de contato nos

recantos mais distantes. A construção de estradas era um ponto fundamental. Os técnicos acreditavam que estas, uma vez construídas, atrairiam migrantes, ajudando a inserção da região na economia agrícola e pecuária de larga escala.

Outros fatores podem ser apontados como responsáveis pelo interesse dos militares na região do Alto Rio Negro a partir da década de 70: o desenvolvimento das frentes guerrilheiras organizadas, de inspiração marxista, em solo colombiano durante a década de 60 e 70 (FONSECA, 2008) alimentou a obsessão do governo militar, ainda temeroso da dispersão do ideário comunista no continente. Somando-se a estes fatores, as notícias sobre a existência de ricas jazidas minerais confirmadas pelo Projeto RADAMBRASIL<sup>4</sup>, a primeira iniciativa de prospecção mineral no nível nacional que identificou jazidas de interesse comercial. Duas rodovias foram planejadas para dar conta da integração regional: A BR 210, cujo traçado passa pelo município de São Gabriel da Cachoeira, integrando-o ao resto do país por 2.450 quilômetros, que deveriam começar em Macapá, Cararacá, até Assunção do Içana, e de lá até Mitú, na Colômbia. Um projeto megalomaniaco, como vários do mesmo período, e que demonstrava o pouco conhecimento dos engenheiros militares sobre as condições geográficas da Amazônia (Figura 08). A outra rodovia, que deveria cortar a BR 210 na altura de Cucuí, seria a BR 370, que percorreria as localidades de Benjamin Constant (AM), entraria no Alto Rio Negro pelo Içana até o estado do Acre, na cidade de Marechal Taumaturgo, fronteira com o Peru, perfazendo um total de 1.750 quilômetros, dos quais somente 154 foram construídos (Figura 07).

Duas empresas foram contratadas pelo governo para ratear com a Engenharia do Exército a construção das estradas: as primeiras a chegar foram a Empresa Industrial Técnica – EIT e a Queiróz Galvão, além dos efetivos do Departamento de Estradas e Rodagem – DNER e a LASA (CÉSAR, 2009), trazendo um contingente repentino de cerca de 1.500 homens em um pequeno povoado amazônico que nunca fora habitado por mais de umas duzentas almas (SANTOS, 1988).

---

4 O volume dedicado às descobertas do RADAMBRASIL na região do Pico da Neblina foi editado em 1975. Nele aparecem como “ocorrências minerais de interesse econômico o ouro, diamante, estanho, ferro, linho, turmalina, manganês, nióbio e cério”.





FIGURA 07. Mapa da Rodovia BR-370. Fonte: Banco de Informações e Mapas de Transporte (BIT).

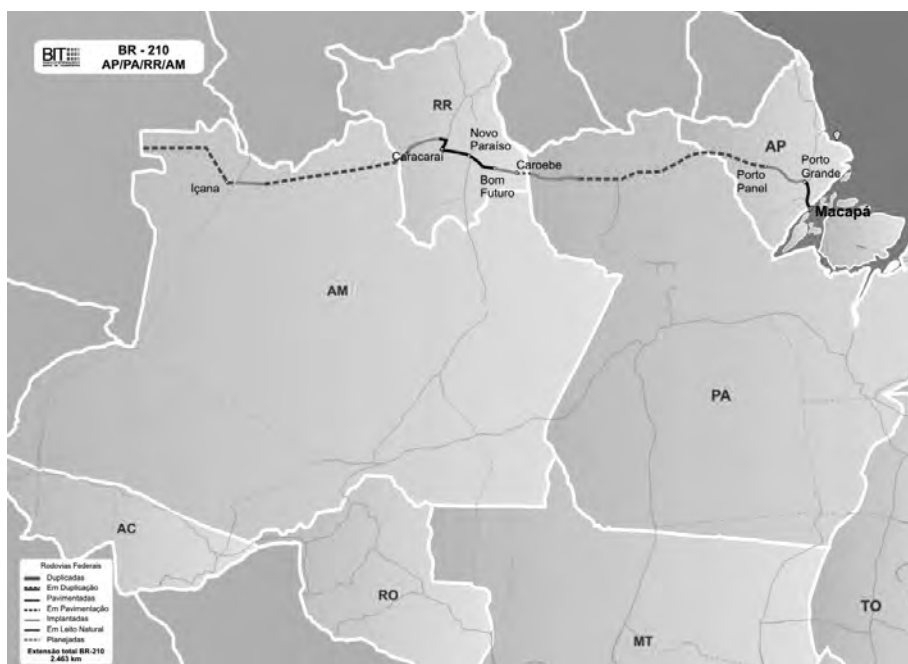


FIGURA 08. Mapa da Rodovia BR-210. Fonte: Banco de Informações e Mapas de Transporte (BIT).



## **UFAC E UCIRT: OS “LABORATÓRIOS TUKANO” DO ASSOCIATIVISMO INDÍGENA NO TIQUIÉ.**

Em 1983, totalmente desgastada pelas disputas locais, a UFAC é encerrada, dando lugar a uma nova organização: a UCIRT (União das Comunidades Indígenas do Tiquié) que emerge em um clima de disputa entre os germanos Ba'titororã. As duas facções têm características bem marcantes: os Machado, sucessores “de direito” de José Metri e *ma'mikerã* (Seniores) do clã, alguns com ligações com os políticos locais e alinhados ao progressismo que imperava na política brasileira e do qual tanto haviam sido alimentados pelos missionários. Vários destes jovens haviam passado por experiências nos seminários católicos em Manaus e Belém, o que se constituía em uma valorizada forma de capital político e educacional: os seminários religiosos proporcionam períodos de experiências de jovens a fim de confirmar a vocação religiosa enquanto estes obtêm formação educacional não acessível em suas comunidades de origem. Caso prossigam, ingressam na vida religiosa como noviços e noviças. A experiência é uma das várias que os jovens egressos das missões costumam partilhar, bem como períodos na cidade como trabalhadores. Na tese de Peres (2003, p.127-131) é possível ler a transcrição de uma entrevista dada por um dos irmãos Machado ao autor, Pedro, já falecido, na qual ele retrata suas andanças neste período.

Do outro lado os *ñihãkerã* (irmãos menores) ligados à Missão e apoiados por ela. Dutra (2008) relata a tensão política que o projeto de autonomia implementado pela UCIRT provocou na Missão naquele momento:

No dia 04 de abril de 1983, os novos líderes que extinguiram a UFAC, fundaram a União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (UCIRT), com sede em Pari-Cachoeira. A nova organização, genuinamente indígena, constituía-se de coordenadores e assessores indígenas que não aceitavam mais a interferência missionária. Muitas vezes, os padres que tentavam participar nas Assembleias Gerais eram expulsos dos eventos. Os indígenas argumentavam que estavam cansados da intromissão dos missionários e não precisavam mais de suas opiniões para deliberar sobre o rumo de Pari-Cachoeira. (...) lembro muito bem das brigas que ocorriam no centro comunitário, que se chamava UFAC, quando os padres eram agarrados pelas golas das camisas e empurrados para fora da reunião. Uma vez um padre paulista até falou que quando ele ficava nervoso e bravo, cada mão dele pesava cinco quilos, mas não adiantou nada sua tentativa de intimidar as lideranças indígenas, foi expulso do mesmo jeito. (...) A extinção da

UFAC transformou Pari-Cachoeira no principal centro de discussões sobre a política indígena do rio Negro. (DUTRA, 2008, p. 50-1)

O primeiro presidente da UCIRT foi Benedito Fernandes Machado, segundo filho de Manoel Machado, que retomou desta forma o lugar dos descendentes de Júlio Machado ao centro da vida política de Pari-Cachoeira. Sofrendo com a oposição dos salesianos, que o consideravam perigoso por sua insubmissão à Missão, Benedito começa a buscar formas alternativas de legitimação à revelia dos missionários. Iniciou-se um trabalho de revitalização das chamadas tradições culturais, com a realização de ritos *Po'osehe* [rito de trocas de dádivas, chamados em nheengatu de dabucuri] para a qual contava com o apoio de seu pai e de alguns dos velhos.

O Bené e o Pedro começaram a fazer de novo os caxiris e também os dabucuris, chamando gente de outras comunidades para participar, faziam festa tradicional mesmo. O pessoal ia, [mas] os padres reclamavam, não gostavam, mas não podiam fazer nada, reclamavam muito no sermão da missa de domingo, chamavam as pessoas para conversar... (Tukano Ba'titororã, 70 anos).

Os Machado foram buscar nas imagens combatidas pela Missão o ingrediente para a sustentação política de seu projeto de autonomia. Ao mesmo tempo em que rompiam com o aparente sequestro das suas instituições políticas pelos missionários, afirmavam seu desejo de protagonizar a interlocução com a sociedade nacional. A UCIRT foi, desta forma, o primeiro laboratório de uma experiência associativista indígena no Alto Rio Negro, embora bem diverso do modelo atual. Apesar da inovação, a tensão política cobrou um preço alto para o projeto de autonomia da organização: O período que vai de 1986 até o início da década de 90 é pautado pela efemeridade dos mandatos, com Fontes e Machado se alternando no cargo de dirigente.

Este período foi marcado pelos conflitos no Garimpo da Serra da Traíra, localizada há cerca de cinco dias de viagem, em território Maku. A exploração do ouro, feita de forma artesanal e comunitária durante os anos 80, começou a chamar a atenção de comerciantes de Vila Bittencourt e de Tabatinga, lugares onde o ouro era levado pelos indígenas para ser comercializado. A notícia se espalhou rapidamente e em 1984 as primeiras levas de garimpeiros chegavam a São Gabriel, atraídos pela perspectiva de riqueza rápida. Muitos residentes da sede do município, alguns ex-militares que chegaram com o Batalhão de Engenharia ou ex-funcionários das empresas construtoras que se fixaram na região, se transformaram em garimpeiros ou lucraram com a comercialização de gêneros alimentícios (CEDI, 1987).

O comércio local começou a gravitar em torno do ouro: os preços dos produtos eram taxados em gramas e sofriam vertiginosas altas que tornavam quase impossível aos assalariados locais a aquisição de alimentos. Aldeias inteiras deixaram de lado suas roças e suas ocupações para se dedicarem ao garimpo – fosse na bateia<sup>5</sup>, fosse na produção de alimentos destinados às trocas por ouro no garimpo, tornando ainda mais precária a questão do abastecimento local. Vivi em São Gabriel na década de 90 e recordo que era comum a cidade ficar desabastecida de carne e frango quando os garimpeiros adquiriam todos os estoques do comércio local para levar para as áreas de exploração nas cabeceiras dos rios.

Enquanto isso, em Pari, desenrolava-se mais uma vez o enredo clássico da colonização da Amazônia: levas de aventureiros dos mais diferentes pontos do Brasil e do planeta, decadência das condições sanitárias, doenças nunca vistas antes, prostituição, estupro, violência. Os indígenas viam-se disputando seu próprio território com esses homens estrangeiros, em algumas ocasiões mediante acordos pacíficos, em outras não.

Ouro, em tukano *āpō*, é um elemento caprichoso, que habita debaixo da terra e no fundo dos rios. O ouro se alimenta de sangue, e quem o traz à tona deve tomar certos cuidados preventivos, pois a agência do minério é “canibal” – para usar a célebre imagem Ianomami traduzida por Bruce Albert (2001) e costuma cobrar um preço a quem lhe tirar do seio da terra<sup>6</sup>. Esta pode ser uma boa explicação para a violência que parece acompanhar quase todo o garimpo. Um dos conflitos mais marcantes para os Tukano e seus vizinhos em Pari-Cachoeira teve um desfecho trágico: a morte de quatro garimpeiros que exploravam uma área alguns dias de distância de Pari-Cachoeira. Os relatos sobre este episódio, documentados no Ofício n. 0058/85 da AUCIRT para o Ministro da Justiça, e no relatório do Diretor da Missão Salesiana na época, Padre Guerino Sartori, dão conta da chegada de um grupo de cerca de uma dezena de homens por volta de setembro de 1985 às terras indígenas onde os indígenas já estavam trabalhando.

A situação permaneceu tensa ao longo das semanas, à medida que outros garimpeiros iam chegando. As ameaças veladas começaram a ficar mais sérias<sup>7</sup>. Cartas foram enviadas pelos índios para a Funai de Brasília, para a Administração da Funai em São Gabriel da Cachoeira, para a

5 Instrumento utilizado na garimpagem em forma de bacia.

6 Para uma interessante discussão sobre como os Tariano de Iauaretê relacionam o etnógrafo Ermano Stradelli e o ouro, vide Andreello (2006, p. 253-6).

7 Uma excelente análise da sociologia dos conflitos entre indígenas e garimpeiros foi feita pelo antropólogo Bruce Albert (1996). Embora Albert refira-se ao caso da população Ianomami, cujo grau de contato é bem diferente daquele dos Ye'pâ Masa do Tiquié, penso que o modelo estrutural do conflito funciona para ambos.

Polícia Militar do Amazonas, para o próprio Exército, sem obter resposta. Em suas visitas aos incômodos vizinhos, os indígenas eram recebidos de forma hostil e com exibição de armas por parte dos garimpeiros. Suas mulheres já não podiam mais circular entre suas roças. Estranhos eram vistos rondando o garimpo indígena e, com a proximidade das eleições, o que obrigaria os indígenas a se deslocarem para a sede de São Gabriel para votar, ficava claro que haveria conflito iminente. Utilizando o meio que haviam aprendido como a mais respeitada forma de comunicação entre os *Pekasã*: os documentos escritos, os YP redigem uma carta, com esmero e diplomacia, na qual pediam a saída dos garimpeiros, a fim de evitar conflitos que pareciam iminentes.

A carta recebida pelo líder dos garimpeiros nem chegou a ser lida: foi jogada para o ar e picotada com tiros de revólver na frente dos índios. Procurando orientação, os indígenas enviaram, através de um emissário, uma carta nova, desta vez para a liderança em Pari-Cachoeira, perguntando aos *wiogoá* o que fazer. Dez dias depois chegou a resposta, autorizando a “colocar os garimpeiros para fora como pudessem”<sup>8</sup>. O embate rendeu um conflito físico que culminou com mortos, feridos e a fuga dos garimpeiros sobreviventes. A repercussão do caso na imprensa do Amazonas apontava os indígenas como os agressores enquanto a forte articulação do Sindicato Nacional dos Garimpeiros mobilizava aliados entre políticos e jornalistas para defender a versão destes. O próprio governador do Amazonas na época, Gilberto Mestrinho, era um dos acionistas da Goldmazon e um dos principais opositores do projeto de demarcação das terras indígenas.

Com os conflitos ganhando a imprensa, no início de 1986 uma comissão interministerial chegou a São Gabriel para analisar as possíveis soluções para o impasse, dentre elas a revisão dos limites Sul e Oeste da proposta anterior para a terra indígena Pari-Cachoeira. A comissão ampliou a área de Pari-Cachoeira para 2.069.000 hectares e incluiu a Serra do Traíra como território tradicional dos Maku (Portarias da Funai n°. 2003 de 17 de janeiro de 1986 e n°. 2018 de 4 de março de 1986). Esta proposta, como a anterior, nunca saiu do papel. Foi neste momento que os indígenas começaram a ouvir o termo *faixa de fronteira* e a suposta impossibilidade de demarcação de terras indígenas até 150 quilômetros da linha da divisa nacional. Consistindo em uma faixa de 150 quilômetros de largura paralela à divisa nacional, conforme a Lei n°. 6.634 de 02 de maio de 1979, a faixa de fronteira seria um espaço resguardado a fim de preservar a integridade do território da nação (BUCHILLET, 1992). Convenientemente, o CSN defendia que a demarcação de terras indígenas nesta faixa ameaçaria a

---

8 Os detalhes do confronto estão no Povos indígenas do Brasil 1985-1986 (CEDI, 1986).

segurança nacional, mas não tinha o mesmo cuidado em evitar a presença das mineradoras que, curiosamente, ao contrário das terras indígenas, não eram condicionadas ao consentimento do CSN, segundo a lei de 79.

É importante analisar com mais cuidado a legislação referente à faixa de fronteira, especialmente o Decreto n.º 85.065 de 26/08/1980, que regulamenta a Lei 6.634. Esse instrumento prevê uma série de empreendimentos comerciais nos campos dos projetos de colonização rural, da mineração, indústria e comércio, deixando claro que a faixa não seria um território inóspito, apenas passível de maior vigilância. Algumas exigências nesse sentido eram que as empresas pertencessem em sua maior parte a brasileiros, mas não haviam impeditivos que proibissem a demarcação de terras indígenas.

Alheios à discussão burocrática e determinados a reclamar seus direitos sobre as terras, os líderes da UCIRT participaram de uma reunião em Brasília no dia 4 de junho de 1986 com o General Bayma Denys, representante do CSN, e com o Ministro do Interior, Ronaldo Costa Couto. O presidente da Funai, o sertanista Apoena Meirelles, que até então conduzia as conversas com os indígenas, foi substituído nesta ocasião pelo economista Romero Jucá Filho, um entusiasta do uso “produtivo” dos recursos naturais presentes nas terras indígenas. Enquanto os militares viam os Machado como potenciais interlocutores que legitimariam as posições do CSN junto aos demais indígenas, estes viam a si próprios como representantes autorizados a dialogar com os brancos em nome de seus parentes. Argumentando ser impossível demarcar terras indígenas na faixa de fronteira, os militares ofereceram aos indígenas as *Colônias indígenas*, um malabarismo semântico com uma categoria prevista no artigo 26 da Lei n. 6001 de 1973, o Estatuto do Índio<sup>9</sup>, que na verdade ocultava o espólio das terras, pois tais colônias, demarcadas em porções extremamente reduzidas do território original, não previam a exclusividade do uso da terra pelas populações originais.

Retornando a Pari-Cachoeira, os Machado apresentam a proposta da FUNAI em uma Assembleia convocada pela UCIRT – Chamada de I Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, cujo público foi composto em sua maioria por moradores de Pari-Cachoeira e Taracuí, além de várias autoridades locais dentre os quais o Comandante do BEC, o Presidente da Câmara de Vereadores, o Prefeito, um dos patrões que atuava no Baixo Rio Negro, o bispo diocesano e até o representante da Missão Novas Tribos do Brasil. Restam poucas informações sobre as

---

9 Colônia agrícola é uma das quatro categorias de áreas reservadas para os indígenas. Segundo o Estatuto seria “a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da sociedade nacional”.

recomendações produzidas neste encontro, além do relatório da abertura, disponibilizado por Dutra (2008), mas nele já se nota três aspectos importantes constitutivos da forma dos Ba'titororã verem o que estava acontecendo, a primeira é deixar claro que, se os militares os elegiam como interlocutores preferenciais junto aos indígenas, eles por sua vez acolhiam esta nova posição e tentavam ajustar seu discurso às expectativas dos técnicos do PCN, tanto se colocando como representantes de todos os povos indígenas da área como estabelecendo que eram os militares, enquanto promotores do *progresso*, seus aliados desejados, o que fica ainda mais patente quando lembramos dos conflitos ocorridos pouco antes em Pari-Cachoeira com os missionários.

O segundo aspecto que chama a atenção neste documento é a reafirmação constante da opção pelo não-conflito. Evoca-se a disposição em construir juntos (brancos e indígenas) e em “não cobrar nem exigir”. O último aspecto que preciso destacar é a auto apresentação dos indígenas como pessoas conscientes e capazes. Mesmo colocando-se como indígenas, em nenhum momento eles utilizam da etnicidade para mediar seu discurso, em que se identifica um esforço para produzir o efeito de arrojamento e empreendedorismo, traduzidos no que seria a imagem do “índio moderno”. Os termos *progresso*, *civilização* e *promoção humana* destacam-se na ata produzida pelos irmãos Machado:

Expor os problemas que afligem o povo indígena da área do município de São Gabriel da Cachoeira para juntos, unidos, encontrar soluções, saídas para melhor progredirmos, seja na vida social, econômica, política indígena nacional, para irmanados humanamente sem choques com a civilização da sociedade branca fazermos juntos nossos estudos, nossas reivindicações coerentes e conscientes perante as autoridades constituídas para conquistarmos nosso progresso. Não vamos só pedir, cobrar, exigir, porém, cooperar, retribuir, estudar junto com as autoridades para chegarmos a um único objetivo que é a promoção humana do povo indígena do Alto Rio negro e adjacências. (DUTRA, 2008, p. 52)

Apesar do valor performativo do evento, ele acabou sendo muito tímido em termos políticos, já que não alcançou completamente as expectativas dos militares, que buscavam legitimar as ações do projeto através dos indígenas e minar a resistência em áreas como Iauaretê, que já se articulava com setores progressistas da Igreja e começava a questionar o PCN. Enquanto isso os demais clãs do Tiquié ressentiam-se da falta de espaço político para suas próprias demandas, que viam sendo sempre preteridas em função da supremacia de Pari-Cachoeira. A proposta de demarcação do Governo foi recusada pelos presentes e o resultado formalizado em carta

endereçada à FUNAI. Percebendo que a negativa do Governo em demarcar devia-se ao interesse na Serra do Traíra, na mesma carta os indígenas apresentam uma contraproposta: não aceitavam a demarcação em colônias, defendiam a demarcação contínua, mas abriam mão da Serra do Traíra – território pertencente aos Maku, que não participavam das articulações e que pagariam com suas terras pelo impasse (BUCHILLET, 1992, p.05).

Insatisfeitos com o resultado destes movimentos, os técnicos do CSN e os mediadores da Paranapanema chegaram a um consenso com as lideranças de Pari-Cachoeira: era necessário convocar uma nova assembleia geral, na qual o projeto desenvolvimentista do PCN seria exposto para representantes de todo o Rio Negro para, desta forma, obter o consentimento formal das ações. A assembleia foi convocada para os dias 28 a 30 de abril de 1987, no Ginásio Coberto da Missão Salesiana, na sede do município, e foi financiada com recursos do Calha Norte. Mais de trezentas lideranças se fizeram presentes na reunião, denominada de II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro<sup>10</sup>. Foi nas discussões paralelas, ocorridas geralmente a noite, quando várias lideranças se reuniam para refletir sobre os eventos de cada dia, que nasceu a ideia de uma federação que pudesse articular, de forma ampla, os interesses diversos das cerca de vinte grupos étnico-linguísticos do Alto Rio Negro.

A Assembleia foi assim: de dia íamos para a quadra das irmãs e de noite nos reuníamos com outros parentes para conversar sobre o que ouvíamos durante o dia. A gente passava a noite em claro fumando e conversando muito. Alguns parentes entendiam melhor e explicavam para os que entendiam menos. Os velhos diziam o que estavam pensando. Passamos muito tempo conversando como seria. Conversamos com os içaneiros. Quando levamos a proposta para a assembleia, já tínhamos discutido bastante (Professor Ye'pâ Masa Ba'titororã, 53 anos).

Há uma certa ironia no fato de que o PCN tenha financiado a realização da Assembleia que deu origem à FOIRN, mas isso se explica pelo fato de que, em sua origem, a Federação tinha um perfil político bem diferente do que se tornou depois: os interesses divergentes dos diversos agentes que compunham sua primeira diretoria ameaçavam arruinar seu projeto antes mesmo dele se consolidar minimamente. Como exemplo cito um dos diretores da primeira gestão da FOIRN, Baré, membro das poderosas famílias Garrido Otero (descendentes do mesmo patrão espanhol que

---

10 A I Assembleia, coordenada pelos Machado e realizada três anos antes, em 1984, teve um caráter bem menos abrangente e consistiu basicamente na discussão de propostas de reivindicações para as áreas indígenas.



acolhera Koch-Grünberg no início do século XX) e dos Gonçalves, também descendentes de notórios patrões locais atuantes no Baixo Rio Negro.

O caso deste primeiro vice-presidente da FOIRN é um dos que se evocava uma pertença étnica a partir da mãe, algo bem frequente entre os Baré atuais. Paulo Maia Figueiredo (2009), em sua tese que teve os rituais dos Baré do Alto Rio Negro como objeto, pondera sobre como este povo passou da condição de ser considerado extinto por antropólogos como Nimuendaju e Eduardo Galvão nas décadas de 40 a 60, para uma das etnias mais numerosas na região. Atribui isso ao momento político de rompimento com o processo de “desindianização” do Brasil a partir da Constituição de 88. Atualmente, em São Gabriel, o termo Baré pode ser usado tanto para alguém oriundo de uma comunidade indígena, baré, quanto por um morador urbano, cuja família de origem indígena tenha migrado para a cidade gerações atrás, ou que tenha um dos pais indígena.

A iniciativa da Federação chamou a atenção da elite “crioula” local pelo potencial que se apresentava para promover negócios com os empreendimentos prometidos pelo PCN, especialmente no ramo da mineração. Tais interesses conflitantes colocavam em risco a coalizão que se constituía, mas era um elemento fundamental para a definição das aspirações políticas dos indígenas, especialmente dado o poder amealhado pelos Machado, que atribuíam ao programa o interesse do Governo por suas vidas e viam a participação nele como uma forma de aumentar seu capital político e negociar alguns benefícios – pessoais e coletivos, chegando a encampar uma versão rionegrina de “índio bem sucedido”, análoga à do antológico chefe Kayapó Coronel Tutu Pombo, voando em jatos fretados e frequentando hotéis de luxo nas capitais. Neste momento Iauaretê e Pari-Cachoeira tomam direções diversas em seus projetos de autonomia: Iauaretê aproxima-se mais das organizações civis de apoio ao movimento indígena como o CIMI e o CEDI, enquanto as lideranças de Pari aproximam-se dos militares e das empresas que desejavam explorar comercialmente o promissor potencial mineral da área. Por seu caráter crítico dos projetos de mineração em área indígena, o CEDI inevitavelmente entrou em rota de colisão com o “Grupo de Pari-Cachoeira”, que tinham projetos bem mais flexíveis neste sentido.

O CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) tem sua origem como entidade ecumênica que assessorava movimentos sociais urbanos, como os sindicatos do ABC Paulista, na década de 70 e que, posteriormente, incluiu os indígenas entre seus campos de atuação. O CEDI chegou ao Alto Rio Negro depois da denúncia de Álvaro Sampaio, através de uma articulação para apoiar o nascente movimento indígena brasileiro, tendo uma atuação fundamental no processo de luta pelo reconhecimento



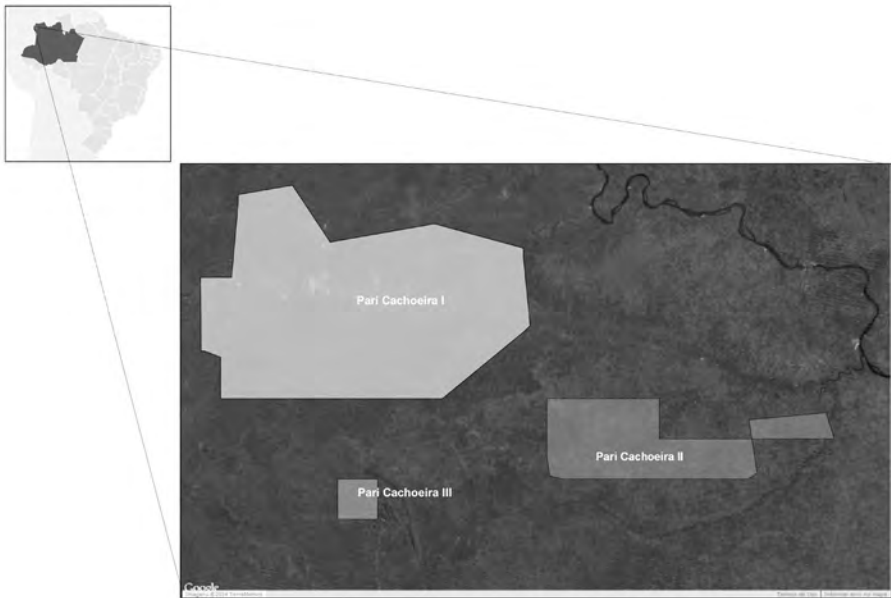
dos direitos indígenas na Assembleia Constituinte, além de servir de intermediário entre apoiadores internacionais e as associações indígenas que se formavam, fornecendo suporte financeiro e assessoria política.

Até o início dos anos 80, o CIMI e o CEDI não experimentavam grandes diferenças em termos de atuação na questão indígena: A especificidade do CIMI estava principalmente em sua origem, na Igreja Católica, dentre as correntes progressistas, e com os índios como único foco, enquanto o CEDI se caracterizava por um escopo mais amplo de parceiros e de atuação. Com o passar do tempo o CEDI vai se aproximando da prática denominada *anthropological advocacy*, que até então era desenvolvida por indivíduos ligados à questão indígena no Alto Rio Negro, como os antropólogos Dominique Buchillet e Robin Wright. Em sua nova versão, o CEDI passou a desenvolver atividades de assessoria mais qualificadas, abandonando a ênfase nas denúncias (que caracterizava o CIMI), e construindo uma expertise que conjugava a perspectiva antropológica com intervenções de caráter técnico. Este novo perfil de atuação foi consolidado no processo demarcatório das áreas indígenas em 1998, quando a FUNAI, mediante um acordo que envolveu as exigências da FOIRN por um processo demarcatório participativo e o papel do PNUD como agência financiadora do PPTAL, delegou ao Instituto Socioambiental (ISA) – denominação que a organização assume na década de 90, e à sua assessoranda, a FOIRN, a condução do processo. Os projetos-piloto nas áreas de educação e manejo ambiental tornaram-se marca registrada de atuação da ONG na região do Rio Negro.

Apesar da recusa dos indígenas ao projeto de demarcação do Governo, retificada na II Assembleia, o CSN propõe uma solução “intermediária”: demarcaria apenas a área de Pari-Cachoeira (onde os Machado os apoiavam), incluindo a Serra do Traíra (o garimpo), mas na forma de três colônias segmentadas e duas florestas nacionais (Flonas, destinadas à exploração). A ideia supostamente era transformar Pari-Cachoeira em um modelo de desenvolvimento local, investindo recursos oriundos das transações governamentais com as mineradoras, e desta forma garantir a adesão e outras regiões com minérios. Dominique Buchillet explicou como a enxurrada de novos termos técnicos repercutiria na vida dos indígenas:

A nova “sistemática de demarcação” em apreço consistia numa proposta de criação de três Colônias Indígenas (Pari-Cachoeira I, II e III) “incluindo a quase totalidade das comunidades indígenas da região” e de duas Florestas Nacionais que as envolvem parcial ou totalmente (caso de Pari Cachoeira III). As duas primeiras Colônias Indígenas, que englobam as comunidades ribeirinhas da bacia do Rio Tiquié, são voltadas para a realização de projetos agropecuários. A terceira é

destinada às atividades de garimpagem, posto que ela recobre as jazidas de ouro da Serra do Traíra (resultado do acordo firmado entre a UCIRT e a Paranapanema). As duas Florestas Nacionais (de 18.000 e 654.000 ha), caracterizadas como “áreas de preservação da identidade cultural das populações indígenas das colônias”, seriam eventualmente destinadas a exploração econômica (mineral e de madeira) mediante a autorização das comunidades indígenas e o estabelecimento de contratos de exploração entre as empresas interessadas, a Funai, a UCIRT e o CSN, tratando-se de uma “área de segurança nacional”. O PAP (Plano Plurianual) propõe igualmente a criação de um “Fundo Pari Cachoeira” alimentado pelos *royalties* oriundos desses contratos de exploração; por fim, ele assegura à população indígena de Pari-Cachoeira a exclusividade da atividade de garimpagem de seu território. (BUCHILLET, 1991, p. 110)



**FIGURA 09.** Localização das três Colônias Indígenas Pari Cachoeira I, II e III de acordo com as Portarias da Funai Ns. 546/N, 547/N e 548/N de 1979. Fonte: Google Earth, adaptado de acordo com as coordenadas das Portarias da FUNAI.

Finalmente, cedendo às pressões das mineradoras e dos militares, seus principais apoiadores, em 12 de abril de 1987 representantes da UCIRT e a mineradora Paranapanema assinaram um acordo licenciando a mineradora a realizar prospecção e a explorar “sem qualquer restrição por parte da comunidade” Pari-Cachoeira I e III – Pari-Cachoeira II seria a própria comunidade. Além do acordo, as lideranças da UCIRT assinaram

ainda uma Declaração na qual tornavam público seu apoio às atividades da Paranapanema, sobre a qual afirmavam ter “convivência fraterna e pacífica” (CEDI, 1991). Em que pese a legalidade questionável de tal acordo, é significativo que, abolindo qualquer tipo de intermediários, os indígenas assumiram a posição de interlocutores no processo, com todos os riscos que esta posição implicava. Para estes, tratava-se ainda de uma questão de escolher entre ficar com menos terras ou com terra nenhuma:

Tivemos que escolher: eles [o CSN] dizia pra gente que não tinha jeito, não tinha como demarcar na faixa [de fronteira], que era impossível, e que tínhamos que pensar direito porque era melhor ficar com aquilo que estavam oferecendo do que com nada. O que a gente ia fazer? Aceitamos. (Liderança Ba'titororã).

Diniz (1994) chama a atenção ainda para um aspecto contraditório das preocupações do CSN com as terras indígenas como uma ameaça à chamada “segurança nacional” e sua tentativa de vincular o suposto risco à integridade das fronteiras ao crescimento de ideologias socialistas no continente. Tais temores, esbarravam no fato de que as demandas internacionais por conservação da floresta e proteção às terras dos povos autóctones partiam principalmente dos “aliados” do Brasil, ou seja, dos países aos quais o Brasil havia se colocado ao lado depois da Guerra Fria: “as pressões ambientalistas e indigenistas vêm de todos os lugares na época do lançamento do PCN, menos dos países do Leste” (DINIZ, 1994, p. 95), e não dos países socialistas como a União Soviética, cuja representação pelos militares como ameaça às “liberdades” mimetizava o discurso norte-americano.

O garimpo legou aos jovens Machado muita notoriedade no cenário político regional e em Brasília. Colocando-se como representantes dos povos do Alto Tiquié e com amplo acesso às instâncias governamentais, os irmãos instituíram uma eficiente divisão de tarefas diante da nova conjuntura: Pedro Machado foi nomeado chefe da Funai em São Gabriel, Carlos Eugênio administrava o garimpo e Benedito Machado ocupava o cargo de presidente da UCIRT. Outras pessoas ligadas aos Machado, como Álvaro Sampaio – que saíra da UNI para colaborar com os novos empreendimentos no Tiquié, e Manoel Moura, mais tarde eleito em Manaus presidente da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COIAB), também participavam das movimentações políticas do contexto. Neste período os irmãos Machado mudaram-se definitivamente para a sede do município com suas famílias. Enquanto os Machado distanciavam-se cada vez mais da política comunitária, que era pesadamente influenciada pela Missão, outros segmentos Ba'titororã e seus cunhados fortaleciam-se internamente, como é o caso dos Castro e dos cunhados Desana da família

Vaz, que teve no professor Henrique Vaz, eleito vereador municipal com o apoio da Missão em 1990, um expoente.

Uma ponte aérea entre São Gabriel da Cachoeira e Brasília estabeleceu-se: Os Machado tinham acesso cotidiano aos gabinetes de ministros, senadores, deputados e a lobistas. Um pacote de projetos, incluindo mineração e extração madeireira, foi pactuado para viabilizar a implantação do Calha Norte no noroeste do território. A aposta era alta, mas se as empresas e o Governo cumprissem com tudo o que era prometido, Pari-Cachoeira seria uma espécie de nova capital do Alto Rio Negro, beneficiando-se dos contatos estabelecidos com estes sujeitos e das redes de influência que passavam pelo executivo, legislativo e judiciário. É neste momento que Pari-Cachoeira se distancia definitivamente da FOIRN, e que esta toma as feições que possui atualmente, de uma organização crítica do desenvolvimentismo proposto pelo poder público à região e pautadora de projetos e ações alternativas.

Para os Machado, o Projeto Calha Norte (PCN) constituía-se em uma oportunidade para obter o reconhecimento como cidadãos bem-sucedidos; o ouro lhes daria a oportunidade de realizar as imagens de sucesso financeiro e reconhecimento social que eram construídas no imaginário dos jovens internos da Missão desde o início de sua escolarização. Interpretar o aceite dos Machado às condições do Calha Norte como uma barganha ingênua, na qual os indígenas deslumbrados teriam sucumbido ao poder dos presentes enquanto eram expropriados de suas terras, é negar a estes a agência e os riscos que, conscientemente ou não, correram, ao apostar suas reputações políticas no processo. A conivência com a proposta de demarcação descontínua de suas terras foi compensada, no seu entender, pela abertura do Governo às demandas que colocariam Pari-Cachoeira em um patamar jamais visto. O depoimento da esposa de uma das lideranças envolvidas nas negociações é bem emblemático deste entendimento:

A escola agrotécnica<sup>11</sup>, o hospital, os barcos-hospitais... tudo fomos nós que pedimos do Calha Norte. Era nossa ideia. Era para ir para Pari-Cachoeira! Foi para lá que pedimos. Mas eles deixaram tudo em São Gabriel e não ficou nada para nós (esposa de um Ba'titororã).

Apesar de sua inegável força política e econômica, as posições dos Machado não eram unanimidade. Além dos partidários da Missão, outros não viam com bons olhos seu furor acumulativo embora todas as promessas de benefícios que seriam partilhados por todos tornassem o quadro muito complexo para evocar algum questionamento imediato. As

11 O modelo de Escolas Agrotécnicas era de conhecimento dos moradores de Pari em função da experiência de alguns deles na Escola Agrícola "Rainha dos Apóstolos" mantida pela Igreja Católica em Manaus.

insatisfações culminaram em 1990 com a disputa entre os Machado de Pari e os Desana do clã *Kenhiri Porã* de São João da família Lana (que até então atuavam na UCIRT como conselheiros), pela presidência da UCIRT. Com a derrota dos Lana, atribuída por estes ao apoio financeiro que a FUNAI abertamente teria franqueado à chapa dos Machado, os Desana resolvem se retirar da entidade e fundaram uma associação própria, a União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT), com sede na comunidade Desana de São João, como mostra o depoimento de Luis Lana, *kumu* Desana, sobre o episódio:

[...] no segundo semestre de 1989 eu criei uma chapa com o lema “A Luta contra os opressores do povo” para concorrer nas eleições do dia 26 de dezembro de 1989 ao cargo de presidente da UCIRT, os meus adversários entraram com política violenta contra minha candidatura, demonstrando assim a ditadura diante da organização democrática como se entende na sigla e no estatuto, então a vitória foi do Benedito F. Machado. Em 1. de janeiro de 1990, juntamente com povo da comunidade de Santo Antônio, discutimos em criar outra organização na vila de São João Batista com sigla UNIRT (União das Nações Indígenas do Rio Tiquié). (DUTRA, 2008)

Este processo de faccionalismo é similar ao que deu origem no final da década de 80, em Iauaretê (no Rio Uaupés), às duas primeiras associações do Uaupés, a União das Nações Indígenas do Distrito de Iauaretê (UNIDI), fundada em 1988 pelos Tariano, e a União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauaretê (UCIDI), fundada em 1990 por líderes Ye’pâ Masa, Desana e Piratapuaia. Este processo foi descrito na etnografia de Andrello (2006, p. 169) e sua ocorrência nas duas localidades revela um padrão entre os processos políticos das sedes missionárias. A profusão de organizações surgidas e registradas entre 1984-1990 (Quadro 5) revela que o associativismo foi encarado pelos indígenas como parte importante de seu projeto de autonomia, no que foram apoiados por organizações internacionais que passaram a apostar no Alto Rio Negro como uma região propícia para o desenvolvimento de projetos de autodeterminação indígena.

**QUADRO 05. ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO REGISTRADAS EM CARTÓRIO ENTRE 1984 – 1990.**

SIGLA	NOME DA ORGANIZAÇÃO	ANO	ÁREA DE ABRANGÊNCIA
AUCIRT* (UCIRT)	Associação da União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié	1984	Entorno Pari-Cachoeira
UNIRT	União das Nações Indígenas do Rio Tiquié	1990	São João Batista

<b>SIGLA</b>	<b>NOME DA ORGANIZAÇÃO</b>	<b>ANO</b>	<b>ÁREA DE ABRANGÊNCIA</b>
UCIDI	União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauaretê	1990	Iauaretê
UNIDI	União das Nações Indígenas do Distrito de Iauaretê	1988	Iauaretê
ACITRUT	Associação das Comunidades Indígenas de Taracará, dos Rios Uaupés e Tiquié (Sucedeu à Socitru).	1986	Triangulo
AMITRUT	Associação das Mulheres Indígenas de Taracará, Rio Uaupés e Tiquié (ACITRUT).	1989	Triangulo
ACIRI	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana	1988	Içana
AMAI	Associação das Mulheres de Assunção do Içana	1990	Baixo Içana
ACIRX	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié	1989	Vila Nova do Xié
ACIRNE	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro	1988	
ARCINE	Associação Rural das Comunidades Indígenas do Rio Negro	1989	
ACIBRIN	Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro	1991	Baixo Rio Negro
AINBAL	Associação Indígena do Balaio	1991	Comunidade Balaio
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro	1987	Alto Rio Negro
AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro	1984	Manaus**
AEIAM	Associação dos Estudantes Indígenas do Amazonas		Manaus**
CEARN	Casa do Estudante Autóctone do Rio Negro	1985	Manaus**

Fonte: CEDI, 1991; ISA, 1990. \* Originária na UFAC, fundada em 1972. Não ligada à FOIRN. \*\*Embora sediadas em Manaus, tais entidades estavam relacionadas ao Alto Rio Negro por seu escopo de atuação e perfil de associados.

Nos anos seguintes o associativismo no Alto Rio Negro iria ganhar feições próprias, proporcionadas pelos experimentos que os indígenas realizaram com esta modalidade institucional apropriada do mundo dos brancos e reelaborada de acordo com sua visão, tendo o parentesco e as divisões clônicas como base de sustentação.

Dois anos depois de sua instalação, as empresas mineradoras retiraram-se do Alto Rio Negro, alegando inviabilidade econômica das jazidas, abandonando as promessas e os projetos de apoio às comunidades e deixando seus interlocutores completamente aturdidos. Estas seriam a principal fonte de recursos das ações de “desenvolvimento” planejadas – já

que o Calha Norte não pretendia aplicar verba própria para isso, mas apenas servir de intermediário entre as empresas e o Estado, preferindo aplicar seus recursos na estruturação militar da região. A conjuntura social da época, com quadros de crise econômica constantes e a proximidade de abertura democrática tomou a atenção dos militares como questões "mais urgentes".

Com a partida dos garimpeiros, os indígenas reassumiram os pontos de exploração. Dois garimpos foram instituídos: um já gerenciado pelos Machado, com grande parte da mão-de-obra formada por colombianos e indígenas brasileiros, e outro formado por famílias indígenas que voltaram a trabalhar nas lavras localizadas na colônia Pari-Cachoeira III, no mesmo sistema e artesanal que realizavam antes das invasões (Instituto SOCIOAMBIENTAL, 1996). Com o pretexto de que esses índios estavam envolvidos no contrabando de ouro e, por extensão, no tráfico de cocaína e nas atividades de guerrilha colombiana, em 9 de maio de 1990 uma patrulha de vinte e oito militares do Exército expulsou mais de cem pessoas do local a tiros, forçando os indígenas a uma fuga desesperada que durou dias de uma longa caminhada sob sol e chuva na mata até a aldeia mais próxima, por caminhos precários e sem mantimentos, com crianças pequenas e com os poucos pertences que conseguiram salvar (BUCHILLET, 1990, p. 128-135).

A invasão do Garimpo Tukano representou o primeiro conflito explícito com os militares. Pressionados pelos parentes a buscar explicações para o clima de insegurança que voltara a pairar sobre o Tiquié, os Machado (Benedito e Pedro) foram à capital federal buscar respostas junto aos, até então, sempre solícitos parceiros militares. Desta vez, porém, as faces sorridentes mostraram-se indiferentes e apáticas aos apelos. Os irmãos Machado buscaram então apoio entre as várias entidades indigenistas que se constituíram naquela década e que atuavam em Brasília. Foram mais uma vez surpreendidos com reações que variavam de irritação à satisfação de verem aos índios que um dia haviam estabelecido alianças com os grandes vilões da causa indígena – os militares e os empresários da mineração, finalmente abandonados por estes. Este episódio prosaico foi analisado por Ramos (1995) e deu origem ao clássico artigo “O índio Hiper-Real”, no qual a autora tenta equacionar as questões envolvidas na recusa por auxílio das organizações indigenistas.

Por sua contribuição à antropologia brasileira e às análises das relações entre os indígenas e o Exército, detenho-me sobre este importante material por acreditar que o contexto descrito exemplifica meu argumento sobre o pragmatismo dos Ba'titororã de maneira simples e contundente. Para Ramos, haveria os *índios reais*, pessoas como quaisquer outras, eivadas pelas contradições e com o direito a tomar decisões de acordo com

seus interesses e razões, e os *índios hiper-reais*, aqueles idealizados por alguns apoiadores, politicamente corretos e despidos de contradições.

A relação dos índios com os brancos que se dedicam à defesa dos direitos indígenas, e que nesse campo merecem o qualificativo de esclarecidos, pode ser amistosa, mas não supera os problemas criados pela barreira interétnica. É até possível uma colaboração entre índios e indigenistas, mas nunca seria uma colaboração “mecânica” no sentido durkheimiano, pois nunca se realizaria entre iguais que compartilham uma mesma mentalidade. Também improvável seria uma colaboração “orgânica”, pois precisaria primeiro passar por alguns testes de resistência e ousadia, como, por exemplo, enfrentar o “índio real” (RAMOS, 1995, p.10).

O episódio de Brasília consolidou a aversão dos Machado a ONGs e seus representantes mais conhecidos, os antropólogos. Em uma Conferência Municipal de cultura, promovida pela Prefeitura de São Gabriel em 2010, Pedro Machado, funcionário da FUNAI e então afastado do movimento indígena, mais uma vez fez um discurso ácido contra as ONGs que atuam no Alto Rio Negro, acusando-as de “ficar com as poucas migalhas que caem para os indígenas” (CONFERÊNCIA..., 2010).

O caráter destemido dos Machado (do segmento dos filhos de Manoel Machado) os fazia admirados o que, somado ao seu status de reconhecidos *chefes*, respaldava suas decisões. Entretanto, à medida que as mineradoras os cobriam de presentes e de recursos, criava-se um distanciamento entre os chefes e o seu povo, ampliado pela saída destes de Pari-Cachoeira e pelo sucesso financeiro que passaram a ostentar. A ostentação, acumulação e imposição são noções bem distantes da chamada “chefia ameríndia”, que tem na capacidade diplomática e na generosidade dois de seus principais pilares (RIVIÈRE, 2001, p. 34; CLASTRES, 2003, p. 45). Ao mesmo tempo em que a ousadia dos Machado os fazia temidos e admirados, sua pouca habilidade em distribuir as benesses que obtinham os isolava. Um chefe que não compartilha ou um chefe de acumula desequilibra os princípios que regulam a vida comunitária.

Quando nos distanciamos deste modelo de Clastres, fica mais fácil entender que para os chefes Ba'titororã, os benefícios amealhados dos brancos constituíam-se em uma forma de obter algo ao qual eles já tinham direito, mas esta posição não era aceita por todos: criou-se ressentimento especialmente entre cunhados e “irmãos menores”. Neste contexto saíram fortalecidas outras lideranças que emergiam em Pari, como é o caso dos Castro e dos vizinhos que começavam a questionar sua exclusão das decisões importantes que afetavam sua vida, como os Desana que criam a UNIRT.



Entre 1992, data em que o ministro da Justiça, Jarbas Passarinho, requereu uma perícia antropológica na região, até 1998, data da demarcação das cinco terras indígenas – TI Alto Rio Negro, TI Rio Apapóris, TI Cué Cué Marabitanas, TI Médio Rio Negro I e TI Médio Rio Negro II, intensas articulações políticas conformaram o movimento indígena no Alto Rio Negro como um caso de sucesso, uma resposta à aposta dos Machado.

### **TRANSFORMAÇÃO, DOMESTICAÇÃO E ALIANÇAS**

Ao analisar a trajetória do contato dos Ye'parã Pa'nicu em Pari-Cachoeira com o Estado, alguns aspectos inevitavelmente caracterizam sua especificidade, como por exemplo a obstinação em recusar uma posição de passividade e em construir estratégias de equidade em relação aos *pekasã*. Esta postura é identificada desde os primórdios da Missão, quando os missionários, foram tomados como aliados em torno de um projeto coletivo que conjugava autonomia sem abrir mão da apropriação do que os parceiros *pekasã* pudessem oferecer em termos de tecnologias e inovações. Esta atitude determinada e pragmática não era tomada sem riscos: parceria após parceria, os Ba'titororã abriram mão de algo precioso – primeiro sua imponente *Basari Wi'i* [casa comunal], depois o cuidado dos seus *kumu* e *yaí*, os ritos de iniciação que separavam crianças de homens, dentre outras coisas.

É possível compreender um pouco desta determinação quando apreciamos outros processos de contato na Amazônia. Ao descrever a criação da primeira reserva indígena do Alto Solimões, João Pacheco de Oliveira (2002, p. 277-304) destaca o papel desempenhado pelo milenarismo na adesão dos Tikuna à iniciativa do SPI de deslocamento de famílias indígenas dos seringais para o posto indígena, que viam os agentes indigenistas como emissários de seus demiurgos, o que lembra muito a explicação de Sahlins (2003) para a morte do Capitão Cook nas Ilhas Sandwich e sua ancoragem à figura do deus Lono. Não há notícias de que isso tenha se dado entre os Tukano. Desde os primeiros registros de contato, é notável a determinação em aproximar-se dos brancos como aliados e parceiros no mesmo nível, ignorando a assimetria de capacidades e mesmo o caráter anti-social dos *pekasã*, sua tendência à usurpação e a ausência de domínio da etiqueta social Tukano. O que importa são as possibilidades de uso dos recursos negociados nessas interações. Se o Estado estabelece formas de interferir na política da aldeia, seja através da nomeação de chefias por critérios fora do circuito das *tradições*, seja através do estabelecimento de fronteiras territoriais arbitrárias ou mesmo pela manipulação política através da perspectiva das benesses, os Ye'parã Pa'nicu sempre tentam

transformar estas circunstâncias adversas em alguma forma de vantagem ou de novos recursos a serem revertidos para o aumento do prestígio do clã e da comunidade. Às vezes eles obtém êxito, às vezes não, mas este é um exercício constante.

O Pelotão e seus *surara* [militar] se inserem nesta chave explicativa, ainda mais pelo fato de que sua presença foi fruto de um convite – a exemplo do que já ocorrera décadas antes com os salesianos. Para regular as relações com estas alteridades, muitos procedimentos estão inscritos nas narrativas de origem, que explicam a natureza de cada uma delas, e os cuidados que seu trato exige. Mas este acervo de conhecimento não é imutável nem automático; ele demanda atualização constante, obtida no curso das relações e no exercício de tentativa de antecipação dos resultados.



## AGÊNCIAS E MEDIAÇÕES: ENTRE PARI-CACHOEIRA E O 6.º PEF

O Rio Tiquié, também chamado de Kusá ou Watayá em tukano, nasce em território colombiano, percorrendo cerca de 374 quilômetros, 321 deles no Brasil. Seus principais afluentes são os igarapés Umari, Castanha, Cunuri e Ira, além de outros igarapés menores. É um rio de água preta, com ecossistema caracterizado pela predominância de três paisagens: florestas de terra firme, igapós (terrenos com vegetação periodicamente alagados pelas cheias dos rios) e campinaranas<sup>1</sup> (GERRITS, 1999:15-16). No Brasil, para entrar no Rio Tiquié, é preciso navegar o Rio Negro até a confluência onde este se divide entre Uaupés e Tiquié, ponto onde foi estabelecido o povoado tukano de Taracua. Subindo suas águas turvas até Pari-Cachoeira, em direção à fronteira colombiana, o navegante irá se deparar com muitos quilômetros pontuados por alguns sítios e pequenas comunidades Tukano, Hupdah e Miriti-Tapuio esparsamente localizadas ao longo do caminho. A maior concentração de pessoas ocorre a partir do médio curso do rio, com a ocorrência de comunidades Hupdah (Maku) e Desana. O Alto Tiquié é dominado por comunidades Tukano, Hupdah e Tuyuka. Esta disposição peculiar tem a ver com a própria história de ocupação do rio: a pressão exercida pelas expedições de apresamento no período colonial, e nos primeiros anos da República, por piaçabeiros e caucheiros, provocaram o deslocamento de vários grupos indígenas para a cabeceira do rio. Do outro lado da fronteira, na Colômbia, processos semelhantes foram desencadeados pela extração do caucho e da borracha, provocando a migração de vários povos do rio Papuri rumo ao território atualmente pertencente ao Brasil.

---

1 Campinaranas, também conhecidas como campinas ou caatingas amazônicas, constituem uma paisagem de exceção envolvida pela Floresta Tropical Amazônica, sendo suas variações foto fisionômicas locais determinadas basicamente por condições edáficas particulares e variantes de acordo com os ciclos sazonais e pelas variações nos lençóis freáticos (MENDONÇA, 2011, p. 12).

Do lado brasileiro, as missões salesianas instaladas em Taracuí (1923) e Pari-Cachoeira (1940), como vimos, ajudaram a promover o adensamento populacional mais a jusante do rio, moldando a composição étnica da ocupação, embora este não seja o único fator de mobilidade destes povos. O caráter explorador dos Ye'pâ Masa e Hupdah não deve ser negligenciado como fator motivador dos deslocamentos, como destaca Brandhuber (1999): O estabelecimento das Missões intensificou e ampliou um processo já secular, promovendo a concentração nas comunidades de clãs que, até então viviam de forma isolada dispersos no território. Em Pari-Cachoeira, como também acontece em outras sedes de missão como Taracuí e Iauaretê no Uaupés, a diversidade se faz mais presente que em outros lugares pela convivência estreita entre famílias Ye'pâ Masa, Tuyuka, Piratapuia, Desana, Karapanã, Neroã, dentre outros.

Por conta da metodologia de nomenclatura implementada pelos salesianos, conforme mostrei no Capítulo 1, atribuindo sobrenomes portugueses às ramificações dos clãs, – é possível saber a que clã uma pessoa pertence o pai e a mãe de alguém só pelo sobrenome, não apenas entre os Ba'titororã, mas em praticamente todos os clãs locais: Se é um *Rezende*, sabemos que é um Tuyuka *Okokapeapona*; se o sobrenome é *Lana*, sabemos que se trata de um Desana do clã *Kenhiriporã* da aldeia de São João, e se é um *Sampaio*, sabemos que é um Ye'pâ Masa do clã *Hãusiro Porã*. Se um garoto se chama, por exemplo, “João Lana Arantes”, sabemos se tratar de um filho de mãe Desana *Kenhiriporã* com pai Ye'pâ Masa *Ba'titororã*. A seguir temos um quadro dos principais sobrenomes de famílias residentes em Pari-Cachoeira e sua origem clânica:

QUADRO 06. PROCEDÊNCIA CLÂNICA DE ALGUMAS DAS FAMÍLIAS DE PARI-CACHOEIRA.

GRUPO ÉTNICO	NOME “FORMAL” DO CLÃ	APELIDOS	GLOSAS	COMUNIDADE DE REFERÊNCIA	SOBRENOMES PORTUGUESES ASSOCIADOS
Desana	Dhuputiroporã	Diioporó	Cabeça-chata	São Francisco	Fernandes
Desana	Kenhiri Porã	-	Filhos do Sol	São João	Lana
Desana	Yaí Butirã	-	Onça Branca	Santo Antônio	Santos
Desana	?	-	-	?	Vaz
Desana	?	-	-	Balaio (atual)	Caldas
Neroã (Miriti-Tapuia)	?	-	-	Iraiti	Lobo

<b>GRUPO ÉTNICO</b>	<b>NOME “FORMAL” DO CLÃ</b>	<b>APELIDOS</b>	<b>GLOSAS</b>	<b>COMUNIDADE DE REFERÊNCIA</b>	<b>SOBRENOMES PORTUGUESES ASSOCIADOS</b>
Ye'pâ Masa	Ye'parã Pa'nicu	Batotoroge; Ba'titororã Batiporã	Sorvedores de Japurá	Pari-Cachoeira	Machado Brandão Fontes* Castro Reis Costa Gentil Arantes Maranhão Teles
Ye'pâ Masa	Yupuri Buberã Porã	Buberaporã	Filhos da paca	São Domingos	Barreto
Ye'pâ Masa	Hausiro Turoporã	Turoporã Turõ	Filhos da rã	São Francisco, São José e Barreira Alta	Pimentel Marinho Sampaio Sarmento
Ye'pâ Masa	Ñahuri Porã	-	-	Pirõ Sekaro	Azevedo
Ye'pâ Masa	Pamo Porã	Pamo	Filhos do pato	Bela Vista	Pena
Ye'pâ Masa	Yaí uti porã	Yaí porã	Filhos da Onça	Caruru	Nery
Tuyuka	?	-	?	?	Serra
Tuyuka	Okokapeapona	-	-	Igarapé Castanho	Rezende
Tuyuka	Opaya	-	-	São Pedro	Tenório
Tuyuka	Wehse Dakapuara	Wese	?	Mercês	Dutra
Barasana					Mesquita

\*Há uma família “Fontes” entre os Tatuyo moradores de Trinidad na Colômbia. \*\*Os Hãusiro eram mais numerosos em Pari há anos atrás. Com a fundação e uma Escola-Piloto com a ajuda do Instituto Socioambiental em São José, eles passaram a frequentar menos a comunidade, diminuindo sensivelmente sua dependência dos Ba'titororã.

Um visitante que chegue a Pari-Cachoeira perceberá algo da sua história e do seu cotidiano através de alguns dos principais elementos espaciais da comunidade: em primeiro lugar, subindo a rua que sai da grande praia em frente à comunidade, ainda de longe, se destaca o grande complexo da Missão Salesiana, formado por uma Igreja, de arquitetura de linhas simples e secas, própria do período pós-guerra, tendo como figura central um grande prédio de grossas paredes, que até o final da década de 80 funcionou como internato masculino, além de um prédio mais moderno, ao lado, onde funcionou o internato feminino. Na mesma área há ainda um prédio paroquial onde fica a residência do pároco, uma oficina e outras salas funcionais, além de uma horta e quadra de areia na parte de dentro do complexo, para a prática do voleibol.



**FIGURA 10.** Parte do complexo da Missão Salesiana: pode-se visualizar à esquerda um pedaço do edifício do internato masculino, a Igreja e o prédio original que abrigou internato anteriormente. Foto: Jean Maia.

Algumas construções são anexas a estes pavilhões: a Santa Casa de Misericórdia, um prédio baixo que em outros anos funcionou como hospital, a residência das Filhas de Maria Auxiliadora (freiras salesianas) – uma casa de alvenaria do lado oposto ao da Santa Casa, onde em outros tempos funcionou a base do Correio Aéreo Nacional. As Santas Casas de Misericórdia eram o principal braço religioso das missões no campo da saúde. Antes da implantação do Sistema Único de Saúde pela Constituição de 88, as Santas Casas eram uma das únicas formas de assistência de quem não possuía assistência patronal ou não podia pagar por atendimento na rede privada de saúde. No Alto Rio Negro os salesianos implantaram uma rede: Além da Santa Casa de Pari-Cachoeira, os salesianos construíram uma em Iauaretê e outra na sede do município. Hoje todas estão desativadas e cederam suas estruturas para unidades de saúde mantidas pelo estado do Amazonas (no caso de Iauaretê e São Gabriel). Em Pari o prédio, que ficou muitos anos abandonado, servia eventualmente de alojamento para visitantes.

Fora o complexo da Missão, há outros prédios de interesse coletivo como a Casa de Apoio do CIPAC – Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira – a principal associação indígena local, uma casa anexa ao CIPAC, que abriga o motor a diesel que eventualmente fornece energia para alguns pontos do povoado – quando há combustível para tal, e a

escolinha infantil mantida pela Prefeitura Municipal, chamada *12 Tribos*. Há também um prédio na época de meu campo ainda em construção, destinado a abrigar a sede da AMIPC – Associação de Mulheres Indígenas de Pari-Cachoeira, coordenada pela esposa do Capitão-Geral.

Há cerca de cinco décadas os moradores de Pari passaram a se organizar em “vilas”, como são chamados os protótipos de bairros que dividem a localidade. A delimitação e distribuição destes espaços estão relacionadas às prerrogativas clônicas, como veremos a seguir. No mapa abaixo (Figura 11) podemos ver, assinaladas, a distribuição espacial destas vilas, bem como o espaço do Pelotão, a Vila Militar – residências para os militares que estão cumprindo seu tempo de serviço acompanhados de suas famílias, e do Aeroporto anexo a este.

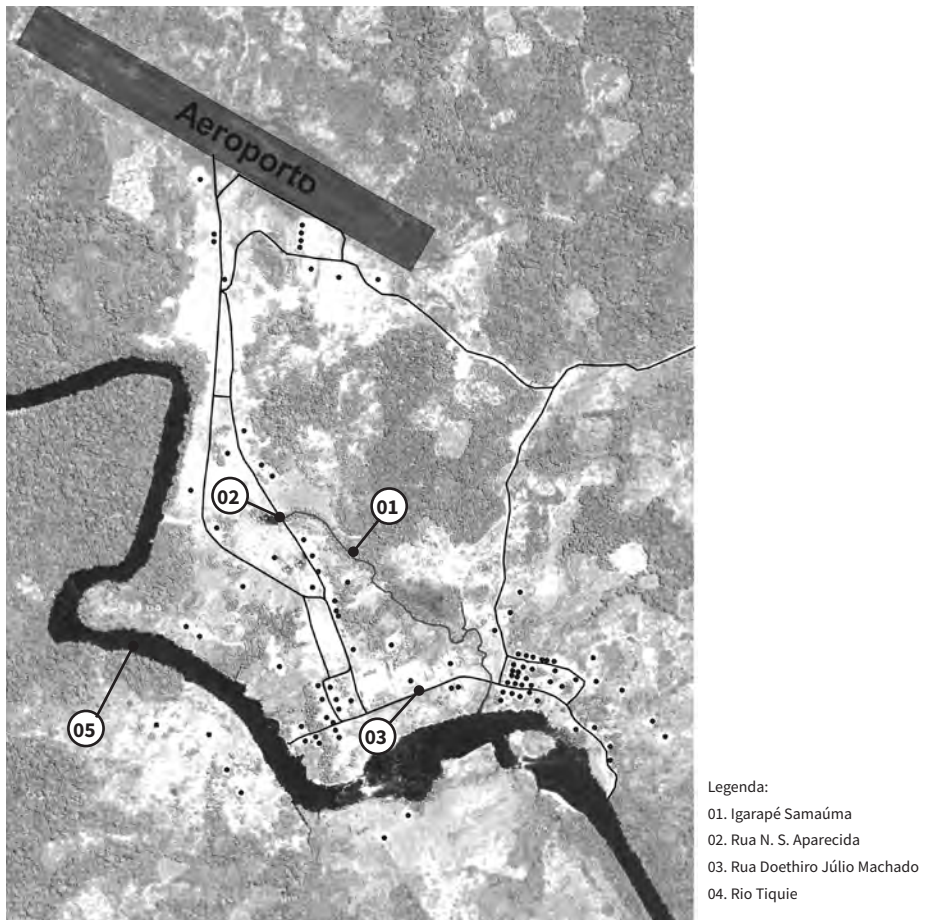


FIGURA 11. Mapa de Pari-Cachoeira a partir de fotografia do Google Earth (2010).



Para S. Hugh-Jones (1995) a noção de *comunidade* representaria um compromisso de coesão ao qual é dada expressão espacial; o compartilhamento de comida nas refeições comunitárias e nos rituais *Po'ose* seria sua base concreta. Para possibilitar tal convivência equilibrada, é necessário investir na produção do que Joanna Overing chama de *senso de comunidade*, conceito resgatado dos escritos do filósofo Vico que se remete à noção de bem-estar construído cotidianamente através da vivência comunitária, defendendo-a como uma formulação estética característica dos povos ameríndios como os Piaroa e os Cubeo. O senso de comunidade seria definido, portanto, como o

[...] Senso do certo e do bem comum adquirido através da vida em comunidade e articulado às estruturas e aos objetivos específicos desta última. Nesta acepção, o conceito possui sentido político e moral, bem como abarca uma estética – e mais, uma metafísica – da ação. (OVERING, 1991, p. 7-8)

Para que o anelo de comunidade igualitária se realizasse plenamente, seria necessário “desconcentrar” poder político acumulado na figura do *wiogê*, atualmente chamado de *Capitão-Geral*. As transformações nas redes de poder ao longo do século XX, como vimos no primeiro capítulo, repercutiram no surgimento de vários outros atores no processo político local, não só externamente, mas dentro da comunidade também: tanto dentro do clã *Ye'parã Pa'nicu*, com suas várias ramificações, quanto em meio aos *pe'yara* [“cunhados”, aqueles com quem os *Ye'pâ Masa* poderiam efetuar trocas matrimoniais preferencialmente, seja tomando ou doando mulheres], no caso os *Desana*, *Tuyuka*, *Piratapuia*, *Siriana* e *Wanano*, e os *pakó maki* [filhos de mãe], com quem as trocas matrimoniais seriam interdidadas<sup>2</sup>.

A criação das vilas foi uma estratégia para alcançar esta melhor distribuição do poder político, que encontra na disposição espacial sua

2 *Pakó maki* são o que chamamos de primos paralelos matrilaterais – MZCh. A relevância dos “filhos de mãe” para a análise do sistema de parentesco Tukanoano carrega alguma controvérsia: Kaj Árhém, em seu estudo sobre os *Makuna*, defende que, a despeito do uso desta categoria no cotidiano, a estrutura do modelo dualístico dravidiano não seria rompida, pois irmãos e filhos de mãe compartilhariam uma mesma classificação (ÁRHEM, 1981, p. 38). Já Aloísio Cabalzar (2009, p. 91), que abordou a questão em relação aos *Tuyuka*, defende que esta postura desperdiça um ponto de grande rendimento teórico: Os *pakó maki* constituíram-se no principal fator da especificidade do vocabulário de parentesco Tukanoano em relação ao modelo dravidiano, dividindo em três categorias o nível G0: irmãos, filhos de mãe e afins. Existem dois deslizamentos deste termo: o primeiro para filhos de uma mesma mãe com pais diferentes e outro para se referir a grupos exogâmicos com quem os *Ye'pâ Masa* têm o casamento interditado. No caso do Alto Tiquié, estes seriam os *Wanano* e os *Bará*, mas este registro pode mudar de contexto para contexto. Segundo Geraldo Andrello, os *pakó maki* dos *Ye'pâ Masa* do *Uaupés* são os *Wanano* (ANDRELLO, 2010, p. 13). Os *Ba'titororã* explicam que as esposas do fundador do clã, uma *Bará* e uma *Wanano*, teriam casado novamente e tido outros filhos, que criaram junto com os do primeiro marido. Por isso casamentos com membros destes grupos seriam equivalentes a incesto.

metáfora. As cinco vilas que compõem a comunidade ganharam a prerrogativa de escolher seus próprios capitães, o que fazem em geral usando a mesma metodologia de eleição implementada pelos missionários para os cargos ligados à CEBs, com homens e mulheres adultos votando em pessoas indicadas pela comunidade – embora todos estejam subordinados à autoridade do capitão-geral de Pari na época, Ba'titororã neto de Júlio Machado, Afonso Machado. Juntos, os capitães formavam um conselho que teria a função de discutir e encaminhar questões relativas à vida de todos<sup>3</sup>.

Uma questão importante no que tange à gestão espacial de Pari-Cachoeira é sua ligação direta com o fluxo das escolas locais. No final da década de 80, como vimos, a missão salesiana fechou os internatos que mantinham em cinco localidades no Alto Rio Negro, provocando a mudança de várias famílias que tinham filhos em idade escolar para a sede das missões, uma vez que precisavam garantir às crianças moradia e alimentação ao longo do ano letivo. Este quadro desencadeou um processo de “inchaço” de algumas áreas habitadas no espaço da comunidade, pois muitas famílias de cunhados e membros de outros grupos Tukano buscaram terrenos para construir casas em Pari. A escola é um ponto fundamental para a vida social de Pari por seu valor enquanto comprovante do tão desejado *progresso social* e por funcionar como um polo de atração para famílias de toda a região do Tiquié, uma vez que funcionam na comunidade uma das três únicas escolas de ensino médio, além de uma escola municipal. A instalação e permanência destas famílias é sempre estabelecida em torno de uma negociação delicada com os líderes da comunidade e seu status de estrangeiro dificilmente é esquecido, mesmo depois de muitos anos morando na comunidade ou nela trabalhando, o que causa algumas reclamações por parte dos *clãs convidados*, que alegam que seus anfitriões, quando bebem demais em festas, costumam lhes recordar seu status de estrangeiros.

Nas últimas duas décadas a discussão sobre a valorização das tradições culturais, um tema em alta no Alto Rio Negro, graças aos projetos-piloto de escolas com ensino culturalmente diferenciado, implementados com a ajuda de ONGs na região, alcançou também a escola de Pari. A crescente valorização do tópico “cultura” nas escolas provocara anos antes a inclusão do termo *indígena* no nome da escola de ensino médio de Pari, criando uma combinação paradoxal com o nome do primeiro bispo do Alto Rio Negro, Dom Pedro Massa. A escola passou a se chamar *Escola*

3 Afonso Machado assumiu definitivamente a condição de wogê de Pari-Cachoeira depois que seus *ma'miá* filhos de Manoel Machado, primogênito de Júlio Machado, e seu próprio pai, Francisco Machado, mudaram-se para a sede de São Gabriel da Cachoeira.

*Estadual Indígena Dom Pedro Massa*. Apesar do esforço em buscar uma linguagem pedagógica mais atual e mais tolerante com a *tukanidade*, ou seja, o uso da língua tukano nas aulas e a inclusão de conteúdos transversais que contemplem aspectos da cultura Ye'pâ Masa, a EEIDPM guardava muito de seu passado como escola salesiana, tanto no modelo da educandário, que preservava elementos como o devocional diário – leituras religiosas, no uso da imagética salesiana, com esculturas de santos, quanto no cotidiano de datas comemorativas, cartazes, orações e trabalhos em que o nome de Dom Bosco, o padre fundador da Ordem salesiana, e outras figuras do mundo salesiano, como Mamãe Margarida (a genitora de Dom Bosco) estavam em destaque.



**FIGURA 12.** Mural da Escola Estadual Indígena Dom Pedro Massa. Cartazes e avisos em língua tukano. Acervo da autora.

**Vila Aparecida** é a mais antiga de Pari, ocupando o que antes fora a área da grande Casa Comunal que impressionou Koch-Grünberg no século XIX. No lugar da Casa Comunal foi construído o atual Centro Comunitário de Vila Aparecida – cada uma das Vilas tem o seu próprio Centro, mesmo localizando-se a poucos metros de distância um dos outros – que, de certo modo, tem funções bem semelhantes à Casa, abrigando festas, ritos e os principais eventos políticos da comunidade, como visitas de autoridades, reuniões e as festas de formatura de conclusão do ensino fundamental e médio, que são os grandes eventos anuais, para os quais as famílias se preparam por anos, a fim de proporcionar belas comemorações para seus filhos.



**FIGURA 13.** Casa Comunal de Pari-Cachoeira em 1928, destruída cerca de uma década depois. Média, segundo o fotógrafo, 37x25x9,5m. Foto de Phillip Von Luetzelburg, acervo de Renato Athias.

As residências de Vila Aparecida pertencem às famílias Machado, Fontes, Gentil, Maranhão, Abreu, Brandão e Castro. As casas mais antigas são as únicas na comunidade construídas com alvenaria e com cobertura de telhas de barro, originadas de uma olaria fundada pelos missionários na década de 60. São reminiscência do projeto salesiano de substituir as casas comunais por casas nucleares. Algumas destas residências estão em ruínas devido ao abandono de seus moradores originais, geralmente por conta de migração para a cidade. Mesmo assim, são consideradas como propriedade de direito da família original e, por este motivo, mesmo quando estão vazias há muito tempo, não são ocupadas por mais ninguém, apesar dos espaços para construção de novas casas na área central estarem cada vez mais escassos há alguns anos. Por este motivo há um contraste visual entre as casas dos moradores mais antigos de Pari e as dos mais recentes, geralmente construídas em madeira ou pau-a-pique – notadamente das famílias Nery, Costa, Bastos, Gentil e Marques, na área mais próxima ao rio.

Se por um lado é visto como positivo o fato de a comunidade ter “muita gente”, pois a concentração de pessoas traz consigo a ideia de que aquele é um lugar bom para morar, os conflitos envolvendo a quebra da etiqueta da *ética do anfitrião* são inevitáveis, ocasionando por vezes episódios violentos ou simplesmente a saída brusca de contingentes familiares para outros lugares. Em sua dissertação de mestrado em Geografia o antropólogo e geógrafo Israel Dutra (2008, p. 188-189), cita tais tensões do ponto de vista dos Tuyuka, que eventualmente são lembrados de sua condição de *estrangeiros* em Pari. Ele aponta os Desana da comunidade

vizinha a Pari, São Sebastião, e os Tukano habitantes das margens do Igarapé Umari, também vizinhos dos Ba'titororã, como contestadores do pioneirismo dos últimos na ocupação de Pari-Cachoeira, o que provoca sempre muitos debates sobre a base da autoridade dos Ba'titororã e seu real status hierárquico.



**FIGURA 14.** Primeira reunião com as lideranças de Pari-Cachoeira, em 2010, na sede da CIPAC, para explicar a pesquisa que dá origem a este livro e obter autorização para permanência. Ao fundo, dois exemplos da arquitetura das casas nucleares: no centro da foto, casa construída no modelo da missão salesiana, com alvenaria e telhas de cerâmica. À direita, uma das casas mais atuais, de pau-a-pique e telhado de zinco. Foto de Jean Maia.

A regulação das relações e o gerenciamento das tensões na comunidade são responsabilidades assumidas pelos membros de Vila Aparecida, especialmente pelo Capitão-geral. Um reflexo do sucesso ou fracasso desta empreitada seria medido pelo impacto deste senso de comunidade no equilíbrio populacional de Pari-Cachoeira. A expulsão de moradores – que chegou a ocorrer na década de 90, não é uma alternativa válida atualmente, pois a evasão de residentes impacta nos indicadores sociais da comunidade e no credenciamento desta para receber alguns serviços básicos. Por exemplo: quanto mais pessoas permanecem em Pari, melhores são os índices de matrícula nas escolas. Com mais alunos, as escolas recebem mais recursos financeiros e mais atenção da secretaria de educação. Em 2010 um decréscimo no número de alunos matriculados na escola estadual causava preocupação entre as lideranças, que viam este fato como

um ponto negativo que poderia acarretar questionamentos por parte da Secretaria de Educação do Estado do Amazonas sobre a viabilidade da escola, ameaçando também a noção de sucesso dos Ba'titororã, especialmente em um contexto em que seus dois de seus vizinhos, os Tukano Hausiro Porã da comunidade de São José II (próximo à Pari) e os Tuyuka de São Pedro (no Rio Tiquié, alguns quilômetros acima) fundaram, com o apoio de uma ONG, escolas de ensino médio voltada para a construção de abordagens pedagógicas culturalmente diferenciadas.

O equilíbrio das relações não é um aspecto apenas formal, mas uma necessidade, uma vez que a convivência de tantos sujeitos com status e origens diferentes em um mesmo espaço pressupõe estratégias de gerenciamento dos conflitos constantes. Os *convidados* têm seu status potencializado pelo que podem oferecer para o desenvolvimento da comunidade. Os Buberaporã, um clã Tukano de posição mais ou menos equivalente aos Ba'titororã, por exemplo, possuem vários professores entre os docentes das escolas em funcionamento. Sua contribuição neste âmbito, somada a seu status hierárquico, os credencia como convidados estimados. Mas nem todos possuem habilidades específicas que os possibilite utilizar como vantagens para melhorar seu status como convidados, o que é sempre um risco de desencadear problemas.

A segunda vila em importância e em antiguidade, **São Domingos Sávio**, é formada principalmente pela família Arantes e alguns de seus cunhados Desana e Tuyuka, além de outros Tukano procedentes de áreas próximas, especialmente os das famílias Pena [Pamo Porã], Pimentel, Sampaio e Marinho [Turõ Porã]. No passado também haviam representantes da família Reis, uma ramificação Ba'titororã cujos membros que já não moravam mais em Pari quando lá cheguei. A tensão sutil que paira entre Vila São Domingos Sávio e Vila Aparecida parece ecoar das disputas entre José Metri e seus tios paternos, documentadas por Koch-Grünberg ([1910]2005). Outro aspecto importante de São Domingos Sávio é que nesta as relações agnáticas parecem ceder lugar a outras formas de reconhecimento social: um Tuyuka já foi capitão e um dos principais *kumu* de Pari, um Tuyuka Okokapeapona, sogro do Capitão-geral, mora nela. Domingos Sávio rivaliza com Vila Aparecida não apenas pelo dinamismo de sua vida social, com um calendário de festas e celebrações católicas ao longo do ano, mas também pela quantidade maior de habitantes, o que lhe atribui prestígio inegável.

A terceira vila, **Dom Bosco**, é mais uma extensão de Aparecida. Dirigida principalmente por membros das famílias Brandão e Machado, mas com forte presença de Tuyuka da família Serra, dentre outros, foi criada a partir da construção da pista de pouso da Aeronáutica na década



de 50. Esta pista foi importante ponto de referência das relações dos Tukano com militares, que periodicamente faziam o apoio às missões no que ficou conhecido como o binômio “Missão/Aeronáutica”. (BUCHILLET, 1992). Dom Bosco possui uma afinidade inegável com Vila Aparecida e atualmente, abriga alguns símbolos importantes da urbanidade de Pari-Cachoeira como a quadra poliesportiva aberta, o Cemitério comunitário e alguns tanques de piscicultura.

A quarta vila, que tem a data de fundação mais recente, com menos de trinta anos de existência, é a **Vila São Miguel**, ocupada principalmente por famílias Desana do médio Tiquié que precisam de um lugar para ficar enquanto seus filhos assistem às aulas nas escolas de Pari. Por aproveitar as margens de um lago, São Miguel tem o formato inusitado de uma cobra, com as casas dispostas ao longo da beira d'água de um dos igarapés que cortam Pari. No jogo hierárquico local, a Vila São Miguel seria aquela com menos prestígio, com seus membros, a maioria agricultores, em geral ocupando posições mais discretas no âmbito da comunidade.



FIGURA 15. Entrada da Vila São Miguel. Acervo da autora.

A **Vila São José**, do lado oposto do rio, é formada por nove residências e um Centro Comunitário e ocupada principalmente por famílias

Ba'titororã das ramificações Gentil, Machado e Costa, além de duas famílias Tuyuka das famílias Rezende e Meira. Teria sido o primeiro ponto de instalação do ancestral do clã ao ocupar Pari-Cachoeira. São José seria o local de moradia tradicional dos Arantes, segundo os relatos dos próprios.

Se observarmos mais atentamente a composição étnica de cada vila, encontramos outros motivos que colaboram para explicar a partilha das prerrogativas de *kerã* por parte dos Ye'parã Pa'nicu: estes são minoria frente a uma comunidade que possui uma ampla diversidade, o que se deve a processos de fragmentação étnica. Os membros de algumas ramificações do clã migraram em sua totalidade para São Gabriel ou Manaus, como é o caso dos Teles e dos Reis, enquanto outros como os Costa, dentro do mesmo processo, possuem apenas alguns poucos representantes remanescentes na comunidade. A Tabela 1 mostra o percentual de domicílios chefiados por membros do clã em cada vila. Dos cento e vinte e três (123) domicílios existentes identificados durante a pesquisa, apenas 26% contavam com Ba'titororã como chefes.

Quatro dessas casas eram chefiadas por mulheres, três Tukano Ba'titororã e uma Desana.

**TABELA 1. PERCENTUAL DE DOMICÍLIOS CHEFIADOS POR MEMBROS DO CLÃ YE'PARÃ PA'NICU EM PARI-CACHOEIRA EM 2010.**

<b>VILAS</b>	<b>TOTAL DE RESIDÊNCIAS</b>	<b>DOMICÍLIOS TUKANO CHEFIADOS POR YEPARÃ PA'NICU</b>	<b>PERCENTUAL DE DOMICÍLIOS CHEFIADOS POR YEPARÃ PA'NICU</b>
Aparecida	36	21	58%
Dom Bosco	42	02	4,7%
São Domingos Sávio	21	4	19%
São José	09	5	55%
São Miguel	15	0	0%
Total	123	32	26%



A única vila na qual os Ye'parã Pa'nicu são maioria é Aparecida, onde se concentram os membros dos ramos Machado, Brandão, Fontes, Gentil e Castro, com 58% dos seus trinta e seis domicílios chefiados por membros do clã, seguida pela Vila São José, que apesar de apresentar 55% de domicílios chefiados por membros Ye'parã Pa'nicu, não é tão representativa pela pequena quantidade de famílias que possui – apenas nove. Neste sentido São Domingos Sávio é mais significativa por possuir vinte e um (21) domicílios dos quais 19% são chefiados por membros do clã dos *kerã* de Pari-Cachoeira. Vila Dom Bosco, apesar de apresentar um capitão de nome Brandão, expressivo representante do clã Ba'titororã, possui apenas dois de seus quarenta e dois domicílios chefiados por um Ba'titororã. O extremo da ausência destes é representado pela Vila São Miguel, habitada predominantemente por famílias Desana do médio Tiquié e por Tukano do clã Buberaporã, que não possui nenhuma das suas quinze casas chefiadas por Ba'titororã.

A composição étnica das vilas (Tabela 2) também reforça a percepção de Pari-Cachoeira como um espaço multiétnico, intensificando os desafios da gestão política e dos diferentes interesses de seus moradores. As vilas que guardam maior diversidade seriam Dom Bosco e São Domingos Sávio, a primeira com famílias Tukano dos clãs Buberaporã, Pamo Porã e de outros clãs do Tiquié dividindo espaço com chefes Tuyuka, Desana e Neroã (Miriti-Tapuia), além de uma família chefiada por um Tariano do Uaupés. São Domingos, outra vila de pouca representatividade percentual dos Ba'titororã – embora seja apontada como “lugar dos Arantes e Maranhão”, abriga principalmente famílias Tukano e Tuyuka, além de uma família chefiada por um Wanano e outra por um *pekasã*<sup>4</sup>, um técnico em telefonia de Manaus, único branco não-militar com autorização para morar em Pari-Cachoeira e que curiosamente foi apontado a primeira vez para mim como “Baré”, um designativo que serve tanto para denominar uma etnia quanto os moradores descendentes de indígenas da sede do município de São Gabriel da Cachoeira.

---

4 A presença deste *pekasã*, casado com uma professora Buberaporã, é apreciada porque, além de ser ele quem cuida do posto de telefonia da Telemar, ele ainda entende de motores e de pequenos reparos, sendo sempre solicitado para ajudar a resolver problemas relacionados às máquinas e ao motor de luz a diesel.

TABELA 2. COMPOSIÇÃO ÉTNICA DOS CHEFES DE DOMICÍLIO EM PARI-CACHOEIRA EM 2010.

	TUK	TUY	DES	NER	KAR	WAN	TAR	PKS	TOTAL
Vila Aparecida	34	-	02	01	-	-	-	-	37
Vila Dom Bosco	19	03	16	04	-	-	01	-	43
Vila São Domingos Sávio	09	10	-	-	-	01	-	01	21
Vila São José	07	02	-	-	-	-	-	-	09
Vila São Miguel	03	09	-	01	02	-	-	-	15
Total	72	24	18	06	02	01	01	01	123

Legenda: TUK – Tukano; TUY – Tuyuka; DES – Desana; NER – Neroã (Miriti-Tapuia); KAR – Karapanã; WAN – Wanano; TAR – Tariano; PKS – Não-indígena.

A delimitação dos espaços de cada vila com seus capitães e centros comunitários próprios revela o esforço da comunidade em minimizar as assimetrias internas presentes em cada uma e imprimir o caráter igualitário à convivência. Tal esforço de compartilhamento de prerrogativas, contudo, não consegue deter a tendência de reconcentração dos dois polos que dividem politicamente Pari-Cachoeira: o primeiro, que encontra sua expressão espacial em Vila Aparecida, que agrega as Vilas Dom Bosco e São José. Estas duas vilas comportam-se como “vilas satélites” de Aparecida. O segundo polo é articulado por Vila São Domingos Sávio, que por sua vez agrega Vila São Miguel. Esta polarização fica bem evidente em ocasiões como festas e campeonatos esportivos. Alguns eventos comemorativos como o dia dos professores contam com dois grandes rituais *Po'ose*, um em Vila Aparecida, outro em São Domingos Sávio, cada um com um caráter próprio. O de Vila Aparecida conta com um certo comando dos jovens, que determinam a música e deixam menos espaço para as preferências dos velhos como as danças tradicionais. Vila São Domingos Sávio, pelo contrário, apresenta-se como um local onde a tradição é mais valorizada: seus dabucuris são animados por danças com *mawako*, *cariço* e *japurutu*<sup>5</sup> e o ambiente, com maior intimidade, o que deixa as pessoas mais espontâneas.

Algumas ocasiões ilustram bem a relação entre as vilas: uma festa patrocinada por mim e por meu marido, realizada pelas vilas no Salão

5 Tipos de flautas utilizadas nos ritos.

comunitário de Aparecida, foi uma oportunidade para observar a polarização a que me refiro. Esta festa foi realizada dias depois das formaturas de ensino médio e fundamental que reuniu pessoas de todas as vilas e alguns convidados de comunidades vizinhas como São Pedro, Domingos Sávio e Bela Vista<sup>6</sup>. Além dos moradores havia uma grande quantidade de convidados do entorno de Pari-Cachoeira. Para viabilizar o encontro, nos foram solicitadas três caixas de frango congelado, alguns pacotes de macarrão, arroz e feijão e cinco fardos de açúcar. O frango assado integraria a refeição juntamente com macarrão, arroz e feijão, enquanto o açúcar seria utilizado no preparo do *peêru*<sup>7</sup> [*caxiri*], para ajudar na fermentação da bebida. Os capitães de cada localidade, por orientação deles próprios, receberam o material dividido igualmente sem se levar em conta a quantidade de mulheres em cada uma delas e se encarregaram de distribuir para as mulheres de suas vilas. O transporte de São Gabriel foi feito pelo barco do comerciante Barasana que realiza o abastecimento da comunidade. É um barco pequeno, e constantemente enfrenta períodos parado por problemas de ordem mecânica.

Anos antes o Capitão-Geral havia conseguido um projeto de emenda parlamentar de um deputado estadual para a compra de uma embarcação de médio porte para transporte de comunitários e de produtos, mas infelizmente, depois de alguns anos de bons serviços, o barco, batizado de “DOÊTHIRO”, entrou em pane e afundou. O material, que compramos em São Gabriel congelado em caixas de isopor, foi embarcado neste barco, mas demorou cerca de uma semana para chegar ao seu destino, por conta de uma pane mecânica. O transporte de alimentos perecíveis para Pari é uma verdadeira corrida contra o tempo, pois se a embarcação quebra no

---

6 A festa em questão foi a comemoração do casamento religioso meu e de meu marido, cuja cerimônia decidimos realizar na Igreja de Pari-Cachoeira no final do trabalho de campo, e que contou com o envolvimento entusiasmado da comunidade inteira. Penso que há várias questões que poderiam ser debatidas aqui sobre o caráter deste tipo de evento durante a pesquisa antropológica, mas deixarei para comentar mais sobre isso em outra oportunidade, o que não significa que ignoro seus efeitos. Decidir realizar um casamento em Pari sem dúvida teve repercussões em minha pesquisa, uma vez que estreitou os laços pessoais da pesquisadora com a comunidade e reforçou a confiança recíproca, pelo caráter afetivo do evento, mas não foi algo feito com a intensão calculista de “facilitar o trabalho”, embora isso tenha eventualmente ocorrido.

7 O *peêru*, conhecido como *caxiri*, é uma bebida fermentada fundamental em qualquer evento festivo, tanto que às vezes a palavra é usada para se referir às festas, como no exemplo: “Fizemos um *caxiri* para comemorar sua chegada”. Apesar de sua aparente simplicidade, existem receitas bastante elaboradas, como a *tuu sa’be’ke*, que leva beiju de mandioca, cará, batata-doce, batata “*dutû*”, caldo de cana e manicuera (primeiro caldo da mandioca, depois de purificado do veneno da planta) e caldo de cana em sua preparação. Outras versões mais simples, como o *irê-koo*, leva apenas a massa produzida com pupunha cozida, beiju, caldo de cana e manicuera. O açúcar é usado como potencializador da fermentação, principalmente quando o tempo é curto. As mulheres mais velhas costumavam usar a saliva como potencializador, mas dizem que hoje em dia suas filhas e netas abominam o método e não permitem que elas usem.

meio do caminho – o que acontece com uma certa frequência – mercadorias perecíveis e proteína congelada correm o risco de estragar.

O salão foi preparado com esmero com faixas de felicitações e com quatro fileiras de mesas com toalhas, cadeiras, pratos e talheres. Todo este material é emprestado da escola estadual nestas ocasiões especiais – o mesmo havia ocorrido nas festas de formatura. O capitão-geral de Pari deu início à comemoração com um discurso em tukano e português. Apesar do cosmopolitismo de Pari e da influência missionária que minou com muitas das tradicionais normas de etiqueta e de comportamento, algumas coisas se mantêm, como a divisão na espacialidade: homens sentam do lado esquerdo do salão, enquanto mulheres, crianças e alguns *outsiders* (membros de clãs juniores e visitantes) sentam-se do lado direito. Depois do discurso, o capitão-geral convidou alguns presentes a se sentarem às quatro mesas destinadas à refeição comunal (Figura 16). Como não havia espaço para todos, apenas os capitães, suas famílias e convidados assumiram os lugares à mesa, enquanto o restante dos presentes aguardava pacientemente nos bancos do salão os primeiros serem devidamente servidos para que pudessem reivindicar suas porções.



FIGURA 16. Exemplo de “Rito Civilizatório”: Festa no Centro Comunitário de Vila Aparecida, Pari-Cachoeira, 2010. Foto de Jean Maia.

Todos foram servidos por uma equipe de mulheres, lideradas pela esposa do capitão-geral, que se encarregaram da distribuição da comida: primeiramente as pessoas que estavam sentadas nas mesas, depois as demais que estavam sentados nos bancos e que levavam seus vasilhames (tigelas e panelas) para receberem a comida. Depois da refeição, as mesas foram rapidamente tiradas do salão e foi feito um intervalo de cerca de meia hora, tempo para as pessoas irem em casa deixar a comida que tivessem conseguido guardar em seus vasilhames e retornar com tranquilidade.

Algo importante de se observar aqui é que este é um aspecto que definitivamente estabelece uma diferença entre o que chamaremos aqui de “ritos civilizatórios” e os ritos “tradicionais”, ou seja, que fazem referência à “Tukanidade”: Os ritos civilizatórios são aqueles marcados pela maior presença de elementos do mundo dos brancos, como as festas de formatura escolares, as assembleias promovidas pela diocese, os encontros com políticos e com o comando do pelotão, os batizados infantis na Igreja e, neste caso, um casamento. As festas tradicionais seriam aquelas marcadas por ritos indígenas, dos quais destacamos o rito *Po'ose*. Ambos estão presentes na maioria dos eventos em Pari-Cachoeira, em maior ou menor grau. No exemplo da festa patrocinada por mim, os ritos civilizatórios tiveram espaço na primeira parte, com o almoço comunitário no qual foi servida comida “de branco” – arroz, feijão, macarrão e frango – e refrigerantes, em pratos e copos individualizados. Somente neste momento foi possível efetuar-se uma distinção social através da escolha entre quem poderia sentar às mesas e quem deveria esperar mais para ser servido, o que seria impensável em rito *Po'ose*, marcado pelo igualitarismo, como veremos adiante.

Ao retornarem ao salão, as pessoas encontravam junto à entrada um grupo de mulheres realizando a pintura facial em quem chegava, uma prática comum em festas comunitárias. Enquanto as pessoas ainda estão tomando seus lugares nos bancos, as mulheres mais velhas chamam os convidados que entram para pintá-los, utilizando gravetos como pincel e pó de *crajiru* como tinta. O *crajiru*, para melhor aderir à pele é misturado com óleo mineral ou outro disponível. O óleo pode ainda ser passado no rosto a ser pintado, melhorando a distribuição da tinta sobre ele. As pinturas não são grandes nem chamativas, mas primam pela delicadeza. Existem padrões de desenho específicos para homens e mulheres e todo um glossário imagético poderia ser extraído de tais desenhos (Figura 17). A pintura das faces é um momento de acolhimento e intimidade, que ajuda a dissipar possíveis tensões futuras e que contribui para deixar o ambiente leve, tranquilo e festivo.



FIGURA 17. Vários padrões de pintura facial para homens e mulheres. Fotos de Fabiane Vinente e Jean Maia.

Quando está prevista a realização de danças tradicionais, os homens, além da pintura, apresentam-se com flores atrás da orelha, principalmente papoulas vermelhas, muito comuns em Pari devido ao apreço das missionárias por estas. As mulheres raramente usam algum adorno, embora eventualmente possam colocar algum galhinho de plantas aromáticas presos na parte de trás do cabelo. A festa começa quando os baldes e as brilhantes painéis de *peêru* começaram a circular avidamente. A diversidade dos tipos de bebida disponibilizados e o talento das executoras, medidos no sabor e na acidez das bebidas, é um espetáculo à parte e a abundância da bebida e sua qualidade conota uma comunidade harmônica e feliz.

Em seguida o salão foi liberado para a dança. Foi feita uma divisão sobre isso: como éramos os patrocinadores, pedimos que houvessem “danças tradicionais” na festa. Os anfitriões aproveitaram para fazer desta parte da festa uma cerimônia pública de confirmação de nossos nomes, quando seria anunciado o nosso batismo com nomes Ye'pâ Masa, realizado

dias antes<sup>8</sup>. Logo no início da festa uma grande aglomeração de pessoas do lado de fora do salão chamou a atenção: uma comitiva recém-chegada da Brigada Ararigbóia em São Gabriel, com o comandante em pessoa, distribuía brinquedos e roupas para as crianças. Tão rápido como chegou, o comandante partiu, deixando vários presentes como jogos de giz de cera e livros para pintar para as crianças, o que só colaborou para que o dia fosse mais fora do normal ainda.

Foi escolhido um trecho da trajetória da anaconda – pois como me explicou o *bayá* Tuyuka que conduziu os trabalhos<sup>9</sup>, se ele fosse cantar o canto completo, demoraria dias. Fomos presenteados com um *yaigî*<sup>10</sup> (Figura 18) e depois de algumas palavras em Ye'pâ Masa o *bayá* fez o *yaigî* vibrar no ar, da mesma forma que o demiurgo Doêthiro fizera na criação do universo, para abrir o caminho da Cobra nas águas do mundo. Ele começou então a entoar a trajetória da Cobra. Alguns homens, tocando flautas acompanhavam a narrativa dançando, seguido pelas mulheres, que se juntavam ao par de sua preferência. Casais se formaram para compor a linha sinuosa de pares que imita, com movimentos conjuntos

- 
- 8 Soubemos que houve um debate entre os velhos sobre que nomes seriam atribuídos. Se meu marido receberia um nome Ye`pâ Masa, os velhos se questionavam se seria correto eu receber um também, uma vez que os casamentos ideais de um homem Ye`pâ Masa seria com uma mulher Desana, Tuyuka ou Neroà. Foi cogitado que eu fosse batizada pelos Desana, mas no final optaram por dar nomes Ye`pâ Masa para os dois. Alguns justificaram que casais formados por homens e mulheres Ye'pâ Masa não são mais um tabu, sendo possível até encontrar casais no mesmo clã (não sem algum escândalo da comunidade). Arrisco a pensar que o esforço se deveu também a uma determinação em não partilhar aliados. Se eu fosse batizada pelos Desana ou pelos Tuyuka, logicamente eu seria inserida na rede de parentesco destes grupos exogâmicos. Os Ba'titororã consideraram mais razoável transformar os dois em parentes e, desta forma, não dispersar os aliados que estavam cultivando ou, pior, entrega-los para outros.
- 9 Na época em que fiz meu campo Pari-Cachoeira encontrava-se sem especialistas entre os Ba'titororã. Não havia *yai*, nem *kumu* nem *bayá*. Quando era necessário, um dos Tuyuka que tinham estes títulos realizavam as cerimônias públicas. Um Ba'titororã do ramo dos Castro estava estudando para ser *kumu*, mas como não tinha quem o ensinasse diretamente, lutava para ser reconhecido pelos próprios parentes, que não levavam muito a sério suas pretensões. Uma triste ironia quando se lembra que Pari foi um grande centro de *kumua* até a década de 70.
- 10 O *yaigî* é, em termos cosmológicos, a síntese do universo Ye'pâ Masa e se constitui, juntamente com o *kumurõ* (banco tukano), o *u'tikaro* (porta-cigarro), o *sa'rirõ* (porta-cuia) e o cigarro e a cuia de *paatu* nos objetos criados primordialmente pelo demiurgo Ye'parã *Oakihi*. O *yaigî* é uma lança inteiriça de madeira resistente, geralmente pau-brasil, que possui duas extremidades: na de cima estão incrustados dois pedaços de ossos, que podem ser de anta ou de paca, além de penas e fios vermelhos de algodão que a adornam. Alguns símbolos escafiçados na madeira e depois pintados de branco. Na extremidade inferior, uma ponta com um chocalho em cima guarda algumas “pedras-chocalho”, e emite um som característico quando movimentado. O modo de “ativar” o *yaigî* não é muito simples e exige destreza e força. A lança é batida contra o braço estendido do narrador, que a faz vibrar. Por ser uma peça grande de madeira, não é uma tarefa fácil, e só um experiente condutor é capaz de fazer o movimento da maneira adequada. Segundo as narrativas, este era o movimento que Doêthiro realizava durante a viagem da Cobra-Canoa, para “abrir” o mundo e possibilitar a navegação. O mesmo movimento é feito em pensamento pelo benzedor no ato do trabalho de parto das mulheres: o caminho é aberto desta forma, para que o bebê possa passar.



aparentemente aleatórios, a Cobra-Canoa dentro da qual os ancestrais dos Tukano navegaram até se transformarem em humanos.



**FIGURA 18.** Yaígi, cetro ritual. À direita, o mesmo objeto, com enfoque na ponta inferior, com o chocalho embutido, que representa Ye'pâ (a mulher-demiurgo) e sua relação com a terra. Acervo da autora.

Com o passar das horas criou-se uma tensão: alguns jovens de Vila Aparecida, em um gesto de descortesia, começam a reclamar a demora do fim da cerimônia e a exigir a saída dos dançarinos para que eles pudessem começar a “sua” festa, onde tocariam *kuximawara*<sup>11</sup> em um teclado eletrônico<sup>12</sup>. Os jovens de Aparecida em geral se mostram pouco sensíveis às ocasiões cerimoniais e às delicadas regras de etiqueta envolvidas nestes casos. O Capitão-geral, por sua vez, cedendo à pressão, começou a ordenar

11 O *kuximawara* é uma mistura de forró com ritmos caribenhos, geralmente executado com instrumentos próprios do forró como sanfona, triângulo e bumbo. Ocasionalmente com teclado eletrônico. A palavra significa algo como “música de antigamente” do *nheengatu kuxiima* = antigamente; *wara* = ponto de origem. A referência ao “antigamente” faz menção à preferência dos mais velhos por estas músicas e serve para contrapor o estilo musical a outros considerados “modernos” como a lambada, o forró e o arrocha. Hoje em dia, entretanto, o que se nota é que tais ritmos se misturam nas festas dos jovens.

12 Uma mostra do embate geracional entre os indígenas que, certamente, não é exclusivo do Alto Rio Negro.



ao condutor da cerimônia para que esta acabasse logo, e se iniciou uma discussão em tukano entre os dois. Preocupados com as consequências do desentendimento naquela ocasião, eu e meu marido intervimos e pedimos para que fosse dado tempo para que a cerimônia fosse concluída. Acalmados os ânimos, cerca de meia hora depois a dança foi finalizada e os jovens invadiram o salão para dançar em pares a música romântica que começara a ser executada nas caixas de som. Conversar com alguém se constituía em um esforço quase inútil em função do volume do som e alguns moradores de Vila Domingos Sávio, visivelmente contrariados, começaram a sair do salão rumo às suas casas. Afeitos às festas animadas ao som de flautas, eles não apreciavam muito o estilo de música eletrônica para aquela ocasião, como nos contou um dos Arantes residentes. É notável o esforço empreendido pelo capitão para manter a moral da comunidade alta embora, como vimos, os jovens constituam-se em um aspecto disruptivo.

## **A IGREJA**

A Igreja Dom Bosco, uma grande construção de linhas visível a todo visitante que se aproxime da comunidade, também ocupa um lugar importante no cotidiano de Pari-Cachoeira, pelo papel que desempenha como reafirmação do "status civilizatório" conquistado com a presença da Missão na década de 40. Além das missas diárias, há o serviço religioso de domingo, com missa e confissões. Neste dia a igreja fica sempre lotada, pois além dos moradores de Pari, é comum que pessoas de outras comunidades do Tiquié, pertencentes à paróquia, afluam ao povoado. Datas religiosas relevantes como a Semana Santa, dia de Finados e o Natal, além de algumas comemorações especiais, como o dia de Dom Bosco (31 de janeiro), dia de Santo Alberto (15 de novembro), dia de São Domingos Sávio (09 de maio) e o dia de Nossa Senhora Aparecida (12 de outubro) são especialmente observados, aumentando o número de frequentadores durante tais períodos.

O papel que a Igreja tem até hoje na história do Alto Rio Negro pode ser descrito no mínimo como preponderante. Apesar da visão crítica que alguns moradores desenvolveram sobre a catequese salesiana com suas proibições dos ritos tukano de outros tempos, a Igreja, entretanto, não é vista exclusivamente como um agente da expropriação e da violência, mas está imbuída de um significado social complexo. O catolicismo é um traço marcante dos moradores de Pari-Cachoeira, que frequentam as celebrações diárias, batizam seus filhos, fazem a crisma e todos os demais sacramentos. Não quero com isso dizer que seu aspecto religioso

se satisfaz na formalidade dos ritos, mas sim que eles vivenciam a vida de católicos de uma forma engajada e perseverante. Tal apego não se opõe em nada à espiritualidade depositada na ação dos *kumua* e *yaia*, procurados constantemente pelos mais diversos motivos, apenas demonstra que no Tiquié os indígenas encontraram formas satisfatórias de abrigar as duas espiritualidades em seu cotidiano.

Lembro aqui o trabalho de Robin Wright (1999) sobre o evangelismo entre os Baniwa e a etnografia de Xavier (2013) sobre os Koripako, povo Arawak que habita o alto Içana, e que trocou os princípios xamânicos pela fé evangélica, porém que vivenciam esta religiosidade de uma forma própria, comunal e, porque não dizer? indígena. Esta conclusão dos estudos de Xavier parece um tanto perturbadora, uma vez que é difícil para os antropólogos que costumam buscar a transformação dos processos ao invés de sua supressão, compreenderem que determinado grupo indígena abriu mão de sua cosmologia para abrigar, no lugar dela, a estória de Adão e Eva no Éden como narrativa de origem, em detrimento das estórias de Ñaperikoli, que caracterizam o panteão Arawak. No caso dos moradores de Pari, não se observa a abdicação de um sistema de crença pelo outro, mas a *alternância* de dois sistemas. Este movimento, contudo, que permite que uma criança seja batizada como cristã na Igreja e ao mesmo tempo nominada pelo sistema onomástico dos Ye'pâ Masa, que envolve o reconhecimento do papel dos benzimentos e da Cobra-Canoa, é eivado por sutilezas: cada “sistema” possui seu local e seus momentos próprios. Ao contrário do que propôs a Igreja Católica na década de 80 e 90 com a abordagem da inculturação, que defendia o pluralismo religioso, os cristãos de Pari nem sempre se mostram dispostos a aceitar de bom grado a mistura de coisas que preferem ver em âmbitos distintos. Conhecem o princípio da inculturação e o utilizam nas cerimônias que ajudam o pároco a realizar, mas no cotidiano gostam de manter as coisas bem separadas. Dificilmente utilizam seus nomes de benzimento [*baseke wame*] fora da esfera ritual<sup>13</sup>, e os conhecedores não aceitam falar dos cantos e narrativas míticas fora dos momentos devidamente escolhidos para este fim.

A condição de cristão, contudo, insere-se em outra chave simbólica: a que está associada às externalidades. Ser cristão, assim como ser instruído ou ter salário, é parte de uma ordem de demandas que são colocadas para cada *cidade*.

13 O cuidado com o nome é fruto das precauções necessárias à vida em uma comunidade plural. Ter o *baseke wame* conhecido torna seu dono vulnerável a ataques de benzedores mal-intencionados, que podem usar a informação para prejudicar. Um velhinho me disse: “os piores sopros vêm dos próprios parentes”, pois no passado apenas co-residentes de uma *Basere wi'i* sabiam os nomes de benzimento uns dos outros.

No que diz respeito aos sacerdotes, o povo de Pari possui critérios bem claros para os padres que trabalham com eles: devem ser pessoas que conciliem com habilidade as atribuições próprias de um religioso, ou seja, cuidar da Igreja, das homilias, organizar os eventos religiosos como batismos, casamentos e a própria missa, realizar itinerância<sup>14</sup>, com um senso de solidariedade e de envolvimento com a comunidade e seus problemas cotidianos. Estas parecem à primeira vista serem questões básicas para o exercício do sacerdócio, mas na prática não é tão simples. No período do trabalho de campo, ocupava o posto de titular da paróquia Dom Bosco um religioso sulista, da ordem do Sagrado Coração de Jesus, que já havia morado em Pari anos antes e conhecia bastante os moradores. Seu bom humor e uma proximidade amigável com os paroquianos, o faziam querido a ponto de ter recebido um *baseke wame*. Estes aspectos tornavam o religioso em muitos pontos distinto de outros que passaram pela Missão décadas antes, cuja arrogância e autoritarismo ainda hoje são constantemente tema de anedotas e gracejos.

Um segundo religioso, mais jovem, recém-chegado do interior de São Paulo, encontrava-se também na paróquia, passando por uma espécie de “estágio” ao fim do qual ele poderia substituir o padre titular, que se preparava para a aposentadoria. A experiência não foi muito exitosa porque o jovem sacerdote sofreu os efeitos brutais do choque cultural: embora colaborativo e disponível, a mudança de contexto o fazia se sentir isolado e diariamente ele se refugiava na sala de informática do Pelotão, passando boa parte dos seus dias lá. Acabou partindo antes do previsto, para não mais voltar.

Não se deve, contudo, pensar que os padres são vistos como vilões. Por Pari passaram padres autoritários, padres que não honravam o celibato – o que ainda hoje é motivo de indignação e fofocas por parte dos indígenas, padres que proibiram o *peêru* e combateram os *kumua*, padres que, com o poder de sua palavra, poderiam amaldiçoar lugares e pessoas<sup>15</sup>, mas alguns destes eram os mesmos que construíram a escola, a antiga olaria, que traziam mercadorias para trocar e que trouxeram o *progresso*. O status de convidados dos religiosos também é sempre evocado para lembrar que foram os Ba'titororã quem os convidaram a estar lá. Como vimos, este é um ponto fundamental nestas relações com os estrangeiros presentes em Pari. Estes aspectos sintetizam a relação dos moradores com

---

14 Itinerância é o termo utilizado para falar das atividades que os padres desenvolvem se deslocando ao longo do território de abrangência da paróquia. Durante a itinerância o padre visita seus paroquianos além de realizar missas, batizados e unções.

15 Sobre o *uuró* dos padres, ou seja, a capacidade de causar malefício pelas palavras, vide Lasmar (2006).

os missionários, na qual estão envolvidos sentimentos antagônicos como desconfiança, temor, gratidão e reconhecimento.

Além da figura do sacerdote, havia um pequeno núcleo de quatro missionárias salesianas. Duas delas, acima dos cinquenta anos e oriundas do sudeste do Brasil, contrastavam com duas freiras indígenas, mais jovens, que dividiam as tarefas de acompanhamento dos jovens, especialmente meninas (orientando as reuniões da Pastoral da Juventude e os cursos de corte e costura realizados na Missão, por exemplo), e de apoio à escola. As duas missionárias indígenas, uma Barasana criada em Pari-Cachoeira, e uma Baniwa do Baixo Içana, por sua pertença indígena, possuíam uma notória proximidade com os moradores de Pari que as outras duas religiosas não conseguiam alcançar.

A adesão de jovens indígenas ao sacerdócio no Alto Rio Negro é interessante para situar o trabalho da missão junto aos povos indígenas da região. Apesar de manterem na memória o combate empreendido pelos padres contra os elementos da *tukanidade*, a carreira de sacerdote é vista com bons olhos pela maioria dos pais de adolescentes. Ingressar como “vacionado” na Igreja significa que o jovem terá a possibilidade de continuar seus estudos até o nível superior. Ter alguém assim na família é uma fonte de prestígio e muitos jovens de Pari anualmente empreendem esta jornada. O Seminário São José, no local conhecido como Maromba, em Manaus, costuma sempre contar com alguns jovens do Tiquié. Com as meninas não é diferente: a experiência de “vacionadas” as levam para o Centro Laura Vicuña, também na capital, que costuma ser a primeira parada de uma viagem imprevisível: é que a política das missões é a de afastar os jovens de seu local de nascimento no início da formação. Somente depois de alguns anos e confirmados os primeiros votos, eles são reintroduzidos nos locais de origem, onde são vistos como os missionários com mais facilidade de se integrar nas comunidades, por conta de sua pertença étnica.

As cerimônias de ordenação de religiosos indígenas constituem-se em uma oportunidade para observar as visões diferentes que a Igreja e os indígenas têm sobre a chamada *cultura indígena*: durante o campo ocorreu, na sede do município, a ordenação do bispo de São Gabriel da Cachoeira, um gaúcho que atuara durante muitos anos em Roraima. Tal evento, muito concorrido, foi caracterizado pela mistura de elementos simbólicos do catolicismo com elementos indígenas, como a utilização de acangataras (adornos de cabeça), lanças rituais *yaiğî*, *kumurõ* (banco Tukano), paineiros de farinha, dentre outros. Coincidentemente, dias depois se ordenou padre na mesma cidade um jovem Arapaço, oriundo de Iauaretê. A ordenação, bastante tradicional do ponto de vista dos ritos católicos,

teve pouca utilização de símbolos indígenas. Este comedimento causou o comentário desconcertado do padre substituto de Pari, que passava uns dias na sede do município, com quem eu conversava sobre a ordenação em um encontro casual: “Poxa, a ordenação do bispo foi bem mais ‘indígena’ que a do padre índio!”.

O que o padre desconhecia é que a ampla utilização de elementos indígenas, inclusive com a presença de um *kumu* Arapaço e entoação de *handekũ* (canto público executado pelas mulheres)<sup>16</sup>, ocorrera na véspera da sua cerimônia de ordenação, em um evento discreto e exclusivo a parentes e a alguns amigos, nas dependências da escola salesiana.



**FIGURA 19.** Cerimônia prévia de ordenação do Padre Reginaldo, em São Gabriel. O Bispo local dá a bênção final do novo Padre, cercado por seus pais e pelo *kumu* Arapaço que realizara o rito de benzimento. A canoa em miniatura, com o desenho de uma cobra, parece um aviso de que a viagem da Cobra-Canoa não acabou. Foto da autora.

16 O *handekũ* poderia ser comparado ao choro cerimonial das mulheres Mebêngôkre conforme descrito por Lea (2012, p. 184-185), embora não seja entoado somente em situações de consternação, como mortes e despedidas. Chermela (1993, p.73-83) foi uma das poucas estudiosas a se dedicar à esta forma de poética feminina ainda pouco abordada no Alto Rio Negro. Outro trabalho significativo sobre o tema é o de Mariana Braga (2016), na área de Etnomusicologia.

Este constante movimento de separação e câmbio entre “as coisas dos brancos” e “as coisas dos índios” é uma posição política importante que os povos Tukanoano costumam adotar em vários aspectos da sua vida cotidiana e que causa desconcerto nos brancos que esperam ver sempre “índios de verdade”, com pouca roupa e muitas penas coloridas. A separação seletiva dos mundos é uma estratégia para manter a identidade indígena e não é uma exclusividade do trato com os estrangeiros. Convivendo com cunhados e esposas de outros grupos exogâmicos, os índios do Alto Rio Negro costumam manter a postura de separação constantemente em relação aos afins e convidados. Na minha opinião, é o que permite que elementos como as línguas, tão semelhantes e de convívio íntimo, se mantenham diferenciadas. Recordo outro episódio, narrado pelo padre Tuyuka Justino Sarmiento (comunicação pessoal), que citou a resistência que enfrentou em Iauaretê, quando começou a rezar as missas em língua tukano. Apesar deste ser o idioma franco na localidade, seu uso na missa foi visto com desconfiança por alguns moradores, que julgavam que a língua indígena não deveria ser utilizada para tal fim.

A literatura antropológica tem investido no escrutínio da ancoragem que se dá entre os princípios cristãos e as práticas culturais indígenas nos eventos de conversão. Vilaça (1999) explica a conversão massiva dos Wari' na década de 70, bem como o abandono do evangelismo, igualmente massivo, na década seguinte, pela ancoragem do ideal cristão de conduta proposto pelos missionários ao ideal Wari', que persegue a supressão da afinidade no seio do grupo: “Tudo se passa como se o cristianismo lhes tivesse dado a oportunidade de experimentar, em vida, o que só conseguiam efetivamente depois da morte: viver em um mundo de consangüíneos” (VILAÇA, 1999, p. 137). Capiberibe (2007) identifica a questão do perdão e a proximidade das práticas evangélicas das práticas xamânicas como fundamental aos Palikur, enquanto Wright (1999) defende que o combate ao contínuo estado de guerra xamânico teria motivado os Baniwa a aderirem ao evangelismo. Caco Xavier chama esta adesão ao cristianismo pautada na orientação coletiva de **religião social** – em contraposição à ideia de crença individual como costuma se apresentar o protestantismo entre os ocidentais (XAVIER, 2013, p. 370). Isso não significa a ausência de uma estética da conversão, enfatizada nos testemunhos individuais e nos apelos ao bom comportamento cristão.

Acredito que a noção de religião social se aplique também à forma como os Ba'titororã vivenciam o catolicismo, cujo engajamento vai muito além da questão da disponibilidade da missão. Décadas atrás um dos Machado, Pedro, filho de Manuel Machado, que vivia em São Gabriel, converteu-se à fé adventista. Animado com a ideia de evangelizar entre

os YP, Pedro chegou a Pari com a proposta de abrir uma igreja Adventista no prédio outrora ocupado pela Santa Casa de Pari-Cachoeira. Foi sumariamente desautorizado em uma assembleia. “Aqui somos católicos, não vamos virar ccrentes nem vamos deixar instalarem outras igrejas aqui”, me explicou um professor, quando me contava o caso.

Antes de encerrar este tópico, gostaria de comentar algo da forma como a religião aparece circunstancialmente como signo diacrítico interétnico. Neste sentido, ser católico, para os Ye'pâ Masa, pelo menos do lado brasileiro, tem o mesmo peso do que ser evangélico entre os Baniwa do Médio Içana ou entre os Koripako: é um marcador de etnicidade. A vida em comunidade, reunindo pessoas que na época das *basere wi'i* não viveriam juntas, que não extingue as distinções hierárquicas, mas as suaviza, sem dúvida é algo que o catolicismo proporciona. Não é à toa que a Igreja é, ao lado do salão comunitário de Aparecida, o lugar mais prestigiado da comunidade. A flexibilidade do catolicismo pós-Vaticano II possibilita a separação e a seleção de elementos cristãos e das práticas xamânicas conforme o evento, sem que um inviabilize o outro: são articulados de forma complementar e mediante um criterioso balanceamento que, não obstante, os mantem distintos, a despeito do discurso de inculturação dos missionários.

Em muitos sentidos a Igreja, assim como a Escola e o próprio Exército, funciona como uma agência de intermediação que permite aos jovens explorar o mundo dos brancos com segurança. Os pais costumam estimular aos filhos que se mostram dispostos a passar pela experiência do vocacionado religioso, que não é isenta de choques culturais, seja para homens ou para as mulheres, e na maioria das vezes culmina no abandono da mesma, por parte do neófito, apesar de alguns sucessos nas ordenações de padres e freiras indígenas. Os que abdicam da ordenação costumam voltar para suas comunidades ou ficam em São Gabriel, trabalhando como professores. A comunidade costuma acolher estes indivíduos pelo que oferecem como “professores formados”, mas à boca pequena, durante algum tempo, perdura uma censura com o que consideram uma fraqueza de caráter e uma falta de compromisso com a palavra dada.

Do ponto de vista dos religiosos indígenas, há bastante pressão de ambos os lados: algumas posições da Igreja inevitavelmente se chocam com o que seus parentes estabelecem como desejável. Cito aqui um desses padres, um Tukano *Turõ porã* que atuou em Pari alguns anos antes de minha chegada. Neste período em que a Igreja foi conduzida por um *parente*<sup>17</sup>, muitos bens como implementos agrícolas e ferramentas foram

---

17 O uso do termo parente aqui é relativo a uma categoria nativa. Os indígenas do Alto Rio Negro costumam



distribuídos para alguns membros da comunidade, para exasperação do padre que reassumiu a missão depois da saída do colega, retornando de um período sabático. Do ponto de vista do padre que voltou, verificar que algumas ferramentas caras, de propriedade da paróquia, estavam na posse de comunitários, caracterizava a dilapidação de uma parte do patrimônio da Igreja. Do ponto de vista do padre indígena, tal posição fazia todo o sentido, uma vez que não cabia a ele acumular ferramentas que seus parentes necessitavam.

A Igreja, especialmente dada a dimensão que os salesianos e depois as CEBs deram a esta, constitui-se também em um espaço para desenvolvimento das habilidades desejáveis às lideranças que atuarão junto ao mundo dos brancos, como iniciativa, boa oratória (em português e em língua Tukano) e a capacidade de envolver seus pares na realização de tarefas. Os principais espaços para isso são o grupo de liturgia, a catequese e os grupos de jovens.

O grupo de liturgia<sup>18</sup> tem como função ajudar o celebrante na organização de alguns itens importantes dentro do roteiro da celebração: cuidam da escolha dos cânticos e de sua execução durante as missas, da escolha dos leitores – os presentes que serão designados para ler os trechos da bíblia, salmos responsoriais etc., providenciam objetos e outros elementos necessários à celebração. Participar do grupo de liturgia é uma atividade valorizada e de prestígio, bem como atuar na catequese, que é a instrução religiosa ministrada para ensinar aos neófitos os mistérios da fé, princípios e código moral da Igreja Católica Apostólica Romana, a fim de prepara-los para a primeira comunhão. O catequista, bem como outros cargos estabelecidos no âmbito das missões, como o de presidente ou o de animador da comunidade, tem servido para preparar novos intermediários junto aos brancos. Como vimos antes, estas expressões de liderança não estão necessariamente ligadas às prerrogativas das chefias tradicionais, embora possam eventualmente se sobrepor a estas. De modo geral, o destaque de jovens nestas funções tem servido como indicador de potenciais futuros professores, lideranças ou sacerdotes.

O fato de a Igreja ser o principal espaço de socialidade da comunidade não passa despercebido dos comandantes militares: para ter acesso à informação sobre o cotidiano da comunidade, um sargento foi destacado para atuar junto à paróquia, participando ativamente das atividades. Tal fato não deveria ser nenhuma surpresa, se não fosse o fato de ser este o

---

chamar a qualquer indígena, especialmente os que não são parentes consanguíneos, desta forma. Um jeito de diferenciá-los dos brancos.

18 Liturgia é como se denomina ao conjunto de ritos pré-estabelecidos ligados à celebração religiosa.



único militar *Pekasã* que frequentava a igreja. Durante as formaturas das escolas de ensino médio e fundamental, o sargento foi convidado para ser padrinho de uma jovem formanda, o que mostrava seu prestígio. Outro evento tradicional e de grande importância é o batismo coletivo das crianças que ocorre logo depois do natal. Na ocasião o sargento também foi padrinho de um dos bebês, uma demonstração de sua condição prestigiada entre os moradores. Era comum ainda que materiais litúrgicos como as folhas de cantos de missas especiais fossem fotocopiados no Pelotão, graças ao auxílio deste sargento, que também contribuía eventualmente com materiais esportivos para as atividades da pastoral da Juventude. Por esta proximidade, o sargento era um intermediador valioso para o Pelotão, especialmente em momentos de crise, pois conhecia a todos e circulava com facilidade na comunidade. Veremos em capítulos posteriores como este sistema é importante.



**FIGURA 20.** A Igreja, como um dos lugares de interlocução com o mundo dos brancos, é onde se realizam as cerimônias anuais de formatura. Na imagem, Irmã Madalena, Baniwa, entrega o certificado de conclusão do ensino médio a uma jovem formanda Tukano. No banner símbolos da Tukanidade e do mundo dos brancos se misturam. Foto de Jean Maia.

## COMÉRCIO, DÍVIDAS E DEVEDORES

Para os Ye'pâ Masa, as terras nas quais o Pelotão foi construído – uma antiga roça do velho Manuel Machado – são *suas terras*, o que transforma os militares a um só tempo em duas coisas: convidados, portanto enquadrados dentro da ética do anfitrião, que estabelece sua posição como protegidos dos Ba'titororã, mas também os transforma em devedores, a exemplo de qualquer família que venha a se estabelecer nas terras dos Ba'titororã. Esta questão só pode ser entendida se tivermos em mente o contexto geral do regime de mercadorias e do papel negativo que a acumulação possui para os Tukanoano. Entre os indígenas de Pari, uma das questões mais delicadas diz respeito à acumulação de bens, que é tida como uma expressão de anti-sociabilidade e alvo de veementes iniciativas de reversão, a exemplo do que Andrello (2006, p. 239-271) identifica em Iauaretê, no Rio Uaupés. Creio, porém, que em Pari, este aspecto é ainda mais agudo. Explico o porquê.

A dependência de bens e mercadorias dos brancos instituída pelo contato é importante como fator explicativo da disseminação do sistema de débito como um tipo de consumo, mas não deve ser visto como o único. Em uma interessante analogia epidemiológica, Douglas e Isherwood (2004, p. 156) compararam a difusão do consumo a uma infecção, com as pessoas sendo “contaminadas” pelo desejo de obter os mesmos bens que seus vizinhos e amigos adquiriram. Neste sentido, podemos pensar no sistema de débito em si como um tipo de consumo, no qual circulam, além de coisas, alguns significados. Construiu-se em todo o Rio Negro uma eficiente relação entre o endividamento e a “civilização”: estar endividado e ligado a um patrão equivaleria a possuir um lugar determinado na economia de mercado, mas também um lugar no novo mundo de relações que se expandia. Os padrões extrativistas que subiam os rios atualmente vêm sendo cada vez mais substituídos pelos comerciantes da sede do município de São Gabriel, que retém os cartões de banco de aposentados e professores em troca da retirada mensal de mercadorias, mais uma vez abolindo o dinheiro das transações e ensejando ciclos de endividamento eternos. A adesão dos indígenas a este sistema tão injusto do ponto de vista comercial só é possível de ser explicada se abandonarmos a concepção de passividade do indígena no processo de expansão do capitalismo e admitirmos seu projeto próprio de inserção, o que não minimiza os efeitos negativos do sistema, mas abre novas possibilidades de entendimento sobre estas relações, algo já percebido por Stradelli (1991[1889]) e reforçado por Andrello (2006).

Um “bom patrão”, disse-me certa vez um Baré de uma das comunidades do Baixo Rio Içana, é aquele que “cumpre com suas responsabilidades”: oferece aos seus fregueses boas mercadorias e várias opções de coisas que não necessariamente seriam consideradas “essenciais” do ponto de vista de alguém da cidade: além de sal, anzol, pilhas, pentes e fazendas de tecido para confecção de roupas, um bom patrão leva para seus fregueses refrigerante, biscoitos recheados, brinquedos e outros itens que poderiam ser classificados como “supérfluos”. Douglas e Isherwood (2004, p. 103-5) põem em suspeição a conceituação tradicional na economia política de supérfluo, ou “luxo”, como algo do que se pode abrir mão em situações de crise de carência de recursos. Os autores sugerem mudar o foco da análise do consumo como algo orientado pela necessidade de subsistência e exibição competitiva para algo necessário para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura. Consumir, portanto, enquadra-se em uma lógica de participação de determinados códigos. A disponibilidade de mercadorias e de entrepostos comerciais emergem, neste sentido, como importantes símbolos de sua presença no “mundo capitalista”, assim como a energia elétrica e pavimentação, e são, portanto, valorizadas pelos indígenas. O convite ao PEF como potencial fonte de alguns destes recursos faz parte da entrada neste sistema.

Quando realizei meu trabalho de campo em Pari-Cachoeira, havia somente uma loja comercial em funcionamento no povoado. Era pertencente a um homem do clã *Turõ Porã* da família Marinho, que havia ganhado algum dinheiro anos antes com o garimpo e que se estabelecera com a família em Pari. A discricção e humildade do dono, além de laços matrimoniais construídos com os Ba'titororã, contribuía para manter a pequena loja em funcionamento, pois ostentação não é bem vista, embora casas comerciais sejam uma grande necessidade e sua presença se constituam, junto com as festas, as escolas e a igreja e o quartel, em um indicador desejável de que a comunidade está progredindo e que é animada.

Alguns empreendimentos comerciais de estrangeiros haviam sido destruídos no passado, por conta da inabilidade de seus donos em manter este delicado equilíbrio. Como exemplo, lembro de um Desana *Kenhiriporã*, filho de uma mulher Ba'titororã, que por esta vinculação materna conseguiu estabelecer um comércio em Pari, que sofreu ataque violento, além de ter casa saqueada e destruída anos antes, sendo obrigado a abandonar a comunidade às pressas.

Tendo em vista este panorama, surge a pergunta: Por que os próprios Ba'titororã não se lançam como comerciantes? Responder ajuda a entender um pouco da especificidade de Pari. Relembro brevemente o já citado trabalho de Geraldo Andrello (2006, p. 229-30) sobre os Ye'pã

Masa e Tariano do povoado de Iauaretê, no Rio Uaupés. Nesta etnografia, Andrello argumenta que a comunidade estabeleceu uma série de mecanismos para garantir a circulação de recursos monetários, evitando assim a concentração de dinheiro entre o pequeno contingente de assalariados. Um destes mecanismos é o “fiado”, a prática de venda a crédito para pagamento no início do mês seguinte, cuja dinâmica é determinada não somente pela busca de lucro do comerciante, mas principalmente pelas relações de parentesco. Outro mecanismo seria a venda do *peêru*, que faz com que o dinheiro circule nas festas.

Em Pari-Cachoeira, uma das lideranças de vila certa vez resolveu imitar o exemplo de Iauaretê e determinou que o caxirí produzido por sua esposa seria vendido nas festas. Não conseguiu que ninguém lhe pagasse. “O pessoal vinha, pedia um copo, bebia e ia embora. Não deu certo”, constatou com desolação. Percebe-se que uma prática bastante disseminada em Iauaretê não logrou o mesmo êxito em Pari: Embora a ojeriza à acumulação seja a mesma, certos aspectos diferem de um contexto para o outro e os mecanismos de compartilhamento não passam pela possibilidade de venda de um elemento do universo social, como é o caxirí. Devemos então buscar outros elementos que são negociados, além do financeiro. Os Ba'titororã parecem valorizar outros atributos, como o reconhecimento de sua supremacia hierárquica pelos afins co-residentes e, especialmente, pelos *pekasã*. Um exemplo emblemático deste argumento são os já citados conflitos envolvendo terrenos para construção de casas e de roças em Pari-Cachoeira.

## **ESPORTE COMO VETOR DA POLÍTICA INTERÉTNICA**

A tradição de torneios de futebol durante os feriados da Semana da Pátria (07 de setembro) começou ainda nas Missões, como forma de incentivar o espírito cívico-patriótico entre os indígenas<sup>19</sup>. Os salesianos eram exímios incentivadores do nacionalismo e tornaram esta uma das marcas de sua atuação missionária. O Torneio do *Triângulo Tukano*, criado em 1983, consiste em um evento esportivo que reúne de dois em dois anos os vértices do que foram os três principais centros missionários salesianos do Uaupés-Tiquié: Taracua, Pari-Cachoeira e Iauaretê. A cada dois anos uma delas recebe os visitantes que durante duas semanas assistirão às delegações de atletas vindas de vários pontos de a região disputar provas de arco e flecha, canoagem, futebol de salão, vôlei, natação, futebol de

19 Estes torneios geralmente envolve a competição entre duas equipes em várias modalidades: uma equipe chama-se “Verde” e a outra “Amarelo”.

campo, basquete e zarabatana. Um evento esportivo como qualquer outro, com direito a premiações, medalhas e troféus, se não fosse sua trajetória, que o configura como um dos mais intensos espaços de articulação política do Alto Rio Negro.<sup>20</sup>

Nos primórdios do torneio, na década de 80, o Brasil passava por transformações intensas com a abertura democrática que, dentre outras coisas, rompeu com o artigo 2.º da Lei n. 5.449 (de 04/06/1968), que impedia a eleição direta de prefeitos nos municípios localizados na faixa de fronteira, como é o caso de São Gabriel da Cachoeira, trazendo novas dinâmicas para a política local. Embora os indígenas ainda demorassem mais de vinte e três anos para eleger um dos seus para o cargo máximo do Poder Executivo municipal, com a eleição em 2008 de um prefeito Tariano, a retomada das eleições municipais em 85 contribuiu para a instituição de novos atores políticos e de maior capital político e poder de barganha para a maioria do eleitorado formada por indígenas, especialmente os residentes no interior, que somavam na época 80,09% dos moradores do município na década de 80 (IBGE, 1981). Outro fato importante neste sentido foi uma alteração na constituição do Estado do Amazonas em novembro de 1989, que desmembrou Iauaretê de São Gabriel da Cachoeira e criou um município, que chegou a receber a visita oficial do presidente da época, José Sarney. A lei de criação foi revogada poucas semanas depois, mas o Triângulo fortaleceu-se como um espaço importante para que os indígenas discutissem e planejassem os rumos da política local, como fica claro no relato de Henrique Vaz (apud DUTRA, 2008):

Como os jogos coincidiam com a política partidária do município, ou seja, com o período da campanha eleitoral, pensamos conciliar também com a política do município. Na época se discutia ou se ouvia falar que Iauaretê seria município, por isso os de Iauaretê queriam o apoio de outros distritos. Diante dessa possibilidade e notícia,

20 O Triângulo guarda suas origens na fundação da LEP – Liga Esportiva de Pari-Cachoeira em setembro de 1980, que teve como primeira atividade um torneio de futebol envolvendo as comunidades vizinhas de São Sebastião (Desana) e Bela Vista (Ye'pâ Masa). No ano seguinte a LEP promoveu eventos esportivos com os parentes do lado colombiano, das comunidades de Monfort e Trinidad. Pari-Cachoeira possui a peculiaridade de ser interligada através de trilhas a diferentes pontos do território regional, possibilitando que se possa ir, a pé, à vizinha Bela Vista, a Iauaretê, a Monfort, a e a outros lugares. Os Tuyuka de Monfort e de Trinidad são cunhados tradicionais dos Ye'pâ Masa de Pari e de outros clãs da área. Em um contexto em que o rio é o principal meio de deslocamento e que o combustível para embarcações torna qualquer atividade intercomunitária extremamente onerosa, os varadouros de Pari foram uma forma barata de realizar as articulações intercomunitárias. É digno de nota o fato de que a LEP tenha se empenhado primeiro no convite aos seus parentes do outro lado da fronteira do que aos outros centros missionários no Brasil, que só foram envolvidos no ano seguinte ao início oficial do torneio: As relações dos moradores de Pari eram muito mais estreitas com os parentes localizados na Colômbia do que com os do Uaupés. Apesar de pertencerem a um mesmo complexo missionário, predominavam então os vínculos de parentesco.

nós, de Pari-Cachoeira tínhamos interesse para ocupar o poder da futura sede do município. Assim, o objetivo era escolher o Prefeito de Iauaretê, o Vice seria de Pari-Cachoeira e o Presidente da Câmara de Vereadores seria de Taracuí e os demais seriam vereadores. Naquela época, essa foi a discussão que tivemos. Só que no final não aconteceu nada, Iauaretê não se tornou município.

A criação do município de Iauaretê era parte de uma manobra do Governo Estadual e Federal para tornar nula a demarcação de terras indígenas e por isso, no ano seguinte, a Procuradoria Geral da República declarou a ação inconstitucional. As articulações feitas neste período, contudo, foram importantes para consolidar a articulação do Triângulo Tukano como um ator político de peso. Se de um lado houve uma intensificação dos contatos de Pari-Cachoeira com os demais centros missionários do lado brasileiro, de outro o rico fluxo de pessoas e de relações que se dava entre Pari e as comunidades colombianas sofreu uma diminuição, em função do maior controle que passou a ser exercido pelos militares na fronteira depois da instalação do Pelotão em Pari, em 1999.

De 1990 a 2008 o campeonato aconteceu em anos consecutivos, sempre no período da Semana da Pátria, entre 1 e 7 de setembro de cada ano, com rodízio de sede entre os três distritos. A partir de 2009 a organização decidiu que o Triângulo Tukano passaria a ter uma natureza bianual e sempre em anos ímpares. O rodízio entre os três centros para a realização do torneio recria o referencial do *Po'ose*, acionando um circuito de reciprocidade que estabelece alternância entre anfitriões e convidados. Vestido com a roupagem de um torneio de futebol, o rito *Po'ose* sustentou a continuidade com práticas tradicionais de sociabilidade dos povos indígenas da bacia dos rios Tiquié, Uaupés e Papuri: manteve alianças, estimuladas através de casamentos, criou ou reforçou obrigações de reciprocidade entre clãs, circulou notícias, projetos e gente. Identifico as mobilizações do Triângulo Tukano como um dos elementos que criaram uma rede de articulação política que faz com que Pari-Cachoeira integre e articule seus parentes da família linguística tukano não apenas do lado brasileiro, mas também em outros distritos da região do lado brasileiro da fronteira.

Além do Triângulo Tukano, Pari-Cachoeira conta com um calendário anual de eventos esportivos como campeonatos intercomunitários, os jogos de 25 de agosto e os Jogos Verde-Amarelo, uma espécie de olimpíadas escolares. Nestes são realizadas provas de nado, arco e flecha, futebol de salão, futebol de campo, vôlei e handebol. Buscar insumos para tais competições esportivas que ocupam boa parte do calendário anual é uma determinação para qualquer liderança, interna ou externa a Pari. A peregrinação por gabinetes de vereadores, secretários, deputados, do

prefeito de São Gabriel e até mesmo do governador do Estado em busca de medalhas, troféus de plástico, bolas, uniformes de jogo e chuteiras, sempre em grande quantidade, são uma das funções de um líder e uma das formas deste demonstrar seu prestígio. O brilho dos prêmios, as cores das roupas, a novidade dos objetos parece exercer um fascínio imenso sobre os indígenas, e as exigências relacionadas a estes itens são sempre constantes e persistentes, dando a impressão que não exista a possibilidade de se realizar um torneio sem bolas oficiais novas e uniformes vistosos. Em campeonatos maiores, caixas de frango, bois e porcos são comprados para as refeições comunitárias que integram os eventos, além de servirem também como prêmios para as equipes vencedoras ao lado de pacotes de garrafas pet de refrigerante (cada pacote tem seis garrafas pets de refrigerante e é uma medida bem utilizada na região).



**FIGURA 21.** Emblema do X Triângulo Tukano, produzido por um jovem de Pari-Cachoeira. A bola de futebol é emoldurada por três tucanos, tendo ao fundo três Ya'ígi. Na bola, o mapa dos rios Uaupés e Tiquié, com as três localidades assinaladas: Pari-Cachoeira, Iauaretê e Taracuá. Foto de Jean Maia.



Os candidatos a cargos no legislativo e executivo locais, sabedores deste apreço ao “consumismo esportivo” dos indígenas, utilizam em larga escala a distribuição destes itens como moeda de troca eleitoras nas comunidades do interior de São Gabriel. O esporte funciona como um âmbito de sociabilidade entre os indígenas e os militares em eventos promovidos por ambos, exceto o Triângulo Tukano, cujas equipes não podem ter participação dos militares, de acordo com o regulamento. A justificativa dada para esta determinação é a de que as localidades que não contam com pelotão em suas áreas ficariam em desvantagem.

## **O PELOTÃO**

O contexto que antecede a instalação do Pelotão Especial de Pari-Cachoeira apresenta questões relevantes do ponto de vista das redes de poder no Tiquié: O primeiro diz respeito ao protagonismo Ba'titororã e à diminuição da influência da Igreja, que deixava definitivamente de ser a interlocutora do Estado junto aos indígenas e assumia um papel secundário, mas ainda muito determinante, no cenário político. O segundo é a emergência de novos atores políticos como o Exército, a partir do Projeto Calha Norte, e das Organizações Não-Governamentais como o CEDI/ISA. Para cada um desses agentes, os Ba'titororã criavam estratégias próprias de relação, transformando a própria interlocução, à medida que reconstruíam suas noções de pertencimento étnico, utilizando a criatividade para se colocar frente a situações de grande assimetria de poder. Encerrado o frenesi capitalista do Programa Calha Norte, com a diminuição dos recursos alocados nas ações no projeto, além das limitações impostas pela nova Constituição para a exploração mineral em terras indígenas, Pari-Cachoeira experimenta novamente um período de marasmo político, rompido com as notícias da instalação de um Pelotão Especial de fronteira em área Baniwa, em Tunuí, no Rio Içana, que alimentaram o sentimento de disputa interétnica entre os Ba'titororã, que se mobilizaram para solicitar do Exército, através de carta formal, a instalação do Pelotão em Pari-Cachoeira.

Evocando as imagens que relacionavam os militares à “civilização”, a expectativa dos indígenas era de que o Exército revivesse as promessas do Projeto Calha Norte e trouxesse os tão ansiados benefícios. Uma lista de reivindicações foi pautada nestas reuniões com representantes do Comando de Fronteira e envolviam o funcionamento do Mini Hospital do Calha Norte, a distribuição de energia elétrica, cotas para indígenas no Colégio Militar de Manaus (“para que nossos filhos possam ser comandantes do Pelotão um dia”), combustível para o barco da comunidade, assistência médica. O projeto de tornar Pari novamente a “capital do Tiquié”



renascia em novas roupas, desta vez camufladas. E assim o Pelotão foi instalado.

Com exceção de um pequeno posto de guarda construído em madeira na parte superior do porto da comunidade, de um posto de saúde que ainda ostenta o pomposo nome de *mini-hospital*, construído pelo Programa Calha Norte em sua época áurea, e de uma caminhonete verde-oliva, que eventualmente percorre as ruas irregulares da comunidade, poucos sinais da presença de um pelotão do Exército são imediatamente perceptíveis em Pari-Cachoeira. O 6.º Pelotão Especial de Fronteira localiza-se a certa distância do povoado, bem longe dos olhares de quem chega, constituindo-se em uma das construções militares mais recentes do Alto Rio Negro, sendo o penúltimo Pelotão implantado na região antes do 7.º PEF de Tunuí, no baixo Rio Içana. Curiosamente, a frente do 6.º PEF não está voltada para a comunidade, como na maioria dos demais pelotões do Alto Rio Negro e por este motivo os moradores da comunidade que desejam acessar o Pelotão mais rápido percorrem uma pequena trilha em meio às roças localizadas atrás do terreno da unidade e entram por uma abertura improvisada na cerca que circunda o complexo. Estes costumam ir ao Pelotão por várias razões: para pedir o uso das quadras de basquete e vôlei, para consultar o médico que permanece cerca de oito meses no ambulatório local, para solicitar vagas nas aeronaves que retornam para São Gabriel depois do abastecimento mensal, dentre outros motivos.



**FIGURA 22.** Armindo Pena, Ye'pâ Masa Pamo Porã e os oficiais do 6.º PEF (Tenente J., comandante do Pelotão, e o tenente-Aspirante B. – médico do Pelotão), na entrada do Pelotão. Acervo da autora.

Ao contrário dos pelotões construídos na década de 80, que até hoje ostentam a maior parte de seu complexo disperso em vários pequenos edifícios em madeira, o 6.º PEF é um dos mais modernos, composto por uma grande construção principal em alvenaria, em formato de “H”, e alguns prédios anexos, como o depósito de combustível. Ao lado do complexo de serviço localiza-se a vila militar, com algumas casas de alvenaria destinadas a servir de residência aos oficiais, sargentos e suas famílias. Na ocasião do meu trabalho de campo, contudo, não havia nenhuma família residindo ali. Outros anexos do quartel estão espalhados em outros pontos da comunidade, como a já citada guarita de madeira no porto, onde duplas de soldados costumam se alternar para fazer o controle da entrada das canoas e voadeiras<sup>21</sup> que chegam à comunidade. Alguns quilômetros ao Norte de Pari, na comunidade de São Sebastião, uma Mini Usina Hidrelétrica (MUH) foi construída em 2002 pela equipe de engenharia da 12ª. Região Militar.



**FIGURA 23.** Aspecto da Pequena Central Elétrica de Jandu-Cachoeira, que abastece o 6.º PEF. Acervo da autora.

O 6.º PEF não foi instalado no período áureo do Projeto Calha Norte, na década de 80, mas somente cerca de uma década depois, não por falta de vontade dos militares: Durante a época em que o Calha Norte atuou junto às mineradoras no Alto Tiquié, a aspiração em implantar um Pelotão de Fronteira chegou a ser manifestada pelos militares em

21 Embarcações de alumínio equipadas com motor de popa.

conversas informais com seus então aliados Ye`pâ Masa. Apesar da parceria com o Exército e da proximidade destes com as lideranças na época, os indígenas afirmam que até então não haviam se mostrado animados com a ideia, preferindo responder de forma evasiva que antes gostariam de ver os projetos de desenvolvimento implantados a fornecer sua autorização para o empreendimento. Há um entendimento entre algumas lideranças de que a presença de certas instituições governamentais representaria perda de autonomia da comunidade. Durante o período do meu trabalho de campo, em 2010, a proposta da instalação de um posto da FUNAI não foi acolhida. Os Ba'titororã entendem que um posto desta instituição teria um grau de interferência política muito maior que o Pelotão, e por isso rechaçaram a proposta.

Quando as primeiras notícias sobre a instalação de um Pelotão de Fronteira em Pari-Cachoeira começaram a circular, no início da década de 90, as reações foram diversas: alguns dos moradores se sentiram lisonjeados pela deferência à localidade e às possíveis vantagens trazidas por tal empreendimento, enquanto outros se preocupavam em relação à proximidade deste tipo de vizinhança. Ainda estava bem presente na memória coletiva as incursões dos militares durante os conflitos relacionados ao Garimpo do Traíra. Talvez devido a esta incerteza em relação à aceitação ou não de sua presença em Pari, os militares resolveram redirecionar suas energias para outros pontos que também pretendiam alcançar, como Tunuí, no Rio Içana. Embora a calha do Içana já contasse com um pelotão desde 1988 no trecho mais alto do rio, do ponto de vista geopolítico parecia natural a disposição de uma unidade de vigilância na entrada do rio. A comunidade ideal para isso era Tunuí, último trecho de navegação fácil antes da profusão de pedras que caracterizam o Alto Içana. Os preparativos para a instalação do Pelotão de Tunuí começaram por volta de 1997. As notícias espalharam-se e tiveram um efeito prosaico em Pari: temerosos em “perder” o Pelotão para a comunidade içanera, as lideranças resolveram se posicionar enviando, em nome do CIPAC, um ofício ao 5.º Comando de Fronteira Rio Negro, no qual expressavam suas preocupações em ver uma unidade militar que deveria ser instalada em Pari ser remanejada para Tunuí e solicitavam, veementemente, a instalação do Pelotão em Pari-Cachoeira. Este documento transformou a instalação do Pelotão anos depois em uma *solicitação comunitária*, além categorizar os militares dentro do circuito de obrigações que rege as relações entre anfitriões e convidados, a exemplo do que já havia ocorrido na década de 30 com os salesianos.

A instalação do Pelotão ocorreu 1999 e teve algumas consequências significativas: a primeira foi a ampliação dos recursos de transporte da

comunidade. Para abastecer o PEF as aeronaves da Força Aérea Brasileira (FAB) deveriam fazer pelo menos uma viagem por mês – esta periodicidade nem sempre é exata<sup>22</sup>. Além de cargas e combustível para os moradores da unidade militar, as aeronaves são utilizadas também para levar pessoas para a cidade. Para pessoas que necessitam ir à sede do município com certa frequência, como aposentados e professores, um lugar no voo economiza muitos litros de combustível e muito tempo. Como é fácil de imaginar, tais vagas são recurso valioso e, por este motivo, passível de ser objeto de negociações. Um morador da comunidade que por algum motivo torne-se *persona non grata* para os militares dificilmente terá sua inscrição para uma vaga no voo acatada pelo Comando. Esta regra, embora não esteja escrita em lugar algum, se realiza no universo cotidiano das “coisas não-ditas”, que aliás, é bem extenso neste contexto.



FIGURA 24. Efetivo do 6.º PEF em 2010. Foto de Jean Maia.

A razão de ser do Pelotão, que é a proteção da fronteira, também é objeto de alguns questionamentos. Para os indígenas, o trânsito de pessoas entre Brasil e Colômbia não é nada fora do comum. Há uma ampla rede matrimonial que abrange as comunidades do Alto Tiquié e algumas comunidades colombianas como Trinidad e Monfort, como já citei antes, ativadas por visitas esporádicas e pelo Triângulo Tukano. Também não

22 Desde a década de 70, com a instalação do Batalhão de Engenharia para a construção da Perimetral Norte, as Missões salesianas contavam com apoio aéreo da Aeronáutica através do serviço de transporte de aeronaves que periodicamente abasteciam as localidades com combustível e víveres. Estas aeronaves utilizavam pistas de pouso construídas graças à mobilização décadas antes das comunidades pelas Missões e pela Comissão de Aeroportos da Região Amazônica (COMARA).

era novidade a movimentação de guerrilheiros ligados às FARC (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia) do outro lado da fronteira, bem como a possibilidade de trabalho e de algum ganho que esta representava na época para os indígenas que se dispõem a atuar como mateiros ou como fornecedores de alimentos para as tropas isoladas na mata. “Índio não tem fronteira”, ouvi algumas vezes. Os militares, obviamente, ficam bem desconcertados com isso.

É preciso pontuar que a Guerrilha sofreu várias transformações ao longo dos anos. O antropólogo Ye'pâ Masa João Rivelino Barreto (2012, p. 28-30), narrando alguns fatos de sua infância nas décadas de 70 e 80, lembra os perigos que os indígenas que se envolviam com as FARC – voluntariamente ou não – corriam. Em setembro de 2017 o Governo colombiano anunciou o cessar-fogo bilateral com o ELN (Exército de Libertação Nacional), uma das guerrilhas mais antigas da Colômbia, que atua no Norte do território, o que apontava para algo semelhante em relação à FARC, que atua no sul da Colômbia, próximo à fronteira com o Brasil. As tratativas com esta guerrilha foram retomadas em 2018, com vários encontros entre representantes da guerrilha e do governo para estabelecer parâmetros para a paz.

Estabeleci três ocasiões em que a convivência entre militares e indígenas aciona o manejo dos recursos: a questão do atendimento de saúde, as trocas de produtos entre militares e indígenas e a questão do fornecimento de energia.

### **SAÚDE E SIMPATIA: A POLÍTICA DA BOA-VIZINHANÇA**

O atendimento de saúde nas áreas indígenas é feito através dos DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), um modelo de assistência que se relaciona a uma área geográfica e leva em conta especificidades culturais dos povos abrangidos em suas atividades. O subsistema de saúde indígena foi instituído através da Lei n.º 9.836 de 23 de setembro de 1999, que complementa a Lei Orgânica da Saúde (Lei 8.080 de 19/09/1990). Na época de meu trabalho de campo, a responsável pelo atendimento ainda era a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), ligada ao Ministério da Saúde, que contratava ONGs para a terceirização de mão-de-obra e compra de insumos. Hoje este trabalho é da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, ligada diretamente ao Ministério da Saúde. Os contratos estabeleciam que as equipes de saúde deveriam percorrer o Tiquié e visitar os polos como Pari-Cachoeira pelo menos uma vez a cada dois meses.

No ano de 2010 somente uma vez a equipe de saúde apareceu no local, e permaneceu cerca de duas semanas na sede do polo esperando os

pacientes deslocarem-se de suas comunidades para lá, ao invés de subir o rio rumo às comunidades Tuyuka e sítios próximos à fronteira. A equipe, formada por sete técnicos e auxiliares de enfermagem, um odontólogo e um enfermeiro, além de dois práticos fluviais, permaneceu durante todo o tempo no antigo “hospital” construído pelo Calha Norte, que apesar do nome pomposo, era um posto de saúde que nunca tinha sido usado, até ser entregue em 2005 pelo Exército à FUNASA, na época em péssimas condições pela absoluta falta de manutenção. O atraso da equipe devia-se, segundo as justificativas dadas, aos atrasos no repasse dos recursos do Ministério da Saúde. A maior parte do atendimento local era feito por um Agente Comunitário, um Ba'titororã da família Arantes, contratado pela Prefeitura Municipal, que pouco a pouco assumia o atendimento nas comunidades maiores, substituindo o Agente Indígena de Saúde (AIS). Quem mais sofria neste quadro caótico eram as aldeias Hupdah, cujo caráter dos constantes deslocamentos expunha de forma mais brutal as crianças quando surtos epidêmicos acometiam a área.

No segundo semestre de 2010, devido à falta de recursos para remoções de pacientes em estado de emergência, três crianças Hupdah faleceram de diarreia e um quarto, adulto, morreu por infecção devido ao engasgo com uma espinha de peixe.

Um âmbito de interação entre militares e indígenas é justamente o das Ações Cívico-Sociais, atividades realizadas pelo Exército Brasileiro (e pelas demais forças) para beneficiar a sociedade civil. Basicamente, as ACISOs consistem em intervenções localizadas em alguma comunidade através da oferta de atendimento médico e odontológico e educação em saúde. São ações realizadas para melhorar as relações dos militares com as comunidades e criar um clima de simpatia aos últimos. O Exército tem adotado o procedimento de realização de ACISOs dentro das operações militares na região, que são grandes mobilizações periódicas de efetivos, veículos e embarcações que “marcam presença” nas fronteiras, revistando canoas, carros e pessoas durante alguns dias. Estas operações são batizadas com nomes chamativos como Ágata, Timbó e Curare, além das ações de vigilância, pretendem contribuir com a imagem de um exército cidadão e presente. As imagens das ACISOs são amplamente utilizadas na propaganda militar e nos materiais promocionais distribuídos no contexto das operações como calendários e panfletos. De modo geral as ACISOs são bem vistas, pois graças aos problemas de repasse de verbas do DSEI, o atendimento contínuo e profilático das comunidades tem sido cada vez mais precário. Entretanto, é necessário dizer que, fora do contexto das operações, que são campanhas pontuais e fora das ações do Sistema Único de Saúde, o serviço de saúde disponibilizado nos Pelotões não é visto como um recurso



livremente à disposição das comunidades, nem pelos militares e tampouco pelos indígenas, embora externamente o Exército divulgue o atendimento às comunidades indígenas como uma ação constante dos Pelotões.

Os PEFs costumam contar com pelo menos um médico e um odontólogo – e eventualmente um farmacêutico-bioquímico, quando há disponibilidade – durante a maior parte do ano. Estes profissionais em geral não são voluntários: são captados compulsoriamente por conta das leis n.º 4.375 de 17 de agosto de 1964 e lei n.º 5.292 de 8 de junho de 1967, que obriga os formandos do sexo masculino das áreas de Medicina, Farmácia, Odontologia e Veterinária a prestarem um ano de serviço militar, caso ainda não tenham prestado. Estes profissionais, somados a um ou dois sargentos com formação técnica na área da saúde (como técnicos de enfermagem) formam a equipe do ambulatório do Pelotão, criado para dar assistência aos militares e às suas famílias que morem nele.

Por estarem fora do SUS, o serviço de saúde do Pelotão não teria obrigação de prestar assistência à comunidade, mas tendo em vista o fato de que médicos são raros na área de fronteira, a existência de um profissional em um ponto tão longínquo acarreta algumas responsabilidades das quais os comandantes não podem ser furtar. O Pelotão é a única estrutura de saúde permanente nos vários quilômetros que separam Pari de Taracúá (cerca de um dia e meio de distância em um motor 25 HP), onde há um hospital de pequeno porte mantido pelo Governo do Estado, e não raro é a diferença entre a vida e a morte, especialmente em casos de violência envolvendo arma branca (facadas), picada de cobra e acidentes graves.

A população local recorre ao Pelotão, embora com uma frequência bem menor que o que seria presumível. Alguns fatores explicam este fato: em primeiro lugar, o pelotão não recebe insumos e seus profissionais não são capacitados para atuar junto ao SUS. Um simples surto de gripe pode acabar com o estoque de remédios de meses. Isto por si só é um fator limitante, mas há outros: os Pelotões não dispõem de estrutura de internação para os doentes mais graves. As remoções de pacientes civis, por conta da sempre alegada carência de recursos, também não costumam ser priorizadas, embora ocorram, especialmente no âmbito das operações de vigilância às fronteiras. Outro aspecto importante é a pouca experiência dos profissionais, em geral jovens recém-formados, com estágio em unidades de saúde das capitais, com pouco conhecimento em doenças tropicais. Estes mesmos profissionais também contam com poucas ferramentas para se comunicar com os indígenas, cuja língua eles não dominam e cuja cultura é diferente. Eventualmente um soldado indígena local será chamado para traduzir a fala do médico militar aos pacientes, mas nem sempre este expediente logra

êxito<sup>23</sup>. Finalmente, o impacto dos episódios de conflito entre militares e indígenas não devem ser dirimidos. Em São Joaquim, uma ação militar envolvendo abuso de autoridade, invasões domiciliares e a prisão irregular de doze jovens Koripako em 2007, ainda estava bem viva na memória coletiva dos moradores anos depois<sup>24</sup> (VINENTE, 2012). Em Pari-Cachoeira uma situação semelhante ocorrida em 2008 teve resultados parecidos, instaurando um clima de desconfiança mútua que impedia a comunicação e um melhor uso dos recursos de saúde do pelotão pela comunidade indígena. O exemplo a seguir ilustra esta afirmação.

Eventualmente alguns surtos epidêmicos de viroses assolam as comunidades do Uaupés/Tiquié. Estes surtos costumam acometer mais fortemente às crianças e aos idosos, os contingentes mais vulneráveis da população. Em 2010 um destes surtos contaminou várias crianças do Alto Tiquié, e soubemos de óbitos de dois bebês na comunidade Hupdah de Nova Fronteira, há alguns quilômetros de Pari. O médico do Pelotão foi procurado por algumas famílias indígenas de Pari cujos filhos pequenos estavam passando mal, mas sem muitos recursos disponíveis, o jovem clínico receitou analgésicos e antitérmicos e mandou-os para casa. Os medicamentos tiveram efeito passageiro, e as crianças retornaram ao quadro de febre alta e vômito. Uma das famílias pediu-nos que os acompanhasse de volta ao Pelotão no dia seguinte porque, segundo eles, “vendo que estavam com um branco, talvez o médico desse um remédio melhor”. Apesar de nossa presença, o médico repetiu o procedimento, acrescentando uma sessão de inalação na criança. De volta à comunidade, a situação saiu do controle: o bebê teve uma forte crise de febre e falta de ar durante a madrugada. Desesperados, os pais foram procurar ajuda junto às freiras salesianas. Por sorte, uma religiosa que passava por Pari em visita possuía curso de técnica de enfermagem e carregava alguns medicamentos consigo na ocasião. Apesar do risco, em função do quadro grave da criança e com o consentimento dos pais, ela aplicou uma injeção de um forte antibiótico no bebê. O procedimento arriscado deu certo e o bebê sobreviveu, mas nem sempre isso acontece.

---

23 Gesteira e Matos (2010, p.149), que participou de uma das expedições que o Exército realiza levando nas aeronaves da FAB comitivas de jornalistas, professores universitários e estudantes para visitar os pelotões e o Comando Militar da Amazônia, em Manaus, percebe acuradamente esta ausência de informações que permitam aos militares interagirem com os indígenas.

24 O episódio ao qual me refiro foi o da prisão ilegal e tortura de doze jovens Koripako, além de invasões domiciliares e abuso de autoridade, que denunciados pela FOIRN em 2008, resultaram em duas ações no Ministério Público Federal do Amazonas: o primeiro, uma ação penal ajuizada em 2010, a ser julgada na 2ª Vara do MPF/AM, acusa os quatro militares de ferir a lei n.º 9.455/97, que coíbe a prática de tortura. A segunda ação é uma acusação de improbidade administrativa, que acusa os mesmos militares de ferir a Lei N.º 8.429/29, foi ajuizada pelo MPF/AM em março de 2013.



A atenção à saúde aos povos indígenas na Amazônia através dos Pelotões é um dos motes mais explorados pela propaganda que Exército Brasileiro, sendo os registros destas ações facilmente encontrados nos sites da força, em que o caráter humanitário da instituição é evocado, estando presente no slogan “Braço forte, mão amiga”. O Exército empenha-se para construir junto à opinião pública uma imagem positiva e os Pelotões Especiais de Fronteira possuem um papel de destaque neste esforço. Várias vezes por ano o Exército promove visitas de grandes grupos de civis às instalações militares da Amazônia – especialmente estudantes universitários da área de comunicação social, jornalistas, membros do congresso nacional e suas assessorias. Estes eventos constituem-se em uma estratégia inteligente para promover pautas positivas sobre a instituição em jornais, revistas e até em trabalhos acadêmicos de conclusão de curso (TCCs). A parada em algum dos pelotões do Alto Rio Negro ou de Roraima é um rito quase obrigatório nesses eventos. Os aviões da FAB são utilizados para o transporte e as pessoas mostram-se excitadas e emocionadas ao conhecerem as dificuldades enfrentadas pelos militares em rincões tão distantes das cidades.

Percebi que alguns pelotões são preferidos em detrimento de outros: em São Joaquim, por exemplo, a presença destas “comitivas” é constante. Há um rito público já consolidado para estas ocasiões: as aulas na escola local são interrompidas, as crianças são levadas para a área do pelotão destinada às solenidades e entoam o hino nacional. O capitão indígena e as demais lideranças são convidados com antecedência para se prepararem e, dependendo da importância dos membros da comitiva, cartazes de boas-vindas, flores e até o uso de roupas de tururi para as crianças são providenciados pelos indígenas<sup>25</sup>. Há uma ansiedade por parte da comunidade em participar destas solenidades, que rememora casos em que os visitantes chegaram às lágrimas por terem se emocionado ao assistirem à entonação do hino nacional pelas crianças Koripako.

Em Pari-Cachoeira, por circunstâncias que esclareço no capítulo 7, este tipo de evento estava fora de cogitação. Quando eu perguntei sobre isso para os professores das escolas municipal e estadual, recebi de volta olhares confusos, como se eu estivesse perguntando algo muito absurdo. Minha conclusão é que Pari-Cachoeira, por não contar com adesão da

---

25 Destaco o uso do tururi (uma casca vegetal utilizada na confecção e roupas estilizadas “indígenas” para apresentações públicas para caracterização dos indígenas como tal) pelos Koripako por serem estes avessos a esse tipo de performance, já que, desde a década de 70, assumem-se como evangélicos, tendo abdicado de qualquer uso de signos diacríticos que remeta à uma “cultura indígena”, substituindo-os pelo evangelismo (XAVIER, 2013, p. 431-432)

comunidade indígena nesse tipo de performance pública, não era visto como adequado para figurar no roteiro de visitas das comitivas.

### **A COMUNIDADE INDÍGENA COMO RECURSO PARA O PELOTÃO**

Embora os Pelotões tenham introduzido alguns projetos com a determinação de produzir alimentos de forma a tornarem-se autossuficientes, como hortas e criações de animais, boa parte da alimentação dos militares e de suas famílias (nos Pelotões cujas vilas militares as abrigam, o que não era o caso do 6.º PEF) é industrializada, e por isso depende das aeronaves encarregadas de fazerem o abastecimento das unidades militares descentralizadas. Apesar de possuírem um cronograma que prevê visitas a cada mês, eventualmente este sistema sofre algum revés, que pode ser uma pane de aeronaves ou algum outro fator inesperado. Nestes casos, o atraso das aeronaves pode deixar os militares sem alimentos, obrigando-os a recorrer às trocas com a comunidade para obter algo que lhes dê condições de sobreviver até o retorno do avião. Embora alguns militares e seus familiares, por questões de hábito, não se mostrem muito entusiasmados com os alimentos como peixe moqueado (defumado), tucupi, farinha de mandioca e beiju de farinha, eles eventualmente incluem estes itens em sua dieta durante as emergências. A proximidade com a comunidade indígena ganha uma importância vital nestes momentos, pois de outra forma o bem-estar físico e emocional dos moradores do Pelotão ficaria seriamente comprometido. A comunidade constitui-se assim em um recurso precioso para o pelotão.

Do ponto de vista dos indígenas, estas trocas são altamente desejáveis, mas a insatisfação com o teor de algumas delas dá origem a algumas reclamações. Em campo no Içana eu costumava trocar macarrão, carne seca, roupas e carne em conserva com as mulheres por peixe e frutas e eventualmente ouvia alguma observação de que trocar coisas com os *pekasã* nem sempre era tão vantajoso para elas, pois eventualmente era injusto. Uma vez ganhei uma garrafa plástica cheia de carne de soja desidratada. Me avisaram que era o produto de uma dessas transações malsucedidas, em que frutas frescas da roça foram dadas em troca de algo que eles não faziam ideia para o que servia. Preparei um picadinho vegetariano com a soja e levei para quem tinha me dado. Ninguém comeu, nem eu.

Para os *Ba'titororã* em Pari, a abundância de recursos do Pelotão contrasta com a ausência de gasolina e de mercadorias da comunidade, o que eventualmente se transforma em motivo de cobrança dos indígenas aos comandantes. Estes por sua vez revoltam-se com o que consideram impertinência dos indígenas, sem atentar para o fato de que a instalação

do próprio Pelotão foi eivada por promessas de partilha de bens e de generosidade por parte dos militares.

### **A LUTA PELA LUZ E A MINI USINA HIDRELÉTRICA DE JANDÚ-CACHOEIRA**

Uma das questões que mais causou conflitos abertos entre militares e indígenas nas últimas décadas foi a da Mini Usina Hidrelétrica (MUH) de Jandú-Cachoeira. Como já comentei anteriormente, quando o Calha Norte iniciou a implantação das MUH nos pelotões de fronteira do Alto Rio Negro, contou com a ajuda da mão-de-obra dos moradores indígenas, sob a promessa de fornecimento de energia para as comunidades, o que não foi cumprido, ficando o fornecimento restrito aos pelotões. A insatisfação com o regime de gerenciamento das usinas não era exclusividade de Pari-Cachoeira: moradores de outras comunidades que abrigam pelotões no Alto Rio Negro como Querari e São Joaquim enfrentaram situações semelhantes, conforme comentei na introdução. O contexto da “luta pela luz” pautou alguns dos momentos mais tensos da convivência com os militares em Pari, mas como mostro a seguir, a instalação da MUH foi um episódio de um projeto bem anterior. Enquanto em Iauaretê a energia era garantida por algumas horas por dia através de um motor a diesel, cujo combustível era comprado pelo rateio entre os moradores, Pari não conseguira resolver permanentemente o problema.

Como parte dos vários projetos implantados na década de 80, dentre os quais figuram a criação de gado bovino e a instalação de uma pequena olaria, em abril de 1986 a missão salesiana inaugurou uma unidade geradora de energia que funcionaria através de uma turbina hidrelétrica movimentada pela força da água do rio Tiquié, desviada através de um vertedor – uma pequena barreira de concreto construída a cerca de seis metros da margem, que aumenta a velocidade da água para jogá-la na turbina. Apesar das perspectivas que a empreitada provocou, poucas semanas depois de sua inauguração, por uma falha do projeto que não calculou adequadamente a força gerada pelas águas, o equipamento foi danificado e nunca substituído. Na comunidade circula, entretanto, outra explicação: um dos poderosos *Wa'î Masa* que habitam a área, um dos mesmos que foram pacificados pelo ancestral dos Ba'titororã há mais de cem anos, irritou-se com a intromissão humana em seus domínios. Havia quem afirmasse inclusive ter visto o momento em que ele, na forma de uma anaconda, provocou uma onda no rio que danificou permanentemente o equipamento. O vertedor, entretanto, permanece até hoje no mesmo local, barrando parte da água do leito do Tiquié e criando o chamado o “efeito venturi”, que acelera enormemente a corrente de água naquele ponto e

alterando definitivamente o regime de pesca local não apenas para os moradores de Pari, mas para todas as comunidades do Alto Tiquié<sup>26</sup>.

No final da década de 90 o Instituto Socioambiental iniciou uma pesquisa para determinar as causas da alegada diminuição dos peixes nos rios daquela região. Conjugando métodos de classificação, mapeamento e mensuração ictiológica com métodos qualitativos, as conclusões apontaram o vertedor de Pari como um dos obstáculos para a subida de algumas espécies de peixes rio acima, como a piaba, o acará-piranga, o acaratinga, a bicuda e uma espécie identificada como *depurítő*, além do desaparecimento da planta caruru, que fica nas margens do rio e facilita a subida dos peixes nas corredeiras, além de servir de alimento para eles (GERVITS, 1999, p. 59). Somente nas cheias grandes estes peixes conseguiriam completar seu caminho, permanecendo, portanto, sem acesso às cabeceiras na maior parte do tempo.

No início da década de 90 uma nova tentativa de resolver o problema da “luz” foi conduzida pela prefeitura juntamente com a Central Elétrica do Estado (CEAM, hoje Amazonas Energia), que adquiriu um grande motor a diesel para suprir a energia da comunidade. Este motor, entretanto, por ser de funcionamento dispendioso – por conta do combustível demandado, em uma localidade em que o próprio transporte do combustível é difícil, além de seu valor – também enfrenta dificuldades na reposição de peças e de assistência técnica, já que não conta com nenhum funcionário disponível na comunidade para fazer os reparos e a necessária manutenção da máquina. Por este motivo, o motor encontra-se constantemente avariado.

Para se ter uma ideia da dificuldade enfrentada em relação à energia elétrica, cito a seguir um episódio referente a este motor da CEAM: quando estive em Pari, o Capitão-Geral da comunidade lutava para trazer um técnico de São Gabriel para um dos inúmeros consertos necessários ao funcionamento da máquina. Este técnico, que aproveitou uma carona na aeronave de abastecimento do Pelotão, examinou o equipamento e emitiu o veredito de que uma determinada peça deveria ser repostada, mas não havia como obtê-la no comércio de São Gabriel: ela deveria ser comprada em Manaus, mediante uma encomenda. Depois de algumas semanas de espera, a peça chegou a São Gabriel, mas então era necessário garantir o retorno do técnico a Pari, que fica a 400 quilômetros de São Gabriel, distância que não é vencida em menos de dois dias de viagem pelo rio. Sem aeronaves disponíveis no período, a Prefeitura pagou pelos mais de 150 litros de combustível necessários ao transporte do técnico, que enfim

---

26 Gervitz (1999) faz uma comparação: “com a vazão do rio permanecendo constante, a velocidade da água tende a aumentar para deixar passar a mesma quantidade de água que antes. Compare o que acontece quando se aperta a extremidade de uma mangueira de borracha: a água esguicha”.

retornou a Pari para fazer a reposição. Para frustração geral, depois desta pequena odisséia, o motor continuou quebrado, pois o técnico constatou que cometera um erro anteriormente, e que a peça que ele julgava avariada e que fora comprada para substituição, não era na verdade a responsável pela pane do motor, mas sim outra.

Em 1997 os moradores de Pari-Cachoeira foram convidados para uma reunião na sede do recém-inaugurado 6.º PEF, onde foram apresentados ao Coronel R., que se identificou como pertencente ao Comando da 12ª. Região Militar. Tal reunião tinha como objetivo informar às lideranças que um importante projeto seria desenvolvido naquela área: a construção de uma Mini Usina Hidrelétrica, patrocinada pelo Programa Calha Norte. A PCE de Pari-Cachoeira era parte de uma iniciativa mais ampla para garantir a cada pelotão de fronteira sua própria fonte de energia elétrica, além de prever a construção de uma usina de médio porte em São Gabriel da Cachoeira, para abastecimento de algumas das unidades militares localizadas na sede do município. Um dos objetivos do PCN, disse o Coronel, era o desenvolvimento regional, e a questão da energia elétrica era fundamental neste sentido. Palavras com as quais as lideranças de Pari-Cachoeira estavam de pleno acordo. Para os indígenas, a eletricidade se constitui em um ansiado símbolo de prestígio e progresso da comunidade, mas não somente. O capitão-geral afirmava que, com luz elétrica, daria para fazer festa “a noite inteira”. A energia seria uma forma de potência que traria prestígio e alegria.

A proposta feita às lideranças era que o Exército se responsabilizaria em fornecer energia 24 horas a custo zero para a população de Pari-Cachoeira, São Sebastião e Bela Vista, além, é claro, do Pelotão, pois o potencial de energia a ser gerado seria mais que suficiente para todos. A construção da PCE exigia, porém, algumas contrapartidas da comunidade: O Coronel R. informou às lideranças que aquele era um projeto de caráter *comunitário*, e que para acontecer necessitaria da participação das comunidades sob a forma de mutirões para ajudar na limpeza do terreno escolhido e no transporte do material de construção que chegaria no porto – e que precisaria ser levado até a área de construção, pelo menos até que uma trilha para o veículo fosse aberta. O local havia sido escolhido a partir dos estudos realizados nos meses anteriores pela equipe de engenheiros da 12ª. RM: Jandú-Cachoeira, uma queda d'água localizada em um Igarapé afluente do Rio Umari, na comunidade Desana de São Sebastião, há uns três quilômetros de Pari-Cachoeira. A força das águas, proporcionada pelo desnível do terreno, seria aproveitada para movimentar as turbinas da nova usina. Jandú era um dos principais pontos de pesca de São Sebastião. A construção da usina implicava no fim de um dos mais fartos locais de

captura de grandes peixes à sua disposição. Mas a energia elétrica era um sonho acalentado por todos, e a afirmação de que sua escolha em abrigar uma unidade militar haviam gerado benefícios importantes.

A construção passou por alguns reveses: a primeira construção da casa de máquinas, em 2002, fora feita de forma completamente equivocada, em um período de vazante e sem prever a subida periódica das águas na época da cheia. Uma nova casa de máquinas foi construída depois de alguns meses e novos e modernos equipamentos foram trazido para Pari; até um técnico foi destacado para residir em Pari e trabalhar na manutenção dos equipamentos. Uma rede de postes e fios distribuidores foi montada ao longo dos bairros de Pari e entre o final de 2003 e início de 2004 a nova usina recomeçou a funcionar. Entretanto, a energia gerada abasteceu apenas ao Pelotão. O Exército justificou a restrição explicando que a usina não estaria trabalhando em plena capacidade e que o transformador estaria com defeito, impossibilitando a distribuição. Uma situação muito semelhante a que eu presenciara em São Joaquim, no Içana, em 2009.

No dia 15 de março de 2004 a recém-fundada Coordenação das Organizações Indígenas do Tiquié-Uaupés e Apapóris (COITUA), uma associação subsidiária da FOIRN, realizava uma série de viagens às áreas de suas bases políticas para discutir as demandas e ajudar a capilarizar as discussões do movimento indígena regional nas comunidades do Tiquié e baixo Uaupés. Em Pari encontraram as pessoas ansiosas para discutir a questão do funcionamento da usina. Marcaram então uma reunião entre a comunidade e o Pelotão, para esclarecer as coisas. Convidado a participar da reunião, o então comandante do Pelotão não compareceu. Do quartel veio a notícia de que ele se encontrava em Bela Vista “atrás de uma vaca” para fazer um churrasco, o que aumentou o clima de indignação. Os Ba'titororã deixaram em segundo plano a ética do anfitrião e abriram espaço para que vários relatos públicos sobre insatisfações relacionadas aos militares, alguns até de outros Pelotões, como Iauaretê, fossem feitos. Entre as queixas estavam a prática das famílias de militares trocarem frutas e peixe com os indígenas por alimentos vencidos ou estragados e sobre a sedução de garotas indígenas pelos soldados, enquanto os moradores de São Sebastião denunciavam que a barragem da PCE tinha aumentado o volume dos mosquitos na área e que as crianças estavam sendo as mais atingidas com doenças zoonóticas e incômodo cotidiano. (COITUA, 2004a, p. 74-75). Outras reuniões foram realizadas, cartas e ofícios foram expedidos pela COITUA e pelo CIPAC para a Administração Regional da FUNAI, para a Diocese, Prefeitura Municipal e para a Brigada, para apelar em busca de uma solução, sem nenhuma resposta.

O veredito foi que, já que a Central não gerava energia para todos, então ela não geraria para ninguém. Uma manifestação saiu do salão de Vila Aparecida para a casa de máquina da PCE, onde um técnico contratado pelo Exército trabalhava. Ele foi avisado que deveria desligar o equipamento, que o mesmo não deveria religar até nova ordem da comunidade e que se a usina fosse religada, poderia haver um conflito. Esta proposição ousada foi logo levada ao conhecimento do comandante do PEF, que interpretou a decisão como um aviso de que o equipamento seria vandalizado pelos índios. Este prontamente comunicou sua interpretação ao CMA, que por sua vez acionou vários órgãos do Governo Federal para tentar coibir a ação.

Nas semanas seguintes a comunidade recebeu várias visitas intempestivas: do comandante do CMA, da prefeitura e até de uma mulher que se identificou como advogada da FUNAI, cuja chegada teatral em um helicóptero, no centro do terreiro de Vila Aparecida, foi quase tão dramática quanto as ameaças que ela teria feito, que se a comunidade danificasse a usina seria penalizada e os responsáveis encaminhados para uma prisão em Manaus. Apesar das intimidações, um acordo foi firmado para que a comunidade concordasse com o religamento. Além da nova promessa de serem beneficiados pela energia quando um novo transformador fosse comprado, o capitão-geral solicitou como asfaltamento. A comunidade ainda esperaria muito para voltar a contar com energia elétrica, mas alguns frutos desse acordo vingaram. Em 29 de junho daquele ano foi assinado um contrato entre o Ministério do Desenvolvimento/PCN, o BNDES e a Prefeitura Municipal de S. Gabriel da Cachoeira, no âmbito de um convênio de R\$ 12 milhões, que previa o repasse de R\$ 4,56 milhões do Fundo Social do BNDES para realização de obras de infraestrutura em São Gabriel da Cachoeira, dentre as quais estavam a implantação de linhas de distribuição de energia elétrica em Pari-Cachoeira, Jandu-Cachoeira e Bela Vista (no valor de R\$ 324.891,03) e a Pavimentação da rua principal de Pari-Cachoeira (R\$ 252.000,00) (MINISTÉRIO DA DEFESA, 2004). A pavimentação foi feita, como eu consegui comprovar em campo: uma espécie de avenida de cerca de uns 700 metros ligando a comunidade de uma ponta a outra, que ganhou asfalto. Afonso Machado nos informou que batizara de “Avenida Júlio Machado”, em homenagem ao pai de seu pai. Pari-Cachoeira, contudo, só tinha três veículos motorizados na época de meu campo. O padre considerava que a obra não tinha sentido, já que nos dias de calor o asfalto ficava tão quente que, mesmo com sandália, era difícil andar pela avenida.

Com a PCE finalizada e sem energia, os Ba'titororã nos anos seguintes realizariam uma odisseia de ofícios e cartas endereçadas aos mais



diversos órgãos: Ministério Público, Eletronorte, Programa Luz para Todos, Comando Militar da Amazônia, 2ª. Brigada de Infantaria de Selva, Governo do Estado do Amazonas, Prefeitura Municipal, Eletronorte. Dezenas de papéis, aos quais eu fui apresentada logo em meus primeiros dias em Pari-Cachoeira. Alguns enviados pela Câmara de Vereadores de São Gabriel da Cachoeira, através da vereadora, alguns pela Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira – CIPAC, outros pela Diocese de São Gabriel, através da interseção do padre, outros ainda pela Escola Estadual ou levados em mãos nos serviços de protocolo destes órgãos, em Manaus. Alguns obtiveram resposta: sempre vagas, geralmente jogando a responsabilidade de um órgão para outro.

Foi neste contexto que em novembro de 2010 uma equipe de três técnicos do Programa Luz Para Todos, de Manaus (PLPT), chegou a Pari-Cachoeira, em uma voadeira. O padre abrigou a equipe no prédio da Missão e uma reunião fora marcada a pedido deles pelos capitães de vila para a noite daquele mesmo dia. A reunião contaria com a presença dos técnicos e do comando do Pelotão, para esclarecer sobre o fornecimento de energia para a comunidade. O horário incomum tinha sido marcado pelos próprios indígenas. Dias antes uma equipe de engenheiros em missão para vistoria da barragem da PCE de Jandú chegou de aeronave fretada no Pelotão, causando grande ansiedade entre os indígenas, especialmente porque nenhuma liderança tinha sido informada sobre a visita. As vias informais de comunicação, contudo, tinham garantido que a notícia sobre a presença dos engenheiros chegasse à Pari através dos soldados Ye'pá Masa, Desana e Tuyuka que atuavam no Pelotão e moravam na comunidade. Era realmente difícil que qualquer coisa que se passasse no PEF ficasse oculta.

Passemos à reunião. O relato, extraído de meu caderno de campo, é um pouco longo, mas bastante ilustrativo de algumas questões que quero pontuar aqui (nomes fictícios foram usados para os participantes, com exceção de Afonso Machado).

A reunião foi marcada no salão comunitário de Vila Aparecida, às dez horas; um horário inadequado, já que não há nenhum tipo de iluminação depois que o sol se põe, o que fez o salão ficar completamente no escuro, sem que as pessoas conseguissem enxergar o rosto umas das outras. Nem mesmo os tradicionais lampiões de querosene, usados nestas situações, foram trazidos para ajudar na iluminação, o que deixava bem clara a intenção dos Ba'titororã de deixar os brancos que participariam da reunião em uma situação desconfortável: uma forma sutil mas muito eficaz de fazê-los sentir na pele, mesmo que por um curto intervalo de tempo, o que era viver sem energia elétrica.



Mesmo no escuro, foi formada uma “mesa”, composta pelo comandante do PEF, Tenente Jetro, o médico do PEF, o presidente da COITUA, Armênio, a técnica do PLPT, Ilsa, e o coordenador do CIPAC, Afonso Machado. O Tenente Jetro foi o primeiro a “morder a isca” e fez um comentário sobre a escuridão que reinava no ambiente. Foi rebatido quase imediatamente por Rosa, a esposa Tuyuka de um dos capitães de vila: “É, Tenente, está vendo como é quando não tem luz? Agora o senhor sabe! É isso que a gente passa todos os dias”, o que provocou alguns risos entre os indígenas.

Em seguida Afonso Machado deu início à reunião, convidando o Tenente Jetro a se pronunciar. A ordem de “importância” em uma reunião desse tipo, para os Ba'titorã, obedece aos princípios semelhantes das reuniões dos brancos: quanto antes alguém é convidado a se pronunciar, menos status esse alguém tem. Tenente Jetro, com a ajuda de um notebook que manteve aberto sob a mesa, constituindo-se no único ponto luminoso do local, leu um resumo executivo sobre o PLPT, destacando os trechos que informavam quem eram os gestores do programa: o Ministério das Minas e Energia (MME), a Eletrobrás e as centrais elétricas brasileiras e leu um trecho do relatório anual do Programa Calha Norte (PCN) do ano de 2003, onde havia uma citação sobre a Pequena central Elétrica (PCE) de Pari-Cachoeira, informando que uma das ações do PCN naquele ano foi o “Término da implantação de Pequena Central Hidrelétrica de Pari-Cachoeira/AM (EB)” (PROGRAMA CALHA NORTE, 2003, p. 07). Em tom professoral, o Tenente lembrou que o PLPT iniciou suas atividades naquele ano de 2003, que o PCN trataria de questões segurança, da integração do Norte e do desenvolvimento da região e que quem alocava a verba para essas ações era o Ministério da Defesa. Referindo-se a uma rubrica da Lei Orçamentária Anual (LOA), o Tenente citou a Ação 2443, que separava recursos orçamentários especificamente para a manutenção de PCEs do Calha Norte e explicou que a Usina de Jandú foi construída com recursos do Ministério da Defesa nessa rubrica, e não com recursos do PLPT. Leu um documento sobre o plano de que as usinas construídas pelo Exército passassem para a gestão do PLPT e enfatizou que toda a peça de reposição da Usina de Jandú era comprada com recursos do Exército, não do MME<sup>27</sup>, além do treinamento do pessoal para a manutenção, que também era feito pelo Exército. Depois passou a ler uma lista das vantagens da MCH: Desenvolvimento social, empregos e redução da migração. Falou do problema do risco da inadimplência relacionada às contas de luz que seriam cobradas quando a Usina passasse para o PLPT e acrescentou dados sobre os gastos com a manutenção “A energia hoje está só para o PEF, já que

---

27 O Tenente omitiu, contudo, os dados do relatório do PNC de 2004 (PROGRAMA CALHA NORTE, 2004), que mostram que foi estabelecido convênio entre o PLPT e o PCN para revitalização destas PCEs.

o transformador (equipamento que faz a interface das máquinas de armazenamento para a rede elétrica) está quebrado, mas a responsabilidade de consertar é atribuída somente ao Pelotão. Há muitos problemas operacionais e apenas no ano passado o recurso chegou à 12ª CRO [Comissão Regional de Obras, órgão do Exército], que licitou a obra. A empresa vencedora foi a Wok Engenharia, que irá cuidar da repotencialização das PCEs de Pari e São Joaquim. Depois das obras finalizadas, a gestão delas será repassada para a Eletrobrás, que receberá os equipamentos 'zerados' [sic]. A função do Exército neste processo é fiscalizar a realização da obra para garantir a entrega. O soldado do pelotão não sabe fazer manutenção da usina. Depois de feitos os reparos, a usina funciona quase sozinha. Você fecha a porta e ela fica funcionando por seis meses”.

Afonso Machado perguntou à Ilsa se existiam postes para serem instalados, pois os postes que estavam na comunidade já estariam apodrecidos ou com cupim. Ilsa informou que quem cuidava do “Lote 1” dentro do PLPT, onde São Gabriel da Cachoeira estava incluída, era ela própria, e que sua visita à comunidade seria justamente para saber quantas residências existiam ali para repassar à Pool Engenharia, que era a empresa designada pela Wok Engenharia para terminar a obra e instalar os postes; acrescentou que uma multa já estaria sendo aplicada à Wok pelo atraso da obra.

O Tenente Jetro informou que a PCE ganharia mais uma turbina – ficando com duas de 130 quilowatts, dos quais o Pelotão utilizaria apenas 30. Em seguida sugeriu que a vereadora de Pari-Cachoeira “fizesse sua parte” e cobrasse a entrega da obra. Ilsa retomou a palavra e, contradizendo o Tenente, disse que era sua a atribuição de fiscalizar a implantação da rede elétrica e que só iria utilizar postes de madeira nos locais onde não puder fazer “arrasto” (arrastar os postes para coloca-los no chão). Nos demais lugares seriam utilizados postes de fibra, que são muito mais duráveis: “A ideia é atender ao máximo de consumidores, colocando pelo menos uma lâmpada e uma tomada em cada residência atendida, que fazem parte de um kit básico que o PLPT oferece. Também haverá a cobrança de taxa, com alíquota rural – que é mais barata que a urbana”.

O Tenente Jetro retomou a palavra, aproveitando para despedir-se da comunidade – pois seria transferido dali a poucos dias. Agradeceu a paciência de todos e afirmou que a experiência no Pelotão de Pari-Cachoeira o fizera crescer muito “como pessoa e como profissional”. Sem perder o tom provocativo, acrescentou que “Pari-Cachoeira tem padre, tem irmãs, tem vereadores, mas só quem ‘dá a cara a tapa’ é o Exército” [Ou seja, somente o Exército se expunha frente à população, e por isso seria mais cobrado]. Continuou afirmando que não seria obrigação do Exército fazer trabalhos como aqueles, mas que a instituição

fazia. Neste ponto o padre o interrompeu, rebatendo que foram feitas promessas à população de Pari – fazendo referência às reuniões que os comandantes da CRO fizeram com as lideranças da comunidade no início da década, e lembrou que o povo de Pari trabalhou para ter direito à luz: “Muita gente, mulheres, jovens, criança, velho, carregaram sacas de cimento no braço porque foi dito que eles teriam direito”. O Tenente rebateu dizendo que um engenheiro do MME, “todo branquinho, cabelo penteado, todo bonitinho visitou o Pelotão no início do ano afirmando que a energia de Pari estaria ‘ok’ até outubro. Depois ele foi embora e tudo continuou igual. Fico puto porque nego promete e vai embora. Engenheiros chegam todos bonitinhos, prometem as coisas, e vão embora”. O padre rebateu: “O povo não tem culpa, o povo trabalhou, mas quem sofre é o povo”. Em seguida, o Tenente falou sobre si próprio como “apenas um tenente sonhador” e que tinha muita vontade de ajudar a comunidade. “Na época da Copa (junho) doei mais de duzentos litros de combustível para a comunidade, o que não era obrigação, mas que faço de coração”. Neste momento, repercutindo a irritação que começava a crescer na sala, o professor Paulo, gestor da escola estadual o interrompeu: “O Calha Norte visava desenvolvimento. Esta foi a justificativa que deram para nós aqui. Quando o PEF foi construído, foi prometido saúde, educação. Cadê?” O Tenente Jetro rebateu perguntando quantos médicos o Governo enviava para Pari-Cachoeira e acrescentou, referindo-se ao médico do Pelotão – que assistia à reunião à mesa: “Está aqui o médico do Pelotão, que ganha 3.800,00 reais por mês”. Esta fala apenas piorou o clima tenso, porque a maioria dos indígenas considerava 3.800,00 um excelente salário, visto que nem mesmo os professores com mestrado, que lecionavam na escola estadual, ganhavam tanto.

O capitão de Vila Dom Bosco, Sávio, Ba'titororã, ironizou: “Tenente, o senhor me desculpe, mas parece que o senhor está com uma cruz maior que a de Jesus. Se o senhor entregou esse combustível para alguém, não fui eu. Também sou liderança, não recebi nada. O senhor deveria entregar essas coisas em público, não para o particular. Quando a gente fala assim, [as pessoas] acham que [nós] estamos bravos, mas a gente fala pela questão da cidadania. Se somos todos iguais na lei, porque só o quartel usa a energia?” Paulo, o gestor da escola, emendou: “As informações que o senhor está trazendo são úteis, mas chegaram tarde. Esses engenheiros chegam no Pelotão e passam direto, só falam as coisas para vocês, nem vem à comunidade explicar. O que eu quero saber é: vão ligar a energia só para o Pelotão de novo?” Sem esconder a irritação, o Tenente respondeu: – “O PEF se vira para cumprir as promessas dos políticos. Dei os duzentos litros de combustível de boa fé”. Paulo rebateu: – “Promessas de políticos não. Promessas de gerais!”. Abrindo mão definitivamente da aparente

diplomacia, Tenente Jetro respondeu: – “O senhor não vê o Pelotão como uma coisa boa? Queria ver comentarem por que tem 315 alunos na sua escola, que ganharam vinte computadores, e que não podem usar porque os computadores estão parados<sup>28</sup>”. Paulo riu e respondeu: – “Quando o Calha Norte doou esses computadores para a escola, o comandante da Brigada prometeu cinquenta litros de gasolina por mês, para ligar o gerador e as crianças poderem usar [os computadores]. Sabe quantos litros ele deu? Nenhum”.

[...]

O Tenente reforçou que agora todos sabiam que a responsabilidade pelos postes e fiação era da Pool Engenharia e que agora só restava mandar a vereadora cobrar as providências. Encerrou sua fala com um “De minha parte, é só.” O gestor da escola, entretanto, não estava disposto a abandonar a discussão iniciada: “Mas eu ainda nem comecei. Tem que trazer material de construção e boa qualidade, para não estragar”.

O Tenente voltou a falar que a vereadora deveria cobrar. O padre auxiliar, João Pedro, tomou a palavra, perguntando ao Tenente qual seria a posição do PEF sobre a possibilidade de a PCE fornecer energia também para a comunidade. O Tenente Jetro respondeu, de forma irônica, que tudo dependeria de acordo interno e de uma “boa amizade”: “Sabe o General Jaborandi? (Ex-Comandante da 2ª. Brigada de Infantaria de Selva) É só falar com ele. Uma boa amizade com o general faz a diferença. Depende de um acordo interno. Por mim eu ligaria agora!” Neste momento Armênio, que era morador de Bela Vista, uma das três comunidades envolvidas no projeto, perguntou em que pontos a energia seria ligada e se seria possível colocar bocais de luz nos centros comunitários. O Tenente Jetro explicou que a usina tinha que ser testada, que naquele momento ela estava desligada, que o Pelotão tinha tentado ligar três vezes e deu curto-circuito. Depois que o ‘relé’ chegasse, tinha que desligar tudo, depois ligar, amaciar as turbinas... O professor Osmar se opôs a colocar os bocais nos centros comunitários porque quem precisaria da luz eram os estudantes que necessitam fazer a “tarefa de casa”. “No centro comunitário não teria ninguém para fazer tarefa”. O Tenente Jetro começou a citar as opções: “No Polo de Saúde Indígena? Na Escola?”

O professor Osmar voltou a falar com o Tenente: “Quando o senhor explica sobre esses testes eu fico pensando: ‘e se acabar o prazo e não conseguirem terminar o que tem que ser feito? A comunidade é sempre

---

28 Os computadores doados para a Escola Estadual de Pari pelo Calha Norte era uma questão sempre sensível entre os oficiais do PEF e a direção da escola. Os militares acusavam os professores de não terem se mobilizado para que os equipamentos fossem usados e os professores rebatiam que não tinham como fazer isso sem energia. No capítulo 7 veremos que esta questão é levantada durante um evento da Prefeitura na sede do município por um oficial temporário do 6.º Pelotão.

desrespeitada”. Tenente Jetro, que parecia agora estar se divertindo com o andamento da discussão, voltou a mandar a comunidade cobrar da vereadora indígena: – “Procurem o Ministério Público, isso é recurso público. A vereadora tem que tirar foto, levar lá para eles.” O gestor da escola insistiu: “No documento [elaborado pelas lideranças indígenas em 2004] está escrito que, se tem energia para o PEF, deve ter para todos. É luz para todos, ou luz para ninguém” e perguntou se, depois de feito o posteamento, se a energia finalmente seria enviada para a comunidade. “Isso eu não posso dizer”, respondeu o Tenente. “Nem eu, nem o dono da Wok. Se a CRO mandar ligar, vai ligar. Mas esse alguém não sou eu”. Em seguida citou o nome da servidora da Eletrobrás responsável pelo contrato da Manaus Energia com a empresa de engenharia, sugerindo que a vereadora ligasse para a casa desta técnica de madrugada para cobrar a luz de Pari. Finalizou com a frase: “Os políticos só enganam o povo e a vereadora tem que cobrar”. Afonso Machado, em tom conciliador, agradeceu as informações. Rosa aproveitou para dizer: “Isso quer dizer que vamos esperar até o final de nossa vida. Me admirei o senhor [ao Tenente] dizer que é um coitado, com o salário que o senhor tem. Coitados somos nós, que vivemos de farinha e beiju no escuro”.

José (Professor) tomou a palavra e, se dirigindo à Ilsa, pediu que o trabalho de colocação dos postes fosse acelerado, e que ela falasse com o funcionário responsável para que a coisa não se arrastasse até dezembro. Em seguida fez um discurso enfático: “O Lula fala em desenvolvimento, mas não conseguimos ver isso chegar em Pari-Cachoeira. Temos trinta computadores parados na escola. E se isso fosse na escola do branco, com os filhos do branco? Já pensaram o escândalo? A escola do índio fica parada, o índio sempre na miséria. Vem aqui, fala, fala, mas saindo daqui, esquece! Pensam ‘para quê índio quer energia?’ Eu quero ver meu filho entrando no mundo capitalista, somos donos da terra e não temos nada!”

Sávio, aproveitou para deixar claro que a comunidade não pretendia mais doar sua força de trabalho: “Mas eu quero saber: Como vai ser os postes? Tombar um poste é difícil e saco vazio não para em pé. Não tenho salário, não sou soldado. O Tenente diz que é coitado, mas o governo sabe o nome dele, está na lista todo mês. Ganha mais de 6.000,00”. Neste ponto o Tenente Jetro mostrou-se revoltado por ter o valor do seu salário divulgado na reunião e virou-se em direção ao professor Osmar, que trabalhava na escola estadual, e que dali a algumas semanas iria começar o curso de mestrado fora do Estado: “Osmar, o senhor vai para fora porque quer um salário melhor, quer ganhar mais. Eu não sou diferente, eu também estou aqui para melhorar as coisas, porque o seu Sávio só falou do meu salário? Por que não fala também do salário do Osmar?” Osmar, sem dar nenhum sinal

de que tinha sido citado pelo Tenente, dirigiu-se à técnica do PLPT e perguntou calmamente: “6.º PEF, onde os grandes homens do Brasil vieram para nos enganar. A senhora está dizendo que até junho do ano que vem nós teremos energia vinte e quatro horas. Eu pergunto: será que a senhora não está nos enganando também?” Ilsa, tensa por ter a hostilidade voltada para ela, respondeu: – “A Pool já foi contratada. Vim aqui para resolver isso. Não costumo deixar uma obra sem estar pronta”. Osmar continuou provocando: – “Na mídia dizem que Pari está bem atendida”. Afonso Machado encerrou a reunião, fazendo um breve resumo do que Ilsa tinha informado sobre as datas de conclusão da instalação da nova rede elétrica e agradecendo a todos.

Neste relato transparecem alguns pontos importantes da lógica que pauta as relações entre indígenas e militares em Pari-Cachoeira: de um lado os militares constroem a retórica de que os benefícios tecnológicos encampados pelo Exército extensíveis aos indígenas, como é o caso da energia elétrica, não seriam “obrigação” deste, por não ser seu papel legal, logo não poderiam ser objeto de cobrança por parte destes, mas seriam fruto da “vontade de ajudar”. Os indígenas, por outro lado, têm uma posição bem diversa: uma vez que o Exército, através de seus representantes, estabeleceram pactos de ajuda mútua – como o local de instalação do Pelotão e a colaboração dos seus anfitriões, eles foram inseridos no sistema de obrigações comum aos convidados, e sua recusa em exercer este papel, não repartindo bens ou se colocando na condição de carentes de recursos, como quando o comandante expõe suas supostas agruras, apenas aumenta a tensão em torno do que parece, cada vez mais, uma tentativa dos militares em mudar as regras do jogo. O militar estabelece uma oposição entre “Governo” e Exército evoca para si a imagem de um “tenente sonhador” e fala das dificuldades da vida na fronteira, um tópico constante nos discursos que o Exército elabora e nas declarações públicas que faz sobre os Pelotões de Fronteira, nos quais são destacadas as dificuldades de viver longe da “civilização”, as limitações impostas pela carência de recursos e a abnegação dos militares ao se voluntariarem a prestar o serviço em condições tão adversas. O mote “Vida-Combate-Trabalho”, usado para caracterizar a atuação dos militares e suas famílias nos PEFs, expressa perfeitamente a construção deste discurso, no qual as noções de sacrifício individual e estoicismo ganham destaque. É notória, contudo, a ausência dos indígenas nestas falas: mesmo partilhando o mesmo espaço e as alegadas dificuldades dos pelotões, em caráter ainda mais intenso, os indígenas são “diluídos” como parte da paisagem do PEF e invisibilizados como sujeitos. As dificuldades da vida na fronteira não são relacionadas como algo que os militares teriam em comum com os indígenas. Elas aparecem como um elemento exclusivo dos militares e de suas famílias.

O discurso dos indígenas, entretanto, passa pelo campo exatamente oposto: falam do desejo de que seus filhos entrem “no mundo capitalista”, evocam noções de progresso e de cidadania, atribuem responsabilidades. Em nenhum momento aderem ao discurso de que o Exército não teria obrigações de partilha da energia, agindo como se não tomassem conhecimento do que está sendo dito. Insistem no discurso da partilha, vendo-se como sujeitos simétricos aos militares.

Fica patente uma espécie de *dança* dos argumentos. Os dois sujeitos, militares e indígenas, comportam-se como se desconhecêssem determinados aspectos da existência do outro: os militares demonstram não reconhecer promessas feitas e a contribuição dos moradores de Pari na construção da barragem da PCE. Os indígenas, por sua vez, não demonstram tomar ciência destas recusas dos militares, insistindo na equidade de condições. Há no “desentendimento” entre militares e indígenas algo que nos remete ao “método da equivocação controlada” proposto por Viveiros de Castro (2004). O autor propõe desenvolver uma reflexão sobre o papel da antropologia a partir do desafio de entender a disciplina não apenas a partir de suas origens nas matrizes discursivas ocidentais, expressas na ontologia multiculturalista característica das sociedades modernas e anti-naturalista, mas também a partir do que ele denomina de “cosmopraxia ameríndia na forma de uma teoria perspectivista da personalidade transpécífica, que é, em contraste, unicultural e multinatural”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5).

A teoria perspectivista é a concepção das relações entre os seres a partir da qualidade perspectiva, que identifica as narrativas de origens ameríndias – na qual se inclui a dos povos Tukano – na qual seres de diferentes naturezas apreendem a realidade de acordo com sua determinação ontológica. Desta forma, onças enxergam a deliciosa bebida fermentada onde homens enxergariam sangue, para citar o exemplo mais célebre usado por Viveiros de Castro. Esta qualidade perspectiva, quando encarada como uma base da construção das epistemologias indígenas, supõe, nas palavras do autor “as mesmas representações e outros objetos, um único sentido e múltiplos referentes”. O perspectivismo ofereceria uma forma de comparação ainda desconhecida do Ocidente, uma vez que conceberia, ao invés de uma natureza humana única com múltiplas culturas, múltiplas naturezas com uma única cultura, ou com uma única qualidade social comum a todas elas, o que Viveiros de Castro chama de “multinaturalismo” para contrapor ao valor ocidental do “multiculturalismo”.

Viveiros de Castro não se satisfaz em desenvolver a teoria perspectivista como modelo compreensivo das cosmologias ameríndias, ele propõe seu uso como uma referência para explicar as relações, a partir de um

constante exercício comparativo cuja base é a tradução. Esta tradução, que ele lembra – a partir dos achados de Manuela Carneiro da Cunha, – é um dos aspectos do xamanismo. Enquanto no Ocidente a tradução estabeleceu-se como a busca por uma representação co-referencial entre a nossa linguagem e a do outro, a tradução perspectivista tem como mote não a uniformidade, mas a diferença. Traduzir, portanto, remete-se à própria diferença cultural, que não busca equivalentes, mas tenta não perder de vista a riqueza dos diferentes modos de entender e significar envolvidos no processo. É neste “desencontro” que estão as possibilidades de produção de novos entendimentos.

É a diferença entre os termos da relação, ou melhor, da diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação – então uma relação só pode existir entre o que difere e na medida em que difere. Nesse caso, a tradução torna-se uma operação de diferenciação – uma produção de diferença – que liga os dois discursos à medida exata em que eles não estão dizendo a mesma coisa, na medida em que apontam para exterioridades discordantes além dos homônimos equívocos entre eles (tradução minha). (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 18)

“Equivocação controlada” seria a imagem de tradução projetada pelo perspectivismo. O termo “controlada” não tem o sentido de imprimir qualquer ilusão de ser este um processo “domesticado” passível de qualquer tipo de contenção. Viveiros de Castro usa a analogia do caminhar e do cair: “‘controlado’ no sentido de que o caminhar pode ser considerado um modo controlado de cair”. O equívoco é alçado à condição de principal obstáculo ao que seria uma homologia indesejada entre conceitos. É o equívoco que permite que essas dissonâncias permaneçam produtivas, criando sentidos a partir do desencontro.

O perspectivismo indígena é, desta forma, uma teoria do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos. O equívoco aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre diferentes posições perspectivadas – e, portanto, como condição de possibilidade e limite do empreendimento antropológico (tradução minha). (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 3)

Fazendo uso do equívoco controlado, podemos aproximar os (des) entendimentos entre indígenas e militares no contexto da interação proporcionada pelo Pelotão de fronteira a partir de algumas noções que circulam neste contexto, lembrando sempre que estas são apenas uma pequena amostra das várias possibilidades que tal interação proporciona. Tomemos aqui as seguintes: 1) Benefícios concretos para a comunidade (gasolina, usina, atendimento ambulatorial); 2) Ações sociais; 3) Regulação



de comportamento em função da ordem social; 4) Ingresso dos indígenas no serviço militar; 5) Relacionamentos de mulheres indígenas com militares não-indígenas; 6) Território (concepções de). Algumas destas questões desenvolverei com mais calma ao longo dos capítulos, mas achei útil relacioná-las nesta matriz para comparar a perspectiva dos dois sujeitos – indígenas e militares – sobre cada uma delas.

QUADRO 07. (DES)EQUIVALÊNCIAS PERSPECTIVISTA ENTRE INDÍGENAS E MILITARES.

INSTÂNCIAS	MILITARES VEEM COMO	INDÍGENAS VEEM COMO
Benefícios concretos para a comunidade (Gasolina, Usina, atendimento ambulatorial)	Presentes/Benesses que o Exército concede aos indígenas, apesar de não ser obrigado a isso.	Direitos/Termos anteriormente negociados a partir de promessas de militares para viabilização da instalação do pelotão.
Ações sociais	Política de boa vizinhança	Parte das ações das Forças Armadas
Regulação de comportamento em função da ordem social	Prerrogativas do papel de polícia do Exército em área de Fronteira	Interferências relacionadas à baixa compreensão dos brancos sobre a ética das relações somadas à sua agressividade natural de pekasã
Ingresso de indígenas no serviço militar	Um dos componentes do projeto de vivificação da fronteira; forma de “nacionalização” das fronteiras	Uma via temporária de acesso a dinheiro e mercadorias e de explorar o mundo dos brancos.
Relacionamentos de mulheres indígenas com militares	Algo inevitável no âmbito das fretes de expansão do Estado	Uma possibilidade com vantagens e desvantagens a serem avaliadas por cada sujeito da relação (pai, mãe, irmãos da mulher indígena terão maneiras diferentes de encarar a questão).
Território	O território de área indígena pertence à União e o exército, em suas atribuições de guardar a fronteira, tem a prerrogativa de se estabelecerem ou transitarem nele.	O território é a evidência física dos eventos de criação da humanidade e dos Ye'pã Masa. É a fonte de vida. É a Casa Comunal.

Antes de encerrar este tópico, gostaria de aprofundar mais a questão de como os militares enxergam os indígenas nas áreas de pelotão, o que é possível verificar através dos materiais como vídeos, filmes e reportagens produzidos pela área de Comunicação Social do Exército. VINENTE e MAIA (2008), analisando um filme sobre os soldados indígenas

na Amazônia (NAVES, 2006), chamam a atenção para forma como os estes são descritos como pertencente ao “meio natural” e parte do cenário inóspito da selva. Vídeos e reportagens sobre a vida nos Pelotões de fronteira quase sempre remetem à imagem do indígena como “carente” e do Exército como sua única salvaguarda e fonte de recursos. As ações de saúde praticadas nas ACISOs e imagens de remoções de doentes em aeronaves em suas viagens de provisão dos Pelotões são mostradas em sites e vídeos para enfatizar que as Forças Armadas seriam o apoio do Estado que estas populações recebem. As ações de outras instituições públicas como os DSEI e as secretarias de educação, por exemplo, são completamente invisibilizadas, bem como o papel das comunidades indígenas no suporte de alimentos e informações para os Pelotões. Sem os soldados indígenas, por exemplo, seria praticamente impossível ao comando do Pelotão saber o que se passa no sistema de rádio transmissão, cuja operação é quase toda feita em língua tukano no Tiquié.

A própria presença dos soldados indígenas que moram no Pelotão reveste-se de importância, pois assim como estes trazem notícias do que se passa do Pelotão para a comunidade, também levam para o comando as novidades da comunidade. Os *surara* brancos não conhecem o traçado das ruas da comunidade. Para efetuar uma revista, uma reunião ou uma prisão, por exemplo, dependem destes militares indígenas para orientá-los. A fofoca, este expediente tão intenso em comunidades pequenas, também tem um papel fundamental como fonte de informações da qual o Pelotão se beneficia. Eventualmente um civil pode procurar o comando para relatar algo que julga inapropriado ou ilegal por parte de vizinhos com os quais tenha alguma rusga. Percebe-se que o caráter das relações passa pela construção de estratégias discursivas que produzem diferença a partir das perspectivas próprias dos dois sujeitos envolvidos.

## **PROGRESSO E CIVILIZAÇÃO**

Andrello (2006, p. 7 e 20), referindo-se aos povos do Uaupés, afirma que para estes a noção de civilização representaria a continuidade entre o relato mítico de origem e a história de contato com os brancos, pois as coisas dos brancos estariam inseridas em circuitos de relações cosmológicas mais amplas, dos quais fazem parte as narrativas, mitologia e rituais. “Os índios também tinham civilização”, lhe afirma um Tariano. Andrello elabora uma instigante discussão que mostra que, se por um lado o idioma da predação poderia ser uma chave para compreender a apropriação feita pelos indígenas da civilização e de seus aparatos, por outro os povos do Alto Rio Negro, ao contrário dos Tupinambá analisados por Viveiros de

Castro e Carneiro da Cunha (2009), para os quais a predação canibal era o impulso centrípeto que desenrolava o senso de temporalidade tupinambá através da acumulação dos nomes e capacidades dos inimigos mortos e devorados, regulam o tempo de forma diversa, em uma “inércia centrífuga” que gera um tempo reiterativo, pela utilização dos mesmos conjuntos de nomes por diferentes gerações alternadas. Andreello defende, portanto, que devemos ter cuidado ao tentar explicar a apropriação da civilização e dos bens dos brancos como fruto de uma agência predatória entre os povos do Uaupés.

Em Pari, ao contrário de Iauaretê, não creio que a continuidade entre “civilização” e “tradição” seja um ponto pacífico. A civilização é entendida pelos Ba'titororã como “coisas dos brancos”, pois estes são seus *mestres*, mas seu uso não seria uma prerrogativa exclusiva destes. Tomo aqui uma referência bem distante, mas bastante esclarecedora da situação etnográfica que descrevo, para tentar explicar como os Ba'titororã encaram esta noção: ao ser questionado sobre a diferença entre a civilização grega e a romana na Antiguidade, o historiador Paul Veyne forneceu um exemplo extremamente pertinente para esta discussão:

[...] para os japoneses, a grande civilização é a civilização mundial, que é anônima. Eles não veem nisso nenhuma intromissão estrangeira, uma vez que é de civilização que se trata. É a civilização deles e eles não pretendem deixá-la como exclusividade para seus primeiros detentores, os ocidentais. É uma justa visão das coisas. As civilizações não têm pátria. (VEYNE, 2008, p. 20)

Assim como os japoneses modernos, os Ba'titororã acreditam que a civilização enquanto construto não deve ser usufruída exclusivamente pelos seus *mestres*, os brancos. Eles entendem a impossibilidade de uma apropriação predatória, mas estão dispostos a buscar ferramentas de negociação que possibilite convencer os mestres a partilhar. Uma das chaves para entender a relação entre os indígenas de Pari Cachoeira com os militares do Exército brasileiro, com os quais estes dividem sua aldeia, parece residir neste registro.

## PARENTESCO, HIERARQUIA E SENIORIDADE EM PARI-CACHOEIRA

Quando eu apresentei o projeto de pesquisa de tese que dá origem a este livro para um professor que compunha a banca de avaliação do meu ingresso na pós-graduação, ouvi uma pergunta desconcertante: ele perguntou se eu achava que, em um quartel, um militar indígena Tukano de uma determinada patente, – por exemplo um soldado, iria acatar ordens de um militar em patente mais alta que a dele, por exemplo, de um sargento Hupdah, levando em conta que, na suposta hierarquia interétnica do Noroeste Amazônico, os Tukano ocupariam uma posição mais alta que os Hupda. Basicamente ele queria saber se a hierarquia interétnica impactaria sobre a hierarquia militar. Uma pergunta simples e boa para pensar os termos deste trabalho.

O sistema de patentes no Exército Brasileiro, segundo seu site, está composto por cinco círculos que abrangem os postos hierarquizados:

QUADRO 08. SISTEMA DE CÍRCULOS E PATENTES DO EXÉRCITO BRASILEIRO

CÍRCULOS	PATENTES
Oficiais Gerais	Marechal (Posto acessível apenas em estado de guerra)
	General de Exército
	General de Divisão
	General de Brigada
Oficiais Superiores	Major
	Tenente Coronel
	Coronel
Oficiais Intermediários	Capitão

<b>CÍRCULOS</b>	<b>PATENTES</b>
Oficiais Subalternos	1.º Tenente
	2.º Tenente
	Aspirante a oficial
Graduados	Subtenente
	1.º Sargento
	2.º Sargento
	3.º Sargento
	Cabo
	Soldado e taifeiro (1ª. E 2ª. Classes)

Sendo a hierarquia algo que determina a vida militar, parece tentador estabelecer equivalências entre as patentes militares e a hierarquia indígena no Alto Rio Negro. No discurso corrente na sede do município de São Gabriel da Cachoeira algumas imagens sobre a hierarquia que ordenaria das “tribos”, como os povos indígenas costumam ser referidos pelo senso comum, também instigam a imaginação dos brancos. Descobri que algumas destas construções encontram eco na produção etnográfica “clássica” sobre a região, especialmente a que tentava dar conta de análises macro do cenário a partir da preocupação com os impactos das frentes de expansão nacional sobre os povos indígenas. A profusão sociológica característica do Noroeste Amazônico, que ajudou na própria definição da região na literatura antropológica, tem como ponto de origem a hipótese dos *três extratos culturais* que teriam ocupado sucessivamente a área, formulada por Curt Nimuendaju ([1927]1950): o primeiro seria formado por povos que hoje equivaleriam aos Maku, Waiká e Xiriana (Ianomami); o segundo formado pelos povos Arawak e o terceiro pelos povos Tukano. Embora Nimuendaju estivesse apenas preocupado em fornecer uma explicação para a ocupação da região pelos diversos grupos humanos, sua hipótese foi associada na época, especialmente entre alguns etnólogos brasileiros da primeira metade do século XX, a um ranqueamento entre os grupos étnico-linguísticos, que teria os Tukano no topo de uma pirâmide, os Arawak no meio e os Maku na base.

Um exemplo pode ser encontrado no trabalho de Berta Ribeiro, que elaborou uma monografia que tinha como objeto a chamada área cultural do Alto Rio Negro, *Os índios das Águas Pretas* (RIBEIRO, 1995). Referindo-se às relações de suposta superioridade dos Ye'pâ Masa em relação aos vizinhos Desana no Tiquié, Ribeiro diz:

Os Tukano, *hierarquicamente superiores* aos Desana, tinham o privilégio de pescar na época da piracema, isto é, quando os peixes sobem os rios para desovar, enquanto estes últimos iam apanhar maniua... (RIBEIRO, op. cit, p. 22, grifo meu)<sup>1</sup>.

Esta interpretação do modelo de Nimuendaju também figurou em *Hierarquia e Simbiose*, de Alcida Ramos (1980), *O Mundo Transformado*, de Ana Gita de Oliveira (1995) e *Encontro de Sociedades*, de Eduardo Galvão (1979), além de constar em pelo menos uma das publicações de narrativas mitológicas por conhecedores indígenas: a célebre *Antes o Mundo não Existia*, de Firmiano Arantes Lana e Luis Lana (1980) que teve a colaboração de Berta Ribeiro<sup>2</sup>.

Outra linha de abordagem à questão da hierarquia foi estabelecida pela imagem da dualidade “índios do rio” x “índios do mato” como forma a representar a relação entre os povos tukano e os Hupdah, entendida no senso geral como de subserviência dos últimos em relação aos primeiros. Esta imagem, inicialmente observada por Koch-Grünberg, foi consolidada em trabalhos como *Os Maku – Povo caçador do noroeste da Amazônia*, de Peter Silverwood-Cope (1990), com base em pesquisa de campo realizada no final da década de 60, no Rio Papuri. Outros trabalhos que usam essa dicotomia são o já citado *Hierarquia e Simbiose* e a tese de Renato Athias (1995) *Hupdë-Maku et Tukano: Les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Bresil)*.

Tendo crescido em São Gabriel da Cachoeira, a hierarquia interétnica constitui-se em um lugar-comum nos discursos sobre os indígenas, inclusive nos dos militares, e eu estava familiarizada com ela, especialmente porque alguns aspectos do cotidiano da interação dos indígenas em São Gabriel pareciam confirmar esta aparente supremacia dos Tukano, como a maior articulação oratória, seu pioneirismo no desenvolvimento de associações indígenas e seu inegável prestígio quando comparados à outros grupos étnicos. Em Manaus conheci homens no circuito do movimento indígena que, apesar de serem Desana, Arapaço e Baré, incorporaram o etnônimo *Tukano* a seus nomes, fosse por terem mães

1 Lembro aqui uma exceção, o trabalho de Jorge Pozzobon (2011) que defende olhar com mais desconfiança a suposta relação de superioridade em relação aos povos Hupdah.

2 No capítulo “A origem da humanidade”, os autores descrevem a emergência da humanidade na cachoeira de Ipanoré depois de uma série de transformações, sob uma ordem que se refletiria em uma hierarquia regional: Primeiro surge Wauro, o ancestral dos Ye’pã Masa, seguido pelos ancestrais dos Desana, Piratapuaia, Siriano, Baniwa e Maku; o sétimo a sair seria o Branco prototípico. Este enredo da saída da humanidade é um dos pontos sempre presentes nas narrativas Ye’pã Masa sobre a transformação da humanidade, com as variações de cada versão. O termo “versão” é usado aqui para dar conta das diferentes formas com que cada clã ou cada segmento de clã contará a cosmologia tucana. No caso dos Ye’parã Pa’nicu, quem emerge de Ipanoré são os ancestrais dos principais clãs Ye’pã Masa: Wauro, Oákapeá, Oyé, Pamo, Nerum, Mimisipé (CIPAC, 2006).

Tukano ou simplesmente por considerarem este um nome que evocava reconhecimento. Mas seria este modelo de “pirâmide interétnica”, com os Tukano ocupando o topo, reconhecido pelos indígenas? A partir de uma conversa informal com um professor Waikhanã (Piratapuia) que visitava Manaus, tive ainda mais perguntas sobre esta incógnita. Na ocasião algumas pessoas presentes perguntaram sobre a hierarquia que situaria os Tukano acima dos Waikhanã. O professor respondeu:

Não existe isso que vocês estão dizendo. Os Tukano não estão acima dos Piratapuia nem dos Baniwa. Nenhuma tribo está acima da outra, não é assim. O que vale é a hierarquia dos irmãos [sic], que vão nascendo e recebem seus nomes. Esta hierarquia é que importa para nós.

A resposta do professor estabelece que nunca foi preocupação dos indígenas estabelecer uma escala entre Tukano, Waikanã, Baniwa, Tariano, Desana, Cubeo ou qualquer outro povo, mas que se constitui em um tópico relevante a manutenção do conhecimento sobre as classificações que regulam as relações entre os clãs e as relações internas a estes, estabelecendo configurações hierárquicas que se replicam em âmbitos menores. Há muitas formas de hierarquizar no Alto Rio Negro: clãs são hierarquizados entre si e internamente, e até mesmo famílias nucleares tem hierarquias internas de acordo com a ordem de nascimento dos filhos homens de um mesmo pai.

“Estar no topo” da hierarquia não tem relação com algum sentido monárquico – embora eu tenha ouvido mais de uma vez alguns jovens Tukano de clãs prestigiados residentes na cidade e com pouco conhecimento do sentido das prerrogativas que regem a vida na comunidade indígena, ter se referido a si próprios usando palavras como “realeza”. Århem (1994, p. 76-78) nos lembra que sendo o grupo exogâmico (aquela unidade mínima capaz de fazer as mulheres “circularem” entre si, o que pode ou não coincidir com o clã) pode ser descrito como um grupo com propriedades sagradas corporadas, incluindo bens rituais tangíveis (ornamentos, instrumentos musicais), substâncias sagradas (ipadu benzida, tabaco, pintura corporal e cera de abelha) além de riqueza espiritual intangível como cantos, narrativas, benzimentos e nomes que circulam entre os membros. O grupo da “cabeça”, como é chamado o clã mais prestigiado, em analogia ao corpo de uma serpente que se constituiria o conjunto de clãs descendentes de um mesmo ancestral comum, teria a atribuição de ser o guardião destes bens, mantendo não sua posse, mas suas potências e capacidades de circular, constituindo o acervo da “casa” como entidade político-jural, de acordo com a proposta de Lévi-Strauss (HUGH-JONES, 1995). A senioridade, princípio que estabelece o ranqueamento de acordo

com a ordem de nascimento dos siblings no interior destes construtos, teria propriedades fractais (multi-escalares) (C. HUGH-JONES, 1979 e CAYÓN, 2019, p. 1), uma vez que replicaria a formatação original no interior do clã, dos “ramos” e das unidades “familiares”.

Meu objetivo neste capítulo é explorar a hierarquia entre os Tukano Ba'titororã, as configurações pontuais desta em Pari-Cachoeira e a repercussão da presença dos militares neste âmbito, a partir de alguns casos observados. Pretendo argumentar em favor da compreensão sobre estes temas a partir de um olhar focado sobre este clã em particular, já que para os povos Tukanoano a hierarquia é um sistema que regula prerrogativas e deveres de base tradicional, como algumas monografias recentes tem demonstrado (SILVA, 2012; PEDROSO, 2013; RODRIGUES, 2012). Para isso pretendo comparar rapidamente as concepções Tukano e etnográficas da unidade fundamental da hierarquia dos povos tukano, o clã, discutir as circunstâncias que fazem com que as posições clânicas no ranque não sejam absolutas. Por fim pretendo interpretar alguns exemplos etnográficos de como a hierarquia é operacionalizada no cotidiano.

A implosão do conceito de “sociedade” produzida por Strathern (2006) é útil para pensar primeiro ponto: a não existência de uma oposição indivíduo x sociedade, já que nem um dos dois termos possui equivalência no Alto Rio Negro. Neste entendimento, não haveria uma “sociedade” Tukano na qual os clãs estabeleceriam estratégias para ascensão. Este ponto é importante para determinar o tratamento ao que parece à primeira vista, uma eterna luta dos clãs Tukano – agentes coletivos – em subverter a hierarquia e galgar posições mais elevadas no ranque, processo que foi observado pelas monografias que citei acima entre os Waikanã (SILVA, 2012) e entre os Tukano do clã Inapé Porã (RODRIGUES, 2012). Gostaria de retomar este ponto no final do capítulo.

Apesar de ser um tópico bastante explorado, há uma notável dificuldade por parte dos antropólogos em estabelecer uma interpretação definitiva do que seria o fundamento da hierarquia entre os povos Tukanoano de um suposto modelo definitivo. Cabe definir, ainda que brevemente, o que vem a ser hierarquia. A abordagem do fenômeno hierárquico na antropologia passa inevitavelmente pelas reflexões de Louis Dumont em *Homo Hierarquicus* (2008), que utiliza o sistema de castas indiano como referência. Dumont empreende um exercício de comparação entre o que representa o fenômeno hierárquico segundo o senso comum do Ocidente, ou seja, autoridade sistematicamente graduada, e a hierarquia no sistema de castas na Índia, onde esta gradação está presente, mas destituída de poder e autoridade: sua dinâmica pauta-se pelo englobamento do contrário.



O empreendimento dumontiano estabelece dois movimentos: o primeiro se orienta pela perspectiva da universalidade de traços culturais, estabelecendo a hierarquização como princípio subjacente ao ser humano. Hierarquia enquanto a adoção de “um valor [...] e um certo consenso sobre valores, uma certa hierarquia das ideias, das coisas e das pessoas, [que] é indispensável à vida social” (DUMONT, 2008, p. 66). O segundo movimento investe na especificidade da experiência indiana e sua análise comparativa, ou seja, o estabelecimento da diferença entre o individualismo ocidental e o holismo tradicional. A dificuldade em olhar a hierarquia entre outros povos reside, segundo o autor, na concepção ocidental, e base do ideal democrático historicamente construído, no qual a igualdade só poderia se opor a desigualdade, o que imbui a hierarquia de uma carga negativa que impede que esta seja analisada fora desta chave. A este entendimento Dumont propõe que se conceba a hierarquia como um problema independente da questão do poder, abolindo a vinculação entre os dois termos. Desta forma, o autor distingue para o caso da Índia as duas principais expressões do sistema Varna: estatuto e poder, personificados na oposição sacerdócio e realeza: o rei não possui prerrogativas rituais (DUMONT, 2008, p. 124).

A hierarquia, terceiro elemento deste sistema de classes (o primeiro seria a separação – de corpos, de alimentos, de espaços, e o segundo a divisão do trabalho, estabelecendo atividades determinadas para cada classe do sistema), repousaria em uma complexa gradação entre os polos representados pela noção de pureza e impureza, com a casta sacerdotal dos brâmanes de um lado e a casta dos servos sudras de outro. Este sistema só seria possível mediante uma noção de **totalidade**, do qual o sistema de classes Varna e as castas (Jati) seriam as expressões maiores. A totalidade em Dumont está, portanto, relacionada a uma concepção da realidade social composta de uma unidade mais abrangente, o todo, e suas partes, por este englobadas. A hierarquia consistiria no englobamento do contrário, uma formulação complexa que aponta para o esforço do autor em entender o caráter complementar da relação entre puro e impuro, expressa pelas atividades e práticas das castas.

No Alto Rio Negro não há um sentido de totalidade, um sistema que funcione com regras em comum. O modelo dumontiano não é passível de aplicação. Nem a unidade primordial está presente, nem o referencial de pureza/impureza, mas temos outras questões. Recentemente Pedroso (2013) explorou a questão da hierarquia buscando discutir os rendimentos teóricos de Dumont em dois autores que se dedicaram ao tema na região: Hugh-Jones (1993) e Athias (2000 e 2008). Este autor destaca que entre os pontos de comparação entre a Índia e o Alto Rio Negro estão a ênfase

na endogamia na primeira e na exogamia na segunda, além do caráter abrangente e total do sistema indiano em contraposição à segmentação própria dos povos rio-negrinos. Esta segmentação se expressa em vários âmbitos para a realização de ranqueamentos, como por exemplo as classes de geração descritas por Janet Chernela (1993). O que fica claro é que parece muito mais importante nos atermos às unidades sociais básicas ao invés de perseguirmos a pretensão de uma meta-teoria que explique a questão de forma totalizante. Mesmo porque, não existe uma entidade que corresponda a isto no Noroeste amazônico.

Na literatura etnológica, o clã é tido como a unidade mais relevante no sistema do Alto Rio Negro, foi inicialmente descrita por Goldman (1993), que por sua vez emprestou esta categoria de Lowie (1920)<sup>3</sup>, estabelecendo-a como a unidade agnática prevalecente, a despeito da sua dispersão física. Apesar das diferenças na leitura do modelo de organização social dos Tukanoano empreendidas pelos vários autores que produziram sobre este sistema regional, é possível afirmar que esta unidade básica se manteve nas várias monografias clássicas sobre a área como a de S. Hugh-Jones (1979), C. Hugh-Jones (1979), Jean Jackson (1983), Jean Jackson (1983), Janet Chernela (1993) e Kaj Århem (1981), sempre fazendo referência a uma unidade agnática de falantes de uma mesma língua<sup>4</sup>. O *sib* – denominado na tradição britânica de *clã*, nomenclatura que utilizarei, parece ter como equivalente mais aproximado o que é chamado em língua tukano de *Masa kukare* [Masa = Gente; Kura = grupo de seres animados], que por sua vez tem sua origem fundada nas narrativas *Uúkuse* [Narrativas de origem].

Depois que a *Pa'miri Yukisi* [Cobra-Canoa], recipiente da proto-humanidade, realizou sua viagem pelos caminhos das casas de transformação, dando origem aos diferentes grupos exogâmicos – *Ye'pâ Masa*, *Desana*, *Tuyuka*, *Bará*, *Waikhanã*, *Oá Masa*, *Wanano*, *Karapanã*, *Makuna* e *Siriano*, além do *pekasã* e do *Hupdah*, ela realizou várias outras viagens, e em uma delas distribuiu os descendentes do demiurgo *Doêthiro* por vários lugares. Cada um destes pontos seria uma casa de transformação daquele

3 "Além do omnipresente grupo da Família, frequentemente encontramos na sociedade primitiva um tipo de unidade que se assemelha à família por ser baseado no parentesco, mas difere fundamentalmente dele. (...) chamarei esta unidade pelo bom e velho termo anglo-saxão *sib*, pois a confusão desesperada de nomenclatura neste departamento de nosso tema impõe imperativamente uma nova palavra, e a escolhida é a recomendada pela sua brevidade sedutora e sugestividade fonética. O *sib* (clã para os antropólogos britânicos) é resumidamente definido como um grupo de parentesco unilateral. A família é bilateral: dizer que um indivíduo pertence a uma certa família implica reconhecer a relação com determinado homem como seu pai e com determinada mulher como sua mãe. O irmão traça o parentesco através de qualquer um dos pais e negligência totalmente o outro. Se a tribo é organizada em patri-sibs ('gentes' para a maioria dos antropólogos americanos) cada criança segue o *sib* do pai e toma o nome do *sib* do pai" (LOWIE, 1920, p.111). Nesta livro utilizo o termo clã como equivalente ao *sib*.

4 Por não ser pertinente ao foco de meus argumentos aqui, não vou discutir outras categorias da organização social dos povos Tukanoano, como a de fratria.

clã; sua ordem de “desembarque” determina sua posição. O primeiro foi Yupuri Wauro, fundador do clã e *ma'mikerã* [irmãos maiores] dos *Ye'pâ Masa*. O princípio que orienta a escala do ranqueamento é a proximidade com os saberes ancestrais: quanto mais perto destes, mais fortes e mais prestigiados. Quanto mais cedo o ancestral aportou, mais próximo aos poderes primordiais.

### ADMINISTRANDO PRERROGATIVAS

Como vimos até aqui, a questão da hierarquia no Tiquié é um tópico que interessa tanto a antropólogos quanto aos indígenas, mas a dificuldade de estabelecer equivalência nas categorias permanece em todos os âmbitos. Vamos tomar como exemplo a questão da língua como caracterizadora de pertencimento étnico: Nos modelos constituídos nas etnografias, esta aparece como portadora de um papel fundamental por ser o signo diacrítico mais verificável da diferença entre os grupos exogâmicos: o cômputo idealmente terá uma língua diferente daquela do seu parceiro. Entretanto, as transformações sofridas historicamente pelos povos do Alto Rio Negro, com mudança dos padrões de assentamento e de co-residência, geraram modificações importantes, deixando clara a necessidade de ter em mente que “a manipulação de variações linguísticas está associada à própria dinâmica de caracterização de grupos próximos/distantes, espacial e hierarquicamente” (CABALZAR, 2008, p. 118).

Um dos exemplos da complexidade das várias formas de ranquear e classificar coletivos e indivíduos é a feita com base nos pronomes de tratamento utilizados para marcar o status dos membros de cada clã no cotidiano na conhecida gradação e traduzidos pelos indígenas em português como “avós, tios e netos”. Os netos ocupariam a posição mais alta, enquanto os avós, a mais baixa. Esta forma de classificar os clãs, utilizando termos de parentesco como indicadores de distância hierárquica, comum entre os povos Tukanoano, foi observada por Janet Chernela entre os Wanano e foi denominada *classes de geração* (CHERNELA, 1993, p. 52-53).

Os dois pólos deste sistema seriam: **Ma'mikerã** (irmãos maiores) e **nihãkerã** (irmãos menores). Quando visualizamos o uso no cotidiano dos *Ye'pâ Masa* do sistema de classes é preciso ter em mente que a base não serve para marcador de consanguinidade entre pessoas, mas orienta o tratamento entre membros de clãs diferentes, que utilizarão o sistema para marcar suas posições. Membros masculinos de clãs diferentes, mas situados em uma mesma categoria, poderão utilizar os termos da ordem B (irmão) para se referir uns aos outros, mas irão flexionar estes termos de acordo com o status de senioridade do clã na classificação geral. Exemplo:

Dois homens membros de clãs considerados da categoria **ma'mikerã** (equivalente à classe SS), os mais bem situados no ranque dos clãs Ye'pâ Masa, quando em uma conversa, utilizam os termos **ma'mi** (usado pelo de menor status em relação ao de maior) e **nihá** (usado pelo de maior status em relação ao de menor). Os dois podem usar o termo *nihá* se forem conversar com um membro de um clã da classe dos FB. A consanguinização é evocada para suavizar a afinidade.

Há ainda outros pronomes de parentesco usados como classificadores relacionais como é o caso do **pakíroho** (usado para se referir ao membro de um clã da classe dos pai do pai) ou o ñeekisimiã (filhos do irmão do pai), entre outros.

No cotidiano, o uso deste sistema provoca situações inusitadas, como um homem idoso de um clã *nihãkerã* chamar de *ma'mi* a um jovem de um clã da classe dos *ma'mikerã*. Apesar das equivalências, é importante ter em vista que estes termos, quando usados no âmbito do sistema clânicos, não funcionam como vocabulário de parentesco, mas como títulos: marcadores de hierarquia entre os clãs. É uma forma eficaz de marcar o status do indivíduo, ao mesmo tempo suavizando esta marcação.

O princípio classificatório replica-se dentro do próprio clã, que terá seu status definido de acordo com a ordem de nascimento mítico de seus ancestrais fundadores. Momentos especiais de afirmação são as ocasiões solenes como o rito *Po'osehe*, no qual a lista de clãs Ye'pâ Masa é recitada pela ordem de aparecimento mítica<sup>5</sup>. A ordem de ranqueamento dos clãs também pode ser evocada para resolver atritos ou para resolver questões relativas à gestão de recursos no dia-a-dia. Embora as mulheres sejam descritas como alheias a estas disputas, a verdade é que elas não apenas conhecem as escalas de ranqueamento relacionadas aos maridos, como as utilizam também no cotidiano. Além de tudo, são guardiãs da memória: muitas das genealogias que coletei em campo só foram possíveis por conta das mulheres, a quem os homens recorriam para lembrar nomes e descendentes de seus parentes, especialmente das gerações G1 em diante.

A dinâmica de construção das narrativas míticas, como já foi dito, embora possua uma base única, não é uniforme, e cada clã produzirá sua “versão oficial” da narrativa mítica. Clãs considerados “avôs”, por exemplo, podem elaborar estratégias de subversão da hierarquia, postando-se em patamares mais elevados e prestigiosos do que aqueles reservados pelo ranqueamento consensual. Uma boa etnografia deste tipo de subversão pode ser encontrada na análise que Aline Scolfaro Silva (2012) empreende

5 Os saberes a respeito da hierarquia são conhecimentos valiosos e de difícil obtenção, considerados propriedades familiares e só obtidos através de pacientes escutas, observação perseverante, combinados com jejuns prolongados e abstinência de estímulos sensoriais (BUCHILLET, 1992).

entre os Wa'ikhanã (Piratapuia) do clã *Wehetada Bahuí*, habitantes do Rio Papuri. A princípio um clã tido como de baixa hierarquia pode alcançar posições mais prestigiadas através de estratégias que exploram instituições fora da chamada “cultura tradicional” como a escolarização de seus membros e ocupação destes de cargos e funções ligadas às escolas locais<sup>6</sup>.

Na questão da hierarquia em Pari, como em vários lugares do Alto Rio Negro, é frequente ponto de tensão entre a valorização das prerrogativas relacionadas ao ranqueamento de um lado, e de outro a necessidade de suavizar estas questões a fim de possibilitar a convivência, como já foi dito. No âmbito da comunidade, a pertença clânica, combinada às prerrogativas de senioridade internas ao clã, tem reflexos importantes para a subsistência das pessoas, como por exemplo no que diz respeito aos direitos de pesca, funcionando como *prerrogativas de prestígio*, algo já percebido por Janet Chernela (1993) entre os Wanano do Uaupés. O mapa a seguir mostra como as prerrogativas de prestígio são a base para a definição dos direitos aos locais de pesca, sendo os ramos mais prestigiados dos Ba'titororã (Machado, Brandão e Fontes), além dos clãs convidados em melhor posição no ranqueamento, os mais beneficiados com pontos exclusivos de captura.

---

6 [...] no Uaupés haveria uma tensão constante entre as prerrogativas fundamentadas no ideal de senioridade e os princípios que, no limite, estariam abertos a outras dinâmicas de diferenciação e poder. Pois, conforme vimos, alguns dos atributos valorizados como índices de uma maior proeminência política e espiritual – isto é, cultural – nem sempre estão do lado dos irmãos maiores. Seja pelas contingências da história, seja por uma atuação mais habilidosa na esfera político-ritual, aqueles que são menores podem vir a assumir certos papéis que, idealmente, estariam reservados aos maiores. E isto valeria tanto para o nível mais amplo do grupo de descendência e das relações interclânicas, quanto para a esfera mais circunscrita dos subgrupos e clãs e das relações entre linhas e agnatos próximos (SILVA, 2012, p. 160-61).

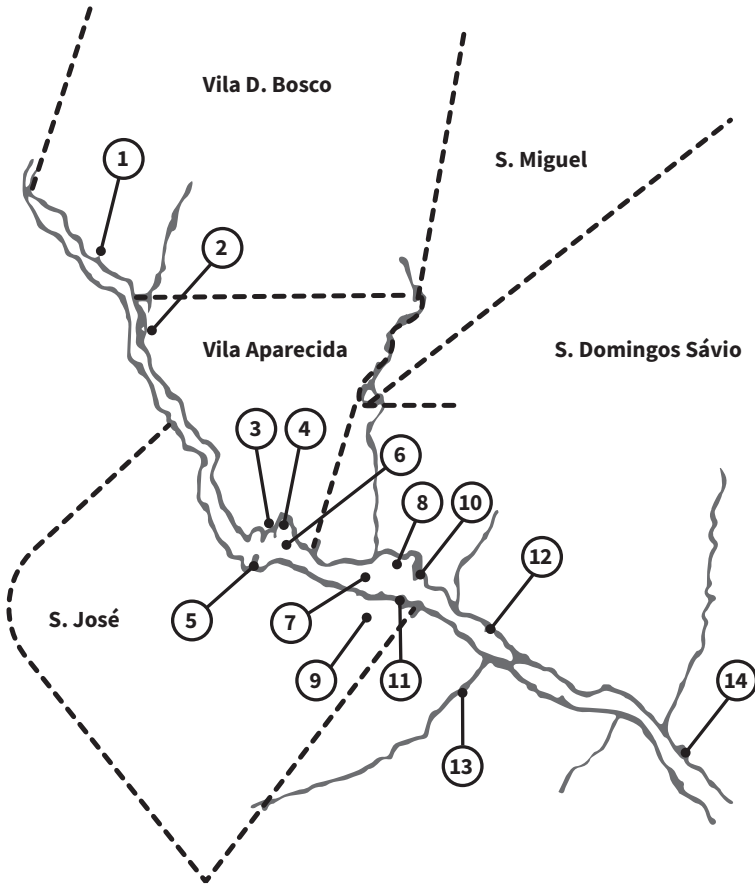


FIGURA 25. Mapa das áreas de pesca em Pari-Cachoeira.

Legenda:

- 1 Piracema dos Aracus (acesso aberto a todos)
- 2 Igarapé Água Velha (acesso aberto a todos)
- 3 Matapi [armadilha para captura de peixe] dos Ba'titororã de Vila Aparecida (Machado, Castro, Fontes e Gentil).
- 4 Matapi da família Abreu
- 5 Matapi dos Machado, Brandão e Castro
- 6 Cachoeira Samaúma (acesso aberto a todos)
- 7 Área de pesca dos Maranhão
- 8 Área de pesca dos Arantes
- 9 Área de pesca dos Gentil e Brandão
- 10 Área de pesca dos Arantes
- 11 Cachoeira de Pari – Área de pesca dos Machado
- 12 Estirão de piracema dos aracus (acesso aberto a todos)
- 13 Igarapé Veneno (acesso aberto a todos)
- 14 Local do Camoti [Vaso para armazenamento do caxirí] dos Waî Masa. Interditado para todos.

Esta situação diverge um pouco de como Århem (1998, p. 80) descreve a questão dos direitos territoriais funcionam entre os Makuna:

*In concrete terms, membership of a river community implies the right to cut gardens, to fish and to hunt practically anywhere in the territory. No individual (or groups) can claim exclusive rights to the potential garden land or to any particular hunting or fishing ground. Communal access to forest and river resources is limited only by metaphysical motivated restrictions on hunting and fishing, which apply to 'owners' and 'residents' alike. Within the loosely bounded locality occupied by a cluster of settlements, the gardens belonging to the different settlements intermingle and the exploitation of hunting and fishing grounds overlap, but between one locality and another such overlapping is rare. This differentiation of territory with respect to resource use is, however, tacit, discreet and informal; nothing prevents a man from one part of the territory from clearing land or hunting or fishing in another.*

Embora haja um sentido de comunitarismo no uso de recursos territoriais, eventualmente alguns aspectos deste podem ser “privatizados” em função de algum ramo do clã Ba'titororã que reivindique o uso exclusivo ou semi-exclusivo de determinados locais, como é o caso dos pontos de pesca com maior potencial de captura de pescado. Não é possível dizer com certeza que esta dinâmica tenha se estabelecido em função da escassez de peixes por conta do vertedor que impede a subida de algumas espécies, como foi descrito do capítulo 3, ou se ela é um expediente utilizado por alguns segmentos mais prestigiados em qualquer situação. De qualquer forma, ela apresenta questões que desmontam qualquer tentativa de uma generalização eficaz para a questão da “propriedade”.

Como foi dito antes, há uma pressão de alguns segmentos da comunidade para que o poder seja menos concentrado na mão das famílias Machado, Brandão e Fontes: os Arantes do bairro São Domingos Sávio desejam maior reconhecimento e prestígio por parte dos Machado, bem como os representantes dos clãs convidados como os Barreto (Yupuri Buberaporã) e Marinho (Iremiri Turo Porã). O regime de capitães de bairro aparentemente teve como objetivo harmonizar melhor estas questões e minimizar os conflitos, o que possibilitou arranjos impensáveis em outras épocas, como a liderança da Vila de São Domingos Sávio ter sido ocupada por um Tuyuka Oakapeapona anos antes.

De certo modo, as disputas pelas prerrogativas de chefia também se constituem na disputa pela interlocução da comunidade junto aos agentes do Estado, como é o caso do Exército. A despeito de serem pouco propensos a seguir as regras de etiqueta que regem as relações entre anfitrião e convidado, os militares são tratados com bastante cuidado e delicadeza.

Paira o entendimento de que a tranquilidade da comunidade não suporta certas explosões de revolta que podem acontecer por um motivo ou outro, de ambos os lados. Os capitães de vila costumam ser zelosos destes princípios em eventos públicos e reuniões.

Os Ba'titororã, sendo detentores de uma posição mediana no ranqueamento Ye'pâ Masa, desenvolvem a partir da localização geograficamente importante de Pari um projeto de valorização de sua posição. No cotejamento inicial de meus dados, denominei a este projeto de “ascensão social”, mas não creio, como já expliquei, que esta seja uma expressão adequada. O que se aspira não é simplesmente subir algumas posições no ranque, mas sim tornar esta posição relevante aos olhos dos demais clãs, um processo de **nobilitação**. Ao cooptar convidados que possam oferecer algumas vantagens e “enriquecer” Pari com mais pessoas e experiências diversificadas, os Ba'titororã transformam sua comunidade, tornando-a mais dinâmica e atrativa. O ranqueamento é uma expressão das disputas internas, e por isso passível de manipulação, mas o elemento de reconhecimento do poder político que emana de uma comunidade prestigiada, que dispõe de bens como escolas, energia elétrica e um polo de saúde indígena, é algo difícil de ser ignorado, e é isso que os Ba'titororã buscam.

Conseqüentemente, esse prestígio os faz pessoas relevantes nos jogos políticos locais. Em 2010 houve uma ampla mobilização nas três comunidades do Triângulo Tukano para definir o projeto de uma cooperativa de mineração indígena para toda a região do Alto Rio Negro – algo que sempre esteve nos horizontes de futuro dos Machado, que criaram a CAPC (Cooperativa Agromineral de Pari-Cachoeira) no final da década de 90 – além de discutir candidaturas para a Prefeitura e Câmara de Vereadores que iriam concorrer no próximo pleito. Pari contava com uma comitiva permanente nestes eventos.

## UM EMPREENDIMENTO ARRISCADO

Vejamos agora como este ranqueamento e as disputas que constantemente estão refazendo essas listas se refletem no cotidiano das relações com o Pelotão. Em 2010 o tráfico de bebidas se constituía uma forma de ganhar algum dinheiro rápido e sem grande esforço no Alto Tiquié. O final do ano é um período propício para a venda de destilados, especialmente em Pari Cachoeira, pois a demanda aumenta consideravelmente com as festas de fim de ano e as duas formaturas escolares<sup>7</sup>. Para dar uma ideia

7 Além de bebida, eram itens comuns deste comércio os frangos congelados, carne processada (como linguiça calabresa e salsicha) e refrigerante.



da lucratividade, uma garrafa da marca mais popular de cachaça em São Gabriel podia ser adquirida por R\$ 4,00 ou R\$ 5,00 a unidade em qualquer estabelecimento comercial na cidade; em Pari-Cachoeira este valor chegava ao dobro ou triplo, dependendo da oferta local. Além da cachaça circulavam também, embora em menor quantidade, rum, espumante, vinho doce de mesa e, eventualmente, vodca nacional. Cerveja era algo raro em Pari porque, além da necessidade de gelar, seu gosto não é muito apreciado<sup>8</sup>.

B.N era um jovem Ye'pâ Masa de vinte e dois anos pertencente a um dos clãs convidados de Pari, os *Yaí uti porã*. Depois de passar anos frequentando as escolas locais para cursar o ensino fundamental e médio, como vários jovens escolarizados de Pari, B.N não obtivera ocupação como assalariado. Era bem articulado e membro ativo da igreja, e da Pastoral da Juventude e permaneceu na comunidade morando com um irmão (B) soldado do pelotão, e com a esposa deste (BW), uma jovem Dessana, em uma casa em Vila Aparecida. Naquele dezembro de 2010, B.N, trouxe cinco caixas de *Corote* – uma marca popular de cachaça, para vender em Pari, além de algumas garrafas de vinho e espumante, estas últimas encomendadas por uma senhora Ye'pâ Masa Yeparã Pa'nicu para a formatura de sua filha no ensino médio. Sendo a formatura um dos ritos *pekasã*, parecia natural que a bebida das celebrações fosse a destilada industrial, ao invés do caxirí produzido pelas mulheres para as festas “tradicionalis”. O consumo de bebidas nas comemorações relacionadas às formaturas não se dava durante as festas públicas no salão comunitário, onde se bebe geralmente o refrigerante, mas no âmbito privado das casas, entre as famílias dos formandos e seus amigos mais próximos. Encomendas de destilados como espumante, cidra e vinho são símbolo de status, pois são acessíveis apenas aos poucos assalariados locais que constituem-se no grosso da freguesia de comerciantes de bebidas como B.N.

O outro contingente de fregueses era composto por quem comprava as pequenas garrafas plásticas de cachaça *Corote* ou os litros de vidro da *Caninha 51*, mais acessíveis à maioria constituída pelos agricultores. As mulheres, embora bebessem menos, eventualmente participavam destes momentos, mesmo sob o peso da condenação da moral salesiana – construída ao longo de anos nos internatos femininos, que se manifestava através de olhares furiosos e comentários cáusticos de outras mulheres

8 Embora na cidade (sede do município) seja comum ver indígenas do interior consumindo cerveja nos bares locais, principalmente pelo status que a bebida traduz. Por ser mais cara que a cachaça, beber cerveja é considerado algo só acessível aos assalariados locais. A cerveja também possui uma aura de “urbanidade”, e é comum ver pessoas que possuem alguma fonte fixa de renda, como assalariados, bebendo cerveja em pontos públicos quando em visita à sede do município.

contra as poucas que ousavam acompanhar os maridos e familiares no consumo de cachaça. Não era a primeira vez que B.N. levava bebida para a comunidade, o que se tornara, como já dito, uma fonte de renda para algumas famílias locais. B.N. começara seu empreendimento com a ajuda do irmão militar, que lhe emprestou o dinheiro necessário para a primeira viagem e para o investimento para a compra de bebidas. B.N. não sabia, mas justamente naquele mês chegara a Pari um novo comandante para o Pelotão. Disposto a deixar sua marca própria, o tenente escolheu o combate às bebidas destiladas como sua principal bandeira logo no início de seu comando. Uma reunião no Centro Comunitário de Vila Aparecida foi convocada com toda a formalidade no final de novembro de 2010, via ofício, pelo Comandante recém-chegado, para quem este considerava autoridades locais (capitães das vilas, capitão-geral, gestores das duas escolas e o representante da Prefeitura Municipal<sup>9</sup>).

Após mudar o dia e a hora da reunião duas vezes, finalmente em uma quarta-feira uma comitiva formada pelo novo tenente, alguns soldados e um sargento, dirigiu-se ao Centro Comunitário para a reunião. O Comandante anterior, Tenente Jetro, havia advertido em conversas com as lideranças, em tom misterioso, que “quando o novo comandante chegasse, eles iriam ter saudades dele”, o que causara alguma expectativa em conhecer o novo encarregado do Pelotão.

O tom da reunião foi marcado pela formalidade e pela postura professoral dos militares. O comandante, um homem particularmente alto e com inconfundível sotaque pernambucano, sem dar espaço para ninguém falar antes, abriu a reunião ensejando um longo monólogo, no qual apresentava suas credenciais e destacava que em Pari ele representava o Estado; lembrou o *poder de polícia* que o Exército possui na fronteira<sup>10</sup> e, por fim, revelou o real motivo da reunião: afirmou que não seria mais tolerada a venda ou o consumo de bebida destilada industrializada em Pari, e seria preso quem desobedecesse, pois esta era uma questão legal e ele estaria lá para cumprir a lei. Pediu que todos os capitães se comprometessem a ajuda-lo, transmitindo estes termos ao resto das pessoas e

---

9 Havia uma pequena construção de alvenaria no meio da comunidade que nos foi descrita como a representação local da Prefeitura Municipal na comunidade, que na década de 90 havia sido um distrito de São Gabriel, uma divisão administrativa já extinta. Um Ye'pã Masa de um clã hóspede era o representante do prefeito, mas nunca descobrimos exatamente que tipo de atividade ele desenvolvia.

10 O tenente referia-se ao inciso IV do artigo 2.º da Lei Complementar n.º 117, de 2 de setembro de 2004 (que altera a Lei Complementar n.º 97, de 9 de junho de 1999) que estabelece como atribuição do Exército “[...] atuar, por meio de ações preventivas e repressivas, na faixa de fronteira terrestre, contra delitos transfronteiriços e ambientais, isoladamente ou em coordenação com outros órgãos do Poder Executivo, executando, dentre outras, as ações de: a) patrulhamento; b) revista de pessoas, de veículos terrestres, de embarcações e de aeronaves; e c) prisões em flagrante delito.”

denunciando ao Pelotão os transgressores<sup>11</sup>. Finalmente, a palavra foi passada aos indígenas, que surpreendentemente pareciam, naquele momento, não tomar conhecimento das advertências.

O primeiro a falar foi o capitão de Dom Bosco, Ba'titirorã do ramo Brandão, que pediu que o tenente esclarecesse porque alguém que mata outra pessoa não vai para a cadeia por ser menor de idade, complementando que isso o deixaria revoltado. O sargento que acompanhava o tenente, que mais tarde soube servir há cerca de dois anos no Pelotão, neste momento mostrou sua função na reunião: esclareceu ao tenente quem era o interlocutor e explicou o contexto da pergunta que estava relacionada a um caso de assassinato ocorrido no ano anterior em Pari-Cachoeira envolvendo um militar indígena, a vítima, e um adolescente indígena de um clã convidado, que matara o militar com facadas depois de uma briga doméstica. A vítima, um cabo baniwa de Tunuí (Rio Içana), tinha sido assassinado pelo irmão de sua esposa (BW), na época com quinze anos. O garoto fora encaminhado para um centro de ressocialização para menores infratores em Manaus e, passado um ano da penalidade, correu a notícia de que ele retornaria a Pari, para a casa de seus parentes, o que causava irritação nas pessoas que acreditavam que aquela não era uma solução justa. Complementando a explicação do sargento, o capitão de Dom Bosco reclamou:

Isso está errado, como que vão soltar ele depois do que ele fez? Matou o outro e agora está livre para voltar como se não tivesse acontecido nada demais. É sempre assim, *os outros de fora vem para cá*, fazem coisa errada e nós aqui acabamos levando a fama. Isso está errado!

Vim a saber depois mais alguns detalhes do ocorrido: a vítima costumava bater em sua esposa. Um dia em que todos haviam bebido bastante, o cabo teve um surto de ciúmes e bateu na esposa, como fazia eventualmente. Revoltado com mais este episódio de violência do marido da irmã (WH), desta vez o jovem (que consideraremos aqui como Ego) saiu em defesa da irmã, esfaqueando o agressor e matando-o.

Por hora gostaria de comentar o fato inusitado para os padrões do Alto Rio Negro de um baniwa habitar uma comunidade Ye'pâ Masa. A circulação de homens, graças aos pelotões, não é um fenômeno relacionado apenas aos militares brancos, mas também abrange os indígenas que se encontram a serviço do Exército. Dificilmente um Baniwa, povo de origem Arawak e relacionado aos Rio Içana e Aiary, teria autorização para

---

11 A proibição do consumo e comercialização de bebida alcoólica em área indígena está prevista no Artigo 58 da Lei 6.001 de 1973, o chamado Estatuto do Índio. Diz o texto: “propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados. Pena – detenção de seis meses a dois anos”.

residir em uma comunidade Ye'pâ Masa no Tiquié se não fosse militar<sup>12</sup>. A circulação interétnica de homens em áreas distantes da “sua”, mesmo ocasiões formais como visitas de intercâmbio intercomunitárias ensejadas por projetos de ONGs que atuam na região, demanda alguma cautela e alguns cuidados por conta das pessoas que se aventuram a viajar<sup>13</sup>. A condição de militar também proporciona circulação semelhante, oportunizando que homens saiam de suas comunidades rumo a pelotões em outras áreas da região.

O assassinato do cabo não é o foco aqui, mas tendo em vista ele expressar uma determinada ordem de conflitos relacionada ao convívio com o Pelotão e à noção que eu estou chamando aqui de “ética do anfitrião” e alguns de seus vários desdobramentos, é necessário esboçar uma proposta de análise deste incidente; uma primeira questão que se estabelece é a identidade da vítima e do matador: o primeiro um baniwa que conseguira permissão de morar na comunidade por conta de sua condição como militar: Uma identidade “duplamente” estrangeira, mas uma delas gozando a prerrogativa de convidado – por ser militar. O jovem Desana, entretanto, além do baixo status próprio de sua idade, matara um convidado, sendo ele próprio um. As agressões à sua irmã ficavam em segundo plano para os Ba'titororã, uma vez que o fato que englobava todos os outros era o assassinato, que reunia as características mais dramáticas de um ato de transgressão que agredia também aos anfitriões.

Gostaria de abrir um parêntese aqui e recordar outro episódio de assassinato, narrado no primeiro capítulo, que foi a morte de um grupo

12 A região conhecida como Alto Rio Negro possui cinco calhas de rio (cuja tipologia, constituída pelo movimento indígena, é aplicada pela FOIRN na constituição de sua coordenação, formada por cinco diretores, cada um representando uma calha): Baixo Rio Negro (abrangendo as áreas dos municípios de Santa Isabel e Barcelos), Içana/Aiary (área Baniwa, Koripako e Baré), Uaupés/Tiquié (abrangendo o Triângulo Tukano e os povos habitantes dos rios Cudiari e Papuri), Alto Rio Negro (apesar do nome, relaciona-se a uma área específica) e Uaupés. Esta construção de fins organizativos acaba relacionando-se, embora não de forma absoluta, às subáreas culturais dentro da área mais geral do Alto Rio Negro.

13 Refiro-me à possibilidade de ataques mágicos como *dohase* ou mesmo encantamentos amorosos conhecidos regionalmente como *puçanga*. Acompanhar indígenas durante seus deslocamentos para locais onde eles não possuem parentes, por exemplo, possibilita observar tais dinâmicas. Há uma desconfiança imensa em relação ao que se come, bebe ou veste, pois objetos pessoais podem ser veículo para os malefícios. Os Baniwa são tidos por outros povos como conhecedores de “veneno”, uma categoria que engloba desde malefícios espirituais quanto físicos. Há uma literatura vasta sobre o tema a partir dos trabalhos de Wright (2001). Se os Baniwa possuem o conhecimento do veneno, os “sopros” [dohase] é a forma mais temida de ação maléfica tukana. O “sopro” é a ação xamânica de manipulação do princípio vital das pessoas com fim prejudicial, que enfraquece, adoce ou mata seu alvo. Encontros interétnicos como assembleias do movimento indígena são ocasiões em que tais riscos estão mais presentes, exigindo mais cuidados. Já as puçangas, que são encantamentos de atração (servindo tanto para o pescador atrair peixes quanto para uma pessoa atrair parceiros amorosos) são duplamente perigosos, pois além de minar a vontade própria do indivíduo, criando nele a paixão pelo dono ou dona da puçanga, se feito de forma exagerada pode acarretar danos sérios como levar à loucura, doenças graves e até à morte.

de garimpeiros invasores da Serra do Traíra na década de 90. Além de uma questão de sobrevivência, já que os garimpeiros ameaçavam diretamente os indígenas, o assassinato destes constituiu-se em uma ação coletiva e consensual no seio da comunidade, com várias tentativas de resolver a questão por outros meios – como os apelos e finalmente a carta enviada pelo capitão-geral, feita em pedaços com tiros de revólver pelos garimpeiros, que negaram assim qualquer chance de negociação. Os garimpeiros mortos encontravam-se no fim da escala de alteridade *pekasã* por sua agressividade extrema, sua obsessão em se apropriar dos recursos alheios – terras e ouro e, finalmente, por sua recusa em negociar. No caso particular do assassinato do cabo Baniwa, a ação foi individual e a ausência de negociação se deveu aos status precários de ambos – matador e vítima – no seio da comunidade.

Para encerrar este tópico, gostaria de chamar a atenção para a performance em que os capitães aderiram à proposta do tenente e se colocavam na condição de pessoas que “buscavam justiça”, apelando para o papel *legal* que este se propunha a desempenhar, aparentemente abdicando de sua autonomia para entregar ao estrangeiro recém-chegado a prerrogativa de julgar ou castigar o crime do jovem Desana cometido em suas terras, buscando por todos os meios se distanciar do infrator. Este fato reveste-se ainda mais de interesse quando pensamos que curiosamente os apelos do tenente em relação às bebidas destiladas foram completamente ignorados naquela ocasião em prol da atenção de um problema completamente diferente. Tendo informado ao tenente sobre outros detalhes da questão, o cabo começou a tecer alguns comentários negativos sobre o colega morto, afirmando que havia chegado ao conhecimento do Pelotão que este “não era coisa boa” porque ele vendia bebidas na comunidade. Os capitães começaram então a emendar vários tópicos diferentes: falaram de questões antigas, como a ocasião em que alguns soldados, a partir do controle do posto de telefonia, haviam utilizado as linhas instaladas nas casas particulares para realizar interurbanos<sup>14</sup>. O sargento mais uma vez informou ao tenente que no ano anterior alguns soldados haviam utilizado as linhas dos comunitários para ligações pessoais para fora do estado, e que o Comando, tomando conhecimento do fato, já havia restituído os valores das contas indevidas aos donos das linhas e resolvido o problema.

Outro ponto lembrado pelos capitães foi uma promessa feita pelos militares, e tida como uma das condições para instalação do Pelotão, de

---

14 Anos antes a Telemar havia instalado em Pari-Cachoeira um posto de telefonia, que funcionava nas dependências do Pelotão. Este posto possuía capacidade para algumas linhas particulares que deveriam atender às casas da Vila Militar e a casas de comunitários que solicitassem. Além das casas das freiras e da Paróquia, as casas de alguns professores receberam linhas.

que seria criada uma reserva de doze vagas para seus filhos no Colégio Militar de Manaus, a fim de que eles pudessem se preparar para entrar no Exército e se formar comandantes para virem futuramente a dirigir o Pelotão de sua própria comunidade. Em vários momentos escutei os indígenas falando sobre este acordo, que teria sido feito verbalmente em uma das visitas da equipe da 12.<sup>a</sup> Região Militar, responsável pela construção do Pelotão, em uma das várias reuniões prévias que tiveram com a comunidade no processo de preparação da construção. O comandante, egresso da AMAN (Academia das Agulhas Negras), escandalizou-se com a fala, tecendo um longo comentário sobre o valor da meritocracia no Exército e concluindo que tal expediente seria impossível de ocorrer, já que, para ser comandante, o militar deveria se submeter a provas específicas para entrada na academia militar, sendo inexistente quaisquer perspectivas de cotas nas escolas militares. No final os capitães indígenas reclamaram da falta de gasolina para ligar o gerador local e o tenente afirmou que havia mandado dias antes seiscentos litros de gasolina para a comunidade como forma de “fazer a parte do Pelotão”. Gerou-se um repentino mal-estar neste momento, com os capitães perguntando entre si quem havia recebido o combustível e o capitão-geral em silêncio. Quando todos entenderam o que havia acontecido, pairou um silêncio de constrangimento.

Esta reunião teve um desenlace interessante: saímos do Centro Comunitário eu, meu marido e alguns dos presentes – as lideranças de Vila Aparecida e Vila Bom Bosco (Mais especificamente indivíduos Ye'parã Pa'nicu das famílias Machado, Brandão e Fontes), conversando sobre as primeiras impressões a respeito do tenente e todos concordavam que ele parecia ser “muito bravo”, enquanto caminhávamos rumo a uma casa desocupada em vila São Domingos Sávio. Sentamos embaixo de uma árvore junto a uma mesa improvisada de madeira para o que eu acreditava ser uma sessão de conversa sobre a reunião. Para minha surpresa, apareceu “do nada” uma garrafa de cachaça no meio da mesa. Sem grandes cuidados nem discrição, o conteúdo da garrafa foi virado em meia dúzia de copos enquanto eu tentava me refazer do susto. Enquanto tomávamos a cachaça, vimos passar não muito longe, em uma rua acima, a comitiva do tenente que retornava ao quartel. Superado meu medo de ser presa e extraditada do local do meu trabalho de campo, achei a situação toda muito engraçada e lembrei de Geertz (1989) e sua célebre briga de galos descrita em *A interpretação das culturas*, em que ele relata como, depois de fugir de uma batida policial de repressão às rinhas com os balineses, seus sujeitos de pesquisa ficaram mais acessíveis, e não pude evitar pensar que também estávamos sendo de alguma forma testados em meio àquele ato de rebeldia.

Em seus estudos sobre o erotismo, Georges Bataille (1991) concluiu que quanto mais austera uma proibição, mais facilmente ela será derrubada. Apesar de não estar em jogo aqui nenhum elemento de ordem sexual, creio que é bastante válido tomar esta perspectiva batailliana para pensar na forma como a proibição da bebida foi tão facilmente transgredida naquele dia e, mais notável, a partir de um ato performático que mostrava claramente a nós brancos que eles, os chefes, não estavam dispostos a acatar a ordem de um convidado. Mais do que consumir a bebida, interpreto a “transgressão” como uma maneira sutil dos chefes reafirmarem frente a nós sua autonomia depois que um outro *convidado*, no caso o tenente, tentara subverter a simetria entre convidado e anfitrião, impondo normas e exigindo uma fidelidade que, ingenuamente, solicitava que os capitães se voltassem contra seus próprios parentes, denunciando-os. Os *kerã*, no caso, estabeleciam aquele ato transgressor como uma prerrogativa.

Com estes elementos em mãos, podemos discutir com mais propriedade o aparente descaso com que ouviram do tenente sua pregação legalista e da razão de não questionarem na reunião a proibição. O enfrentamento do convidado, neste caso, passava por uma postura de resistência silenciosa, ao contrário do confronto direto, que fora a tônica de eventos como a reação aos garimpeiros na década de 90, ou do confronto ocorrido quando a energia elétrica da Micro-Usina foi interdita para a comunidade pelos militares. A estratégia do não-confronto era utilizada naquele momento para reafirmar a *tukanidade*. No final, como me explicou um dos capitães, depois de dois anos aquele comandante partiria, cedendo seu lugar a outro comandante com o qual teriam que novamente aprender a conviver. “Nós convidamos o Exército e por isso eles estão aqui”, me explicou o capitão-geral. Se eram convidados, como convidados eram tratados. O caráter antissocial de suas atitudes era alocado no lugar-comum das atitudes dos *Pekasã*, especificamente dos militares, estes seres de sociabilidade deficiente, cabendo aos Ba'titororã sua “domesticação” a cada dois anos.

As promessas do tenente, contudo, foram estritamente cumpridas. Uma patrulha foi organizada e militares armados e uniformizados passaram a rondar festas e reuniões em busca de bebidas nos dias seguintes. Esconderijos insólitos foram inventados para esconder garrafas nas casas e os caxiris começaram a ser “batizados” com cachaça, como forma de não perder o investimento nos destilados, e ao mesmo tempo consumi-los de forma segura. Várias apreensões foram feitas nos dias seguintes, surpreendendo aos desavisados que chegavam de São Gabriel com sua mercadoria no pequeno porto de Pari, onde um grupo de soldados



revistava as embarcações que chegavam. Assisti a uma dessas batidas particularmente agressiva, em que uma residência que costumávamos visitar diariamente, pois nosso professor de língua tukano morava lá: os pertences dos moradores foram revirados, as pessoas da casa filmadas sem consentimento e o filho do dono, que foi acusado de transportar “ilícitos”, ameaçado de prisão pelo tenente. Tendo em vista que o tenente era recém-chegado e nunca tinha encontrado antes com este rapaz, só sua investida se deu a partir de alguma denúncia feita pelos militares indígenas ou pelos próprios vizinhos.

Retornemos a B.N., o jovem empreendedor Ye'pâ Masa do qual começamos falando. Alguns dias depois de sua chegada, quando ainda não entregara toda a encomenda a seus fregueses, B.N. era preso em casa, em flagrante, consumindo com amigos parte do estoque que trouxera. Fregueses seus o denunciaram: por ironia do destino, dois soldados oriundos de Manaus, que haviam adquirido com B.N duas garrafas de Corote, foram flagrados embriagados no alojamento do próprio quartel e obrigados a entregar seu “fornecedor”, que foi imediatamente apreendido por uma patrulha e levado para a prisão do Pelotão. O pai de B.N, que morava em um sítio alguns quilômetros acima de Pari, foi avisado da prisão do filho e deslocou-se para Pari para tentar soltá-lo. Uma das freiras salesianas indígenas que atuavam na comunidade, e que tradicionalmente mediava a solução de problemas surgidos entre os militares e os moradores de Pari, acompanhou o pai em uma ida ao quartel para ver B.N e tentar obter sua soltura. O Tenente foi inflexível e afirmou que B.N deveria servir de exemplo para que outros não tentassem o mesmo. A religiosa passou a visitar o Pelotão diariamente para ver B.N e conversar com o comandante. Seus apelos não surtiram efeito e o tenente insistia que B.N seria transferido para a cadeia pública em São Gabriel, onde a juíza decidiria o que fazer com ele, já que ele passara à condição de acusado por um crime federal.

A esposa do irmão de B.N (BW), uma jovem Desana, acompanhada pela irmã de sua mãe, que também residia na comunidade, foram até o Pelotão tomar satisfações com o tenente comandante. Embriagadas, sua atitude foi a única a expressar indignação pela prisão que julgavam injusta. Se a comunidade fosse analisada em termos freudianos, as mulheres figurariam como o *id*<sup>15</sup>. As regras de convivência, dentre as quais a ética do

15 Um resumo da teoria do id, ego e superego, que utilizo aqui como analogia para falar do caráter da mulher nas comunidades indígenas dos povos Ye'pâ Masa, pode ser encontrada Scott e Marshall (2005): “O centro da psicanálise é a teoria do inconsciente e o modelo estrutural da psique, que consiste em três sistemas inter-relacionados: o id, o ego e o superego. O inconsciente é composto por ideias e sentimentos que são considerados inaceitáveis, tanto por constituírem-se em ameaças à existência do indivíduo quanto por serem vistas como ameaças à sociedade. (...) O *id* é visto como a fonte que dirige a



anfitrião, tão diligentemente zeladas pelos homens no tratamento com parentes e estrangeiros, parecem não ter grande apelo entre as elas, que costumam expressar as insatisfações coletivas abertamente e apresentar críticas sem muito traquejo. Com a prisão de B.N. não foi diferente: Primeiro implorando ao tenente pela soltura do parente, que defendiam como sendo um bom rapaz, ante a negativa deste o discurso delas rapidamente converteu-se em indignação: uma delas profetizou que os dias do tenente seriam curtos sobre a terra e que ele seria “soprado”<sup>16</sup>. Em contraste com a insistência da família de B.N e da freira Barasana, as lideranças de Pari não pareciam sensibilizadas com o episódio: “Não é meu parente!”, ouvi em português de um dos capitães, em uma conversa sobre a prisão. Com exceção das mulheres e da freira Barasana, ninguém mostrava alguma disposição em fazer algo para reverter a situação. Analisando a situação, percebe-se que a noção de parente era operada em seu nível mais inclusivo no discurso destes últimos. Enquanto os Ye'pâ Masa se reconhecem como um coletivo com uma língua e origens compartilhadas, ou seja, “parentes” no sentido extenso, em contextos críticos o pertencimento clânico poderia era evocado para determinar que B.N, sendo de outro clã, não seria responsabilidade dos Ba'titororã.

Outro nível inclusivo, acima da condição de Ye'pâ Masa, é o que reúne todos os grupos exogâmicos transformados/fermentados, sejam *pe'yarã* ou *pakó maki*. Este nível é definido no tempo cosmogônico na ocasião em que Suriã Pa'miri, o condutor da Cobra-Canoa, para em *Ye'parã-Wi'i* (Casa da Rã Ye'pâ) e realiza um grande dabucuri, durante o qual passou conhecimentos sobre cantos e danças e definiu as regras matrimoniais que regem as relações interétnicas. Este evento parece produzir, na ordem das origens, as diferenças entre os diversos povos Ye'pâ Masa por ter sido o que reúne, pela primeira vez, os ancestrais denominados desta forma. Não por acaso O prefixo “Ye'parã”, utilizado nos designativos formais de alguns clãs Tukano, é uma aglutinação do nome

---

demanda por satisfação imediata e o superego como a internalização da autoridade parental e social. O papel do ego consiste em mediar o conflito resultante das demandas dos demais”. (SCOTT e MARSHALL, 2005, p. 532, tradução minha). Minha analogia se baseia no fato de que as mulheres costumam falar aos estrangeiros o que pensam, sem a sutileza e o cuidado que costumam marcar a fala dos homens. Geralmente atuam como “termômetros” da comunidade, pois costumam expressar ressentimentos e queixas que são feitas pelos homens no âmbito doméstico.

16 Apesar da ação xamânica ser praticada exclusivamente por homens, as ameaças de sopros por parte das mulheres, como neste caso, são frequentes em situações de conflito, como pude testemunhar em campo. Marta Azevedo (2009, p. 470) e Melisa Oliveira (2016) relacionam algumas situações em que mulheres mais velhas (que não menstruam mais, chamadas *bikió*) agem como xamãs, benzendo garotas que tiveram sua menarca ou em eventos de parto. No que diz respeito aos sopros ou dohase, é importante dizer que apesar da ameaça, inflingir danos xamânicos a um pekasã não é algo tão simples, como ficará mais claro no próximo capítulo.

“Ye'pâ Porã”, ou “Filhos da Terra”, entendidos assim como uma unidade discreta em relação a outros como os Desana ou Tuyuka, por exemplo.

Tal entendimento de “parente” é relacional e pode ser evocado em várias ocasiões e contextos diferentes para determinar quem possui direito a determinados privilégios dentro da comunidade, o que obedece a um cálculo simples a partir de quem é “mais parente” ou de quem não é incluído como parente em determinada ocasião.

Voltando a B.N, outros motivos pesavam na decisão das lideranças de não intervir por ele, o que nos remete ao caso de assassinato do cabo baniwa descrito antes. Sendo um *convidado* na comunidade, e de pouca idade, sua pretensão de atuar como um comerciante, uma atividade de natureza delicada em Pari, foi interpretada por alguns Ba'titororã como uma quebra das regras que regem a permanência de convidados, já que ele não possuía autorização dos capitães das vilas. Sua prisão, deste ponto de vista, foi encarada como uma lição merecida. Ninguém acreditava que algo de realmente ruim pudesse acontecer com ele e, se acreditavam, não expressavam preocupação com isso.

Sobre o desfecho do drama de B.N, nos dias seguintes, além da freira e o pároco local, eu, meu marido e o pai de B.N nos mobilizamos para tentar formas de resolver o problema, visto que a determinação do tenente em enviar B.N para São Gabriel poderia gerar um problema ainda maior: caso a juíza que atuava no município acatasse a denúncia do militar, B.N. poderia ser enviado a um presídio federal. Um advogado recém-chegado que atuava na diocese em São Gabriel na área de direitos humanos foi acionado por telefone pelo pároco de Pari e procurou várias pessoas para tentar resolver o problema, mas encontrou sérias dificuldades: O superior do tenente, o comandante da Brigada, que foi o primeiro a ser visitado pelo advogado em São Gabriel, não parecia disposto a desautorizar seu subordinado, e disse que não iria anular a prisão. A coordenadora da unidade local da FUNAI, uma servidora do Ministério da Saúde que atuava na ocasião de forma temporária como interventora na seção local do órgão, tendo sido deslocada por seis meses para “arrumar a casa” na Administração Regional (ADR) de São Gabriel, também não pôde ajudar. Por conta das devassas que vinha executando nos processos da repartição, havia sido ameaçada de morte e mudara-se da casa que alugava na cidade para o Hotel de Trânsito do Exército, estando sob proteção militar constante. Por este motivo, alegou não se sentir em condições de solicitar a soltura de B.N e ir contra quem a estava protegendo.

Com os feriados de final de ano se aproximando, era difícil conseguir mobilizar alguém em Manaus e começamos a nos preocupar seriamente com o destino de B.N. Soubemos que a aeronave que faria a reposição dos

mantimentos do pelotão, prevista para início de janeiro, só retornaria à comunidade no final de março, impossibilitando o traslado de B.N para São Gabriel. Todos achavam que o tenente se daria por vencido e acabaria soltando o jovem, já que era improvável que este mantivesse B.N. preso na precária carceragem do Pelotão por três meses, especialmente enfrentando pressão constante como a visita dos parentes e da freira salesiana. Ao se ver sem alternativas, contudo, o tenente surpreendeu a todos providenciando a remoção de B.N. para a cadeia da delegacia da Polícia Civil em São Gabriel por voadeira<sup>17</sup>, depois de três semanas de prisão. Noto que tal deslocamento por embarcação movida a motor de popa não consumiu menos que 300 litros de gasolina para ir e retornar. O desfecho da epopeia de B.N foi ainda mais insólito, como viemos a saber pelo próprio, numa tarde quente de janeiro, quando nos encontramos com ele na casa de um dos Ye'pâ Masa de Pari que mora na cidade. Ao chegar à delegacia para onde fora levado por uma pequena patrulha da Polícia do Exército, B.N. foi recebido pelo escrivão da Polícia Civil que substituíra temporariamente o delegado titular, de férias em Manaus. Ao receber a documentação e saber do sargento que liderava a patrulha o delito de B.N, o escrivão, atônito, recusou-se a admiti-lo na carceragem. Disse que não fazia sentido prendê-lo por uma razão como aquela e liberou-o. A patrulha perguntou a B.N se ele queria retornar a Pari e ele disse que preferia ficar em São Gabriel. Desde então, B.N, livre, aproveitava uma inesperada visita aos parentes residentes na cidade.

Os moradores de Pari contam que o comércio de cachaça não é muito antigo na localidade<sup>18</sup>. No passado, sob o forte controle dos padres, ele não existia, passando a ser visto como uma alternativa de renda recentemente, depois que alguns soldados começaram a vender na própria comunidade algumas garrafas que traziam de São Gabriel. Por seu caráter exógeno, a circulação e consumo dos destilados enseja situações interessante do ponto de vista da visualização das relações em Pari-Cachoeira.

Por conta dos acontecimentos relacionados não apenas à prisão de B. N., mas também a episódios de brigas, agressões e injúrias físicas que tinham a bebida como centro, as mulheres decidiram naquele fim de ano fazer um manifesto: anunciaram que não fariam a fermentação do caxirí para o natal e Ano Novo. Trocando em miúdos, isto significava que as festas coletivas nos salões comunitários, onde reinava o *e'katiserehe* [Estar

17 Embarcação de alumínio de 6 a 12 metros movida com a ajuda de motor de popa.

18 É importante dizer que a bebida alcoólica em área indígena está bem longe de ser um tabu. Poucos quilômetros antes de chegar a Pari, em Taracará, é possível comprar desde cachaça até cerveja, vendida livremente em alguns dos vários comércios locais, embora também esteja dentro da área indígena. Depois de minha viagem de campo ouvi em Manaus, onde encontro eventualmente alguns indígenas que vão visitar a capital, que este “combate” ao álcool se acentuou bastante.

alegre], não aconteceriam mais naquele final de ano. O padre saudou a atitude das mulheres na missa de domingo durante a homilia<sup>19</sup> e avaliou que “ninguém duvidasse da força do povo de Pari”. Apesar disso, nos dias seguintes algumas casas continuaram fazendo suas próprias festas privadas onde se consumia álcool destilado. Como já expliquei, o consumo privado tem um caráter bem diverso do público.

Depois de uma destas festas privadas na casa de uma família Tuyuka de Dom Bosco, quando todos estavam dormindo, uma jovem que havia se formado semanas antes no ensino médio cometeu suicídio por enforcamento no interior da casa. Foi um momento triste e ensejou reações de solidariedade, mas também de reprovação moral: Algumas mulheres Ye'pâ Masa e Tuyuka culpavam duramente a família da garota pela morte, por terem desobedecido o acordo de não consumirem álcool.

A bebida, entretanto, tem um papel bem mais profundo do que a acepção higienista preconizada que a apresenta quase sempre como um elemento desagregador e problemático. Ela relaciona-se não apenas a episódios de violência, mas também a encontros festivos, além de trazer à tona, de forma menos controlada, conflitos gerenciados com parcimônia no cotidiano. Essas tensões podem explodir em acusações abertas durante as festas. Observar os termos de diferença entre o consumo de bebidas fermentadas e o de destiladas em Pari-Cachoeira, bem como sua circulação e as consequências nas relações com os militares, ensejam câmbios simbólicos expressivos.

### **UMA EMBARCAÇÃO NÃO REVISTADA: SENIORIDADE NO CONTEXTO DA VIGILÂNCIA**

A posição dos militares em relação a B. N., embora aparentemente intransigente, mostrou-se nos dias seguintes atenta à organização social em Pari-Cachoeira. Não parecia haver grandes problemas em prender um jovem *convidado*, uma vez que seus parentes, cujo status social não permitia que suas insatisfações virassem um problema grave, contavam com poucas possibilidades de negociação com os brancos. Mas e se o fato ocorresse com alguém mais prestigiado? Vamos visualizar esta situação a partir de um segundo caso.

Como pode ser verificado nos Quadros 07 e 08, os Pamo Porã constituem-se no único clã cuja condição de superioridade hierárquica em relação aos Ba'titororã é inegável. Isso significa que, embora convidados, os membros deste clã eram classificados como *Masa Ma'mia*, ou seja, como

19 Homilia é um momento da celebração em que o padre faz o sermão.

“irmãos maiores” dos Ba'titororã<sup>20</sup>. Apresento aqui uma personagem importante do meu campo, que vou chamar de M. P. Sua trajetória na política se deu em circunstâncias curiosas: professora da rede estadual de educação, casada com um ex-militar indígena de Iauaretê (localidade do Uaupés), ela envolvera-se na campanha eleitoral de Pedro Garcia, indígena Tariano da comunidade de Iauaretê<sup>21</sup>, que saiu vencedor no pleito de 2008, vindo a ser o primeiro prefeito indígena do município. Candidatara-se à Câmara Municipal sem grandes pretensões, mas suas viagens durante a campanha lhe valeram um inesperado apoio dos parentes de seu marido no Uaupés, lhe garantindo a vitória. Tradicionalmente, Pari costumava eleger vereadores entre seus moradores mais destacados – ainda lembro da eleição do ex-presidente da Liga Esportiva de Pari-Cachoeira, o professor Desana Henrique Vaz, na época em que eu morei em São Gabriel, em 1992, bem como o professor P. C., gestor da Escola Estadual, em 2000. M.P. representava uma quebra de paradigma, pois era mulher e não havia sido eleita por Pari, embora morando lá. Desde então, morando na sede do município, nos períodos de recesso e nas festas ela retornava a Pari, onde era constantemente solicitada como patrocinadora de campeonatos esportivos contribuindo com uniformes de futebol, bolas, troféus, refrigerante, frango congelado e outros materiais, que obtinha junto à Prefeitura ou do próprio bolso<sup>22</sup>.

Somada à sua situação como política, como Pamo Porã, M.P ainda era *Masa Ma'mió* [irmã maior] dos Ba'titororã e de todos os outros clãs Ye'pâ Masa em Pari, o que aumentava sua responsabilidade como distribuidora. Ao chegar em Pari para as festas de final de ano de 2010 sua embarcação, repleta de presentes, atracou no porto de Pari como sempre fazia. Estávamos no auge do “furor anti-bebidas” do tenente-comandante e toda a embarcação que chegava era imediatamente revistada por dois soldados que ficavam constantemente a postos na pequena guarita construída pelo Exército junto ao posto para vigilância. Mas a de M.P. não foi. Segundo ela, ao ancorar, ainda dentro do bote, soldados indígenas prontamente solicitaram que bagagens fossem abertas para a revista. Ela apenas disse que não abriria as bagagens. Gerou-se um breve mal-estar entre os militares que se olhavam sem saber o que fazer. Depois de alguns

20 Os Pamo Porã, que se concentravam em Bela Vista, comunidade localizada a cerca de doze quilômetros de Pari e acessível por uma trilha na mata, além de algumas casas em Pari-Cachoeira.

21 Iauaretê, Taracuí é Pari-Cachoeira constituem-se nas três localidades de maior investimento da missão salesiana, constituindo-se no chamado “Triângulo Tukano”. Iauaretê é predominantemente habitada por Tariano (Arawak) e Tukano.

22 O trabalho de um vereador, na ótica dos indígenas, consiste basicamente em ser um distribuidor de presentes e um articulador de interesses da comunidade com políticos de esferas maiores como deputados estaduais, federais e senadores, que por sua vez são instados também a fornecerem presentes, só que de maior valor como barcos e obras.

minutos ela, seu marido e filhas desembarcaram tranquilamente, levando as bolsas e fardos que trouxera para a comunidade com a ajuda de pessoas que chegavam para ajudar.

Semanas depois, em janeiro, M.P. retornava para suas atividades em São Gabriel. Em seu gabinete na Câmara recebeu a visita de um estafeta da Brigada que lhe entregou uma carta assinada pelo Comandante Geral da Brigada, a instância de comando de todas as unidades militares em São Gabriel. Na carta o comandante acusava-a de ter obstruído a revista de suas bagagens utilizando sua posição como vereadora. Segundo M.P, em nenhum momento ela dirigira-se nestes termos à patrulha que pedira para revistar suas coisas, mas sendo eles soldados indígenas, apesar das ordens expressas que tinham, optaram por não contrariar a *Masa Ma'miô (Irmãos maiores)*, sendo certamente punidos por isso, como deixa entender a carta do Comandante Geral entregue com tanto zelo.

A diferença entre um membro de um clã de alta hierarquia como os Pamo Porã e um de hierarquia mais baixa, como o caso de B.N., reflete-se nas atitudes dos demais em relação a estes sujeitos. A autoridade emana de relações consolidadas nas práticas, algo que nem mesmo as prerrogativas legais do tenente comandante do Pelotão consegue penetrar. A possibilidade desses arranjos entre os soldados indígenas no Pelotão constituiu-se, portanto, na garantia de que, se o Exército pretendia enquadrar aos indígenas, estes possuíam estratégias eficazes de, a seu modo, “tukanizar” o Exército. Se a mim parece claro que a distribuição de gasolina ao capitão-geral de Pari citada na reunião do tenente com as lideranças expressava o entendimento dos *pekasã* sobre quem seria o “chefe” que deveria ser cortejado com presentes, o episódio da não-revista das bagagens de M.P só mostra que a lógica que regula o parentesco, a hierarquia e as relações de senioridade estão um tanto além do alcance deste entendimento.

Sobre os militares, na maioria das vezes percebe-se muito menos a presença deles em Pari do que acontece em outras comunidades que abrigam pelotões, como eu tive a oportunidade de ver em Iauaretê, São Joaquim e Maturacá<sup>23</sup>. Eles circulam pouco e não conseguiam interferir diretamente nas escolas locais. Em São Joaquim, por exemplo, as esposas de militares atuavam como professoras, pelo menos no período em que fiquei na comunidade. A justificativa era que não havia professores formados entre os Koripako. Em Pari-Cachoeira isso é impensável. Durante meu campo, atritos constantes entre o gestor da Escola na época e os comandantes do Pelotão (assunto que abordaremos no último capítulo) refletiam-se

---

23 Mellega (2002), que passou um período em Maturacá (área Ianomâmi) em 2000, descreve o grau de interferência do pelotão no cotidiano da comunidade com várias situações.

na tentativa dos militares em enfraquecer o gestor junto à Secretaria de Educação do Amazonas através de ofícios acusadores e outros artifícios. O que se comentava é que era desejo do comandante militar substituí-lo por outro membro do corpo docente que tivesse mais afinidade com o pelotão.

Algumas ações de aproximação entre o pelotão e a comunidade ocorreram nos anos seguintes como o projeto intitulado “Jovens Guerreiras”, que buscava maior aproximação entre as comunidades que abrigam pelotões e o Exército, através de ações assistencialistas e filantrópicas empreendidas pelas esposas de militares com o apoio da logística militar como a entrega de doações de roupas, sapatos e material escolar que o Exército recolhia em Brasília.

Sobre a pergunta colocada no início deste capítulo, do soldado Ye'pâ Masa que receberia ordens do sargento Maku, pergunta que poderia também ser feita a partir de um soldado Ye'pâ Masa de um clã mais alto recebendo ordens de um *avô*, posso responder da seguinte maneira: Hierarquia é um sistema que se reproduz socialmente em bases que estão além da mecânica previsível de um relógio. A caminhada histórica, os eventos cotidianos, tudo contribui para processos de nobilitação ou de perda de prestígio. Nascer um *ma'mikerã* não garante por si só, as prerrogativas de lideranças. É preciso investir na consolidação desta posição, desenvolver as habilidades mínimas, captar capacidades que confirmem o status dado. Se fosse feito um “anúncio de emprego” para este “cargo” de *ma'mi*, constariam elementos como: ter boa oratória, estar sempre atualizado sobre o que acontece na política local, ter iniciativa, distribuir sempre que possível, garantir melhorias, cobrar políticos, buscar novas possibilidades para o povo de Pari.

Quando estive em São Gabriel da última vez uma das novidades da cidade era que um Hupdah havia se formado como professor, algo inédito, e estava trabalhando como na rede municipal. Este rapaz sofreu uma emboscada e apanhou muito de alguns desconhecidos, depois de uma festa. Quando os indígenas me contavam esse caso, eu sempre perguntava se a surra que ele levava não estaria relacionada ao fato dele ser um Hupdah e estar trabalhando em um emprego remunerado e prestigiado. Todos negavam, mas eu nunca fiquei convencida de que não tivesse relação. Teria a surra sido uma advertência para o que alguns podiam ver como certa ostentação de um “recém-chegado” a um novo status? Acima eu expliquei que jovens indígenas urbanizados, pela pouca experiência que possuem em suas comunidades, desconhecem certas normas sobre hierarquia e tendem a confundi-las com os princípios hierárquicos dos brancos, o que pode ajudar a entender o episódio de violência sofrido pelo professor. Os Hupdah em geral são calados quando interagem com os *pekasã*, não passaram pela



escolarização massiva dos internatos nas décadas de 50 a 80. Suas chances de ingressarem em uma carreira formal e disputarem cargos assalariados são baixas. Não creio que teremos um sargento entre eles tão cedo, mas no dia em que isso acontecer, creio que será uma quebra de paradigma importante, fruto de um processo, não de uma excrescência.

Para Strathern não existe agente individual, mas um agente que é acionado a partir das relações que ele concentra em si. O agente nada mais é do que um ponto de convergência de diferentes processos. São os outros agentes que o objetificam e o ativam. Tomemos a sentença

A percepção do ponto de vista de outrem é também uma percepção antecipada da perspectiva do outro; e as pessoas veem-se sempre como se deslocando de uma posição a outra. (p. 397)

O agente, para Strathern, é um “cotovelo”, a junção de diversas relações. Ele tem uma determinada posição dentro de seu grupo de germanos: se for o filho mais velho, pode ser o Doêthiro, se for um dos mais novos, pode ser o Akito. Cada uma destas posições implica em prerrogativas, orientações e percepções diferentes. Estas percepções, contudo, não são absolutas porque, no caso dos Ye'pâ Masa, fazem parte da própria dinâmica da hierarquia que esta seja flexibilizada e constantemente tensionada com a ação dos agentes coletivos. É parte da perspectiva dos agentes Ye'pâ Masa a busca por meios que garantam melhores posições que as ocupadas no presente, o processo de nobilitação, que se dá pela própria natureza cambiante e constantemente reconstituída do ranqueamento. Estas propriedades talvez não sejam tão perceptíveis em um curto espaço de tempo, mas autores como Wright (1992) e Andrello (2014), que analisaram dados relativos a mudança de etnônios dos povos da região ao longo dos últimos quatro séculos, constatam que transformações intensas podem ser melhor observadas em processos históricos mais longos.

A principal consequência dessas reflexões é entender que, o que eu considerava um projeto inovador de ascensão social do clã Ye'parã Pa'nicu, converteu-se, de acordo com esta análise, apenas na confirmação de um imperativo de extração e circulação de capacidades que, não apenas os Ba'titororã, mas todos os clãs de povos Ye'pâ Masa, perseguem através das parcerias com estrangeiros, sejam eles comerciantes, missionários ou militares. Isso já ocorre na troca de mulheres com outras unidades exogâmicas, no caso clãs Desana, Piratapuaia, Tuyuka e de outras procedências. O sistema regional do Alto Rio Negro baseia-se justamente nestes câmbios. O resultado desta interação tende, no caso da perspectiva indígena, a reforçar suas posições hierárquicas e de prestígio.



Militares e indígenas são, assim como os clãs, agentes em uma determinada rede de relações. A relação com os *pekasã* militares é um fator de tensionamento da hierarquia no cotidiano dos eventos, proporcionando a ativação dos agentes e de suas perspectivas. No que diz respeito a esta rede em particular, percebe-se um embate constante entre a perspectiva dos militares, que estabelecem os indígenas como um elemento passivo, de quem é esperado obediência e receptividade, e a perspectiva dos Ye'pâ Masa, que enxergam os militares como simétricos, porém com recursos úteis.

## O LUGAR DO OUTRO: EXPLORAÇÕES SOBRE A ONTOLOGIA YE'PÂ MASA

**É** praticamente impossível viver em Pari-Cachoeira e não ouvir falar dos Wa'î Masa [Wa'î = Peixe; Masa = “Gente/Coletividade”]. Na cosmologia Ye'pâ Masa, os Wa'î Masa são os *mestres* dos peixes e estão em quase todos os lugares. Carregam uma ambiguidade intrínseca: ao mesmo tempo em que são os responsáveis pela fartura e abundância de peixes, também podem prejudicar as pessoas. A presença dos Wa'î Masa se faz sentir de várias formas. Próximo a Pari-Cachoeira, por exemplo, há uma grande pedra de granito no leito do rio. Os Ye'pâ Masa dizem que esta pedra é o *camoti* [cocho para fermentação de bebida] dos Wa'î Masa. Estes a usam para armazenar seu *peêru* [caxirí]. Nos dias em que fazem suas festas, em sua aldeia localizada em baixo da água, é possível ouvir na superfície do rio suas músicas e falatórios. As festas dos Wa'î Masa são visíveis para os homens e mulheres por conta de sua manifestação física: a piracema. Casam-se, brigam, trabalham e vivem uma vida similar à dos Ye'pâ Masa; as narrativas *kiti* estão repletas de menções a estes entes, dando conta de seus conflitos e eventuais vitórias sobre os humanos.

O resumo a seguir foi extraído da “versão oficial” do clã Ye'parã Pa'nicu da cosmologia Ye'pâ Masa registrada em livro que reúne a discussão dos *bikia* [velhos] de Pari-Cachoeira sobre isso (CIPAC, 2006) *Suriã-Yeki, Su'ria-Părămi e Ye'pâ-Bikió, os três demiurgos originais*, que criam um grande barco em forma de cobra [*Piro Yukísi = Cobra Canoa*] para levar a “Gente da Transformação” (ou Gente da Fermentação, em uma tradução mais literal), *Pa'miri Masa*, do mundo onde foram feitos, para este em que vivemos. Eles haviam planejado durante muito tempo sobre como criar a humanidade, e estavam executando seu plano com muito cuidado, para que nada desse errado. Depois de derrubada do Céu, a Canoa é colocada na água para dar início à sua viagem, passando a ser chamada de *Pa'miri*

*Yukisi* [Canoa da Transformação], pois será no seu ventre que as gentes irão se transformar/fermentar, enquanto navega por baixo da água. Ao longo da viagem os ocupantes da Canoa da Transformação passam por várias paradas nas Casas de Transformação [*Pa'miri Wi'iseri*] ao longo do caminho, e cada uma delas representaria uma nova capacidade ganha; eventualmente as casas contêm aspectos negativos como doenças e catástrofes, e por isso é muito importante que os especialistas xamânicos tenham um bom domínio desta geografia sagrada para que os kumua, ao realizar suas intervenções, percorram o caminho correto.

Alguns obstáculos também aparecerão ao longo do caminho, como os ataques da serpente *Seepirô*, o primeiro inimigo da criação, que coloca armadilhas e entaves no caminho da Cobra-Canoa, todos superados graças à perspicácia e poder de *Su'ria-Pârâmi*, o condutor. Ao fim da viagem, alguns dos passageiros, por diferentes motivos, não conseguem terminar as transformações necessárias para emergir em Ipanoré<sup>1</sup>: o ancestral dos *Pekasã*, por exemplo, abreviou sua própria transformação quando, em uma das paradas, escolhe as armas de fogo ao invés dos adornos e após algumas peripécias, ruma sozinho em direção ao sul<sup>2</sup>.

Outros passageiros não foram considerados “prontos” e não lhes foi permitido emergir: esses são os *Wa'î Masa*. Continuaram na condição de peixes e, invejosos dos antigos companheiros de viagem, buscam sempre que podem atacá-los, sendo esta a origem de muitas das doenças enfrentadas pelas pessoas nos dias de hoje. Os ataques de *Wa'î Masa* são mais frequentes em pessoas que se encontram vulneráveis ou em estados de limiaridade, como é o caso de mulheres menstruadas, caçadores e crianças recém-nascidas. Da condição compartilhada com os peixes, permaneceram nos *Ye'pâ Masa* os “ossos de peixe” [*Wa'î-Õ'ari Sâaró*], componente espiritual que é colocado pelo *kumu* nas crianças no ato da nomeação e que será fundamental para sua boa saúde.

Meu objetivo ao trazer estas questões é desenvolver a hipótese de que os *Pekasã*, e entre estes, especialmente os militares, ocupam no universo *Ye'pâ Masa* uma posição análoga a dos *Wa'î Masa*. Com estes partilham, além da origem comum na *Pa'miri Yukisi*, algumas características específicas como a agressividade, a tendência em não partilhar

1 Conhecido como *Diâ Pe'ta-Pee*, constituiu-se em uma grande abertura nas rochas da cachoeira localizada em Ipanoré, Rio Papuri, de onde teria saído os ancestrais dos Tukano transformados.

2 O tema da escolha entre a arma de fogo e objetos do mundo indígena como arco e flecha ou adornos é comum a várias cosmologias ameríndias e foi explorada no Noroeste Amazônico por Stephen Hugh-Jones num artigo (1988).

– especialmente comida<sup>3</sup> e a usurpação de mulheres (ao tomar mulheres sem contrapartida).

Embora tenha falado bastante da invalidade da dicotomia natureza e cultura em *O Gênero da Dádiva*, é em um artigo chamado *Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen* que M. Strathern desenvolve com mais detalhes sua crítica ao uso das duas categorias fora do contexto Ocidental (STRATHERN, 2014b). Entre os Hagen, seria feita uma associação entre dois pares de contrastes: as coisas selvagens e as coisas domésticas; masculino e feminino. A despeito das teorias sobre a universalidade desta dicotomia, ela possuiria a importância simbólica que lhe atribuímos no Ocidente? A resposta passa, inevitavelmente, pelo questionamento sobre como ocorreria a extrapolação das categorias selvagem-doméstico para as de natureza-cultura. Strathern então toma vários exemplos etnográficos das Terras Altas melanésias para demonstrar que estas categorias, aparentemente tão bem ordenadas e universais, sofrem inúmeros tensionamentos e inversões, e até mesmo a ausência completa de distinções entre uma e outra, como ocorre entre os Baktaman, onde os espaços de moradia e das florestas se confundem, já que homens e porcos, tidos como marcadores da cultura e da natureza no Ocidente, circulam livremente entre ambos.

No caso dos Hagens, embora Strathern defenda não existir a demarcação natureza/cultura como pretendida pelos autores com quem dialoga, ela se propõe a examinar mais detidamente a distinção que os próprios estabelecem entre doméstico e selvagem, supondo que seu extravasamento para estas categorias se deva à sua apresentação em associação direta com seus símbolos de gênero, o que transformaria esta última dicotomia em operador simbólico. Para tanto, ela expõe os dois intuítos por trás do uso desta dicotomia no tratamento das etnografias da Nova Guiné: o primeiro estaria relacionado aos interesses ecológicos, para os quais os contrastes que outros povos estabelecem entre o selvagem e o doméstico dão origem a uma relação analítica entre ecologia e sociedade, e o segundo caracterizaria a área do feminismo que se ocupa da “relação entre biologia e o antrópico, uma preocupação que ressoa o modo como as ideias de masculino e feminino são articuladas, na nossa própria cultura, com as ideias de natureza e cultura”. Strathern aponta a herança estruturalista na categorização natureza e cultura e critica a forma como a dicotomia foi construída – a partir da ideia de estruturas subjacentes da mente humana. Ao invés desse caminho, ela prefere concentrar-se no que ela chama de “estilos de interpretação que atribuem a outros povos

---

3 Irving Goldman (1969, p. 82-3) enfatizou o compartilhamento de comida como indicador do status social e político masculino.

a ideia de natureza e cultura como uma entidade mais ou menos explícita em suas representações mentais” (STRATHERN, 2014b, p. 26).

Estes achados aproximam-se da discussão sobre os *Wa'î Masa* e seu lugar no universo *Ye'pâ Masa* que não é, como se poderia pensar, o do selvagem ou natural, que é como costumamos categorizar o que não é humano ou o que é considerado animalesco. Estes seres representam uma alteridade radical ao mesmo tempo em que são profundamente parecidos com os *Ye'pâ Masa*, possuindo suas próprias aldeias, ritos e regras de parentesco que são idênticas a estes últimos. O substantivo “*Masa*” é importante para mostrar que, no modo de pensar Tukanoano, como acontece entre vários povos ameríndios, a qualidade social e a capacidade de simbolização que caracteriza os humanos não é atribuída exclusiva a estes últimos, sendo partilhada por diversos seres, objetos e até elementos da natureza. Neste sentido, os *Wa'î Masa*, assim como os *Pekasã* ou quaisquer outras coletividades presentes no universo cosmológico *Ye'pâ Masa* que carregue este epíteto *Masa*, se constituem em *entidade social*. Flautas podem ser *masa*, pedras, estrelas, animais e pessoas. Como acontece com os povos com quem os *Ye'pâ Masa* trocam mulheres, essas outras entidades sociais também ensinam estratégias de comunicação e de negociação, e seu status em relação aos *Ye'pâ Masa* não é hierarquizado, não sendo passível das classificações de ranqueamento que regulam as relações entre os clãs *Ye'pâ Masa* ou entre os irmãos homens filhos de um mesmo pai. O cânone que orienta essas relações está acessível nas narrativas de origem e transformação do mundo.

O primeiro ponto que defendo é que, para lidar com os militares, os *Yeparã Pa'nicu* estabeleceram estratégias semelhantes às estabelecidas com os *Wa'î Masa*. Pretendo validar este ponto de vista primeiramente fazendo um mergulho nas *kiti*, narrativas que abordam as interações entre *Wa'î Masa* e *Ye'pâ Masa*, dentro do que Viveiros de Castro (2002, p. 419) chamou de “alianças transnaturais”.

Outro ponto que sustento é que o que diferencia esses seres dos *Ye'pâ Masa* não se relaciona à sua aparência ou mesmo sua origem cosmológica, mas à capacidade de estabelecer relações. Os militares compartilham algumas características com determinadas alteridades do universo *Ye'pâ Masa*. Para explorar esses pontos de convergência, utilizarei a abordagem e Lévi-Strauss de semelhança pela diferença, construída por ele em *Totemismo Hoje* (2003), algo que remete ao mesmo exercício analítico proposto por Viveiros de Castro (2004) na proposta do método da equivocação controlada.

## A ESPOSA WA'Í-MASA

Embora conte com várias versões (para os Tariana, por exemplo, ver MOREIRA, 1994, p. 47-48), a versão mais detalhada desta *kiti* aparece em Ñahuri e Kumurõ (2003) sob o título *Bahuari Masa/Neyai kiti*<sup>4</sup>. Segue o resumo desta última, elaborado por mim: Usando da astúcia, um grupo de caçadores *Ye'pâ Masa* conseguiu certo dia aprisionar uma mulher *Wa'í Masa* que colhia *ucuquis*<sup>5</sup> próximo à superfície. *Mi'ti Bua Masõ* [Moça Piranha Cinzenta], grávida, ao contrário das companheiras que estavam com ela, não conseguiu fugir a tempo do ataque. Foi dada como esposa a um dos “irmãos menores”<sup>6</sup> do grupo, chamado *Neyai*. O casal vivia bem, mas sempre que o homem levava o peixe que capturava para a mulher cozinhar, esta ficava triste e, indignada, jogava os peixes – na verdade seus parentes, de volta no rio. A mulher só aceitava comer camarão, *siri* e *sarapó*<sup>7</sup>, além de frutas e larvas que os dois coletavam<sup>8</sup> que não por acaso, constituem-se na alimentação típica dos peixes. Passado o encantamento inicial, o casal começou a enfrentar as dificuldades advindas de suas naturezas divergentes: a mulher recusava-se a fazer sexo com seu marido (pois sua vagina possuía dentes), além de ser muito gulosa, devorando rapidamente toda a comida que ele conseguia obter. Por sua vez o marido mostrava-se cada vez mais cansado da dieta da esposa e resolve pescar “peixes de verdade”: *pacu*, *tucunaré* e vários tipos de *aracu*<sup>9</sup>, provocando a tristeza da mulher, que continua levando-os de volta ao porto para revivê-los na água, ao invés de cozinhá-los.

Na hora de dar à luz, a mulher dirigiu-se a uma *Wi'i* chamada “Maloca Poço de Piranha” e pariu vários “filhos-piranha”, que foram benzi-dos pelo novo marido para que pudessem viver sob a forma humana na terra. Algum tempo depois o casal decidiu visitar a família da esposa e

4 Do clã *Ye'pâ Masa Hausirõ Porã*.

5 *Pouteria ucuqui*.

6 Em língua tukano, *Akabi*, termo utilizado tanto para os filhos mais novos de um mesmo pai em relação aos mais velhos quanto para os clãs mais baixos em relação aos mais altos na hierarquia *Ye'pâ Masa*.

7 Nomes científicos respectivos: *Macrobrachium jelskii*, *Callinectes sp.* e *Gymnotus sp.*

8 É necessário ressaltar aqui que há laguma controvérsia na literatura sobre quem seriam realmente os *Wa'í Masa*. Algumas espécies de menor tamanho como as piabas e os sarapós, notadamente encontrados em igapós e não nos grandes cursos de água, não são considerados MASA = Gente, mas “objetos” dos *Wa'í Masa*. Seus adornos, por exemplo, seriam formados por esses “peixinhos”. Andrelo, em nota do livro *Mitologia Sagrada dos Tukano Hausiro Porã* (p. 162), informa que “O estatuto de humanidade é negado, entretanto, aos peixes pequenos, que são considerados objetos”. A distinção entre “peixes de rio”, considerados naturalmente agressivos e alvo de intervenção xamânica, dos peixes de igapó, considerados inofensivos, foi desenvolvida por Martini (2008). Barreto (2013) vai mais além e defende que os peixes (*Wa'í*) que vemos nos rios não são e nunca foram *Wa'í Masa*. Esta seria uma categoria exclusiva aos seres invisíveis primordiais.

9 Nomes científicos respectivos: *Piaractus mesopotamicu*, *Cichla ocellaris* e *Leporinus sp.*

iniciaram os preparativos para visitar a casa dos *Wa'î Masa*. Marido e mulher começam a empreender expedições de coleta para ter o que levar como presentes para seus futuros anfitriões: cogumelos, minhocas e vários tipos de térmitas começam a ser estocados para a grande viagem.

Ao chegar no mundo dos *Ye'pâ Masa*, Neyai passou a enxergar da mesma forma que os parentes de sua esposa: a casa dos sogros não pareceu a Neyai em nada diferente das Casas Comunais *Basari Wi'iseri* dos *Ye'pâ Masa*, exceto pela voracidade desenfreada dos seus habitantes e pela instabilidade de seus corpos, que se alternam entre as formas de peixe/cobra e a humana. O cunhado (WB), por exemplo, apareceu como uma grande anaconda sibilante, causando terror no estrangeiro, que não entendia sua língua, necessitando da ajuda da esposa para traduzir a conversa. A comida servida pelos sogros foi apreciada por Neyai de acordo com sua própria perspectiva: as pimentas lhes apareciam como camarões e caranguejos e, apesar de saboroso, o alimento não lhe satisfazia, porque ele desejava comer peixes. Ao sair da maloca sem a esposa, o que lhe proporcionara ver as coisas pelos olhos dos *Wa'î Masa*, sua perspectiva se modificou novamente e ele enxergou vários peixes ao redor da casa. Foi traído então por sua ânsia de pescador: com seu arco e flechas, matou vários peixes, para horror de sua esposa, que ao descobrir a nova peripécia do marido, levou os corpos de seus parentes de volta ao porto para fazê-los ganhar vida novamente. A mulher lhe recomendou então que ficasse sempre num determinado cômodo “benzido” na maloca, a fim de evitar mais problemas.

A despeito dos cuidados da esposa, entretanto, Neyai não consegue conter sua curiosidade e anda pelos quartos da maloca até encontrar uma pele pendurada. Era a pele de um dos cunhados-cobra que, como uma roupa [*su'tirô*], pode ser tirada eventualmente pelo dono<sup>10</sup>. Contudo, ao perceber a aproximação do estranho, a roupa, que estava viva, devora Neyai, que morre, sendo depois ressuscitado pela esposa da mesma forma que ela fazia com seus parentes: levando-o ao porto e benzendo-o na água.

Com o passar do tempo, o marido torna-se cada vez mais irritadiço porque ele também tem fome, e a comida servida continua não lhe satisfazendo. Após meses de convivência, Neyai retornou ao mundo dos *Ye'pâ Masa*, onde era sempre solicitado pelos seus próprios parentes a contar suas aventuras entre os *Wa'î Masa*. Uma segunda visita, durante uma das

10 João Paulo Barreto (2013, p. 31) sobre o caráter da *su'tirô*, afirma que: “(...) Esta é uma questão que persegui com muito interesse e atenção ao longo de minha pesquisa (...) que me levou a uma conclusão um pouco diferente, que o peixe não é em si uma roupa a esconder uma essência de gente. Em determinadas circunstâncias, os *wa'î-masa* lançam mão da condição de peixe (como se fosse uma roupa) para tomar sua forma e habilidade, como a rapidez no deslocamento e a capacidade respiratória embaixo d'água”.

cheias anuais, foi realizada por Neyai e sua família aos parentes dela. Desta vez Neyai mostrou-se mais adaptado à comida dos Wa'î-Musa e torna-se “como um deles” a ponto de aprender a transfigurar-se em peixe – uma traíra<sup>11</sup>, demonstrando que sua identidade com os *Wa'î Masa* só se fortaleceu depois sua morte e reavivamento, por meio da ação xamânica de sua esposa. Na forma de peixe, Neyai participa dos caxiris de seus cunhados.

Os *Ye'pâ Masa* costumam ver os dabucuris dos peixes como pirace-mas. O chuvisco que cai sobre as águas dos igarapés é o caxirí dos peixes, e sua alegria é vista por nós como a agitação típica dos eventos de reprodução. Neyai e seus cunhados participam de uma dessas festas, mas a seca acaba fazendo com que o igarapé onde estavam seque rápido demais, o que faz a ligação deste com o rio principal sumir, deixando todos presos em um lago que se formara. Mais tarde, alguns pescadores apareceram para tinguíjar<sup>12</sup> à água e todos os peixes do igarapé morrem, com exceção de Neyai que, sabendo sobre a ação do veneno dos pescadores, esconde-se entre os galhos de uma planta aquática, permanecendo com a cabeça fora d'água para evitar a água tóxica. Entretanto ele não escapa ileso: o timbó o faz ficar muito doente, e ele só escapa porque a chuva volta a cair, restabelecendo a ligação do lago com o rio e permitindo-o retornar para a esposa e para os sogros que estavam na maloca *Wa'î Masa*. Seu retorno ao mundo dos *Ye'pâ Masa* não ocorre como da primeira vez. Agora Neyai mostrava-se calado e não parecia disposto a falar sobre a vida de seus cunhados. “Já era parente dos peixes”, revela o narrador. Sua introversão o leva a mudar-se para a maloca do sogro, onde assumiu definitivamente a forma de um pacu<sup>13</sup>.

Nesta *kiti* a questão que aparece subjacente à narrativa é que, não importando em que circunstâncias a aliança foi feita (se por captura = predação, se por sedução), permanece a constante lembrança sobre os domínios específicos de cada ente: Neyai e seus cunhados personificam o drama clássico dos perigos e cuidados envolvidos na socialidade com os afins e no conflito sempre ameaçador na relação com o cônjuge de outra procedência. Os problemas de diferença linguística, o risco dos malefícios ou de fazer algo agressivo em relação aos novos parentes por desconhecimento das regras são os mesmos.

Ao mesmo tempo em que mostra as distâncias entre Neyai e seus sogros, a narrativa também reforça a construção cotidiana de uma identidade entre os dois, como a alternância das formas corporais que, com o

11 *Hoplias sp.*

12 Tinguíjar é a forma de pesca que envolve o uso de uma planta conhecida como timbó que impossibilita a absorção de oxigênio da água pelos peixes, matando-os sufocados.

13 *Piaractus mesopotamicus*.



passar do tempo, também será uma capacidade adquirida por Neyai. No final, predomina a ideia de que os *Wa'î Masa* e o *Ye'pâ Masa* têm muito em comum devido à sua natureza primordial compartilhada, mostrando que a forma não é tão estável quanto parece e que pode ser revertida em determinadas circunstâncias<sup>14</sup>. A opção de Neyai pelos parentes da esposa é demonstrada com o seu repentino silêncio sobre a vida destes. Ele “já era parente dos peixes”, diz o narrador. Os *Wa'î Masa* deixaram de ser exóticos e estranhos para Neyai, que abre mão da própria diferença para se confundir completamente com seus afins. O caminho tomado pelo protagonista na narrativa, entretanto, é evitado a todo custo pelos *Ye'pâ Masa* atuais em seu cotidiano nas comunidades, onde convivem com seus cunhados de línguas diferentes, mas agarram-se às suas identidades e pertencas, mesmo morando juntos uns dos outros.

Como vimos, Pari-Cachoeira é uma comunidade cosmopolita com diferentes segmentos populacionais dividindo o mesmo território. Seus moradores possuem regras e formas de tratamento estabelecidas e de conhecimento geral, sendo possível identificar nas narrativas cosmológicas traços das regras que regem tais relações, cujos princípios são acionados tanto para mediar a convivência com os cunhados quanto com os *Wa'î Masa*. Caberia dizer, portanto, que este modelo pautado na busca da simetria, é o que orienta as relações com os militares também? Para obter esta resposta, é importante saber mais sobre de que formas os militares têm sido classificados em termos *Ye'pâ Masa*, aprofundando-se mais sobre o estatuto ontológico de cada sujeito desta relação. Para saber mais sobre isso, é útil olhar para as outras “modalidades” de *Wa'î Masa* presentes no universo *Ye'pâ Masa*.

## Os Wãtîa

O domínio da floresta, ao contrário da concepção dos *Pekasã*, que a veem como território inabitado, está longe da condição de inóspito para os *Ye'pâ Masa*. A mata é habitada por outros seres, dentre eles os vários tipos de *Wãtî* [Plural: wãtîa] cuja tradução instituída pelos missionários como “Diabo” ainda é corrente, mas que na verdade são seres de diversas formas híbridas que interagem com as pessoas de várias maneiras, dentre elas a colaboração e a agressão.

14 Uma outra narrativa, desta vez dos Dessana Wari Diputiro Porã, resume esta questão fazendo menção ao estado originário dos seres: “Quanto mais o tempo passava, mais parentes havia na nossa terra, como animais, aves, peixes, insetos, répteis, etc. Os *Umuri Masã* [os mesmos *Bahuri Masã* em língua tukano] se casavam com qualquer bicho da natureza” (DIAKURU e KISIBI, 1996).

A cosmologia *Ye'pâ Masa* pressupõe que, quando alguém morre, os componentes de sua pessoa se separam: a força vital, o *katiró*, que foi cultivada e fortalecida pelos *basese* ao longo da vida da pessoa, abandona o corpo; os *kaãda* [fios da vida, que percorrem o corpo como se fosse veias e artérias] se rompem, os *Wa'î-Ô'ari Sãaró*, ossos de peixe, sua marca de origem em comum com os *Wa'î Masa*, permanecem na terra, enquanto que o *baseke wame* [nome de benzimento, como são chamados os nomes do estoque *Ye'pâ Masa*], que está ancorado ao *eheriporã* [princípio que possibilita o entendimento], volta para sua *Pa'miri Wi'i*, sua casa de transformação própria – pois cada nome possui uma casa. Esses poderes acumulados nas Casas serão novamente acessados pelos próximos donos dos nomes. Não há uma “alma” individual que sobreviva ao corpo: o indivíduo, destituído de suas partes distintivas, dissolve-se na coletividade de seu nome, sua ligação essencial aos poderes ancestrais. Como Andrello (2006, p. 338) deixa claro, não se trata de reencarnação, mas na retomada constante do tempo mítico. No caso de pessoas sem nome de benzimento – os *pekasã*, por exemplo, esse processo de desagregação do indivíduo pode não ocorrer. Sua alma pode em algumas circunstâncias permanecer íntegra e sofredora, presa neste mundo, mas sem corpo e sem lugar nele. Um *Wâtî*. Portanto, nos eventos de morte, para os Tukano, há um período em que a essência da pessoa paira sobre o local onde o corpo está, demandando incisiva ação dos especialistas xamânicos e de todas as pessoas ligadas ao morto. Esta não é, contudo, a única forma de *Wâtî*, mas a que vou explorar aqui.

Não pretendo esgotar aqui o tópico da questão mortuária entre os Tukanoano, visto que ele é extremamente complexo e não é meu objetivo principal aqui. Uma excelente etnografia realizada recentemente entre os Tukano Hausirô Porã por Oliveira (2016) pode fornecer mais detalhes sobre esta questão. Gostaria apenas de lançar alguns elementos explicativos para a questão do *Wati* como obtive em *Pari-Cachoeira*. Neste sentido, é possível afirmar que uma das formas dos *Wâtî* seria a de aparições de pessoas mortas, que não teriam recebido o tratamento pós-morte adequado, com benzimento e restrições dos vivos. Pressuponho que seriam associadas ao mundo dos brancos porque nesta categoria são enquadrados os chamados “espíritos” dos mortos.

A associação entre *Wâtî* e *Pekasã* fica mais clara com um exemplo: em 2005 houve um surto de suicídios de crianças e adolescentes indígenas na sede de São Gabriel da Cachoeira (sede do município). Embora o que consideramos como suicídio de crianças e adolescentes seja uma constante entre este segmento da população na região, tendo eu como moradora testemunhado vários casos e durante meu campo – o curto intervalo entre

os quatro casos deste período, bem como a procedência em comum das crianças (todas alunas de uma mesma escola) despertou a atenção das autoridades e da imprensa de Manaus. Ouvi várias pessoas para tentar determinar de que forma os indígenas da cidade interpretavam aquela situação, e a responsabilidade foi atribuída a uma entidade sobrenatural assassina – eliminando assim a ideia de “suicídio”, uma vez que teria sido esta entidade a autora das mortes, e não as crianças. Este ser descrito como um humanoide formado por centenas de cordas, foi classificado pelos meus interlocutores como um *Wãtí*.

O encontro com um *Wãtí*, seja na mata ou nos sonhos, é sempre perigoso e evitado pelas pessoas. Pelo que pude apurar, o aspecto mais ameaçador do *Wãtí* não é sua agência predatória, mas principalmente a precariedade de canais de negociação xamânica com ele, ao contrário do que ocorre com o Boraró. Nisso os dois se distinguem, embora eu possa usar a palavra *Wãtí* de forma genérica para me referir ao um Boraró.

## **BORARÓ**

Os borarós existentes originaram-se da morte de Miri (conhecido regionalmente como Jurupari), um ser que continha em seu corpo todos os sons do mundo. O Jurupari é a personificação das flautas Miria Porã, utilizada nos ritos de iniciação masculinos. Miri, também chamado de Bisiu, foi morto em uma emboscada com fogo, como vingança dos pais dos jovens rapazes que ele puniu com a morte por não terem cumprido as prescrições de jejum do estágio iniciático, engolindo-os pelo ânus (ÑAHURI E KUMARÕ, 2003, por exemplo). O Boraró é a sombra deste demiurgo, sua força vital, que permanece sob a Terra. Uma excelente síntese sobre a natureza desta classe de criaturas foi feita por Gabriel Gentil (2000), que transcrevo a seguir:

O Boraró originou-se durante a morte de Miri, na região do Rio Içana, afluente do Rio Negro. O *eheriporã* de Miri transformou-se em Boraró. A fisionomia do Boraró é em forma de homem. Do olho do Boraró sai fogo, que é de várias cores: azul, vermelho, verde. Tem o nariz torto e tem dentes azuis. As costas de Boraró são peludas e seus pés são virados para trás. Fede muito. O sangue de Boraró é da cor verde ou branco. A esposa de Boraró é baixa, gorda, tem o peito caído. Boraró conhece os melhores *base*se, para o rio ter muitos peixes, para os pássaros se aproximarem de Boraró, para chamar trovoadas, para fazer chover e ventania. Quando os humanos derrubam a natureza e matam os animais, Boraró vinga-se: Boraró come gente. Come somente o cérebro, chupa o sangue e provoca doenças, trovoadas e chuvas.

Todos os caçadores confirmam que o Boraró é traiçoeiro, finge ser amigo dos humanos e depois os come. Boraró e seus filhos vivem nas cavernas, que não são visitadas por pessoas humanas. A casa do Boraró é feita com as pedras e pedaços de madeira. Os macacos são os melhores amigos de Boraró. Ele os considera como filhos. Se sumir gente humana na floresta, significa que o Boraró o comeu e o encantou. Aí o pajé é o único que dá conselho ao chefe da tribo, sempre organiza ritos, para espantar o Boraró para bem longe da aldeia. Aí é que está a ciência dos humanos: se o Boraró é enviado para longe da aldeia, leva consigo toda a caça e o ambiente da selva não vai mais ser o mesmo. A chuva não vai mais chover, os animais não vão mais cantar, os peixes não vão mais fazer piracema normalmente. Tudo vai mudar. (GENTIL, 2000, p. 207-209)

A atividade da caça é uma das mais arriscadas entre os povos Tukanoano, pois tornam os caçadores o alvo preferido do Boraró<sup>15</sup>. Estes podem ser atacados por vários motivos: por não terem se protegido adequadamente através dos *basese* e dos jejuns próprios às atividades de caça ou por terem matado mais animais do que o necessário para suprir suas necessidades. Quem sofre um ataque do Boraró dificilmente escapa com vida, mas devido ao seu caráter normatizador e apreço pelo exemplo como forma de advertência pelas transgressões dos humanos, ele eventualmente permite que algumas vítimas voltem para casa apenas tempo suficiente para contar aos parentes sobre o encontro fatídico e suas circunstâncias. É que o Boraró tem por hábito matar suas vítimas sugando seus os miolos por um buraco pequeno que ele abre no alto da cabeça destas.

Aos que ele permite voltar, Boraró enche-lhes a cabeça de ar como se fossem um balão, transformando-os em autômatos, cuja única finalidade é tornar público o ocorrido para em seguida cair sem vida. Ao ouvir de alguém um relato sobre um encontro com o Boraró, os velhos olham de imediato o alto da cabeça da pessoa, para ver se há algum buraco.

Apesar de sua periculosidade, entretanto, algumas pessoas conseguiram voltar ilesas de seus encontros com Boraró. Um deles, morador de Pari, conforme ouvi de seus parentes, entrou em uma clareira na mata durante uma caçada e, sem querer, deparou-se com uma habitação de Boraró. Apesar do risco – pois a proximidade com este ser pode matar a pessoa com o cheiro que ele exala, este jovem ficou longas horas escondido, observando o Boraró, com medo de ser visto quando tentasse voltar para casa, e por isso relatou muitas coisas sobre como vive este

15 Sobre isso, S. Hugh-Jones informa: “As doenças provocadas pela carne vêm diretamente do animal que se vinga por ter sido morto e comido, ou dos espíritos donos que se sentem insultados pela falta de respeito de seus direitos de propriedade” (HUGH-JONES, 1996a, p. 05).

ser. A habitação de Boraró era uma caverna repleta de coisas comuns aos pekasã como panelas, roupas e outras mercadorias. Tais coisas tinham vida própria: a panela ia sozinha até o rio, se enchia de água e ia ao fogo, que se acendia sozinho e seu caniço pegava peixes sem a intervenção de ninguém. Sua roupa, que era na verdade a fonte do poder do Boraró, era tirada e colocada à parte<sup>16</sup>. Estas características de Boraró, sua intimidade com a tecnologia e com as mercadorias fabricadas, expressa em suas “coisas”, o aproxima bastante dos Pekasã, com o qual também guarda algumas semelhanças físicas, como o excesso de pelos.

Aproveitando-se de uma breve ausência do ente, o jovem vestiu a roupa do Boraró e se tornou como ele. O verdadeiro dono da roupa, quando percebeu o roubo, tentou recuperar seu poder, mas foi engolido pela roupa, que tinha vontade própria. Mesmo o novo usuário não tendo esta intenção, a roupa devorou seu dono, obedecendo à sua natureza agressiva.

Algumas pessoas podem tornar-se “falsos borarós”. São humanos, geralmente um *kumu* negligente, que não cumpriu corretamente os jejuns rituais ou se arvorou a manipular alguns *basese* para os quais não estava preparado. Tais falhas podem enlouquecer uma pessoa, levando-a se “borarorizar”: a pessoa foge para a mata e passa a viver como um animal, morando ao relento, comendo coisas cruas e abandonando qualquer cuidado consigo mesmo<sup>17</sup>.

A fermentação de gente, assim como a fermentação do *peêru* [caxirí], atribui gostos, cheiros e capacidades diferente em cada estágio. Andrello já havia chamado a atenção para a relação metonímica entre o cocho de peêru e a Cobra-Canoa e a transformação das pessoas como fruto do processo de fermentação (ANDRELLO, 2006, p. 351-4). Olhando para as narrativas Ye'pâ Masa, podemos deduzir que as diferenças entre os entes são produzidas no processo de transformação/fermentação [Pa'mi] que perpassa a existência de todos eles. Este não é um ponto menor: recordo uma ocasião em que alguns *kumua* Tukanoano encontraram-se com especialistas xamânicos dos Arawak (Baniwa e Tariana), durante um seminário sobre educação promovido pelo Instituto Socioambiental em São Gabriel em 2010. Ao comparar suas narrativas de origem, estabeleceram logo esta diferença entre “transformados” ou “fermentados”, no caso

16 S. Hugh-Jones comenta que entre os Barasana as roupas dos brancos, de tecido de algodão maleável, eram associadas à pele das cobras, o que levava também à associação com a longevidade destes entes (S. HUGH-JONES, 1992, p. 58).

17 Um caso de boraró que ouvi foi de uma velha, viúva de um *kumu*, que com a morte do marido começou a cheirar paricá e a mexer com seus objetos rituais, na esperança de se tornar uma *kumu*. Acabou enlouquecendo e fugiu para o mato, onde se transformou em boraró.

dos Tukanoano, e “surgidos”, no caso dos Arawak, como fundamental. A transformação [Pamiri] se distingue do surgimento [Bahuri] como metodologia de diferenciação.

Aloisio Cabalzar esboça uma diferença crucial entre os peixes com agência humana e os que não dispõem dela: os peixes que são predados e que servem de alimento seriam os resquícios de episódios míticos marcados por transgressões sociais, como é o caso da *kití* do Wati Siti Manigu, conhecido como Diabo-sem-cu, que mata os filhos do demiurgo Wasu queimados, provocando a vingança deste. Wati provoca o Wasu através de subterfúgios e o convence a deixar Wasu abrir nele um cu, com uma pequena vara de arumã. O Wati se deixa perfurar, mas ao invés de uma vara pequena, Wasu passou a usar uma vara de lança-chocalho (*yaigi*), o que ocasiona a morte de seu inimigo. Os restos das vísceras que caíram na água tornam-se determinadas espécies de peixes que possuem a marca da cloaca próxima à boca, como sarapós, ituins e acarás-purus<sup>18</sup>. Por terem sua origem em um evento de vingança, estes peixes portam agência agressiva e podem causar doenças em quem os come sem os devidos cuidados. Estes peixes se originaram mediante um roteiro que não incluiu viagem na Cobra-Canoa nem qualquer encadeamento de transformações. Como afirma Cabalzar: “Isso difere das outras transformações entre seres (...) quando corpos com uma aparência se transformam por inteiro em corpos de outra aparência” (CABALZAR, 2005, p. 66). Na abordagem de Barreto e Santos (2013, p. 142) a ausência de agência social entre alguns tipos de peixes (*wa'í*) também passa por sua origem cosmológica, mas reside especialmente na qualidade de serem partes descartadas de outros seres (como as tripas de Wati). Os *Wa'í Masa*, por outro lado, podem transitar entre os corpos dos *wa'í* e de outros seres, alternando sua forma de acordo com seu intento, uma habilidade que alguns *yaí* também podem dominar.

O paralelo com a fermentação também nos permite pensar no processo de transformação como contínuo e infinito, que prossegue até os dias atuais. Os *Pekasã*, como vimos, partilham da mesma origem dos *Ye'pâ Masa*, *Hupdah*, *Desana*, *Waikanã*, *Neroã*, *Tuyuka*, *Barasana* e *Mucura* (no âmbito do Tiquié). Esta origem em comum, a partir dos peixes, ao mesmo tempo que revela uma identidade, guarda todo um processo de diferenciação contínua entre estes, esvaziando de sentido uma divisão rígida entre humano ou não-humano ou entre cultura e natureza. Além do processo de transformação, a narrativa também revela que o ponto de origem em comum aproxima estes entes aos *Wa'í Masa*, com os quais, um dia, os *Ye'pâ Masa* e os *pekasã* compartilharam formas corporais:

18 *Gymnotus* sp. e *Brachyhypopomus* sp.

[...] Depois dessa última casa Su'ria-Părămi, fez com que os Pa'miri-Masa se transformassem em Āyurā Wa'î (Peixes bons) e Āyurā Wa'î kirā (Bons Animais de Caça) para que viessem, nesta forma, se alimentando durante a viagem buscando seu próprio alimento. Nós todos éramos peixes antes, peixes de várias espécies. Mas peixes bons. *Não foi aqui que nos tornamos peixes, já éramos desde o início*. Por isso nós éramos Wa'î Masa (Gente-Peixe). Depois nos tornamos também em animais de caça, como também em outros animais. Portanto, nós somos irmãos de peixes, de cobras e de todos os demais animais e vegetais. Em razão disso é que na nossa região, falando de peixes e de animais, geralmente só existem peixes bons e animais de caça sem bichos no corpo<sup>19</sup>, ao contrário do que acontece com os peixes das demais regiões e o mesmo acontece com os animais de caça. Os peixes e animais bons só existem daqui em diante, até onde o Barco da Transformação parou e retornou. (CIPAC, 2006)

A origem comum na forma de *Wa'î Masa* aproxima os homens destes seres<sup>20</sup>, não apenas dos peixes, mas de outras ordens de *Masa*, como os bichos da mata e até de vegetais, já que os *Pa'miri Masa* assumiam estas formas ao longo de algumas paradas do Barco da Transformação. Assim sendo, ao mesmo tempo em que temos uma plataforma de diferenciação processual, a tensão constante com uma identidade primordial permanece. O modelo explicativo da guerra ameríndia aparece como uma forma de refletir sobre tais relações. Carlos Fausto (2001) contribui com ele a partir dos Parakanã, cujo processo de cisão será a base para discutir as estruturas que moldam tais processos sociais.

Ao equacionar as similaridades dos dois segmentos Parakanã (oriental e ocidental), Fausto utiliza dois elementos: a assimilação do inimigo, praticada através da guerra, por um lado, e o xamanismo, de outro. No resguardo pós-homicídio, o matador assimila canibalisticamente a subjetividade do morto, enquanto que o xamanismo pleiteia o consumo do inimigo, visível nos sonhos, através da sua domesticação. Fausto defende que os dois processos se aproximam, por serem ambos de filiação por

19 O narrador se refere aos nematoides da espécie *eustrongylides*, que são pequenos vermes que parasitam peixes de água doce como o tucunaré (*Cichla ocellapis*) e a traíra (*Hoplias sp.*). Ele atribui a ausência destes parasitas nos peixes do Alto Tiquié à natureza primordial compartilhada com os Ye'pâ Masa.

20 Recentemente um antropólogo Ye'pâ Masa, João Paulo Barreto (2013) fez sua própria crítica aos pressupostos perspectivistas em relação aos Wa'î Masa. Pertencente ao clã Ye'pâ Masa Buberaporã, Barreto contesta aspectos da proposta multinaturalista ao negar a qualidade humana aos peixes (Wa'î Masa) na cosmologia Ye'pâ Masa. A despeito da grande novidade desta abordagem e das perspectivas de debates profícuos, não me aprofundarei no diálogo com este trabalho por falta de espaço, optando por apreciar as questões que Barreto coloca como fruto da divergência inerente à dinâmica das várias versões da cosmologia dos povos Tukanoano, que apesar de partilharem uma base comum, podem variar de um clã para outro e de um especialista para outro.



adoção. Tal hiper-subjetificação dos inimigos, que ele denomina *familiarização*, é necessária para os grupos buscarem capacidades no exterior, não sem algum risco, uma vez que tanto o matador quanto o sonhador podem alcançar um ponto de agressividade de suas versões canibais, que coloca em risco os demais. Fausto estabelece que esta configuração, chamada de *predação familiarizante*, ampliaria o modelo de predação clássico, dando conta de processos de incorporação de subjetividades externas para produção interna de pessoas, que inclui o xamanismo – que nunca foi considerado desta forma – como uma de suas vias.

Assim como os Parakanã, os Ye'parã Pa'nicu utilizam da incorporação de subjetividades externas para produzir pessoas, mas não é o xamanismo nem o homicídio que funcionam como vias, embora o papel da cosmologia seja essencial para situar o *Pekasã* nesta economia predatória. Minha conclusão é que o tempo e o caráter do contato possibilitaram aos YP uma ampliação das ferramentas de subjetificação das capacidades dos estrangeiros: A educação formal, o mercado, os casamentos e até as crianças fruto dos relacionamentos com os brancos tem ocupado este papel.

### **SURARA: OS PERFEITOS PEKASÃ?**

Se ontologicamente os *Pekasã* não se enquadram dentro do que seria da formulação melhor acabada de “gente” por alguns de seus traços antissociais, é importante refletir como algumas dessas características são mais acentuadas em alguns *Pekasã* que outros. Tomemos como exemplo três “modalidades” de *Pekasã*: os padres, os pesquisadores e os militares. Os primeiros se distanciam dos indígenas pela impossibilidade de casarem, os seguintes pelo caráter de usurpação de conhecimentos (sejam históricos, xamânicos ou os conhecimentos sobre plantas e animais, no caso dos biólogos) e os terceiros, também usurpadores, pela tomada de mulheres indígenas como esposas sem a devida reciprocidade e por sua associação à violência. Delineia-se uma inversão das perspectivas sobre o Outro nos dois sujeitos que visualizamos: se para o Exército o Índio representa de várias formas a antítese de seu projeto para a “Pátria”, por personificar a sócioidiversidade a ser sobrepujada pela igualdade jurídico-disciplinar, para os Ye'pâ Masa o *Surara* personificaria algumas das qualidades mais notórias dos *Pekasã*, como sua ousadia intrínseca, sua agressividade latente e a ausência da partilha como princípio de suas relações. Reproduzo a seguir um trecho da narrativa na versão dos Desana do clã Kenhiriporã como consta em Umusĩ Pârökumu e Tõrãmu Kenhiri (1995), por este sintetiza alguns pontos que quero abordar:



Ao chegar à cachoeira de Ipanoré, cada casal original foi chamado pelo demiurgo criador, o chamado Bisneto do Mundo, para viver na terra: um casal Ye'pâ Masa, seguido por um Desana, Pira-tapuio, Siriano, Baniwa e Maku. A esses, o Bisneto do Mundo teria dito: “Dou-lhes o bem-estar, dou-lhes as riquezas das quais vocês nasceram”. O mito prossegue, definindo os papéis que cada um teria na Terra:

[...] Dizendo isso, ele estava dando-lhes o poder de serem mansos, de fazerem grandes festas com danças, de se reunirem com muita gente, de conviverem bem com todos, isto é, de não fazerem guerras. Isso tanto é verdade que os nossos antigos nenhuma vez fizeram guerras, porque o Bisneto do Mundo lhes deu esse poder. O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhes:

– ‘Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro!’

Quando ele acabou de dizer isso, o primeiro Branco virou as costas, deu um tiro com a espingarda e seguiu para o Sul. [...] Entrou na 21ª maloca, situada em São Gabriel da Cachoeira, e aí mesmo fez a guerra. Numa pedra que existe no lugar, veem-se figurinhas parecidas com soldados, com capacete e espingarda, todos ajoelhados e dando tiros. Foi assim que o Bisneto do Mundo lhe deu o poder de fazer a guerra! Para ele, a guerra é uma festa. É por isso que os brancos fazem guerras! (UMUSÍ PĀRÖKUMU e TÖRĀMU KĒHÍRI, 1995, p. 39-40)

Em primeiro lugar, o relato estabelece uma diferença fundamental entre índios e brancos: enquanto aos primeiros foram dadas as “riquezas” (ornamentos rituais) dos quais os próprios índios teriam nascido, aos Brancos, para quem não teria sobrado nada, foi delegada uma agência beligerante, pois a única forma de conseguir riquezas para eles mesmos seria usurpando as dos outros. O Pekasã emerge como o agente da guerra, e nesse ponto é notável também que sua imagem seja imediatamente relacionada a do soldado militar e seu instrumento: a arma de fogo.

A guerra “dos brancos” possui também um estatuto ontológico diferenciado: ela diverge de outras guerras cósmicas que fundaram a ordem social, como no episódio do roubo das flautas pelas mulheres (Umusí Pārökumu e Tōrāmu Kenhiri, 1995), quando as mulheres se apropriaram das ferramentas que fornecem aos homens suas prerrogativas rituais e inverteram os domínios de gênero (os homens assumiram as tarefas femininas na esfera doméstica), A guerra dos homens contra os brancos

não se desenrola com estratagemas e subterfúgios<sup>21</sup>, mas unicamente pela agressão, que permanece como um traço latente das relações. Um dos casos de demonstração de potencial violento foi a notícia de que um dos comandantes do Pelotão de Pari-Cachoeira no Rio Tiquié, cujo entorno é repleto de roças dos indígenas, utilizava explosivos em exercícios militares próximo à comunidade. Ao ouvir um comentário jocoso sobre a magreza do dito comandante, um Ye'pâ Masa dono de uma das roças disse:

- Ele [o comandante do PEF] pode ser magrinho, mas quando ele explode as bombas dele por aqui, a gente fica assustado.
- Mas ele explode bombas *aqui*? [referindo-me à área de roçados].
- É sim! Logo que ele assumiu o comando, várias vezes. Sem avisar mesmo. A gente ouve o barulho e vai para casa.

A intenção de provocar medo através do uso de bombas em área de circulação de civis, mais que denotar negligência com normas básicas de segurança, demonstra um subterfúgio bastante presente entre os jovens comandantes de Pelotão para atingir um de seus direcionamentos mais preciosos: manter o que julgam ser o “respeito” dos indígenas através de demonstrações de “força” e poderio bélico. Para os indígenas, situações como estas confirmam o que já dizem as narrativas de origem: se os *pekasã* por um lado são fonte de recursos, por outro são instáveis e perigosos: os militares de forma superlativa.

No que se refere aos militares como canais de constituição de novas relações, sobressai-se seu caráter de afins potenciais. Por constituírem uma parcela significativa dos *pekasã* que circulam pela região do Alto Rio Negro, os militares integram o que denomino aqui de *circuito de maridos em potencial*, que se estende na área urbana e nos pelotões de fronteira. Além de proporcionar o trânsito de homens brancos nas comunidades indígenas, os pelotões também são responsáveis pela circulação de homens indígenas que estão cumprindo serviço militar para áreas as quais eles provavelmente jamais iriam em outras circunstâncias. Esta mesma característica se reverte de caráter ambivalente pela marcante assimetria relacionada às uniões amorosas entre brancos e indígenas que fornece a estas a feição de *usurpação*: os militares *levam* mulheres fora dos circuitos de reciprocidade que marcam as relações entre afins no Alto Rio Negro.

---

21 Após uma série de insucessos, os homens conseguem recuperar as flautas utilizando uma série de estratégias e enganações, desta forma impondo-se pelo uso da esperteza em relação às mulheres.

## SEMELHANÇA PELA DIFERENÇA

Tomando como ponto de partida a ideia de Lévi-Strauss (2003) de semelhança pela diferença, pode-se estabelecer alguns paralelos entre os Pekasã e os Ye'pâ Masa: Guerra : Festa :: Tecnologia : Recursos Xamânicos :: Riqueza : Ornamentos :: Violência/Apropriação : Negociação :: Ousadia : Cautela.

QUADRO 08. EQUIVALÊNCIAS ONTOLÓGICAS ENTRE PEKASÃ E YE'PÂ MASA.

ASPECTOS	PEKASÃ	YE'PÂ MASA
<b>Caráter</b>	Ousadia	Cautela
<b>Natureza</b>	Guerra (Agência beligerante)	Festa, comunhão (Agência xamânica)
<b>Ornamentos</b>	Dinheiro, livros, mercadorias, armas	Flautas, aparato ritual, benzimentos
<b>Formas de intervir sobre o mundo</b>	Tecnologia, dinheiro	Recursos xamânicos
<b>Formas de lidar com as demais alteridades</b>	Violência/Apropriação	Negociação

Estas diferenças podem ser equiparadas em outros aspectos: para os Ye'pâ Masa, os Pekasã não possuem *eheriporã* e não têm a necessidade dos *base* de proteção. Aqui reside um ponto importante para reflexão das diferenças entre os Ye'pâ Masa e os Pekasã: apesar dos últimos não possuírem acesso aos poderes ancestrais, tal carência não se traduz automaticamente em fraqueza. Sua força reside justamente nesta ausência de vinculação, que os exime de serem alvo de manipulação xamânica, tanto a de fortalecimento quanto as de prejuízo<sup>22</sup>. Não possuindo nomes de benzimento, os brancos não podem ser benzidos, mas também não correm o risco de sofrerem “sopro” [dohase] e nem estão limitados pelas regras de convivência com os *Wa'í Masa*. Os Ye'pâ Masa, contudo, não podem abrir mão desta vinculação. Por terem concluído o conjunto de transformações primordiais necessárias, seus componentes corporais são aqueles estabelecidos pelos demiurgos no início do mundo e ativados pela ação xamânica

22 Embora exista sempre a possibilidade de que inovações sejam estabelecidas para manipulação xamânica. Nada é definitivo.

no ato da nomeação: o banco *kumurõ*, onde está sentado seu nome, o *sa'rirõ* e a *cuiã*, onde está seu sangue e esperma (no caso dos homens) e o útero (no caso das mulheres), os *kaãda* – fios da vida que ligam tudo, o *yaigî*, relacionado à coluna vertebral, ligando as dimensões do universo, o *u'tikaro* – a forquilha, onde repousa seu “cigarro” *eheriporã*]. Cada pessoa *Ye'pâ Masa* é um microcosmo que reproduz em si todos os elementos do universo. Os *Pekasã* não são assim. Seus componentes não foram completados, e por isso sua proximidade é tão grande com os *Wa'î Masa*.

Apesar de suas naturezas diversas, é possível dar nome a um *Pekasã* e dotá-lo das mesmas capacidades – mas também das mesmas vulnerabilidades, dos *Ye'pa Masa*. Uso aqui o exemplo de minha própria nomeação. Ganhei um nome *Ye'pa Masa* durante meu trabalho de campo. Junto com ele, vieram algumas recomendações: a partir daquele momento eu estaria suscetível aos *basese*, podendo apelar para eles quando tivesse algum problema de saúde ou algum outro tipo de dificuldade. Mas eu também deveria tomar cuidado com os *dohase* e com os *Wa'î Masa*, tendo que me submeter às dietas específicas dos períodos liminares com menstruação e gravidez. Com o *baseke wame* eu havia me diferenciado dos *Wa'î Masa*, logo não poderia mais contar que nossa natureza semelhante me protegesse de suas ações, bem como me tornava alvo de sua inveja.

Uma última nota sobre a questão dos nomes: embora a nomeação de *Pekasã* no estoque *Ye'pa Masa* seja um ponto polêmico, com alguns intelectuais indígenas e conhecedores se colocando contra o expediente, é perfeitamente possível nominar praticamente qualquer coisa. A condição de *Masa*, não sendo atributo exclusivo dos humanos, aponta para o fato de que outras “gentes” podem ganhar nomes – inventados ou não – e desta forma serem suscetíveis à ação xamânica. Um dos “causos” que ouvi em *Pari* foi da nomeação de um avião. Um certo velho teria ficado irritado por não conseguir vaga na aeronave que mensalmente chegava à Missão Salesiana ao PEF. Pediu pessoalmente do piloto, que lhe deu alguma resposta desagradável. Com raiva, fez mentalmente a nomeação do avião, dando a ele um nome de uma Casa “indesejável”, apenas para poder manipular o objeto. Graças a isso, ele conseguiu fazer com que o avião não decolasse naquele dia, dando uma lição no piloto, que teve que permanecer em *Pari* até a chegada de mecânicos de Manaus para consertar a pane causada pelo benzedor, que apesar da aparência frágil, era um poderoso *yaí*.

Os *Wa'î Masa* e *Pekasã*, contudo, compartilham o caráter ousado e a tendência à apropriação. Logo, se por um lado, o cunhado militar é um predador, por outro o marido/genro é um captador de recursos para a família da esposa e da possibilidade de apropriação de novos

conhecimentos. Olhar as coisas por este ângulo explora campos situados além do binômio presa/predador que tem pautado as análises das cosmologias ameríndias, aproximando-se da proposta de Bonilla (2005) que lançou novas perspectivas sobre as relações dos Paumari com seus patrões brancos [Jara], demonstrando a transformação destes de predador/inimigo para patrão/domesticador possibilitada pelo reposicionamento dos próprios Paumari na economia política do contato, que “se deslocam literalmente da posição de presa/freguês para a posição de ser domesticável/empregado” (BONILLA, 2005), atribuindo novos sentidos de um arranjo sempre visto como exclusivamente violento.

No caso dos povos Tukanoano, as primeiras criaturas surgem em meio à indistinção de naturezas: Todos se casam com todos e partilham das mesmas esferas de sociabilidade. Esta parece ser a característica primordial das “gentes”: é fruto de um processo criativo que vai além do momento de seu surgimento. Logo aparecem as diferenciações. Os *Wa'î Masa* se distinguem das outras gentes no processo de *emergência*, enquanto os *Pekasã* se distinguem no processo de *diferenciação*. Ao sair na frente de todos e escolher a arma, eles escolhem diferir, o *Wa'î Masa*, não. São impelidos a isso por não terem conseguido emergir como os demais. Estas diferenças serão fundamentais para o estabelecimento de alianças com cada um dos segmentos: os *Pekasã*, ao contrário dos *Wa'î Masa*, apesar de partilharem de sua agressividade, não desejam se vingar dos *Ye'pâ Masa*, pois não sentem falta do nome de benzimento, que é a principal motivação do desejo de vingança dos *Wa'î*. As possibilidades de virem a tornar-se aliados, cunhados ou outro tipo de parceiros, são bem maiores. O princípio da afinidade é uma possibilidade aberta, como já mostrou a *kiti* de Neyai. O modelo que pauta a relação entre seres de naturezas diferentes, definidos a partir das diferentes trajetórias de transformação a bordo do Barco da Transformação, como é o caso dos *Wa'î Masa* e dos *Ye'pâ Masa*, pauta-se pela busca incessante por simetria, deixando em segundo plano o meio para alcança-la: predação, disputa, negociação ou sedução.

Por fim, é importante explorar os pontos de articulação entre as narrativas de origem e determinantes cotidianos destas relações, que incluem negociação, mas também incluem violência física, moral e econômica próprios de processos coloniais, como autores como Michael Taussig (1993) já observaram. Este é um dilema sempre presente entre abordar o aspecto filosófico produzido pela interação entre militares e indígenas sem esquecer – mas também sem superestimar, o aspecto violento da mesma.

## HOMENS E MULHERES INDÍGENAS NO CONTEXTO DA MILITARIZAÇÃO

Como vimos, no Alto Rio Negro, o incremento da presença das Forças Armadas no município de São Gabriel da Cachoeira estimulou a incorporação de indígenas nas fileiras militares desde a década de 70, quando chegou à região o Batalhão de Engenharia e Construção, a primeira unidade militar implantada. Desde então, anualmente, centenas de jovens apresentam-se para o alistamento e cumprem o Serviço Militar em alguma das várias unidades. No Ocidente o serviço militar é uma atividade que envolve alguns elementos fortemente relacionados à experiência masculina, como o condicionamento físico, a habilidade com armas de fogo e o uso de uniforme. Entre os indígenas a estética militar figura como um atributo valorizado entre os jovens que ingressam. Em seus relatos transparecem vários significados atribuídos à vida militar como a independência emocional, a solidariedade entre colegas, a realização pessoal por ter passado com êxito pelos estágios de treinamento (que envolvem provas de resistência física, apesar da reconhecida facilidade dos indígenas nos exercícios de sobrevivência). Os “causos” da caserna são contados com alegria e passam a fazer parte do repertório de experiências pessoais do jovem, construído fora de seu grupo de agnatos e da lógica que permeia as relações nas comunidades indígenas.

Ao contrário da imagem evocada pelos comandantes, de que os soldados indígenas seriam uma espécie de “novos marajás”, alcançando prestígio automaticamente pelos ganhos financeiros (NAVES, 2006), o que observei foi que o reconhecimento social dos rapazes passa muito mais por bases comuns: a capacidade de partilhar e a observância dos deveres que todo adulto tem com a coletividade como participação em trabalhos comunitários, etc. O período como militar é apenas mais um evento dentro da ordem de experimentos que cada jovem acumulará ao longo da vida.

Casey High (2010) explora o papel que elementos “ocidentais” como os filmes de kung-fu e do personagem Rambo tem ganhado como expressão da masculinidade entre os jovens Waorani do Equador. Cada vez mais longe do tempo das grandes guerras interétnicas, das caçadas de javali e da nutrição proporcionada pela “comida de verdade”, que serviam para construir nos meninos o sentido de ser homem, os jovens encontram na participação política em suas organizações e nos filmes de ação expressões para a redefinição da masculinidade. O serviço militar poderia ser considerado também um elemento “moderno” de exercício da masculinidade entre os jovens indígenas do Alto Rio Negro? Acredito que sim. Em geral os jovens se alistam com a esperança de serem aceitos no serviço, e mesmo entre os que não conseguem, a referência do militarismo permanece, muito em função do próprio ambiente do Alto Rio Negro, que foi, como vimos, alvo de intenso investimento das Forças Armadas. Cabe buscar entender, portanto, qual seria o peso simbólico do serviço militar na vida destes sujeitos e como esta ordem de experiência é apropriada por eles e pelas comunidades em que vivem. Se o serviço militar tem sentidos específicos para os homens indígenas, cabe questionar também quais seriam as repercussões, do ponto de vista das mulheres.



**FIGURA 26.** Soldado Edvaldo, em serviço no Pelotão de Pari-Cachoeira. Acervo da autora.

Neste capítulo pretendo explorar alguns aspectos dos impactos da convivência com o mundo militar na vida de homens e mulheres indígenas, tomando esta diferença de perspectivas como ponto focal. O capítulo foi dividido em duas partes: a primeira reunindo informações sobre a experiência dos homens indígenas com o mundo da caserna, e a segunda com dados a respeito das experiências das mulheres indígenas em Pari-Cachoeira, especialmente as jovens, e das dinâmicas relacionadas ao mundo dos brancos, onde a relação com os militares aparece como uma de várias

possibilidades. No caso dos homens, é importante destacar que não me limitei a ouvir os Ye'pâ Masa de Pari. Realizei entrevistas em São Gabriel da Cachoeira entre ex-militares indígenas de vários lugares do Alto Rio Negro que vivenciaram a experiência de servir. Utilizei doze entrevistas com homens indígenas de São Gabriel da Cachoeira com idades entre 30 e 50 anos (cinco Baré, quatro Ye'pâ Masa, um Koripako e dois Tariano) e quatro entrevistas de homens oriundos de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, municípios vizinhos a São Gabriel, que não se identificavam como indígenas, mas como “da região”, uma categoria nativa complexa e ampla, que serve para diferenciar as pessoas de origem indígena, mesmo que não se identifiquem como tal, e que nasceram em um dos três municípios do Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos. A razão para isso está tanto em um esforço em saber mais sobre a experiência dos soldados indígenas em outros contextos do Rio Negro, quanto nas facilidades de entrevistar os reservistas (que já concluíram o serviço militar). Para entrevistar militares em atividade eu teria que obter uma autorização formal do Exército. Embora os comandantes dos pelotões que visitei – Pari-Cachoeira e São Joaquim tivessem me garantido todo o apoio e facilidades para obter estas autorizações junto ao Comando Militar em Brasília, colocando apenas a condição de que eu deveria realizar as entrevistas na sede dos Pelotões, ponderei que ouvir meus sujeitos no ambiente controlado do quartel, embora pudesse produzir dados interessantes, (não tanto pelo conteúdo das entrevistas, mas por possibilitar observar mais sobre a dinâmica de relacionamento dos comandantes com os soldados indígenas), teria um investimento de tempo que acabaria por me tirar do meu campo real – a comunidade indígena.

### **O SERVIÇO MILITAR COMO PORTA DE ENTRADA AO MUNDO DOS BRANCOS**

Ao longo das décadas de atuação da ordem salesiana, os indígenas do Alto Rio Negro foram orientados a potencializar ao máximo os elementos de interface com a sociedade nacional. O internato é visto por muitos destes indígenas como uma “preparação” para o Exército, uma espécie de escola de costumes, pois a linguagem militarizada que caracterizava a educação salesiana no início do século XX e o estímulo ao ufanismo presente no cotidiano dos internatos de certa forma antecipava o que encontraram no serviço militar. O cotidiano dos internatos salesianos era repleto de elementos militares como os *momentos cívicos*, nos quais era realizado o hasteamento do pavilhão nacional e a entoação do hino nacional, como comenta um ex-militar Ye'pâ Masa de Iauaretê:



O internato me preparou para o Exército. Lá a disciplina era muito parecida, isso de seguir horário para tudo, isso tudo eu comecei a ver lá. Até a formatura, marchar, hastear bandeira, cantar o hino, a gente também tinha isso lá. Era muito parecido para mim (Ye'pâ Masa Oyé Porã, *funcionário público, soldado no final da década de 80, na data da entrevista com 45 anos*).

O Exército, junto com a Prefeitura Municipal em São Gabriel da Cachoeira, é o principal empregador do município e o dinheiro que movimenta através do pagamento de salários e aquisição de víveres, além da aposentadoria rural dos idosos indígenas e dos programas governamentais de renda mínima. Legalmente, no Brasil, os indígenas não seriam obrigados ao serviço militar, mas a necessidade do *certificado de reservista*, documento que cada egresso das Forças Armadas recebe depois de concluído o período do serviço militar, garante o acesso à carteira de trabalho expedida pelo Ministério do Trabalho e à possibilidade de concorrer em concursos públicos que eventualmente são realizados pela Prefeitura Municipal ou pelo Governo do Estado, tornam o Serviço Militar um ponto comum na trajetória da maioria dos jovens indígenas<sup>1</sup>. O serviço militar aparece, assim, ao lado da escola e da Igreja Católica, como intermediário importante na relação com o Estado. O **emprego** a que me refiro aqui tem um sentido específico: oposto ao trabalho nas roças, que caracteriza a atividade principal de fonte de renda da maior parte da população indígena do Alto Rio Negro, o emprego pressupõe uma inserção diferenciada no mundo dos brancos, a continuidade do ganho através do salário mensal e o reconhecimento de um status diferenciado. O serviço militar, contudo, não pode ser visto como uma experiência niveladora: fatores como local de origem, ano de ingresso e local de serviço, como veremos a seguir, colaboram para tornar cada experiência particular.

A despeito da ansiedade que boa parte dos indígenas manifestam por seu ingresso nas Forças Armadas, poucos deles permanecem mais de um ano, a duração do serviço militar obrigatório. No tocante às possibilidades de ascensão profissional dos indígenas no Exército, é digno de nota que seu ingresso não se constitua, por vários motivos, como um projeto de longo prazo. Geralmente os indígenas que entram na vida militar cumprem o serviço obrigatório de um ano e depois são dispensados, compondo o chamado *efetivo variável*, enquanto outros conseguem o chamado *engajamento* e permanecem compondo o chamado *núcleo-base* por um período de um a sete anos, quando então são dispensados. Tanto

1 Embora por lei o serviço militar seja obrigatório para todo brasileiro do sexo masculino acima de dezoito anos apto fisicamente, os indígenas, por sua condição e tutelados do Estado, em tese não precisam cumpri-lo.

os que permanecem por um ano, quanto os que ficam sete, não compõem o quadro dos servidores efetivos de carreira, destinado apenas aos militares que foram aprovados nos concursos nacionais e que passaram por formação nas academias preparatórias como, por exemplo, a AMAN (Academia Militar das Agulhas Negras, no caso dos oficiais) e a EsSA (Escola de Sargentos das Armas, no caso dos sargentos). Atualmente outras formas de ingresso, envolvendo seleção de profissionais técnicos em agricultura, por exemplo, para postos como de sargento, são franqueadas. Alguns soldados indígenas conseguem ser aprovados em seleção interna para participarem do curso para cabos, que dura cerca de três meses, ao fim do qual poderão ingressar nesta carreira e permanecer na instituição até sete anos. A carreira militar para os jovens indígenas, portanto, não se constitui em um projeto para muitos anos. Exploraremos este tópico mais adiante.

Os motivos para a barreira invisível que separa os indígenas da carreira militar em São Gabriel da Cachoeira são vários. Roberta Mélega (2001) aponta a escolaridade insuficiente e o desconhecimento dos “mace-tes da profissão”, que fariam com que os indígenas, com poucas exceções, não tenham acesso aos postos mais altos ou mesmo a postos intermediários, como o de sargento, o que tornaria o oficialato e o segmento anterior, (sargentos e subtenentes) composto exclusivamente por militares transferidos de outros lugares do Brasil enquanto que o segmento dos soldados e cabos permaneceria majoritariamente indígena. Mélega, que analisou o caso do primeiro – e até hoje único – militar indígena do Alto Rio Negro que chegou ao oficialato, comenta que a excepcionalidade só foi possível porque o indígena em questão, um Ye’pâ Masa que serviu por dois anos como capelão<sup>2</sup> em um quartel em São Gabriel no posto de oficial temporário, já era padre e foi pessoalmente convidado pelo comandante militar a ocupar provisoriamente o posto, até a abertura de concurso para o cargo, quando então recebeu a “baixa” (a exoneração do serviço militar).

Ouvindo os indígenas é possível desenhar outros motivos para a dificuldade dos indígenas em ascender na carreira. Como qualquer instituição, as Forças Armadas possuem, além da esfera legalista das regras internas de funcionamento, uma série de dispositivos que são movimentados pelas

---

2 Capelania militar é como é chamado o “Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas”, previsto na Constituição Federal de 88, artigo 5.º, inciso VII: “é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”. A Lei que regulamenta a Capelania Militar é a 6.923 de 29/06/1981, alterada pela Lei 7.672 de 23/09/1988, que aponta como finalidade a prestação de assistência religiosa e espiritual a militares, aos civis das organizações militares e às suas famílias, bem como atender a encargos relacionados com as atividades de educação moral realizadas nas Forças Armadas. Os Capelães são selecionados via concurso público entre sacerdotes, ministros religiosos ou pastores de “qualquer religião que não atente contra a disciplina, a moral e as leis em vigor” (Lei 6.923).

relações pessoais. Tais dispositivos, pertencentes à esfera das relações pessoais e das solidariedades entre iguais, são tão importantes na progressão dos indivíduos quanto os meios “oficiais”. A troca de informações, o companheirismo e a camaradagem são alguns deles.

A socialização entre iguais, típica da instituição militar moderna e abordada em vários trabalhos como Albertini (2009) e Castro (2004), preconiza que cada segmento interaja em ambientes específicos com outros de seu mesmo nível, o que só aumentam algumas barreiras que existem previamente entre brancos e indígenas fora do espaço do quartel. O soldado indígena, por seu comportamento mais introvertido em relação aos brancos, pode ter dificuldade em constituir, junto aos oficiais, relações de camaradagem, ao que muitos dos ex-militares indígenas que ouvi atribuem as dificuldades em conseguir informações preciosas. Dois dos entrevistados afirmaram ter perdido o prazo para se apresentarem para cursos que lhes garantiria alcançar o grau de cabo por deliberadamente não terem sido avisados a tempo das inscrições por seus oficiais.

Os jovens indígenas parecem muito atentos às possibilidades de exploração do mundo dos brancos que o Exército lhes franqueia e das habilidades que serão adquiridas neste processo. Os pais apreciam que seus filhos optem por várias “carreiras” diferentes e complementares, o que lhes permitiria explorar vários aspectos da relação com o mundo dos brancos: é desejável ter um filho militar, outro padre, outro professor, etc. Embora o valor do dinheiro ganho seja um atributo importante, a experiência do serviço militar é apenas mais um dos períodos de descobertas aos quais os rapazes se dedicam a se aventurar para obter experiências e construir um sentido de individualidade para o qual é imprescindível a saída de perto dos seus, a exemplo dos que passam períodos em São Gabriel, Manaus ou Mitú (Colômbia).

Entretanto, os jovens em geral realizam o serviço militar próximo às suas comunidades e em constante contato com suas famílias, o que se constitui em um diferencial importante que contribui para o bem-estar psíquico e para a continuidade dos laços de pertencimento ao clã e à comunidade. Ao contrário do que afirma Gill (1997) em relação aos Quéchua, Aymara e Guarani que ingressam no serviço militar na Bolívia, que teriam suas vidas regidas e controlada pelas normas e princípios militares a ponto de restringir ou mesmo cortar os laços estabelecidos com seu grupo de origem, a aparente tranquilidade com que o jovem indígena do Alto Rio Negro vive a experiência militar parece absolutamente dentro de seu quadro de referência.

O “estranhamento” comum aos que recebem a “baixa” (saída do serviço militar) possa explicar a dificuldade de alguns que terminaram o

período do serviço militar em São Gabriel em retornar para as comunidades de origem, preferindo permanecer por um tempo na cidade, mesmo sem contar com renda, mas estes casos não são regra. O período como militar é apenas mais um evento dentro da ordem de experimentos que cada jovem acumulará ao longo da vida. Tais vivências serão transformadas em um tipo muito valorizado de capital social, “enriquecendo” o seu portador.

Seria natural relacionar a expectativa pela incorporação às Forças Armadas à perspectiva de renda através do recebimento do salário e à estabilidade proporcionada por ele. Em um mercado local de poucos postos de empregos formais, como é o município de São Gabriel da Cachoeira, o serviço militar desponta como uma possibilidade de ganho fixo, mas isso raramente se reflete em uma poupança. A família do *surara* se beneficia indiretamente de seu sucesso financeiro caso ele adquira algum bem para a casa (como uma placa solar ou um motor de energia) mas é um engano achar que o salário dos jovens terá um impacto profundo no orçamento doméstico em um longo prazo. A maior parte dos ganhos será utilizada em coisas para si mesmo, no esforço de otimizar a experiência de proximidade com o mundo dos *pekasã* como CDs, DVDs, roupas, tênis, relógios e aparelhos eletrônicos ou uma motocicleta.

Outros exemplos etnográficos podem ajudar a confirmar que, apesar do fascínio que as mercadorias do mundo dos brancos exercem sobre os indígenas, nem sempre são um estímulo suficiente para o ingresso no serviço militar. Grenand e Grenand (2002) relatam que entre os Waiãpi habitantes da fronteira Brasil-Guiana Francesa (em Trois Sauts), a despeito das possibilidades de ascensão social representada pelo ingresso no serviço militar francês, os pais evitam a todo o custo que seus filhos se alistem.

Apesar da diversidade de aspectos envolvidos na questão, minhas observações sobre como os jovens indígenas tem se apropriado do período que passam no serviço militar me convenceram de que experiência deles não é efetivada fora da lógica da socialidade comunitária e várias estratégias são elaboradas pelos grupos de parentes para garantir que os benefícios oriundos desta experiência sejam compartilhados da melhor forma possível, como por exemplo, usando a influência de um parente militar para ter acesso à uma vaga em um voo ou na obtenção de informações que beneficiem algum jovem aspirante ao serviço militar.

Outro aspecto importante da experiência dos jovens indígenas é o da influência das redes de parentesco no interior na instituição militar. Ter parentes que já estão no quartel ajuda o jovem a sobreviver durante o período de adaptação. Um Baré contou com a interseção de um filho da irmã de sua mãe, que era cabo, para garantir seu ingresso quando a cota de selecionados já estava completa; servir junto com parentes também

ajuda na socialização, especialmente dos recém-chegados de comunidades indígenas com pouca experiência no trato com os brancos.

O serviço militar nos Pelotões de Fronteira possibilita aos jovens informações sobre o mundo dos brancos, mas também sobre os outros pontos do Alto Rio Negro nos quais ele dificilmente teria acesso de outra forma. Lugares nos quais não há parentes nem outras interações diretas estabelecidas previamente, como no caso dos Baniwa em Pari. Tal circunstância cria outras redes de relações, como os casamentos de mulheres Ye'pâ Masa com homens Baniwa, que citei anteriormente.

### **SEGMENTAÇÕES E A PRODUÇÃO DE NOVAS HIERARQUIAS**

A *Arma* refere-se ao sistema de divisão de tarefas no campo de batalha. O Exército Brasileiro possui oito armas: Infantaria, Cavalaria, Engenharia, Comunicações, Artilharia, Materiais Bélicos, Intendência<sup>3</sup>. Algumas armas estarão mais presentes em algumas regiões, como é o caso da Cavalaria, de grande tradição nos estados do Sul do país. O Norte possui em geral suas unidades militares com presença marcante da Engenharia e Infantaria. Celso Castro (2004) defende a análise do sistema de armas como um sistema totêmico em relação aos cadetes da AMAN que investigou: as armas teriam uma dimensão tão grande na formação dos jovens que influenciariam suas personalidades – o inverso, a personalidade de cada jovem o levaria a decidir-se por determinada arma, também é cogitado.

Em São Gabriel da Cachoeira as unidades do Exército são de duas armas: Infantaria e Engenharia, mas entre os jovens indígenas a escolha da arma não passa por critérios tão subjetivos quanto para os militares brancos de carreira. Isso ocorre por vários motivos: o principal é que entre segmentos de base da hierarquia militar: soldados e cabos, postos que serão ocupados pelos indígenas, a formação e envolvimento com a instituição militar são bem diferentes daquelas dos oficiais. A percepção

3 A origem das armas é a divisão de tarefas no campo de batalha: a Infantaria é a arma militar por excelência, liderando o combate. A cavalaria tem a função de apoiar a infantaria avançando pelos flancos, fazendo reconhecimento do terreno ou abrindo brechas nas linhas inimigas para facilitar a ação da infantaria. A Engenharia tem a função de colocar técnicas de construção e de conhecimento de terreno a serviço das frentes de batalha erguendo pontes para transposição de acidentes naturais, executando demolições ou desarmando minas. As demais armas não atuam na frente de batalha, mas em atividades de apoio a estas: A arma das Comunicações centraliza as informações obtidas e as repassa aos combatentes; Materiais Bélicos (Matbel) atua no reparo e manutenção de viaturas e equipamentos e a Intendência na logística de transporte de suprimentos e serviços para as frentes de combate (CASTRO, 1990, p. 60-64). Os futuros oficiais definem a que arma irão pertencer logo depois do primeiro ano de formação na AMAM (Academia Militar das Agulhas Negras). Celso Castro, que pesquisou a AMAM, defende que há uma crença entre os cadetes de que cada pessoa tende a incorporar elementos característicos de sua arma em sua personalidade. (CASTRO, 1990).

da diferença das armas se dá principalmente pelo tipo de atividade desempenhada em cada uma<sup>4</sup>: vários indígenas que passaram pelo Exército nas décadas de 70 e 80 afirmavam preferir servir na Engenharia pela possibilidade de aprender um ofício ligado àquela arma, especialmente aprender a dirigir veículos e a operar equipamentos de construção como betoneiras e retroescavadeiras, carretas e tratores utilizados na pavimentação da BR-370, tanto pela excitação de poder dominar máquinas tão poderosas quando pela possibilidade de adquirir alguma experiência que pudesse ser útil depois de terminado o serviço militar<sup>5</sup>. As unidades de Infantaria, por seu caráter de proteção e vigilância das fronteiras, não possuiriam os mesmos atrativos em termos de aprendizado de ofícios específicos, embora compense isso com a frequência de atividades de simulação de combate e sobrevivência na selva, estas últimas comentadas pelos comandantes militares como um campo em que os soldados indígenas se saem muito bem. Também é bom lembrar que algumas atividades desempenhadas dentro do quartel, qualquer que seja a arma, são sempre atrativas para o ganho de experiência como o trabalho junto aos serviços de saúde, informática, comunicação ou de intendência.

No que diz respeito às segmentações étnicas, estas tendem a enfraquecer durante o serviço militar, pelo menos no âmbito do quartel. O tratamento desconfiado que determinados grupos étnicos costumam dispensar a outros – como exemplo cito uma certa reserva que uaupesianos (oriundos da bacia do Uaupés/Tiquié) guardam em relação aos Içaneiros (da bacia do Rio Içana e Aiari), cedem lugar às divisões estabelecidas na caserna. Um expediente comum utilizado pelos comandantes para estabelecer a competição interna e aumentar o rendimento dos recrutas é a divisão destes em grupamentos A e B, ou Alfa e Bravo. Esta divisão engloba por determinado período as demais existentes anteriormente, como filiação étnica, classe social ou local de nascimento. Um olhar mais panorâmico, entretanto, revelará outras segmentações sutis que subsistem.

Uma segmentação geracional é perceptível entre os jovens que realizaram o Serviço Militar entre as décadas de 70 e 80 e os que o fizeram da década de 90 em diante. Os primeiros vinham da experiência dos internatos salesianos e foram educados dentro do sistema de divisão do dia pelas tarefas. Os mais velhos tiveram aulas de tiro de guerra e diferiam

---

4 São exíguos os estudos sobre os recrutas e soldados nas Forças Armadas Brasileiras. As etnografias concentraram-se em geral nos oficiais, que ofereceriam mais elementos sobre como os indivíduos incorporam a cultura militar. Uma das poucas exceções é a análise de Castro e Chinelli (2006).

5 A Engenharia, uma arma descrita por seus membros como de “forte vocação humanística e pioneira”, como a descreve Celso Castro (2004), chegou em São Gabriel com a proposta de construir estradas, quartéis e alguma infraestrutura básica para possibilitar a permanência, como vimos antes.

bastante dos recrutas que entraram a partir da década de 90, que não haviam vivenciado a experiência de uma instituição total<sup>6</sup> até então, pois os internatos já estavam fechados há alguns anos quando este grupo frequentou a escola.

Outra das segmentações identificáveis entre os soldados é a que toma o local de origem como base. Temos os soldados do Alto Rio Negro, especialmente aqueles oriundos de comunidades indígenas. De outro lado temos os soldados oriundos de Manaus, em geral jovens urbanos das periferias da capital e sem muita experiência com a “vida na selva” e com a realidade do serviço militar. Um terceiro segmento é o dos jovens do Baixo Rio Negro (área relativa aos municípios de Barcelos e Santa Isabel), Reconhecidos pelo caráter extrovertido, ao qual aliam os conhecimentos sobre o ambiente regional, como por exemplo, como navegar entre os *canais* do Rio Negro (caminhos navegáveis quando o rio está muito seco e com as pedras em seu leito mais perigosas), sobre melhores formas de pescar e o que comer e o que não comer no mato, os *jovens do Baixo Rio Negro* – como é denominada a área abrangida pelos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos – costumam se sair muito bem nos exercícios e constantemente são escolhidos pelos comandantes como *Destaques* (um reconhecimento público pelo bom desempenho) nas “Operações Boina-Verde”, que é a primeiro exercício coletivo do qual o *recruta* (recém-admitido no Exército) participa para ganhar a “boina-verde”, o item do uniforme que é símbolo do Exército Brasileiro.

A escolha dos *Destaques* de cada turma é parte de uma metodologia de premiação meritocrática bastante utilizada nos meios militares e que tem como referência os métodos de avaliação de funcionários e estímulo à produtividade nascidos na área de administração de empresas. No Pelotão de Pari-Cachoeira, o comandante ostentava em uma prateleira próximo à sua mesa uma pequena coleção de livros que deveria ser o início de uma biblioteca do Pelotão. Em meio a livros de história militar editados pela Editora do Exército estavam alguns títulos clássicos literatura motivacional corporativa norte-americana como *O Monge e o Executivo – uma história sobre a essência da liderança* (de James C. Hunter) e *Quem mexeu no meu queijo?* (de Spencer Johnson). No pavilhão de comando, outro elemento emprestado das modernas corporações é o quadro de “Melhor do Mês”, que expõe a foto daquele que for avaliado como o melhor soldado do mês

---

6 Conhecido conceito de Irving Goffman (1987, p.11) define a instituição total “como um local de residência e de trabalho onde um grande número de indivíduos, com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por um período considerável de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada”. Stephen Baines (1990) desenvolve interessante análise de um posto indígena da FUNAI como instituição total.



anterior, da mesma forma que se veem nas cadeias de *fast food* a foto do “funcionário do mês”. Os rapazes do Baixo Rio Negro costumam figurar bastante neste quadro de “Melhor do mês”, como xerifes de turma e como *Destaques*, mostrando sua maior proximidade com o modelo de “soldado ideal” preconizado pelos comandantes: bom domínio do português e entusiasmo pela farda. “A gente vibra mais!”, me explica um cabo da reserva, nascido em Barcelos, que se orgulha de ter sido xerife e destaque da sua turma de Boia.

*Vibrar* é a capacidade do soldado de se entregar aos exercícios de guerra e *ordens unidas* (formação habitual da tropa em marcha) e de externar este envolvimento. A empolgação pode ser expressa pelo vigor das passadas, pela empolgação nas cantigas responsoriais<sup>7</sup> que permeiam os exercícios físicos e pela ausência de demonstrações de fadiga. Um soldado recém-ingressado nas fileiras militares que demonstrar boa vontade, vibração e que se aproprie mais rapidamente do idioma militar (utilização dos pronomes de tratamento que expressam a hierarquia militar, como o uso constante do “senhor” para os superiores), das continências da forma correta, que domina os ritmos da passada marcial, da postura adequada, da vibração e da disposição para o cumprimento de missões, o que os aproximam dos de soldados ideais. Estes podem conseguir alguns pequenos e valiosos privilégios no âmbito da caserna como melhores lugares para trabalhar. Por exemplo: servir em funções burocráticas no pavilhão de comando é melhor que trabalhar no rancho (cozinha). Como se obtém estes privilégios? Através da amizade com algum oficial de influência, virando assim seu “peixe”<sup>8</sup>, ou *protègè*. Ser ou ter um “peixe” é uma das únicas formas possíveis de amizade entre indivíduos marcados pela assimetria da hierarquia militar. Explico.

No meio das armas, as relações são hierarquizadas em todos os âmbitos. Cada segmento das tropas é levado a se relacionar somente entre seus pares. As vilas militares são construídas sob esta lógica: existem as vilas para oficiais e vilas para praças (soldados, cabos, sargentos e subtenentes). Nem mesmo os momentos de lazer escapam desta determinação

7 Estas cantigas, também recolhidas por Carol Burke (2005) entre os militares norte-americanos, constituem-se em uma forma de estimular os soldados ao longo dos pesados exercícios. Dentre os talentos apreciados entre os militares, especialmente os infantes, estão a capacidade de decorar e “puxar” as cantigas para o pelotão (aqui considerado como agrupamento de militares) e a de compor novas cantigas. Algumas são bem engraçadas, como a que segue: “O infante foi ao inferno/Atentar ao Satanás/Missão louca como essa/ Só o infante é capaz/ O infante foi ao inferno/ Atentar ao Satanás / Comeu as carnes das almas / E jogou os ossos para trás / E perguntou ao Capeta / Se acabou ou se tem mais!”.

8 Gíria militar. Não sei dizer se é algo disseminado em outros lugares do Brasil, mas é bem usado nos quartéis de São Gabriel. Quando morei na cidade, havia até um bloco de carnaval chamado “Os Peixes”, criado por soldados, inspirado no termo.



e os Clubes Militares também são distintos para os oficiais e para os outros segmentos<sup>9</sup>. A amizade entre membros de segmentos diferentes é, portanto, senão impossível, algo muito complicado. A relação de “peixe” é diferente, pois não está categorizada como uma relação entre iguais, mas aloca-se na categoria de *proteção* entre pessoas hierarquicamente divergentes. Ser o “peixe” de algum oficial garante acesso a melhores postos e pode facilitar a vida dos jovens soldados no cotidiano extremamente regulado do quartel. Esta relação, contudo, não está isenta de assimetrias. Uma das explicações para o termo “peixe” teria fundo sexual: o peixe é aquele de quem “se corta a cabeça e come o rabo” (Castro e Cinelli, 2006).

Os soldados de Manaus, embora mais desinibidos em relação aos geralmente tímidos e calados soldados indígenas, mostram-se mais frágeis e temerosos frente aos desafios infligidos durante os treinamentos e exercícios em selva do que os jovens oriundos do Baixo Rio Negro, além de serem mais relapsos e apresentarem mais dificuldade com a rotina do quartel. Cada um dos três segmentos costuma reagir de determinada forma aos desafios do serviço nos Pelotões de Fronteira. Enquanto um soldado indígena, por sua condição “mais afim” ao local de acolhimento, pode gozar de privilégios como circular pela comunidade livremente e até a possibilidade de alugar ou construir uma casa na comunidade, ao invés de morar no alojamento do quartel, os jovens do Baixo Rio Negro sentem todo o impacto do isolamento. Pior do que eles, entretanto, são os rapazes de Manaus, cujo choque cultural pode ser maior.

A distância de casa, a mudança de contexto, a solidão e o medo de ataques de guerrilheiros das FARCS podem causar sérios transtornos a estes jovens, contribuindo para quadros depressivos<sup>10</sup>. Os soldados usam o termo *aloprar* para se referirem a episódios de insubordinação em relação a um superior hierárquico. Períodos como as festas de final de ano costumam ser ainda mais críticos e as chances de alguém aloprrar são grandes, contribuindo ainda mais para o clima de tensão que alguns pelotões carregam no seu cotidiano. O relato a seguir, sobre um soldado de Manaus que sofreu um surto durante uma festa de fim de ano, quando prestava serviço no Pelotão

---

9 Um exemplo desta segmentação extrema reside no fato de que se a esposa de um membro de extratos mais baixos da hierarquia consegue aprovação em um concurso para oficial, ela ou o esposo deverão abdicar da carreira, pois não é possível, dentro da lógica da hierarquia militar, que casais de segmentos diferentes estejam a serviço. “Eles ficariam eternamente deslocados, porque os lugares que ela frequenta ele não poderia frequentar, e vice-versa”, me explicou um oficial.

10 A proximidade com a fronteira com a Colômbia provoca, ocasionalmente, encontros com os guerrilheiros das FARCS: ouvi relatos dos indígenas de guerrilheiros que foram até um Pelotão propor compra de combustível, bem como assaltos a embarcações de transporte dos militares. Comenta-se de uma invasão de guerrilheiros ao Pelotão de Querarí há alguns anos que resultou em dois soldados mortos. O medo é plenamente justificável.

de Querari, embora não seja algo comum, é bem emblemático do que pode acontecer quando estas questões não são equacionadas.

[...] Lá no meio da bebedeira, um colega meu que estava bêbado, querendo briga, começou a gritar: “Vou matar, vou matar!”. Já estava falando em matar, o cara! E ele já tinha levado um soco de um outro amigo dele. Teve uma hora que levaram o carregador [do fuzil] dele e eu coloquei debaixo do colchonete que eu estava deitado, para ele não pegar. Quando eu escutei, foi o tiro: *Tatatatatata* [...]. Eu levantei zonzinho. Tiro, tiro... Fui até a porta e senti aqueles tiros bem perto do meu rosto: *Ti-ti-ti-ti-ti* [...] Rapaz!! Fui até a porta de trás e saí correndo, fui parar lá com os sargentos [na Vila Militar do Pelotão]. Um sargento saiu apontando a arma para mim! E eu: “Não, não é eu não! É o Soldado P. que está doido!”. Aí me chamaram [para junto deles] e nós ficamos lá esperando. De lá a gente escutava só o barulho. O pessoal gritava: “Se entrega, P.! Sou teu amigo”. Amigo, é? E ele atirando. A sorte é que lá onde a gente estava era de alvenaria, o resto tudo era de madeira. Quando ele atirava, chegava a varar a parede. E o pessoal correndo, correndo [...] Soldado para todo o lado correndo, e ele atirando. Daí quando ele ia entrar no alojamento, tinha a porta do banheiro antes. Lá estava o tenente esperando e deu dois tiros nele, na barriga dele. Aí ele correu, correu e se jogou em um buraco mais na frente. Daí ele já não aguentou mais: “Eu me entrego!”. Puxaram ele de lá. “Médico! Médico!” No outro dia, já tinha um avião para ele. E da máquina ele ficava olhando para nós e dizendo: “Eu não falei para vocês que eu ia embora?” [...] Faltou um centímetro para a bala pegar na coluna dele.

Eventualmente, um fator externo pode contribuir para que algum soldado caia nas graças de seus comandantes: um soldado Koripako que conheci no Içana foi bastante estimulado a fazer as provas para ascender ao posto de cabo, o que lhe garantiria permanecer sete anos no Serviço militar. O motivo: seu talento em carpintaria, um verdadeiro tesouro nas unidades militares, sempre carentes de mão de obra especializada para as tarefas mais básicas. No caso deste homem em particular, seu talento levou o próprio Coronel a solicitar sua transferência do Pelotão em que servia para a sede do Comando em São Gabriel.

Como mostrei antes, em Pari-Cachoeira a ausência de indígenas no oficialato já era um elemento ponderado pelas lideranças ainda na década de 90, quando começaram as tratativas para a instalação da nova unidade junto a oficiais da 12.<sup>a</sup> Região Militar de Manaus, que passaram a visitar a comunidade com alguma frequência para preparar a construção do Pelotão, conforme expliquei anteriormente. Na ocasião, uma das demandas colocadas nos discursos das lideranças indígenas – e acatada verbalmente pelos oficiais que negociavam a instalação, era a instituição

de cotas para que estudantes indígenas ingressarem na AMAN a fim de que o Pelotão pudesse, no futuro, contar com comandantes oficiais indígenas da própria comunidade. A experiência no Exército, entretanto, não possui a centralidade que os comandantes brancos gostariam na vida dos indígenas – é pauta constante nos discursos dos comandantes locais que o soldado indígena gozaria de um status diferenciado nas aldeias por conta de seu salário. Para explicar a adesão dos indígenas ao serviço militar, é preciso ir além das motivações já descritas. O fato é que vários jovens anseiam por ingressar no serviço militar por vários motivos, além do financeiro. As mulheres, por não estarem incluídas na possibilidade do serviço militar de forma massiva, possuem experiências de contato com a militarização diversas.

### **MULHERES INDÍGENAS NO CONTEXTO DA MILITARIZAÇÃO DE PARI-CACHOEIRA**

A primeira informação que aparece nos fóruns do movimento indígena organizado ao se consultar a documentação ao longo dos anos quando se fala da relação das mulheres indígenas com os militares é o debate em torno da gravidez de jovens mulheres indígenas fruto de relacionamentos com militares. Como ponto de pauta, o assunto esteve presente em vários momentos, dos quais temos alguns registrados: na V Assembleia da FOIRN, ocorrida em 2000 (PERES, 2003), no já citado Diálogo de Manaus, em 2002, nos debates promovidos pela COITUA em 2004, na IX Assembleia da FOIRN, em 2010 (REZENDE, 2010). O que é exteriorizado nas falas das lideranças é a questão das gestações, retratada como um “prejuízo” em função do número de jovens indígenas grávidas que são abandonadas pelos parceiros brancos, mas outras questões de ordem política estão envolvidas, bastando lembrar de toda a comoção gerada em torno da denúncia de Álvaro Tukano na década de 80 contra os missionários para se perceber que a questão da evasão de mulheres, desta vez como esposas e companheiras de militares brancos, também está no cerne das preocupações aqui.

Passado o período de serviço do militar no pelotão, que raramente ultrapassa dois anos, os militares são transferidos para outras unidades e, caso seja vontade dos dois, leva a esposa ou companheira. Em São Joaquim, na área Koripako, até a data em que passei por lá, isso nunca havia acontecido. Embora houvessem crianças apontadas para mim como filhas de militares com mulheres da comunidade – incluindo aí uma linda menina que me disseram ser fruto de um estupro, não haviam casais que tivessem ido além do período de serviço do homem. “Nenhum homem

branco militar chegou a casar com mulher koripako aqui”, declarou-me uma das lideranças quando perguntei a respeito na época.

Em Pari-Cachoeira a situação é diversa e alguns casais foram formados, superando o período de serviço do homem no pelotão. Uma das mulheres da família Machado, irmã do capitão-geral, casou-se com um médico militar e mudou-se com ele para o Sudeste do país. Seu irmão tinha um indisfarçado orgulho em comentar essa união. Durante meu campo tive a oportunidade de acompanhar alguns casais. Neste sentido, o impacto da presença militar a partir das mulheres parece repousar sobre possíveis transformações do âmbito do parentesco, tendo em vista a necessidade – expressa principalmente pelos homens, sejam eles lideranças indígenas ou parentes de companheiras de militares – de dimensionar as crianças frutos destes relacionamentos, nas redes de parentesco locais. Outra questão seria a de uma suposta tendência das mulheres indígenas de buscarem parceiros entre os brancos, a qual Lasmar (2005) faz menção, inserindo, contudo, esta postura em um quadro mais amplo onde as mulheres personificariam a alteridade frente ao grupo de agnatos, mas também seriam parte de um movimento coletivo em direção ao mundo dos brancos, do qual fazem parte não apenas as mulheres.

Há peso considerável das relações agnáticas nas trocas matrimoniais: o casamento só alcançaria seu ideal simétrico se realizado entre clãs de mesmo valor. Embora este último tópico não seja comentado com tranquilidade entre meus interlocutores, identifiquei alguns homens solteiros ou casados com mulheres de outros âmbitos fora da desejada simetria clânica que justificavam tais arranjos afirmando que não haviam encontrado uma parceira “à altura”, ou seja, simétrica em termos hierárquicos, uma situação que lembra o universo dos camponeses franceses do pós-guerra descritos por Pierre Bourdieu em *Le Bal des Célibataires* (BOURDIEU, 2002), que analisa um processo de hipergamia na região rural de Béarns da França, onde as filhas de agricultores buscavam ascensão social através de casamentos com rapazes urbanos, deixando sem parceiras disponíveis seus conterrâneos simplórios, que não possuíam o mesmo glamour dos homens da cidade. Um dado significativo neste contexto é de que a saída massiva de mulheres para Manaus a trabalho, ou mesmo o casamento com militares ou com outros *pekasã* não foi certamente o único fator responsável pela diminuição de esposas em potencial, supondo que esta tenha ocorrido, mas aparece como suficiente para ter desencadeado a crise com os missionários na década de 80.

As mulheres mais disputadas, de hierarquias mais altas, são justamente aquelas com mais chances de migrarem para a cidade ou para ensejarem um casamento fora do circuito matrimonial local, não por conta

de um cálculo deliberado, mas por fatores circunstanciais: são as que tem maior acesso à educação nas missões e as que mais costumam ser alvo dos convites das missionárias para experimentar o vocacionado, já que por serem filhas de chefes, além de serem mais articuladas e menos tímidas, suas ações são sempre evidenciadas e inspiram aos demais. Não tenho dados estatísticos que ajudem a dimensionar o impacto desta “escassez de noivas” nem posso afirmar em que grau ela afetou ou afeta as relações em Pari-Cachoeira e no Alto Tiquié, mas creio que ela foi suficiente para impulsionar a denúncia de Álvaro Tukano e para explicar alguns casos de homens Ye’pâ Masa e Desano de hierarquias mais altas casados com mulheres Hupdah nas regiões a jusante<sup>11</sup>.

Conforme já pontuei antes, Pari-Cachoeira passou a ser um dos pontos de uma rede de circulação de homens, que denomino prosaicamente de *circuito de maridos em potencial*. A instalação do Pelotão traz a Pari anualmente uma quantidade determinada de novas pessoas. Dos cerca de trinta militares que servem no Pelotão, anualmente uma parte encerra seu período de serviço enquanto outros chegam. Relacionamentos entre garotas locais e os forasteiros são comuns. Alguns destes relacionamentos acabam em gestações e mães solteiras, abandonadas por seus parceiros, findo o tempo de serviço, enquanto outros viram casamentos ou uniões consensuais.

Acompanhei certa feita os preparativos de uma das famílias Ba’titororã para receber sua filha, que morava em Manaus com o marido e dois filhos pequenos e aproveitava as férias escolares para rever os parentes em Pari. A alegria em rever a moça dividia espaço com a apreensão de seus pais pela intenção desta, declarada por telefone, em separar-se. Os motivos apontados eram a saudades de casa e o sentimento de estranhamento frente aos parentes do marido. No caso desta família, a mãe da esposa era a principal aliada do genro, de quem recebia, também pelo telefone, pedidos de ajuda para convencer a mulher a não abandonar o casamento.

Impressionou-me em Pari-Cachoeira a persistência da “corte”, um costume europeu que guarda origens na Idade Média e é um dos símbolos do advento do Romantismo (DUBY, 1989) e que foi incorporado às tradições brasileiras ainda no Brasil-Colônia. Consiste, nesta versão mais moderna, em solicitar formalmente à família da moça permissão para namorá-la, o que implica em visitar diariamente sua casa e partilhar de

---

11 Ouvi pelos menos dois homens que afirmavam não ter conseguido parceiras de níveis equivalentes para casar. Os dois eram casados com Hupdah, mas apenas um, um Desano, se considerava “solteiro”, apesar da mulher e filhos que mantinha em seu sítio. Este homem certa vez apontou uma garota Ye’pâ Masa Bubera Porã, agora casada um branco, “como aquela com quem eu deveria ter casado [pela regra]”.

sua companhia visando casamento, algo bem diverso das formas indígenas de buscar parceiros que incluiu em outras épocas o casamento por captura e hoje encontram, nos espaços de sociabilidade juvenil como a escola, os torneios esportivos e as festas, os principais cenários para a aproximação entre os jovens.

Nem todos os relacionamentos entre garotas indígenas e militares seguem o mesmo padrão, é claro. Abordar a questão dos relacionamentos de ordem sexual entre estes dois sujeitos é inevitavelmente conviver com o risco (ou tentação) de caminhar por duas estradas: uma é a da exotização deste encontro, acentuando suas singularidades dissonantes, como a citada existência de situações de corte em pleno século XXI, e outra seria o oposto, a naturalização deles e sua equiparação ao contexto de relacionamentos maritais não-indígenas. O que fazer? Tomando como ponto de partida as teorias de Marilyn Strathern, gostaria de chamar a atenção para como esses aspectos paradigmáticos colocam em xeque a imagem das mulheres como relacionada à esfera doméstica, enquanto os homens seriam relacionados ao domínio político/público.

### **UMA TRAJETÓRIA FEMININA**

Apesar dos casos de estranhamento, as mulheres sozinhas têm muito mais facilidade para se “integrarem” à vida fora da comunidade que os homens. Em trabalho anterior, mostrei como na área urbana as mulheres tinham mais possibilidades de obter emprego do que os homens, e eram as responsáveis pelas despesas de casa, na maioria dos casos (VINENTE, 2008). Elas podem passar temporadas nas cidades trabalhando como domésticas, podem atuar como ministras da Eucaristia na Igreja – em Pari havia uma mulher ministra durante meu trabalho de campo; podem optar pela vida religiosa e tomar os votos (quando se comprometem definitivamente com a Igreja), podem se aventurar pelo mundo da política partidária – Pari ajudou a eleger uma mulher para o cargo de vereadora, ou podem compor uma das organizações indígenas exclusiva de mulheres como a AMPC (Associação de Mulheres de Pari-Cachoeira) liderada na época por uma Tuyuka, esposa do Ba’titororã capitão-geral de Pari. A associação ajudava as mulheres agricultoras a escoar seus produtos, vendendo na cidade farinha e frutas produzidas nas roças locais e comprando no comércio coisas que as mulheres precisavam para os filhos e para a casa – roupas, sabão, material escolar, etc.

Gostaria de ilustrar esta discussão com a história de uma jovem que não cheguei a conhecer. Soube de sua história pela mãe, uma Desana casada com um Arantes, de um dos ramos Ba’titororã. Vamos chama-la

de Lena. A história de Lena vai nos ajudar a refletir sobre as possibilidades de uma jovem Ye'pâ Masa em Pari-Cachoeira explorar o mundo dos brancos e sobre ser mulher em um contexto de mudanças. Lena destacou-se cedo na escola pela aplicação nos estudos. De caráter obstinado e altivo, próprio dos Ba'titororã, Lena inquietava-se se ganhava uma nota menor que oito em provas e exames. Jovens assim costumam chamar a atenção. Logo havia militares na porta dos pais, pedindo autorização para namorá-la, coisa que ela mesma não dava. As freiras que conviviam com Lena, percebendo seus talentos, convidaram-na para ser “vacionada”, ou seja, para passar um período experimentando a vida religiosa e, quem sabe, descobrir sua vocação. Ao terminar o ensino médio Lena partiu para Belém, onde permaneceu por quase um ano. Uma das religiosas indígenas contou como este período é delicado, e como as freiras costumam esforçar-se para deixar as vocacionadas o mais confortáveis possível proporcionando-lhes pequenos privilégios como a inclusão de suas sugestões de comida na lista de compras da feira semanal e tratando-as com carinho e atenção. Tudo para evitar que o estranhamento com a nova vida e que sintam saudades de casa. Mesmo assim, são poucas as que permanecem.

Quanto à Lena, esta desistiu do vacionado quando retornou de férias para casa. Queixou-se que a rotina da casa das religiosas era muito diferente da sua e que gostaria de voltar para a comunidade. Os pais a aceitaram de volta, não sem lamentar. Ter uma filha religiosa, além de prestígio para a família, também representa que ela terá condições para continuar os estudos até o ensino superior e que gozará de conforto e de uma “vida próxima a Deus”. A mãe nunca se conformou e dois anos depois da decisão de Lena, ela ainda não acreditava que a filha tivesse desistido de tudo por vontade própria. Ela creditava tudo à ação maléfica do *dohase* de um velhinho Tuyuka que, invejoso do sucesso da garota, teria “soprado” para estragá-la, causando o desânimo que motivou a desistência. O costume de atribuir eventos e fatos considerados negativos à influência maléfica de estranhos é interessante por negar a agência pessoal, que lembra bastante a negação da agência das vítimas de suicídio, por exemplo, citadas anteriormente. Como o pai, assalariado, não teria condições de mantê-la em Manaus, Lena decidiu morar em São Gabriel e lá se preparar para o vestibular na Universidade do Estado do Amazonas, que tem um polo no município. De dia trabalhava como garçomete em um restaurante para se manter, e a noite fazia um curso de auxiliar administrativo no Instituto Federal do Amazonas, que mantém cursos profissionalizantes.

Quando estive em Pari, o irmão do meio de Lena estava de férias na comunidade. Ele havia ingressado no ano anterior no Seminário São



José em Manaus, para tentar a adaptação da vida religiosa. Ao contrário da irmã, ele não planejava sair. Antes de entrar no seminário ele passara um período com a irmã em São Gabriel e um dia, cansado das dificuldades, teria perguntado, indignado, para ela: “Por que você não arranja logo um homem para sustentar a todos nós?”. Lena não arranjou e insistiu em buscar nos estudos a forma de ascensão social, imbuída dos valores que aprendera ao longo da vida como aluna salesiana. Para o irmão, o seminário, era uma chance única de vislumbrar conforto e um mundo de possibilidades franqueadas pelo estudo e pela cidade. A história de Lena mostra uma garota que teve ao seu dispor três das várias possibilidades disponíveis às garotas de Pari: casar-se, seja com um *pekasã* ou com um indígena; embarcar na vida religiosa ou buscar no complemento da escolarização novas oportunidades. As outras possibilidades, que Lena não chegou a vivenciar, foram a de atuar como professora ou trabalhar como doméstica na casa de terceiros em Manaus ou de São Gabriel.

Para um garoto, as perspectivas de vida adulta incluem o período como militar, mas suas chances de manter uma renda como profissional depois do serviço militar são pequenas se não contar com a melhoria de sua qualificação, o que lhe permitirá trabalhar como professor. O mercado de trabalho na cidade para os homens que vem do interior também é bem reduzido, com serviços que exijam pouca qualificação, como serviços gerais, para os quais a concorrência na área urbana é bem grande, ou no comércio, onde os salários são extremamente baixos e as condições de trabalho muito ruins (informalidade, jornada extenuantes, exploração). O garimpo é uma outra possibilidade, mas a prática artesanal não possibilita grandes rendimentos e a roça não é vista como uma atividade de prestígio, sendo evitada por quem aspira algo como uma progressão social no sistema capitalista. Para as mulheres, parece que os caminhos disponíveis são mais atraentes.

Apesar da conhecida exclusão feminina da vida política, em Pari é perceptível que as mulheres eventualmente irão intervir em algumas circunstâncias na esfera pública: Cito rapidamente uma situação que teria acontecido anos antes do meu campo: certa vez uma patrulha invadiu uma festa no salão comunal de Vila Aparecida para prender jovens indígenas que teriam se envolvido em uma briga com soldados do Pelotão. Indignados com a violência, os moradores, em maior número, revidaram desarmando alguns soldados. Um deles, que havia ofendido os presentes momentos antes com ameaças e palavras de baixo calão, foi imobilizado e alguém propôs que fosse castigado: “Vamos bater nele!”, um dos homens sugeriu, no que foi logo dissuadido pelos demais, que não consideraram justa a situação nem queriam correr o risco de um revide por



parte dos militares. Depois de alguns minutos de reflexão, alguém teve a ideia de chamar uma mulher para resolver o problema. Se ele enfrentasse uma mulher, dificilmente iria assumir para seus comandantes que tinha apanhado. Foi chamada uma senhora Tuyuka, esposa de um dos capitães, que deu algumas bofetadas no soldado e que, conforme previram os indígenas, não sofreu retaliação.

### **RELACIONAMENTOS ENTRE MULHERES INDÍGENAS E MILITARES NÃO-INDÍGENAS NO CONTEXTO DE UNIDADES MILITARES**

Em Pari-Cachoeira alguns casais foram formados, superando o período de serviço do homem no pelotão. Independente dos rumos que estas relações tomam – se tornam-se uniões consensuais, casamentos ou se terminam com a partida do homem, há uma certa ansiedade em dimensionar as crianças frutos destes relacionamentos nas redes de parentesco locais. Lasmar (2005) discute a tendência das mulheres indígenas de buscarem parceiros entre os brancos, inserindo esta postura num quadro mais amplo onde as mulheres personificariam a alteridade frente ao grupo de agnatos, mas também como parte de um movimento coletivo em direção ao mundo dos brancos, do qual fazem parte não apenas as mulheres.

Mesmo que grande parte dos relacionamentos não se revertam em relações duradouras ou em compromissos de casamento, as mulheres vislumbram nos homens brancos o acesso a um universo diferente daquele no qual foram criadas, o que envolve a vida na cidade e oportunidades de estudo e de trabalho. A perspectiva de que o casamento com o branco abriria as portas para outras formas de vivenciar a condição feminina além dos valores consolidados pelas suas mães e avós, que tinham na roça e na criação dos filhos o sentido de realização pessoal, é muito própria das novas gerações de mulheres, especialmente as escolarizadas que passaram pelas escolas das missões.

Não devemos, contudo, pensar que a atividade na roça se esgotou como fonte de satisfação para as mulheres. Muitas das indígenas que conheci, mesmo morando na cidade de São Gabriel e contando com salário, insistiam em manter sua “rocinha”, ainda que em lugares longínquos, resistindo ao processo de expansão urbana que engole ano a ano os terrenos de plantio nas periferias da cidade (Emperaire e Eloy, 2008). O que mudou foi que atualmente as novas gerações de mulheres possuem um leque mais amplo de opções, que lhes possibilita transitar em diversos espaços sociais, diferentes de gerações anteriores de mulheres, cujo papel de circulação nas redes interclânicas lhes franqueava poucas opções fora deste âmbito.

Lasmar (2005:203) atribui a preferência pelos brancos como parceiros amorosos por vários motivos: um suposto maior traquejo por ocasião da conquista (a *lábria*) seria o principal. Outro aspecto que tornaria os brancos tão atraentes, segundo a autora, seria sua facilidade em captar os recursos materiais de seu mundo e colocá-los a serviço da família de sua parceira, transformando-a numa distribuidora de benefícios entre sua parentela imediata. Entretanto, do ponto de vista dos homens Tukano, além de não “devolverem” mulheres de quem as tomaram<sup>12</sup>, os *surara* (como os Tukano chamam os militares) possuiriam uma notória facilidade em consegui-las através da conquista, incorporando o papel de predadores. O enredo clássico das brigas entre soldados e indígenas civis, tanto na sede de São Gabriel quanto nas áreas de pelotão, passa geralmente pela disputa por alguma garota. Não possuindo irmãs para “dar em troca” nem participando dos circuitos sociais estabelecidos – dos quais as relações agnáticas são as mais importantes, os *surara* despertam a indignação dos jovens indígenas. Em uma festa comunitária, por exemplo, o comportamento tido como pouco respeitoso destes, somado ao consumo de bebidas, pode levar a episódios de violência e não raramente de agressão física.

### AS CRIANÇAS MISTURADAS

A questão das crianças misturadas, ou como chamam em Tukano, *moregi*, aparece na literatura etnológica primeiramente no trabalho de Lasmar (2005), que explica que este termo não se relaciona com a categoria “caboclo”, pois possui sentidos mais específicos para a socialidade Tukano. Existem categorias diferentes de *moregi*: se filhos de branco com uma mulher Tukano são *pekasã moregi* (brancos misturados), se são filhos de homens Tukano com mulher branca, são *po'teriki hi moregi* (índios misturados) (Lasmar, 2005:2010). As variações se distribuem entre dois polos: Tukano e *Pekasã*, e caracterizam-se pela incompletude. O *po'teriki hi moregi* não é Tukano da mesma forma que o *pekasã moregi* não é branco. São “parcialmente” compostos assim. Essa noção de parcialidade é muito importante para meu argumento, como veremos mais adiante.

12 Embora não seja extraordinário a um homem indígena ter um cunhado branco-militar, pela possibilidade ter uma irmã casada com um deles, é extremamente raro que o inverso aconteça, ou seja, que um homem indígena case com uma mulher *pekasã* no Alto Rio Negro. Uma das razões apontadas para isso são as diferenças de classe social e de gênero que serão atribuídas aos indígenas no “mercado matrimonial” das áreas urbanas do Alto rio Negro. As chances de uma mulher ser aceita como esposa de um branco são bem maiores do que as de um homem indígena ser aceito como parceiro de uma mulher *pekasã*. É importante lembrar ainda o papel das mulheres como expressões da alteridade dentro dos grupos agnáticos. Sua facilidade para obter parceiros entre os *Pekasã* – não é compartilhada pelos seus irmãos e parentes homens.

Alguns intelectuais indígenas têm insistido na crítica a estes arranjos domésticos, contestando o reconhecimento como indígena dos filhos de mulheres indígenas com homens brancos, que não teriam direito a nomes de benzimento nem à outras prerrogativas da condição indígena (Dutra, 2010). Esta discussão tem se tornado ainda mais frequente em função do aumento de supostas vantagens advindas da identidade indígena no mundo moderno, como as ações afirmativas através do sistema de cotas para indígenas em processos seletivos de instituições públicas de ensino superior e programas sociais específicos para indígenas.

O casamento preferencial se dá a partir de um complexo sistema que articula divergência linguística (ou seja, idealmente um Tukano não poderia casar com uma mulher Tukano, devendo procurar sua esposa entre falantes de outras línguas, como o Desana, por exemplo), nexos regionais (agrupamentos de grupos exogâmicos em um território específico que intercambiam mulheres ao longo de várias gerações), equivalência de status dos clãs dos cônjuges e regras de origem cosmopolíticas que prescrevem o noivo e noiva ideal – no caso dos homens, a esposa preferencial é uma prima cruzada patrilateral (FZD), seguida pela prima cruzada matrilateral (MBD).

A pertença clânica se dá pela via do que poderíamos chamar de “sistema da patrilateralidade” e cada nova geração de Ye’pâ Masa recebe os mesmos nomes que já foram usados por gerações anteriores. Chamo “sistema” porque não é suficiente dizer que a filiação se dá a partir do pai. É necessário que a criança tenha um nome Tukano. Se tomarmos as narrativas de origem sobre a viagem da proto-humanidade na Cobra-Canoa<sup>13</sup> (CIPAC, 2006), verificamos que o estado primordial de diferenciação de humanos é pautado por uma determinada quantidade de nomes, chamados de “nomes de benzimento” (ou *Basere Wame* em tukano), pertencentes aos ancestrais que desembarcam em terra: Doêthiro, Yu’upuri, Ye’parã, Se’èrip hi, Akîto, Doê, Kí’mâro e Bu’û<sup>14</sup>, atribuídos de acordo com a ordem de nascimento dos filhos de um mesmo genitor. Esta ordem, contudo, não é adotada automaticamente. Idealmente o menino receberá o nome

13 A Cobra-Canoa seria uma embarcação, descrita nas narrativas de origem, usada para abrigar as primeiras pessoas em seu processo de transformação. Lugares de poder onde a Canoa foi parando ao longo da viagem constituem-se em Casas de Transformação, associadas a nomes, potências e capacidades.

14 Andrello (2006, p. 261) aponta esses oito nomes como os primordiais. Em campo ouvi variações deste conjunto, com alguns nomes a mais, outros a menos. Como antigamente as proles eram bem maiores que as atuais, é razoável pensar que havia um número bem maior de nomes, embora a potência destes esteja sempre relacionada à ordem de saída dos ancestrais, seus primeiros donos, da Cobra-Canoa. Gabriel Gentil, por exemplo, aponta um conjunto mais amplo: aparecem também: Eremiri, Suegi, Seribi, Wesemi, Ñari, Dia’wasomi, Ahusiri-Yaro, Yaí, Ahusiri, Ye’pâ Bairi, Suri, Nuhiro, Ye’pârasui, Ye’pârã, Ahu Ye’pâ, Ye’pâri, Suriã, Bu’usi, Ñahori, Ye’pasuriã, Sui, Ñami (Gentil, 2005, p. 105-106).

de seu avô paterno, de modo que dois conjuntos de nomes de alternarão entre as gerações masculinas. Para citar um exemplo que observei em campo, no caso dos primeiros filhos do sexo masculino – o primogênito, este idealmente se chamará Doêthiro em uma geração e Ye’pârasui na geração posterior. Os primeiros filhos, pela ligação mais próxima com os poderes primordiais da criação recebem, através do nome, algumas prerrogativas de liderança.

Os nomes não ficam “gastos” com o uso constante, não são modificados ou acrescidos de outros nomes. Como os nomes são limitados, teremos em uma mesma comunidade pessoas diferentes partilhando os mesmos nomes com vários “Doêthiros”, “Akîtos”, “vários Bu’us” e assim por diante. A individualização se dá ao longo da vida e a partir de outros regimes de nominação paralelos como o nome do registro civil e os apelidos. Desta forma, haveria uma complementaridade entre endonímia (representada pelos nomes do estoque de cada grupo agnático) e exonímia (representada pelos nomes dos registros civis e apelidos), tensão para a qual Stephen Hugh-Jones (2002:54) já *chamou a atenção*. A morte é o grande final que “desindividualiza” novamente a pessoa, pois o princípio vital contido no nome idealmente retorna à sua Casa de transformação de origem, enquanto seu corpo se deteriora (Christine Hugh-Jones, 1979:160).

Os nomes são, portanto, o elo de ligação mais forte da pessoa com seu clã de origem, funcionando como veículo de descendência, que combinado com a língua, narrativas de origem e outros elementos conformam a pertença agnática. Como esclarece Stephen Hugh-Jones (2002:47, grifo meu):

Os grupos exogâmicos tukano são convencionalmente descritos como “patrilineares”, um termo que poderia ser tomado para sugerir que a identidade do grupo, o pertencimento a ele e a propriedade estão todos baseados em algum princípio abstrato e a priori de descendência. Na prática, as coisas funcionam de maneira oposta: *é a propriedade material e imaterial e as noções de essência, propriedade e identidade que constituem os grupos e os tornam “patrilineares”* – e aqui a língua, os nomes e a nominação passam para o primeiro plano.

O *basere wame* também possui funções terapêuticas e profiláticas, ligadas às potências xamânicas dos ancestrais: um bebê precisa ser nominado, pois só assim ele contará com o suporte que o liga à uma casa de transformação, à proteção e fortalecimento que ela outorga – e que é acionada pelos especialistas xamânicos – contra os ataques de entidades sobrenaturais agressoras. Foram graças a estas propriedades protetivas que o sistema onomástico dos povos de língua Tukano sobreviveu aos

ataques que missionários cristãos empreenderam contra as instituições indígenas como a própria Casas Comunais, que foram substituídas do lado brasileiro por casas nucleares, ou contra os cultos de iniciação masculinos chamados genericamente de “Jurupari”, paulatinamente substituídos por versões mais “condensadas” até quase desaparecer em algumas áreas: enquanto as Casas e o culto do Jurupari sofreram sanções capazes de torna-los prescritos ou incipientes ao longo do século XX (Wright, 1992), os circuitos dos nomes de benzimento continuaram a ser acionados e utilizados, pois os Tukano avaliavam que as tentativas de aboli-los deixavam crianças vulneráveis a doenças e a ataques de seres sobrenaturais, levando-as, eventualmente, à uma morte precoce.

Os nomes estariam ligados à parte “dura” dos corpos: os ossos, elementos primordiais da pessoa formados a partir do sêmen masculino enquanto as partes “moles” (sangue e carne), seriam relacionados à contribuição feminina (C. Hugh-Jones, 1979:115). Estas substâncias também estariam no cerne da formação da pessoa: C. Hugh-Jones (1979:220-222) e Andrello (2006:259) descrevem o útero como uma casa de transformação que será acionada pelo sêmen. Várias são as imagens que também associam o útero a outros objetos como ao cocho a bebida *peeru* é fermentada, à Cobra-Canoa, também ela um útero, que transporta a proto-humanidade ao longo de seu processo de transformação – , ou à própria Casa Comunal, onde as pessoas seriam “fermentadas” cotidianamente. Não por acaso, a palavra em tukano para “fermentar”, *pamiri*, é a mesma que os Tukano traduzem como “transformar”.

Apesar das mulheres também possuírem seus próprios conjuntos de nomes, estes não possuem as mesmas prerrogativas rituais dos nomes masculinos, não estando ligados à propriedade dos clãs. Nas palavras de Janet Chernela (1988:220, tradução minha), “a despeito da mulher participar de forma sincrônica [do parentesco] ligando diferentes grupos de descendência, elas estão fora da reprodução do modelo de descendência”. O pai atua como nominador, atribuindo o nome à criança e, com ele, várias capacidades sociais e espirituais.

Nominar crianças com *basere wame*, portanto, constitui-se em mais que uma prática classificatória ou meramente automatizada pela tradição: nela estão envolvidas questões de ordem sociológica, cosmopolítica e da constituição da pessoa, sendo algo característico da condição humana. Nomes, como diz S. Hugh-Jones, são ornamentos (S. Hugh-Jones, 2002:61).

Neste momento eu gostaria de explorar uma situação inusitada que aparentemente quebra várias dessas prescrições do sistema onomástico e social Tukano; a nomeação das crianças filhas de pais não-indígenas (*Pekasã*, nome pelo qual os não-indígenas são chamados em tukano) e

mães Tukano. Chamadas de *moregi* ou “misturadas”, estas crianças pelas regras de nomação não teriam direito a um *basere wame* – uma vez que seus pais são Pekasã e não possuem vinculaço clânica nem nome para lhes legar. Entretanto, são comuns os casos de crianças que têm recebido nomes através de um expediente inusitado: a outorga de nomes pela linha matrilateral, com o Pai da Mãe (FM) atuando como nominador e dando um nome do estoque de seu clã.

Meu objetivo é explorar as consequências, dentro da lógica do sistema de parentesco Tukano, deste arranjo matrilateral imprevisto e utilizar esta inovação para discutir alguns pontos sobre as transformações na questão de gênero. Utilizo como inspiração a discussão empreendida por Elvira Belaunde (2006), que reivindica o sangue como elemento da memória e do parentesco, e dialogo com algumas ideias de Marilyn Strathern (2001, 2006) que propõe que na Melanésia os postulados de gênero estão relacionados não a características estáticas, mas a capacidades circulantes entre corpos; finalmente retomo algumas ponderações de Chernela (1988) que defende que a perspectiva feminina sobre determinados temas como não necessariamente convergente com a masculina em determinados aspectos da cultura dos povos de língua Tukano.

Um olhar rápido sobre estes casos poderia levar a crer, à primeira vista, que ter um bebê fora do que estabelecem as regras matrimoniais dos Tukano poderia configurar o que Strathern (2014:304), emprestando uma noção de Jacques Derrida, chamou de “cortar a rede”, ou seja, interromper o fluxo de produção de relações estabelecido por uma relação. “Cortar”, neste caso, é uma metáfora (...) para “o modo como um fenômeno interrompe o fluxo de outros”. Entretanto, se uma rede é cortada em um ponto, não significa que estanque seu fluxo. Pode ser que ele seja redirecionado. Se o *basere wame* é o vínculo da criança com o clã paterno, os nomes de batismo, onde constam o nome da mãe e do pai, acabam se constituindo em um elemento de introjeção de um cognatismo involuntário. Mesmo assim permanece a questão se é possível afirmar que as uniões com os Pekasã sejam disruptivas em relação ao parentesco Ye’pã Masa.

## COMO FAZER UM BEBÊ

Em primeiro lugar é importante dar a devida atenção ao como os Ye’pã Masa explicam a concepção e o processo de gravidez. Como vimos, a explicação hegemônica entre especialistas xamânicos sobre a formação da criança pressupõe o papel passivo da contribuição feminina, com o sangue e as partes moles do corpo relacionados à mulher, bem como a ideia de útero como um recipiente a ser preenchido. No entanto eu

gostaria de discutir a perspectiva: feminina. Para as mulheres, existem outros circuitos de saberes constituídos para explicar a composição da pessoa que nem sempre são convergentes com aquelas enunciadas pelos homens e, principalmente, pelos especialistas xamânicos, embora utilizem a mesma matriz de conhecimento. Esta distinção é importante porque sem ela não há como compreender o caso da nominação das crianças *moregi*. (Lasmar, 2005)

A visão feminina sobre a formação das crianças na barriga da mãe possui algumas variações importantes: A ideia de que são necessários vários intercursos para formar uma criança no ventre da mulher, comum nas Terras Baixas Amazônicas, também está presente entre os Tukano. Mesmo no contexto atual, em que as explicações biomédicas sobre óvulos e espermatozoides orientam os discursos de professores e dos jovens escolarizados, os mais velhos defendem que a gravidez é o resultado de vários encontros sexuais.

A criança seria constituída em partes seus principais componentes pelo *wapó* – uma substância liberada durante o ato sexual. Em sua versão masculina, seria o sêmen, e na feminina, os líquidos de lubrificação vaginal. Cada um dos *wapó* contribuiria com um aspecto do corpo do feto: ossos seriam fruto do acúmulo de *wapó* masculino enquanto carne e sangue seria o resultado do *wapó* feminino. A noção de *wapó* também aparece nos dados de Azevedo (2009) colhidos entre as mulheres Tukano, Tariana e Waikhanã de Iauaretê.

Temos, portanto, duas interpretações do papel do útero que diferem entre seus sujeitos homens e mulheres. Este não é um ponto menos importante, como nos lembra Belaunde (2006), que faz uma contundente crítica ao bias masculino que perpassa as abordagens sobre parentesco ameríndio através da abordagem dos resguardos, dietas e reclusões, a manipulação do sangue emerge como prerrogativa feminina e lembrança incorporada nas mulheres do fatídico incesto primordial entre Lua e sua irmã, ação que acaba por estabelecer a memória do parentesco (Belaunde, 2006:225-226). Ao mesmo tempo o sangue e o sangrar aparecem como catalizadores da fertilidade e da comunicação entre os espaços-tempo cosmológicos, promovendo diferentes potencialidades para homens e mulheres.

Gostaria de me remeter brevemente neste momento às reflexões de Strathern sobre as crianças entre os Hagen na Melanésia, tidas como objetificação de relações, carregando em si e externalizando componentes masculinos e femininos (Strathern, 2006:273). No contexto etnográfico descrito existiriam dois modos de troca praticados: o mediado, através de circulação de coisas – pedaços das pessoas que são extraídos de uns e



absorvidos por outros, e o modo não-mediado, caracterizado pela atividade de produção (Strathern, 2006, p. 470). Uma criança seria o produto de um modo de troca não-mediada: partindo sempre da ideia de que relações se constituem em processos de produção de efeito de um agente sobre outro, uma criança, assim como o alimento produzido, seria o próprio efeito da relação que carregaria em si partes dos seus produtores.

Este raciocínio se aplica perfeitamente à forma com que as mulheres Tukano encaram a questão de seus filhos concebidos com brancos. A ideia de dupla composição (masculina e feminina) é o que permite às mulheres Ye'pâ Masa que tem filhos de pai não-indígena, considerá-los parcialmente indígenas e solicitar dos FM destas crianças o *baseke wame* para protegê-las dos perigos aos quais estão expostas a partir dessa pertença, fundamentada do componente “feminino” de seus corpos (Lasmar, 2005:209-211).

Como visto, pelas regras formais de nomeação, acionadas a partir do circuito patrilateral com a ação xamânica, essas crianças não teriam direito a um nome Ye'pâ Masa, mas as mulheres promovem a obtenção de nomes para seus filhos utilizando como argumento sua própria contribuição no corpo destes: se são “metade” indígena, precisam de um nome por conta desta metade. Este entendimento da formação do feto, encaram a contribuição feminina no mesmo nível da masculina. Aparentemente, as mulheres Ye'pâ Masa estariam subvertendo as regras de transmissão dos nomes de benzimento e das prerrogativas clônicas a eles associadas, ao ignorar propositalmente o papel do pai (F), neste contexto específico, e considerar apenas o da mãe (M). Os anglófonos usam a expressão *bypassing* para descrever esta situação, que eu acho bem adequada aqui. Guardemos este ponto em mente.

Marilyn Strathern defende, para a Melanésia, que homens e mulheres são fontes de metáforas sobre masculinidade e feminilidade. O gênero como atributo não seria fixo, mas uma capacidade presente nos corpos e ativada em contextos específicos – os eventos, que tornariam essas capacidades manifestas por meio da diferenciação interna entre macho e fêmea. A sexualidade constituir-se-ia em uma ativação específica de um estado de gênero particular:

Encontrar-se com outra [pessoa] de sexo oposto significa, para uma pessoa, que seu próprio gênero assume uma forma singular. Nessa condição, uma pessoa induz uma forma sexual correspondente na outra. Ele é inteiramente masculino, ou ela é inteiramente feminina, estritamente com respeito a essa outra pessoa. Quando a identidade de gênero se torna assim homogeneizada numa forma unitária, de um único sexo, as partes internas da pessoa estão numa relação de mesmo-sexo umas com as outras. Entretanto, o resultado de tal ativação,



concebido como produto da relação entre parceiros, assume uma outra forma: ela incorpora dentro de si uma relação de sexo-cruzado. Por conseguinte, o gênero de uma pessoa pode ser imaginado como dualmente ou multiplamente composto e, neste estado andrógino, homens e mulheres estão inativos. (Strathern, 2006:276)

É importante esclarecer que não penso que homens e mulheres sejam categorizações dispensáveis no Alto Rio Negro, e Strathern deixa claro em seus escritos que elas não são dispensáveis na Melanésia tão pouco, mas gostaria de enfatizar a possibilidade apresentada pela autora de alternância entre a orientação para o próprio sexo do sujeito (que o separa do outro) e a orientação para o outro (que se combina com o dele), porque penso que ela é extremamente adequada para discutir a situação dos filhos de pais Pekasã que ganham nomes a partir de suas mães. Acredito que, no âmbito estrito desta relação de nomeação, mulheres não estariam “manipulando” regras formais, mas sim eclipsando a contribuição dos pais enquanto ativam suas próprias capacidades masculinas presentes também em seus próprios corpos de dupla composição (Strathern, 2001:226).

No âmbito da relação sexual, capacidades femininas e masculinas presentes em homens e mulheres são “derramadas” e ativadas para que se gere uma criança. Nesta perspectiva, este bebê, andrógino em sua natureza, seria fruto de uma relação de sexo-cruzado, pois foi composto pela contraparte feminina de sua mãe e masculina de seu pai. Porém, algo acontece no ato de sua nomeação: sua mãe avalia que o corpo deste bebê é “parcialmente” carente de proteções que somente o *basere wame* pode prover. Ele não está completamente imune a ataques espirituais [*dohasel*], pois não é completamente *Pekasã*: parte dele, a parte que sua mãe lhe deu e que está no sangue e na carne, necessita do fortalecimento que a ligação com as vitalidades originais fornece. Então o pai de sua mãe (FM), agindo como inseminador, eclipsa (ou *bypassing*) o genitor e atribui o nome de benzimento a esta criança do patrimônio pertencente ao clã matrilateral.

Tal situação que resvala em duas hipóteses interpretativas: a primeira, insatisfatória do ponto de vista do parentesco, é a de uma espécie de incesto, com o Pai da Mãe (FM) atuando como pai (F) da criança, já que ele forneceu o nome de seu próprio estoque clânico. A outra, que eu acredito ser mais interessante, é a de que a mãe, uma vez estabelecido que é composta ela própria de capacidades masculinas e femininas, estaria no ato da nomeação ativando sua contraparte masculina ao fornecer à criança, através de seu pai nominador, um nome que seria por direito de seus irmãos homens e dos filhos destes. O pai (FM) pode ser o nominador,

mas o componente presente no corpo da criança que possibilita este vínculo é o feminino – sangue e carne.

Frente a estas questões, surge uma pergunta, que é colocada frequentemente nas conversas dos homens sobre esta questão: a nomeação de crianças pela circulação de capacidades a partir de suas mães ameaçaria a renovação geracional? Lembremos que para estes povos, o tempo é “achatado” nos rituais de iniciação, como “folhas empilhadas no chão da floresta”, uma metáfora que S. Hugh-Jones captou entre os Barasana e que expressa com agudeza a concepção temporal dos Tukano:

Os Barasana são completamente conscientes que a descendência implica em profundidade de tempo, uma profundidade expressa em termos espaciais. Eles comparam a sucessão de gerações às folhas que se empilham sobre o chão da floresta. O fundo da pilha representa os primeiros ancestrais e o topo os que vivem hoje. Eles dizem que esta separação entre a sociedade contemporânea e o seu passado mítico é algo indesejável e perigoso que deve ser superado por meio de rituais. Eles dizem que o ritual, especificamente o rito *he wi*, casa de Juruparí, seu rito de iniciação, achata efetivamente a pilha de tal modo que cada geração de iniciados é posta em contato direto, e adotada pelos primeiros ancestrais, representados pelos instrumentos de Juruparí. (S. Hugh-Jones, 1976:5)

Strathern (2001) compara os processos de diferenciação primordial no Noroeste da Amazônia com o dos Piro do Baixo Urubamba, pesquisados por Gow (Gow, 1991:278), dentre os quais as pessoas se identificariam como “mixed people”, ou misturados, estabelecendo um movimento de constante expansão através da mistura contínua e da busca de novas diferenças, enquanto que, para os Barasana, a indiferenciação seria o estado original, a partir do qual surgiu a necessidade de diferenciação. Poderíamos acrescentar ainda: e no final, na morte, diferenciação substituída pelo indiferenciação novamente.

Frente à questão da nomeação das crianças *moregi*, questiono se as mulheres não estariam reelaborando esta orientação de substituição contínua pela de expansão, a partir das novas modalidades de nomeação que instituem. Estas operações acabam “abrindo” o sistema ao trazer para dentro dele pessoas cujas capacidades estão sendo obtidas por vias diferentes dos tradicionais circuitos patrilineares, onde ao invés de mulheres “vindas de fora”, seriam homens. Seriam as “descontinuidades” produzindo pessoas. Entendo que este não é um ponto consensual, especialmente entre os homens, mas é impossível não apreciar a série de questões interessantes que as mulheres colocam neste âmbito.

Esta posição diverge da de Lasmar (2005:211) quando ela cogita que a prática de nomeação acionada pelas mulheres teria potencial disruptivo. Acredito que isto não ataca o sistema de parentesco Tukano, mas o reafirma. Ao “trazer para dentro” as crianças *moregi* ao invés de excluí-las, as mulheres possibilitam que estes indivíduos participem do sistema sem desmontá-lo. Em campo conheci pelo menos dois homens adultos nesta situação. Sua ascendência de pai pekasã, que era conhecida na comunidade, não era impedimento para que eles fossem considerados Tukano, no que o processo de consanguinização desenvolvido no cotidiano da comunidade ajudava muito.

Uma rede cortada, diz Strathern (2014a), não estanca seu fluxo, apenas redireciona seu crescimento para outros lugares. As crianças nascidas nestas circunstâncias não ficarão deslocadas. Eventualmente, estas mulheres poderão casar novamente com um homem indígena, prescrito ou não pelas regras de parentesco. Seus filhos da primeira união poderão permanecer com os avós maternos e ser criados por estes como seus próprios filhos, ou poderão ficar com a mãe e serem adotados pelo seu novo marido.

## CONCLUSÃO

Há alguma controvérsia com relação ao peso que o gênero teria na Amazônia. Alguns autores consideram gênero como apenas mais uma expressão da afinidade na Amazônia. Com efeito, na etnologia do Alto Rio Negro a vida feminina parece ter pouca “ação” quando comparada à pompa dos ritos de iniciação masculinos, às práticas de nomeação e à transmissão de capacidades realizada através dos homens para seus descendentes masculinos. Às mulheres restaria o cotidiano das roças, o cuidado com as crianças e com o preparo dos alimentos, ou seja, a vida doméstica. Descritas como expressão da alteridade, excluídas dos ritos que reforçam os laços agnáticos, as mulheres não contaram com o mesmo interesse por parte das pesquisas realizadas na região, com exceção do trabalho de Christine Hugh-Jones (1979) e, mais recentemente, de Christiane Lasmar (2005), que reencontra a temática das mulheres em um exercício que atualiza as visões das etnografias clássicas os relatos das transformações que as mulheres indígenas experimentam na cidade.

A imagem da mulher como expressão máxima da alteridade dentro do grupo agnático, seja a mulher que vem de fora através do casamento com um membro do clã, seja a irmã solteira que, um dia, irá casar e se mudar para a comunidade do marido, o que converge na representação da mulher como eterna estrangeira, mas a forma como o parentesco é

operacionalizado revela algumas sutilezas que amenizam este aspecto. Excluídas dos ritos que reforçam os laços agnáticos, as mulheres não contaram com o mesmo interesse por parte das pesquisas realizadas na região, com exceção do trabalho de Christine Hugh-Jones (1979), Janet Chernela (1993 e passim) e mais recentemente, de Christiane Lasmar (2005), que reencontra a temática das mulheres em um exercício que atualiza as visões das etnografias clássicas os relatos das transformações que as mulheres indígenas experimentam na cidade.

O traço agnático dos modelos explicativos da organização social dos Tukano enfatizou o caráter masculino da constituição dos clãs e refletiu-se em outras dimensões do modo de viver como no exemplo na Casa Comunal e no rito masculino das flautas do Jurupari (*Miriaporã*), através do qual, entre outras coisas, se dava a iniciação de meninos na vida adulta. Apesar da grande popularidade deste modelo, posteriormente ele enfrentou algumas contestações: Um dos autores que ajudaram a construir este paradigma e que depois dedicaram-se a revê-lo foi Stephen Hugh-Jones (1995:230). Inspirado pela noção de “Casa” de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss e Lamaison, 1987), Hugh-Jones contrapõe a este retrato estável da estrutura social o da tensão constante entre duas formas diferentes, mas complementares, de socialidade, cada uma delas baseada em uma leitura “genérica” da *Basere Wi'i*: uma masculina, marcada pela hierarquia, afinidade e assimetria, expressa nos rituais de iniciação masculina, e outra feminina, marcada pela consanguinidade, partilha e igualitarismo, expressa principalmente no cotidiano doméstico, embora também comporte espaço para a expressão ritual pelos ritos de troca de dádivas nos rituais *Po'osehe*<sup>15</sup>. Esta forma de ver as coisas parece mais inclusiva no que diz respeito à mulher e mais interessante no que diz respeito a rendimentos teóricos. Não se nega a questão do antagonismo de gênero, entretanto este não é o ponto de chegada: busca-se olhar mais detidamente para a dinâmica da socialidade que envolve vitalidades femininas e masculinas em vários dos processos sociais.

Strathern apresenta um problema real sobre a diferença entre a percepção dos antropólogos sobre as instituições nativas e a forma como estas são expressas pelos nativos. Quando os homens afirmam que seus rituais são fundantes da ordem “social”, esta é uma questão real ou apenas eles estão expressando suas próprias concepções sobre como eles gostariam que as coisas fossem? Os relatos masculinos sobre o papel de ritos iniciáticos e da dominação dos homens sobre as mulheres, por exemplo,

---

15 Rito de troca de dádivas também conhecido pelo termo em nheengatu *dabucuri*. Tradicionalmente celebrado entre grupos afins que alternam os papéis de recebedores/doadores.

são tomados de forma ambígua: ao mesmo tempo que os antropólogos veem estes relatos como expressão do desejo irrealizável dos homens em equivaler sua capacidade gerativa à das mulheres, esses mesmos relatos são tratados como evidência do papel dos homens na constituição da organização social dos coletivos humanos. Strathern chama a atenção para esta divergência no entendimento antropológico no contexto da Melanésia:

As afirmações que os homens das Terras Altas fazem no contexto de seus rituais têm sido interpretadas como declarações incisivas que eles, ao mesmo tempo, dominam as mulheres e enganam a si próprios. Sugerir que um conjunto de ideias têm um efeito mistificador também sugere, é claro, que há uma situação real além delas e que os atores estão apreendendo a realidade de maneira incorreta. Há, por conseguinte, uma interessante assimetria nesses relatos. Os homens são vistos como enganando a si mesmos, mas o que eles atribuem às mulheres é visto como real pelos observadores (Strathern, 2006:161).

Desta forma, os rituais de iniciação masculinos cumpririam o papel integrador enquanto que sua ausência, ou menor relevância, no caso das mulheres, seria explicada por um suposto imperativo biológico. Se as mulheres não necessitariam de rituais, estariam, de acordo com essa lógica, legadas eternamente ao domínio doméstico, privado e natural, ao contrário dos homens, que desempenhariam o papel de fundadores da esfera ritual e pública. Além desta diferença, uma assimetria entre os dois domínios também é estabelecida a partir destas ideias: a esfera pública seria mais valorizada por sua importância para a coesão social em detrimento da privada, cujas preocupações não ultrapassariam a deste âmbito.

Simplificando: Strathern expõe a tendência dos antropólogos de tomarem as afirmações dos homens como as únicas capazes de fundamentar as explicações sobre a ordem social.

O primeiro trabalho que chamou a atenção para a necessidade de se levar em consideração a diferença entre o ponto de vista masculino e feminino na interpretação das diferenças de gênero na Amazônia foi o do casal Murphy entre os Mundurucu (Murphy e Murphy, 1974). Os Murphy consideravam cada sexo como um grupo social em si, ou seja, como duas unidades auto-conscientemente solidárias opostas uma à outra e seu antagonismo mútuo seria expresso nos rituais masculinos. Apesar da importância da apresentação da diferença de perspectivas de acordo com o gênero, o trabalho dos Murphy foi criticado por ter optado pelo esvaziamento do conteúdo da contradição representada pelo paradoxo da assimetria de poder, ao invés de lidar com ela (Fausto, 2001:245-246), provavelmente porque o paradigma teórico que orienta o trabalho, o do

antagonismo sexual (Lasmar, 1996:69-86), não permitiu que os autores fossem além desta leitura.

No Noroeste Amazônico, a leitura da Casa Comunal como entidade andrógina, proposta por Hugh-Jones (1993 e 1995) assinala que é preciso escapar das explicações simples sobre a dinâmica entre os polos masculino e feminino e olhar o gênero como fluxos de capacidades e não como condição. Neste sentido lembro uma leitura ainda mais radical da *Basarí Wi'i*, a Casa Comunal, em termos de gênero: a de Beksta (1988:41), que destaca que a Casa Comunal possui duas entradas – uma frontal, masculina, e uma ao fundo, feminina. Sendo uma matriz do universo dos povos Tukano, a Casa é sustentada por um conjunto de colunas, cada uma delas possuindo um nome masculino primordial a partir da porta frontal, como se fossem pessoas. Segundo Beksta, estes nomes mudam completamente se a pessoa entrar pela porta traseira, quando então as mesmas colunas terão nomes femininos. Temos então um exemplo bem claro de que as perspectivas masculina e feminina não precisam ser idênticas, mas sua dinâmica ainda não foi devidamente apreciada nos estudos antropológicos.

Mulheres tukano, ao se relacionarem com homens *Pekasã*, parecem alocar-se com muito mais facilidade ao princípio de captação de capacidades no exterior, ao qual as mulheres já são relacionadas no sistema de parentesco Tukano (Chernela, 1993). As crianças misturadas nominadas com *basarí wame* constituem-se em aquisições, apesar dos protestos de quem tende a vê-las como usurpadoras de prerrogativas clônicas. Como já insinuava Strathern (2006) para a Melanésia, este seria um problema *dos homens*, não das mulheres, que não vem impedimento em seus filhos ganharem o nome de benzimento Ye'pâ Masa, mesmo que supostamente, para seus irmãos, elas não tenham “direito” a ele.



**D**epois de obter o aceite de minha presença e do projeto de pesquisa pelas lideranças de Pari-Cachoeira, por ocasião de minha chegada, uma das providências que tomei foi me apresentar no 6.º Pelotão Especial de Fronteira para notificar aos militares sobre meus objetivos em área, algo que entendo como um procedimento de rotina em função do papel do PEF de vigilância. Convidada com cortesia e formalidade pelo comandante a conhecer as dependências do complexo militar na companhia dele e do médico do Pelotão, chegamos a uma ampla sala onde estavam alocados cerca de uma dezena de computadores, conectados à internet graças a uma antena de satélite, instaladas pelo Ministério das Comunicações. Eu já conhecia o programa, uma iniciativa do Ministério das Comunicações para levar internet a áreas remotas do país, pois já vira a estrutura instalada no Pelotão de São Joaquim, no ano anterior. No Alto Rio Negro as salas do GESAC (Programa Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão) geralmente eram alocadas dentro dos Pelotões por supostamente estes contarem com uma infraestrutura melhor que a da comunidade, especialmente no que dizia respeito ao gerador de energia, em geral ausente nas comunidades, embora este não fosse o caso de Pari-Cachoeira. Apesar de instaladas nas dependências do quartel, as salas do GESAC deveriam ser abertas à população em geral, mas o que se observava é que os adultos não frequentavam aquele espaço. Eventualmente crianças e adolescentes usavam os computadores em São Joaquim para jogos online e para entrar em redes sociais, mesmo assim tal frequência era bem tímida. O tenente me informou que eles sempre convidavam as pessoas a utilizarem os equipamentos, mas por algum motivo desconhecido, ninguém ia.

Uma das coisas que ofereci como “contrapartida” para colaborar com a comunidade que me acolhia foi ministrar um curso de formação



para elaboração de projetos sociais, algo que interessava aos indígenas, que ansiavam por benefícios concretos oriundos das minhas atividades.



FIGURA 27. Sala do GESAC no 6.º PEF de Pari-Cachoeira. Foto de Jean Maia.

O curso seria uma contribuição nossa à comunidade e uma forma de transformar o conhecimento em moeda na negociação da pesquisa. Um dos módulos que planejamos dentro deste curso incluía a busca online em sites de captação de recursos. O objetivo era capacitá-los para que eles próprios pudessem buscar os financiamentos de seus projetos, uma vez que não ficaríamos em Pari por muito tempo. Solicitamos do comandante o uso da sala do GESAC por uma manhã para esta formação, uma vez que ele mesmo me dissera, durante minha visita, que a sala estava à disposição da comunidade pois fora construída tendo os indígenas como público-alvo. Depois de encaminhar um ofício com cerca de três dias de antecedência, obtivemos a autorização para o uso. Quando chegamos para dar encaminhamento à aula, com nossa turma formada por cerca de vinte indígenas de várias idades, incluindo os capitães das vilas, alguns professores e vários jovens, percebi que um professor, que participava do curso, em geral falante e brincalhão, tornara-se taciturno e pensativo. Perguntei se ele estava triste e ele apenas respondeu: “Foi aqui que me torturaram”.

Como vim a saber depois, este professor, que vamos chamar aqui de D.C., fora aprisionado e torturado naquela mesma sala havia dois anos, e sua presença ali, naquele momento, era também uma forma sutil de protesto. A partir desse fato, pretendo discutir neste momento as

circunstâncias deste episódio e o que ele nos revela sobre o papel da violência na relação entre militares e os Ba'titororã e quais respostas foram engendradas.

Antes de tudo gostaria de traçar um breve paralelo entre o caso da prisão do Professor D.C. e o caso da outra prisão comentada anteriormente, a do jovem B.N., para deixar claro porque elas foram analisadas em separado e porque se constituem em situações diferentes, a despeito de ambas envolverem conflitos e encarceramento: o caso de B.N. constituiu-se em uma prisão em flagrante. Ele estava de posse de destilados, o que sem dúvida fere a lei – e é claro que podemos e devemos questionar a viabilidade atual de aspectos de uma lei como o Estatuto do Índio uma legislação como o Estatuto do Índio, datada de 1973, onde comercializar bebida alcoólica está previsto como crime, podemos criticar a abordagem autoritária do comandante em instituir uma lei-seca com a finalidade aparente de provocar uma aura de “terror” em torno de sua figura, mas não podemos dizer que a prisão não contava com um fundamento legal. B.N. foi colaborativo com seus captores e não resistiu. Seu estado de saúde e bem-estar era alvo de preocupação de algumas pessoas – e conhecendo a história por trás da prisão de D.C., ocorrida dois anos antes, compreendemos o porquê da apreensão do Padre, de algumas freiras e da família de B.N. sobre isso e a razão das visitas diárias que eram feitas a ele. As possibilidades de negociação foram fechadas pelo comandante, mas restava a estrutura legal, a cargo da qual B.N. foi deixado. Nada disso vale para o caso do professor D.C., a despeito de sua posição prestigiada – como professor e como YP, e vamos saber porque.

Ao explorar as diversas formas pelas quais os Ye'parã Pa'nicu equacionaram as transformações que experimentaram em sua existência do final do século XVIII até os dias atuais, pode-se perceber a determinação em protagonizar os processos relacionais e conduzir as negociações com os diversos interlocutores oriundos das frentes de contato, sejam eles missionários, pesquisadores, militares, funcionários públicos, e das transformações pelas quais o Estado nacional passou neste período. Mesmo quando o contexto se mostrava desfavorável, a insistência em alcançar um equilíbrio de condições e capacidades estava sempre conduzindo as ações dos *kerã* em torno das condições para aumentar o prestígio do clã. A agência constitui-se neste senso de oportunidade, que orientou os YP a se aproximar das primeiras missões (carmelitas, franciscanos) e fossem por elas batizados, que se tornassem fregueses de patrões como Germano Garrido e Manduca Albuquerque, que convidassem a missão salesiana a instalar-se em Pari-Cachoeira, levando seus filhos para os padres ensinarem e, finalmente, que tomassem a frente da negociação com os representantes do Programa

Calha Norte e que convidassem o Exército a instalar um Pelotão em suas terras. Em todas estas situações o manejo das disposições e a minimização dos conflitos foram objetivos postos e alcançados com relativo sucesso. Entretanto, fica a questão de saber o que aconteceria se as possibilidades de manejo dos dissídios se esgotarem.

Como vimos anteriormente, as relações com as alteridades do universo Ye'pâ Masa, sejam elas humanas ou não-humanas, perseguem as condições para criar simetria pela construção e estratégias que possibilitem os meios para tal – a negociação sendo uma das favoritas. Vimos também que os militares concentram várias das características mais agressivas das alteridades deste universo, e que as ferramentas e o modo de lidar com eles são análogas àquelas estabelecidas no princípio do mundo. Gostaria de discutir quais seriam as perspectivas frente à impossibilidade de realizar esta orientação, da total impossibilidade de negociar, de diminuir os prejuízos, sejam eles materiais ou políticos, a partir de uma situação específica: a prisão e tortura em 2008 de um professor, nas dependências do Pelotão de Pari-Cachoeira. Para explicar alguns aspectos deste evento faz-se necessário mudar o foco das análises. Se até então nos concentramos na perspectiva dos Ba'titororã e seus convidados da relação com os militares, neste momento proponho um redirecionamento para que a perspectiva dos militares possa fazer parte desta análise. Isso nos ajudará, conforme veremos adiante, a compreender as motivações em relação aos indígenas e as dificuldades em se separar indivíduo e instituição, no caso dos militares. Outro ponto do qual não se pode escapar é o de uma breve análise do pano de fundo legal, pois o discurso militar evoca seu papel de polícia em área de fronteira para justificar suas ações. Não pretendo fazer análise jurídica, apenas chamar a atenção para alguns equívocos – propositais ou não, sobre alguns termos e conceitos concernentes ao relacionamento de militares e de indígenas como aparece nestes textos, discursos que trazem à tona posicionamentos institucionais.

Ao longo da sua história de contato, os Ye'parã Pa'nicu eventualmente se depararam com outras situações em que a negociação ou qualquer outra estratégia envolvendo socialidade – como a sedução, falhou. Temos o exemplo da invasão dos garimpeiros da década de 90 e a própria invasão, pelos militares, do garimpo Tukano, conforme já relatamos no primeiro capítulo. Tais fatos nos levam a refletir sobre as possibilidades de resistência à disposição dos indígenas nestes contextos desfavoráveis. No caso dos garimpeiros, depois da tentativa de negociação e apaziguamento através de pedidos e documentos – o instrumento favorito dos brancos, a solução foi a instauração da guerra nos moldes ameríndios, com o uso privilegiado do subterfúgio e evitando o confronto aberto a qualquer custo.

O tópico da guerra ameríndia ficou conhecido na literatura da América do Sul graças aos registros de viajantes do século XVI e XVII sobre os Tupinambá e ao célebre consumo da carne e incorporação do nome e substância do inimigo morto (COHN e STUZTMAN, 2003, dentre outros). Ao me referir à guerra ameríndia, contudo, faço com o intuito de abordá-la na perspectiva de suas estratégias de ação, que prezam pela sutileza e pouco investem no confronto aberto. O capítulo “A interpretação dos cantos da Tucandeira – Invocação, Hermenêutica e Ritual”, no livro *Satereria*, de Gabriel O. Alvarez (2009, p. 94), me interessou justamente por descrever em detalhes o aspecto do subterfúgio envolvido na guerra ameríndia e o ardil como forma de ação preferencial ao embate direto. Os Sateré-Mawé, povo de fala Tupi do Rio Amazonas, participaram ativamente da revolta do período regencial conhecida como Cabanagem e alguns de seus cantos rituais fazem menção a isso. Alvarez descreve, a partir dos relatos que ouviu sobre estes cantos, a forma de ação dos Sateré para atacar os brancos:

Os índios escolhiam uma parte estreita do rio e construía grandes buracos que funcionavam como trincheiras. Quando se aproximava o barco dos portugueses, eles atiravam uma flecha assobiadora, com um coquinho na ponta. Quando os portugueses olhavam para a flecha, os Sateré os flechavam em linha reta. Quando os portugueses revidavam com suas armas de fogo, os guerreiros Sateré entravam na trincheira e soltavam uma chuva de flechas (envenenadas). O tamanho dessas flechas era menor e estava calculado para que a flecha caísse no meio do rio, sem necessidade de apontar no alvo.

O caráter desta belicosidade difere enormemente dos relatos de Hans Staden e de outros viajantes que testemunharam as festas antropofágicas Tupinambá na costa do Brasil colonial, com discursos de vingança cíclica, como analisados por Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1985). Não há aqui nenhuma pretensão em se revelar, apenas a determinação de obter êxito no embate. Este relato me lembrou muito o embate dos Ba'titororã com os garimpeiros na década de 80, que também se pautou pela estratégia do subterfúgio. Estaríamos frente a uma formulação específica da guerra ameríndia, própria dos povos amazônicos?

Voltando à invasão do garimpo Tukano: na ocasião da invasão militar, a única forma de resposta possível foi buscar em Brasília o apoio de organizações pró-indígenas para denunciar o ocorrido. O que se passou, comentei antes: a negação por parte das entidades e de seus representantes em intervir em prol de indígenas que não se enquadravam dentro do que estas organizações elegeram como desejável, encerrando qualquer tipo de diálogo. A prisão do professor D.C. tem em comum com estes fatos justamente a ausência de canais de negociação e a limitação das possibilidades

de dirimir o conflito, que visibilizou a assimetria entre indígenas e o Estado nacional mais uma vez. Vamos acompanhar a seguir o contexto desta prisão a partir dos relatos que ouvi de algumas pessoas envolvidas: D.C, sua esposa, dois rapazes da comunidade, além de um relatório produzido pelo Professor narrando o ocorrido, entregue ao escritório local da FUNAI.

Em Pari-Cachoeira algumas datas do chamado calendário de festas brasileiro são comemoradas coletivamente, incluindo o Dia das Mães (segundo domingo de maio), Dia dos Pais (segundo domingo de agosto), Dia da Criança (12 de outubro), Natal (25 de dezembro), entre outras. Este é um hábito comum em pequenas comunidades periféricas urbanas e rurais pelo Brasil a fora, e em Pari-Cachoeira foi por décadas estimulado pelos missionários como uma das várias formas de promover um senso de nacionalidade entre os indígenas, dentro do modelo paroquial. Em 10 de agosto de 2008 não foi diferente, com uma festa em comemoração ao dia dos pais, organizada no grande salão comunal de Vila Aparecida com muita comida, bebida e música. Como eventualmente acontece nos momentos festivos da comunidade, alguns soldados do Pelotão, sem opções de lazer e confinados no alojamento do Pelotão, apareceram durante a festa e tomaram parte dela. Como também acontece com certa regularidade, a disputa pela atenção de uma garota iniciou um tumulto – uma briga entre um soldado de nome D. e um dos moradores, A.C. que culminou com o ferimento do soldado que, empurrado pelo indígena contra uma porta, acabou batendo a cabeça em um canto desta. O baque abriu uma ferida na cabeça do soldado que, amparado pelos companheiros, voltou ao Pelotão sangrando. Apesar deste incidente, o resto da festa correu tranquila até aproximadamente as dezoito horas, quando não há mais luz natural e a maioria das pessoas retorna para casa para se recolher. Alguns jovens, ainda excitados com os acontecimentos do dia, permaneceram no terreiro ouvindo música de um velho rádio a pilha em uma das casas próximas ao salão comunitário. A família do professor D.C., cuja casa fica atrás do salão, já havia se recolhido, depois de assistir a um programa de televisão graças a um gerador próprio<sup>1</sup>.

A escuridão já tomava conta quando o silêncio da noite foi rompido pela chegada de um grupo de soldados que, indignados pela agressão sofrida por seu colega horas antes, buscava desforra. O que se seguiu foi a troca aleatória de socos e chutes entre os dois grupos de jovens, culminando com alguns olhos roxos e escoriações. Em desvantagem numérica, os soldados retornaram ao Pelotão. Tudo não passaria de um tumulto

---

1 Pari passava naquela ocasião um de seus anos sem abastecimento de energia elétrica, pois o motor a diesel havia sido avariado.

entre jovens embriagados se não fosse o fato de que horas depois um novo grupo de militares chegava à comunidade, desta vez uniformizados, armados e liderados pelo próprio comandante do Pelotão, um capitão do Exército<sup>2</sup>, que resolveu agir em defesa dos subordinados utilizando os veículos militares para apreender os envolvidos. Alarmados com a gritaria que tomou conta do ambiente, alguns moradores abriram suas janelas para ver o que acontecia. Na casa do professor D.C, que dormia, sua esposa, D.M., pegou uma lanterna para tentar iluminar a frente da casa e ver o que estava acontecendo. Foi surpreendida pelos gritos dos militares que, sabedores da existência de uma câmera filmadora recentemente recebida pela Escola Estadual<sup>3</sup>, pensaram que a luz da lanterna era para facilitar a filmagem da confusão. Com os gritos de “Estão filmando! Pega lá!”, liderados pelo sargento S., um grupo de militares invadiu a casa, colocando a porta de madeira abaixo, aos pisões. Os membros da família que estavam em casa: D.C, sua esposa, a Professora D.M., seu filho e um filho do irmão de sua esposa, de idades entre 10 e 11 anos, foram colocados sentados na cozinha sob a mira de fuzis enquanto os militares vasculhavam a casa e móveis, derrubando mantimentos, livros e objetos pessoais enquanto perguntavam aos gritos pela câmera filmadora. Sem conseguir encontrar nada, decidiram levar o dono da casa preso para o Pelotão. O professor D.C. foi levado para fora da casa e, em meio a chutes e tabefes, teve as mãos amarradas antes de ser colocado no trator<sup>4</sup> que o levou ao Pelotão junto com outros cinco indígenas presos: A.G.S (Desano, 17 anos), E.L.C.G (Ba'titororã), F.A.B (Ba'titororã), F.J.M.F (Ba'titororã) e M.P. (Hupdah). Uma vez no Pelotão, foram alinhados em frente ao corpo da guarda e colocados de joelhos por um tempo longo, que eles estipulam em cerca de duas horas.

[...] Aí os militares mandaram ficar de joelhos, mãos nas costas, a cabeça no chão, sob a mira das armas. Ficamos de joelhos por pelo menos duas horas e como o senhor D.C. estava com os joelhos feridos,

- 
- 2 O comando de um Pelotão Especial de Fronteira é considerado um passo essencial para qualquer jovem oficial que pretenda seguir carreira dentro do Exército. Por serem postos raros, são bastante disputados e, geralmente, assumidos por tenentes em início de carreira. Por este motivo é inusitado que um capitão, que é um oficial com carreira já consolidada, venha a assumir o comando de um pelotão.
  - 3 A Câmera VHS em questão foi recebida pela comunidade através do Projeto *Ponto de Cultura* do Ministério da Cultura, e ficava sob a guarda do gestor, no caso, o Professor D.C. Tal fato não passava despercebido pelo Comando do Pelotão, como podemos ver. Entretanto, a câmera permanecia nas dependências da escola, e por isso não fora encontrada.
  - 4 O uso de um trator nesta ocasião, embora pareça estranho, é perfeitamente compreendido por quem conhece Pari-Cachoeira e sabe da dificuldade de trilhar as pequenas sendas abertas pelos engenheiros que construíram o Pelotão e a Mini Usina Hidrelétrica em São Sebastião. Em Pari-cachoeira existiam três veículos quando realizei o campo: um trator e uma caminhonete de tração do Exército e um trator da Paróquia.

não aguentou e caiu no chão. Os militares começaram a nos chutar nas costas, na bunda e nas pernas. O Capitão G. mandou um de seus subordinados pegar água para jogar em nós. Vendo que não aguentávamos mais ficar de joelhos, fomos chamados um por um para nos dirigirmos a uma sala onde fomos submetidos a exame de corpo de delito, mas sem nenhum equipamento médico. Depois do exame saímos e ficamos de joelhos por mais algum tempo, até que todos fossem submetidos ao exame. Depois do exame a tortura também continuava, e por isso muitos sinais de violência não vão estar registrados nos comprovantes dos exames. Depois fomos colocados em uma sala apertada (Fala de A.G.S no RELATÓRIO dos fatos ocorridos nos dias 10 e 11 de agosto [...], 2010).

No dia seguinte, angustiada sem notícia do marido, D.M. juntou-se aos demais professores da Escola Estadual para pensar no que poderiam fazer. É significativo que apenas os professores tenham se mobilizado para ir ao Pelotão, notando-se a ausência dos capitães indígenas da comunidade entre a comitiva que foi ao Pelotão. Os professores pediram a libertação de D.C. e dos demais presos. Chegaram por volta das dez horas da manhã e foram recebidos pelo Sargento V., que assumiu o papel de intermediário do Comandante, alegando que aquele estava “muito ocupado” para recebê-los. Os argumentos do sargento eram habilmente construídos para transformar a questão em uma “briga doméstica” entre D.C e o Comandante, ao mesmo tempo em que se arvorava de uma autoridade que não possuía:

O Sargento V. nos falou dizendo que por ele (o Sargento) o gestor D.C já estava liberado, mas como a decisão era do Capitão, a liberação dependeria dele. Prometeu que levaria nossas reivindicações ao conhecimento do capitão, mas que não sabia se D.C seria liberado ou não. O Sargento V. deixou claro que iria apurar todos os fatos e que não estava favorável a nenhum dos lados [sic]. Lembrou que antes da tropa armada vir para a comunidade, o Capitão G. já estava com a decisão de prender o gestor D.C, por sua vez o sargento tinha aconselhado ao capitão que atitudes assim eram incorretas e ilegais (RELATÓRIO, 2009, p. 02).

Os abusos, entretanto, não pararam com a prisão. Uma vez dentro do quartel e sem conseguir serem recebidos pelo Capitão, o grupo de professores dirigiu-se até o local em que seus parentes estavam presos, uma pequena sala do complexo militar. Conseguiram falar com eles e souberam das agressões que cada um sofreu, verificaram os ferimentos e o estado geral de cada um. Quando finalmente foram atendidos pelo Capitão, horas depois, o tom não poderia ser mais hostil. Apesar das tentativas de travar diálogo, nenhum gesto de sobriedade foi obtido do militar, até que a esposa de D.C, bastante abalada pela situação, começou



a cobrar do militar o conserto da porta de sua casa, que fora arrombada na noite anterior sem que nenhuma justificativa plausível tivesse sido dada até aquele momento. O capitão mandava que ela ficasse quieta pois estava estressada. Pressionado a dar uma resposta, apesar do destempero que demonstrava, o capitão afirmou que a prisão de D.C havia se dado porque ele bebera e era proibido beber em uma comunidade indígena. Utilizando uma linguagem policialesca, afirmou ainda que soubera, “de fonte segura”, que o Professor D.C teria pago a alguns civis para que surrassem militares na noite anterior e que ao prendê-lo estava fazendo justiça, pois ele (o Capitão) representava a lei em Pari e que na ausência de outros órgãos públicos (Ibama, Funai, Polícia Civil, Militar e Federal) era ele quem “fazia a justiça”. Depois de um tenso debate que se seguiu ao discurso do Capitão, em que os indígenas afirmavam a ilegalidade da ação militar, evocando como argumento até o capítulo quinto da Constituição Federal<sup>5</sup>, estes avisaram que, já que o problema não parecia encontrar solução ali, eles pretendiam enviar um relatório sobre o ocorrido aos altos escalões de Brasília. Neste momento o Capitão propôs que, para liberar o professor e os demais presos, os professores deveriam trazer até sua presença os rapazes envolvidos na briga da noite anterior que estavam na comunidade. Com este gesto, a um só tempo, o capitão reconhecia que prendera as pessoas por motivo fútil, além de coagir os professores a efetuarem apreensões de forma tão ilegal quanto as que ele próprio conduzira na noite anterior. Em seguida, demonstrando preocupação, o Capitão tentou convencer os professores a não fazer nenhum tipo de denúncia para fora da comunidade, pois isso faria “o relacionamento entre a comunidade e o PEF piorar”. Em seguida tentou fazer com que os presentes se comprometessem, eles próprios, a convencer os presos a não fazerem nenhum tipo de denúncia ou documento com este teor. Apesar disso, até o meio dia o grupo permaneceu no gabinete do Capitão sem nenhuma solução para a questão dos prisioneiros. Marcaram outra reunião para as quinze horas do mesmo dia e retornaram à comunidade.

Às quatorze e trinta um dos alunos chegou à comunidade com a notícia de que os presos tinham sido soltos, mas que permaneciam nas dependências do pelotão. O grupo de professores então retornou ao quartel, onde chegaram exatamente às quinze horas, quando se encontraram com os presos “libertos”. Entretanto não obtiveram liberação para voltar para a comunidade, sendo conduzidos para uma sala com a justificativa de que uma nova reunião com o Comandante era necessária. Apesar

---

5 “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade...”



de ter feito a exigência da permanência dos indígenas, o Comandante demorou mais de uma hora para se juntar ao grupo. Quando retornou à sala, novamente o tom era de hostilidade. O comandante queria saber se alguém havia feito algum documento para a FOIRN. O professor D.C perguntou se o Capitão já sabia quem havia sido o militar que afirmava que ele pagara civis para surrassem os militares e que ele gostaria de saber quem era a pessoa. A professora D.M., ainda bastante abalada, questionava o comandante sobre o fato de seus homens terem apontado armas para as crianças da casa, e ainda ter prendido gente que não tinha nada a vez com a briga. Ante as evasivas do Capitão, o tom foi se alterando:

A professora continuou perguntando como iria ficar a porta da sua casa. Perguntou como iria ficar o prejuízo causado por ele (...). O Capitão gritou severamente dizendo que não tinha nenhuma obrigação. Gritou que a professora só falava errado e que seu português era muito vulgar, completou dizendo que só estava reclamando e falava de direito. (RELATÓRIO DOS FATOS OCORRIDOS EM PARI-CACHOEIRA, 2009)

Em seguida o militar começou um discurso moralista, no qual desqualificava os professores, afirmando que eles só sabiam “falar bonito”, mas eram os primeiros a dar mal exemplo, que só viviam bebendo, que todos os comunitários só viviam bêbados e que por isso os alunos eram “assim”. Um dos professores tentou argumentar, falando das atividades desenvolvidas na escola, mas neste momento o militar começou a apontar para cada um e a dizer que todos iriam morrer, seus filhos iriam morrer e assim por diante. Lembro que estes fatos ocorreram bem antes da prisão de B.N, relatada anteriormente, e que o discurso da ameaça, semelhante a este, teria sido mais tarde utilizado pelas mulheres indígenas em relação ao comandante (que já era outro), embora com uma enorme assimetria e diferentes possibilidades de realização.

Passado o episódio, D.C procurou os representantes da Funai local na sede do município para registrar o ocorrido e pedir providências. Apesar do coordenador do órgão na época ser um Ba'titororã, nenhum retorno foi levado adiante e o fato parecia que cairia no esquecimento. Em 2010, ele resolveu procurar o Ministério Público Estadual para pedir providências, e registrou a ocorrência através de uma carta endereçada à Procuradora, protocolada quando esteve na sede do município para fazer compras. Semanas depois, já de volta à comunidade, recebeu uma carta-resposta, na qual era solicitado que comparecesse novamente à sede do MPE na cidade para uma primeira audiência com a procuradora. Destaco o fato de que o deslocamento de Pari-Cachoeira para a sede do município

dista cerca de 300 quilômetros por via fluvial e que, utilizando um motor de popa de 25 HP, como era o da comunidade, o gasto de gasolina seria da ordem de 150 litros. Some-se a isso o fato de que o transporte da gasolina para as calhas de rio é extremamente oneroso, triplicando o valor do litro, que em São Gabriel costuma ser pelo menos o dobro do cobrado em Manaus. Foi com enorme surpresa que, depois de todo este trabalho, ao chegar na sede do município, no dia marcado para a audiência no Fórum de Justiça, o professor recebeu a notícia de que a procuradora se encontrava de férias e que por isso não poderia atendê-lo. Se tal desentendimento foi proposital ou não, o Professor D.C nunca saberá. Mas sua denúncia, a princípio, foi transformada em procedimento administrativo, como eu soube depois, em Manaus. No sistema de documentos da 6ª. Câmara do Ministério Público aparece o Procedimento Administrativo (P.A.) de número 1.13.000.001698;2008-32, que pela descrição é referente à tortura de indígena por militares em Pari-Cachoeira, mas não tive acesso ao documento, que não se encontrava em Manaus. O P.A. é uma primeira providência que para saber se uma denúncia dará origem a uma investigação formal. A justificativa que o auxiliar da procuradora da época me deu para este fato é que aquele procedimento administrativo estava em Brasília, em avaliação. Suponho que seja referente ao caso do professor D.C, pelas características descritas, mas não tenho certeza de quem encaminhou a questão para o Ministério, imaginando que fosse a própria FUNAI, já que a situação não chegou oficialmente ao conhecimento da FOIRN, que poderia ter encaminhado a denúncia diretamente à 6ª Câmara do ministério Público em Brasília, a exemplo do que foi feito em relação ao caso de tortura de jovens Koripako por militares no Içana, em 2007 (VINENTE, 2012).

Já na cidade, meses depois, quando passava ele próprio suas merecidas férias de final de ano, D.C foi surpreendido na casa dos parentes que o recebem em seus períodos na cidade pela visita inesperada do próprio comandante da Brigada (responsável por todos os Pelotões de Fronteira do Alto Rio Negro), que em tom amigável, solicitava que deixasse o incidente para trás e que desistisse de levar adiante a denúncia.

Antes de procedermos qualquer análise sobre este caso, é importante situar nosso protagonista, o professor D.C., que é filho de Henrique Castro, que como vimos antes, foi uma liderança de destaque no contexto da luta pela demarcação das terras indígenas na década de 90. Henrique, como muitos pais de família no Alto Rio Negro, queria que os filhos vivenciassem ao máximo as possibilidades que os *pekasã* colocavam à disposição dos indígenas. O filho mais velho, alistou-se na Aeronáutica em Manaus e passou boa parte da juventude em Belém, onde realizou o

serviço militar. A filha mais velha foi uma das tantas garotas que partiu para Manaus para trabalhar “em casa de família” como doméstica, graças aos contatos das salesianas. O filho mais novo passou anos no seminário católico, onde se preparava para a vida religiosa, ao mesmo tempo em que se graduava em filosofia. Desiludido com sua vocação, resolveu sair da Igreja e continuar os estudos, cursando mestrado na área de Educação e retornando à Pari com o título de Mestre para lecionar na escola Dom Pedro Massa, contrariando a tradição de que os que saíam para estudar não retornavam. Casou-se com uma professora miriti-tapuia de Iraití, no baixo Tiquié, uma das descendentes dos primeiros *donos* do rio Tiquié, com quem teve um filho. Com o carisma pessoal, os conhecimentos que colocava à disposição dos parentes e o prestígio adquirido pelo pai, este professor desenvolveu-se como liderança. Em 1994, quando ocupava simultaneamente os cargos de capitão da comunidade e representante distrital, foi justamente ele quem encabeçou um abaixo-assinado que solicitava ao Comando Militar da Amazônia a instalação de um Pelotão em Pari-Cachoeira (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 1996, p. 150), o que viria a acontecer no ano seguinte.

Décadas depois, vemos este filho mais jovem de Henrique exercendo a função de professor na escola de ensino médio de Pari-Cachoeira, na qual foi eleito para a função de gestor escolar, que desempenhava com dedicação. Graças a um convênio celebrado entre a Secretaria de Educação do Estado do Amazonas e o Comando Militar da Amazônia, a merenda escolar da escola estadual de Pari era comprada em São Gabriel da Cachoeira e embarcada nos aviões da FAB, que fazem o abastecimento mensal do Pelotão. Os desentendimentos com o Pelotão começaram em 2007, por conta de uma carga de merenda escolar destinada à alimentação dos alunos da escola estadual, da qual o professor D.C. era o gestor, e que transportada pela aeronave que abastecia o Pelotão de São Gabriel da Cachoeira para Pari-Cachoeira, havia desaparecido sem nenhuma explicação. Depois de se certificar por telefone que a carga havia saído da sede do município, D.C. questionou o comandante, recebendo respostas evasivas. Decidiu notificar a Secretaria de Educação sobre a situação através de um ofício, o que gerou um grande mal-estar com o Comando em São Gabriel. Depois deste ofício, vários outros documentos denunciando supostas atitudes hostis do gestor da escola com relação ao Pelotão foram encaminhados à Secretaria pela Brigada, transformando o assédio contra o professor D.C. em algo que ultrapassara o âmbito da comunidade e tomava cada vez mais a forma de uma questão institucional: As denúncias contra o Professor davam conta de que certa vez o gestor arrancara um cartaz colocado no mural da escola pelo estafeta do quartel (que não pedira

autorização da direção da escola para isso) e em outro documento o gestor era denunciado porque recusou-se a substituir um dia de aula para abrir espaço para uma ação cívico-social do Pelotão. Embora o desentendimento entre D.C. e o comandante da época tenha ocorrido em 2007, sua imagem como “problema” foi passada adiante: o novo comandante, mesmo antes de conhecê-lo, já sabia quem ele era e não escondia sua antipatia por ele. Esta é uma característica da instituição militar, na qual as informações consideradas vitais são incorporadas, através de documentos e relatórios, e despidas de qualquer fundamentação pessoal, passando a ser de domínio dos comandantes que já não agem como indivíduos, mas como uma coletividade indistinguível.

Tive uma prova das proporções tomadas pela “campanha” travada pela instituição militar contra o professor D.C. no início de 2010, meses antes de ir a campo. Participei de uma Conferência Municipal de Cultura realizada pela Secretaria Municipal de Educação na sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Como é de praxe em praticamente todas as ocasiões solenes naquela localidade, foi convidado a compor a mesa de abertura do evento um representante das Forças Armadas. Compareceu um jovem tenente farmacêutico, enviado em nome do Comando de Fronteira. Diferente do que geralmente ocorre, quando os representantes militares se mostram discretos e exibem um discurso padrão para estes eventos, dificilmente saindo do *script* que coloca o Exército à disposição de qualquer que seja a causa em questão, este tenente parecia bem ansioso para falar e foi o primeiro a se inscrever para intervenção, logo que foi dada a oportunidade. Reproduzo abaixo a transcrição da sua fala feita no relatório da Conferência, que embora longa, é bastante reveladora de algumas intenções:

O Tenente F. foi o primeiro a se inscrever e, citando a fala do Professor Orlando Baré sobre porque as pessoas migram do interior para a cidade, tentou responder a questão, em sua opinião. Rememorou o período em que morou em Pari-Cachoeira, que afirmou conhecer muito bem, e disse que existem excessos da cultura [sic] que devem ser regrados, como o consumo de caxirí. Citou como exemplo o diretor o colégio de Pari que ele “cansou” de ver bêbado, caído na rua. Não atribui isso a uma ausência de investimento do Estado, pois em sua opinião o Estado faz sua parte investindo muito no interior. A prova disso, para ele, seria a vez que viu cerca de 20 computadores chegarem à escola de Pari-Cachoeira e nunca serem utilizados, e que sabe de todas essas coisas porque estava lá todos os dias. Nas palestras que ele, como farmacêutico, ministrava na mesma escola de Pari para os professores, disse que, por mais simples que fosse sua fala, ninguém

nunca conseguia entender nada, nada mesmo, e que isso era grave. O Tenente F. continuou tecendo várias críticas: Para ele, embora haja o pensamento de que as pessoas que vem de fora como ele estariam competindo com as daqui, na verdade elas querem é agregar, mas as pessoas daqui não aceitam. Em Pari recebia pedido dos indígenas: “Você tem que me dar isso”, “você tem que me dar aquilo”. “Mas eu não tenho que dar nada”! frisou ele. “As pessoas estão mal-acostumadas”. Falou que aqui o sentido de justiça não é igual para índios e brancos, pois se um militar é agredido por um indígena em Pari, ele não pode revidar, só pode levar a pessoa, mas não pode reagir. Criticando as áreas indígenas, afirmou que as pessoas que moram longe estão desassistidas pelo Estado, e que se elas estivessem mais próximas seria mais fácil assisti-las; citando ainda a questão da educação, criticou as escolas indígenas, afirmando que quando essas crianças, alunas destas escolas no interior, vem para as cidades, elas não conseguem acompanhar o ensino nas escolas. Tenente F. concluiu afirmando que realmente é falso dizer que as crianças não são inteligentes, mas é verdade que a inteligência delas não é trabalhada. (RELATÓRIO final da II Conferência Municipal de Cultura de São Gabriel da Cachoeira, 09 de junho de 2010, São Gabriel da Cachoeira, p. 6).

Considerando o que já está posto em relação aos militares, ou seja, que suas falas públicas raramente são fruto de suas opiniões pessoais, sendo papel da instituição elaborar e autorizar o que o indivíduo que está dentro de uma cadeira de comando a falar, podemos pressupor que o tenente deliberadamente tentava estabelecer uma imagem negativa do professor junto a outros atores locais, apesar da Conferência não ser sobre Pari-Cachoeira especificamente. Penso que não é exagero achar que ele fazia isso autorizado por seus superiores.

Do ponto de vista da relação com o Estado, o episódio insólito da prisão do professor D.C mostra o quão frágeis são as garantias constitucionais mais básicas em uma situação de assimetria tão profunda como a que se estabelece entre indígenas e militares em contexto de Pelotões. Fatos semelhantes ocorreram em outra aldeia, São Joaquim, no Alto Rio Içana (VINENTE, 2012). Lá alguns elementos convergem com a situação vivenciada por D.C e pelos cinco jovens de Pari-Cachoeira: o expediente do encarceramento sem uma clareza jurídica e sem seguir os preceitos básicos previstos na lei, como a impossibilidade de prisão sem flagrante ou mesmo sem um enquadramento claro no código penal; ausência de processo e de provas; ausência de registro dos fatos nos meios estabelecidos pela lei (boletim de ocorrência na delegacia local, por exemplo); abuso de autoridade; uso da humilhação e da tortura (agressões físicas, uso da água gelada, obrigar as pessoas a permanecer de joelhos por longos

períodos etc.); o desencontro entre a missão militar de representação do Estado na fronteira e o desconhecimento por parte de seu representante sobre a legislação e de sua aplicação. Não deve ser ignorado o fato de que tais situações de abuso, quando ocorrem, encontrem poucos obstáculos devido ao isolamento das comunidades e a já citada onipotência dos comandantes. Se é prerrogativa legal destes serem agentes da lei e do Estado, é razoável pensar que estes devam contar com suporte de conhecimentos legais, antropológicos e psicológicos para cumprir sua missão de forma a minimizar o impacto da militarização e a assimetria existente entre eles e as comunidades indígenas. A Portaria 020 do Estado Maior do Exército, de 2003, que estabelece algumas regras de conduta dos militares em unidades próximas a comunidades indígenas, é um passo importante, mas não deve ser o único neste sentido. Do ponto de vista dos indígenas, o conhecimento dos procedimentos adequados para registro dos problemas e as condições objetivas para cobrar qualquer tipo de resposta do Estado ainda é algo muito distante do horizonte prático. O texto da Lei Complementar n.º 097 de 09/06/1999, sancionada pelo Presidente Lula da Silva, e principal subsídio legal utilizado pelos comandantes de Pelotão de Fronteira para respaldar suas ações ostensivas, estabelece que:

Cabe ao Exército Brasileiro, além de outras ações pertinentes: (...) IV – atuar, por meio de ações preventivas e repressivas, na faixa de fronteira terrestre, contra delitos transfronteiriços e ambientais, isoladamente ou em coordenação com outros órgãos do poder executivo<sup>6</sup>.

A LC 097/99 prevê um caráter restrito de ações: patrulhamento; revista de pessoas, de veículos terrestres, embarcações e aeronaves e prisões em flagrante delito. Entretanto, eventualmente o “poder de polícia” que a lei fornece ao Exército, pode ser tomado por alguns comandantes de forma muito mais abrangente do que seus objetivos originais estabelecem. O item “prisões em flagrante delito” parece ser o que mais abre possibilidade de interpretações truncadas, uma vez que se relaciona com o artigo 302 do Código de processo Penal, que por sua vez estabelece uma série de normas que devem ser observadas neste tipo de ação. Mesmo neste caso, a regulamentação da Lei Complementar, feita pela Portaria 061 de 2005, do Estado Maior do Exército, estabelece alguns critérios, dentre eles a articulação com os órgãos que possuem a atribuição legal de lidar com esta questão, como a Polícia Civil, Militar ou a própria Funai, o que não se deu em nenhum dos casos registrados por mim em Pari-Cachoeira. O próprio Exército reconhece a possibilidade de abusos no exercício de

---

6 Uma segunda Lei Complementar (LC 117 de 02/09/2004) estabeleceu “atribuições subsidiárias”, acrescentando tópicos como a autorização para exercícios militares em áreas públicas, dentre outros.

sua atuação conforme a LC n.º 97. Na Portaria 061, no item “Normas de conduta”: aparece na alínea “d” “o eventual cometimento de delitos por parte dos executantes, particularmente por abuso de autoridade”. A prisão do professor, nunca esclarecida em suas reais motivações, não passou por nenhum tipo de registro na delegacia de polícia de São Gabriel. Ele ainda possuía, na época do meu campo, o papel do protocolo de recebimento da documentação que produziu sobre o caso entregue à FUNAI. Sua soltura e a dos demais presos, tão nebulosa quanto a própria prisão, parece ter sido alocada em alguma tentativa de infantilizar os envolvidos, como alguém que disciplina uma criança depois de uma “traquinagem”. Fica patente que a ausência de uma estrutura que envolva os Ministérios da Justiça e da Defesa não apenas para a verificação de “ilícitos”, mas também para a proteção dos cidadãos, indígenas ou brancos, tem aberto espaço para insegurança e medo. Somando-se a isso o corporativismo das instituições públicas nestas áreas distantes das possibilidades de controle social da sociedade civil, temos um quadro de grande possibilidade de ocorrência de abusos e de vilipêndio da lei.

No que diz respeito à prisão em destaque, a do professor D.C., vamos usar a partir daqui o termo “evento crítico” para nos referir a ela, conforme a proposta de Veena Das (1995) que o emprega para dar conta de circunstâncias responsáveis por rupturas significativas, não apenas no plano cotidiano, mas que também alteraram as diretrizes que orientam as relações dos grupos envolvidos com o Estado. Veena Das utiliza fatos da história recente da Índia, a partição da Caxemira, que opôs grupos étnicos – sihks, hindus e muçulmanos, deslocou milhares de pessoas e infligiu violência a centenas.

Das estabelece a recusa da concepção de homogeneidade, privilegiando as discontinuidades que permeiam as identidades sociais e articulando dimensões aparentemente irreconciliáveis como a individual e a coletiva, sem perder de vista o Estado e suas metodologias de ação pautadas por diretrizes e valores elaborados em níveis globais. Na proposta de Das, olhar apenas para a comunidade, nestas circunstâncias, impossibilita dar conta de uma compreensão profunda dos aspectos envolvidos. É necessário um esforço do antropólogo na coleta de narrativas e na articulação de dimensões micro e macro que possam explicar a violência, não apenas física, mas moral também, do Estado a partir das formas como esta é sentida e vivenciada pelos indivíduos dentro em um momento determinado.

A prisão do professor D.C. corresponde a estes critérios de evento crítico, pois ao mesmo tempo que explicita vividamente a assimetria entre indígenas e militares pelo monopólio da violência estatal por parte dos



últimos, também apresenta algumas ordens de impossibilidades como a de que os indígenas contem com algum tipo de estrutura estatal realmente acessível na apuração dos conflitos envolvendo militares ocorridos em sua comunidade. Direitos básicos de uma população etnicamente diferenciada são eventualmente violados em nome da “segurança” sem que nenhum mecanismo de proteção seja acionado, uma situação não muito diferente dos abusos cometidos contra populações das periferias das grandes cidades.

Um fato importante para ser assinalado aqui é que, durante o interrogatório do Professor D.C levado a cabo pelos militares, ele teria sido questionado sobre ligações com guerrilheiros das FARC (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia) do outro lado da fronteira. Sobre esta questão, que sempre aparece nos discursos militares, alguns pontos devem ser comentados antes de falar dos desdobramentos desta acusação feita ao professor: para quem conhece a região do Alto Rio Negro, não é novidade afirmar que grande parte da população indígena tem parentes do outro lado da fronteira. Isso se deve principalmente ao fato de que a fronteira é uma construção dos estados-nacionais e que os indígenas já habitavam a região muito antes da definição de nossas sempre tênues divisões políticas. O trânsito de pessoas e coisas de um lado para o outro é comum: Eventualmente jovens atravessam a fronteira para conhecer parentes de clãs Ye'pâ Masa do outro lado da fronteira, casamentos são realizados com mulheres do outro lado, famílias se deslocam para experimentar períodos de trabalho em Mitú e em outras cidades da Colômbia. Este fato corriqueiro na fronteira escapa aos militares, que consideram estas conexões interfronteiriças dos indígenas uma prova de que estes não estariam aptos para representar a presença brasileira nestas regiões. Em meio à sessão de tortura a qual foi submetido, D.C teria confirmado ter parentes do outro lado da Fronteira. Os moradores de Pari-Cachoeira atribuem a esta declaração o que veio a seguir. Segundo relatos, naquela mesma semana as famílias que ocupavam as casas da vila militar foram retiradas de forma repentina por uma aeronave que desceu a Pari especialmente para isso. Crianças e mulheres foram remanejadas às pressas em algo semelhante a uma operação de guerra. Em 2010, quando cheguei a Pari, não haviam famílias residindo na vila militar do Pelotão, ao contrário de outros PEFs. Durante minha permanência apenas um jovem casal formado por um sargento recém-chegado e sua esposa visitaram rapidamente a comunidade, em uma postura típica de turistas, e eu soube que dias depois ela partira de volta para a cidade. No ano seguinte da prisão do professor D.C, a relação entre o Pelotão e a comunidade ainda era eivada de desconfiança.



Voltando a refletir sobre as respostas possíveis à situação da prisão, poderíamos pensar em reações diversas: uma rebelião, protestos, denúncias aos órgãos públicos, etc. Nenhuma ocorreu. Passividade? Concordância? Arrisco avaliar que não encontraremos respostas fora da chocante assimetria de poder que marca o evento crítico, mas talvez se olharmos para outros aspectos destes sujeitos e outros elementos como o cenário do primeiro desentendimento entre o professor e os militares, a escola, teremos algumas pistas mais úteis.

A Escola de Ensino Médio é considerada uma grande conquista de Pari-Cachoeira. Mais do que o lugar onde as pessoas não apenas de Pari-Cachoeira, mas também de vários pontos do Tiquié enviam seus jovens, a Escola Estadual Indígena Dom Pedro Massa é a confirmação do prestígio que a comunidade e suas lideranças amalharam ao longo dos anos. Fundada na década de 90 e funcionando na época de meu campo em um prédio do complexo da Missão, ela constitui-se, junto com a Igreja, num elemento fundamental para a ideia de pertença civilizacional. Os professores que lecionam na EEIDPM participaram de cursos de licenciatura promovidos pela Universidade Federal do Amazonas e alguns, como o professor D. C., cursaram pós-graduação. A instituição é constantemente premiada por seus índices de desempenho junto à Secretaria de Educação e é assunto constante nas reuniões dos capitães que se preocupam com os índices anuais de matrícula (que não podem ser mais baixos que os do ano anterior, sob o risco de ser alvo de críticas pela secretaria), com a chegada da merenda escolar e do material para os alunos, entre outras coisas. A comunidade se mobiliza pela escola, que é um ponto pacífico nos debates das lideranças, juntamente com a saúde: nestes dois pontos as divisões internas e disputas de poder não são aceitas. Todos devem contribuir dentro de suas possibilidades para que saúde (atendimento dos Agentes Indígenas de Saúde e das equipes de saúde do DSEI seja realizado) e educação (escolas) funcionem bem na comunidade.

Deste prisma, fica mais fácil entender o porquê de o desaparecimento da carga de merenda escolar do avião militar ter causado tanta irritação no dirigente da escola, bem como indiscrições de menor espectro, como um cartaz colocado no mural da escola sem autorização ou o cancelamento repentino de um dia de aula para uma ação do Pelotão – por melhores que fossem as justificativas. Não posso deixar de pensar que no pano de fundo deste conflito estava uma insistência do Pelotão em conseguir intervir junto à escola estadual. Uma das coisas que mais me chamou a atenção em Pari-Cachoeira foi justamente a completa ausência das esposas de militares nas escolas locais. Em São Joaquim, um pelotão onde também funciona uma escola estadual de nível médio, os cargos de

professora são ocupados por esposas de militares com alguma graduação, sendo este um dos atrativos do Pelotão para casais. Quando estive em São Joaquim, três esposas de militares atuavam como professoras na escola, ministrando disciplinas do currículo obrigatório: uma bióloga, uma fisioterapeuta e uma administradora. Em Pari-Cachoeira a hipótese de pessoas sem formação em magistério atuarem na escola é impensável.

Os *Pekasã* possuem grande dificuldade em entender seu papel de partilhar, isto é esperado, dada sua natureza atabalhoada e anti-social. Mas a apropriação de algo tão “sagrado” para os valores dos Ba'titororã quanto os insumos da escola, acionou uma reação firme.

Depois de algum tempo o professor D. C. solicitou sua transferência para a sede do município, no que foi atendido. Seu mandato como gestor da escola, que é um cargo eletivo, chegaria ao fim no ano posterior à minha saída, então não tenho como afirmar que sua mudança teve ou não a ver com o evento de 2007. Quanto aos Ba'titororã, o evento confirma a periculosidade dos *pekasã*, reforçando a ideia de que hospedá-los não se trata apenas de obter vantagens, mas de domesticar uma alteridade volátil e agressiva. Assim como acontece com os Wa'î Masa, cuja periculosidade pode ser manejada pelos Ye'pâ Masa, especialmente os dos clãs mais altos, por estarem mais próximos das fontes originais do poder cosmológico – condição legada por terem sido os primeiros a saírem da Cobra-Canoa. Logo, lidar de forma satisfatória com estas alteridades confirmaria o status dos Battitororã, ao mesmo tempo em que demonstraria suas habilidades como captadores de recursos externos para sua comunidade.



**D**ecidi abordar a convivência entre os Ye'parã Pa'nicu de Pari-Cachoeira em várias frentes: primeiramente os situo numa determinada trajetória histórica, artifício necessário para explicar algumas questões relativas especificamente a esta comunidade no quadro mais amplo do sistema regional do Noroeste Amazônico, por sua importância do ponto de vista da história de contato dos povos do Alto Rio Negro, do movimento indígena no Brasil e das relações entre o Estado e os povos indígenas na Amazônia. Pari-Cachoeira possui uma inegável relevância em uma discussão aprofundada sobre qualquer uma destas questões. As estratégias de suas lideranças passam pelo firmamento de alianças a cada nova frente de contato com que lidam, desde as primeiras missões que atuaram no Rio Tiquié, passando pelos militares nas ações de demarcação de fronteira, pelos patrões que, pelo sistema de débito-patronagem, introduziram os indígenas no capitalismo transnacional movimentado pela economia extrativista, e pelas missões salesianas e a implantação de seu projeto educacional de “integração do indígena à sociedade brasileira”, alcançando os tempos mais recentes, com os militares e sua investida de interiorização das unidades militares a partir da década de 80.

É importante sublinhar o papel que uma certa estabilidade territorial exerceu no caráter das alianças e processos políticos dos Tukano de Pari-Cachoeira. O extrativismo representou, para as populações indígenas do Noroeste amazônico, décadas de perseguições, estupros e toda sorte de abusos físicos e mentais. São comuns em toda a região os relatos de apresamento e destruição de populações inteiras. Frente a este quadro de desestruturação social generalizada, chama a atenção que Pari-Cachoeira, que ostentou a condição de sede de missão desde a presença dos franciscanos e carmelitas, tenha se constituído em um raro ponto de estabilidade. Isso, de acordo com minha análise, fortaleceu seu sentido de unidade e facilitou suas interações com os *Pekasã*. Lendo os

relatos de Koch-Grunberg (2005), somos informados sobre rios inteiros despovoados, com seus habitantes embrenhados no mato, em pânico ante a presença de forasteiros brancos, algo que foi uma constante não apenas do lado brasileiro, mas do lado colombiano da fronteira também, como mostra Cayón (2010, p. 68-69 e 2018) para os Ide Masã da bacia do Apapóris. Pari-Cachoeira, através de suas alianças com os brancos, conseguiu subsistir a três séculos de investidas das frentes de contato. Desta forma os Ye'parã Pa'nicu tentaram sempre se antecipar às perspectivas dos outros, construindo um espaço político específico para si, fortalecendo suas prerrogativas, captando as inovações, estabelecendo canais de negociação e ampliando seu leque de aliados frente às intensas mudanças que caracterizaram o final do século XIX e o século XX.

Situo a questão das relações que são acionadas a partir do compartilhamento do espaço com a unidade militar para pensar relações que vão além da implantação do Pelotão, observando que tais processos não se limitam ao Estado: as espacialidades em Pari-Cachoeira foram construídas também em função das relações cosmopolitas entre os diferentes clãs Ye'pâ Masa, Desana, Tuyuka, Neroã, Maku e de outros povos que habitam a comunidade, entre afins e consanguíneos, homens e mulheres. É preciso destacar que o espaço é compartilhado, mas também altamente delimitado: indígenas e militares tem suas próprias regras e formas de vivenciar as relações neste espaço, embora haja uma constante disposição de ambos de influenciar um ao outro, por razões também próprias: militares são colocados como “devedores” pelos indígenas, a exemplo dos tomadores de mulheres (condição que também ostentam), tanto pelas promessas feitas por ocasião da instalação do Pelotão de Fronteira, quanto pelo uso dos recursos como a terra e água – o que os insere no circuito de prerrogativas relativas aos clãs, cujo ordenamento passa pela hierarquia e senioridade, a exemplo do que ocorre com a divisão dos locais de pesca.

Desentendimentos culturais servem como meio de comunicação entre diferentes posições de perspectivas envolvendo traduções que pressupõem transformações nos sistemas conceituais de cada um dos envolvidos: os militares entendem sua presença como parte das prerrogativas institucionais, além de uma “benesse” para os indígenas, a quem alocam na categoria de socialmente carentes, como mostram as ações de caráter assistencialista que passaram a desenvolver com mais intensidade nos anos posteriores ao meu trabalho de campo, com distribuição de roupas, sapatos e material escolar, captado através de campanhas filantrópicas entre esposas de militares no Centro-Sul do país. A filantropia em relação aos indígenas ocupa um lugar importante na construção do imaginário militar sobre o Pelotão como *man's land*, um lugar de privações,

dificuldades impostas pela natureza hostil e caracterizado pela escassez, onde os militares serão testados continuamente, saindo de lá mais preparados para situações de contingência: um campo de treinamento para seus quadros, no qual os indígenas e seus problemas seriam parte do “cenário”. Para os militares a filantropia seria a forma de ordenar esse mundo hostil a partir da ação feminina, propositalmente diferente da masculina, protagonizada pelos maridos destas, os militares.

A dinâmica entre as noções do que eu denominei de ética do anfitrião e ética do convidado possuem relevância para entender o desenvolvimento destas interações. Dos militares são esperados determinados comportamentos corteses, como respeitar o espaço da comunidade, não entrar em festas sem terem sido previamente convidados, contribuir para o funcionamento das “agências civilizatórias” como a escola e a igreja, dentre outros. A falha nestes itens ocasiona frustrações e cobranças, que são entendidas pelos militares como fruto de impertinência e de uma suposta auto-vitimização dos indígenas. Para os Tukano, tais posturas vão na contra-mão da lógica do convidado, aquele que se deixa cuidar, criando um paradoxo de difícil gerência no cotidiano.

Ironicamente, situações de interação dos dois sujeitos em Pari, como a oportunizada na reunião entre lideranças indígenas, militares e técnicos do programa Luz para Todos, relatada no terceiro capítulo, mostraram que no plano do cotidiano tais papéis podem se inverter: ao invés do legalismo, o comandante do pelotão utilizava em sua fala elementos emotivos e a “boa amizade” como via de solução de questões de ordem técnica e legal, enquanto os indígenas utilizavam os documentos – a “língua dos brancos” e insistiam no discurso da igualdade de direitos em relação aos militares. O entendimento destas visões desencontradas, ou “equivocações controladas” de militares e indígenas, possibilitou visualizar as situações em que esta delimitação era rompida ou reforçada, e as circunstâncias nas quais os sujeitos acionam relações dentro na comunidade indígena e no pelotão, seja quando um indígena vai ao Pelotão em busca de socorro médico, ou quando os militares vão à comunidade para reunir com as lideranças.

Poucas coisas das chamadas práticas culturais dos povos do Alto Rio Negro conseguiram escapar da sanha combativa dos missionários: as imponentes *Basere Wi'i* foram completamente substituídas por casas nucleares, as longas festas de troca de dádivas foram diminuídas, os ritos masculinos de iniciação foram estigmatizados e abandonados, mas alguns componentes subsistiram, como o sistema clânico e a onomástica ritual, mantidos cuidadosamente separados das nomeações dos registros de cartório. A onomástica possui capacidades protetoras que ajudam a garantir a sobrevivência dos Ye'pâ Masa – são bem conhecidos os motivos pelos

quais os indígenas insistiram em manter seu sistema de nomação com os nomes do estoque que faz menção aos desembarcados da Cobra-Canoa, apesar das proibições expressas dos missionários, pois sem a proteção do nome de benzimento, via que possibilita a ação xamânica, suas crianças adoecem e morrem. O sistema clânico, por outro lado, de base hierárquica, além de sua condição de formulação estética refinada, ajuda a ordenar o mundo Ye'pâ Masa e subsistiu por seu papel em orientar as relações de maestria sobre territórios e a distribuição de prerrogativas e prestígio. Apesar de seu caráter “interno” à Tukanidade, tais relações são tensionadas direta ou indiretamente pela proximidade dos *pekasã*, frente a qual a complexa tessitura das relações entre clãs convidados e anfitriões ora é fortalecida, e ora é enfraquecida, acionando noções de pertencimento e exclusão, obrigando estes sistemas a realocar constantemente quem é considerado parente e quem não é.

Se a discussão sobre hierarquia e senioridade gravita em torno da questão do pertencimento dos parentes, e se o branco representa o polo onde o parentesco exige um constante esforço para estabelecer novas bases, principalmente por conta das naturezas divergentes em relação aos Ye'pâ Masa, dada a trajetória de transformações desenrolada nos tempos míticos, fazia-se necessário também estabelecer quem era o “branco” em Pari-Cachoeira. Desde a publicação de História de Lince, na década de 90, a etnologia incorporou o princípio de que os ameríndios possuíam um lugar para o branco em suas cosmologias, antes mesmo do primeiro europeu pisar em solo americano (LÉVI-STRAUSS, 1993). No modelo proposto por Lévi-Strauss, a dicotomia própria do pensamento ameríndio estabeleceria uma série contínua de bifurcações para alcançar a diferenciação ontológica entre brancos e indígenas. Este modelo foi discutido a partir dos dados dos Tukano por Andrello (2004). Aqui proponho o uso de um dos modelos propostos por Lévi-Strauss, mas o da comparação entre as diferenças: Entre os Ye'pâ Masa a figura dos *pekasã*, a “gente da madeira flamejante”, foi caracterizada a partir de vários elementos encontrados em outros entes do universo Ye'pâ Masa, como os *Wa'î Masã*. É a partir deste referencial que a violência, a agressividade o caráter antissocial e a tendência à apropriação de coisas alheias que caracteriza o *pekasã* será explicado, e a partir dele as performances de negociação e domesticação dos estrangeiros serão desenvolvidas, porque apesar de suas características indesejáveis, este ente também possui grande capacidade criativa, manifesta na sua tecnologia e nas mercadorias que possuem facilidade para obter.

Na luta constante pela própria sobrevivência e cientes da possibilidade de aniquilação, a exemplo do que ocorreu com tantos outros

– como os Oá Masa (Mucura-Masa), um grupo exogâmico considerado “filho de mãe” dos Batitororã, hoje desaparecidos, os Batitororã entendem que construir canais de interlocução com os Pekasã e formas de usufruir seus bens é fundamental. A última forma de diferenciação discutida, a de gênero, aborda como a presença das instituições militares impacta homens e mulheres, seja pela presença indígena nas fileiras militares, seja pelas possibilidades de existência que as mulheres desenvolvem a partir desta convivência com homens brancos e indígenas de vários lugares no Alto Rio Negro e do Brasil.

Apesar das várias críticas, uma das orientações que meu texto seguiu foi o de evitar algum aviltamento gratuito da instituição militar, porque essa postura incorreria no risco de apresentar as relações indígenas e militares sob o viés de uma polarização maniqueísta, na qual aos indígenas inevitavelmente seria atribuído o papel de submissos, dominados ou explorados. Como penso ter demonstrado, nada mais longe da realidade do que esta ideia. Há na convivência com o pelotão do Exército Brasileiro, por parte dos Batitororã, um sentido de escolha e um esforço de construção constante de estratégias, que eu espero ter conseguido explicitar. Por outro lado, não há como não pensar que este esforço nem sempre é exitoso, e é importante demonstrar como isso ocorre, o que tentei elaborar no capítulo final.

Se o avanço do Estado Nacional é um fato inescapável para os indígenas, procurei mostrar que os Ye'parã Pa'nicu tentam ter algum controle sobre este processo sempre brutal. Para isso, estabelecem algumas ferramentas, como a ética do anfitrião, que transpõem do dia-a-dia da convivência com seus convidados – os *pe'yarã* [cunhados], os filhos de mãe e outros sujeitos com quem convivem, e as negociações, cujas bases buscam nas estratégias de convivência com alteridades não-humanas com quem também partilham o espaço. O caso da prisão e tortura de D.C. destoa deste quadro justamente por representar a negação de qualquer forma de negociação. Este não foi o único caso de abuso de autoridade em Pari-Cachoeira por parte dos militares em que houve ameaças ou agressões, mas sem dúvida foi o mais extremo. Todas as estratégias instituídas no cotidiano das relações falharam nesta situação em que a violência física, psicológica e social foi desmesurada. Lembro que, além do episódio da prisão e tortura, marcado pelo fato do acusado não ter qualquer chance de defesa, houve uma campanha difamatória fora da comunidade, levada a termo por alguns militares, que tentaram atingir a imagem profissional do professor junto à comunidade educacional na sede do município de São Gabriel da Cachoeira e em Manaus.



Diferente do caso de violência de militares contra indígenas ocorrido em São Joaquim, comunidade indígena Koripako, no Rio Içana, em 2007, quando doze jovens foram apreendidos e torturados durante uma noite e um dia, (VINENTE, 2012), denunciado pelo movimento indígena ao Ministério Público e transformado em ação contra o Exército, a prisão do Professor D.C.

Discutir este incidente, portanto, vai além do registro de uma situação extrema porque visa mostrar que, apesar da disposição em estabelecer alguma isonomia entre os dois sujeitos no âmbito de Pari-Cachoeira, o risco do conflito é real e está sempre presente, dada a assimetria de poder e os inúmeros obstáculos por parte dos indígenas para contar com qualquer tipo de proteção por parte do Estado. Falando em termos strathernianos, se ser agente é antecipar a perspectiva do outro e agir de acordo com isso, a possibilidade de violência como uma forma de relação também é antecipada, e este pressuposto interfere na forma como ambos os sujeitos se movimentam, no que falam e em como agem uns com os outros. Neste ponto é importante que a análise aqui proposta não se exima de chamar a atenção para a necessidade de melhores e mais eficazes canais de denúncia e controle social da ação do Estado em áreas indígenas, e que tal postura não seja vista como fruto de revanchismo, mas uma prerrogativa do Estado de direito. Espero que este trabalho possa contribuir com mais elementos para que possamos refletir sobre estes pontos.

O convite para a instalação do Pelotão em Pari-Cachoeira por parte dos indígenas se insere na mesma chave explicativa de um convite similar, pelo *wiogê* José Pacuena, para que a Missão Salesiana se instalasse na área, na década de 40. O mesmo poderia ser dito em relação à assinatura do acordo com uma grande mineradora, firmado na década de 80: são expressões do projeto dos *Ye'parã Pa'nicu* de, ao mesmo tempo em que captam novas capacidades junto aos estrangeiros *pekasã*, tentam obter algum controle mínimo das intensas transformações pelos quais passaram nas últimas décadas. Envolveria, portanto, não apenas o cálculo de aquisição de tecnologia e mercadorias dos estrangeiros, mas principalmente a produção de novas subjetividades. Nisto consiste, a meu ver, a metodologia Batitororã de domesticação dos “seus” militares que, dentre todos os brancos conhecidos – sejam pesquisadores, padres, médicos ou funcionários públicos, seriam os que reúnem em maior quantidade as características ambíguas atribuídas ao Boraró: sua proximidade atrai fartura. No caso do Boraró, peixes e caça. No caso dos militares, gasolina, acesso às aeronaves e possibilidades de trocas comerciais. Boraró não pode ficar muito perto, mas também não pode ficar muito longe, pois se vai embora, leva consigo a fartura dos alimentos. Da mesma forma que

os militares. Boraró conhece a tecnologia, tem facas que cortam e panelas que cozinham sozinhas e sabe onde está o ouro; mas Boraró também é traíçoeiro e sua proximidade exige cuidados constantes e atitude vigilante.

As comparações superficiais que me permiti fazer em relação à realidade de Pari-Cachoeira e de outros Pelotões que visitei – São Joaquim, onde permaneci alguns meses, além de Maturacá e Iauaretê, por onde passei em tempos anteriores ao meu campo – apontam para a especificidade destas experiências de convivência. Cada pelotão desenvolverá estratégias próprias de interlocução a partir de suas experiências progressas com os não-indígenas e da sua própria história de contato.

## **PÓS-ESCRITO**

Escrevo esta última parte deste trabalho passados alguns anos de minha experiência de campo. Por várias razões, este momento foi protelado por mais tempo que o necessário, mas me mantive informada sobre o que acontece em Pari-Cachoeira. Além do telefone, que sempre é utilizado para saber das novidades, eventualmente alguns moradores de Pari em visita a Manaus passam pela minha casa. Foi assim que eu soube da “nova” aposta das lideranças de Pari: mineração. Nos últimos anos a perspectiva da liberação da mineração em terras indígenas fortaleceu-se no Alto Rio Negro como possibilidade de geração de renda em curto prazo, aparecendo nos discursos de algumas lideranças indígenas e de políticos locais com uma aura messiânica de solução instantânea de todos os problemas. Uma cooperativa de mineração – Cooperativa Agromineral de Pari-Cachoeira (CAPC), fundada no final dos anos 90 pelos Machado, mas que até então tinha uma existência mais virtual que efetiva, foi o modelo utilizado para uma nova entidade, com caráter interétnico, abrangendo tanto a calha Tiquié/Uaupés quando o Alto Içana dos Koripako: a Cooperativa Indígena de Extrativismo de Recursos Naturais e Minerais (CIERNM). Com o apoio de mineradoras estrangeiras, lobistas e de políticos do estado do Amazonas, em pouco tempo a cooperativa converteu-se em uma potência política, ganhando peso. Os líderes da CIERNM participam ativamente das audiências públicas e reuniões em Brasília, visando pressionar o Congresso para aprovar a legislação relacionada ao tema, um anseio histórico dos neoliberais brasileiros.

A ação política em torno da cooperativa pode ser avaliada como a grande responsável pela eleição do segundo prefeito indígena do município, em 2016, Clóvis Saldanha, conhecido pelo apelido de “Curubão”, um Taliaséri (Tariano) de Iauaretê, e um dos únicos indígenas em São Gabriel a fazer fortuna no comércio, área dominada por nordestinos

brancos. Sua campanha pautou-se em ataques diretos à ação da FUNAI e das ONGs indigenistas que atuam na área, além de promessas de liberação da atividade de garimpagem. Seu mandato inegavelmente expressa este momento político da região e dos indígenas em sua determinação de eliminarem os intermediários com o Estado e com o próprio mercado. Curubão, elegeu-se com uma expressiva votação de 30,19% dos votos válidos, equivalente a 4.649 votos, em uma campanha que utilizou amplamente as redes de chefias tradicionais, atuando prioritariamente no interior do município e que contou com o amplo compromisso dos cooperados, conseguindo derrotar tanto nomes apoiados pelas famílias tradicionais da política saogabrielense quanto o candidato apoiado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

Pari-Cachoeira foi um dos polos da cooperativa graças à participação ativa de algumas de suas lideranças, o que na época contribuiu para um distanciamento ainda maior do movimento indígena, que é visto em Pari-Cachoeira como incapaz de fornecer as respostas necessárias para a transformação social. Ao longo do mandato, contudo, o prefeito eleito deixou de atender a algumas expectativas das lideranças, que foram preteridas em prol de uma atenção maior às lideranças Ye'pa Masa de Taracúá, cujas cotas na CIERN são mais numerosas. Em contra-partida, jovens lideranças em busca de mais espaço ensejaram aproximações com a direção da FOIRN, que realizou alguns movimentos de repactuação com a localidade.

Pari ganhou também mais uma “vila”, Vila São Expedito, fruto de uma cisão com Vila Aparecida, e obteve êxito em evitar o êxodo massivo de seus moradores rumo à sede do município: conseguiu aumentar o número de habitantes e encerrar o déficit de matrículas nas escolas locais. As alianças políticas do período eleitoral, apesar de seu enfraquecimento nos últimos anos, chegaram a garantir a construção de um prédio novo para a escola estadual. Antes o estabelecimento ocupava um antigo prédio do complexo da missão, através de um comodato acordado entre a Prelazia com a Secretaria de Educação do Estado do Amazonas. A tão sonhada quadra poliesportiva coberta, um antigo anseio dos moradores, grandes jogadores de futebol e vôlei, também foi construída, e o fornecimento de energia elétrica, finalmente resolvido.

Quando se aborda a história recente de Pari-Cachoeira e todos os desdobramentos infelizes do Programa Calha Norte na década de 90, era de se esperar que as pessoas que testemunharam este momento difícil buscassem manter-se longe de uma reedição da “febre do ouro” que tomou conta da região naquele período conturbado. Não é o que acontece. Uma das questões que costumo levantar com os Ba'titororã que visitam

a cidade é justamente a dos riscos da liberação da mineração. Segundo levantamento do Instituto Socioambiental (RICARDO e ROLLA, 2013) no início da década de 2000 havia 364 solicitações de pesquisa de lavras na Terra Indígena Alto Rio Negro registradas no Cadastro Mineiro no Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM). Com a possível liberação da atividade mineradora em terra indígena, estas solicitações serão provavelmente retomadas. Os indígenas acreditam, contudo, que como legítimos donos das riquezas de suas terras, não terão concorrência, e que serão eles terão direito às lavras. Em campo ouvi várias vezes a frase “Estamos mijando em ouro” como forma de dizer que sua condição de “pobreza” em relação aos bens de consumo se dá porque eles seriam impedidos (pela Lei, pelo Estado) de usufruírem a riqueza que está encravada no solo de suas terras.

Mais uma vez eles veem o momento como uma oportunidade de realização de seu projeto de se tornarem as fontes de riqueza e tecnologia através de uma reentrada, em grande estilo, na economia de mercado. Se nos discursos dos missionários os trabalhos de caráter físico como a lavoura (roça), a caça e pesca estavam ligados à pobreza e à marginalidade, enquanto o extrativismo vegetal da piaçava e do caucho remetia imediatamente à escravidão, os Ye'parã Pa'nicu entendem que é preciso subverter a ordem ancestral na qual *Ye'pa Oakihi* determinou aos brancos a propriedade das riquezas, das mercadorias, das armas e das ferramentas. O ouro, para eles, mudaria isso. A questão da relação entre os indígenas e a mineração aguarda, dos antropólogos, maior investimento compreensivo. Um dos poucos trabalhos que toca na questão, de Melisa Oliveira (2016), resgata memórias sobre o garimpo dos Ñahuri e Hausiro Porã do Médio Tiquié, mas é necessário saber mais. Temos que entender sobre quais bases estas opções de entrada no mercado estão se dando, visto que não são as únicas.



## REFERÊNCIAS

- ABREU, Paulo de. Pressupostos para uma experiência evangelizadora inculturada. **Revista de Cultura Teológica**, 14(57), out./dez., 2006. pp. 75-90.
- ALBERT, Bruce. "Ethnographic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork". **Critique of Anthropology** 17(1):53-65, 1997.
- ALBERT, Bruce. "Introdução". **Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial/IRD, 2001.
- ALBERT, Bruce. "O massacre dos Yanomami de Haximu". In: **Povos Indígenas no Brasil 1991-1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. pp. 203-216.
- ALBERTINI, Laureani. O exército e os outros. In: Castro, Celso. e Leirner, Piero. (orgs.). **Antropologia dos militares**. Reflexões sobre pesquisas de campo. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009.
- ALVAREZ, Gabriel. O. "A interpretação dos cantos da Tucandeira – Inovação, hermenêutica e ritual". In: **Satereria – Tradição e Política Satere Mawe**. Manaus: Editora Valer, Capes, Prodoc, 2009.
- ALVES FILHO, Armando. A política dos governos militares na Amazônia. In: Alves Filho, A., Alves Júnior, J. e Maia Neto, J. **Pontos de História da Amazônia**. v.II. 2 ed. ver. ampl. Belém: Paka-Tatu, 2000.
- AMMAR, Nawal e EREZ, Edna. The Anthropology of Rape. **Encyclopedia of Criminology and Deviant Behavior**. Clifton D. Bryant (Ed.). Routledge, 2000.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- ANDRADE, Karenina V. **Projeto Calha Norte e suas transformações**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2003.
- ANDRELLO, Geraldo. "Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro". **RBCS**, São Paulo, v. 25, n.º 73, jun. 2010.

ANDRELLO, Geraldo. “Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro”. *Ilha*, 18(2), p. 57-97, 2016.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ÅRHEM, Kaj. “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. In L.M. Rival & N.L. Whitehead (eds.), **Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière**, pp. 123-156. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ÅRHEM, Kaj. Powers of place. Landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia. In: Lovell, Nadia (Ed). **Locality and belonging**. London: European Association of Social Anthropologists; Routledge, 1998. p. 75-98.

ÅRHEM, Kaj. “The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon”. In: DESCOLA, P. e PÁLSSON, G. (eds.). **Nature and Society: Anthropological perspectives**. London: Roudedge, 1996.

ÅRHEM, Kaj. **Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon**. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.

ATHIAS, Renato. **Hupde-Maku et Tukano: Les relations inegales entre deux sociétés du Uaupes, Amazonie (Bresil)**. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia). Nanterre, Université de Paris X. 1995.

AZEVEDO (SOEGU), Dagoberto. **Forma e conteúdo do bahsese Yepamahsã (Tukano). Fragmentos do espaço Di'ta/Nuhku**. 2016. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2016.

AZEVEDO, Martha. “Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro”. **Caderno CRH**, Salvador, v. 22, n. 57, p. 463-477, set./dez. 2009

BAINES, Stephen G. “É a FUNAI que sabe”: **A frente de atração Waimiri-Atroari**. Coleção Eduardo Galvão. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1990.

BARBOSA, Manuel (Kedali) & Garcia, Adriano (Kali). **Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente. História dos antigos Taliaseri-Phururana**. São Gabriel da Cachoeira: UNIRA/FOIRN, 2000.

BARRETO, João Paulo. **Wai-Mahsã: peixes e humanos um ensaio de Antropologia indígena**. 2013. 92 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas. 2013.

BARRETO, João Paulo Lima; SANTOS, Gilton Mendes. **Os seres e as espécies quaáticas: algum aspecto da teoria Tukano entre humanidade e animalidade**. In: AMOROSO, Marta. e SANTOS, Gilton. (Orgs.). Paisagens ameríndias:

lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. pp. 127-142.

BARRETO, João Rivelino. **Formação e Transformação de Coletivos indígenas no Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades**. 2012. 110 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas. 2012.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENARD, J. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo, UNESP, 1998.

BATAILLE, Georges. **The history of eroticism in the accursed share**. New York: Zone Books, 1991.

BEKSTA, Casimiro. “Experiências de um pesquisador entre os Tukano”. **Ethos & Episteme** – Revista de Ciências Humanas e Sociais da FSDB. Ano II, vol. III, jan-jun., 2006. p. 5-13.

BEKSTA, Casimiro. “Problemas de comunicação na pesquisa antropológica”. **Ethos & Episteme** – Revista de Ciências Humanas e Sociais da FSDB. Ano 1, vol. II, jul-dez. 2005. p. 4-11.

BEKSTA, Casimiro. **A Maloca Tukano-Desana e seu simbolismo**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1988.

BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**. 2006, vol. 49, n. 1, p. 205-243.

BENTO, Claudio Moreira. **As Batalhas do Guararapes: análise e descrição militar**. SL., 1991. (mimeo.).

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisas**. Funai. Brasília, 4(2), 2007. p. 13-93, dez.

BOMFIM, Paulo Roberto de Albuquerque. 2010. Fronteira amazônica e planejamento na época da ditadura militar no Brasil: inundar a Hiléia de civilização? **Boletim Goiano de Geografia**. 3(1), p. 13-33, jan. /jun. 2010.

BONILLA, Oiara. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari”. **Mana**, 11(1), 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo: Papirus Editora, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne em Béarn**. Paris: Seuil, 2002.

BRAGA, Mariana Gabbay M. **Lagrimas de Boas-Vindas: o repertório musical Ahãdeakü das comunidades indígenas de São Gabriel da Cachoeira no**



- Alto Rio Negro, AM.** 2012. 101 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Ciências da Arte, Universidade Federal do Pará. 2012.
- BRANDHUBER, Gabriele. “Why Tukanoans Migrate. Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)”. **Journal de la Société des Americanistes**, 85:261-280, 1999.
- BROWN, Carly. “Rape as a weapon of war in the Democratic Republic of the Congo”. **Torture**. Vol. 22 (1), 2012. p. 24-37.
- BRUZZI, Alcionílio da Silva. **A civilização indígena do Uaupés**. Roma: LAS, [1949] 1977.
- BUCHILLET, Dominique. Les Indiens Tukano et les colonies indigènes. **Journal de la Société des Américanistes**, 74(1), 1988.
- BUCHILLET, Dominique. “Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte”. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. **Aconteceu especial 18**. São Paulo: CEDI, 1991a. pp. 107-115.
- BUCHILLET, Dominique. **Os índios da região do Alto Rio Negro. História, etnografia e situação de terras**. Relatório. (mimeo), 1991b.
- BUCHILLET, Dominique. “Droits constitutionnels et démarcation des terres au Brésil”. **Journal de la Société des Américanistes**, 79 (1), 1993.
- BUCHILLET, Dominique. “Droits indigènes, militarisation et violence contre les indiens au Brésil”. **Journal de la Société des Américanistes**, 80 (1), 1994.
- BUCHILLET, Dominique. “Nobody is there to Hear. Desana Therapeutic Incantations”. In: L.M. Langdon & G. Baer (eds.), **Portals of Power. Shamanism in South America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.
- BUCHILLET, Dominique. “Les conséquences du décret présidentiel 1775/96 pour les droits territoriaux des indiens”. **Journal de la Société des Américanistes**, 83 (1), 1997.
- BURKE, Carol. **Camp All-American, Hanoi Jane, and the High-and-Tigh: Gender, Folklore, and Changing Military Culture**. Beacon Press, 2005.
- CABALZAR, Aloisio. Gente e Peixe: os peixes na cosmologia dos povos Tukano do rio Tiquié. In: Cabalzar, A. (org.). **Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos Tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2005. 399p.
- CABALZAR, Aloísio. **Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias Tuyuka no Rio Tiquié (noroeste amazônico)**. São Paulo: UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2009.
- CABALZAR, Aloísio e RICARDO, Carlos A. (Eds.). **Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro – Mapa/Livro**. 3 ed. rev. atual. São Paulo: ISA/FOIRN/MEC, 2006.

CABRERA BECERRA, Gabriel. “La construcción del campo religioso en el Alto Río Negro-Vaupés, 1850-1950”. In: Ceballos Gómez, Diana Luz. **Prácticas, territorios y representaciones en Colombia, 1849-1960**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

CABRERA BECERRA, Gabriel. El Geral y la Colonización em el Alto Río Negro-Vaupés. 2002. pp. 365-390.

CAPIBERIBE, A. **Batismo de fogo: Os Palikur e o cristianismo**. São Paulo: AnnaBlume, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”. **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 71, 1985. p.191-208.

CARSTEN, Janet. e HUGH-JONES, Stephen. Introduction. In: **About the house. Lévi-Strauss and Beyond**, 1995. pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press.

CASTRO, Celso. “A origem social dos militares”. **Novos Estudos Cebrap**. São Paulo (37), 1993.

CASTRO, Celso. **O Espírito militar: um estudo de antropologia social na Academia Militar das Agulhas Negras**. 2 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

CASTRO, Celso. Diversity in the Brazilian Armed Forces. In: J. Soeters e Jan van der Meulen. **Cultural diversity in the Armed Forces**. New York, Routledge, 2007a.

CASTRO, Celso. Goffman e os militares: sobre o conceito de instituição total. **Revista Militares e Política**. Número 1, 2007b. Disponível em <http://www.lemp.ifcs.ufrj.br/revista/index.htm>

CASTRO, Celso; CHINELLI, Fernanda. Serviço militar obrigatório: o ponto de vista dos recrutas. n. 30º, **Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 2006.

CASTRO, Henrique. “Histórico geral dos primeiros missionários do Rio Tiquié”. Pari-Cachoeira, 06 de abr. de 1980. (mimeo.).

CASTRO, Henrique. “Os colonos são vocês”. **Aconteceu Especial 18** (Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90):101-106. São Paulo: CEDI, 1991.

CAYÓN, Luis. **Penso, logo crio. A teoria Makuna do mundo**. 2010. 411 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2010.

CAYÓN, Luís. O lenço de pano e o buquê de flores. Estados nacionais e os povos Tukano Orientais na fronteira colombo-brasileira. **Anuário Antropológico**, v. 43, n. 2, 2018, p. 83-111.

CEDI. 1991. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial 18**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991.

CEDI. **Aconteceu Especial**, 12. São Paulo: CEDI, 1983.

CEDI. **Aconteceu Especial** 10, São Paulo: CEDI, 1982.

CELAM. **Santo Domingos: Conclusões** (Texto oficial). IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 11 ed. São Paulo: CELAM; Loyola, 1997.

CESAR, Edmar. **São Gabriel da Cachoeira: sua saga, sua história**. São Gabriel da Cachoeira: Edição do autor, 2007.

CHERNELA, Janet. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space**. Austin: University of Texas Press, 1993.

CHERNELA, Janet M. "Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés". Em: **Suma Etnológica Brasileira 1** (Etnobiologia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FAPESP, 1986. pp. 235-249.

CHERNELA, Janet. "Estrutura Social do Uaupés". **Anuário Antropológico**, 81:59-69, 1982.

CHERNELA, Janet. "Direções da existência: o trabalho de mulheres indígenas como domésticas na Paris dos Trópicos". In: Martins, Maria Silvia Cintra (Org.). **Ensaio em interculturalidade: literatura, cultura e direitos de indígenas em época de globalização**. Campinas: Mercado de Letras, 2014. pp. 71-90.

CHINELLI SILVA, F. **Mulheres de militares: família, sociabilidade e controle social**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2008.

CIPAC. Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira. **Kumuá Naá Uúkuse Basesé: Origem do mundo e da humanidade. A sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié**. Recife, Associação Saúde Sem Limites, 2006.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Pesquisas de antropologia política. Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COHN, Clarice. e STUZTMAN, Renato. "O visível e o invisível na guerra ameríndia". **Sexta Feira** (7). São Paulo, Ed. 34, 2003.

COUDREAU, H. **La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie**. 2 vol. Paris: Challamel Aine, 1887/89.

COURSE, Magnus. "The Clown within: Becoming White and Mapuche ritual clowns". **Comparative Studies in Society and History**. 55(4), pp. 771-799, 2013.

DAS, Veena. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

DELEUZE, Giles. e Guattari, Felix. **O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia** 1. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assirio & Alvim, s/d.

DESCOLA, Phillippe. **Beyond nature and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

DIMENSTEIN, Gilberto. **Democracia aos pedaços: Direitos Humanos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DINIZ, Eugenio. **O Projeto Calha Norte: antecedentes políticos**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 203, 1994.

DOUGLAS, Mary. e ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: Para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

DUBY, Georges. **A sociedade cavaleiresca**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

DUMONT, Louis. “The Dravidian Kinship terminology as an expression of marriage”. **Man**, 53 (Mar), 1953. pp. 34-39.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações**. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2008.

DUTRA, Israel Fontes. **A Lei de Auto-identificação indígena: o ser indígena do alto Rio Negro**. Comunicação apresentada na XV Reunião do Conselho Diretor da FOIRN. São Gabriel da Cachoeira, 13 a 15 de maio de 2009. (mimeo.).

DUTRA, Israel Fontes. **Pari-Cachoeira e Trindade: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia**. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

DUTRA, Israel Fontes. **Xamanismo Uhtâpinõponã: princípios dos rituais de pajelanças e do ser pajé Tuyuka**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2010.

ECODEBATE. “O comandante militar da Amazônia diz que demarcação de terra indígena pode ser ameaça ao país. Índios criticam militares que são contrários à demarcação de Raposa Serra do Sol”. 2008. Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2008/04/18/o-comandante-militar-da-amazonia-diz-que-demarcacao-de-terra-indigena-pode-ser-ameaca-ao-pais-indios-criticam-militares-que-sao-contrarios-a-demarcacao-de-raposa-serra-do-sol/> Acesso em 02/04/2013.

EMPERAIRE, Laure. e ELOI, Ludvine. A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)? **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 3, n. 2, p. 195-211, 2008.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas do Sertões. Os povos indígenas do Rio Branco e a colonização**. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FAUSTO, Carlos. “Donos Demais: Maestria e Propriedade na Amazônia”. **Mana Estudos de Antropologia Social**, 14, 2008. pp. 280-324.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

FERREIRA, A. X. “Conceito econômico tecnológico para a defesa nacional: a questão da Amazônia e da Tecnologia de Ponta”. In: PINTO, J; ROCHA, A e SILVA, R. (Orgs.). **Reflexões sobre defesa e segurança: uma estratégia para o Brasil**. (Pensamento brasileiro sobre defesa e segurança; v.1). Brasília: Ministério da Defesa, Secretaria de Estudos e de Cooperação, 2004.

FIGUEIREDO, Paulo Roberto Maia. **Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto Rio Negro (AM)**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2009.

FONSECA, Andrea L. Pérez. **O sentido de ser guerrilheiro: Uma análise antropológica do ELN da Colômbia**. 2008. 436 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2008.

FRANCHI, T., BURZTYN, M., DRUMMOND, J.A.L. “A questão ambiental e o adensamento da presença do Exército Brasileiro na Amazônia Legal no final do século XX”. **Novos Cadernos NAEA**, v. 14, n. 1, jun. 2011. pp. 21-42.

FULOP, Marc. **Aspectos de la Cultura Tukana: cosmogonia e mitologia**. [1954/1956]. Traduzido por Casimiro Beksta. Manaus, Edua/FSDB, 2009.

GALVÃO, Eduardo. “Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro”. In E. Schaden (org.), **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GALVÃO, Eduardo. “Aculturação Indígena no Rio Negro”. In Encontro de Sociedades. **Índios e Brancos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

GARRIDO, Carlos Miguez. “Fortificações do Brasil”. **Separata do Vol. III dos Subsídios para a História Marítima do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Naval, 1940.

GARZÓN, Biviany R. **Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: Notas sobre a briga de galos balinesa. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENTIL, G. **O Povo Tukano: cultura, história, valores**. (Coleção Autores Indígenas). Manaus: Edua, 2005.

GENTIL, Gabriel dos Santos. **Mito Tukano. Quatro Tempos de Antiguidades. Histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres**, Tomo I. Edição para Regula Ruegg e Dorothee Ninck, Zurich e Basel: Waldgut, 2000.

GERRITS, Ramon. **Diagnóstico pesqueiro**. Possíveis causas da atual escassez dos estoques no Alto Rio Tiquié. Projeto Sustentabilidade e Proteção ambiental no Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental, 1999. (mimeo.)

GESTEIRA E MATOS, Kleber. **Ordem e Progresso na Amazônia: o discurso militar indigenista**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília. 2010.

GIACONE, Antônio. **Os Tukano e outras tribos do Rio Uaupés**. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1949.

GILL, Lesley. "Creating citizens, making men: the military and masculinity in Bolivia". **Cultural Anthropology**, v. 12 (4), 1997. p. 527-550.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

GOLDMAN, Irving. "Tribes of the Uaupes-Caqueta Region" in J.H. Steward (org.) **Handbook of South American Indians**, Volume III, pp. 763-798. New York: Cooper Square Publishers, 1948.

GOLDMAN, Irving. **Cubeo Hehénewa religious thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People**. Peter J. Wilson (Ed.). Nova York: Columbia University Press, 2004.

GOLDMAN, Irving. **The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon**. Urbana: University of Illinois Press, [1963] 1979.

GOW, Peter. "Ex-cocama': Identidades em transformação na Amazônia peruana". **Mana**, 9(1):57-79, 2003.

GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GRELAND, Pierre. e Grenand, Françoise. Em busca da aliança impossível: os Waiãpi do Norte e seus brancos (Guiana Francesa). In: Bruce Albert e Alcida

Rita Ramos (orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GUERREIRO, Antônio. “Do que é Feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu”. **Revista Ilha**, Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonímia na Amazônia. 18(2), 2016.

GUIMARÃES, Paulo Machado. **Fundamentação da Demarcação das Terras Indígenas em Áreas Contínuas**. Brasília, CIMI. Mimeo, 2008.

GURJÃO, Hilário Maxiano Antunes. Descrição da viagem feita desde a cidade da Barra do Rio Negro, pelo rio do mesmo nome, até a serra de Cucuí. **Boletim de Pesquisa da CEDEAM**, Manaus, jul/dez, 1987, v. 6, n. 11, p. 1-201.

HECK, Egon Dionísio. **Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares, 1964-1985**. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1996.

HEMMING, John. **Amazon frontier: The defeat of the Brazilian Indians**. London: Pan Books, 2004.

HIGH, Casey. “Warriors, Hunters, and Bruce Lee: Gendered Agency and the Transformation of Amazonian Masculinity”. **American Ethnologist**. 37(4), 2010. pp. 753-770.

HIGH, Casey. Keep on changing: recent trends in Amazonian anthropology. **Reviews in anthropology**. V. 44, n. 2, pp. 99-117, 2015.

HOLM, Tom. **Code talkers and warriors. Native Americans and World War II**. New York: Chelsea House, 2007.

HUGH JONES, Christine. **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. “‘Como as folhas no chão da floresta...’: Espaço e tempo no ritual Barasana”. Simpósio Tempo social nas sociedades das Terras Baixas Sulamericanas. [Tradução para o português de Fernanda Araújo Costa]. **XLII Congresso Internacional de Americanistas**. 2 a 9 de Setembro, 1976.

HUGH JONES, Stephen. **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. “The gun and the bow. Myths of White man and Indians”. **L'Homme**, 28(106), 1988, pp.138 – 155.

HUGH-JONES, Stephen. “Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in Northwest Amazonia.” In: C. Humphrey & S. Hugh-Jones (eds.). **Barter, exchange and value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.



HUGH-JONES, Stephen. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan social Organisation". *L'Homme* 126-128: 95-120, 1993. (Número especial, La remontée de l'Amazonie).

HUGH-JONES, Stephen. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: Nicholas Thomas e Caroline Humphrey (eds.). **Shamanism, History, and the State**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. pp. 32-75.

HUGH-JONES, Stephen. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), **About the house. Lévi-Strauss and Beyond**, 1995. pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain*, 26: 123-148, 1996.

HUGH-JONES, Stephen. "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with a Experiment". In T. Gregor & D. Tuzin (eds.), **Gender in Amazonia and Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 2001. pp. 245-278.

HUGH-JONES, Stephen. "Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomação no Noroeste Amazônico". *Mana* 8(2), 2002. pp. 45-68.

HUGH-JONES, Stephen. "Afterword". In: GOLDMAN, Irving. **Cubeo Hehénewa religious thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People**. Peter J. Wilson (Ed.). Nova York: Columbia University Press, 2004.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil 1990/1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil 2006/2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil 2011/2015**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2016.

JACKSON, Jean. **The Fish People**. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KELLY LUCIANI, Jose Antonio. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana* 7(2), 2001. pp. 95-132.

KELLY LUCIANI, José Antonio. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11(1), 2005. pp. 201-234.



KELLY, Phillip. **Checkboards and Shatterbelts: The geopolitics of South America**. Austin: University of Texas Press, 1997.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**. Manaus: FSDB/Edua, [1903/1905] 2005.

KUHLMANN, Paulo Roberto Loyolla. “Serviço Militar Obrigatório no Brasil: Continuidade ou mudança?” **Security and Defense Studies Review**. V. 1, 2001. pp.147-158.

LASMAR, Cristiane. Antropologia do Gênero nas Décadas de 70 e 80: questões e debates. **Teoria e Sociedade**, 2. Belo Horizonte: UFMG, 1997, pp. 75-110.

LASMAR, Cristiane. “Mulheres indígenas: representações”. **Revista Estudos Feministas** n.1/2, 1999. pp. 155-158

LASMAR, Cristiane. **De volta ao Lago de Leite. Gênero e Transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEA, Vanessa. “Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): Dewsvelando representações desgastadas”. **Cadernos Pagu**, 3, 1994. pp. 85-115.

LEA, Vanessa. **A riqueza intangível de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: EDUSP, 2012.

LEITE, Jurandyr Carvalho F. “Proteção e incorporação: a questão indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo”. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, 1987/1989. v.30-32, p. 255-275.

LEIRNER, Piero de Camargo. **Meia Volta Volver: Um estudo antropológico sobre a hierarquia militar**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. e LAMAISON, Pierre, “La notion de maison : entretien avec C. Lévi-Strauss”, **Terrain**, n° 9, Habiter la Maison. pp. 34-39. 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Totemismo Hoje**. Lisboa, Edições 70, 2003.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: O povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora da Unesp; ISA; NUTI, 2005.

LOPES DE SOUZA, Boanerges. **Do Rio Negro ao Orenoco (A Terra – O Homem)**. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos índios, 1959. Publicação 111.

LOPES, Eugenia.; LEAL, Lucia e MONTEIRO, Tania. “Lula cobra general por crítica à reserva Raposa Serra do Sol”. <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,lula-cobra-general-por-critica-a-reserva-raposa-serra-do-sol,158795>. 17 abr. 2008.

LOURENÇÃO, Humberto José. **Forças Armadas e Amazônia (1985-2006)**. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas. Campinas. 2007.

LOWIE, Robert. **The primitive society**. New York: Boni and Liveright, 1920.

MACHADO, Afonso. **Histórico dos Tukano e da ocupação de Pari-Cachoeira, Colônia Indígena Pari-Cachoeira I**. São Gabriel da cachoeira, 1994. (mimeo).

MAIA, Moisés e MAIA, Tiago. **O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé**. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI/ISA, 2004.

MAISSONAVE, Fábio. “Assessor de Temer tenta explorar minério raro em terra indígena”. **Caderno Poder. Folha de São Paulo**. 26/06/2018.

MARINHO, Oséias F. **Identidade e hierarquia entre os Turoporã do Rio Tiquié, Amazonas**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2012.

MARQUES, Adriana Aparecida. **Amazônia: pensamento e presença militar**. 2007. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2007.

MARTINI, André Luiz. **Filhos do Homem: A introdução da Piscicultura entre Populações indígenas no povoado de Iauaretê, rio Uaupés**. 2008. Dissertação de (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2008.

MASSA, Dom Pedro. **Missões salesianas no Amazonas**. Rio de Janeiro, 1928

MASSA, Pedro. **De Tupã a Cristo**. Jubileu de Ouro. Missões Salesianas do Amazonas 1915-1965. Manaus: Edição do Autor, 1965.

MATOS, Sérgio Ricardo Reis. e MATOS, Sheila Cristina Monteiro. “Grupos Indígenas e Militares: um levantamento sobre a variação linguística na interlocução entre esses grupos em regiões de fronteira na Amazônia”. **Revista da UNIFA**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 30, jun, 2012.

MATOS, Sérgio Ricardo Reis. e SILVA, Maria Emília Barcelos da. “A variação linguística na interlocução entre grupos indígenas e frações do Exército Brasileiro: um estudo exploratório sobre esse fenômeno em regiões de fronteira na Amazônia”, **Educação**, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 26-42, 2.º sem, 2009.

MEIRA, Márcio. e POZZOBON, Jorge. “De Marabitanas ao Apaporis – um diário de viagem inédito do Noroeste Amazônico”. **Boletim do MPEG**, Série Antropologia, Belém, v. 15, n. 2, 1999. pp. 287-335.

MEIRA, Márcio. **O Tempo dos Patrões: extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. 1993.

MÉLEGA, Roberta. **À margem das culturas: um estudo de casos de índios brasileiros marginais**. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2001.

MÉLEGA, Roberta. **Uma crônica da relação índios e militares na Cabeça do Cachorro (AM)**. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/esp/indiose-militares/robertamelega.htm>. Acessado em 20/04/2010.

MELO, Joaquim Rodrigues de. **A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos índios: 1910-1932**. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2007.

MELO, Joaquim. “O Serviço de Proteção aos Índios no Amazonas: um estudo sobre a atuação na Bacia do Rio Negro 1911-1967”. In: ALMEIDA, Alfredo W. B. e FARIAS JR., Emmanuel. (Orgs). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010.

MENDONÇA, Bruno Araújo F. **Campinaranas Amazônicas: pedogênese e relações solo-vegetação**. 2011. 110 f. Tese (Doutorado em Solos e Nutrição de Plantas) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2011.

MONTERO, Paula. **Selvagens, civilizados, autênticos: A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)**. São Paulo: EDUSP, 2012.

MOREIRA, Ângelo Barra et al. **Mitologia Tariana**. Manaus: Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural, 1994.

ÑAHURI E KUMARÕ. **Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mera bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã**. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, 5). São José I/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 2003.

NEVES, Eduardo. “Tradição oral e arqueologia na história indígena do Alto Rio Negro”. In: Louis Fourline; Rui Murrieta; Ima Vieira (Orgs). **Amazônia, além dos 500 anos**. Belém: Editora do Museu Paraense Emilio Goeldi, 2006. pp.1-37.

NIMUENDAJÚ, Curt. “Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés”. In C. de Araújo Moreira Neto (org.), **Curt Nimuendajú. Textos indigenistas**. São Paulo: Edições Loyola, 1982 [1927]. pp. 123-191.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. e ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Demarcações: uma avaliação do GT-Interministerial. Povos Indígenas no Brasil/1984**, São Paulo: CEDI, 1984. pp.48-52.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras**. (Antropologia e indigenismo, 1). Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional, 1990a.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: Formas e Linhagens do Projeto Calha Norte”. In **Militares, Índios e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1990b.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna”. In: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.). **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. pp.277 – 309.

OLIVEIRA, Ana Guita de. **O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro**. Coleção Eduardo Galvão. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, José Lopes de. Fortificações da Amazônia. In: ROCQUE, Carlos (org.). **Grande Enciclopédia da Amazônia** (6 v.). Belém: Amazônia Editora, 1968.

OLIVEIRA, Melisa. **Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirô e Ñahuri porã, do médio rio Tiquié**, Alto rio Negro. Tese. PPGAS – UFSC. 2016.

OLIVEIRA, Melissa Santana. Através do Universo: Notas sobre as constelações na cosmologia Tukano. **Revista Antropológicas**, ano 21, 28(1), 2018.

ORTNER, Sherry. “Poder e projetos: reflexões sobre agência”. In: **Conferências e Diálogos**. 25.ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia: ABA, 2007.

OVERING, Joanna. “Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought”. **Antropológica**, 59-62, 1984. pp. 331-348.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, vol. 34, 1991. pp. 7-33.

OVERING, Joanna. The conquistadors of the jungle: Images of the Spanish soldiers in Piaroa cosmology. **Indiana**, 14. 1996. pp. 179-200.

PEDROSO, Diego Rosa. **Quem veio primeiro? Imagens na hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico)**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos. 2013.

PERES, Sidnei. **Cultura, Política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2003.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. Tese (Livre-Docência em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo. 2015.

PINTO, Lucio Flávio. Calha Norte: o Projeto especial para a ocupação das fronteiras. Povos Indígenas do Brasil. **Povos Indígenas no Brasil – 85/86. Aconteceu Especial 17**. São Paulo: CEDI, 1987.

POZZOBON, Jorge. **Vocês, brancos, não têm alma. Histórias de fronteiras.** Belém, Editora da UFPA, 2002.

RADAMBRASIL. **Projeto RADAMBRASIL. Levantamento de Recursos Naturais Vol. 11 (Pico da Neblina).** Brasília: MME/DNPM, 1976.

RAMIREZ, Henri. **A Fala Tukano dos Ye'pâ Masa**, 3 Tomos (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem). Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia /CEDEM, 1997.

RAMOS, Alcida Rita. Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro. In: Alcida Rita Ramos. **Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil.** São Paulo: Hucitec, 1980. p. 135-82.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** n.º 28, 1995. pp. 5-14

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism: ethnic politics in Brazil.** Wisconsin Press, 1988.

REIS, Arthur César Ferreira. **A Amazônia e a cobiça internacional.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Manaus: Superintendência da Zona da Franca de Manaus, 1982.

REVISTA VERDE OLIVA. “Pelotões Especiais de Fronteira”. **Revista Verde Oliva**, n.º 189, ano XXXIII, jul/ago/set. Centro de Comunicação Social do Exército. 2006. pp. 40-43.

REVISTA VERDE OLIVA. “Comando Militar da Amazônia”. **Revista Verde Oliva**, n.º 200, jan/fev/mar. Centro de Comunicação Social do Exército. 2009. pp. 11-15.

REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. **A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras.** 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo. São Paulo. 2006.

RIBEIRO, Berta. **Os índios das águas pretas.** São Paulo: Cia. das Letras: Edusp, 1995.

RICARDO, Beto. e SANTILLI, Márcio. Povos Indígenas, Fronteiras e Militares no Estado Democrático de Direito. **Interesse Nacional**, 1(3). 2008.

RICARDO, Fany. e ROLLA, Alicia. **Mineração em Terras Indígenas na Amazônia brasileira 2013.** 1.ª ed. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 2013.

RIVIÈRE, Peter. **Individual and Society in Guianas. A comparative study of Amerindian social organization.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RODRIGUES, Raphael. **Relatos, trajetórias e imagens: Uma etnografia em construção sobre os Ye'pa Masa do Baixo Uaupés.** 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2012.

RONDON, Frederico. **Uaupés. Hidrografia, Demografia, Geopolítica**. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1945.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2013.

SAMPAIO, Álvaro Fernandes. **Doéthiro. Álvaro Tukano e os Séculos indígenas no Brasil**. Porto Alegre: Séculos Indígenas, 2010.

SAMPAIO, Álvaro. Comunicação na Mesa-Redonda “Ciência e conhecimentos tradicionais” na 64.<sup>a</sup> Reunião Anual da SBPC, 2012. (mimeo.)

SANTOS, Antonio Maria de Souza. **Etnia e urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira**. 1988. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 1988.

SCOTT, John. e MARSHALL, Gordon. “Psychoanalysis”. **Oxford Dictionary of Sociology**. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SEEGER, Anthony; Da Matta, Roberto. e Viveiros de Castro, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. **Boletim do Museu Nacional**, 32 (número especial), 1979. pp. 2-19.

SILVA, Aline Scolfaro. **Falas Waikhana: conhecimentos e transformações no Alto Rio Negro (Rio Papuri)**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos. 2012.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. “A modernização autoritária: do golpe militar à redemocratização 1964/1984”. In: Linhares, Maria Yedda et all. (org). **História geral do Brasil**. 6 ed. atual. São Paulo: Editora Campus, 1990.

SILVA, Giovani José da. (s.d.). **Guerra e aliança na história dos Kadiwéu: a guerra do Paraguai (1864-1870) rememorada pelos índios**. (mimeo).

SILVA, Jose Carlos L. V. **Modelagem, Controle e Simulação da Dinâmica Eletromecânica de Uma Micro Usina Hidrelétrica na Amazônia**. 2003. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) – Instituto Militar de Engenharia, Rio de Janeiro. 2003.

SILVA, Ligia Osório. “Desenvolvimentismo e intervencionismo militar”. **Idéias – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, 12(2)/13(1), 2005/2006.

SNYDER, Cindy S., et al. “On the Battleground of Women's Bodies: Mass Rape in Bosnia-Herzegovina”. **Affilia: Journal of Women and Social Work**. Volume 21 (2), Summer, 2006. pp. 184-195.

SOMMER, Barbara A. “Colony of the Sertão: Amazonian Expeditions and the Slave Trade”. **The Americas**, 61 (3), 2005. pp. 401-428.

- SORENSEN, A. P. "Multilingualism in the Northwest Amazon". **American Anthropologist**, vol. 69(6), 1967.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre o discurso e a prática da proteção fraternal no Brasil**. Rio de Janeiro; São Paulo: Edurj; Marco Zero, 1987.
- SOUZA, Marcio. **Uma breve história da Amazônia**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1994.
- SOUZA, Rosa Fátima. "A militarização da infância: Expressões do nacionalismo na cultura brasileira". **Caderno Cedes**, n.º 52. Campinas: novembro, 2000.
- STRADELLI, Ermano. "O Uaupés e os Uaupés". In: ISENBURG, Tereza. (Org). **Naturalistas italianos no Brasil**. São Paulo: Ícone; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- STRADELLI, E. "O Rio Negro, o Rio Branco, o Uaupés (1888-1889)" In T. ISENBURG (org.), **Naturalistas italianos no Brasil**, pp.203-308. São Paulo: Ícone Editora e Secretaria de Estado da Cultura, [1889] 1991.
- STRATHERN, Marilyn. "Same-sex and Cross-sex relations: Some internal comparisons". In: GREGOR e TUZIN, (Eds.). **Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method**. Berkeley: University of California Press, 2001.
- STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problemas com mulheres e problemas com a Sociedade na Melanésia**. Campinas: Edunicamp, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. "Cortando a rede". In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**: Marilyn Strathern. São Paulo: Cosac Naify, 2014a.
- STRATHERN, Marilyn. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b.
- TATE, Michael. "Soldiers of the Line: Apache Companies in the U.S. Army: 1891-1897". **Journal of the Southwest. Arizona and the West**, Vol. 16, No. 4 (Winter), 1974. pp. 343-364.
- TAUSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura**. São Paulo: Paz e Terra, 1983.
- TAYLOR, Anne-Christine. "História pós-colombiana da Alta Amazônia". In M. Carneiro da Cunha (org.), **História dos índios no Brasil**, pp. 213-238. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992.
- UMUSÍ PÃRÔKUMU & TÕRÃMU KÊHÍRI. **Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kenhiriporã**. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.



VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na Ditadura.** (Coleção Arquivos da Repressão no Brasil). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VANGELISTA, Chiara. “Indios y soldados a el largo de una linha telegráfica: Los Bororo y los Nambikwara y la Mission Rondon, Brasil, 1900-1930”. Buenos Aires, **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XX**, 1995.

VEYNE, Paul. “Quando Roma dominava o mundo”. In: **Sexo e Poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VIDAL, Silvia M. e ZUCCHI, Alberta. “Efectos de las expansiones coloniales em las poblaciones indígenas Del Noroeste Amazônico (1798-1830)”. **Colonial Latin American Review**, 8(1), 1999.

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). In: Wright, Robin (Org.). **Transformando os deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, Unicamp, 1999.

VINENTE, Fabiane. Um “equilíbrio delicado”? Aspectos da experiência urbana de mulheres indígenas no Noroeste Amazônico. In: **Anais da XXVI Reunião Brasileira de Antropologia**, Porto Seguro. Desigualdade na Diversidade, 2008a.

VINENTE, Fabiane. e MAIA, Jean Ricardo R. O “jogo compreensivo” pelas imagens: aportes antropológicos sobre a concepção dos militares sobre indígenas em um filme do Exército Brasileiro. Apresentação no **II Seminário “Quando o campo é o arquivo”**, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2008b.

VINENTE, Fabiane. “Experiência e diferenciação: a convivência entre os Koripako e militares no Noroeste amazônico”. Unicamp, Trabalho apresentado nos **Seminários Permanentes do CPEI**, outubro, 2009.

VINENTE, Fabiane. “A fala pública e a palavra escrita: aspectos da intervenção militar em terras indígenas no Rio Içana, Noroeste Amazônico”. **Revista Ñanduty**, Vol. 1 – n. 1, jul./dez, 2012a.

VINENTE, Fabiane. Perspectivas relacionais sobre conhecimento e autoridade etnográfica no Alto Rio Negro. **Campos: Revista de Antropologia Social**. Vol. 13, n. 1, 2012b.

VISACRO, Alessandro. “Inteligência cultural, assunto impositivo na formação do militar moderno e fundamental no estudo de situação: uma abordagem da temática indígena na Amazônia”. **Coleção Meira Mattos. Revista das Ciências Militares**. Brasília: ECEME. n. 25, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Alguns Aspectos do Dravidianato na Amazônia”. In M. Carneiro da Cunha, Manuela e Viveiros de Castro, E. (orgs.), **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHI/USP/Fundacao de Amparo a Pesquisa do Estado de Sao Paulo, 1993.



VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana** 2(2), 1996. pp. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O Problema da Afinidade na Amazônia”. In **A Inconstância da Alma Selvagem**, pp. 87-180. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In **A Inconstância da Alma Selvagem**, pp. 345-400. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 2: Iss. 1, Article 1. 2004. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. **Novos Estudos Cebrap**. 2007, mar. n. 77.

WAGNER, Roy. “Are there social groups in the New Guinea Highlands?” In: LEAF, Murray. **Frontiers of Anthropology**. New York: D. Van Nostrand Company, 1974. pp. 95-122 [Tradução para o português de Iracema Dulley, disponível em [www.academia.edu](http://www.academia.edu)].

WORDWARD, Rachel. “Warrior heroes and little green men soldiers, military training, and the construction of rural masculinities”. **Rural Sociology**, 65 (4), 2000. pp. 640-657.

WRIGHT, Robin. “História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas”. In M. Carneiro da Cunha (org.), **História dos índios no Brasil**, pp. 253-266. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992.

WRIGHT, Robin. “O tempo de Sophie: História e cosmologia da conversão baniwa”. In: **Transformando os deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin. “Ialanawinai: o branco na história e mito baniwa”. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. **Os Koripako do Alto Içana – Etnografia de um grupo indígena evangélico**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2013.

### **Documentos**

**ATA da 3.<sup>a</sup> Assembleia Geral da Associação Yanomami do Rio Cauburis e Afluentes**. Maturacá, São Gabriel da Cachoeira, 27 a 29 de julho de 2000.

AUCIRT. Ofício n.º 0058 de 1985.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão de Direitos Humanos. **Abusos sexuais contra as índias Yanomami: Relatório das diligências em Roraima**. Relator: Deputado Marcos Rolim (PT/RS). Brasília, Congresso Nacional, 2001.

BRASIL. Ministério da Defesa. Programa Calha Norte. **Relatório final de atividades de 2004**. Secretaria de Política, Estratégia e Assuntos Internacionais. Departamento de Política e estratégia. Brasília, 31 de dezembro de 2004.

BRASIL. Ministério do Interior. **II Plano de desenvolvimento da Amazônia – detalhamento do II Plano nacional de Desenvolvimento (1975-79)**. Belém: SUDAM, 1976.

BRIGADA ARARIGBOIA. 2.<sup>a</sup> Brigada de Infantaria de Selva. **Ofício n. 087/09 – E2.1**. São Gabriel da Cachoeira, dezembro de 2009.

BRIGADA ARARIGBOIA. 2.<sup>a</sup> Brigada de Infantaria de Selva. **Ofício n. 028-Gab**. São Gabriel da Cachoeira, 17 de novembro de 2010.

CAMARA DOS DEPUTADOS. Sessão: 276.3.55.O de 16/09/2017.

CARTA do General de Brigada Luis Jaborandyr Júnior, Comandante da Brigada Ararigbóia. 27 de dezembro de 2010.

CIPAC e OIBV. **Relatório da tomada de decisão para o funcionamento da Usina Hidrelétrica – Jandu-Cachoeira**. Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira; Organização Indígena de Bela Vista; Associação das Comunidades indígenas do Rio Umari. Março, 2011.

CIPAC. **Abaixo-Assinado endereçado ao Comandante do 5.º BIS** e ao Comandante do CMA pedindo providências sobre o comportamento do Capitão Gilberto do 6.º PEF. 22 de agosto de 2008.

CIPAC. **Carta e abaixo-assinado ao Presidente Luiz Inácio Lula da Silva**, com cópia para várias autoridades, solicitando providências para religação da Usina Hidrelétrica de Jandú-Cachoeira. 18 de maio de 2010.

COITUA. **Relatório Narrativo de articulação junto às associações indígenas de base do Rio Tiquié e Baixo Uaupés**. 15 a 24 de março de 2004.

ELETROBRÁS AMAZONAS ENERGIA. CE n. 251/2010. **Carta de Radyr Gomes de Oliveira à Vereadora Osmarina Pena**. Manaus, 10 de junho de 2010.

ESCOLA ESTADUAL DOM PEDRO MASSA. **Relatório em resposta ao Ofício n. 087/09 – E2.1 Bda de Infantaria de Selva**. Pari-Cachoeira, 13 de janeiro de 2010.

EXÉRCITO BRASILEIRO. 2.<sup>a</sup> Brigada de Infantaria de Selva. Ofício n. 087/09 – E2.1

EXÉRCITO BRASILEIRO. 2.<sup>a</sup> Brigada de Infantaria de Selva. Ofício n. 028-Gab. São Gabriel da Cachoeira, 17 de novembro de 2010.

FOIRN. 1995. **Carta ao Coronel Castelo Branco, Comandante do 5.º Batalhão de Infantaria de Selva**. São Gabriel da Cachoeira, 07 de dezembro de 1995. Carta sobre a questão da violência sexual de militares contra mulheres indígenas.

FOIRN. 2003. **Documento da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) para a segunda sessão do “Diálogo de Manaus”**, no Comando Militar da Amazônia, em 19/02/2003.

FOIRN. 2008. **Violência de militares contra indígenas no Rio Içana: Carta-denúncia ao Ministro da Defesa Nelson Jobim e ao Ministério Público Federal**. São Gabriel da Cachoeira, Março de 2008.

FOIRN. 2010. **Ofício n. 300/2010**. São Gabriel da Cachoeira, 10 de novembro de 2010.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório final de atividades de 2003**. Brasília, 31 de dezembro de 2003.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório final de atividades de 2004**. Brasília, 31 de dezembro de 2004.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório final do ano de 2005**. Brasília, 31 de dezembro de 2005.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação parcial de 2006**. Brasília, 16 de novembro de 2006.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2007**. Brasília, 31 de dezembro de 2007.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2008**. Brasília, 31 de dezembro de 2008.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2009**. Brasília, 31 de dezembro de 2009.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2010**. Brasília, 19 de janeiro de 2011.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2011**. Brasília, 31 de dezembro de 2011.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2012**. Brasília, 16 de maio de 2013.

PROGRAMA CALHA NORTE **Relatório de situação final – 2013**. Brasília, 17 de fevereiro de 2014.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2014**. Brasília, 13 de fevereiro de 2015.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório de situação final – 2015**. Brasília, 31 de dezembro de 2003.

PROGRAMA CALHA NORTE. **Relatório situacional de 2016**. Brasília, 15 de fevereiro de 2017.

MINISTÉRIO DAS MINAS E ENERGIA. Ofício no. 71/2010/DPVE/SEE-MME. Ofício encaminhando ao Comandante do CMA cópia da prorrogação do plano de trabalho.

PINTO, Marluce. **Relatório Final da Comissão Especial Mista destinada a reavaliar o “Projeto Calha Norte”**. Brasília, Câmara dos Deputados, 1995.

**RELATÓRIO dos fatos ocorridos nos dias 10 e 11 de agosto de 2008** na comunidade indígena de Pari-Cachoeira, envolvendo civis e militares. 21 de agosto de 2008.

REZENDE, Justino. **Exército e as comunidades indígenas desde a instalação de Pelotões de Fronteira no Alto Rio Negro**. Documento apresentado na XVII Assembleia Geral da FOIRN, São Gabriel da Cachoeira, 07 de novembro de 2012.

ROLIM, Marcos. 2001. **Abuso sexual contra as índias Ianomami**. Relatório das diligências em Roraima. Brasília: Câmara dos Deputados.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. 1931. **Relatório da 1.ª Inspetoria Regional do SPI, Amazonas e Acre**. Documento Microfilmado do Cento de Documentação Etnológica, Museu do Índio, Rio de Janeiro.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. 1959. **Relatório da Ajudância de Uaupés**. Documento Microfilmado do Cento de Documentação Etnológica, Museu do Índio, Rio de Janeiro.

### **Legislação**

BRASIL. **Decreto n.º 1.775**, de 08/01/1996. “Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas e dá outras providências”

BRASIL. **Decreto n.º 4.412**, de 07/10/2002. “Dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas e dá outras providências”.

BRASIL. **Decreto n.º 98.440**, de 23/11/1989. “Cria, no Estado do Amazonas, as Florestas Nacionais Pari-Cachoeira I e Pari-Cachoeira II, com os limites que especifica, e dá outras providências”.

BRASIL. **Decreto n.º 85.065**, de 26/08/1980, “Altera dispositivos do Regulamento da Ordem do Mérito Naval”.

BRASIL. **Decreto n.º 11.497**, de 23/02/1915. “Faz a remodelação do Exército Nacional”.

BRASIL. **Decreto n.º 13.916**, de 11/12/1919. “Substitui os decretos ns. 13.651 e 13.652, de 18 de junho e 13.674, de 2 de julho e 13.765, de 17 de setembro, todos de 1919: altera a divisão territorial e a organização das divisões de exército; cria unidades e serviços e reorganiza a artilharia de costa” (Amazonas é alocado na 7.ª Região, com sede em Belém).

BRASIL. **Decreto n.º 431**, de 02/07/1891. “Divide em sete districtos militares o território da Republica e extingue os logares de Commandante de armas e de brigada”.

BRASIL. **Lei Complementar n. 97** de 09/06/1999. “Dispõe sobre as normas gerais para a organização, o preparo e o emprego das Forças Armadas”.

BRASIL. **Lei Complementar n. 117** de 02/09/2004. “Altera a Lei Complementar n.º 97, de 9 de junho de 1999, que dispõe sobre as normas gerais para a organização, o preparo e o emprego das Forças Armadas, para estabelecer novas atribuições subsidiárias.”

BRASIL. **Lei n.º 4.375**, de 17/08/1964 “Lei do Serviço Militar”.

BRASIL. **Lei n.º 5.292**, de 08/06/1967. “Dispõe sobre a prestação do Serviço Militar pelos estudantes de Medicina, Farmácia, Odontologia e Veterinária e pelos Médicos, Farmacêuticos, Dentistas e Veterinários em decorrência de dispositivos da Lei n.º 4.375, de 17 de agosto de 1964.”

BRASIL. **Lei n.º 5.449**, de 04/06/1968. “Declara de interesse da segurança nacional, nos termos do artigo 16, § 1.º, alínea b, da Constituição, os municípios que especifica, e dá outras providências”.

BRASIL. **Lei n.º 5.917**, de 10/09/1976. “Aprova o Plano Nacional de Viação”

BRASIL. **Lei n.º 6.001**, de 19/12/1973. “Dispõe sobre o Estatuto do Índio”.

BRASIL. **Lei n.º 6.634**, de 02/04/1979. “Dispõe sobre a faixa de fronteira”.

BRASIL. **Lei n.º 8.080**, de 19/09/1990. “Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências”.

BRASIL. **Lei n.º 9.836**, de 23/09/1999. “Acrescenta dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, que “dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências”, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena”.

BRASIL. **Lei n.º 1.860**, de 04/01/1908. “Regula o alistamento e sorteio militar e reorganiza o Exército”.

BRASIL. Ministério da Defesa. **Portaria n.º 983**, de 17/10/2003. “Aprova a Diretriz para o relacionamento das Forças Armadas com as comunidades indígenas”.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Portaria n.º 3.730**, de 13/11/2009. “Dispõe sobre o emprego da Força Nacional de Segurança Pública no Estado de Rondônia”.

ESTADO MAIOR DO EXÉRCITO. **Portaria n.º 448**, de 23/08/1999. “Cria o 6.º Pelotão Especial de Fronteira em Pari-Cachoeira-AM”.

ESTADO MAIOR DO EXÉRCITO. **Portaria n.º 020**, de 02/04/2003. “Aprova a Diretriz para o relacionamento do Exército Brasileiro com as comunidades indígenas”.

ESTADO MAIOR DO EXÉRCITO. **Portaria n.º 061**, de 16/02/2005. “Aprova a Diretriz estratégica para Atuação na Faixa de Fronteira contra Delitos Transfronteiriços e Ambientais, integrante das Diretrizes Estratégicas do Exército (SIPLEX-5) e dá outras providências”.

FUNAI. **Portarias n.º 546/N, 547/N e 548/N** de 29/01/1979.

REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL. Decreto **n.º 981**, de 08/11/1890. “Aprova o Regulamento da Instrucção Primaria e Secundaria do Districto Federal”.

SENADO FEDERAL. Brasil. **Decreto n.º 64.366**, de 17/04/1969. “Transfere a sede do Comando Militar da Amazônia, cria a 12.<sup>a</sup> Região Militar e dá outras providências”. (Extingue o GEF).

### **Filmes**

NAVES, Guido Amin. 2006. **Soldado índio: brasileiros indígenas no Exército** (Realização do Centro de Comunicação Social do Exército). 8':12".

### **Websites**

12.<sup>a</sup> Região Militar do Exército Brasileiro. <http://www.12rm.eb.mil.br>

Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental: [www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br)



## ANEXO I

### GLOSSÁRIO DE PALAVRAS YE'PÂ MASA (TUKANO)

**A'MÔ YEESEHE** – Rito de iniciação masculino.

**Ãhû** – Beiju. Bolo de farinha de mandioca, usado nas refeições.

**Ãpó** – Ouro

**Ãyurã Wa'î** – Peixes considerados “bons” para comer, sem restrições.

**Ãyurã Wa'î kirã** – Animais de caça considerados “bons” para comer, sem restrições.

**Ba'tî** – Japurá (Erisma japura). Fruto ácido com que se prepara uma espécie de “queijo” muito apreciado como tempero. A fruta madura é colhida, descascada, limpa e cozida. Depois é enterrada em um cesto forrado durante três meses. Depois deste tempo é desenterrada e pilada, transformando-se em uma massa usada para dar gosto nos caldos de peixe.

**Ba'tî tororã** – Apelido do clã Ye'parã Pa'nicu.

**Bahuari** – Deriva do verbo Bahuá – Aparecer, nascer. Bahuari Masa – Gente do Aparecimento, aqueles que surgem depois do processo de transformação da viagem da Cobra-Canoa nas narrativas de origem.

**Basá busá** – Enfeites de dança. Como se denomina o conjunto de ornamentos usados pelos homens para dançar. Busá – n.n-cont. – enfeites + Basâ – v.intr. cantar, dançar.

**Basari wi'i** – casa de canto e dança Basâ – v.intr. cantar, dançar + Wi'i = Casa. Plural: Basa Wii'seri

**Base** – v.tr. benzer

**Baseakase** – Assepsia xamânica dos alimentos para torna-los aptos ao consumo.

**Baseke wame** – “nome de benzimento”. Deriva de “Base” – ligar às potências ancestrais/benzer + wame = nome.

**Basese ou Basesehe** – Deriva de “Base” – Ligar às potências ancestrais; glosado como “benzer”.

**Bayá** – pl. Bayaróá – Mestre em cantos e danças. Um dos três especialistas no trato com as potências ancestrais.



**Biâ** – Pimenta.

**Biki** – Velho. Fem. Bikio – velha; plural: Bikia

**Bisiu** – Personagem cosmológico relacionado aos ritos de iniciação masculinos. Morto queimado. Relacionado à paxiúba que deu origem às flautas Miriá porã, utilizadas nos ritos de iniciação masculinos **A'mô Yeesehe**. Projeções ou “sombras” de Bisiu que habitam o mundo são conhecidos como Boraró. Deriva da palavra “Bisi” – v.intr. emitir som, soar, ressoar.

**Boraró** – vide Bisiu.

**Bu'sâ** – Conjunto dos ornamentos (masculinos).

**Bu'u** – Cichla ocellaris, peixe de água doce conhecido regionalmente como “Tucunaré”. Um dos nomes do estoque masculino Tukano.

**Bubera** – Capivara. Bubera Porã é o nome de um clã Tukano.

**Camoti** – Cocho para fermentação do peêru.

**Daseá** – Sub. Tucanos (ave). Singular Dasê. Uma das formas de denominação informal dos Ye'pâ Masa. A tradução deste termo dá origem ao etnônimo “Tukano”, atribuído pelas mulheres Desana aos homens Ye'pa Masa por conta de seu costume de andar em bando, como as aves. O singular é “Dase”.

**Diâ Pe'ta-Pee** – Buraco nas pedras da cachoeira de Ipanoré por onde teria saído os passageiros transformados da Pamuri Yukusi.

**Doê** – Hoplias malabaricus, peixe de água doce regionalmente conhecido como Traíra. Base do nome “Doêthiro”, o primeiro nome do estoque de nomes Tukano.

**Dohase** – “Estrago”; “sopro”, malefício espiritual. Deriva de “Dohá” – v.tr. 1. lançar malefício 2. V.intr. transformar-se, fermentar, apurar 3. V.intr. dohó're, dohó're'o fazer estragar, deteriorar, transformar.

**E'katiserehe** – Estado de espírito de quem está alegre, euforia.

**Eheriporã** – Literalmente “Filho da respiração”. Eheri = Respirar + Porã = Filho. Potência de vida possibilitada pela posse do nome (Baseke wame) obtida no ritual de nominação.

**Handeku** ou **Ahâdeku** – Modalidade poética baseada do improviso de litanias executadas publicamente pelas mulheres em ocasiões formais, festas ou luto.

**Hausiro porã** – Clã Ye'pâ Masa.

**Irê-koo** – Tipo de peêru feito com a massa produzida da pupunha cozida, beiju, caldo de cana e manicuera.

**Itaga bohe** ou **Ita'boho**. – Pedra cilíndrica de quartzo utilizada como pingente entre os Tukano. Deriva de “Bohe” 1. n. dep. Esbranquiçado e “boheó” – v.tr. tornar-se esbranquiçado. “Ita” é um termo em nheengatu para “pedra”.

**Kaãda** – Fios da vida. O corpo dos Ye'pâ Masa é composto de objetos ordenados pelos criadores: kumurõ (banco), sarirõ (porta-cuia), yaigî (lança-chocalho), u'tikaro (forquilha de cigarro). Unindo tudo estão os fios da vida, que são frágeis nas crianças, mas que ficam mais fortes ao longo dos benzimento pelos quais uma pessoa passa.

**Katiró** – Deriva de “kati”. V.intr. estar vivo. Katiró. Verbo flexionado. Vida, existência. Refere-se à vida enquanto força física, que possibilita a existência da pessoa no mundo.

**Kerã** –Aquele que possui os direitos sobre determinado lugar. Pode ser usado tanto para uma pessoa quanto para uma coletividade.

**Kisâ** – Rio Tiquié

**Kiti** –Notícias; história; narrativa.

**Kitió-boka** – Chocalho de tornozelo de uso masculino, utilizado nas danças rituais.

**Kumu** – Especialista xamânico; Plural: kumua. Embora eu não obtivesse confirmação, acredito que o termo tem relação com a palavra “kumurõ”, banco, no sentido de que a imagem do banco é um importante elemento xamânico. O ato de dar nome também é conhecido como “sentar” a pessoa.

**Kumurõ** – Banco tukano. Um dos objetos primordiais. O kumurõ é feito com madeira de sorva e seu formato é uma representação do cosmos. Costumava ser usado como presente entre cunhados.

**Ma'miá** – Irmãos maiores – em termos de relações entre irmãos de um mesmo pai ou dentro de um mesmo clã. Singular: **Ma'mi**. Feminino: **Ma'mió**.

**Ma'mikerã** ou **Masa Ma'miá** – Irmãos maiores – em termos clânicos. Diz-se sobre os siblings “de cabeça”, pois na analogia entre os siblings e a Cobra-Canoa mitológica, os ancestrais que estariam na cabeça da cobra seriam aqueles com maiores prerrogativas. Ma'mi é o termo usado para indicar o irmão maior do interlocutor.

**Mahâ poari be'to** – ornamento de cabeça com penas de arara e outras aves.

**Mak** – Sufixo usado para designar filho ou filha. “Filho” é ma'ki, e “filha”, ma'kó.

**Makâ** – Lugar de gente; povoado; comunidade; cidade.

**Masa** – pessoa, gente

**Masa Kurare** – Glosa em tukano para grupo étnico.

**Masa Kurarire Besemoronse** – Termo estabelecido por Barreto (2012) para glosar o termo “hierarquia”.

**Masa Ma'mi** – Irmão maior. Os primeiros do clã ou membros dos clãs mais altos.

**Masaya Turi Basese Wetidarese** – Comunicação xamânica entre humanos para proteção contra os ataques de inimigos.

**Mawako** – Instrumento de sopro.

**Mee** – Irmão do pai (FB)

**Meekuhu** – Filho do irmão do pai (FBS)

**Mi'rô** – Tabaco

**Mimi** – Beija-flor

**Mipî-yoo** – Frente da casa Comunal. Entrada dos homens.

**Miriá porã** – Literalmente “Gente-Flautas”, algumas vezes traduzido como “Gente-Música”. Conjunto de flautas de paxiúba utilizadas nos ritos de iniciação masculinas. A palavra tem relação com o verbo “Miri” – v.intr. estar submerso, já que as flautas são guardadas debaixo d’água quando não estão sendo utilizadas.

**Miti Buá Mahsô** – Gente-Piranha. Buá = Piranha + Masâ = Gente

**Moregi** – Misturado, mestiço.

**Ñeekisimiã** – Denominação genérica para marcar a posição de um clã “avô”. Os avós são os menos prestigiados na hierarquia, ocupariam os últimos lugares.

**Ñihakerã** – Irmãos menores. Aqueles que ocupam lugares inferiores aos do interlocutor no ordenamento dos siblings.

**Ninka kurá** – Descendentes. Um dos termos usados para traduzir “clã” em língua tukano.

**Opé** – Breu

**Pa'ia** – Padres. **Pa'ia numiã** – Freiras.

**Pa'mi** – Fermentar, Surgir. Esta é uma palavra muito importante para a concepção Tukana. O pleno desenvolvimento dos seres só é alcançado mediante sua “fermentação”. É uma noção específica que não encontra paralelos no pensamento ocidental. Difere de “fazer crescer”, “Masá”.

**Paatu** – *Erythroxylum* sp. Coca. Um dos principais instrumentos xamânicos.

**Pak** – Sufixo usado para referenciar um dos genitores. Paki é o termo usado para “pai” e Pakó para “mãe”.

**Pakó mak** – “Filho de mãe”. Categoria classificatória que designa os interditados para relações matrimoniais análoga à categoria de primo paralelo materno.

**Pã'miri Masa** – Gente da Transformação ou Gente da Fermentação.

**Pa'miri Wi'iseri** – Casas de transformação.

**Pã'miri Yukîsi** ou **Pã'miri Yukuse** – Canoa da transformação Pa'mi = fermentar + Masã = Gente. Yukuse = Canoa.

**Pe'yá** – Aquele com quem trocamos mulheres; cunhado. Pe'yara: Cunhados, no plural.

**Peêru** – Caxiri, bebida fermentada utilizada nas festas.

**Pekasã** – Denominação comum a todos os brancos, o nome é uma abreviação de “Gente da espingarda: Pekawi = lenha, também utilizado para designar as armas de fogo, especialmente a espingarda + Masa = Gente.

**Pirõ Yukîsi** – Cobra-Canoa, espece de cocho primordial onde a humanidade foi se transformando – ou fermentando. Pîro = Cobra + Yukuse = Canoa. Ao contrário do que pode parecer, não é uma cobra, mas uma embarcação com o envoltório de uma cobra.

**Po'ka** – Migalha; Farinha de mandioca.

**Po'osehe** – Rito de troca de dádivas. Chamado em nheengatu de “Dabucuri”. Po'o.

**Porã** – Filho, “descendente”. Sufixo utilizado para sinalizar os clãs.

**Sarirõ** – Suporte de cuia feito com hastes de madeira. Um dos objetos primordiais.

**Si'ripa** – Nome em língua tukano de Pari-Cachoeira

**Su'ria-Pārâmi** – Um dos demiurgos criadores.

**Su'tiró** – Traduzido vulgarmente como “roupa”, embora seu sentido mais amplo seja “envoltório”.

**Surara** – Soldado.

**Suria-Pārâmi** – Uma das versões do condutor da Cobra-Canoa.

**Suriã-Yeki, Terí** – Fundos da casa comunal. Entrada das mulheres.

**Turo** – Rã venenosa. Turo Porã, ou “Filhos da Rã”, é um clã sediado na comunidade de São Francisco, no Tiquié.

**Tuu sa'be'ke** – Tipo de peêru que leva beiju de mandioca, cará, batata-doce, batata “dutú”, caldo de cana e manicuera (primeiro caldo da mandioca, depois de purificado do veneno da planta) e caldo de cana em sua preparação.

**U'ukuse** – Discurso, fala. Deriva de “Uú” = Emitir som, falar. Gênero narrativo sobre os acontecimentos da origem do mundo.

**U'uró** – Potência transformadora do discurso ritual. Deriva de “Uú” = Emitir som, falar.

**U'utikaro** – Forquilha porta-cigarro. Um dos objetos primordiais criados no início do universo.

**Wa'î** – Peixe

**Wa'í Masa** – Gente-peixe. Usado genericamente para denominar várias classes diferentes de seres sobrenaturais e para nomear um grupo específico, que habita as águas.

**Wa'í Masa Turi Wetidarese** – Comunicação xamânica para prevenção e anulação de ataques dos Wa'í Masa.

**Wa'í Ô'ari Sãaró** – Ossos de peixe. Wa'í = Peixe + Ô'ari = Ossos.

**Wahá** – Cuia

**Wasó** – Sêmen ou substância feminina expelida durante o ato sexual.

**Wata yôó** – Paxiúba. Madeira relacionada ao elemento masculino, matéria-prima das flautas Miriá porã.

**Wãtí** – Seres sobrenaturais.

**Wauro** – Macaco Zogue-zogue. Nome do primeiro clã Ye'pa Masa.

**Wesé** – Roça.

**Wi'i** – Casa, lugar de moradia.

**Wihô** – Paricá

**Wiogê** pl. **Wiogoa** – Denominação dos chefes tradicionais.

**Yai** pl. **Yaia** – Onça (animal) e denominação do mais graduado dentre os três especialistas no trato com os poderes ancestrais.

**Yaigî** – Lança-chocalho. Foi usada para abrir os caminhos da Cobra-Canoa.

**Ye'pâ** – Terra. Nome da mulher que co-criou a humanidade.

**Ye'pâ Bikió** ou **Ye'pâ Bikió** – “A mãe da Terra” ou “Avó do Mundo”. Ye'pa = Terra; Bikió = Velha

**Ye'pâ Masa** – Gente-terra; Denominação dos Tukano em certos trechos da cosmologia.

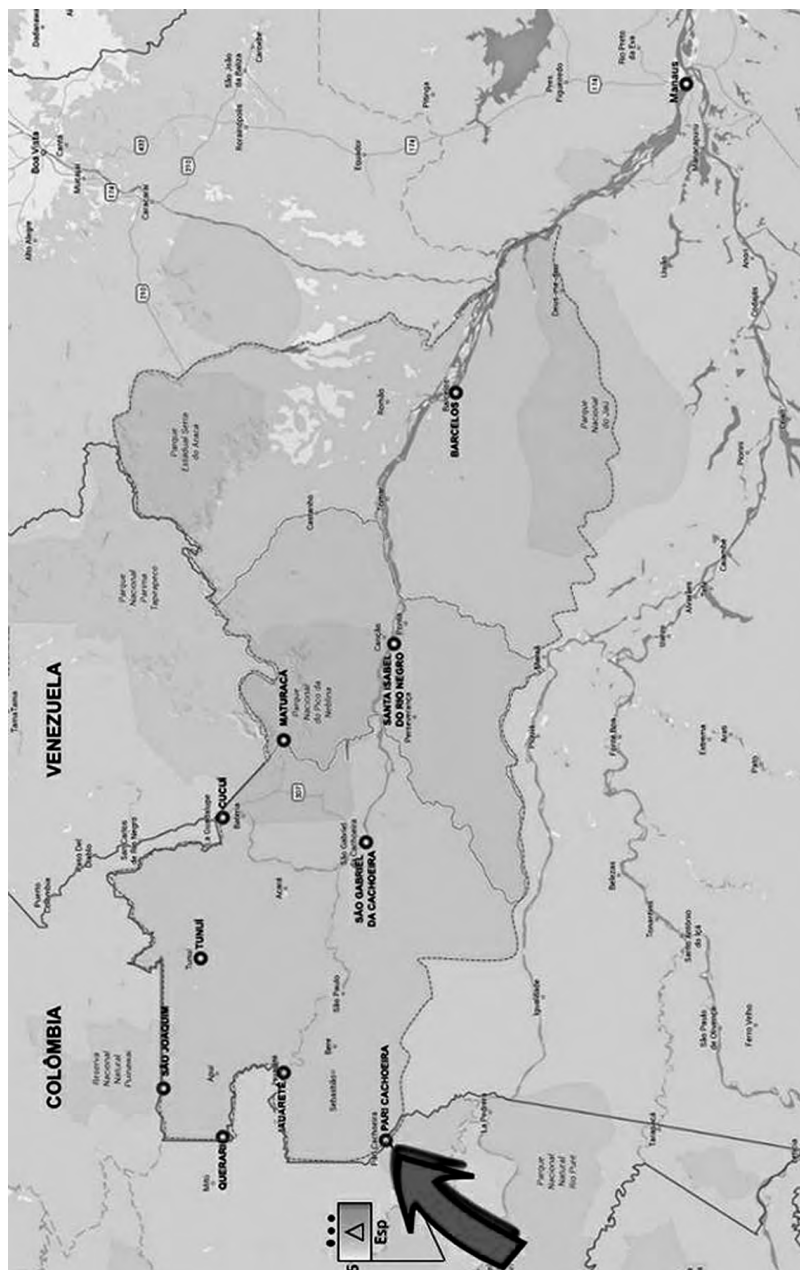
**Ye'parã Oakihi** – Um dos demiurgos primordiais.

**Ye'parã Pa'nicu** – Clã de Pari-Cachoeira.

**Ye'parã Pareci** – Uma das denominações dos Ye'parã Pa'nicu.

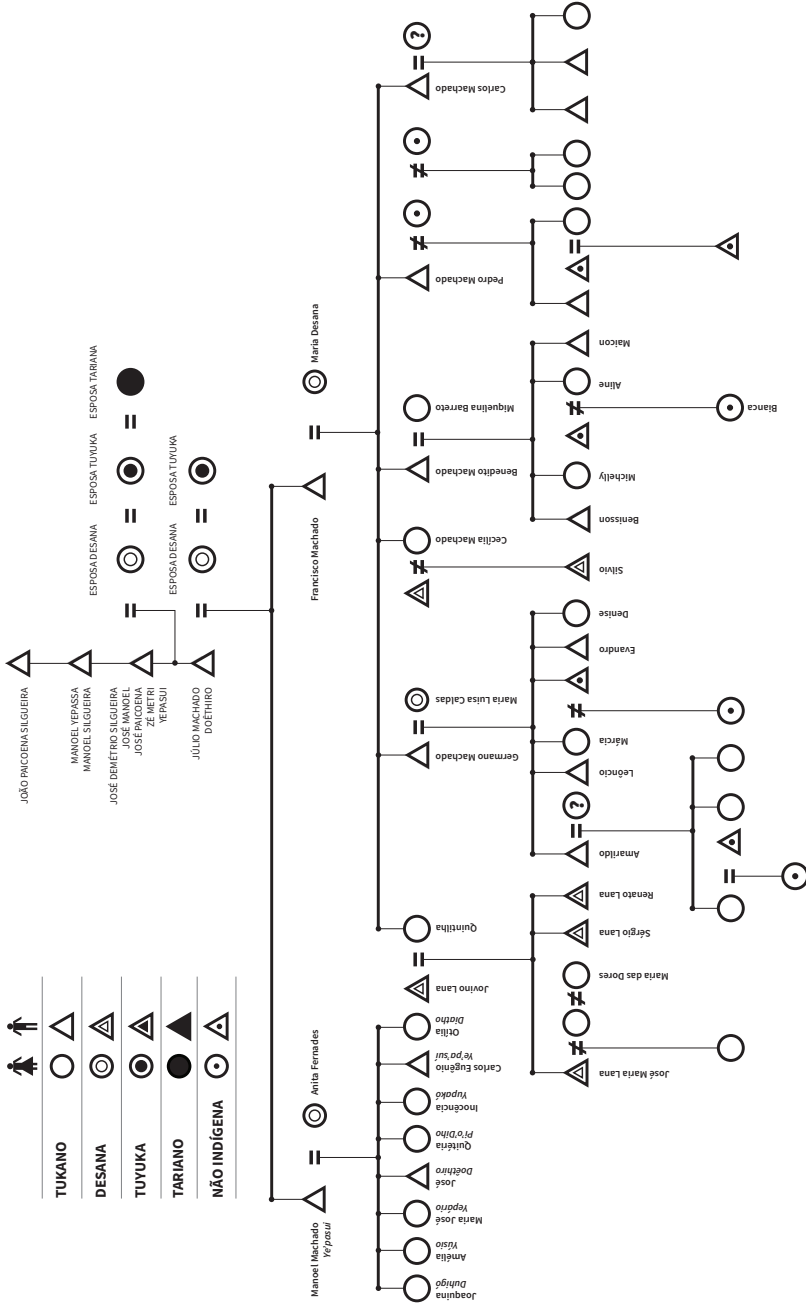
**Yukîsi** – Canoa

## ANEXO II MAPA DO TIQUIÊ

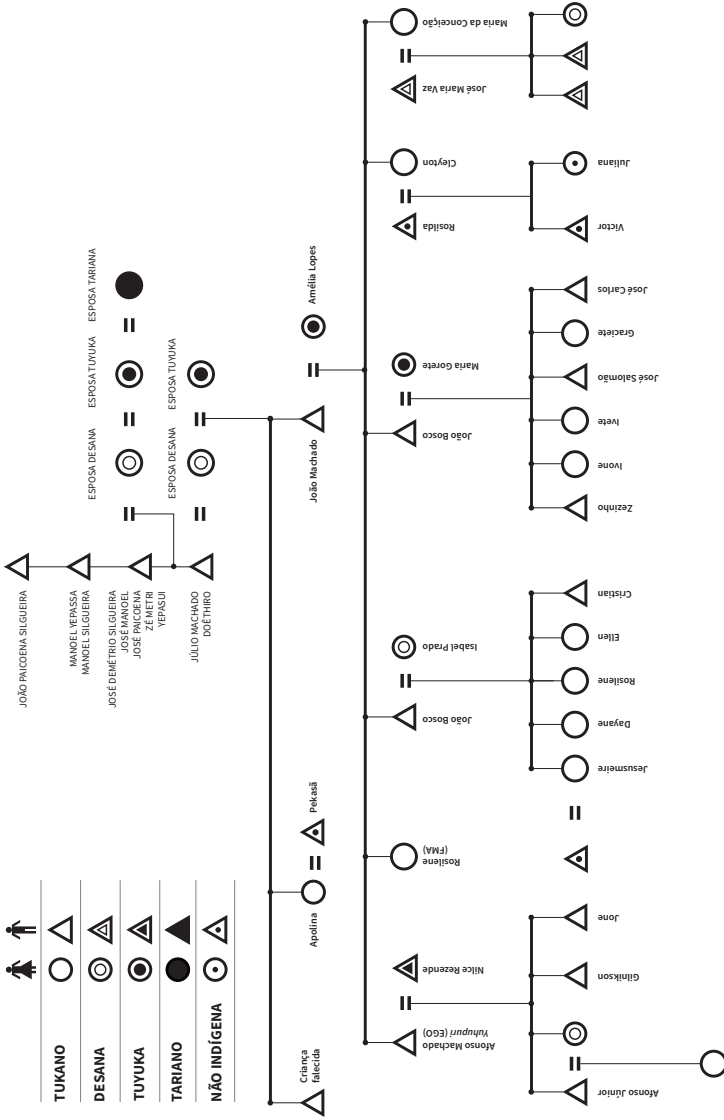


Fonte: Modificado de um mapa do Comando Militar da Amazônia.

# ANEXO III GENEALOGIA DOS BA'TITORORÃ DO RAMO MACHADO



Genealogia dos Ba'titororã Ramo Machado (Segmento 1 – “Desanizado”)



Genealogia dos Ba'titororã Ramo Machado (Segmento 2 - "Tuyukizado")





**O ARCO E O FUSIL** presta importante atenção à relação entre os habitantes de Pari-Cachoeira e os comandantes e soldados do 6.º Pelotão de Fronteira, e graças a uma refinada etnografia, Fabiane Vinente dos Santos explora alguns dos equívocos envolvidos em dita relação. Assim, a “ética do bom anfitrião” praticada pelos Ba'titororã – como donos do território e que tiveram a iniciativa de convidar os brancos para morarem junto – entra em conflito permanentemente com o comportamento errático dos convidados.

Este choque entre éticas evoca o conhecido “mito da má escolha” e do qual o livro, que é um aporte importante para a etnologia regional, toma seu título “O arco e o fuzil”.



ILMD

INSTITUTO LEÔNIDAS  
& MARIA DEANE  
Fiocruz Amazônia

ISBN-13: 978-85-7152-031-8



9 788571 520318