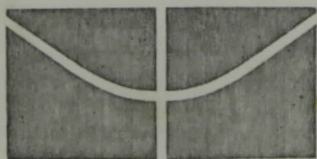


FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

ÍNDIOS CIVILIZADOS
ETNIA E ALIANÇAS EM TEFÉ

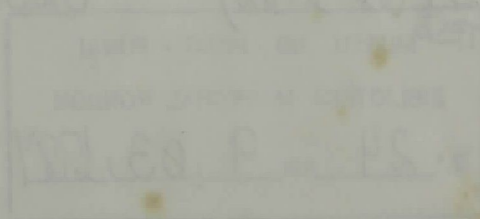
Priscila Faulhaber Barbosa



ÍNDIOS CIVILIZADOS
ETNIA E ALIANÇAS EM TEFÉ

Priscila Faulhaber Barbosa

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropo-
logia do Departamento de Ciências So-
ciais da Universidade de Brasília



Brasília - DF

Dezembro/1983

SUMÁRIO

O objeto concreto da pesquisa é o campo político das relações interétnicas na região polarizada pela cidade de Tefé, no estado do Amazonas, onde situam-se as aldeias Miranhas do Miratu e Méria, a aldeia Cambeba do Jaquirí e a aldeia Majoruna do Marajaí, cujos membros são encarados enquanto elemento ativo na correlação de forças regional.

Certas especificidades de tais grupos indígenas, pertencentes ao segmento da produção mercantil na região, como a apropriação comunal da terra, a existência do tuxaua e sua origem histórica similar, os levam a perceber-se enquanto distintos dos produtores não índios. Apesar das diferenças entre os grupos, eles vêm contraindo, assim, alianças que são a outra face de relações contrastivas porém não contraditórias, dada sua situação simétrica no processo político na região de Tefé.

As contradições no campo semântico da etnia levam a uma reinterpretação, também por parte dos membros destes grupos indígenas, de sua identidade étnica, que lhe vem imprimindo uma conotação positiva. Emergem, assim, formas de mobilização étnica na situação regional, cuja análise permite a reflexão da etnicidade enquanto objeto teórico.

ABSTRACT

The concrete object of this study is the political field of interethnic relations in the region whose pole is the city of Tefé, in the state of Amazonas, and in which are situated the Miranha villages of Miratu and Méria the Cambeba, village of Jaquirí and the Majoruna village of Marajá, whose inhabitants are cast as active elements in the regional interaction of forces.

Certain particulars of such Indian groups that belong to the mercantile production segment of the region, - such as communal landholding, the existence of chieftainship among the three tribes and its similar origin in the three of them, - leads them to perceive themselves as distinct from the non-Indian producers. Despite the differences among the groups, they have been contracting alliances which are the observe side of contrastive but not contradictory relationships, given their symmetric situation in the political process of the Tefé region.

The contradictions in the semantic field of ethnicity lead to a reinterpretation, on the part of the members of these indigenous groups as well, of their ethnic identity, a reinterpretation which has been imprinting a positive connotation on that identity. Thus forms of ethnic mobilization are emerging in the regional situation, whose analysis permits reflection on ethnicity as an object of theory.

AGRADECIMENTOS.

As idéias contidas na presente dissertação são resultado de uma discussão coletiva. Quero destacar inicialmente a orientação precisa de Júlio Cezar Melatti e agradecer aos professores do Departamento de Ciências Sociais, em especial a Roberto Cardoso de Oliveira e Mireya Soares, convidados para compor a banca examinadora.

O esboço da dissertação e a versão preliminar do primeiro capítulo foram criticados por João Pacheco de Oliveira Filho e Ana Maria Gorisito, a estruturação e redação do terceiro capítulo foram acompanhadas por Lúcio Castelo Branco e o copião do texto final foi lido por Laís Mourão Sã, cujas sugestões foram indispensáveis à coerência e objetividade do trabalho.

No Solimões, a minha dívida maior é com os Miranhãs, Cambebas e Majorunas, a quem agradeço na pessoa de Adriano Pereira de Souza e Lino Pereira Cordeiro, e com os missionários da Prelazia de Tefé, em particular Don Joaquim du Lange e Egon Dionísio Heck.

Quero lembrar também Rafael José de Meneses Bastos, Maria Laís Mousinho Guidi e Alcida Rita Ramos, em nome dos colegas do Conselho Diretivo e da Comissão de Movimentos Sociais da ABA-DF, que compartilharam minhas inquietações durante a redação deste trabalho, assim como a todos os companheiros da hora do almoço na UnB, entre eles Wilson Trajano Filho, Júlio Cezar Tavares, Bruno Zero e Terri de Aquino, vizinhos de catacumba.

Sou grata também pelos convites feitos pelo Centro Acadêmico de História, pela coordenadora do grupo de trabalho Política Indigenista da ANPOCS, Lígia Simonian, e por Lúcio Castelo Branco para debater publicamente idéias desta dissertação, e também pelos comentários dos participantes destes momentos de reflexão.

O desenhista Magno Cavalcante fez os gráficos e

mapas, no que também me ajudaram Lília Maria Coelho Pita e Carla Andrade. Asta Maria de Medeiros datilografou os originais e Waud Kracke traduziu o sumário para o inglês.

Minha primeira passagem aérea para o Solimões foi financiada pelo Levantamento Povos Indígenas no Brasil, ao qual agradeço nas pessoas de Carlos Alberto Ricardo e Luiz Roncari, que leram o projeto de pesquisa, tendo sido a mesma feita com o suporte financeiro da CAPES e do CNPq, inclusive a confecção dos volumes da dissertação, pelo que agradeço a atenção de Klaas Woortmann, Coordenador do Mestrado em Antropologia no período 1981/1983.

À distância, meus pais Vicente Antonio Barbosa e Daynea Faulhaber Barbosa, e meu irmão Henrique Faulhaber Barbosa, deram todo o apoio material, emocional e intelectual necessário à realização deste exercício.

PLANO DO TRABALHO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I: TERRITORIALIDADE

- 1.1. SEQUÊNCIA A: A LIMPEZA DO PIQUE NO MIRATU
- 1.2. SEQUÊNCIA B: DRAMA NA ALDEIA DO MÉRIA
- 1.3. INSULTANDO A TERRA
- 1.4. SEQUÊNCIA C: OS MAJORUNAS _____
- 1.5. SEQUÊNCIA D: O TERRITÓRIO CAMBEBA _____
- 1.6. ETNICIDADE

CAPÍTULO II: PROCESSOS POLÍTICOS NA TERRA DOS ÍNDIOS

- 2.1. "A PROPRIEDADE É NOSSA" - O COLETIVO E O INDIVIDUAL
- 2.2. HISTÓRIA ORAL DA ALDEIA DO MIRATU (Muranha)
- 2.3. A "LEI DO BRANCO" E A "LEI DO ÍNDIO"
- 2.4. GRUPOS RESIDENCIAIS E GRUPOS DE MOBILIZAÇÃO POTENCIAL
- 2.5. AJURI E NORMAS CONFLITIVAS
- 2.6. O TUXAUA E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL
- 2.7. OS PATRÕES E O BANCO
- 2.8. DIFERENCIAÇÃO

CAPÍTULO III: A HISTÓRIA DA DÍVIDA

- 3.1. SEQUÊNCIA E: A CHEIA
- 3.2. SEQUÊNCIA F: A ACUMULAÇÃO DA DÍVIDA
- 3.3. A NOTA DE CRÉDITO RURAL
- 3.4. UM POUCO DE TEORIA: PODER, DOMINAÇÃO E CRISE DE HEGEMONIA
- 3.5. DIVIDIR PARA DOMINAR
- 3.6. RETROSPECTO HISTÓRICO

3.7. O NOVO IMPULSO

3.8. POLOS DE CRESCIMENTO E AGÊNCIAS LOCAIS

3.9. A LEI DO MAIS FRACO

CAPÍTULO IV: ENTROSANDO

4.1. REUNIÕES, FESTAS E AJURIS INTERCOMUNITÁRIOS

4.1.1. Reuniões - "O lambe tabaco"

4.1.2. Sequência G - O compromisso da dívida

4.1.3. Sequência H - Dividir a dívida (ajuris intercomunitários)

4.1.4. Diferenças e coordenação da reciprocidade

4.1.5. Sequência I - Brincadeiras (festas)

4.1.6. Contradições no campo semântico da etnia

4.2. O MOVIMENTO INDÍGENA

4.2.1. As comunidades de base

4.2.2. Movimento errado - A cooperativa indígena e as relações de patronagem

4.2.3. A crise no campadrio interclasses

4.2.4. A organização da comunidade concreta

CONCLUSÃO

Já lhes aconteceu jogar não com uma pessoa definida, um João Qualquer, mas com um coletivo - a vontade do mundo por parceiro ? Pois eu joguei, e o jogo me é conhecido. Considero-o mais apaixonante que o outro, o de velas, giz, pano verde, meia-noite. Devo dizer que na escolha dos lances, não há nenhum limite. Se o jogo o exigisse e vocês tivessem força na rodada, poderiam, talvez, com uma esponja úmida, apagar do céu negro todas as constelações, como um problema de lousa. Mas cada jogador com seu lance deve reduzir a nada a posição do adversário.

Apesar de sua natureza universal, o adversário é pressentido por vocês como um igual, o jogo se desenvolve segundo os princípios da estima recíproca - e não está nisso seu encanto ? Parece-me tratar-se de um conhecido, e vocês vão se deixando enlevar pelo jogo mais do que se jogassem com um fantasma sepulcral. Ka nesta brincadeira era meu confidente.

(khlēbnikov, 1977:19).

INTRODUÇÃO

Este trabalho constitui uma tentativa de interpretação de etnicidade sob a luz da antropologia política, tomando como objeto concreto de pesquisa o campo político dos processos étnicos na região polarizada pela cidade de Tefé, na qual se situam as aldeias Miranhas do Miratu e Méria, Majoruna do Marajaí e Cambeba do Jaquirí⁽¹⁾.

O pensamento político moderno, que serve como referência teórica para este estudo, tem uma de suas raízes em Maquiavel, no seu procedimento de investigação do confronto entre indivíduos ou grupos na consecução de fins intencionais, encarando os acordos como uma continuidade da luta política e a harmonia como consequência do exercício da força.

Outra fonte de reflexão para o enfoque político é a armação tipológica formulada por Max Weber, bastante frutífera quando voltada à análise das situações, ou seja, de relações entre forças reciprocamente referidas em momentos particulares dos processos sociais.

Os tipos ideais weberianos, principalmente os relativos à conexão entre dominação e legitimidade, referem-se às "condições de persistência das formas de ordenação social" (Cohn, 1979:89) e imprimem limitações à análise dos confrontos políticos em circunstâncias singulares, mostrando-se insuficientes para a interpretação dos processos históricos enquanto tais. A noção de "possibilidade objetiva", neste sentido, é elaborada para operar como um índice de eficácia do processo de dominação/legitimação e da persistência das formas de ordenação social, e não para interpretar as mudan-

(1) - Estou grafando os nomes dos grupos indígenas pesquisados segundo a ortografia oficial brasileira, dado que seus membros falam e escrevem em português, tendo preterido a grafia convencionalizada na Primeira Reunião Brasileira de Antropologia, que tornaria estes nomes irreconhecíveis aos eventuais leitores indígenas da presente dissertação.

ças históricas em correlações de forças concretas, ou a busca de valores alternativos pelos dominados (Cohn, 1979:121).

No caso deste estudo, interessa contrapor à concepção weberiana de "legitimidade" a abordagem estabelecida por Gramsci da "crise de hegemonia", que encara a vontade humana enquanto elemento que atua criativa e criticamente nos processos históricos, enquanto "praxis", conceito que pretende romper com a dicotomia entre as "formas de ser" e as "formas de pensar" (Gramsci, 1976:77).

Para fins de análise, optei por penetrar a etnicidade - objeto teórico deste estudo - pelo ângulo do político, com o cuidado de não reduzir a ele a dimensão ideológica, que guarda autonomia em seus conteúdos significativos. Encaro, assim, ideologia no sentido atribuído por Ricoeur, que ressalta, além das funções negativas de legitimação e deformação, o seu papel integrador, no sentido de justificação, arrazoamento e projeto (Ricoeur, 1977:77/86).

No que tange ao objeto concreto deste estudo, enfocarei as práticas e representações estabelecidas a respeito destas pelos membros dos grupos étnicos em confronto na situação atual da região polarizada pela cidade de Tefé, encarando os grupos indígenas como os elementos ativos nesta correlação.

Roberto Cardoso de Oliveira conceitua grupo étnico como um caso particular de grupo social, refletindo a noção de grupo étnico construída por Barth com um sentido relacional, ou seja, a auto atribuição e atribuição por outros de identidades contrastivas.

Afirma Barth, criticando a postura culturalista, que "o fato de partilhar uma cultura comum é mais implicação ou resultado do que característica primária ou definitiva da organização do grupo étnico" (Barth, 1969:11). Os limites entre os grupos étnicos, tomados como foco de investigação podem, segundo Barth, ser sociais ou territoriais, implicando a disputa por recursos e valores.

A noção de indentidade étnica, de domínio ideológico, tem caráter relacional, e pressupõe a interação entre grupos étnicos distintos. A "identidade contrastiva", implicando o confronto entre identidades, é tomada por Cardoso de Oliveira como a "base definitiva de identidade étnica" (1976:45). Ainda segundo este autor, o caráter ideológico das identidades étnicas prescreve que elas sejam referidas ao sistema de relações sociais que lhe deram origem" (1976:58).

Cardoso de Oliveira pensa o contato entre índios e brancos dentro de uma situação de colonialismo interno da sociedade nacional, na qual as frentes de expansão teriam como presas de seus interesses econômicos e políticos a força de trabalho e o território indígenas (1976:353).

O conflito interétnico seria um fator detonador de mudanças no sistema das relações interétnicas, que se transforma historicamente. O sistema interétnico, assim, de acordo com Cardoso de Oliveira, apresenta-se em "permanente "equilíbrio instável", constituindo o próprio conflito (seja manifesto ou latente) um "fator dinâmico do sistema"(1976:58), devendo o impacto da sociedade nacional através de suas frentes sobre cada população indígena ser pensado em suas dimensões econômicas, políticas e sociais (Cardoso de Oliveira , 1978:85/95).

O conflito interétnico pode acarretar mudanças na organização do grupo étnico sob pressão, como deslocamentos geográficos, perda das tradições, morte. Estas mudanças não implicam, porém, necessariamente, o desaparecimento drástico do grupo, pois este pode, encontrando um novo ponto de equilíbrio instável", manter-se como um tipo organizacional. Neste contexto, as identidades contrastivas são tomadas como elementos classificadores.

O presente estudo situa-se na tradição da antropologia política, que deslocou a ênfase do foco analítico das estruturas para os processos sociais. Destaca-se nesta trajetória o caminho apontado por Gluckman, quando cunhou a técnica

ca da "análise de situações", na qual o material empírico seria obtido a partir da observação das situações que a princípio não teriam nada em comum a não ser a participação do pesquisador.

Segundo Gluckman, cada situação social, no entanto, se inscreve em "um processo de relações sociais entre pessoas e grupos específicos em uma cultura e sistema social" (1967:XV), tornando-se as situações passíveis de serem relacionadas entre si com o fim da análise do sistema de relações subjacentes (1958:91). Deixava de ter importância central o conceito de "estrutura social", concebido em termos abstratos, associado a "formas estruturais" estáticas (Firth, 1971:53).

A análise de Gluckman enfocava a "dinâmica das estruturas", tratando dos conflitos entre os grupos sociais em oposição, e de novos pontos de "equilíbrio temporário". Na relação entre estados de equilíbrio sucessivos e em momentos distintos das relações entre brancos e negros, o conflito entre os diferentes grupos sociais seria provocado em diferentes situações, constituindo a superioridade política dos brancos um fator social para o equilíbrio (1958:25). De acordo com Van Velsen, a noção de que as normas conflitivas podem contribuir para a coesão social e política impregna a abordagem de Gluckman (Van Velsen, 1967:39), que, apesar de crítica com relação à tradição antropológica, mantinha traços característicos daquela.

O conceito de "organização social", elaborado por Firth, volta-se ao "exame do modo em que podem variar as relações básicas" (1971:9). Contrapondo este conceito ao conceito de estrutura, enfocava teoricamente os processos sociais, propondo que, na análise do "aspecto organizatório da ação", (Firth, 1971:53), a atenção fosse dirigida sobre o "exercício da escolha", associada ao fator tempo, ambos considerados como fatores ordenadores das relações sociais (1971:55).

Na trilha de uma abordagem alternativa à postura estruturalista, Swartz, Turner e Tuden tomam como unidade de análise o "campo político", definido como um "campo de tensão", que se move em um "continuum temporal-espacial" (Swartz, Tuden e Turner, 1966:8), e cujo alcance temporal, social e territorial contrai-se ou expande-se de acordo com a dimensão do jogo de interesses isolado pela análise. O enfoque incide, assim, sobre as relações de poder que acarretam transformações no sistema social, encarado em seu aspecto contraditório, conflitivo e movido por tensões (idem, 1966:28).

Segundo Swartz, o conceito de "campo político" leva em conta a mudança e a continuidade entre os participantes da política" (Swartz, 1968:6). Na perspectiva de interpretar "o que realmente ocorre" nos processos políticos, tornam-se relevantes, deste modo, as motivações e os objetivos públicos dos atores sociais em contraste em determinado campo político.

Tal campo, segundo Swartz, tem uma "dimensão histórica", devendo o seu estado atual "ser compreendido na perspectiva de seus antecedentes" (Swartz, 1968:9). As mudanças no campo podem ser verificadas empiricamente, seja pela mudança da relação entre os atores sociais nele envolvidos, pela entrada ou retirada de atores no campo, pela alteração dos recursos ou valores utilizados, ou dos suportes que tornam o processo efetivo ou representam uma tendência contrária à sua operação. As normas que dirigem a interação dos atores podem ser alteradas, assim como os recursos mobilizados pelos atores podem ser introduzidos ou retirados do campo (Swartz, 1968:9).

"O campo é definido pelo interesse e envolvimento dos participantes no processo", nele incluídos "os valores, significados, recursos e relações empregados (grifo meu) pelos participantes nesse processo" (1968:9).

Swartz define "arena" como uma área de segunda ordem, imediatamente adjacente ao campo e intrinsecamente re-

lacionada às relações entre os participantes do campo, porém mais inclusiva, seja em termos espaciais ou temporais. Estão contidos na arena os atores que nela interagem, assim como o "repertório de valores, significados e recursos" possuídos (grifo meu) pelos atores. Os conteúdos da arena, variáveis dentro dela, não são necessariamente incluídos no campo (Swartz, 1968:9).

O foco da investigação na técnica proposta por Swartz são os objetivos políticos de determinada coletividade. A arena compreenderia o campo, mais abrangente que este, mas os eventos, atores e repertórios nela contidos não seriam necessariamente empregados no campo. Para fins de análise, o ator sugere que sejam delimitadas as fronteiras entre campo e arena, assim como as fronteiras que possam ser levantadas entre arenas sucessivas, que atuariam sobre o campo em escalas, graus ou intensidades distintas (1968:15).

O autor esclarece, contudo, que estas distinções são estabelecidas por conveniência metodológica, pois a organização interna do campo e as relações entre campo e arena são interdependentes e as questões propostas a estas unidades distinguíveis para fins de análise são interconectadas e devem focar os diferentes momentos do processo político (Swartz, 1968:38).

Cabe perguntar por que Swartz estabelece a distinção, se na sua definição campo e arena são unidades interconectadas. Adota-se na presente dissertação o conceito de campo político tal como foi definido por Turner, pois constitui um instrumento metodológico mais adequado para pensar as situações de confronto político, à medida que encara em sua definição todos os atores envolvidos no campo enquanto elemento ativo.

De acordo com Turner, não se trata de trabalhar com o conceito de "arena" como um "espaço de segunda ordem", adjacente ao campo político focado. Concordo aqui com Turner, quando afirma que a abordagem de Swartz sugere que "aqueles

que são ativos no campo são passivos ou inativos na arena (1975:128). Trata-se, ao contrário, de trabalhar um conjunto de campos políticos interrelacionados e entendidos como "totalidades de relações entre atores sociais dirigidas a fins", que resultam em "ações sociais intencionalmente dirigidas", e que "podem conduzir ao conflito ou à coalisão" (Turner, 1975:128).

Cada ator se insere, visto desta forma, em um "conjunto de envolvimento ativos em diversos campos, que determina a relação de ego com os recursos de sua comunidade e da proporção dos bens que ele pretende despende ou comprometer nos campos onde atua" (1975:128).

A ação política relevante à análise pode desenrolar-se, segundo Turner, em áreas estanques e em momentos distintos do tempo. A abordagem de Turner visa a apreender como fatos conexos, que dizem respeito à competição por recursos e valores, se sucedem, e à análise dos processos verificáveis no locus de intercessão entre distintos campos políticos.

Nas palavras de Turner: "No campo político, que é constituído por ações coletivas intencionalmente dirigidas a fins, que resultam em conflito e coalisão, a prática da colaboração freqüentemente serve aos propósitos da ação conflitiva e coercitiva. Poderia também ser notado que... mudanças se sucedem umas às outras no campo particular em estudo ou em outros campos nos quais os mesmos atores operam concomitantemente. Isto significa que as fronteiras geográficas nas quais a ação tem lugar tendem a demarcar, expandir ou contrair zonas de maior ou menor intensidade ou cercar enclaves dispersos de ação, ... sendo recursos, recompensas, valores, etc., colocados ou removidos das arenas nas quais a ação ocorre" (Turner, 1975:128).

Turner não renega o termo "arena" utilizado por Swartz, tomando-o todavia em seu sentido "cru" da "arena da tourada", onde ocorre o confronto direto e manifesto entre os homens, que lutam face a face, cada um com o objetivo de "bri

lhar mais" que os outros, matando touros (Turner, 1975:132 / 133).

Emprego na presente dissertação o termo "arena" no sentido atribuído por Turner, ou seja: o lugar do debate corpo a corpo, onde são disputados recursos e valores e emergem conteúdos simbólicos. A história é encarada como resíduo, que emerge em narrativas míticas, resultantes das marcas gravadas nas representações dos atores sociais por conflitos políticos passados que são relevantes à interpretação dos confrontos políticos que estes atores travam na atualidade. Tais atores sociais são portadores de ideologias, nem sempre conscientes, através das quais interpretam a realidade vivida. Estas ideologias, carregadas por uma sorte de "correntes de símbolos em síntese" (Turner, 1975:133), comportam-se como "depósitos" da historicidade, encarada enquanto representação estabelecida pelos agentes sociais a respeito de sua história e do grupo ao qual pertencem.

As arenas sucessivas enfocadas pela análise são o cenário da ação conflitiva ou coercitiva, das alianças, dos acordos, da colaboração, da tomada de decisão, das intrigas, das tréguas ou impasses. Na arena, o antagonismo pode ser latente ou manifesto, simbólico ou real, um "intercâmbio de sinais ou mensagens indicativos de desafio" (Turner, 1975:134).

Os "dramas sociais" foram definidos por Turner como "episódios públicos de irupção tensional" que constituem "unidades do processo social" (1975:33), nas quais se manifesta a dialética entre movimento e estrutura, persistência e mudança (Turner, 1975:32).

"O foco organizativo das estruturas temporais" são, segundo Turner, os "objetivos", que se modificam com o tempo, assim como os meios de obtê-los. A análise dos "objetivos" e dos meios para atingi-los deve considerar tanto os fatores psicológicos das motivações dos indivíduos quanto o seu dimensionamento social. Assim, "o estudo das estruturas temporais envolve o processo de comunicação, incluindo

as fontes de pressão que acarretam a comunicação dentro e entre os grupos; isto conduz inevitavelmente ao estudo dos símbolos, signos, sinais e lembranças verbais e não verbais, que os indivíduos empregam para atingir objetivos pessoais e de grupo" (1975:37).

Turner isola nos dramas sociais quatro fases típicas de ação pública:

1. "ruptura das relações regulares";
2. "emergência da crise";
3. "ação dos mecanismos de reordenamento e de ajustamento;
4. "reintegração do grupo social atingido pelo distúrbio ou o reconhecimento social e legitimação de cisma irreparável entre as partes em contenda" (Turner, 1975:37/41).

O caráter ideal das fases dos dramas sociais, ressaltado pelo autor, prescreve que as mesmas não sejam aplicadas mecanicamente aos processos reais. É importante notar também que a concepção cíclica do tempo deve ser reconsiderada, quando se trata de objetos históricos. Quando Turner utiliza a técnica para analisar o processo de independência do México, onde considera a história como um drama social, faz notar que neste caso o processo "não era cíclico mas irreversível, e mudou a cultura e a sociedade mexicana para sempre" (Turner, 1975:125).

O artigo de Turner demonstra que é legítimo voltar à análise de drama aos objetos históricos. Penso, no entanto, que a discriminação das fases conforme a prescrição de Turner é mais conveniente quando se toma como objeto um tema que se desenvolve segundo uma concepção cíclica de tempo. No caso de objetos históricos e políticos, cuja análise está sujeita às mesmas incertezas dos processos enfocados, julgo que uma discriminação de fases ou etapas serve mais como uma camisa de força que como um instrumento elucidativo para

a interpretação do fluxo de situações e das cadeias de significados a que elas remetem.

A referida técnica, contudo, mostra-se proveitosa para o estabelecimento de uma interpretação, à luz da antropologia política, do desempenho por atores sociais - indivíduos ou grupos - de papéis no processo político, assim como da interpretação que fazem dele estes atores, de acordo com suas trajetórias, valores, objetivos e motivações.

O processo político vivido pelos membros das aldeias indígenas que se situam na correlação de forças da região polarizada pela cidade de Tefê está inserido em uma unidade analítica mais inclusiva: a história dos processos políticos no atual Estado do Amazonas. Neste sentido, pode-se dizer que será empregada como técnica neste trabalho a análise de drama para se pensar teoricamente a etnicidade, enquanto objeto político, ideológico e histórico.

É importante ressaltar que as seqüências narrativas de situações dramáticas que serão descritas e analisadas ao longo deste trabalho, são encadeadas com o objetivo de se compreender os processos étnicos que se desenvolvem no campo político regional.

Nesta medida, convém notar que as seqüências narradas e analisadas ao longo da presente dissertação não são uma reconstituição, seja da ordem cronológica das situações observadas durante a pesquisa de campo⁽²⁾ seja da seqüência factual dos distintos momentos do processo vivido pelos agentes sociais.

Elas constituem, portanto, seqüências interpretativas, pois a associação entre as diversas situações foi estabelecida com o objetivo da compreensão dos processos polí

(2) - A pesquisa de campo durou aproximadamente seis meses, tendo sido realizadas três viagens a Tefê. A primeira fase da pesquisa foi durante janeiro a fevereiro de 1981, a segunda entre janeiro e março de 1982, e a terceira em julho de 1982.

ticos na situação regional. Com este fim, foram também utilizados nas seqüências depoimentos referentes a fatos passados, emergentes da memória social dos atores que interagiram nas situações observadas durante a pesquisa, além de outros recursos, como textos escritos por agentes locais, ou documentos históricos, considerados elucidativos para uma interpretação da situação atual do processo étnico/político na região de Tefé.

A narrativa, desta forma, deve ser encarada como um exercício interpretativo dos processos políticos na história de uma região particular da sociedade nacional, com o objetivo da reflexão da etnicidade enquanto objeto teórico.

No primeiro capítulo, a atenção centra-se na relação entre quatro aldeias (Miratu, Méria, Marajaí e Jaquirí), no que diz respeito à etnicidade e ao território, recaindo no segundo capítulo o foco sobre as "normas conflitivas" que organizam as relações políticas internas à aldeia do Miratu. Nos dois primeiros capítulos a atuação das agências estatais e religiosas é apenas indiretamente referida, nas representações e nas práticas dos membros das comunidades indígenas em questão.

As seqüências descritas no terceiro capítulo se referem a um campo político distinto do enfocado nos anteriores, embora estes campos estejam intrinsecamente relacionados. Concentramos a atenção então sobre duas seqüências que se referem à correlação conjuntural de forças em Tefé, cujo enredo é constituído pelo discurso e pelas práticas dos atores nesta correlação. Nela, os grupos indígenas que são objeto de reflexão especial em todo o trabalho são interlocutores dos representantes das agências públicas em Tefé, orientadas por diretrizes extralocais. Deslocando-se a atenção para a relação entre os grupos sociais que interagem neste campo de forças, a análise passa então a considerar outra escala de interações, pois atores que nos dois primeiros capítulos ocupavam segundo plano, entram na cena.

No quarto capítulo, é enfocado o campo político das relações entre etnias no contexto da correlação de forças entre segmentos da sociedade nacional na região de Tefé, que constitui o objeto concreto, propriamente dito, deste estudo. As incursões estabelecidas nos três primeiros capítulos são, no entanto, necessárias à análise e compreensão do mesmo, sendo encaradas as relações entre etnias no campo político regional.

Finalmente, a conclusão, sintetizarei os principais pontos da análise.

CAPÍTULO I

TERRITORIALIDADE

"Defrontei-me, de repente, com uma geografia do mal acabado, de uma violência desconcertante. A linha constante de água e mato servia de moldura a um mundo ainda incógnito e confuso. As florestas não tinham fim. A terra se repetia, carregada de alaridos anônimos. Eram vozes indecifradas. Sempre água e mato por toda a parte, aquele sem-fim de mato, de um verde imenso, com árvores de mãos dadas, ao longo da margem do grande rio". (Bopp, 1975:74).

1.1. SEQUÊNCIA A - A LIMPEZA DO PIQUE⁽³⁾ NO MIRATU

Saímos da casa de Adriano às cinco da manhã, em três canoas. Uma delas tinha motor de popa. Eram ao todo dez homens que partiam da Maria Caetana, grupo residencial onde está localizada a sede da comunidade do Miratu, para iniciar a limpeza do pique a partir do igarapé do Barroso (ver mapa 1). Minha presença no grupo constituía uma exceção, pois esta atividade em geral dispensa, como me disseram, a participação de mulheres. Eu havia, no entanto, solicitado ao grupo dos Miranhas, durante a reunião que definira o trabalho, minha participação como observadora, e não se opuseram. Encostamos no grupo residencial do Miratu para pegar o Lino, pois ele não tinha canoa. No Igarapé do Barroso encontramos com mais quinze homens, provenientes dos grupos residenciais do Miratu, Miratu de Baixo e Tã Pereira. Adriano era o "mandão" da turma, e disse ao grupo, reunido em uma cozinha de forno⁽⁴⁾ abandonada, o que deveria ser feito. Geraldo, Joaquim Braga, Edilson, Bito, Eládio e Lino seriam os "machadeiros", e iriam atrás derrubando os troncos mais grossos com o machado. Os outros iriam na frente, roçando os troncos menores e ramos, em dupla, de cinquenta em cinquenta metros. Santiago iria à frente, indicando o caminho. Como ficara decidido na reunião do sábado anterior, conforme propusera Adriano Pereira de Souza:

"Eu quero fazer uma limpeza, que vai do Bernardino até lá na extrema do Mota, tem que deixar russo (limpo). Agora, tem que ser uma limpeza boa, mais ou menos uns quatro metros de largura bem limpo, derrubando aqueles paus, bem derrubado, porque aí tá chegando o tempo do município, então nós

(3) - O "pique" é, segundo os Miranhas do Miratu, um caminho que separa a área de um terreno da área dos terrenos limítrofes.

(4) - A "cozinha de forno" é o local onde realizam o processo de transformação da mandioca em farinha.

temos que fazer uma área muito bem bacana, para todo mundo ver que nós vamos zelar por aquilo que nós temos. Então eu estou contando com o Edilson, eu estou contando com o Geraldo, eu estou contando com o Macaco, e eu estou contando com o Eládio... E eu estou contando com o Joaquim Braga: cinco homens para ir torando aqueles paus, deste tamanho, do mais fino até o mais grosso. Estes são os homens que eu acho que podem provar o machado... Aí, se pelo menos faltar mais homens, aí eles podem ser escolhidos no meio do grupo. Estes aí são para levar só o machado, e o resto para ir capinando baixinho, bem trabalhado, uma linha certa, tem que ter um para ir lá no centro. Tem que ir lá na barraca do Eudevis, uma pessoa que faça bem, aí tira uma linha que fique por exemplo naquela ponta onde o Preto trabalha e tire direitinho lá. Esta pessoa, talvez, é o Eugênio..."

"E o Novinho?", diz Augusto, um dos participantes da reunião.

"E o Novinho", repete Adriano, continuando na distribuição das tarefas necessárias à limpeza do pique entre os membros do grupo: "Se tiver muita gente e faltar machado, tem que ir e expulsar ele logo de fora. Aí nós vamos fazer uma limpeza bem bacana. Então este trabalho, meu amigo, tem que ir endireitando aquelas pontas, que muitas vezes fica aquelas ilhazinhas atrás, isto é um trabalho de quem? Isto é um trabalho do Eugênio, e do Novinho. Tem que dobrar aquelas pontinhas por ali, tem que some, depois vai direto, quando chega lá adiante, dobra... aí o cara só vá endireitando, tem que ir endireitando... Este é o nosso trabalho. No outro ano, a gente tirava o nosso trabalho em dois dias. Não era isso que nós fazíamos? Em dois dias. Agora este ano deve ser quatro, por cinco, porque nós ainda vamos limpar o caminho da área do Taveira, quer dizer, daquela área da Caetana (ver mapa) da entrada do Tarará até chegar até o igarapé do Taveira. São três mil metros que ainda tem que conseguir para a gente. Então, o trabalho de vocês, vocês já podem ficar tudo certinho, pensando nisso aí, porque nesses três ou quatro dias, tem que se fazer is-

so. Ninguém pode escapar para outro tempo... Aí eu num vou deixar professor, num vou deixar ninguém, porque, se ficar algum, eu ainda não fico satisfeito. Eu tenho que falar mesmo. Falei com o Anastácio hoje. Ainda não apareceu aqui. E se ele não aparecer lá, eu não sei, eu acho que vocês não vão ficar satisfeitos, não sei. Eu já conversei com todo o mundo aqui. E todo o mundo tá sabendo... O povo desta comunidade espera que vá todo o mundo. Aí num tem este negócio: 'eu não vou porque tem este trabalho, eu tenho isso, eu tenho aquilo...' É quatro dias que nós temos. Agora, os machadeiros não vão agüentar toda esta lapada (este ritmo de trabalho). Cada dia a gente tem que procurar outro. Mas tem que procurar um homem que sempre corta pau. Não contem comigo, nem com Santiago, que não vamos agüentar..."

Na reunião fora combinado também que duas duplas de caçadores entrariam na mata para realizar a caçada de animais que supririam a alimentação dos participantes da "limpeza do pique". Cada um, porém, deveria levar sua "farofa fria" para o caso de escassez de caça. Como choveu durante todo o dia, o grupo da "limpeza do pique" teve que recorrer ao "chibê" (farinha com água e açúcar) para matar a fome.

O grupo que saiu do igarapé do Barroso derrubou e roçou mais ou menos oito quilômetros, passando pela roça de Plácido Gama, morador da Vila do Maranhão, do outro lado do "pique", até encontrar com o grupo que saíra da ponta do Miratu, constituído por Eugênio e Osvaldino, que derrubavam com o machado, além dos quatro que roçavam. Este grupo limpou aproximadamente três quilômetros do "pique", até encontrar com o outro grupo, às cinco da tarde. Segundo Adriano, o pique foi do Igarapé do Barroso até a ponta do Miratu, localizada no centro da mata, na direção aproximadamente do grupo residencial de Maria Caetana, tendo sido realizado naquele dia apenas um terço do "serviço", pois faltaria ainda ir da ponta do Miratu até o Tarará (colocação no centro do castanhal) e do Tarará até o igarapé do Arraia.

Iniciava-se, assim, o empreendimento da quarta

limpeza de pique desde que Adriano se tornou tuxaua do Miratu, e a primeira durante a gestão de Lino.

O principal motivo para a renovação da "limpeza do pique", alegado pelos Miranhas, era a eminência do desmembramento do Município de Tefé, onde fica o lago do Uarini, à margem do qual está localizada a aldeia do Miratu, em três municípios, a saber: Tefé, Alvarães e Uarini. Os Miranhas temiam que, após as eleições de novembro de 1982, fossem efetivadas desapropriações em benefício da Vila do Uarini, sede de um dos novos municípios, conhecida como Maranhão, e que se limita com a área possuída pela aldeia.

Em 1977, após solicitação dos Miranhas frente à FUNAI, a aldeia do Miratu foi visitada pela antropóloga Sílvia Tafuri, que apresentou à FUNAI uma proposta de demarcação da área no mesmo ano. Nada tendo sido concretizado até 1982, Lino Cordeiro, o tuxaua da aldeia do Miratu, solicitou ao presidente da FUNAI urgentes providências (ver anexo 1). No mês de abril de 1982 a área foi delimitada pelo antropólogo Flávio Testa, tendo sido assinada a portaria que prescreve a demarcação da aldeia do Miratu, assim como das aldeias do Jaquiri (índios Cambebas) e Marajaí (índios Majorunas), pelo presidente da FUNAI, no dia 30 de setembro de 1982.

A primeira "limpeza do pique" fora realizada em 1930. Em 1929, a aldeia Miranha do Méria, próxima à vila de Alvarães, fora demarcada pelo Serviço de Proteção aos Índios. Segundo conta Adriano Pereira de Souza, a demarcação do Miratu foi feita pelos próprios Miranhas.

"Antes, não tinha limite não... A gente ia para lá, vinha para cá. E assim ficava. Quando o Aprígio Mota e Serafim Rocha (grandes comerciantes locais) resolveram fazer esta área para ver se ficava com tudo, então aí foi obrigado a chamar o pessoal da Méria para ajudar a defender a terra..."

"O Serafim Rocha era um comerciante português que morava aí na boca do Uarini abaixo da casa do Mota hoje. Aí ele começou a tirar, a fazer a demarcação da terra, onde que-

ria ficar com tudo; então o José Trovão ajuntou aqueles Miranhas do Igarapé do Méria, e chamou tudo para cá para enfrentarem a barreira que iam atravessar aquele tempo..."

Naquela época, o tuxaua da aldeia do Miratu era José Trovão, e este reuniu os Miranhas do Miratu e do Méria, que "entrincheirados" como contou Adriano, no final do pique, impediram o engenheiro pago pelos comerciantes Aprígio Mota e Serafim Rocha de demarcar a área em proveito dos últimos. Segundo o Relatório da 1a. IR do SPI, referente ao ano de 1928 (p. 136), viviam na aldeia do Méria 25 homens, 22 mulheres, 18 crianças e 23 moças e moços. Segundo o Relatório da 1a. IR referente ao ano de 1931 (p. 218), viveriam no Miratu "40 índios, semicivilizados, sendo tuxaua J. Trovão, vivendo todos da exploração de pequeno castanhal existente na área do terreno ocupado pelos citados índios, área essa que fora respeitada pelos que anteriormente demarcaram as respectivas adjacências..." O Inspetor de Índios da área, na época, era Isidoro Sampaio, e as informações dos Miranhas coincidem com os relatórios do SPI quanto ao fato. Na página 220, o relatório confirma: "assim foi assegurado aos índios Miranha do Muratu (sic) o direito de posseiros".

Segundo Adriano Pereira de Souza, houve uma negociação entre comerciantes e índios, quanto aos limites do terreno. Uma parte do castanhal que pertenceria aos índios ficou para os comerciantes, e outra parte que seria destes últimos foi cedida aos Miranhas, para facilitar o serviço da demarcação, que foi realizada assim em linha reta. Quando o tuxaua José Trovão morreu, foi substituído por Gregório Monteiro, que durante sua gestão realizou outra limpeza do pique.

Com a eminência da demarcação da área pela FUNAI no ano de 1982, os Miranhas da aldeia do Miratu, decididos a antecipar o trabalho da agência protectionista oficial, promoveram um processo de discussão a respeito dos limites da área que consideram de sua propriedade, questionando o acordo que fora estabelecido no início da década de 30. Haveria, entre os índios, posições distintas quanto a estes limites, que re -

presentavam diferentes visões da dimensão do território tribal. Adriano Pereira de Souza, por exemplo, disse em reunião no dia 24 de junho de 1982:

"Nós temos este costume de fazer esta limpeza e já fazia uns quatro anos que nós não fazia. Vamos ver se a gente completa esta limpeza (já iniciada como foi descrito) dia 5 ou 6 de julho, para ver se, quando a FUNAI chega, então a FUNAI não vem dizer que a área é dela, porque o trabalho é todo nosso. Com nossos esforços, nós fizemos todo o serviço".

Havia concordância quanto a este aspecto, mas um grupo liderado por Lino Pereira Cordeiro e Verediano Pereira Cordeiro argumentava que este seria um momento propício para ampliar os horizontes do território tribal, já que a área pretendida pelos Miranhas antes da demarcação que sucedera em 1930 ao acordo com os comerciantes locais fora reduzida. Outros alegavam desconhecimento do terreno a ser demarcado.

Eu estava em pesquisa na aldeia na semana em que se desenrolou este processo de discussão, mas ela não se dava apenas no âmbito da casa de Adriano Pereira de Souza, onde eu estava alojada, pois foi durante este período assunto rotineiro em todos os barracos reunidos em grupos de residências da aldeia do Miratu. Apenas pude registrar sistematicamente a discussão na reunião realizada no sábado seguinte, dia 2 de julho de 1982. Foi decidido então que conclusão da limpeza não era possível antes de se marcar exatamente o caminho, pois haveria áreas litigiosas com os comerciantes vizinhos. A marcação deveria ser realizada pelos "mateiros", isto é, pelos agricultores que conhecem melhor a mata.

Verediano Pereira Cordeiro utilizava-se, para esclarecimento do grupo, de um quadro negro, onde desenhava o mapa da área pretendida (vide mapa 1). Nesta reunião estavam presentes representantes das aldeias do Marajaí e Méria, convidados pelo Miratu, que observaram a discussão. A limpeza do pique não fora o único motivo do encontro e, após terem sido abordados outros assuntos intercomunitários (que receberão destaque em outras partes deste trabalho), a discussão sobre a área ocu-

pou o espaço da casa comunitária,⁽⁵⁾ e seus participantes nela se distribuíram de modo não costumeiro. Usualmente, as pessoas sentam em cadeiras ao longo das paredes, e obedecem a uma certa ordem para expressar suas opiniões. Agora o ritmo era outro : uma roda de Miranhas sentados no chão, defronte ao quadro negro onde fora desenhado o mapa, outra roda em pé, grupos de pessoas conversando paralelamente. Manduca diz:

"Estou achando meio difícil passar desta área da direita (no mapa) até a última área, porque é longe. Nós temos que acompanhar a beira do igarapé do Bôia, porque aí ninguém erra. Agora, aquela área (à esquerda no mapa), atravessando é mais fácil. Agora, costeando... A área do Cordovil já está marcada, Lino ? Você sabe onde é ?" Lino responde:

"No mínimo na capoeirinha. Depois dali para cima, né ? Para esta área aqui, eu vou conseguir cinco caixas de canhão de três tiros (fogos de artifício). Você gasta de vinte em vinte minutos, de meia em meia hora. De minha parte, eu vou conseguir em Tefê, cinco caixas de foguete canhão de três tiros , para fazer esta parte aqui".

Adriano diz que tem condições de "fazer" a parte que contorna o igarapé do Arraia, após o limite com a propriedade do Cordovil. O igarapé do Arraia teria sido anteriormente considerado como linha divisória entre o Miratu e terras devolutas, mas, segundo a argumentação de Lino Pereira Cordeiro, é necessário ao grupo limpar o pique à esquerda do igarapé, pois isto o defende da invasão de pesqueiros, e outros intrusos que possam vir a invadir a área, depredando-lhe os recursos, como peixe e castanha. Esta parte da limpeza é considerada pelo grupo como factível sem maiores problemas, pois o terreno não se limita com nenhuma propriedade. Seria traçada uma "linha reta entre o igarapé do Moira e o igarapé do Arraia, passando muito

(5) - A casa comunitária é um tipo de construção de modelo regional, maior do que os barracos onde mora cada família, destinado às festas, reuniões e aulas ministradas pelos monitores da aldeia, ou cursos organizados pela Coordenação Pastoral da Prelazia de Tefê e pelo Movimento de Educação de Base.

acima de um 'rancho' (barraco aberto coberto de palha) chamado Taveira". A partir daí, subiriam em linha reta até "acima de uma colocação do castanhal chamada Anta. "Esta área, bem ao centro do castanhal, não é conhecida pelos mais novos, que se dedicaram mais ao trabalho da roça e não tiveram interesse pela castanha". Segundo Lino Pereira Cordeiro, a ampliação da área significa a ampliação da "reserva" do grupo, e Adriano Pereira de Souza concorda com este argumento, considerando também a área da mata como um "banco". Ela interessa ao grupo pela existência de castanheiras, sorva e copaíba; e, no final do pique, por minérios que Lino Pereira Cordeiro verificou em Manaus ser bauxita e fosforita. A parte à esquerda do mapa, (ver mapa 1) contudo, gerou controvérsias. O pique já fora limpo no limite com o terreno de Luis Bernardino e em parte na divisa com o da família Mota. Da ponta do Miratu até o Taveira, contudo, os limites com as propriedades da família Mota e da família Sereno são pouco definidos.

Segundo Lino Pereira Cordeiro, que afirma ter averiguado em cartórios de Tefé e no INCRA, em Manaus (teve acesso a mapas e títulos de propriedade enquanto 2º suplente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Tefé em 1977), a família Mota tem três títulos na área, que se limitam com o Miratu. O título denominado Miriti, que Aprígio Mota alega ter 18.000ha, tem apenas 1088ha; o denominado Carpina Bóia tem 920ha; e o título da Igreja, onde fica uma igreja de S. Francisco, tem apenas 15 ha. O total da área pertencente juridicamente a família Mota, portanto, não corresponde, segundo Lino Pereira Cordeiro, ao que a família diz possuir. Para realizar a delimitação desta parte da área, foi necessário por este motivo, primeiramente abrir uma picada da seguinte forma: uma dupla avança quinze minutos, capinando, e solta três tiros, utilizando-se fogos de artifício. A segunda dupla segue na direção dos tiros, capinando também até encontrar com a primeira dupla.

Alguns dias após a realização deste empreendimento, o barco onde vários Miranhas viajam para Tefé encosta no barracão de Aprígio Mota, ainda um dos maiores comerciantes do

Uarini. Aprígio Mota diz quando a ele Adriano se dirige para comprar óleo combustível:

"Rapaz, eu soube que vocês iam tomar a parte da minha terra. Vocês sempre trabalharam bem comigo, e agora querem criar problema, porque a terra foi demarcada em 1930 e agora vocês vão criar problema. Todo mundo é sabedor que a terra era do meu pai, é uma herança, tem três títulos definitivos lá." Adriano respondeu:

"Foi o Lino que trabalha com isso, e conhece os títulos, e eles provam que esta terra é devoluta, a população está aumentando, aí ele pegou e resolveu ampliar. Ele está aí embaixo, consertando uma peça do barco. O senhor quer conversar com ele?"

Obtive este diálogo através de informações pessoais de Lino Cordeiro, em julho de 1982. Ainda segundo o representante Miranha, Aprígio Mota não disse mais nada naquele dia, e os dois ainda não tinham conversado sobre o assunto, mas os Miranhas pretendiam até o mês de novembro de 1982 limpar o caminho aberto pela picada, antes da FUNAI visitar a área para legitimar a demarcação. Antes disso, queriam firmar um acordo com Aprígio Mota, para evitar conflitos.

1.2. SEQUÊNCIA B - DRAMA NA ALDEIA DO MÊRIA

Um grupo que representa a maioria da população da aldeia do Méria, constituído por nove famílias, chegou à aldeia do Miratu no dia 1º de Julho de 1982, a convite de Adriano Pereira de Souza, a fim de buscar solução para problemas que o atingiram, pois o grupo estava insatisfeito com Vicente Farias, empossado pela FUNAI como tuxaua. Este vendia na aldeia bebidas alcoólicas, considerava a área da comunidade como de sua propriedade e se apropriara individualmente de uma "bancada completa para casa de farinha" (motor, rolo de cortar mandioca e banca de madeira, instrumentos de trabalho necessários à preparação da farinha) que, segundo o grupo, deveria ser utilizada coletivamente, chegando ao extremo de ameaçar de

morte um dos membros do grupo.

Quando eu visitara a aldeia do Méria pela primeira vez, em 1981, o grupo de Erasmo realizava um ajuri, e recebeu-me reunido na casa comunitária. Contaram-me seus planos de trabalho e como haviam resolvido os conflitos por terra com os proprietários vizinhos. A aldeia se limita com um terreno de propriedade da família Gonçalves (vide mapa 2). Joaquina Gonçalves, que vivia em Manaus em 1980, veio a Alvarães, alegando que o castanhal e o terreno ocupado pelas roças dos Miranhas lhe pertencia. Contara Erasmo:

"Só que aqui era da Méria. Aí ela falou que ia conversar com o chefe, para ver se ia tomar com tudo, para ver se tinha direito para mandar em tudo. Mas aí ela viu que não era aquilo. Aí a terra estava legalizada, aí veio o Esmeraldino e resolveu este problema. Aí os Gonçalves perderam, mas moram aí. A terra que eles têm é só a área da casa deles".

Efetivamente, consta no relatório apresentado à FUNAI pelo "servidor Esmeraldino Silva Neves", no dia 18 de agosto de 1980 (encaminhamento nº 118/19DR/80): "A área de terra na aldeia Méria não está delimitada oficialmente, porém, os marcos e travessões feitos pelos próprios aldeados, para determinar os limites da aldeia Méria, está limpo, não havendo qualquer dúvida com relação à ocupação da terra, embora em volta da mesma haja uma grande área devoluta. Sendo necessário futuramente a legalização dessas terras do Méria, em virtude do grande fluxo de civilização. "...

"Segundo o próprio capitão indígena do grupo e de mais membros da comunidade Miranha, a invasão destas terras é somente na época da coleta de castanha devido ao grande movimento de regatões em Alvarães, ficando acertado nesta região uma política para melhor controle da área e produção pelo capitão indígena e demais aldeados..."

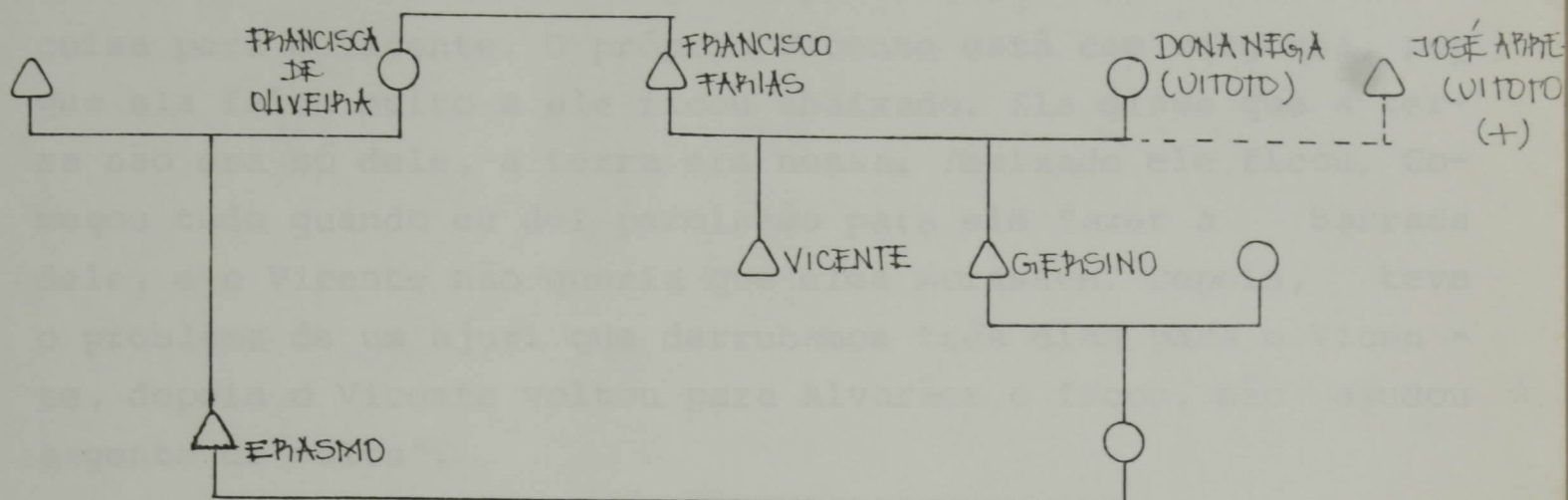
"A área dentro dos travessões, limites realmente é reconhecido patrimônio da FUNAI, o que ocorria de acordo com o ofício do Prefeito de Tefé, era um atrito interno ao próprio grupo, solucionado com a mudança do capitão indígena -

na." (Neves, 1980).

Durante minha visita à aldeia, em 1981, Erasmo contara-me também que, apesar do tuxaua Vicente Farias pretender que todos vendessem e comprassem dos Gonçalves por seu intermédio, o grupo não queria mais "trabalhar para patrão". Pretendia, ao contrário, reduzir as transações pelo "fiado", e ver se conseguiriam se organizar para "vender para quem dá mais", "porque já chega de trabalhar para os outros." Contaram-me, porém, que ainda "trabalhavam para patrão", mas estavam tentando quebrar o monopólio, comprando e vendendo com outros comerciantes de Alvarães distintos da família Gonçalves, adquirindo financiamento no Banco do Brasil.

Em 1982, quando realizava a segunda etapa de minha pesquisa de campo, Adriano de Souza me contou que combinara com Francisco Farias, antigo tuxaua da Méria, Vicente Farias e o restante do grupo, uma reunião para discutir o problema da terra na aldeia. Percebi que Adriano preferia ir a Alvarães sozinho, e aguardei o resultado da reunião. Ao voltar, Adriano narrou os acontecimentos dramáticos que antecederam sua visita e como encontrou o grupo: ocorrera uma briga quase mortal na aldeia entre Vicente Farias e Erasmo Oliveira da Silva, que trocaram agressões físicas e morais. Deitados em suas redes, não se encontravam em condições sequer de conversar.

Dois meses após o conflito, Adriano convidou-me para fazer uma visita a Alvarães, onde grande parte dos Miranhas do Méria tem moradia, e conversar com eles sobre o ocorrido. Adriano encostou sua canoa no Marajá, onde eu realizava um levantamento, no sábado pela manhã. Entre os Majorunas, escutei a primeira versão do fato. Através deles, soube de relações de parentesco entre as pessoas em conflito: Francisco Farias, pai de Vicente Farias, é irmão da mãe de Erasmo. A filha de Gersino, que é irmão de Vicente Farias, é casada com Erasmo.



Segundo o Majoruna, os dois irmãos Vicente e Gersino, há muito tempo "não se beijam por causa da etiqueta da terra", e "fazem muitos anos que eles não se falam por causa deste terreno."

O conflito entre os dois irmãos teria surgido quando Chico Preto (Francisco Farias) transmitira o título de tuxaua a Vicente Farias, que começara a encarar a aldeia como se fosse seu "sítio", como "sua propriedade", e instalara um barracão dentro da reserva, servindo como intermediário para a família Gonçalves, constituída pelos maiores comerciantes de Alvarães, que dispõe de títulos da propriedade fundiária da época do Segundo Império, situada entre os maiores latifundiários do município de Tefê, de acordo com o cadastramento do INCRA para a arrecadação de Imposto Territorial.

Chegando a Alvarães, fomos ao barraco da mãe de Erasmo, onde este fôra morar depois do conflito, "à beira", na periferia da vila, às margens do Rio Solimões. Franciscisca de Oliveira, mãe de Erasmo, disse que era este que "fazia à frente", e "fazia reunião", desde que ocorrera uma visita da FUNAI em 1979.

Adriano perguntou:

"Como começou a briga ?

"A mulher do Mendonça", disse Erasmo, "que é sobrinha do pai do Gersino, tem uma filha casada com uma pessoa de fora. A mulher queria o genro perto dela. Ela disse muita coisa para o Vicente. O próprio Vicente está com vergonha, porque ela falou muito e ele ficou abaixado. Ela disse que a terra não era só dele, a terra era nossa. Abaixado ele ficou. Começou tudo quando eu dei permissão para ele fazer a barraca dele, e o Vicente não queria que eles morassem. Depois, teve o problema de um ajuri que derrubamos três dias para o Vicente, depois o Vicente voltou para Alvarães e ficou, não ajudou a gente de volta".

Adriano perguntou: "Você acha que tem outras pessoas competentes para levar isto à frente?"

"Acho que não", respondeu Erasmo. Acho que eu que estava interessado. Onde eu morava era muito triste e eu tinha contade de levar isso à frente. Eu passava pelo Marajá, e pelo Jaquiri, perguntando como podia levar isso à frente. E chegava no Méria, e fazia reunião, e aprendia. Seu Lourival tinha aquele prazer de ajudar. Aí eu fazia aquelas brincadeiras (festas) e convidava o pessoal do Marajá. Quando me desgostei, fiquei desorientado e descontrolado, e depois o povo de lá só queria trabalhar comigo; aí o pessoal ficou todo o mundo descontrolado, desorientado. Já estou com dois meses que estou só mesmo com o meu serviço. Se antes, quisessem me colocar para ser o chefe, eu aceitava. Mas agora, acontece isso, e meu coração não pede mais para ficar unido mesmo como a gente estava..."

Era uma linda tarde de domingo, e andávamos em Alvarães, quando lembrei-me das descrições de Martius. Quando o viajante chegara a esta vila, em 1820, a encontrara decadente (1976). Comentando com Lino Pereira Cordeiro o fato, ele me disse: "Mas é claro, este pessoal fez a vila na base do comércio e da escravidão".

Encontramos Vicente Farias na casa comercial de Raimundo Gonçalves, comprando cachaça e vinho, cercado de um grupo de bêbados, que os Majorunas revelaram constituírem o

seu grupo de trabalho, Contando também que não são Miranhas do Méria, mas agricultores vizinhos com os quais Vicente Farias negocia e trabalha. Levou-nos à sua casa, localizada na rua central de Alvarães, e Adriano pergunta-lhe o motivo do conflito, ao que Vicente Farias responde que Erasmo bebeu demais. Adriano perguntou quem vendeu a bebida, e se Vicente Farias não sabia que é proibido pelo Estatuto do Índio a venda de bebidas alcoólicas dentro das aldeias. Vicente disse que sabia, mas se não vendesse cachaça perderia a freguesia, pois os moradores só compram mercadorias quando existe cachaça. Adriano perguntou:

"Por motivo desta disputa, quer dizer que destruiu esta comunidade ?"

"Não. A comunidade continua. Mas a família dele saiu. Mas eu não fiquei com raiva, seu Adriano. Eu não fiquei com vergonha, porque não foi eu o provocador. Agora estou trabalhando com doze colegas de perto".

Quando, no mês de junho de 1982, voltei à aldeia do Méria para uma terceira visita, juntamente com Adriano Pereira de Souza, era época de cheia. Subimos o igarapé de Aruã (ou igarapé Grande, prosseguimento do lago de Alvarães) em direção da aldeia, atravessando terras baixas dentro da mata inteiramente alagadas. Fomos à residência de Gersino Farias convidar o grupo para uma reunião no Miratu e soubemos então que Erasmo viajara para Manaus, a fim de pedir apoio à la. Delegacia Regional da FUNAI, com o objetivo de solucionar o conflito com Vicente Farias, que o ameaçara de morte. Conversando com Gersino, Adriano diz:

"Antigamente a gente se unia. O Trovão levava gente para lá para trabalhar com a gente e o chefe daqui também trazia gente de lá para trabalhar com o povo daqui. Quando o Joaquim Ferro era tuxaua (da Méria), ele morava aqui na campina. Antes do Ferro, era o Júlio Farias. Depois do Joaquim Ferro foi Antonio Dersil, que era casado com a irmã do Chico Preto. O Júlio Farias matou dois homens e fugiu. Dizem que foi ao Içã. Então veio um bocado de índio do Içã para cá. Eram

uma parte Uitotos. Aí eles vieram aqui, uma parte deles. A mãe do seu Gersino, dona Nega, era mulher do José Arrepiado. Os dois eram Uitoto. Aí Chico Preto matou o marido da dona Nega. Aí ela ficou para aqui e casou com Chico Preto e ainda está vivendo com ele até agora. Ele foi preso por seus messes...", conta Adriano, dizendo também que "Papai (Mariano de Souza) chamava de mano para Antonio Dersil. Não sei se era por costume, ou se é porque era parente dele. Só sei que quando ele ia ao Miratu, ficava na nossa casa".

Fazem também analogias do atual conflito com conflitos antigos:

"Aurípia Barbosa queria tomar a terra dos índios. Aí amarraram ela e o marido dela, e começaram a bater, curar. Aí o Júlio (chefe depois do Ferro) soltou ela, aí ela passou a gostar dele mas não quis mais saber de dominar a Méria... O pessoal aquele tempo brigava muito. Era um matando o outro".

Quando o grupo da Méria chegou ao Miratu, dia 19 de julho de 1982, reuniu-se com Adriano em sua casa e contou o prosseguimento do conflito: "Eles não querem ser índios igual de nós. Só querem desfazer de nós. Já moram em Alvarães, já se acham sabidos. O filho do Vicente já andou dando tiros dentro da aldeia, eu digo que insultando a terra. Eu digo que ele falou que o Erasmo fez safadeza com eles, porque foi a Manaus sem se comunicar. Safadeza quem tá fazendo é ele com nós. Nós precisamos de uma pessoa que agrade nós. O Erasmo sai de nossa localidade, mas nós tá sabendo que ele quer nosso bem. Nós achamos de acordo que nós só podemos continuar se o Vicente Farias sair. Mas ele disse que só vai sair da terra dele para levar outro junto com ele, para o inferno. Vicente já tinha feito um negócio com o Raimundinho (Gonçalves), como se o terreno fosse dele, para a gente apanhar toda a castanha e entregar tudo para os Gonçalves", diz Aripí.

Na reunião, Adriano assim apresenta o grupo da aldeia do Méria:

"Os da Méria vieram aqui, porque estão sem uma

direção, de maneiras que eles não estão gostando. Estes estão querendo saber se eles vivem na terra deles, ou do Vicente Farias. O Vicente Farias é o mandão de lá. Eles estão querendo saber se nós podíamos ajudar a eles também neste sentido. Eles estão querendo colocar outra pessoa que pode ser um tuxaua bom, que pode ajudar. Eles estão querendo colocar o seu Erasmo, porque é uma pessoa competente... Por isto eles vieram então: para escutar, participar e buscar um apoio".

"Nós viemos aqui participar desta reunião de vocês. Agora, nesta reunião, as pessoas têm que ser conscientes que todos têm que estar unidos, e apoiar esta nossa idéia. Porque a união é a força", diz Erasmo.

Pouco antes de descer o Solimões de volta à Méria, Erasmo disse que busca o apoio no Miratu, no Marajaí e no Jaquirí porque não quer "trocar a vida por terra", preferindo a isto "caçar outro destino", procurando outro terreno. Aripí, por sua vez, diz que não sabe qual seria seu destino fora da Méria, pois já saíra da terra uma vez, mas no outro terreno que trabalhou "vivía numa sujeição". Decidiu-se, por isso, como conta, a voltar para continuar na luta.

Adriano Pereira de Souza e Lino Pereira Cordeiro dizem aos Miranhas do Méria que eles devem buscar o apoio na Lei do Índio e no Estatuto da Terra. Lourival, tuxaua do Marajaí, conta como resolveu um problema semelhante ocorrido em sua aldeia. O Marajaí tinha um "presidente" que queria ser patrão, e queria toda a produção para ele. Mas o pessoal do Marajaí queria Lourival como tuxaua, e o "presidente" ameaçou-o de morte. Lourival procurou as "autoridades" de Tefé, ou seja, a Coordenação Pastoral da Prelazia de Tefé, a Delegacia, o Juiz, o Movimento de Educação de Base. Lourival foi eleito assim como tuxaua, com o apoio destas comunidades, e não precisou "trocar a vida por terra".

1.3. "INSULTANDO A TERRA"

As seqüências A e B, nas quais a narrativa enfoca

as relações entre os Miranhas e o território, permitem uma sistematização inicial da conceituação de território indígena, a partir da definição dos limites sociais levantados entre os membros das aldeias do Méria e Miratu e os agentes a elas externos.

Toma-se aqui a relação entre os grupos étnicos como um processo, no qual estes grupos competem por recursos e valores. Este processo constitui um "campo político", definido por Swartz, Turner e Tuden como um "conjunto concreto de eventos e atores, onde estes últimos se opõem ou se aliam tendo em vista alcançar certos fins comuns ou contraditórios" (1966: 30/31).

O significado do território, que constitui um dos recursos disputados, não se restringe, para os Miranhas, a aspectos econômicos, pois sua definição é necessária não apenas a sua sobrevivência material, mas à persistência de sua identidade enquanto grupo diferenciado, assumindo portanto um conteúdo social e político.

Barth considera os grupos étnicos como uma "forma de organização social", cujos limites são traçados a partir de uma categorização que é estabelecida pelos próprios grupos na "auto atribuição e atribuição a outrem" de identidades étnicas (Barth, 1976:15). Segundo este autor, "o foco da investigação é o limite étnico que define o grupo e não o conteúdo cultural que encerra. Por suposto, os limites aos quais devemos dedicar nossa atenção são limites sociais, ainda que possam contar com seu concomitante territorial" (Barth, 1976:17).

Na Sequência A, os Miranhas, empreendendo nova "limpeza de pique", ampliam os atuais limites do território para uma dimensão à qual julgavam ter direito. Dois subgrupos que sustentam diferentes argumentações aliam-se em função de um objetivo comum, ou seja: a sua afirmação enquanto proprietários do território tribal diante dos proprietários vizinhos, ou outros invasores, como madeireiros ou barcos pesqueiros. Os Miranhas entram, portanto, em consenso quanto aos limites da área, definindo-a como "reserva" e "banco", imprescindível para

a sobrevivência do grupo em termos materiais, sociais e étnico-políticos. Quando Adriano de Souza firma que o território da aldeia é uma "reserva" e um "banco", confere-lhe um significado que transcende, no entanto, ao aspecto econômico, pois além de representar a possibilidade de aquisição de recursos resultantes dos investimentos de trabalho sobre a terra, significa também a garantia de persistência do grupo enquanto forma de organização diferenciada.

As dificuldades colocadas como objeção para a ampliação da área pelos que argumentam desconhecimento da mesma revelam, no decorrer da discussão, o temor de confronto com proprietários vizinhos, com os quais os Miranhas haviam firmado um acordo após a disputa pela terra em 1930. Nesta disputa, os Miranhas da Méria aliaram-se aos do Miratu, e, "entrincheirados", como conta Adriano, defenderam a área que consideravam de sua propriedade. Esta, porém, foi reduzida pelo acordo, com o qual os Miranhas demonstravam insatisfação até os dias atuais. Para vencer estas dificuldades, apresentam propostas que evocam recursos simbólicos, como a utilização de fogos de artifício.

A definição do território pelos índios, desta forma, está diretamente associada à constituição da identidade social por seus habitantes face a agentes externos. Conforme indicam depoimentos de Miranhas, a perda de seu território original, no alto Japurá, com o impacto da frente seringalista, acarretou a fragmentação do grupo, que foi disperso em vários pontos dos rios Japurá e Solimões. A iniciativa de José Trovão, antigo tuxaua, que reuniu os Miranhas na aldeia do Miratu, possibilitou a constituição de sua identidade tal como foi definida com referência ao novo território por eles ocupado até os dias de hoje. Sua organização social refere-se, também, à interação com os proprietários e comerciantes vizinhos, que interfere, por sua vez, sobre os próprios limites territoriais.

Os antigos vínculos entre os membros das aldeias do Méria e Miratu, ainda vivos na memória dos Miranhas, quando reativados pelos mesmos, assumem um significado claramente político, tanto no que tange à definição do território indígena ,

quanto à própria constituição da identidade étnica, que se mostram diretamente associados no caso em questão.

Na Sequência B, os Miranhas da Méria vivem um momento dramático, em que membros de um mesmo grupo de parentes entram em conflito. Entre os recursos disputados, referem-se à "bancada completa para casa de farinha" e ao território da aldeia, manifestando-se também um conflito por poder entre o tuxaua Vicente Farias e um grupo que constitui a maioria da população. Este grupo sente-se lesado pela atuação do tuxaua, pois considera a terra e a "bancada" de propriedade coletiva, ao passo que este reivindica a propriedade individual.

Este conflito entre Miranhas parece ter sido provocado pela dominação exercida por um grupo de comerciantes na Vila de Alvarães, cujo objetivo seria a apropriação do território Miranha e da renda da terra, obtida através da produção da farinha e extração de castanha. O tuxaua Miranha da aldeia do Méria estaria servindo aos interesses dos comerciantes e agindo contrariamente aos dos Miranhas. No desempenho do papel de intermediário entre os dois grupos, seria uma peça chave para a articulação econômica e política entre os Miranhas e os comerciantes de Alvarães (a família Gonçalves), passando os últimos por esta via a controlar o território indígena e a aquisição dos recursos nele produzidos ou dele extraídos com o trabalho dos Miranhas. Vicente Farias agiria com a intenção de se apropriar individualmente do terreno, para isto se aliando, através de negociação, com a família Gonçalves. Da mesma forma, as fronteiras da Méria teriam sido invadidas pela dita família. Para defender os interesses comuns, os Miranhas liderados por Erasmo buscaram suporte em elementos externos à rede constituída pela aldeia do Méria, tal como no caso da Sequência A, que envolveu os Miranhas do Miratu.

Na análise dos "dramas sociais", considerados como "episódios públicos de irupção tensional" (Turner, 1975:33), os conceitos de estrutura e anti-estrutura (*communitas*) são, do meu ponto de vista, instrumentos teóricos intrinsecamente relacionados na análise das unidades processuais (Turner, 1975:45).

Entende-se aqui "estrutura" como a persistência nas relações sociais dos constrangimentos, ajustamentos, ordenamentos jurídico-legais ou morais dominantes, como por exemplo a internalização de relações de patronagem na organização das comunidades indígenas de Tefé. Vemos *communitas*, inversamente, como "uma relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincrásicos", uma "confrontação direta, imediata e total de identidades humanas", associada diretamente a liberdade e espontaneidade" (Turner, 1975:49).

É meu ponto de vista que nos dramas sociais emergem, sejam "símbolos de estrutura", sejam "símbolos de anti-estrutura", encarados como aspectos contraditórios dos processos sociais, que podem inclusive emergir simultaneamente.

Na Sequência B, relativa à relação entre os Miranhas da aldeia do Méria e seu território, são narradas situações dramáticas onde emergem símbolos de "estrutura" que atualizam as relações de patronagem da situação de contato entre Miranhas e civilizados, ou símbolos de "anti-estrutura" que as contestam.

No contexto de uma "arena", no sentido atribuído por Turner, ou seja, cenário do confronto direto e manifesto, onde são disputados valores, recompensas ou recursos, e emergem conteúdos simbólicos (1975:132/134), a categoria índio seria um símbolo diretamente referido à disputa pelo território e pelo prestígio político, no caso da sequência dramática relativa aos Miranhas da Méria.

Entre os valores que emergem nesta arena, temos a aspiração por liberdade, diretamente associada na fala de Aripí (pág. 29) à apropriação comunal do território. Vicente Farias luta pelo poder de apropriar-se dele individualmente e atua como intermediário entre os comerciantes locais, valendo-se do título de tuxaua legitimado pela FUNAI, contra os interesses do grupo Miranha, que constitui sua identidade social em contraposição à patronagem exercida por aquele. Esta identidade assim constituída refere-se diretamente à "terra dos índios", enquanto propriedade comunal reconhecida pela

FUNAI e na qual não se viva "numa sujeição", referindo-se também às aspirações de "libertação dos patrões". A categoria índio, acionada neste sentido, atua como um símbolo de anti-estrutura.

Conforme indicado pela fala de Aripí: "Eles não querem ser índios igual de nós. Só querem desfazer de nós. Já moram em Alvarães, já se acham sabidos. O filho de Vicente já andou dando tiros dentro da aldeia, e eu digo que insultando a terra".

Emerge, assim, a categoria índio como um símbolo de "anti-estrutura", na sequência dramática relatada, que contesta as relações de sujeição/dominação. Mas na sequência B emergem, simultaneamente aos símbolos de anti-estrutura, símbolos de estrutura, como as categorias referentes às relações de autoridade verificadas na vida social do grupo Miranha.

Categorias como "presidente", e "patrão", podem ser classificadas, desta forma, como categorias referentes a papéis políticos desempenhados pelos membros dos grupos indígenas em Tefé. Estas categorias, engendradas em um campo semântico comum a índios e não índios, são criadas pelas relações com diversos atores do campo político no qual interagem os Miranhas.

A categoria "patrão", por exemplo, indica as relações de clientela estabelecidas entre os "índios" e os comerciantes. No caso de Vicente Farias, que ao assumir o papel de intermediário entre os Miranhas e comerciantes é chamado de "patrão", ocorre a internalização por um membro do segmento indígena das relações de patronagem e clientela seculares na região. A categoria presidente, do mesmo modo, reflete o discurso dos agentes pastorais católicos, que incentivam a formação das comunidades de base (ver item 4.2.1).

Os diversos significados atribuídos à categoria "mandão", por outro lado, são elucidativos para compreendermos como os Miranhas operacionalizam a estrutura política na qual se inserem em função de sua organização enquanto grupo diferenciado. Se a categoria "mandão" é acionada por Adriano com

um sentido depreciativo, quando fala, em assembléia, da patronagem exercida por Vicente Farias e contestada pelos Miranhas do Méria, em outro contexto o papel político desempenhado pelo "mandão" serve aos interesses do grupo Miranha, quando distribui as tarefas para a "limpeza do pique" na Sequência A. Este exemplo ilustra como a autoridade política é instrumentalizada pelos membros dos grupos em função de seus interesses, como a garantia de sua continuidade enquanto forma de organização.

Da mesma forma, a categoria "tuxaua" é instrumentalizada com um recurso político fundamental para a definição da identidade étnica dos Miranhas e para a garantia de seu território, à medida que a FUNAI no seu discurso e em suas práticas, ao visitar as aldeias através de seus representantes, reconhece explicitamente a existência de grupos e terras indígenas.

Os papéis de "tuxaua", "mandão", "presidente", "patrão", podem ser desempenhados por um mesmo ator social. As interpretações que a estas categorias são atribuídas pelos membros das comunidades do Miratu, Méria, Marajaí e Jaquirí são, entretanto, divergentes, podendo ser instrumentalizadas em favor dos interesses dos grupos ou contra eles, à medida que, sendo elas criadas na relação entre os grupos indígenas e os atores sociais que com eles interagem, refletem as contradições e ambigüidades destas relações. Encaro, deste ponto de vista, tanto os indivíduos ou grupos indígenas quanto os demais atores e agências do campo político enfocado como elementos ativos, que procuram dirigir a interação de acordo com seus interesses.

Com a motivação de se "libertar dos patrões", os Miranhas da aldeia do Méria procuraram comprar e vender com outros comerciantes, e realizaram contrato de financiamento pelo Banco do Brasil. Buscaram, também com estes objetivos, alianças com outros grupos indígenas da região, estabelecendo contato com as aldeias Majoruna do Marajaí e Cambeba do Jaquirí, além de reativar os vínculos preexistentes com os Miranhas do Miratu.

A atuação da agência indigenista oficial (FUNAI , antigo SPI) teve efeitos significativos na relação da organização dos grupos Miranhas de Tefê com a constituição de seu território. Na Sequência B, vimos que os Miranhas de Méria instrumentalizaram a visita da FUNAI em 1979 para solucionar os conflitos por terra com a família Gonçalves. Na Sequência A, vimos os Miranhas do Miratu solicitarem à FUNAI a demarcação das terras que consideram sua propriedade coletiva, para, regularizando esta propriedade diante da lei, sentirem-se seguros para dispor de seu território e evitar a invasão de proprietários vizinhos ou outros que cobicem recursos nele existentes. Os Miranhas anteciparam-se, porém, ao trabalho da agência tutelar, com o objetivo de assegurar o direito coletivo que sobre ele consideram possuir⁽⁶⁾.

Os grupos em questão buscaram apoio também na atenção de outras agências, como o Movimento de Educação de Base, a Coordenação Pastoral da Prelazia de Tefê, o Sindicato de Trabalhadores Rurais em Tefê, a Delegacia de Polícia, etc. Em um plano mais abstrato, porém como uma estratégia que visa a atingir objetivos concretos e particulares, os Miranhas buscam apoio na legislação em vigor, seja no Estatuto do Índio, seja no Estatuto da Terra.

Serão narradas a seguir mais duas sequências, que também dizem respeito a assuntos territoriais e reúnem situações vividas, neste caso, pelos Majorunas e Cambebas.

1.4. SEQUÊNCIA C - OS MAJORUNAS

Um grupo de Majorunas migrou de São Paulo de Olivença para o baixo Japurá, segundo contam, no início do século, e lá se situou em três localidades: Icoraci, Jubará e Tapiira,

(6) - Os limites da aldeia do Miratu foram consideravelmente ampliados. Se no relatório de Sílvia Tafuri à FUNAI (1977) eram reivindicados pelos Miranhas 7.625,54 hectares, na portaria assinada pelo presidente da FUNAI (1983), a dimensão da aldeia é avaliada em 28.800 hectares.

no município de Maraã. Moravam na várzea, em um terreno sujei - to a freqüentes alagações. Em 1971, o padre João Antonio, anti - go pároco de Maraã, atualmente irmão da confraria do Espírito Santo, incentivou o grupo a migrar para o terreno do Marajaí , próximo a Alvarães, cedido pela "Obras Sociais das Almas Asso - ciadas de Alvarães". O terreno é, contudo, considerado insufi - ciente para todos os Majorunas que residiam no baixo Japurá e que até o ano de 1982 já tinham em grande parte migrado para lá.

Quando visitei a área pela primeira vez, em feve - reiro de 1981, moravam 131 pessoas no Marajaí e planejavam fa - zer suas roças de mandioca ocupando dez quadras em "terra dos outros, de um senhor que mora em Alvarães, Esmeraldo Praia" . Quando voltei à aldeia, em 1982, esta era composta por 199 pes - soas (26 famílias), dentre as quais 31 eram homens adultos . Àquela data, ocupavam trinta e duas quadras de roça no terreno exterior à área pertencente às "Obras Sociais das Almas Associa - das de Alvarães".

Apesar da família Praia "dizer que o terreno é deles", o título nunca foi visto e os Majorunas inclusive já ter pressionado pessoalmente a Raimundo Praia a fim de que este mostrasse o documento, mas isto não ocorreu.

Clarindo Sena, um paraense casado com uma Majoru - na, disse que:

"Aí os Mangerosas se associaram com o Sindicato e o Sindicato deu força para eles. Aí eles foram procurar o docu - mento em Manaus, aí não tinha documento. Aí o Sindicato mandou os Mangeronas fazer roçado".

O ITERAM (Instituto de Terras do Amazonas) já realizou diversas visitas à área, e assegurou aos Majorunas que não existe título definitivo algum no terreno pleiteado pela família Praia. O técnico desta instituição disse aos Majorunas que poderiam fazer suas roças, que a sua propriedade sobre o terreno seria legitimada no ano de 1982. Os Majorunas obtiveram da mesma forma autorização do ITERAM para trabalhar em um terre - no localizado na ilha em frente à aldeia, defronte a uma das bo - cas do rio Japurá, e chamam o terreno de Juruamã. Nele culti -

vam 21 quadras de juta e malva, posto que se trata de várzea (vide mapa 2).

Quando fui ao "centro" no Marajá, convidada por Lourival para conhecer sua roça, a vinte minutos da beira do Solimões, ele me mostrou o marco que indicava o final das terras das "Obras Sociais das Almas Associadas de Alvarães", dizendo que, caminhando meia hora, a partir daquele ponto, chegava-se à Méria, logo após passar a roça e a moradia de Joaquina Gonçalves. Contaram que em novembro de 1981 fizeram uma variação (caminho mais curto através da mata) até a Méria, e levaram as crianças. Foram para uma "brincadeira", e dançaram muito. Pediram então ao Vicente Farias para abrir um caminho entre as duas aldeias, mas ele não quis, a despeito da vontade do grupo liderado por Erasmo. Em conversa no Miratu, a mãe de Adriano lembra-se dos caminhos que décadas passadas ligavam a aldeia do Méria à margem do Solimões, onde atualmente moram os Mangeronas, ou Majorunas.

Em Alvarães, conversando com o Sr. Azamor, soube que os comerciantes locais têm feito efetivamente pressão contra os Majorunas a respeito do uso do terreno, e ele sugere que deveriam abrir mão do terreno onde já fizeram suas roças há mais de um ano, e ocupem terras que, por não serem reivindicadas por qualquer pessoa ou grupo, seriam indubitavelmente, aos olhos do Sr. Azamor, devolutas. Ele diz que não deveriam utilizar as terras onde fazem suas roças, pois os Praia teriam comprado aquela terra de terceiros, mas simplesmente não fizeram a transferência do título. Diz que "pelo lado de fora (vide mapa 4), tem propriedade até o Uarini. Na beira do Igarapé do Umarí, contudo, "pelo lado direito de quem desce", não causaria nenhum problema. Estas terras estariam próximas da aldeia do Méria, e os Majorunas não demonstraram, quando os consultei sobre o assunto, grande interesse nelas.

1.5. SEQUÊNCIA D - O TERRITÓRIO CAMBEBA

Os Cambebas ocupam há cerca de 10 anos uma ilha na margem esquerda do Solimões. O lugar, denominado Jaquirí, lo

caliza-se na várzea, e está sujeito a freqüentes alagações. No ano de 1982, a grande enchente que acarretou uma situação de calamidade nas várzeas e terras baixas da região destruiu toda a lavoura dos Cambebas, deixando apenas de pé os seus barracos. Sabedores da existência de terras devolutas à margem do Igarapé de Alvarães, limitando com a aldeia do Méria acima do dito igarapé, e com o igarapé do Umari, os Cambebas verificaram em Alvarães com os comerciantes e proprietários locais que o terreno não teria outros pretendentes. Apesar da portaria que prescreve a demarcação das terras indígenas (dos Miranhas, Cambebas e Majorunas) na região de Tefé, assinada pelo coronel Paulo de Moreira Leal no mês de setembro de 1982, considerar como terra para os Cambebas apenas o Jaquirí, este grupo indígena já vem colocando, desde julho de 1982 as suas roças num terreno próximo às aldeias do Méria e Marajaí de aproximadamente 3000 mts de frente e 3000 metros de fundo (vide mapa 2).

Os Majorunas consideram que "seja bom" as três comunidades estarem próximas geograficamente, porque "se estiverem unidas as comunidas, não existe pau para derrubar". Os Miranhas do Méria, por outro lado, afirmam que assim será viável a realização de ajuris (troca de trabalho coletivo) entre as comunidades, que já vinham sendo realizados entre o Miratu, Jaquirí e Marajaí.

Acompanhei onze Miranhas da aldeia do Miratu que baixavam (desciam o rio) para o Jaquirí, a 4 horas de distância pelo Solimões, com o intuito de realizar um ajuri intercomunitário. Encostamos no Jaquirí ao mesmo tempo que três policiais, nomeados pela Delegacia de Tefé para tomar as canoas de "peixeiros" que praticavam a pesca predatória e ilegal no lago do Jaquirí. Os Cambebas haviam apreendido as canoas porque, segundo eles, os "peixeiros" estavam depredando a reserva pesqueira das comunidades do Canariã, Jaquirí e Juruamã. Segundo os Cambebas, "os peixeiros passaram três dias. Pescaram em dois lagos, pescaram no lago Comprido e no lago Redondo. Só não foram no Branco".

Em argumentação com os policiais, os Cambebas afirmaram que são associados à Colônia de Pescadores e, com o

apoio do Juiz de Tefé, o Dr. Danilo, obtiveram autorização da SUDEPE para fiscalizar o lago e assim defendê-lo deste tipo de invasões.

"Nós falamos, repara o Estatuto da Terra, por que nós temos o Estatuto, vamos se guiar por ele. Eu acho que se nós não temos direito, se eu não tenho o direito de pegar esta canoa, nós também não temos direito de zelar o lago e o barco pesqueiro de pescar..."

Os Cambebas consentiram em deixar os guardas levarem as canoas, e marcaram uma sessão na delegacia em Tefé às nove horas da manhã do dia seguinte, dizendo, porém, que da próxima vez só entregariam as canoas diante do juiz. Os policiais desculparam-se, alegando receber ordens do delegado, e afirmaram que fariam "os peixeiros cumprir o dever". Adriano de Souza, porém, pediu a palavra, e disse que deveriam devolver só duas canoas, porque, se consentissem em ceder as quatro canoas, não teriam condições de exigir indenização diante do delegado. Lino Cordeiro contou aos Cambebas como aconteceu um fato análogo no Miratu, e da denúncia que fez por escrito à SUDEPE, que resultou na punição dos praticantes da pesca ilegal (vide anexo 1). Os Miranhas disseram que os Cambebas, agindo desta maneira, perderiam a autoridade que o tuxaua, Valdomiro Cruz, dizia possuir sobre o território do Jaquirí. Afirmaram também que os Cambebas, logo após a apreensão das canoas, deveriam ter se antecipado aos pesqueiros e feito a comunicação do fato à delegacia e à SUDEPE.

Os Cambebas e Miranhas desceram o Solimões pela manhã no dia seguinte e, convidaram em Tefé o advogado do Sindicato e da Coordenação Pastoral da Prelazia de Tefé para que os acompanhasse até a delegacia. Lá chegando, foram repreendidos pelo delegado:

"O senhor tomou esta atitude porque é insubordinado. O senhor não tem autonomia para reter o material de ninguém".

Os policiais haviam dito ao delegado que Miranhas e Cambebas haviam desafiado sua autoridade, o que fora endossa-

do pelo pesqueiro invasor:

"Eles disseram que nem que vier ninguém, que eles não iam devolver as canoas. Que nem toda a força da cidade poderia tomar as canoas deles". O advogado do Sindicato, de sua parte, defendeu os Cambebas, evitando assim maiores punições, e criando condições para o tuxaua Cambeba dizer:

"Fizemos um barulho para os outros peixeiros escutarem. Nós somos sócios da associação. Os agricultores que pegam peixe nos comunicaram. As mulheres do Canariã se revoltaram, porque foram pescar lá e não teve peixe, e ficaram com fome. Nós avisamos ao Canariã que a gente vinha aqui hoje". Os pesqueiros foram também repreendidos pelo delegado:

"Vocês erraram porque foram por terra. Invadiram o rio. Neste local que estiver um proprietário, ele vai denunciar por invasão. Desde que o acesso é feito por terra, fica claro que é invasão", no que o tuxaua Cambeba completou:

"Nós somos líderes de comunidade, que isto não se repita. Nós somos a nação Cambeba, que estão se entrosando com Miranha. Reunindo sessenta pessoas Miranha com Cambeba que estão se entrosando, aí nós temos que ter peixe para comer".

"É piranha?" , disse o delegado.

"Não. É Miranha. Nós somos índios, e estamos nos entrosando", disse o tuxaua Cambeba.

1.6. ETNICIDADE

Percebe-se, através das quatro seqüências relacionadas, que se tece entre os membros das aldeias em observação (Miratu, Méria, Marajaí e Jaquirí), de distintas origens tribais, uma teia de relações, tornando-se pertinente perguntar qual a natureza dos vínculos que se constituem entre os grupos. Eles não se restringem a relações de parentesco, ainda que estas sejam encontradas entre membros do Miratu e da Méria. As alianças que vemos serem ensaiadas nas situações descritas são de outra ordem: interesses comuns constituem a base para uma ação conjunta, que visa a atingir determinados objetivos

unificados, como a garantia do território e a "libertação dos padrões". Esta atividade, que se define desta forma como política, pois se trata de competição entre grupos sociais por recursos e valores; tem um fundamento ideológico.

A apreensão das relações interétnicas e intertribais, enquanto articulação do político-econômico e do ideológico através do conceito de etnicidade (Cardoso de Oliveira, 1976:82), indica uma via analítica bastante fértil. Esta atividade, segundo Cardoso de Oliveira não é necessariamente consciente, e suas motivações nem sempre transparentes aos atores sociais, pois suas condutas são regidas por causas que eles não controlam conscientemente. Segundo Cardoso de Oliveira, "Tanto a cognição étnica (i.e., do 'fato' étnico) quanto o comportamento interétnico (i.e., o que emerge das relações étnicas) são orientados para valores que freqüentemente escapam do horizonte perceptivo dos agentes..." "Tais valores estariam contidos em ideologias" (1976:99). Posto que as práticas sociais estariam impregnadas de ideologia, assim como as idéias permeiam as práticas sociais, o comportamento e a cognição estariam articulados.

A etnicidade seria, desta forma, engendrada por relações sociais e ela mesma agiria como mediadora de relações entre os grupos sociais e étnicos, à medida que ideologias produzidas por agentes inseridos nas relações sociais mediarão as formas de ser e de pensar destes agentes (Cardoso de Oliveira, 1976:100).

As ideologias étnicas, de acordo com Cardoso de Oliveira, emergem como categorias classificadoras das relações entre grupos étnicos diferenciados que "atuam como 'condensadores ideológicos', armazenando a energia das contradições sociais - étnicas e de classe - que têm lugar no sistema interétnico e na estrutura de classes" (1983:121).

Como as relações entre etnias são estabelecidas em campos políticos concretos, a identidade étnica é construída, portanto, pelos agentes que as operacionalizam, através de relações políticas que se processam em campos de forças

conjunturais, sendo deste modo a etnicidade definida na própria situação de confronto político. Considero, desta forma, que o âmbito do político e o âmbito do ideológico interpenetram-se nos processos reais, sendo as categorias étnicas acionadas como classificadores pelos atores sociais em contraste.

Nas quatro sequências já narradas, as relações travadas entre os membros das aldeias em questão referem-se especificamente às estratégias estabelecidas por tais grupos com o objetivo de garantir o território. Paradoxalmente, com o fim de afirmar-se politicamente diante de outros grupos ou agências, desenvolvem estratégias de ação que procuram apoio em agências externas, como a FUNAI e o ITERAM, e em valores produzidos por instâncias da sociedade envolvente, como a legislação da terra e do índio. Agem, desta forma, motivados por objetivos político-econômicos e por valores étnicos. Este processo vem conduzindo a uma vinculação progressiva entre as aldeias, que tenho observado desde minha primeira viagem a Tefé, em 1981.

São abertos, com o intuito de fortalecer as relações entre os grupos, caminhos entre as aldeias, cruzando-se desta maneira os limites étnicos através da ruptura de fronteiras geográficas. A ocupação com roças pelos Cambebas das terras à margem direito do igarapé do Umari aproxima as três aldeias da possibilidade de unificarem seus territórios, a despeito de pertencerem a distintas etnias, o que torna viável o projeto de estreitarem os vínculos sociais entre os grupos através de ajurix intercomunitários (troca de trabalho coletivo entre as aldeias), que já vem sendo realizados de maneira esporádica. A valorização que Miranhas, Cambebas e Majorunas fazem deste processo de aglutinação étnica e territorial é extremamente positiva, pois representa a possibilidade de afirmação diante de forças, grupos e agências exteriores a eles, conforme expressa este depoimento de um Majoruna:

"Se estiverem unidas as comunidades, não existe pau para derrubar".

Porém a afirmação da identidade étnica é ameaça-

da freqüentemente, como observei em fatos que encontram exemplo na Sequência D . Os Cambebas, instruídos pelos Miranhas do Miratu, obtiveram autorização da SUDEPE para fiscalizar o lago do Jaquirí. Como este lago serve de peixes outras comunidades não indígenas vizinhas, os Cambebas estariam autorizados pela SUDEPE a defender os direitos destas comunidades, embora não tenham em comum a afirmação da identidade indígena como um traço unificador⁽⁷⁾. Não obstante, o lago foi invadido por barcos pesqueiros e a apreensão de suas canoas pelos Cambebas resultou na invasão policial da aldeia, o que demonstra a precariedade da posição dos grupos indígenas em destaque na correlação de forças do processo político regional, apesar das estratégias estabelecidas pelos mesmos para fortalecê-la.

A representação que constroem da propriedade sobre o território que utilizam apresenta ambigüidades. Se, em todas as seqüências, a terra das aldeias é representada como propriedade dos índios, seja coletiva, seja individual, na Sequência C evidencia-se que a utilização que da terra fazem os Majorunas é condicionada pela atuação de agências extralocais. A luta que travam pela ocupação do terreno, também reivindicada pela família Praia, não se teria desenrolado sem a intervenção do ITERAM e do Sindicato, utilizada pelos Majorunas em seu próprio proveito. As estratégias, portanto, de apropriação da terra desenvolvidas pelos Majorunas não podem deixar de ser encaradas em relação com outros interesses que estariam orientando a manipulação do território.

A organização entre os índios de Tefé tem, no entanto, um forte colorido simbólico, objetivado discursivamente. Na Sequência D , os Cambebas e Miranhas reunidos para um ajuri intercomunitário foram forçados a ceder à autoridade po-

(7) - É importante notar que a população regional ribeirinha da região de Tefé, composta na sua maioria por pequenos comerciantes e agricultores, tem em grande parte ascendência indígena, embora muitas vezes neguem esta origem. Estes seriam, segundo depoimento de Adriano, "os índios de terceira categoria, porque não lembram sua nação". A constituição da identidade cabocla me recebeu atenção da análise antropológica, pela qual se destaca o trabalho de Cardoso de Oliveira (1927: cap. V).

licial. A afirmação, contudo, do tuxaua Cambeba, de que eram índios "se entrosando" e precisavam de peixe para comer, além de sustentar a defesa dos direitos legitimados pela SUDEPE e que acreditavam possuir, aciona mecanismos simbólicos: ao levantar como bandeira a categoria "índio", associada a um estereótipo negativo (Miranha/Piranha) pelo delegado policial, lhe confere um sinal positivo. Apesar de pouco se distinguirem dos regionais, que como eles vivem do pequeno comércio e da pequena agricultura, recorrem à categoria "índio" como símbolo para defender diante do delegado o direito de organização e da utilização do território e dos recursos dele provenientes.

No meu ponto de vista, a categoria "índio", acionada em situações como a narrada na Sequência D, seria um símbolo do contato e por ele criado no terreno das relações sociais e ideologias engendradas no campo político entre os grupos indígenas e demais atores da conjuntura regional, ideologias estas interpretadas com diferentes sentidos pelos diversos atores envolvidos em cada situação singular. A etnicidade envolveria, assim, aspectos políticos e simbólicos, sendo a identidade étnica construída no processo político das relações entre grupos diferenciados⁽⁸⁾.

As alianças que Miranhas, Cambebas e Majorunas vêm travando com o objetivo de atingir interesses comuns como a defesa do território e "libertação dos patrões", tem sido constituídas dentro de um processo de mobilização interétnica que tem levado inclusive à aglutinação territorial entre aldeias de distintas origens. A etnicidade, neste sentido, se fundamenta em vínculos políticos, baseados na crença em um destino político comum e na memória de lutas políticas, atuando a crença em uma procedência histórica comum no sentido de unificar os grupos etnicamente. O processo político em que se inscrevem tem levado os Miranhas, Cambebas e Majorunas a afirmar, assim, sua identidade étnica diante de outros agentes.

(8) - Este problema será examinado mais detalhadamente no quarto capítulo.

Os camponeses não indígenas, que vivem da agricultura ribeirinha como os Miranhas, Cambebas e Majorunas são aliados destes apenas circunstancialmente, como na Sequência D, à medida que seus interesses imediatos sejam comuns. Certas especificidades, contudo, das comunidades indígenas da área, como a apropriação comunal da terra, a origem histórica similar e a relação com a agência protecionista oficial (FUNAI), que legitima o tuxaua como figura central do processo político das aldeias, as distinguem dos grupos não indígenas, excluindo estes últimos do processo de mobilização política que tem implicado na afirmação de sua identidade étnica.

CAPÍTULO II

PROCESSOS POLÍTICOS NA TERRA DOS ÍNDIOS⁽¹⁰⁾

"Em ter vários senhores, nenhum bem sei,
Que um seja o senhor, e que um sô seja o rei".
(La Boétie, 1982:11)

(10) - Neste capítulo, será aprofundada a análise da Sequência A, no que se refere à representações e práticas dos Miranhas a respeito do território da aldeia do Miratu, no sentido do estabelecimento de um estudo de caso da sua organização política em quanto comunidade concreta.

2.1. "A PROPRIEDADE É NOSSA": O COLETIVO⁽¹¹⁾ E O FAMILIAR

Viviam em março de 1982 cerca de 280 indivíduos na aldeia do Miratu, no lago do Uarini, município de Tefé. A área ocupada por ela é utilizada de acordo com as atividades exercidas pelos membros do grupo: agricultura, caça, pesca, atividade de criatórias. Os Miranhas dedicam-se principalmente à cultura de mandioca e à coleta de castanha.

Assim foi descrito o processo anual de trabalho dos Miranhas, que precede a produção de farinha, quando utilizam a técnica regional denominada "agricultura de coivara":

"Primeiro, nós roçamos" (realizamos o desmatamento), "depois derribamos" (cortamos os paus com o machado), "depois vamos queimando" (queimamos os paus que foram derrubados), "depois vem a plantação". Durante a plantação, primeiramente cortam a maniva (muda da mandioca), depois cavam a terra com enxada (antes da enxada, utilizavam "espeque de pau"); se a maniva é ruim e não brota, plantam uma segunda. A coivara é necessária quando não foi bem sucedida a primeira queimada, por falta de vento. Reúnem os troncos ou ramos que restaram e os queimam, utilizando as cinzas como adubo para a terra. Após a coivara, plantam novamente. Na época da capinação, arrancam os capins e cortam as moitas com o terçado. Quando a roça amadurece, no décimo ou undécimo mês, iniciam o trabalho de cortar as manivas e arrancar as raízes. Destas etapas, apenas o desmatamento e a derrubada são trabalho exclusivamente masculino, sendo o trabalho feminino e infantil utilizado em todas as restantes.

Para adquirir bens indispensáveis para o consumo

(11) - Utilizo, neste ítem, informações do relatório apresentado à FUNAI em 1977 pela antropóloga Sílvia Tafuri. Na minha primeira visita à aldeia, este relatório foi discutido com os Miranhas do Miratu. A discussão serviu de roteiro para um levantamento inicial estabelecido naquele momento da pesquisa, que foi aprofundado pelo trabalho de campo em 1982.

durante todo o ano, como as roças geralmente só começam a ficar maduras a partir do final de setembro, financiam-se antecipadamente com os comerciantes, obrigando-se a pagar a quantidade de sacas de farinha estipuladas em cada transação durante o período do "fabrico da farinha", que dura de outubro a março, aproximadamente.

A partir de 1975, o crédito direto ao pequeno produtor pelo Banco do Brasil introduziu mudanças na sua situação. Os pequenos e miniprodutores⁽¹²⁾ passaram a obter, a partir de então, financiamentos individuais, diretamente, sem necessidade de título de propriedade da terra, bastando para isto um documento de identidade, o CPF e a carta de anuência do proprietário. No caso da terra indígena, quem assina esta carta é o tuxaua. Os Miranhas contam que a partir de então passaram a dever aos comerciantes e ao Banco, sentindo-se lesados por ambos.

Todas as 36 famílias do Miratu tinham em 1982 casa de farinha com forno a lenha, e quatro motores para secar a farinha. Segundo uma técnica que foi transmitida por regionais, produzem no Miratu a farinha de mandioca, que pode ser "especial" ou "comum". A farinha "especial" é conhecida e apreciada em todo o estado do Amazonas como "farinha do Uarini". Produzem além dessas a farinha de tapioca ou farinha d'água e a farinha seca ou de "curuliro".

As roças são consideradas como de propriedade de cada família. Praticam largamente o "ajuri", ou troca de trabalho, costume que constitui tradição em toda a região. Segundo Lino Pereira Cordeiro, existem roças de tamanhos diferentes, de 1 a 6 hectares, porque o que se troca é o resultado do trabalho em produtividade e não o tempo ou o preço do trabalho. Dependendo da "ambição ou da necessidade de cada família, as roças são de tamanhos diferentes", é o que diz o tuxaua. O trabalho assa-

(12) - Utilizo aqui as categorias dos agentes locais, que serão discutidos teoricamente no item 3.7.

lariado e a meia vêm sendo utilizados após a entrada dos financiamentos, mas o ajuri como troca de trabalho coletivo é considerado mais conveniente para a superação das etapas da roça.

Observei, durante minha pesquisa de campo na aldeia, contradições dentro do grupo entre a apropriação coletiva e a familiar do terreno. Durante uma assembléia, o antigo tuxaua Adriano Pereira de Souza esclareceu da seguinte maneira uma discussão acirrada entre membros do grupo sobre o que era de quem:

"Essa propriedade é nossa. Dentro dessa propriedade de gratuita, que é de todos, tem o lugar para a roça de cada um, que eu dividi bocalmente. Mas, englobando tudo, é nossa. A propriedade é nossa. Porque eu não posso dizer que esta parte pertence a um ou ao outro, porque foi dividido bocalmente, e ninguém pode brigar dizendo que é de um ou de outro".

A coleta da castanha é realizada durante os meses de dezembro a março, dedicando-se os homens paralelamente à caça. O castanhal, no "centro" (da mata) é considerado propriedade coletiva dos moradores. Como os preços da castanha em geral são menos elevados do que os da farinha "especial", preferem dedicar-se exclusivamente à agricultura, pois alegam que, além do dispêndio físico ser menor, é fonte mais certa de rendimento. Quando, porém, todos consideram conveniente ir ao "centro" coletar a castanha, a produção soma dois mil hectolitros/ano, total equivalente a mil latas. Em média, um homem adulto junta e quebra quatro latas diárias.

As colocações do castanhal englobam os caminhos, os tapiris e as castanheiras. Tradicionalmente, todas as famílias, durante a "época do fabrico", iam morar no "centro" do castanhal, distribuindo-se pelas colocações, cujo uso era coletivo. Atualmente, contudo, vem-se observando um processo de individualização da coleta de castanha. Apenas os homens realizam o trabalho. Entram no castanhal pequenos grupos que consideraram conveniente coletar a castanha. Após se reunirem em um tapiri (barraco coberto com palha e sem paredes), "cada um sai por

um caminho para voltar de noite". Disseram-me, porém, que a coleta da castanha sempre foi razão de grande disputa, afirmando um morador da aldeia:

"Seu Adriano queria fazer uma cooperativa de castanha, mas aí pintava mão de gato (furto) aqui dentro mesmo, aí eles brigavam pela castanha, aí o movimento não foi pra adiante. Acabou em nada. Aí eles soltam pros marreteiros. São desunidos. Se tornou em nada... Na hora da reunião, eles falam que fazem o trabalho. Mas depois, começam com safadeza...".

A alimentação básica do grupo é o peixe e a farinha. Os peixes são trocados ou vendidos entre os próprios moradores da aldeia⁽¹³⁾.

2.2. HISTÓRIA ORAL DA ALDEIA DO MIRATU

"Os marreteiros iam comprar os produtos, aí iam comprar estes caboclos, que eram bons de trabalho. Aí eles compravam esses anel, brinco, pulseira, calça, aí eles levavam e apresentavam para o chefe, que queria trocar por uns três, quatro homens, cinco... Quando eram comprados, aí queriam subjugar, para trabalhar subjugados. Eles eram caboclos, mas não eram caboclos besta, que quer viver subjugado; aí eles vinham para a maloca, trabalhar assim como a gente trabalha. Vendiam para um, para outro, aí já tinha um bocado de caboclo aí... Os que fizeram a primeira maloca eram vendidos... Trovão, Mariano, Manoel Alfredo, Cavalcante, vieram do baixo Japurá. Eles vieram porque quiseram e fizeram maloca de Miranhas aqui... aí tinham os parentes deles, aí eles vinham passear, aí iam se ajuntando aí..."

Este depoimento, de um velho índio (Inácio) cujo pai era Uitoto e a mãe, Carapanã (ambos provenientes do Japurá),

(13) - A escassez dos peixes é cada vez maior. Os moradores falam dos barcos pesqueiros vindos de Manaus, invadindo o lago do Uarini, onde a pesca é proibida em caráter comercial. No período das cheias, esta atividade pesqueira é altamente predatória, visto que os peixes se encontram ovados. Eles podem se esconder para longe dos pesqueiros, mas, quando isto ocorre, não desovam, estando assim em processo de extinção.

conta uma versão da constituição da aldeia do Miratu pela associação de índios que, vendidos pelos chefes dos agrupamentos indígenas do alto Japurá aos regatões (ou marreteiros), fugiam porque não gostavam de "viver subjugados". Outros informantes dizem que esta é a história da formação da Vila do Maranhão, próxima à aldeia, pois o Miratu surgiu posteriormente, iniciado com a migração de um grupo de Miranhas liderado por José Trovão. Apesar da memória social do grupo revelar dados referentes à sua vida no alto rio Japurá, apenas apresenta certa coerência cronológica e discursiva a partir do momento em que migraram para o lugar onde hoje vivem.

Segundo relatos dos Miranhas, até aproximadamente 1900 o grupo viveu no rio Caiunari, afluente do Apoporis, afluente do Japurá. Eram perseguidos por "colombianos caçadores de índios", e empregados em condições desumanas de trabalho na extração da sorva e do caucho. Fugiram para um lugar de nome Samaúma, trabalhando para um comerciante, tendo ido outros para o Jibarã, também no Japurá. Segundo Adriano, não havia ninguém no terreno do atual Miratu, mas alguns índios moravam na Vila do Maranhão. José Trovão reuniu os parentes que viviam em Samaúma e Jibarã, levando-os para o lago do Uarini. Inicialmente, o terreno não tinha limites.

Visto que os Miranhas não falam mais sua língua tradicional e seus hábitos não correspondem à descrição dos cronistas que conheceram sua vida no alto Japurá, mas são bastante semelhantes aos da população regional, pois moram em casas de palafita que abrigam famílias nucleares; pode-se levantar a suposição de que o abandono do território tradicional tenha sido um dos fatores que provocou a fragmentação da identidade étnica Miranha. Um depoimento do velho Antônio Cavalcante dá algum fundamento a estas conjecturas:

"Eles mataram um colombiano... Depois que os colombianos se juntaram e mataram eles no Japurá... Aí os colombianos se danaram, e foram matando os índios. Aí eles fugiram... pegaram cada um a sua ubã⁽¹⁴⁾ e seguiram, cada um fu-

(14) - Ubã é uma pequena canoa de casca de madeira.

giu para todo o lado. Aí vieram de lá... Aí então José Trovão sabia que tinha muito índio espalhado. E como ele era tuxaua, queria juntar para ajeitá aqui na aldeia dos índios. Aí aqui já tinha. Então, com o que tinha aqui, os de lá ele ia chamando para cá. Então aqui tinha muitos... Aí o Trovão não queria que os pequenos falassem gíria. Aí ela dizia: Um dia vocês vão aprender para ser branco. Aí ele só queria que conversassem na língua dos brancos... Aí, quando eles iam dançar na dança deles, aí ele mandava os pequenos dormirem... Aí foi morrendo quase todo o mundo. Foi morrendo das moléstias... Sobrou pouquinho mesmo, mas mesmo assim foi morrendo. Sobrou papai, mãe, o pai do Adriano. Esta velha, não do Adriano, é Mura, do baixo Amazonas. O tuxaua queria que casasse com branco para aprender a língua, por isso ficou tudo cruzado... Agora estou eu sozinho, no meio dos caboclos..."

Desde aquela época, verificou-se a incorporação de índios com origens distintas dos Miranhas, como Mura, Coca-ma e Paisano ("Índio Peruano"); assim como de não índios, como "cearenses" e "arigôs". Esta incorporação era estabelecida através de relações de aliança ou compadrio, conforme conta Antônio Cavalcante, pois, desde que começaram a residir no Miratu, a aldeia passou a ser visitada por padres, que faziam batizados e casamentos. Entraram em contato com o SPI, através de um Inspetor de Índios da época, e Trovão, indo a Manaus, adquiriu uma "patente" de tuxaua, sendo assim reconhecida a aldeia pelo SPI. "Aí se perguntaram: Como que vão se chamar os índios daqui? Os índios não eram de uma nação não. Por acaso aqui tinha índio de outra nação, né? Outras qualidade de índio...", conta Antônio Cavalcante. Benedito Cordeiro (avô de Lino Pereira Cordeiro, vide anexo 3), por exemplo, era cearense e sua mulher era uma índia Cocama. Solicitaram a José Trovão para morar no Miratu e ele consentiu, com a condição de que trabalhassem junto com o grupo e não entrassem em atrito com nenhum de seus membros. Posteriormente, Benedito Cordeiro tornou-se compadre de José Trovão. Manoel Barbosa (conhecido por Mané Chorão), um cearense, também foi assim incorporado ao grupo. Os Uitotos eram considerados como inimigos dos Mira-

nhas, mas alguns uitotos e Carapanãs que migraram junto com os Miranhas do Japurá para o lago do Uariñi foram considerados por Adriano como "parentes ou vizinhos". Estas vinculações com não índios e índios de outras origens, além de expressar laços de parentesco e amizade, parecem ter sido providadas pela necessidade de sobrevivência material do grupo, assim como para garantir o acesso à terra.

Apesar do acordo que garantiu a terra demarcada pelos Miranhas, estes contam que, no início da década de trinta, Isidoro Sampaio, "Inspetor de Índios" do SPI, arrendou o terreno para a família Mota, constituída pelos maiores comerciantes do lago. Antônio Mota "botou barracão" dentro da aldeia e José Trovão só permitia que a castanha fosse vendida para esta família. O sucessor de José Trovão como tuxaua foi Joaquim Diogo.

Após a morte, contudo, de um terceiro tuxaua, Gregório Monteiro, durante forte epidemia de catapora e febre amarela, por volta de 1950, o grupo desestruturou-se, ficando cerca de doze anos sem liderança. Durante este período, os Miranhas viram-se totalmente submetidos aos comerciantes locais, e suas terras eram freqüentemente invadidas, inclusive pela polícia. Contam os Miranhas que estas invasões eram freqüentes porque eram sendo vistos como índios, "classificados" como inferiores.

2.3. A "LEI DO BRANCO" E A "LEI DO ÍNDIO"

Em 1962, o terreno estava como se fosse sem dono. O INCRA, instalado em Tefé, passou a dar titulação para o pagamento de imposto territorial a terceiros (inclusive a comerciantes locais, sem a devida fiscalização na área), mediante apenas o pagamento de uma taxa. Foi sugerido então por um promotor de justiça a alguns membros do Miratu que loteassem a terra comunal, solicitando títulos individuais no INCRA, tendo o fato acarretado conflitos por terra dentro do grupo. Adriano Pereira de Souza, que na época morava na Vila do Maranhão, foi procurado por membros do grupo envolvido na disputa. Tendo des-

coberto a existência de uma legislação que garantia a propriedade de indígena e uma "patente" de tuxaua que fora de Joaquim D^ogo, verificou que a aldeia do Miratu era reconhecida pelo Serviço de Proteção aos Índios". Viajando a Manaus, recebeu o título de tuxaua. A partir de então, os Miranhas voltaram ao costume de realizar reuniões para discutir os problemas comuns, liderados por Adriano.

Os Miranhas afirmaram que pessoas de fora disputavam o poder, mas o grupo não permitiu, senão iriam "rebaixar de vez os caboclos", afirmando também: "Muitos brancos queriam tirar esta terra da gente. Quando num tinha a tutela, aí que a gente ficava sem rumo..." Aí que apareceu o Adriano. Aí depois de muito tempo que ele pelejou, aí teve a tutela de novo..."

Durante o período em que o grupo se desorganizou, pois não tinha uma liderança que, no exercício da chefia, garantisse o acesso a terra mediante a afirmação da identidade indígena; segundo Adriano, o terreno ficou "absoluto", ou seja, sujeito a toda sorte de invasões. Adriano diz ainda que naquela época todos sabiam que "o terreno pertencia à FUNAI", mas como os Miranhas não eram documentados e o grupo se desestruturara, não tinham meios nem conhecimento de como fazer valer seus "direitos". Adriano distingue a "lei do branco" da "lei do índio", afirmando que se utilizou da última para defender os direitos dos Miranhas, pois, quando eles se encontravam despojados da tutela, viam-se sujeitos a violências e invasões. A "lei do índio" lhe permite "escapar de muitas coisas", "ao passo que a lei do branco tudo que a gente faz tem que ser com eles mesmos, tudo que se precisa, por exemplo, está sujeito assim, por exemplo uma confusão, uma briga..." Quando não dispunham da documentação assinada pela FUNAI, e procuravam o delegado, ou o juiz para resolver alguma questão, viam-se sujeitos "à lei do branco", que, não lhes garantindo tutela alguma, ao invés de possibilitar a solução dos problemas com os quais estavam envolvidos, enredava-os neles, deixando-os à mercê dos comerciantes e proprietários mais poderosos, que podiam utilizar a "lei do branco" em seu próprio proveito.

A manutenção da propriedade comunal indígena foi

garantida também mediante o recurso à "lei do índio", sem a qual os Miranhas reproduziriam o padrão vigente de apropriação individual da terra, dividindo o Miratu em lotes, conforme foi sugerido por um homem que trabalhava com a "lei do branco". Agindo desta forma, permitiriam que elementos externos ao grupo também adquirissem títulos de propriedade dentro da área, possibilitando assim que a ameaça constante de invasão se concretizasse.

A garantia, porém, da propriedade comunal do Miratu não impediu a persistência de conflitos por terra e poder, fossem eles internos ao grupo, ou entre o grupo ou membros deste e agentes externos. Da mesma forma, os Miranhas não deixaram de reproduzir padrões de apropriação individual da terra e do que é produzido mediante a aplicação sobre ela de trabalho e insumos.

Durante minha permanência no Miratu, observei disputas entre os membros da comunidade por recursos como terra, produção ou outros bens, e valores como prestígio e etnia. Estes conflitos, nos quais se manifestavam oposições como "ser individual" e "sem bom cooperador", ser "herdeiro da terra" ou não, ser "Miranha" (caboclo) ou ser "de fora", etc, podendo ocorrer entre pessoas ou grupos dentro do Miratu, não se condicionam exclusivamente a motivações externas, a meu ver, mas possuem uma lógica própria que diz respeito à reprodução do grupo enquanto tal.

De acordo com Van Velsen, "Uma das suposições nas quais a análise situacional se assenta é a de que as normas da sociedade não constituem um conjunto coerente e consistente. Ao contrário, elas são freqüentemente discrepantes e formuladas imprecisamente. Isto permite sua manipulação por membros de uma sociedade para favorecer suas próprias aspirações..." (1967:147). Tratarei, desta forma, de estabelecer uma interpretação, observando uma série de situações relacionadas, de como os membros do Miratu, através de relações de oposição ou solidariedade, elegem normas que permitam a persistência de sua organização, tanto em termos econômico-políticos quanto simbólicos.

Não se trata, portanto, de observar a aldeia como

uma unidade estática, mas enquanto "comunidade instável" no sentido atribuído por Leach, segundo o qual relações conflituosas podem conduzir a mudanças estruturais (1964: cap IV).

2.4. GRUPOS RESIDENCIAIS E GRUPOS DE MOBILIZAÇÃO POTENCIAL

Espontaneamente formados, segundo os Miranhas, com o agrupamento dos barracos em torno dos principais igarapés da aldeia, os grupos residenciais, ou "grupos de casas", conforme conceituação de Lino Pereira Cordeiro, são o Miratu de Baixo, Miratu (que também é nome geral da aldeia), Tã Pereira, Maria Caetana e Traíra (vide mapa 4).

Os Miranhas contam que a "maloca" do tuxaua na época do José Trovão era localizada no grupo residencial do Tã Pereira, onde hoje mora Antônio Cavalcante (vide mapa 4). Quando Gregório Monteiro tornou-se tuxaua, em substituição a José Trovão, a maloca foi transferida para o lugar onde mora atualmente Inácio, ainda no Tã Pereira. O terceiro tuxaua do Miratu, Joaquim Diogo, também tinha sua casa neste grupo residencial, que centralizava politicamente a aldeia. Quando Adriano assumiu o papel de tuxaua, a princípio também morava no Tã Pereira, onde inicialmente também funcionou a escola, que foi estruturada a partir do início da gestão de Adriano. Como, porém, o barraco do Tã Pereira onde eram realizadas as reuniões e dadas as aulas era pequeno, conforme contam os Miranhas, Eugênio, que morava no grupo residencial da Maria Caetana⁽¹⁵⁾, cedeu a sua moradia, que era grande, para serem realizadas as reuniões e os cursos. Decidiram, então, em reunião, que o local mais indicado para a localização da sede da comunidade seria a Maria Caetana e não o Tã Pereira. A escolha da Maria Caetana como sede foi motivada pela sua localização estratégica, pois situa-se no único porto do lago que não seca durante o verão, apesar de não ser equidistante dos demais grupos residenciais, como é o Tã Pereira.

(15) - Maria Caetana foi a primeira moradora deste local, onde atualmente situa-se a "sede da comunidade".

Raras vezes no Miratu o trabalho é realizado individualmente. A família nuclear, compreendida pelo casal e os filhos solteiros, constitui a unidade básica de trabalho, tanto em todas as etapas da roça quanto no "fábrico" da farinha, pois as roças e as "casas de farinha" são propriedade de cada família. Os filhos de uniões anteriores são incorporados à unidade doméstica materna, embora participem também do trabalho familiar da casa paterna. O filho de Adriano com Luciana Cavalcante, por exemplo, que mora com a mãe na Vila do Maranhão, vive longos períodos trabalhando com seu pai no Miratu. A residência dos casais recentes é patrilocal e virilocal, durante um período liminar que dura aproximadamente um ano, enquanto ajudam ambos os pais e começam a fazer sua própria roça e construir o barraco onde vão morar, geralmente próximo à moradia do pai do noivo.

A "ajuda" é convencionalmente exercida pelos parentes mais próximos e pela rede de vizinhança, que funcionam como sorte de condutor através do qual circulam, além de trabalho, gêneros alimentícios, ferramentas, meios de transporte⁽¹⁶⁾, que são freqüentemente cedidos a parentes, compadres ou vizinhos, quando se tornam necessários. Desde a introdução do dinheiro, estas trocas vem sendo monetarizadas, cobrando-se contudo por certos bens, como peixe, caça ou farinha, um preço bastante inferior àqueles da Vila do Maranhão ou de Tefé.

Segundo costume tradicional entre a população ribeirinha, o "ajuri" constitui uma ocasião festiva, em que o "dono do ajuri", isto é, quem convida os participantes para a atividade de trabalho coletivo, deve fornecer o café da manhã, o almoço e o jantar. Observei, contudo, em reuniões dos Miranhas e Cambebas, discussões sobre o costume referido. Grande parte do grupo acha que o fornecimento de alimentos não deve ser obrigação para o "dono do ajuri", e que todos devem colabo-

(16) - Todas as famílias possuem embarcação, sendo que destas, cinco têm motor de popa com grande potência (entre 8HP e 25HP) e vinte e cinco, motor entre 1 HP e 8 HP (estes dados são referentes ao ano de 1982).

rar levando sua própria comida para complementar o que é cedido por quem convidou. Eles vêm concretizando esta prática, sendo que o "dono do ajuri" em geral não deixa de fazer um prato especial, como tracajã ou caça. Atualmente, entre os Miranhas, o "dono do ajuri" deve retribuir o tempo de trabalho dispendido por cada participante em sua roça, nas roças dos mesmos. Costumam dizer, assim, que quando a pessoa trabalha por um dia na roça de quem recrutou o ajuri, este último lhe deve uma "partida" de trabalho.

Os participantes de cada ajuri seriam recrutados dentro de "grupos de mobilização potencial" (segundo a terminologia de Firth, apud Cardoso de Oliveira, 1972:53/54), que considero como unidades sociais internas à aldeia do Miratu que podem reunir membros de grupos residenciais distintos (embora a vizinhança seja em aparência o principal critério de recrutamento), e pessoas ligadas por diversas relações de parentesco, que teriam motivações comuns, aglutinados em torno de um líder.

Durante a pesquisa de campo, verifiquei que os membros da aldeia do Miratu dividiam-se em dois grupos rivais, aglutinados em torno da liderança de Verediano Cordeiro (o "grupo do Verê" ou "grupo de baixo") e de Adriano Pereira de Souza (o "grupo da Caetana"). Estes grupos não coincidem exatamente com os grupos residenciais. Antônio Cavalcante, por exemplo, mora no Tã Pereira e pertence ao "grupo de Caetana", e Raimundo mora na Maria Caetana e pertence ao "grupo do Verê" (formado em sua maior parte por moradores do Miratu e Miratu de Baixo).

Os membros do "grupo de baixo" culpavam a mulher de Adriano, acusando-a de feitiçaria. Os membros do "grupo de baixo" dizem também que os moradores de Maria Caetana são preguiçosos, não são bons cooperadores, porque não vão aos ajuris do Miratu e Miratu de Baixo, estão com muita dívida. Alguns moradores da Maria Caetana refutaram este último argumento, mas concordaram que, quando são convidados para ajuris no Miratu e Miratu de Baixo, não gostam porque "é longe" e, quando vão realmente, "chegam tarde e querem voltar cedo", reconhecendo também que "quando existe entrosamento não tem distância". Mem -

bro da Maria Caetana reconheceram também que o "grupo de baixo", apesar de ser constituído por quinze homens, tem mais união nas trocas de trabalho que o "grupo da Caetana", composto por vinte e sete homens. Os membros do "grupo da Caetana" reclamaram, porém, que "eles não querem ser junto com nós". Membros, porém do "grupo de baixo" disseram que não gostam de muitos moradores da Maria Caetana, porque são "individuais", e "não querem trabalhar junto", reclamando também a falta de luz nos demais grupos de casa⁽¹⁷⁾.

Os membros da aldeia do Miratu dizem que a divisão em grupos relativamente estanques é recente, pois anteriormente os moradores dos grupos residenciais do Miratu e Miratu de Baixo iam freqüentemente ao grupo residencial da Maria Caetana, convidados para ajuris, assim como os homens e mulheres da Maria Caetana ajudavam freqüentemente os moradores do Miratu e Miratu de Baixo. Não havia entre eles, como contam, "tempo nem distância". Atualmente, quando o Paixão, que mora em um terreno fora da aldeia do Miratu, convida para um ajuri, todos vão ajudar, e o Paixão paga todas as partidas. Quando existe interesse, "não tem tempo nem distância", é o que afirmam.

A divisão da aldeia do Miratu em grupos reflete, desta forma, divergência de interesses de membros dos grupos, que se aglutinam em torno das lideranças mais expressivas: Adriano de um lado, Verediano e Lino de outro. Membros dos dois grupos afirmam, porém, que a divisão da aldeia do Miratu em dois grupos não significa a divisão em "dois partidos" em permanente oposição. Relações de parentesco unem os dois grupos, assim como interesses comuns aproximam as lideranças e membros de ambas as partes. Freqüentemente Lino e Verê visitam Adriano para conversar sobre os problemas comuns, e Adriano muitas ve-

(17) - Decidiram-se, cerca de quatro anos atrás, comprar um motor de luz para iluminar a comunidade durante reuniões, festas e cursos noturnos. Todos contribuíram para a compra do motor, mas sua capacidade só permite fornecer luz para a sede, e o fato criou insatisfação aos moradores de outros locais.

zes também visita Lino e Verediano em suas casas, como a qual - quer morador do Tã Pereira, Miratu e Miratu de Baixo. Todo o grupo mantém o costume de reunir-se regularmente aos sábados na sede da comunidade, embora a ausência de praticamente todo o "grupo do Verê" em uma reunião foi motivo para que se discutisse o assunto entre os presentes. Quando Lino ou Verediano não estão presentes em alguma reunião organizada por Adriano, este sempre fala em público (no tocante, por exemplo, a alguma decisão) que devem aguardar sua chegada antes de tomar qualquer atitude.

Lino e Adriano sempre trabalharam juntos. Em 1975, quando Lino voltou de Manaus para o Miratu (havia saído para servir o exército e ficou trabalhando alguns anos naquela cidade), Adriano, que é seu tio materno, solicitou-lhe ajuda no exercício da chefia, apresentando o sobrinho às "autoridades" em Tefé (Juiz, Delegado, MEB, Prelazia de Tefé, Hospital, etc.) e Manaus (FUNAI), como representante dos Miranhas diante destas instituições. Segundo Adriano, estava cansado e queria dividir o trabalho. Já havia tentado com outros, mas eles não haviam demonstrado empenho nem habilidade para o exercício das tarefas no sentido de representar os interesses do grupo diante de instituições da sociedade envolvente. Adriano depositava confiança em Lino, que o substituiu quando era solicitado. Em 1979, Adriano comunicou em reunião aos moradores da Aldeia do Miratu que iria deixar o cargo de tuxaua e pediu que escolhessem outro representante, sendo eleito o Lino. Desde então ele se tornou tuxaua do Miratu, mas sempre se ausentou durante longos períodos da vida da aldeia, seja representando os interesses do grupo, seja motivado por causas mais gerais, como a fundação do Sindicato de Trabalhadores na Agricultura de Tefé (em 1979) ou a organização da chamada União das Nações Indígenas, a partir de 1980, da qual se tornou um dos representantes nacionais em 1982, ou mesmo por motivos pessoais, pois a família de sua mulher (com a qual tem uma filha) mora em Tefé.

Os Miranhas vêm demonstrando insatisfação com as freqüentes ausências de Lino, mas ele não havia, até julho de

1982, sido formalizada com a eleição de um novo tuxaua, sendo que Adriano não quer retornar ao cargo, embora continue exercendo liderança em todo o Miratu, e sendo mesmo chamado pelos Miranhas de tuxaua.

A discussão teórica estabelecida por Oliveira Filho a respeito do faccionalismo Tukúna na aldeia do Umariaçu serviu como ponto de referência para a elucidação da composição de grupos políticos no Miratu, embora as situações enfocadas difiram em vários aspectos, entre os quais podem ser destacados:

1. A inserção da aldeia do Miratu na sociedade envolvente é distinta da aldeia Tukúna se for considerada a relação dos Miranhas com os comerciantes, com o Banco do Brasil e com agências da sociedade envolvente, como a FUNAI, que não dispunha de posto indígena ou funcionários na aldeia do Miratu até novembro de 1983⁽¹⁸⁾.
2. Os grupos internos do Miratu não podem ser caracterizados, como as facções Tukúna, por uma "assimetria de substância" (Boissevan, 1974:228), pois se as últimas divergem "uma da outra em termos de recursos, de formas de mobilização, de adeptos, de valores e de princípios de organização interna" (Oliveira Filho, 1977:208), os grupos internos do Miratu encontram-se articulados por interesses comuns na disputa por recursos e valores aos quais membros dos dois grupos têm possibilidade de acesso, sendo a liderança recrutada em ambos os grupos.

(18) - Convém notar que a divisão da aldeia em "grupos de financiamento" pelo Banco do Brasil não coincide exatamente com os grupos aglutinados em torno de Adriano Pereira de Souza e Verediano Cordeiro. Os grupos formados pelo banco para a concessão de financiamento, porém, proporcionalmente a eles são correspondentes, pois a maioria dos membros dos grupos de financiamento correspondem aos grupos constituídos pelos Miranhas.

2.5. AJURI E NORMAS CONFLITIVAS

Através do "mutirão", atividade correspondente ao "ajuri" região de Tefê, o que se procura é "um aumento da produtividade do trabalho mediante sua transformação em força coletiva" (Carvalho Franco, 1976:29). Ele "consiste em uma forma cooperativa de trabalho e, como se sabe, é convocado quando se trata da realização de benfeitorias de interesse coletivo (caminhos, capelas, etc.), ou quando tarefas têm de ser realizadas com requisitos de celeridade que ultrapassem os limites do trabalho doméstico (plantio, colheita, derrubada, construção de casa etc.). Trata-se, assim, de suplementar a mão-de-obra e diminuir o tempo de trabalho necessário para a realização de determinado serviço, onerando de modo mínimo e equitativo cada um de seus usufrutuários". É, assim, "baseado na prestação voluntária e gratuita de serviços entre pares" (Carvalho Franco, 1976:29).

Segundo Carvalho Franco, o "mutirão" requer algum tipo de incentivo e coordenação, prescindíveis no trabalho isolado" (1976:29). Esta prática não se assenta, porém, sobre a divisão do trabalho, pois os seus participantes realizam atividades similares conjuntamente. Durante cada etapa da agricultura de coivara, as tarefas em geral são realizadas pelo trabalho coletivo, sem que nele se sobressaíam atividades especializadas. Num "ajuri de derruba", no Miratu, todos os homens aptos a este trabalho considerado especialmente penoso derrubam os troncos mais grossos com o machado, ao passo que para o "plantio" são convidadas também mulheres e crianças. A divisão do trabalho odece mais à potencialidade física do que ao conhecimento da técnica, que todos possuem. Manduca, por exemplo, que se tornou aleijado por ter sido mordido por uma cobra, diz que pode "ajudar na roçagem, na planta, na capina, na arrancação de mandioca, para descascar ela, para amassar, peneirar, e alguma lenha eu também posso tirar. Agora eu não sou mais homem para derrubar na mata, só na capoeira, nem para carregar paneiro".

Nos ajuris em que participam homens e mulheres, eles se dividem em turnos, pois seu ritmo de trabalho é diferente, e à medida que o ajuri se basearia em relações pessoais regidas pela reciprocidade.

Seus membros se reuniriam espontaneamente, sem a necessidade da coordenação peculiar às "formas modernas de organização do trabalho", que trazem "implícitos o controle e a disciplina" (Carvalho Franco, 1976:29). A troca de "partidas", porém, requer reciprocidade no pagamento dos serviços prestados. No caso estudado por Carvalho Franco⁽¹⁹⁾, "a organização do trabalho e o nível de produtividade no mutirão, em lugar de serem disciplinados por uma tradição, tendem a se definir no plano de ajustamentos pessoais, espontâneos, suscitados pela dinâmica das situações imediatas em que um grupo determina do se reúne" (1976:31).

Posto que a lógica das situações observáveis residiria em sua dinâmica, e não em estruturas estáticas, elas seriam regidas por normas que foram caracterizadas por Van Velsen como "conflitivas" (1967:141). No caso estudado por Carvalho Franco, as condições de existência dos grupos caipiras, articulados com a sociedade envolvente, condicionavam relações conflitivas entre os agentes enfocados.

O "mutirão", como técnica de incentivo ao trabalho e controle da produtividade, não era regido por normas integrativas; as interações sociais nele desencadeadas seriam provocadas por "desafio", considerado pela autora enquanto uma "norma conflitiva", técnica "fortemente carregada de tensão" (1976:34), para o controle do comportamento posto em prática.

O conflito seria inerente à dinâmica do "mutirão",

(19) - Carvalho Franco focaliza, dentro da situação histórica que no século XIX caracterizou a implantação da produção do café, na região do vale do Paraíba, a situação dos homens livres e pobres dentro de um sistema de dominação. Segundo a autora, "a propriedade de grandes extensões ocupadas parcialmente pela agricultura mercantil realizada por escravos, possibilitou e consolidou a existência de homens destituídos da propriedade dos meios de produção, mas não se desposse, e que não foram plenamente submetidos às pressões econômicas decorrentes dessa condição" (1976:14).

tomado por Carvalho Franco como "uma situação de trabalho" (1976: 35). O "desafio" é caracterizado, portanto, pela autora, como uma atitude não apenas individual, mas estruturadora do grupo de trabalho.

Ainda segundo Carvalho Franco, "a análise da natureza e da ordenação das relações que se estabelecem em grupos cooperativos de trabalho, em um sistema social de tipo comunitário, revela a existência de um estado de tensão conjugado às formas mesmas de solidariedade que definem o sentido da ação de seus membros. Condições estruturais internas ao grupo em estudo são elementos importantes para se compreender o aparecimento regular de situações de pressão que se resolvem violentamente" (1976: 36). As atividades desempenhadas pelos grupos de trabalho seriam, desta forma, resultado da conexão entre a "cooperação fundada em vínculos comunitários" e a "tensão e as forças de ruptura" (1967:37). De acordo com Carvalho Franco, as relações conflitivas, como outra face dos laços de solidariedade, teriam lugar não somente durante o trabalho, mas em reuniões e festas. Se nestas ocasiões é possível um maior entrosamento entre os membros do grupo, por outro lado é aí que tem lugar a liberação de tensões que "comprometem a estabilidade e continuidade das relações entre membros do grupo" (1976:37)⁽²⁰⁾. O "desafio" também estaria presente nas atividades lúdicas, regendo a convivência dos "caipiras" durante o trabalho e o lazer, constituindo um elo entre a tensão e a solidariedade. A atividade lúdica é caracterizada pela autora enquanto um "processo competitivo", baseado no "confronto de personalidade que se medem" (1976:40). A solidariedade e a luta, nestas situações, apareceriam como o "anverso e o reverso" (1976:45).

O "desafio" é apontado por Carvalho Franco como

(20) - Carvalho Franco cita aí uma situação conflitiva onde se revela a continuidade entre o "mutirão" e a reunião: "houve um potirão no bairro da Rocinha deste termo e quando estavam trabalhando, TF teve uma dúvida com FJ; à noite estavam todos reunidos em casa de JP e aí de novo começaram a duvidar", brigando primeiro a enxadas depois apenas com as mãos e finalmente o ofensor matou o outro a facadas" (G. 9-743/1881, apud Carvalho Franco, 1976:37).

"norma conflitiva" que permitiria a organização dos grupos de trabalho, que seriam intrinsecamente instáveis e cuja atividade seria carregada de tensões (1967:58). Estas podem, segundo a autora, desencadear "conflitos irredutíveis" que provocariam mudanças nos grupos enfocados, quer de natureza conjuntural ou estrutural.

2.6. O TUXAUA E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Entre os grupos de residência que constituem a aldeia do Miratu, as relações de troca de bens ou trabalho são permeadas por relações conflitivas, que constituem uma possibilidade constante de disrupção do grupo. Oposições étnicas freqüentemente emergem nestes conflitos, posto que se relacionam aos critérios de pertinência ou não ao grupo e à garantia do acesso à terra; ao mesmo tempo estaria no cerne dos conflitos a contradição entre o que é de todos e o que é de cada um, contrastando-se assim os valores no caso do sujeito ser considerado "individual" ou "bom cooperador". Uma figura central nas disputas é Esmeraldo Trindade (vide anexo 3), filho de criação de antigo tuxaua Joaquim Diogo e Benvinda Ferreira da Silva. Os pais de Esmeraldo eram Miranhas e viviam no alto Japurá. Referindo-se a esta origem, Esmeraldo considera-se o único Miranha,⁽²¹⁾ e, portanto, o único "herdeiro da terra" no Miratu. Em 1962, pagando taxa ao INCRA, tinha como objetivo garantir juridicamente a propriedade que julgava possuir. Outros membros do grupo, que também se consideram legítimos Miranhas e, portanto, "herdeiros da terra", entraram em disputa com Esmeraldo, para garantir seu direito à terra, e desde aquela época travam permanente competição por colocações de castanha, capoeiras ou áreas de roça.

Para evitar o desgaste da terra, os Miranhas usualmente praticam o sistema de rotatividade das roças, cultivando-as a cada safra em terrenos diferentes. Após o término

(21) - Dizendo que "eles querem jogar aqueles que têm direito para votar aqueles que não têm direito".

da colheita, cresce um tipo de vegetação denominada capoeira , sendo conveniente, em termos de produtividade da terra, não fazer nova roça até que se tenham passado quatro anos. As capoeiras, como o castanhal e todo o terreno, com exceção das roças (que são familiares), são consideradas de propriedade coletiva da comunidade. Esmeraldo, porém, não permite que outros rocem em capoeiras que se desenvolveram em locais de antigas roças que já foram de seu uso, assim como contam que queria amarrar com cordas e prender alguns Miranhas que extraíam castanha individualmente.

Embora o caso de Esmeraldo seja ressaltado frequentemente, não é excepcional. Escutei relatos de conflitos semelhantes em quase todos os grupos de casas, fossem entre indivíduos, famílias ou grupos. Vivem relações tensas nas "situações de trabalho", cujo ritmo produtivo é impulsionado por "desafios" que promovem a competição, nas relações familiares (pois cada membro da família possui diferentes alternativas e perspectivas de vida), entre os grupos de residência ou entre vizinhos. Valdir Pereira Cordeiro e Lino Pereira Cordeiro, por exemplo, são dois irmãos e possuem fortes vínculos de solidariedade, tendo ambos me afirmado que um já trabalhou muito pelo outro. Escutei, porém, também, queixas recíprocas, como a de que o primeiro havia se apropriado sem consentimento de toda a safra de mandioca do segundo (pois ele estivera ausente do Miratu) no ano de 1980. Afirmaram, contudo, que isto acontece mesmo entre irmãos e que a tensão foi resolvida sem maiores problemas. Ocorrem disputas também durante o procedimento da partilha de cabritos. Ela é estabelecida geralmente "na meia", sendo a matriz cedida pelo dono ao meeiro, e durante os meses da gestação ela pasta próxima à casa do segundo, provocando reclamações e brigas com os vizinhos.

A aldeia é recortada por "caminhos" que ligam os barracos, os grupos de residências, as roças e as colocações do castanhal. As roças situam-se em geral numa distância interdiária entre a margem do lago e a mata. Geralmente as fazem em capoeiras, mas isto acarreta, segundo eles, grande proximidade entre as roças, o que amplia a possibilidade de emergência

de atritos (vide mapa 4), afirmando os Miranhas que é preferível abrir novas clareiras, desmatando a floresta.

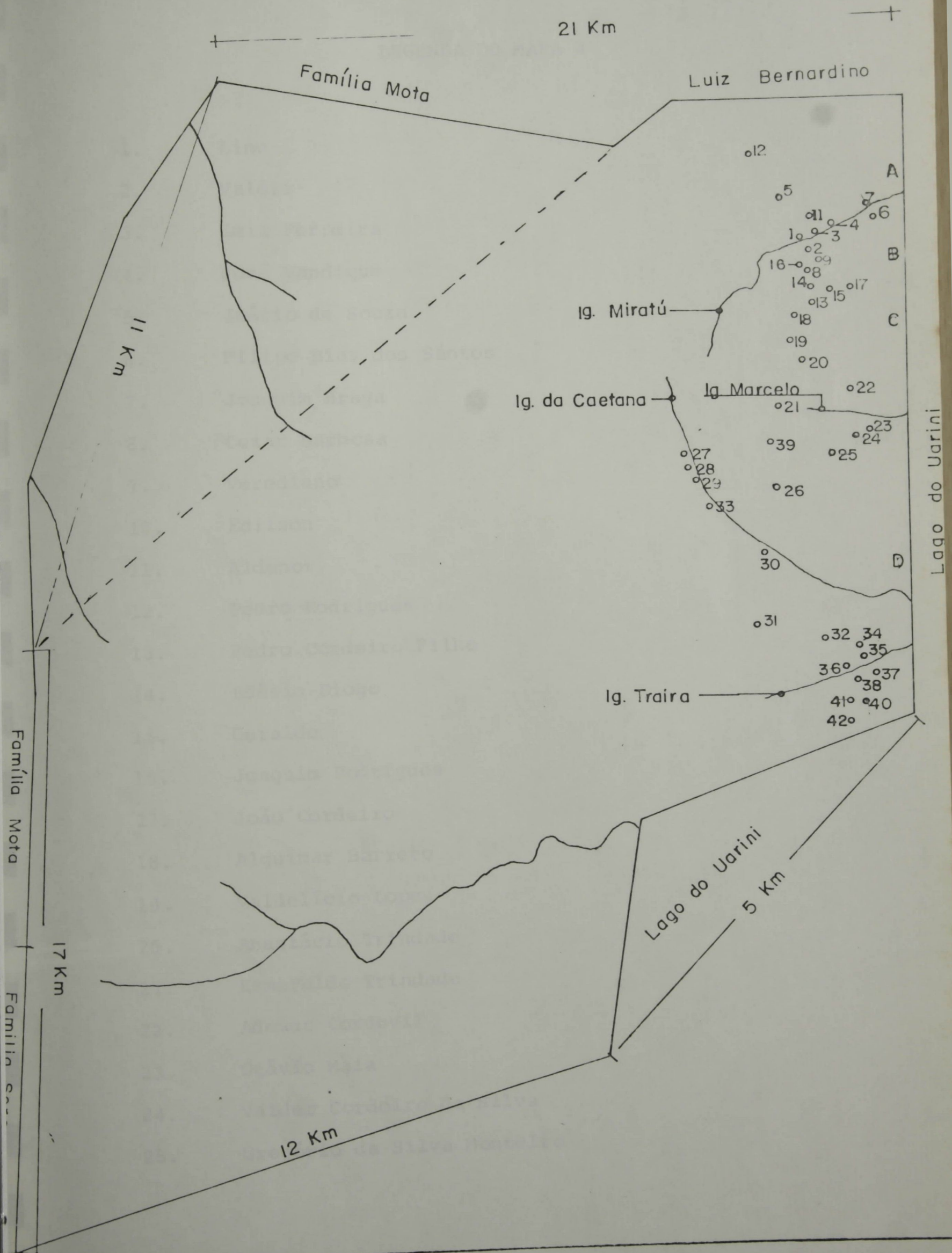
O tuxaua é considerado pelos moradores do Miratu como o principal mediador entre os litigantes, mas quase sempre as decisões são tomadas em reuniões gerais, após terem sido discutidas entre as partes em disputa e com os elementos que, por ocuparem posição central na vida comunitária, foram eleitos para funções de liderança, muitas vezes com intervenção do MEB e da Coordenação Pastoral da Prelazia de Tefé⁽²²⁾. Apesar de alguns membros do grupo se considerarem como os únicos "herdeiros da terra", o tuxaua toma como "herdeiros" ou "filhos da terra" todos aqueles que trabalham segundo os interesses do grupo e são considerados assim "bons cooperadores", e respeitam as normas de apropriação da terra pelo grupo. Os "individuais" são pressionados a abandonarem a reserva, mas a coerção não atinge o ponto de expulsá-los do grupo. Esmeraldo Trindade, por exemplo, que tem sido a figura central de situações conflitivas desde a década de sessenta, recusa-se a sair da aldeia e a comparecer às reuniões que decidiriam sua exclusão do grupo. As lideranças no momento da pesquisa optavam por aceitar sua permanência na área desde que não provocasse situações que impusessem a solução considerada mais drástica do desligamento compulsório.

2.7. OS PATRÕES E O BANCO

Desde o arrendamento do castanhal à família Mo - ta, os Miranhas viram-se submetidos aos comerciantes locais. Estes utilizavam-se como em quase toda a Amazônia, do "livro

(22) - Exercendo tais funções, encontramos o representante sindical, a catequista, a presidente do clube de mães, o presidente do clube de jovens, o animador de comunidade, o presidente de esportes, o agente de saúde, os monitores etc. A sobreposição da hierarquia das CEBS (Comunidades Eclesiais de Base) e da organização interna das aldeias será examinada no item 4.2.1, assim como as categorias engendradas por sua atuação, como "ser individual" ou "ser bom cooperador".

MAPA 4 - ROÇAS E GRUPOS RESIDENCIAIS - MIRATU



LEGENDA DO MAPA 4

1. Lino
2. Valdir
3. Luiz Ferreira
4. José Vandique
5. Inácio de Souza
6. Filipe Bias dos Santos
7. Joaquim Braga
8. Cezar Barbosa
9. Verediano
10. Edilson
11. Aldenor
12. Pedro Rodrigues
13. Pedro Cordeiro Filho
14. Edésio Diogo
15. Geraldo
16. Joaquim Rodrigues
17. João Cordeiro
18. Alquimar Barreto
19. Valdelício Lopes
20. Anastácio Trindade
21. Esmeraldo Trindade
22. Ademar Cordovil
23. Otávio Maia
24. Valder Cordeiro da Silva
25. Gregório da Silva Monteiro

26. José Caldas Lopes
27. Raimundo Braga
28. Santiago Canayo Perez
29. Antônio Barreto
30. Francisco Marques
31. Coreolano da Trindade Silva
32. André Antonio da Silva Filho
33. Agnaldo Monteiro
34. Aldevio Bezerra
35. Augusto Barreto
36. Manoel Ribeiro
37. Almir Cavalcante
38. Leopoldo Ribeiro
39. Adriano Pereira de Souza
40. Zacarias Pinheiro
41. José Wilson Pinheiro
42. Oswaldino Moraes

GRUPOS RESIDENCIAIS

- A - Miratu de Baixo
- B - Miratu
- C - Tã Pereira
- D - Maria Caetana

de saldos", no qual é anotada a dívida ou o crédito de cada "freguês". Antes da instalação do Banco do Brasil em Tefé, as transações eram efetuadas sem dinheiro, embora fossem operadas conforme o cálculo monetário. Como os comerciantes dispunham de grande margem de manipulação sobre o preço das mercadorias que forneciam aos "fregueses", estes últimos viviam em estado de permanente endividamento em relação aos comerciantes, a ele sendo submetidos e forçados a entregar-lhe toda a produção. O "sistema do troco", como ainda é chamado este tipo de transação, implica na sujeição do "freguês", em casos extremos, a um só comerciante, que se torna assim o seu "patrão". A existência do tuxaua indígena, que representava o papel de intermediário entre os "fregueses" e os "patrões", e podia defender os interesses do grupo indígena ou os interesses dos "patrões", significava alguma margem de manipulação do grupo sobre estas relações de sujeição/dominação. José Trovão, o primeiro tuxaua do Miratu, e os que a ele sucederam, procuravam desta forma trocar de patrão ou mesmo vender a vários comerciantes, para atenuar as relações de clientelismo a que eram submetidos. Mantiveram-se, porém, sujeitos pela dívida aos comerciantes do lago, até que na década de setenta esta situação foi alterada.

Em 1973, o padre Francisco Bezelmans (holandês nomeado pároco da Vila de Uarini em 1969) comprometeu-se a pagar os débitos dos agricultores habitantes do Uarini com os comerciantes locais, caso os primeiros trabalhassem nos campos de uma cooperativa presidida pelo próprio padre durante cinco anos, entregando a esta "cooperativa" todos os seus produtos (ver anexo 4). Os "fregueses", quando souberam através dos comerciantes que o padre obtivera uma verba de uma agência financiadora holandesa para pagar sua dívida com os comerciantes, consideraram-se "livres" do débito. Mas não aceitaram as condições de trabalho impostas pelo padre. Este, por sua vez, não pagou a dívida dos agricultores do Uarini aos comerciantes, ao se ver sem pessoas para trabalhar em sua "cooperativa". Os agricultores do Uarini, entre eles os Miranhas, viram-se, assim, "livres" de sua dívida contraída com os comerciantes lo-

cais até fins de 1972. Como não tinham, contudo, outra forma de colocar seus produtos no mercado, nem de obter mercadorias, continuaram a contrair dívidas anotadas nos "borradores" (livros de saldo) dos comerciantes. Mas, a partir de então, não tinham apenas um patrão e podiam vender a quem pagasse mais entre os comerciantes. Os comerciantes culpavam o padre Francisco por estas transformações, e tornaram-se seus inimigos. Mas observemos que outras transformações, de escala regional, de âmbito mais amplo que a atuação pessoal do padre Francisco, interferiram sobre o clientelismo local.

A instalação do Banco do Brasil em Tefé em 1970 resultou na introdução de dinheiro na área, que até então era de circulação restrita, pois mesmo os maiores comerciantes de Tefé tinham acesso precário ao crédito dos bancos de Manaus. Isto possibilitou que os "fregueses" não dependessem exclusivamente de um só patrão, pois aumentou o número de compradores e a oferta de produtos, que deixou de ser monopólio dos comerciantes do lago. Os agricultores podiam, assim, comprar os aviamentos (óleo diesel, sal, tecidos, etc.), de um comerciante e vender os produtos agrícolas ou extrativos a outros. Segundo depoimento de Lino Cordeiro:

"O culpado da gente se libertar foram eles mesmos. Foi a intervenção de vários regatões, comprando e vendendo a vários preços... O Hermógenes não tinha dinheiro para comprar, e fazia o movimento dele todo no crédito... Quando entrou o dinheiro com o banco, a produção aumentou e o mercado também aumentou..."

A linha de crédito direto ao pequeno agricultor pelo Banco do Brasil, introduziu em Tefé, em 1975, as relações impessoais do contrato de financiamento e gerou novos valores que entravam de certa forma em contradição com os engendrados na interação patrão/cliente. Tal fenômeno deu impulso a uma série de alterações na ordem econômico-política local, e uma reordenação nas relações entre os grupos étnicos e sociais. O crédito bancário direto não eliminou, contudo, as relações com os comerciantes. Ficaram sujeitos a dívidas cada vez maiores, deven-

do agora ao banco e aos comerciantes⁽²³⁾. Segundo os Miranhas, "trabalhar com o banco" trouxe algumas vantagens, como a possibilidade de aquisição de bens industrializados, como motores, fogões ou ferramentas de trabalho mais sofisticadas. Isto significou, porém, a sujeição a uma dívida bastante maior que a anotada nos borradores dos comerciantes, não eliminando, por outro lado, o recurso ao fiado. Muitos afirmam que não pretendem mais assinar contrato de financiamento, pois, trabalhando com os comerciantes, não pagavam formalmente juros e não havia prazo, ao passo que o banco exige o pagamento da dívida e dos juros dentro de um prazo determinado. Além disso, as relações pessoais de compadrio e afinidade que mantêm com os comerciantes, se não os libera da dívida, permite-lhes alguma margem de barganha sobre ela.

Algumas afirmações indicam também que o crédito bancário introduziu alterações no ritmo de trabalho: vivendo a partir de então condicionados ao pagamento do financiamento do Banco do Brasil, não conseguem "tirar a dívida da cabeça" e trabalham até nos dias santos, nos domingos e feriados. Afirmam por exemplo que: "dizem que o banco veio ensinar o malandro a trabalhar, mas eu acho que ele veio tirar a camisa do pobre"; "trabalhando com o banco, trabalho para pagar a dívida, e por minha conta, trabalho mais descansado". Não conheço a situação anterior a 1975 e não posso avaliar em que medida estas afirmações indicariam mais uma idealização do passado do que uma alteração da intensidade da sujeição do trabalho agrícola, mas pode ser depreendida indubitavelmente uma nítida diferença, ao menos ao nível das representações, entre as duas modalidades de inserção: os que recorrem ao crédito bancário e os que recorrem apenas a transações com os comerciantes. Se as relações de sujeição com o contrato formal de financiamento são mais sutis do que as relações pessoais de crédito com os "patrões", as primei

(23) - As relações entre banco, agricultores e comerciantes serão examinadas detidamente no Terceiro Capítulo. Restringirei, aqui, a análise à comparação estabelecida pelos Miranhas entre banco e comerciantes, e aos efeitos das mudanças conjunturais nas relações sociais e na organização interna do grupo enfocado.

ras constituiriam uma forma aperfeiçoada de controle do processo produtivo que parece ter significado uma intensificação do ritmo de trabalho.

Não obstante, os Miranhas dizem não ter abandonado as técnicas tradicionais da "ajuda" e do "ajuri" pelo trabalho assalariado, pois, segundo afirmam, o trabalho coletivo, mostra-se mais adequado para se obterem as quantidades de sacas de farinha necessárias ao pagamento da dívida contraída nos contratos individuais de financiamento. A dívida associa-se, desta forma, à técnica do "desafio" (analisada por Carvalho Franco) no ordenamento das relações sociais. Escutei, por exemplo, Adriano dizer: "Quero ver o Sr. Valdomiro (líder da aldeia Cambeba do Jaquirí) provar do machado" (para pagar a dívida dos Miranhas que trabalharam em ajuri durante uma semana para pagar a dívida dos Cambebas).

A utilização do "ajuri" para superar as dificuldades contraídas com o financiamento bancário parece ser geral em toda a região. Conversando em Tefé com o gerente do Banco do Brasil, eu soube que a partir do ano de 1982 foi utilizada como técnica a divisão das comunidades rurais da região em grupos de financiamento, que reuniriam nas relações com o banco os membros de um mesmo grupo de trabalho. Estes "grupos de financiamento" não parecem coincidir com os grupos existentes e colaboram, a meu ver, para acentuar as diferenças e as disputas dentro da comunidade, pois seus membros têm-se acusado mutuamente de pertencerem ao "grupo com mais dívidas", e vice-versa.

Segundo o gerente, a decisão de conceder financiamento em grupos tem a finalidade de facilitar o controle e aumentar a produtividade, afirmando ele: "como eles trabalham em conjunto, conseguem assim maior produtividade".

2.8. DIFERENCIAÇÃO

A possibilidade de tornar-se um pequeno comerciante, mais remota antes do acesso ao crédito direto pelo Banco

do Brasil, tornou-se viável a partir de 1975, estendendo-se à toda a população agrícola e extrativa do lago do Uarini, incluindo-se os Miranhas do Miratu. Segundo técnicos engajados em Tefé na concessão de financiamento e assessoria do processo produtivo, o "crédito direto aos pequenos e miniprodutores" é destinado a momentos determinados da produção de mandioca e preparação da farinha e existe fiscalização rigorosa na alocação destes recursos. A generalização da circulação do dinheiro, contudo, teria permitido que o "pequeno e miniprodutor" alocasse os seus ganhos com o objetivo de tornar-se, a princípio, um pequeno comerciante.

Se bem que esta alternativa fosse mais remota antes do acesso ao crédito junto ao Banco do Brasil, encontrei exemplos em que ele se sucedia. Trata-se, em primeiro lugar, da atuação do tuxaua enquanto intermediário entre os pequenos produtores indígenas e os comerciantes, anteriormente referida. Em segundo lugar, podia e pode-se observar a transformação do pequeno produtor em pequeno comerciante via mudança de domicílio. Através do exercício de alguma profissão não qualificada, o Miranha poderia adquirir os meios econômicos necessários a se tornar um mini ou médio comerciante em cidades de pequeno, médio ou grande porte. Assim, conheci Miranhas que exercem o pequeno comércio ou nela trabalham em cidades como Manaus, Coari e Tefé, ou vilas como Alvarães e Maranhão. Em terceiro lugar, alternativa que algumas vezes se mescla com a segunda, vemos membros do "tronco" Miranha terem acesso ao exercício do pequeno comércio, através de relações de parentesco, como o casamento e vínculos de afinidade dele decorrentes. Como exemplo da segunda alternativa, temos a ocorrência que verifiquei in loco do exercício do pequeno comércio em Manaus por Miranhas como Verediano Pereira Cordeiro, que mora em um bairro periférico ou favela chamado Compensa da cidade de Manaus. Aldenor Gonçalves da Silva (vide gráfico 3), casado com Deusa Souza da Silva também já morou naquela cidade durante dois anos. Amélia de Matos, casada com José Medeiros, mora em Manaus no Bairro do Santo Agostinho. Neste bairro moram ainda quatro famílias de Miranhas, todos trabalhando no pequeno e

médio comércio. Visitando o bairro da Compensa e Santo Agostinho, em Manaus, observei que os Miranhas interagem com pequenos comerciantes, operários (não qualificados, semi-qualificados ou qualificados) e biscateiros, em geral provenientes de cidades como Codajás, Coari e Tefé, ou da agricultura ribeirinha do médio Solimões. Constitui-se, desta forma, uma rede de relações entre os moradores destes bairros, e lá os Miranhas não acionam a identidade indígena, nem tampouco são encardidos enquanto tais.

Em passagem por Coari, na companhia de Lino Pereira Cordeiro, Raimundo Cruz (Cambéba do Jaquiri), e Euclides dos Santos (Majoruna do Marajá), conheci outros Miranhas envolvidos no pequeno comércio. Joana Alves, casada com Manoel Cordeiro, é filha de dona Felisberta da Cunha e Marcos Alves (vide gráfico 3). Segundo Lino Cordeiro:

"Felisberta pertence ao tronco correto, mas ela nunca fala dos parentes por parte da mãe. É irmã da mulher de Felipe Bias dos Santos, dona Eulália Alves (o casal morou no Miratu). Tem outra irmã, a dona Jovita Alves, que é abastada e tem casas comerciais. Também é irmã de dona Rosalva Alves, que é esposa de João Gomes, intermediário fortíssimo que bagunça a vida dos outros. João Gomes é do Uarini, os pais eram nordestinos (que lá chegaram na época da borracha). Tem um irmão dela, o Pedro, que mora em Manaus. A única coisa que ela comenta é que tem direito ao castanhal. O resto ela divide: a parte que pertence ao tronco, ela não fala (vide gráfico 3).

Este segmento do "tronco" Miranha que tem estreitas vinculações relativamente antigas com comerciantes parece recorrentemente negar a identidade indígena, evitando casar-se dentro do grupo. Jovita Alves, por exemplo, queria impedir que sua neta Marilene Ribeiro Lopes (Lena) se casasse com Valdir Pereira Cordeiro.

A mãe de Lena mora em Tefé, e tem um pequeno quiosque na beira do lago, onde vende com seu marido, Natanael da Silva Lopes, tecidos, gêneros alimentícios e outros produtos industrializados. Esta família não nega a pertinência ao

grupo e hospeda em sua moradia os Miranhas que viajam a Tefé para negociar com o Banco do Brasil. Tereza Canayo Perez também tem casa em Tefé, onde mora sua filha Maria Margareth Canayo Perez, que estuda o segundo ano de contabilidade, e seu sobrinho materno Sindoval Pereira Cordeiro, que completa atualmente a nona série do segundo grau. Muitos Miranhas que visitam Tefé também se alojam nesta moradia, um barraco de madeira dividido em três dependências (quarto, sala e cozinha, com fossa sanitária no quintal).

Outra filha de Tereza Canayo Perez, é Maria Amália Canayo, casada com um médio comerciante na Vila do Maranhão, Hildebrando Soares Batista, irmão de José Soares Batista, situado entre os maiores comerciantes da Vila. Nazaré Cordeiro, filha de Pedro Cordeiro e Benvinda Ferreira, é casada com Pagão, um comerciante que arrendou uma localidade do lago do Uarini denominada Inferno, que é propriedade de Manuel Lopes Leitão, candidato a prefeito pelo PMDB no município de Uarini em 1982.

Os Miranhas, além de relações de parentesco e transações de produtos agrícolas, travam com os comerciantes do lago uma série de relações como a parceria e o compadrio. No ano de 1982, por exemplo, Aldenor Gonçalves da Silva e sua família trabalharam "na meia" com Pagão, pois a roça da família de Aldenor estava verde, e por motivo de doença generalizada entre os membros do grupo doméstico, não tinham meios para sobreviver. Aldenor afirma, porém, que só o fez mesmo porque precisava, "porque este negócio de trabalhar de meia só dá para o dono", sendo que "o outro trabalha muito e ganha pouco".

A aspiração de "libertar-se dos patrões" e, portanto, de romper as relações de sujeição/dominação com os comerciantes, parece ser comum a todos os membros do grupo enquadrado. Esta aspiração concretiza-se através de estratégias individuais por Miranhas que contraem alianças matrimoniais com comerciantes, o que pode resultar na negação da identidade de origem por estes membros do tronco Miranha que, confor-

me conta Joana Alves, saíram da aldeia para "subir na vida".

Ocorre também a constituição de relações supostamente igualitárias de aliança ou compadrio entre os Miranhas e os comerciantes do lago que encobrem, em casos individuais, as relações de sujeição/dominação sem todavia as romper, contribuindo, ao contrário, para sua persistência. Cria-se, deste modo, uma "consciência niveladora" (Teixeira Monteiro, 1974: 210) que uniformiza, ao encobrir relações de sujeição/dominação, camponeses e comerciantes, e cujos desvendamento, que será discutido no ítem 4.2, acarreta reações individuais ou de grupo face aos atores que exercem a dominação, o que se tem verificado no Miratu.

Mesmo antes do crédito direto ao pequeno produtor, verificava-se, segundo depoimentos dos Miranhas, a existência de pequenos comerciantes dentro do Miratu, que muitas vezes eram incorporados ao grupo pelas referidas alianças matrimoniais. Membros do grupo podiam, também, no exercício da patronagem, tornar-se os comercializadores dos produtos agrícolas, a despeito das pressões exercidas por membros do grupo sobre este tipo de patronagem indígena. Este foi o caso de Marcelino Cordeiro, que, sofrendo durante longo período pressões para dele se "desligar", mudou-se para Tefê, alegando como motivo a educação dos filhos.

O acesso ao crédito direto bancário implicou, paralelamente ao crescimento das dívidas contraídas a partir de então principalmente com o banco, em que as diferenças sociais se acentuassem, pois, como o financiamento é concedido por hectare de roça plantada, isto permite que cada unidade familiar opte por contrair montantes distintos de dívida.

O crédito direto tem permitido também a extensão da possibilidade de acesso ao pequeno comércio. Paixão, por exemplo, que tem o título de propriedade do terreno do Curuçã, próximo à aldeia do Miratu, e é casado com uma Miranha, e que até pouco tempo definia-se como pequeno agricultor, vem comerciando com os moradores do Miratu e outras comunidades do lago do Uarini, negociando para isto com uma casa comercial

de médio porte em Tefê, que lhe vende mercadoria e compra a farinha que Paixão transporta em um pequeno casco movido a óleo Diesel do tamanho dos barcos dos regatões que viajam tradicionalmente pela área, comprando a Paixão farinha por preços baratos e vendendo para as mercadorias provenientes de Manaus, assim como fazem os regatões.

A representação que fazem os Miranhas de que a terra seria de sua propriedade coletiva deve ser considerada em seu fundamento ideológico, pois a sujeição em que se encontram diante dos interesses dos comerciantes e do banco implica em que não tenham controle sobre a apropriação dos recursos produzidos ou extraídos mediante o trabalho sobre a terra, que são destinados à reprodução material do grupo e à comercialização. O condicionamento dos interesses do grupo aos interesses externos não pode, contudo, deixar de ser encarado dialeticamente. Se as normas da sociedade envolvente, como a apropriação individual da terra e dos produtos, são operativas para o grupo, elas são reelaboradas por este em função de sua organização enquanto tal. Os membros do grupo procuram, desta forma, legitimar os direitos que consideram possuir, utilizando um corpo de normas conflitivas, tais como os presentes no "desafio" que regulam as disputas por recursos e valores internos ao grupo e orientam suas relações com segmentos, grupos, agências ou indivíduos da sociedade envolvente. Estes valores em grande parte são formulados por instâncias e agências desta mesma sociedade e são operacionalizados pelo grupo na estruturação de sua organização política, em "permanente equilíbrio instável" (Cardoso de Oliveira, 1976:58), dado tanto nas relações conflitivas entre os próprios Miranhas, quanto nas relações travadas com os agentes externos, como a FUNAI e o Banco do Brasil.

O tuxaua, neste sentido, constitui um papel político fundamental, seja para a mediação entre os interesses dos Miranhas e atores externos, como comerciantes e agências estatais ou religiosas, seja para a mediação dos conflitos internos à aldeia. Entre agências externas, foi fundamental para a

organização do grupo Miranha enquanto tal, e para a própria definição da identidade de tuxaua, a relação com a FUNAI. Conforme relatado por Adriano, a "lei do índio", que lhes garante o direito à apropriação comunal da terra, foi operativa para a manutenção da organização social do grupo Miranha, ao contrário da "lei do branco", que acarretaria a fragmentação do território indígena em lotes individuais. A definição da identidade de tuxaua por esta agência também é operativa para a continuidade da organização do grupo, posto que sua atuação é necessária à mediação dos conflitos internos. Esta liderança, conforme indica o depoimento de Protásio Pessoa, um dos fundadores do Movimento de Educação de Base em Tefé, foi também incentivada por agentes pastorais, que tinham o objetivo de fortalecer os valores comunitários face aos valores individuais (ver 4.2.1).

A dívida contraída por cada família com o Banco do Brasil tem condicionado as relações sociais entre os membros da comunidade do Miratu, que agora, como afirmam, trabalham para saldar o compromisso com o banco. A obtenção de financiamento no Banco do Brasil tem, deste modo, alterado as relações sociais internas à aldeia do Miratu, assim como suas relações com os comerciantes. Estas, porém, não foram suprimidas, mantendo-se os vínculos de aliança e compadrio preexistentes, e seu caráter de sujeição/dominação, que tem sido, no entanto, desvendado com o incentivo da atuação missionária. Para compreender mais profundamente a natureza destas transformações, é necessário analisar a sua inserção na atual situação de forças em Tefé, procedida no Capítulo 3.

CAPÍTULO III

A HISTÓRIA DA DÍVIDA

"No quinto dia, a cerca derrotou os pássaros"
(SCORZA, 1974:55).

3.1. SEQUÊNCIA E - A CHEIA

Em 22 de junho de 1982, quando retornei à área pela terceira vez, as casas de palafita, quiosques (pequenas lojas) e armazéns à beira do lago de Tefê estavam totalmente alagados. A cheia, naquele ano, no dizer dos regionais muito maior do que normalmente, destruíra, além de muitos barracos da "beira" dos lagos na região, as culturas das comunidades ribeirinhas nas várzeas e terras baixas. Os Cambebas da comunidade do Jaquirí, por exemplo, haviam plantado oito quadras (terminologia regional que designa o hectare de roça plantada) de mandioca e apenas duas foram aproveitadas, conforme contaram: "Enquanto a água ia subindo, a gente ia torrando massa (iniciando a preparação da farinha), mas acabou perdendo. A enchente foi ligeira. Ia devagar, e a gente pensava que não ia dar. Quando encheu, encheu mesmo".

"Agora só dá prá ver os paus. As meninas dizem: 'quando ficar mais baixo, vamos cavar para ver se a gente tira ao menos um paneiro de farinha'... As fruteiras morreram tudo. Foi cinco anos de trabalho, cinco anos que não alagava mais aqui. A ilha é várzea, ficou tudo dentro d'água. Só lá no Juruaã é que é terra firme. Alagou tudo que é bananal, estragou tudo. Agora, quando secar, aquelas roças que a gente estava trabalhando, está tudo mole" (depoimento de Ardência Cruz).

As roças plantadas em terra firme, local adequado para a cultura da mandioca, não foram atingidas. As roças de juta e malva, assim como as roças de mandioca plantadas em terras baixas, foram totalmente inundadas e destruídas. O panorama da aldeia foi alterado: no grupo residencial da Maria Caetana, (sede da aldeia do Miratu), situada em terras baixas, formou-se um igapô (lago com pouca profundidade) e a comunicação entre as casas era feita em canoas.

Foi criada, em 26 de maio de 1983, a "comissão municipal de defesa civil", com o objetivo de ser "o instrumento de articulação entre a prefeitura e as demais entidades públicas existentes na jurisdição municipal, além de manter conta

to constante com a Comissão Estadual de Defesa Civil". Este órgão foi composto por representantes de agências locais, como a prefeitura, a delegacia policial, a câmara dos vereadores, a Prelazia de Tefê, e o sindicato, funcionando sob a coordenação do prefeito.

Esta comissão, após realizar um levantamento no interior do município e comprovar a enchente, decretou o estado de calamidade pública (Decreto nº 13 de 1º de junho de 1982). Dada a total destruição das culturas nas várzeas e terras baixas, os agricultores da região se viram impedidos de colher a juta e sem condições, portanto, de saldar as dívidas contraídas com o financiamento pelo Banco do Brasil.

No dia 6 de junho, a Cooperativa Agrícola Mista de Tefê organizou uma reunião convocada entre os agricultores prejudicados pela cheia. Nesta reunião, cerca de trezentos agricultores assinaram o seguinte texto:

"Os abaixo assinados, agricultores, residentes e domiciliados neste município de Tefê, tendo perdido toda a sua produção agrícola de juta, malva, mandioca, árvores frutíferas, casa, gado e todos os seus haveres, devido a grande enchente que ora assola todo o interior do Estado e sobretudo durante os meses de julho, agosto e setembro próximos não contarão com nada para a manutenção de seus filhos. Além do mais, financiados pelo Banco do Brasil SA não podendo pagar seus empréstimos em vista da perda total da produção que estava empenhada, vem respeitosamente apelar a V. Excia. o seguinte, através dos poderes constituídos, medidas no sentido de terem assistência para:

1. poderem sobreviver
2. para ser apreciada sua perda agrícola para que o PROAGRO (seguro agrícola) cubra as despesas do empréstimo
3. auxílio para cobrir as perdas de danos de seu abono e de sua casa
4. pedido de medicamento, comida, e transporte, a fim de evitar desastre ou acidente com perda de vida.

Esclarecemos que o PROAGRO já está sendo aciona-

do no município de Parintins, Itacoatiara e Maués. Aqui ninguém quer aceitar, pois as entidades responsáveis pelo laudo de perda se negam a fazer o dito laudo, nos prejudicando. Queremos esclarecer que estas que subscritam este são apenas uma parcela dos agricultores prejudicados neste município.

Sendo o que temos, esperando deferimento de V. Excia., subscrevemo-nos".

Este documento, assinado também pelo presidente da Cooperativa Agrícola Mista de Tefé Ltdae pelo presidente da Câmara dos Vereadores, foi enviado ao gerente do Banco do Brasil, ao Superintendente Regional do Banco do Brasil, ao gerente do Banco Brasileiro de Descontos, à EMATER, à "Comissão Municipal da Defesa Civil", à "Comissão Estadual da Defesa Civil" e à FETAGRI (Federação dos Trabalhadores na Agricultura) do Estado do Amazonas.

Os diversos atores sociais parecem interpretar os acontecimentos e atuar sobre a realidade condicionados por seus interesses e por suas posições na situação social que estão envolvidos e expressam a respeito destes acontecimentos visões divergentes, que passo agora a expor.

O presidente do Sindicato de Trabalhadores na Agricultura diz que, no final do mês de maio, o presidente da CONTAG (a Confederação dos Trabalhadores na Agricultura é um organismo de classe que vincula as federações estaduais dos trabalhadores na agricultura) havia telefonado de Brasília, seguido pelo presidente da FETAGRI de Manaus, perguntando se havia queixa por parte dos agricultores:

"Eu disse que estava tudo normal. Quando passou um dia, veio ordem de Manaus para formar a 'Comissão de Defesa Civil'. Aí eu fiquei até com vergonha, porque o agricultor veio reclamar só depois que foi formada a comissão, de cima para baixo".

Segundo ele, a reunião promovida pela Cooperativa Mista de Tefé, assim como o abaixo assinado dela resultante, não foram reconhecidos seja pelo Banco do Brasil, seja pe-

lo prefeito, que alegaram como motivo da recusa o fato da reunião e do abaixo assinado terem sido posteriores à criação da "Comissão de Defesa Civil:

"Porque era o mesmo assunto. Nós já tínhamos criado a comissão em defesa do ribeirinho e por isso o gerente não aceitou e o prefeito também não aceitou. Foi feito pela comissão um levantamento sobre a situação. Depois de feito o levantamento, foi feito um processo dizendo como foi a calamidade. Depois de tudo isto, a cooperativa fez uma reunião para fazer o mesmo processo. Não adianta"... "Um rapaz diz que o sindicato dormiu no ponto, porque o homem ribeirinho sofreu calado e não veio reclamar no sindicato. Então ficou feio, porque eu sabia que estava enchendo e disse que não recebi nenhuma queixa".

O presidente do Sindicato diz ainda que, apesar da solicitação contida no documento, o PROAGRO não foi acionado para suprimir a dívida dos agricultores prejudicados pela enchente, pois em muitos casos a cultura da juta foi destruída, porque o agricultor⁽²⁴⁾ não plantou dentro do prazo, não cumprindo assim suas obrigações contratuais contraídas quando assinou a "Célula de Crédito Rural", através da qual é firmado o contrato entre a agência financiadora (Banco do Brasil), o agricultor e a EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural, encarregada de fornecer a assistência técnica).

Segundo a técnica tradicional na região, o agricultor plantava as sementes de juta no mês de maio, na terra firme. O crédito, contudo, apenas foi liberado em julho. As roças da juta na várzea ficaram prejudicadas, porque, se ainda poderiam ter sido plantadas em julho, só o foram a partir de setembro, por causa do atraso da liberação da primeira parcela do financiamento. Diz o presidente do Sindicato:

"É um gerente muito bom, mas ele não fez uma coisa que agradou. Ele disse que em maio, junho, tava com o

(24) - Categorias como agricultor e miniprodutor serão discutidas no item 3.7.

dinheiro na mão. Se você já tem o seu roçado começado, você pode aplicar o dinheiro quando ele for liberado. Agora, se você não teve condições de começar o roçado antes da liberação do dinheiro, então é melhor desistir"... "A Cooperativa que devia ter liberado a semente, não liberou também".

Segundo o Presidente da Cooperativa Agrícola Mista de Tefé, quando a água tomou todas as culturas, os agricultores procuraram a cooperativa, porque a colheita de juta deveria ser comprada pela Comissão de Financiamento da Produção. Quando multiplicaram-se as evidências de que, se a estimativa da produção de fibras de juta era de mil toneladas, a produção real não atingiria duzentas, a cooperativa convocou a reunião. Enviou a seguir o abaixo assinado pelo correio, tendo sido o mesmo devolvido. O gerente do Banco do Brasil, os grandes comerciantes locais e o prefeito "disseram que a cooperativa estava induzindo o agricultor a não colher a sua produção, que a enchente foi normal" e "comentaram que a cooperativa estava iludindo o produtor que ele iria receber o PROAGRO".

Ainda segundo o Presidente da Cooperativa, se o gerente agisse "de acordo com as leis do PROAGRO, ele enquadraria todos". A EMATER recebeu formulários do Banco Central do Brasil, para realizar "laudos de vistoria". Se estes laudôs fossem preenchidos corretamente pelos técnicos da EMATER, e enviados ao Banco Central do Brasil, este autorizaria a liberação de recursos, para que setenta por cento dos prejuízos fossem pagos pelo PROAGRO. O Presidente da Cooperativa diz que os técnicos da EMATER têm-se recusado, na maior parte dos casos, a preencher o laudo de fiscalização favoravelmente ao agricultor. Em geral, o laudo acusa o agricultor de não ter cumprido as obrigações contratuais assumidas na Célula de Crédito Rural, deixando de indicar que ocorreu falta de cumprimento das obrigações contratuais por parte do Banco do Brasil e pela EMATER. No segundo caso estariam incluídos o atraso na liberação das parcelas do financiamento e o atraso na liberação das sementes. A cooperativa, acusada de não ter liberado as sementes, justifica o fato pela ausência de sementes em Tefé ou em Manaus, porque, quando elas foram adquiridas, já era tarde.

O Presidente da Cooperativa afirma ainda que sofreu represálias por ter promovido a reunião que resultou no abaixo assinado. Diz também que, se o Banco do Brasil liberasse os recursos do PROAGRO, como ocorreu em algumas áreas do Baixo Amazonas, os prejuízos acarretados pela inundação não recairiam sobre o Banco do Brasil em Tefé. À medida que o PROAGRO não foi acionado, na maior parte dos casos o banco prorrogou a dívida dos agricultores, com juros de trinta e cinco por cento ao ano, o que acarreta uma multiplicação de suas dívidas conforme contraiam novos empréstimos.

A "Comissão de Defesa Civil", segundo depoimento de Protásio Lopes Pessoa (secretário da Câmara de Vereadores de Tefé), não incluiu em seus relatórios a possibilidade de que fosse acionado o Seguro Agrícola, obtendo assim a Prefeitura, através da Comissão Estadual de Defesa Civil, "apenas trezentos sacos de arroz e cem sacos de mandioca, material de construção e quinhentos mil cruzeiros. Estes bens, segundo o secretário da Câmara, são totalmente insuficientes para satisfazer as necessidades dos "aproximadamente mil agricultores que precisam de apoio para suas famílias". Segundo o Presidente da Cooperativa, "isto não vai resolver o problema de ninguém e o agricultor está preocupado mesmo é com o débito", visto que as doações são totalmente insuficientes para cobrir a dívida contraída com o banco.

O secretário da Câmara diz ainda que o gerente do Banco do Brasil e os comerciantes têm comentado que "não houve enchente, que a enchente foi inventada". Além disso, os indivíduos envolvidos com o abaixo assinado sofreram várias represálias. O gerente do Banco do Brasil, por exemplo, ameaçou os agricultores envolvidos com o abaixo assinado de não liberar a segunda parcela do financiamento. Pressionou também o presidente da Câmara, que havia assinado o documento em solidariedade aos agricultores prejudicados pela enchente, a redigir uma carta em que negasse tê-lo feito, através da acusação de estar "usando o Banco do Brasil para fazer política".

A cheia foi uma situação limite, na qual a grande maioria dos agricultores da região se viu atingida e sem

possibilidades de saldar a dívida contraída com o Banco do Brasil. A situação de endividamento de todos os setores sociais em Tefé, porém, não se evidencia apenas em momentos calamitosos, sendo que antes da cheia muitos devedores já se viam sem condições de pagar ao banco. Com o agravamento da situação pela enchente, os agricultores pertencentes a quatro comunidades (Marajáí, Punã, Boca do Uarini e Coadi) foram notificados pela EMATER, através da Rádio de Educação Rural de Tefé, de que não poderiam mais obter financiamento no Banco do Brasil, pois não haviam saldado o compromisso de dois anos consecutivos⁽²⁵⁾. Tive oportunidade de examinar a situação da comunidade do Marajáí em momento anterior à enchente, que passo agora a descrever.

3.2. SEQUÊNCIA F - A ACUMULAÇÃO DA DÍVIDA

Das trinta famílias que hoje moram no Marajáí, catorze não são financiadas pelo Banco do Brasil. Um Majoru - na disse-me que "não quis o banco devido que achava muito serviço"; outro, que "os que trabalham no banco estão num aperreio doido. Agora eu que num trabalho com o banco estou folgado. Eu devo muito pouco". Estas catorze famílias tem optado, desta maneira, por trabalhar "com as próprias custas", "comprando e vendendo para patrão".

Afirmam também que o banco, através de empréstimos, ajuda mais ao comerciante que ao agricultor. Contam ainda que, quando um Cambeba (André Cruz) foi pedir dinheiro emprestado à Cooperativa para pagar ao Banco, a Cooperativa "disse

(25) - Deborah Lima, antropóloga que em 1983 realiza uma pesquisa em Tefé sobre o aviamento, em carta datada de 19 de outubro de 1983, transmitiu-me informações de que como os juros do Banco do Brasil, que eram de 35% em 1982, aumentaram em 1983 para 69%, além de 70% da correção monetária, dos 750 financiados de 1982, apenas 50 pagaram a dívida contraída com o Banco do Brasil. Seriam necessárias, contudo, informações mais detalhadas para avaliar a situação regional em Tefé no ano de 1983, e neste capítulo limito-me a analisar a situação referente ao ano de 1982.

que não tinha. Aí foi atrás um comerciante de Alvarães (Edmundo Gonçalves) e a Cooperativa deu o dinheiro no pau. O pobre do André não recebeu nada. Quem emprestou ao André foi o Edmundo (o próprio comerciante").

As dezesseis famílias do Marajá que contraíram dívida com o Banco do Brasil labutam em conjunto, formando um grupo de trabalho liderado pelo tuxaua Lourival dos Santos Oliveira. Mesmo antes da enchente, os membros deste grupo não poderiam liquidar o compromisso com o banco, pois haviam acumulado a dívida de dois anos consecutivos, com juros de trinta e cinco por cento ao ano.

Tive oportunidade de observar em minhas mãos as Notas de Crédito Rural, os recibos do PROAGRO e os Aditivos de Retificação à Nota de Crédito Rural de todos os Majorunas financiados, oportunidade esta que já me fora oferecida no Miratu, porém de maneira individual, por alguns Miranhas. Os Majorunas disseram-me que não tinham "costume de trabalhar com o Banco", por isso enfrentavam este tipo de problema. Já os Miranhas, embora demonstrassem sentir-se lesados pelo Banco, aparentavam maior familiaridade com a obtenção de crédito bancário.

A partir destas entrevistas, tomei conhecimento do fato de que o financiamento é concedido mediante o estabelecimento de um contrato entre o agricultor (financiado), o Banco do Brasil (financiador) e EMATER (encarregado de fornecer assistência técnica). Este contrato é comprovado pela Nota de Crédito Rural, assinada pelo agricultor.

Em julho de 1980, dezesseis Majorunas assinaram a Nota de Crédito Rural para o financiamento da juta. A primeira parcela deveria ter sido liberada em julho, mas houve atraso e os Majorunas apenas obtiveram o dinheiro em setembro. Como também tiveram dificuldade para a aquisição das sementes (que, segundo contaram em grande parte estavam estragadas ou misturadas com pedra), não puderam colher a juta antes da enchente, que no ano de 1982 também foi grande. Haviam pago o PROAGRO mas a EMATER, o Banco do Brasil e o Sindicato afirma-

ram que o PROAGRO não cobria o prejuízo neste caso. O regulamento do PROAGRO, como me explicou um Miranha, indica que, se o agricultor não tem quaisquer meios para pagar a dívida, tendo cumprido todas as obrigações contratuais, oitenta por cento de seus prejuízos serão cobertos pelos fundos do PROAGRO.

Os Majorunas não estavam esclarecidos a respeito deste regulamento e, como não tinham quaisquer meios para pagar a dívida contraída com o Banco do Brasil, assinaram um "Aditivo de Retificação e Ratificação à Cédula de Crédito Rural". Através dele foi prorrogado o prazo, fixando-se novo vencimento para o dia cinco de julho de 1982. O documento não altera nenhum termo da Nota de Crédito Rural, que fica retificada e ratificada por um ano.

Uma das cláusulas da Nota de Crédito Rural indica: "pagará ao Banco, em caso de inadimplemento de qualquer pagamento de principal, ou de seus acessórios, nos seus vencimentos, bem como à falta de cumprimento de quaisquer das obrigações assumidas, inclusive quanto à aplicação do crédito obtido em finalidade não prevista no respectivo orçamento, e também na ocorrência de mudança de atividade agrícola beneficiada com o presente empréstimo, enquanto não regularizada a operação, e em substituição à taxa de juros originalmente pactuada, neste instrumento: juros de dois por cento ao ano, mais correção monetária igual ao índice percentual da variação das Obrigações Reajustáveis do Tesouro Nacional (ORTN's), no período anual imediatamente anterior ao mês de ocorrência do inadimplemento, ou juros de trinta e cinco por cento ao ano mais correção monetária igual ao índice percentual da variação das ORTN's..."

O motivo que levava os credores a cometer inadimplemento fora o inadimplemento anterior dos técnicos da EMATER, da Cooperativa e do próprio Banco, que incorrera em atraso na liberação das parcelas do financiamento. Os Majorunas, porém, continuaram com a dívida, tendo sido acrescentados a ela novos juros. Foram a seguir orientados pela EMATER a contrair novo financiamento: fizeram em 1981 contrato para

plantar trinta e uma quadras de mandioca e dezesseis de milho. A princípio, não tinham intenção de contrair novas dívidas, mas os técnicos da EMATER e o gerente do Banco do Brasil os persuadiram de que seria benéfico para eles. O argumento do Gerente do Banco fora "vocês têm sido sempre corretos com o Banco, vocês vão ter uma boa colheita e saldar a dívida".

Por falta de manivas (mudas de mandioca necessárias ao plantio), pois tinham poucas roças maduras para extraí-las, e por causa de novos atrasos na liberação da primeira parcela, não obtiveram a segunda parcela do financiamento para a mandioca. Como o prazo para o pagamento do financiamento para a produção do milho venceria em maio de 1982, e como a mandioca apenas ficaria madura no final do mês de outubro de 1982, já no mês de fevereiro de 1982 me afirmaram que estavam trabalhando, mas não teriam mais uma vez meios para pagar a dívida contraída pela plantação de juta em 1980 e cujo prazo de pagamento fora prorrogado para julho de 1982. Por estes motivos, todos os Majorunas do Marajá disseram não querer mais "trabalhar com o Banco" (26).

As sementes de juta, milho ou feijão obtidas pela Cooperativa são vendidas aos comerciantes, que repassam ao agricultor, conforme comentou o monitor Majoruna Manuel dos Santos Oliveira:

"Quando chegou o milho à Cooperativa, ela vendia para o comerciante, em vez de vender para o agricultor. Tanto a cooperativa, quanto o Banco, quanto a EMATER, todos colocam a culpa no agricultor". "O agricultor tem que pagar juros em cima de juros".

(26) - Note-se que sua situação é distinta da situação dos Miranhas da aldeia do Miratu, descrita no segundo capítulo, que continuam obtendo financiamento no Banco do Brasil e têm interesse nisto. Estas diferenças sociais também podem se observar na insuficiência do terreno que os Majorunas ocupam e na quase ausência de bens industrializados no Marajá. Os membros da comunidade dispõem de poucos instrumentos de trabalho mecanizados, como motor para sevar (ralar) farinha ou mesmo fornos utilizados por toda a comunidade.

Os Majorunas decidiram, desta maneira, "trabalhar comprando e vendendo para patrão", que nas suas representações, contraposto a "trabalhar com o banco", significa trabalhar "com as próprias custas".

3.3. A NOTA DE CRÉDITO RURAL

No momento que o agricultor assina a Nota de Crédito Rural, ele se compromete a pagar "em moeda corrente, o valor do crédito deferido para financiamento de custeio da lavoura de mandioca" (ou outros produtos, como juta, malva, feijão e milho). A "Nota de Crédito Rural" indica o imóvel no qual será implantada a lavoura, o período agrícola do plantio, a área a ser plantada, as datas de liberação das parcelas (no caso da mandioca, em julho e setembro), o montante de juros e o prazo de vencimento da mesma. No caso da Nota que tenho em mãos, o financiado obteve o dinheiro em julho de 1978, comprometendo-se a pagar o débito em julho de 1980. A Nota indica também que "os juros são pagáveis em 30 de Julho, em 31 de dezembro no vencimento e na liquidação desta Cédula", e que o agricultor, ao assinar o documento, compromete-se a "aceitar a orientação técnica que for prestada pelo preposto de Tefé da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Amazonas (EMATER)", a quem assegura, "sem prejuízo das demais condições ajustadas, o direito de supervisionar a normal execução deste instrumento, fiscalizar a aplicação do empréstimo, garantias e imóveis de localização, ficando ainda entendido que a utilização do crédito se fará contra documento assinado por mim (pelo agricultor) e visado pelo referido preposto".

A Nota de Crédito Rural assinada pelo agricultor registra um contrato firmado entre três partes: financiado, financiador e EMATER. Aparentemente, cada uma destas partes assume, no momento do contrato, direitos e deveres que implicariam em uma relação de reciprocidade. As duas situações descritas neste capítulo demonstram, contudo, que a suposta igualdade jurídica entre os contratantes oculta relações de sujeição/dominação. Verificamos, no caso particular da aldeia do

Marajaí, que a possibilidade de arcar com a autoria de inadimplimentos (ou seja: não cumprimento das obrigações contratuais) recai na maioria das vezes sobre os agricultores, embora inadimplimentos sejam cometidos pelo Banco do Brasil e pela EMATER. O discurso dos Majorunas e outros agricultores, ou do Presidente do Sindicato, indica o atraso da liberação das parcelas do financiamento para o custeio das lavouras de juta e mandioca, e a falta de assistência técnica por parte da EMATER como falhas no cumprimento das obrigações contratuais assumidas por estas agências. Estas falhas muitas vezes, como ocorreu no Marajaí, impedem que o agricultor pague ao Banco no tempo determinado. Os Majorunas foram desta forma, considerados inadimplentes e persuadidos a assinar o "termo de compromisso" que retificava a Nota de Crédito Rural firmada para o custeio do plantio das lavouras de juta, prorrogando por um ano a dívida contraída, acrescida além disso por novos juros. Todos os agricultores pagam o Seguro Agrícola e, quando os Majorunas solicitaram que este fosse acionado, EMATER e Banco do Brasil alegaram que o PROAGRO não cobriria os prejuízos do agricultor neste caso, embora, segundo o seu regulamento, esteja previsto que seja acionado quando o agricultor não dispõe de quaisquer meios para pagar sua dívida ao Banco do Brasil.

Ao contrário, conforme afirmaram os Majorunas, "a culpa é sempre do agricultor". Ele se vê, deste modo, desprovido dos direitos que lhe foram afiançados ao firmar o contrato para o custeio agrícola, o que não significa o correspondente desimpedimento dos deveres assumidos: os Majorunas viram sua dívida aumentar como bola de neve por terem seguido a orientação da EMATER, quando tinham condições precárias de prosseguir na atividade agrícola financiado pelo Banco do Brasil, dada sua situação de sujeição face aos comerciantes e insuficiência do terreno que possuíam para plantar o número de hectares de roça necessários à quitação das dívidas que se acumulavam, contraídas com o Banco e os comerciantes, assim como garantir a sobrevivência dos membros do grupo.

Não obstante, aceitaram as condições para a obtenção de novo crédito no ano de 1981, que implicavam na intensi-

ficação de sua sujeição. Consentiram, deste modo, em que se mantivesse a situação de dominação estabelecida através do contrato de financiamento, que se superpunha às relações de clientelismo travadas tradicionalmente na região entre agricultores e comerciantes.

3.4. UM POUCO DE TEORIA - PODER, DOMINAÇÃO E CRISE DE HEGEMONIA

Weber define poder (Macht) como "a probabilidade de impor a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo havendo resistência e qualquer que seja o fundamento desta probabilidade", e entende por dominação (Herrschaft) como a probabilidade de uma ordem, de conteúdo determinado, junto a certas pessoas, ser obedecida" (Weber, 1964:43; 1976:28s). A dominação⁽²⁷⁾, tomada como forma particular do poder, é definida a partir da discussão de temas trabalhados por diversos autores do idealismo alemão, como a questão da luta das vontades (cf. Romano, 1979:64). Para Weber, "deve-se entender que uma relação social é de luta quando a ação se orienta pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência de outra ou outras partes" (1964:31).

Mais adiante, em Weber: "O conceito de poder é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades pensadas de um ser humano e todas as constelações pensáveis podem colocá-lo em uma situação na qual tenha que impor sua vontade. O conceito sociológico de dominação necessita por isso ser mais preciso e pode significar apenas a possibilidade de uma ordem encontrar obediência" (Weber, 1976:28s-29).

As relações de dominação, de acordo com Weber, im-

(27) - Utilizo as definições weberianas conforme a tradução do Fundo de Cultura Econômica. Tive oportunidade de conferir algumas citações no original alemão, com o auxílio precioso do Professor Lúcio Castelo Branco. Nos trechos em que optei por alterar o conteúdo da tradução para o espanhol, cito na referência bibliográfica simultaneamente a edição em espanhol e a edição na língua original.

plicariam em que haja probabilidade que os dominados se submetam às idéias e à vontade dos dominadores: "Por dominação deve entender-se a probabilidade de comandos específicos encontrarem obediência junto a certo grupo de pessoas. Não significa portanto qualquer tipo de probabilidade de exercer influência sobre outras pessoas. Dominação ("autoridade"), nesse sentido, pode depender, em cada caso concreto, de diversos motivos de obediência, que variam desde o hábito crasso até as mais puras considerações com respeito a fins racionais. Uma vontade mínima de obediência, ou seja, de interesse (interno ou externo) em obedecer, é essencial em toda relação autêntica de dominação" (Weber, 1976:122; 1964:171).

Daí resulta a concepção de legitimidade, encarada como necessária à eficácia da dominação. O autor isola, para fins analíticos, três tipos de ideais de "dominação legítima", que nas relações sociais concretas podem, segundo ele, encontrar-se combinados: a dominação de caráter racional (ou legal), a dominação de caráter tradicional e a dominação de caráter carismático (cf. 1964:172).

A análise distingue, mais adiante, por um lado, do minação em seu "sentido estrito" e, por outro, poder condicionado por constelações de interesses: "Nós queremos utilizar o conceito de dominação no sentido estrito, idêntico ao poder de coerção do comando autoritário, que tem sentido justamente contrário ao poder condicionado através de constelações de interesses, à semelhança do mercado, que se baseia formalmente no livre jogo de interesses" (Weber, 1976:544; 1944:11).

O sentido estrito do conceito de dominação significa, portanto, que a "coerção do comando autoritário" implica em que a vontade manifesta dos dominadores influi sobre a conduta dos dominados de tal forma que estes adotem "por si mesmos e como uma máxima de sua atuação o conteúdo da ordem ("obediência")" (1944:15).

Sob o livre jogo de interesses, inversamente, Weber indica que o direito privado moderno prescreveria uma descentralização da dominação das mãos dos que estão "autorizados legal-

mente", adquirindo direito, por exemplo, os trabalhadores sindicalizados de dispor de poder para pressionar os empregadores no tocante a aumentos salariais (cf. 1944:10).

Weber enfatiza que estas formas típicas polares podem, nas complexidades históricas, apresentar-se de maneira combinada, citando como exemplo a influência dominadora das grandes centrais bancárias e dos grandes bancos de crédito tanto sobre o mercado capitalista quanto sobre os devedores, sejam indivíduos, grupos sociais ou associações.

"Podem impor aos que buscam crédito certas condições para sua concessão e, portanto, podem exercer uma influência considerável sobre sua conduta econômica em favor da liquidez de seu próprio capital disponível, pois os solicitantes se submetem em seu próprio interesse às condições impostas para a concessão de crédito e devem afiançar tal submissão às disposições alheias por meio de garantias. Todavia, os bancos não recorrem para isto a uma "autoridade", quer dizer, a um direito à "obediência" independente de todo interesse por parte dos que estão submetidos a seu arbítrio. Perseguem seus próprios interesses, e o fazem assim quando os que estão submetidos à sua jurisdição atuam de um modo formalmente "livre", de acordo com seus interesses, quer dizer, ainda quando estes últimos persigam interesses racionais ditados pelas circunstâncias "...". Trata-se de formas de poder derivadas de constelações de interesses, iguais ou parecidas com as relações de poder do mercado, mas que no curso de seu desenvolvimento se transformam facilmente em relações autoritárias formalmente estabelecidas, ou melhor dito, que podem socializar-se em uma heterocefalia do poder de mando e do aparato coativo" (1944:11/14).

A "coerção do comando autoritário", portanto, de acordo com a concepção weberiana, permeia, num sistema capitalista, as relações supostamente livres do mercado moderno, conforme formuladas pelo ideólogos do liberalismo. Mesmo a capacidade de grupos dominados exercerem poder de pressão sobre os grupos dominantes, através de sindicatos ou outras associações, estaria condicionada a interesses que, em última instância, le-

gitimariam os valores e prescrições da mentalidade dos detentores do poder.

A análise estabelecida pelo autor em exame a respeito da natureza e legitimidade das comunidades políticas elucida alguns aspectos de sua concepção do poder e da dominação. Weber aponta como características das comunidades políticas :

- 1) o âmbito ou domínio, que pode ser definido geograficamente;
- 2) uma ação comunitária organizada; e 3) a possibilidade do exercício da coerção física, seja sobre inimigos, intrusos ou participantes da própria associação.

A comunidade política se distingue de outras associações, de acordo com Weber, por dispor de poder sobre um território ou uma zona marítima. Entre os tipos de organização política, o autor ressalta na dominação racional a significação da "possibilidade que têm os membros da minoria dominante de entrar rapidamente em acordo e de criar e dirigir sistematicamente uma ação societária racionalmente ordenada em função de fins e encaminhada à conservação de sua posição dirigente"(1944: 21). A legitimidade dos "senhores" depende, porém, da manutenção de um "aparato de mando" e da relação entre ambos e com os dominados. A organização é definida, portanto, como a "distribuição dos poderes de mando" e tomada como uma mediação do poder (Weber, 1944:22). Sob a dominação racional, intercala-se entre dominados e dominantes um quadro administrativo de tipo burocrático, que atua como instrumento eficaz para assegurar a legitimação (cf. Cohn, 1979:123).

Como um outro aspecto das comunidades políticas, que lhes infunde dramaticidade, Weber aponta o caráter violento da "dominação organizada" (cf. 1944:25). Ele se manifesta através do uso da força em função da defesa dos interesses de seus participantes, seja em relação ao seu exterior ou dentro de seu próprio âmbito. Tais interesses não se limitam aos econômicos, mas podem surgir de motivações jurídicas, políticas, sociais. A ação violenta não se volta necessariamente apenas contra os inimigos (outrem), mas também é revestida pela forma de ameaça constante da coerção física sobre os próprios participan

tes da comunidade política. Estes últimos cumprem as exigências da mesma pressionados por esta possibilidade, visto que as comunidades políticas têm poder para dispor da vida de seus membros.

"É a seriedade da morte que aqui se introduz para , submetendo o indivíduo, eventualmente consolidar a comunidade de interesses. Ela inscreve na comunidade política seu pathos específico e também institui seus fundamentos emotivos permanentes. Os destinos políticos comuns, isto é, antes de tudo as lutas políticas comuns, de vida ou morte, unem as comunidades de memória, as quais agem com frequência mais poderosamente como laços da comunidade de cultura, de língua ou de origem" (Weber, 1976:515; 1944:27).

O sacrifício da vida não é especificidade somente das comunidades políticas, podendo servir a outras comunidades ou associações. Juntamente, porém, com o mito da superioridade sanguínea, caracteriza o fundamento da legitimidade do domínio sobre grupos sociais ou indivíduos e da constituição da "nacionalidade" (cf. 1944:23).

Nas comunidades políticas "desenvolvidas", como os estados nacionais contemporâneos, o exercício da coerção sobre seus participantes é ordenado casuística ou juridicamente, sendo a "coerção jurídica violenta, no caso moderno, "monopólio do estado" (1944:28). A legitimidade atribuída pelos "ordenamentos jurídicos" assenta-se sobre a possibilidade da coerção física e é garantida pelo poder político (cf. 1944:28).

Weber contrapõe o "direito" à "convenção", associando o primeiro à sua garantia pela probabilidade de "coerção física ou psíquica", que assume a forma de direito estatal quando determinado aparato coativo é destinado à garantia e à manutenção da ordem através dos "meios coativos diretamente físicos da comunidade política" (1964:253). O autor cita como casos particulares da coerção jurídica estatal a celebração de contratos e a violação dos mesmos através de delitos, à medida que os meios penais "fracassam quando os interessados não se submetem".

As "normas jurídicas", em sua "validez empírica", podem dizer respeito aos interesses dos indivíduos, pois acarretam a probabilidade, em seu sentido consensual, de que os indivíduos possuam "direitos subjetivos" de "pedir ajuda de um 'mecanismo coativo' preparado para tal fim em favor de determinados interesses (ideais ou materiais)" (1964:254).

Se, de um lado, os interesses econômicos têm influência poderosa na formação do direito, "porque toda a força que garante um poder jurídico é, de alguma maneira, mantida em existência pela ação consensual dos grupos sociais que a ele pertencem", a ordem jurídica tem também poder de coação sobre a ação econômica.

Como os grupos sociais são condicionados pela "constelação de interesses materiais", é necessário estar atento às correlações de força em circunstâncias particulares nas quais o confronto dos agentes envolvidos, com poder econômico ou político de diversos pesos, conduz a "acordos tácitos" (consensos) e influi sobre os ordenamentos jurídicos (Weber, cf. 1964:270).

O desenvolvimento do mercado que, ainda segundo Weber, caracterizou a constituição da economia moderna, implicou na necessidade de racionalização dos mecanismos jurídicos e da sua garantia por "uma força coercitiva da mais alta eficácia", ao mesmo tempo que sacudiu a tradição e impôs sua racionalidade, destruindo ou transformando as relações econômicas e normas jurídicas preexistentes. Nos estados nacionais modernos, a economia "descansa sobre probabilidades obtidas por contratos", nos quais se manifesta o estancamento entre os interesses das classes sociais e a existência dos mecanismos da dominação, que, embora modificada, persiste (cf. 1964:272).

O mercado, em Weber, constitui um caso típico de situação, área de intercessão na qual defrontam-se os sentidos das ações de vários agentes, tratando-se do caso mais extremo da "situação marcada pela ação racional com referência a fins" (Cohn, 1979:85). O sentido das ações é compreendido dentro da lógica das interações em determinada situação e está

condicionado "pela sua orientação relativamente ao conteúdo significativo das ações de outro ou outros" (Cohn, 1979:85).

O esquema weberiano, de acordo com Cohn, é poderosamente frutífero para a análise das situações que envolvem a caracterização da relação de forças num momento particular de um processo em curso, "sobretudo em situações de crise, ou seja, quando as legalidades próprias de diferentes esferas de ação apresentam descompassos que demandam decisões fortes dos agentes sociais" (Cohn, 1979:148).

A análise weberiana, quando voltada à compreensão dos confrontos políticos em circunstâncias históricas e empíricas, envolve, desta forma, a idéia de um complexo de ações reciprocamente referidas. É importante notar, porém, que a construção teórica dos tipos ideais empreendida por Weber, ao mesmo tempo que aponta caminhos fecundos para a análise política dos fatos históricos, ao expor o caráter singular dos fenômenos concretos, cria certos impasses à análise das próprias circunstâncias históricas.

Visto que o autor em apreço considera que nos processos reais apresentam-se múltiplas possibilidades, seja para a ação política, seja para sua análise, pressupondo, portanto, que as relações sociais são marcadas pela contingência, pondera que a causalidade seja tratada criticamente, através da "atribuição causal de nexos particulares entre fenômenos". Sua análise move-se, pois, no campo do provável e atribuindo grande peso a noções como "probabilidade" ou "chance", elaborando o conceito de "possibilidade objetiva" para o exame das correlações políticas e seus resultados.

Os tipos ideais weberianos, principalmente os relativos à dominação e à legitimidade, voltados à compreensão de conjunturas históricas singulares, não são formulados em vista da interpretação de mudanças radicais. Ao contrário: referem-se às "condições de persistência de formas de ordenação social" (Cohn, 1979:89). A noção de probabilidade, na perspectiva weberiana, "de ocorrência efetiva de determinada ação com sentido", de acordo com Cohn, "opera como um índice da presen-

ça e da eficácia do processo de dominação/legitimação" e do grau de racionalização das ações, sendo dentre estas a ação racional dirigida a fins encarada como a de mais alto de previsibilidade probabilística (cf. Cohn, 1979:90).

A persistência das formas de ordenação social se deve, em Weber, à conexão entre dominação e legitimação, de cuja conceituação "deriva a idéia de uma apropriação diferencial de bens valorizados, materiais e simbólicos, que se tornam objetos de uma disputa, latente ou aberta, acerca de sua distribuição social e da sua persistência na condição de valorizados em detrimento de outros possíveis. Mais especificamente, a dominação, que envolve a possibilidade de obter-se obediência, repousa na legitimação pelos dominados dos valores que fundamentam a capacidade de mando dos dominantes. A legitimação implica, portanto, omissão, ou repressão, da busca de valores alternativos pelos dominados. O exame dos motivos subjetivos para a legitimação permite construir uma tipologia da dominação, relativamente vazia de conteúdos históricos e portanto aplicável a situações concretas bastante diversas, conforme a orientação do interesse do pesquisador" (Cohn, 1979: 121).

No caso deste estudo, interessa especialmente refletir com cuidado sobre o conceito weberiano de disciplina, ou seja: "possibilidade de encontrar pronta, automática e esquemática obediência junto a certo grupo de pessoas" em decorrência da "internalização dos comandos autoritários na obediência acrítica e passiva das massas" (Weber, 1976:28s/29). Daí decorre a concepção dos "hábitos de conduta", que são considerados como imposições supra individuais, na medida que se constituem mediante "acordos tácitos", "consensuais", que acarretam a submissão das condutas, garantida por dispositivos jurídicos, por aparatos coativos e pela própria expectativa "consciente" ou "semiconsciente" dos indivíduos (cf. Weber, 1964:513).

Ao perguntar como se introduz o movimento e a novidade, visto que é dada de tal modo a cristalização das condutas, Weber indica que a transformação das condições objetivas de existência não é suficiente para acarretar "modificações

nos consensos vigentes", pois para isto é necessária também a atuação de novas condutas, partindo especialmente dos "interessados em uma ação comunitária concreta". Estas modificações levam a novos "acordos tácitos" ou "socializações racionais que encerram um novo conteúdo significativo, e permitem, por sua vez, a formação de novos hábitos puramente fácticos" (cf. Weber, 1964:514).

Em Weber, a análise das situações parte do pressuposto, portanto, de que as relações sociais estão marcadas pela persistência de seus ordenamentos, dada pela conexão entre dominação e legitimação, e de que descansam nos procedimentos disciplinares de internalização dos comandos autoritários. Uma alteração nas condições objetivas, acompanhada pela atuação de novas condutas, "podem dar origem a linhas de ação, a sentidos ou então a valores novos", que por sua vez possam ser incorporados na dinâmica das diferentes esferas da existência histórico-social" (Cohn, 1979:144). Os confrontos políticos têm como resultado, dentro desta perspectiva, novos acordos tácitos e novas correlações de força, os ordenamentos jurídicos que lhes são próprios, e as condutas resignadas.

Na análise política desenvolvida por Antonio Gramsci, o estudo das ideologias é indissociável da "análise das situações". Estas, encaradas como "relações de força" conjunturais, são distintas dos movimentos orgânicos (Gramsci, 1976: 43). Tomando a ideologia como "um determinado sistema de idéias" que deve ser analisado historicamente como uma superestrutura (Gramsci, 1978:66), entende esta última como "vontade humana" que interfere nas estruturas materiais através da prática, isto é, atuando nas representações e práticas, (Gramsci, 1978:83).

Na concepção gramsciana de hegemonia, a introdução pelos grupos dominados das ideologias dominantes, entre elas o próprio direito, por seu aspecto repressivo e negativo dado pela ameaça do poder coercitivo, não é todavia encarado como inexorável. Os grupos dominados, portadores de vontade, podem através dela criticar as ideologias dominantes, reinterpretar

tando-as, criar novas formas de pensar e atuar sobre a realidade, alterando as relações de dominação existentes (cf. Gramsci, 1976:97).

Conforme o pensamento de Gramsci, é no terreno das contradições sociais que os agentes tomam consciência de suas práticas. Nas crises de hegemonia verificadas em conjunturas concretas, as formas de pensar dominantes são reinterpretadas, apesar dos aparatos coercitivos e das garantias jurídicas para a persistência da dominação. Nestes momentos, certos grupos sociais passam da passividade à atividade política e à interferência criativa e crítica nos processos vividos (cf. Gramsci, 1976:55).

A interferência dos dominados se dá, enquanto praxis, também através de estratégias concretas como alianças, acordos e outras formas de articulação com grupos ou atores que podem, em certos momentos da correlação de forças conjuntural, ser portadores de interesses comuns que conduzam a uma alteração da situação política.

3.5. DIVIDIR PARA DOMINAR

As relações de sujeição/dominação encobertas pela suporta reciprocidade no contrato assinado entre o financiado e o Banco do Brasil não se restringem à situação específica dos Majorunas face à agência financiadora. Dizem respeito a toda uma situação mais geral envolvendo diversos grupos sociais e agências públicas e religiosas que contracenam na região estudada.

Trata-se de relações conjunturais, resultado de um processo histórico que provocou transformações na vida regional. Esta conjuntura regional encontra exemplo em uma situação limite, provocada pela enchente, conforme exposto na Sequência E.

As relações de dominação são internalizadas pelos pequenos produtores, que a elas se submetem. Lino Cordeiro conta que assistiu a quatro sessões entre agricultores e o ge-

rente do Banco do Brasil, a respeito do problema causado pela enchente, e posteriores ao abaixo assinado. Segundo o líder Miranha, o gerente atende os agricultores individualmente. Normalmente, os motivos alegados pelos agricultores, em confronto direto com o gerente, são a falta de mão-de-obra ou ter preferido trabalhar com a mandioca, cujo prazo de liquidação da dívida também vencia, porque os preços da mandioca são mais altos em proporção ao preço da juta.

"O cara dizia ao Vandí (gerente do Banco do Brasil) que, quando a água veio, a juta estava em ponto de corte, mas ele tratou de colher a mandioca, porque se colhia com mais rapidez e não tinha mão-de-obra. Quando o agricultor alega falta de mão-de-obra, o Banco não se responsabiliza. Se todos os produtores fossem orientados para dizer 'quando a água veio, não teve condição de fazer nada', então o PROAGRO era liberado. O cara plantou o feijão com a garantia do preço mínimo. Quando chegava lá, a cooperativa tava comprando pela metade do preço. Com a juta a mesma coisa. Por isso ele preferia trabalhar na mandioca. Quando o cara dizia: É porque não deu tempo, o cara conseguia que o PROAGRO cobrisse suas despesas. Mas o produtor, para não passar por molenga, diz que tava em ponto de corte, mas foi falta de mão-de-obra. Mas o problema foi que a época da cheia é a partir de março e, quando chegou em março, todo mundo se preocupou em fazer as duas coisas ao mesmo tempo, e, como todo o mundo estava atolado de serviço para pagar o banco, não deu".

Os agricultores, atendidos individualmente pelo gerente, ficavam, segundo o líder Miranha, quase sempre sem argumentos, não apontando o atraso da liberação das parcelas pelo Banco, as deficiências da orientação da EMATER, não ter plantado no prazo por falta de sementes ou porque as sementes estavam estragadas etc. A maior parte dos agricultores (setenta e cinco por cento, de acordo com Lino Cordeiro) que foram prejudicados trabalhavam na mandioca e na juta e, como a sua maioria alegou "falta de mão-de-obra", ou que estava trabalhando na mandioca "porque dá mais lucro", sua dívida foi prorrogada

da por um ano, com juros. Os que conseguiram ser enquadrados no PROAGRO consideram, por sua vez, os prejudicados como "ignorantes", "preguiçosos", "mais atrasados", olhando assim com os olhos dos comerciantes e do Banco. Em geral, apenas foram enquadrados no PROAGRO aqueles que obtiverem financiamento antecipado com os comerciantes para plantar a mandioca e a juta no mês adequado, pagando esta primeira dívida com o dinheiro do crédito bancário e saldando este último financiamento com o resultado da produção empenhada.

Na interação com o gerente do Banco do Brasil, EMATER e comerciantes, os pequenos produtores constituíam estratégias que, na sua interpretação subjetiva, lhes permitissem atenuar sua situação de submissão. Como vimos, os direitos dos pequenos produtores, implícitos ou explícitos no contrato de financiamento, são desrespeitados pelo Banco do Brasil e EMATER, ao cometer inadimplementos como atraso da liberação das parcelas de financiamento, ou outras violações contratuais, como assistência técnica prejudicial aos interesses dos pequenos produtores pela EMATER.

No caso do atraso da liberação das parcelas do financiamento pelo Banco do Brasil, os pequenos produtores obtêm dinheiro das mãos dos comerciantes, que foi adquirido por estes mediante recurso ao crédito bancário. Recorrem, desta forma, a relações de clientela preexistentes ao advento do crédito bancário, utilizando-se do sistema do aviamento, tradicional na área, que persiste, modificado com a introdução do dinheiro a partir da instalação do Banco do Brasil em Tefé em 1970. Persistem, também modificadas, as relações tradicionais de dominação na área, efetivadas pelos comerciantes, aplicando-se a tipologia weberiana da conexão entre dominação e legitimção nos mercados modernos sujeitos à legalidade dos estados nacionais contemporâneos, que reestruturam as formas tradicionais de dominação.

Mesmo no contexto de um movimento que utilizou de instrumentos políticos como o abaixo assinado, a dominação é exercitada pelo Banco do Brasil, que se utiliza da tática

ca de dividir para dominar. Os pequenos produtores que, constituindo excessão, foram enquadrados no PROAGRO, após a negociação com o Banco do Brasil, internalizam a mentalidade autoritária, olhando os demais com os mesmos olhos do gerente do Banco do Brasil, dos técnicos da EMATER e dos comerciantes, que afirmam em Tefé que só não puderam pagar o crédito bancário aqueles agricultores que gastaram o dinheiro do financiamento com eletrodomésticos e outros bens desnecessários à pequena produção agrícola. Esta afirmação foi desmistificada na Sequência F, pelos depoimentos dos Majorunas, que não possuem em suas moradias outros bens que os necessários à sua sobrevivência material e à atividade agrícola. Não obstante, a mentalidade dos setores dominantes é internalizada pelos pequenos produtores, que muitas vezes encaram os prejudicados pelas condições impostas pelo Banco do Brasil como "preguiçosos", "ignorantes", "mais atrasados".

Mas as estratégias políticas dos pequenos produtores em Tefé devem ser encaradas dentro das circunstâncias mais gerais da conjuntura regional, que constitui um processo que tem conduzido a uma alteração de seus valores, suas condutas e seus horizontes sociais e políticos. Antes de entrarmos em mais detalhes quanto ao financiamento bancário e às mudanças ocorridas na sociedade regional, e quanto à atuação dos pequenos produtores neste processo, é necessário situar o leitor diante dos antecedentes históricos da situação atual em Tefé, conforme será procedido a seguir.

3.6. RETROSPECTO HISTÓRICO

"Assim nasceu a cerca" (SCORZA, 1974:28)

Em 1853 foi iniciado o serviço regular da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas. Como consequência da campanha promovida por Tavares Bastos, foi aberta, através do decreto de 7 de dezembro de 1866, a navegação do rio Amazonas aos navios mercantes de todas as nações (Tavares Bastos, 1937: 224), paralelamente à regulamentação de medidas protetoras à liberdade de navegação e comércio por este rio. Estas medidas

estavam relacionadas a um processo de penetração comercial do Amazonas, que tomou forma nos anos seguintes⁽²⁸⁾.

Entre os anos de 1891 e 1920, as atividades mercantis na região centrada por Manaus atingiram grande volume, como reflexo da comercialização e exportação da borracha. Neste período, não havia tomado ainda impulso a "implantação de organizações bancárias de iniciativa privada, somente três agências de bancos atendiam às necessidades locais. Dois destes estabelecimentos eram agências de entidades creditícias estrangeiras: The London and Brazilian Bank, hoje Bank of London & South America Limited, e o Banco Nacional Ultramarino, de nacionalidade portuguesa"... "Dos bancos de capital brasileiro, somente o Banco do Brasil S.A. mantinha, aqui (em Manaus) sua agência, operando como órgão de comando e orientação da política financeira do País, como ainda hoje acontece" (Associação Comercial do Amazonas, 1971;195/196).

Os poderes públicos de Manaus tomaram medidas no sentido de descentralizar o comércio aviador da região, que se localizava até então no Pará. Como consequência destas medidas, estabeleceram-se casas compradoras em Manaus e o "comércio da praça paraense teve que abrir filiais ou transferir as sedes de casas importantíssimas para Manaus, transformada assim imediatamente em centro de extraordinária atividade" (Bittencourt, 1908:47/48).

(28) - O século XIX observara transformações substanciais no panorama amazônico: a proclamação da Independência do Brasil teve como contrapartida o movimento autonomista da Comarca do Alto Amazonas. Reis situa dentro deste movimento a Cabanagem. Revolta de índios e mestiços, liderada pelos "cabanos", agitou durante a década de trinta toda a Província do Grão Pará. Seu último grito foi dado nos anos de 1838 e 1839, durante os quais "índios, caboclos e escravos, gente de toda espécie, engrossando-lhe as fileiras, vingavam-se de afrontas, de mãos tratos, de explorações" (Reis, 1931:172). A Cabanagem teve como desfecho a anistia, quando os últimos rebeldes (segundo consta, Mundurucús e Maués) entregaram as armas. Os Mundurucus, segundo Bates () estavam do lado do governo (1979:181).

No início do século XX, os comerciantes de Tefé, segundo depoimentos de regionais, controlavam a comercialização dos produtos extrativos da região. A extração da castanha, da batata e da sorva eram a base da economia regional, sendo a produção agrícola destinada praticamente apenas ao consumo.

"Até 1890, os meios de comunicação e transporte na região se restringiam aos regatões e canoas. Os regatões ou atravessadores eram embarcações... Movidas a remos, chamados "voga"... as vogas eram remos pesados, movidos por homens profissionais chamados remeiros"... "O regatão ou atravessador era o comerciante que fazia o negócio de troca de mercadoria com os produtos dos caboclos do beiradão, pois não corria dinheiro"... O comerciante era tudo, trocava produtos, medicava e dava notícias e informações da sede de Tefé e da capital" (Pessoa, 1977:1/2) ⁽²⁹⁾.

Os padres utilizavam o mesmo tipo de transporte em suas desobrigas e na cobrança de impostos. "De 1890 em diante os proprietários mais ricos do município começaram a utilizar pequenas lanchas com máquinas a vapor (movidas a lenha)". "Estas lanchas faziam viagem até a capital do Estado, de onde traziam mercadorias para os seus proprietários. Também alguns regatões desciam até Manaus e voltavam a reboque, ao lado dos "gaiolas" (grandes barcos movidos a vapor)". "Os grandes gaiolas foram sendo retirados de circulação, substituídos por navios mais modernos e mais rápidos, porém a vapor ainda"... A partir de 1940 proliferaram os pequenos barcos com máquinas a explosão, cujo combustível era o óleo diesel. Daí para cá, só tem aumentado o número de embarcações. Quase toda a população possui o seu barco. Desde o ribeirão ao grande comerciante, utilizam-se de barco motorizado. Em lugar dos grandes barcos,

(29) - O trabalho denominado "Transporte e Comunicação no Município de Tefé", elaborado pelo Secretário da Câmara de Tefé, Protásio Lopes Pessoa (cedido pelo mesmo), mostra as transformações nos transportes e das comunicações da região encaradas pelo ponto de vista de um regional.

hoje ligam Tefé a Manaus por meio fluvial os motores pequenos e rápidos chamados recreios, que gastam de dois a três dias de subida pelo Solimões" (Pessoa, 1977:2/5).

A partir do declínio da produção e comercialização da borracha, a agricultura, até então incipiente, passou a despertar interesse à comercialização. Os grupos que controlavam a economia e a política em Tefé, no início da década de quarenta, eram os madeireiros, os seringalistas e os comerciantes. Os comerciantes nucleados em Tefé negociavam os produtos extrativistas e agrícolas da região com as grandes casas aviadoras de Manaus, que forneciam produtos manufaturados, como tecidos, pólvora e medicamentos. As grandes casas aviadoras eram financiadas em Manaus a dinheiro pelo Banco de Londres e forneciam as mercadorias a crédito para as casas comerciais de Tefé, que pagavam em produtos agrícolas e extrativos, sendo o frete (preço do transporte) pago pelas casas aviadoras de Manaus⁽³⁰⁾.

Os comerciantes, de origem portuguesa, síria, judia e nordestina, muitas vezes começavam como remadores. "Abriam um pequeno comércio e começavam a vender fiado. Alguns proprietários, que compravam fiado nestas casas, após a acumulação de débitos durante dois ou três anos, eram obrigados a vender a propriedade. À medida que as firmas possuíam propriedades, passavam a aumentar o capital automaticamente", (afirma Protásio Pessoa).

Estes comerciantes "enriqueceram na base da exploração do trabalho caboclo" (no dizer de Pessoa), pois negociavam com os regatões, que trocavam os aviamentos por seringa, castanha, sorva, extraídos pelos habitantes dos rios Japurá, Tefé, Solimões.

Em 1942, foi criado o Banco de Crédito da Borracha, com o objetivo de prestar assistência financeira à extração, comércio e industrialização da borracha. Este banco trans-

(30) - As informações a respeito da história comercial de Tefé foram fornecidas por agentes locais, através de entrevistas, nas quais se procurou investigar a história oral do comércio na área.

formou-se no Banco de Crédito da Amazônia S.A., que passou a representar "a espinha dorsal do sistema de crédito da Amazônia"... "através do financiamento e compras de safras, de borracha, o propiciamento de crédito comercial, industrial e agrícola a toda a área amazônica". (Associação Comercial do Amazonas, 1971:161). Em 1946, foi criada a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia, que em 1966 resultou na Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (idem, 1971:193). Estas medidas favoreceram a consolidação do grupo de comerciantes em Tefé que controlava a comercialização dos produtos extrativos, observando-se ao mesmo tempo uma preocupação crescente, por parte do Estado, com o comércio da produção agrícola.

3.7. O NOVO IMPULSO

Verificamos, nos antecedentes históricos da situação atual em Tefé, que a existência do crédito bancário é secular na Amazônia, embora este tipo de financiamento estivesse associado a formas mercantis e usurárias de circulação, constituindo a instituição do aviamento. Diversos autores (Cardoso de Oliveira, 1967; Velho, 1972) caracterizaram a ocupação da Amazônia, (povoada inicialmente pelos índios), pela sociedade nacional como um processo de colonialismo interno, baseado em geral na extração vegetal ou mineral. Para estes autores, segundo Velho (1979:205), sob este processo, que conceituaram como frente de expansão, não se consolidou a incorporação efetiva da terra, de modo generalizado, nas áreas de fronteira, através de apropriação juridicamente regularizada.

Tal é o caso da região estudada, onde o excedente produzido pelo trabalho agrícola ou extrativista era comercializado através de relações de clientela e transferido a outros centros pelos agentes do capital mercantil e usurário, associados desde o início do século XX (embora às vezes indiretamente) às agências bancárias nacionais ou estrangeiras.

A lei nº 601 de 1850 já prescrevia a regulamentação da propriedade fundiária, mas esta se processou na região desordenadamente, observando-se ainda hoje a ocorrência de

apropriação familiar ou coletiva de terras públicas ou a ocupação juridicamente irregular de propriedades existentes desde a época do Segundo Império (vide mapa 3). Os proprietários rurais, que se apropriaram de terras mediante compra ou por outros meios, exigem ainda hoje uma renda em produtos agrícolas ou extrativos ao ocupante.

A apropriação de uma "renda da terra" não requer a propriedade agrária, pois a utilização do sistema de aviamento (consolidado quando a chamada frente seringalista difundiu-se na Amazônia), persistiu após a decadência dos seringais, efetuando-se assim a apropriação de excedente por comerciantes através do "troco" de produtos agrícolas ou extrativos por produtos manufaturados.

Segundo Velho, foi nos anos 60 que passou a se verificar na Amazônia uma efetiva "fronteira em movimento" (1973:205). A ocupação das fronteiras físicas, geográficas e sociais seria objetivo de diversos Planos do "capitalismo autoritário" no Brasil, entre eles o PIN (Plano de Integração Nacional), que visava à "integração" do território Nacional, Em seus próprios termos:

"O Plano representa a conquista de um novo país, dentro da nação brasileira. Nós vamos empurrar a fronteira para a conquista de um novo país" (Morais e outros, 1970:56, apud Velho, 1979:211).

Velho aponta como especificidade do capitalismo autoritário, no que diz respeito à articulação entre o político e o econômico, a dominação particularmente intensa da instância política (cf. Velho, 1979:43).

Velho propõe uma visão não unívoca da "fronteira em movimento", que a encara como um "espaço controlado"⁽³¹⁾, no

(31) - O valor da terra, além de ser relacionado a fatores como produtividade, fertilidade, uso do solo, é ligado também, por economistas, à expansão da fronteira agrícola e a alterações na taxa de lucro (cf. Rangel, 1979:188/190), Graziano da Silva, 1981:49). A fronteira não utilizada torna-se, por isto, um recurso importante aos olhos do estado nacional.

qual paradoxalmente são manifestas as contradições e crises da formação nacional. A fronteira, encarada por este aspecto, tem um papel político, podendo interferir sobre o próprio "modo autoritário de desenvolvimento capitalista", "à medida que são inerentes à ele as crises de hegemonia ou mesmo a luta pela hegemonia (cf. Velho, 1969:61), sendo estas contradições refletidas pelas práticas ideológicas dos atores sociais envolvidos no cenário político de fronteira.

A crise do autoritarismo consiste, segundo Velho, no fato de que o Estado precisa mobilizar a relativa passividade da sociedade civil, criando formas subordinadas de produção que, por estarem articuladas dinamicamente ao seu próprio desenvolvimento, podem se tornar, seja em sustentáculos para o Estado, seja em forças sociais que contestem suas próprias bases (cf. Velho, 1982:55). Os grupos sociais deste modo subordinados têm um comportamento ambíguo, pois, se tendem a buscar uma apropriação do poder, tornando-se assim passíveis de manipulação pelos interesses do Estado, tendem também, inversamente, a "aliarem-se, buscando efetivamente o poder, a forças que contestam as próprias bases do Estado" (1982:56).

Cabe conceituar neste momento os membros do grupo social que tem aparecido até aqui em categorias imprecisas presentes no discurso dos agentes e agências envolvidos nas situações sociais descritas. Agricultores ? Miniprodutores ? Produtores Rurais ? Financiados ? Fregueses ?

Deixarei de lado, propositalmente, na conceituação, a complexa questão relativa aos modos ou formas de produção, sejam dominantes ou dominados. Como este trabalho pretende focar determinado campo político enquanto objeto concreto, situando-se sua ênfase no âmbito da análise política, esta discussão perde relevância.

Velho aponta a constituição, sob o regime capitalista autoritário no Brasil, de "uma massa de pequenos agricultores ligada ao mercado nacional, mas que em face de suas relações de subordinação com o sistema dominante se define como um campesinato (Velho, 1982:57/58), termo que empregarei com o

o mesmo sentido que "pequena produção mercantil". Nas áreas amazônicas de fronteira, este campesinato vem sendo incorporado aos interesses do capitalismo autoritário, que altera suas relações sociais de produção, sem o conduzir porém ao desaparecimento. O campesinato, subordinado tradicionalmente ao capital mercantil e usurário por relações de clientela, pode transformar-se eventualmente em um ator social emergente, no comercializador de sua própria produção.

Ele via de regra não deixa de ser incorporado ao sistema em posição subordinada, "em face da retirada sistemática de parte de seu excedente, já que o capitalismo autoritário em última análise está ligado às classes dominantes tradicionais transformadas, à grande burguesia de origem comercial, e hoje, aos seus aliados dos grandes monopólios" (Velho, 1982:56). Seriam, introduzidas, portanto, na fronteira, modificações na estrutura produtiva preexistente, como a introdução do crédito bancário direto, sem que todavia se altere a estrutura de dominação local que, modificada, persiste.

A política do governo parece, ao criar mecanismos de incentivo à pequena produção agrícola, ter como objetivo a racionalização, pelo sistema financeiro de estado, da relação trabalho/terra e da apropriação e transferência do excedente agrícola, tradicionalmente efetivada pelos comerciantes articulados ao capital mercantil e usurário.

Conforme observado na região e verificado nos cadastros do INCRA, os principais produtos são a farinha de mandioca, a castanha e a borracha, produzidos pelo trabalho familiar camponês. A população ribeirinha pratica tradicionalmente o ajuri, ou troca de trabalho, tendo estes movimentos comunitários condicionado em alguns casos a apropriação de terras públicas ou a constituição de comunidades rurais pela aglutinação de um ou mais grupos de casas. Constitui-se, assim, um arquipélago de comunidades espontâneas às margens do Solimões

ÍNDIOS DO JAPURÁ*

1. Índios Kanamari - grupo (?)
oriundos do rio Juruá - Jutaí (5 famílias)
fazem caça e pesca no rio Urubaxi, onde existem outros grupos.
2. Índios Kanamari - da mesma família
4 famílias
3. Índios Kanamari
oriundos do rio Juruá
duas famílias.
4. 45 Índios Maku Guariba
5. Índios Tukuna
uma família, no lago Mapari, vinda da região de Antonio de Içã.
6. 25 Maku
janeiro de 1979 - sarampo matou 17
desde 1959 contato regular com os brancos
moram no lago Jutaí no Boa-Boa.
7. 1975 - os seringueiros do lado esquerdo fugiram para as ilhas - lado direito do rio Japurá - por causa dos brancos.
8. Aldeia de índios Miranha denominada Miratu.
9. Aldeia de Marajaí - índios Majoruna
135 pessoas - 19 famílias
vieram do rio Japurá há nove anos, incentivados pelo Pa-

* informações pessoais fornecidas pelo irmão João Antonio

dre João Antonio a terra é da Prelazia de Tefé (1020 mts por 3800 mts).

10. Aldeia de Jaquiri - 59 índios Cambeba - 11 famílias possuem escritura de registro e matrícula das benfeitorias e direitos processórios existentes na comunidade de Jaquiri, outorgada pelo governo do estado do Amazonas. Vieram do Município de Fonte Boa, do Alto Alti Paraná, 1972.

11. Aldeia de Méria - Índios Miranha
77 pessoas, 11 famílias
Território de 12.501 ml foi demarcada pelo SPI em dezembro de 1929.

ou outros rios, como Japurá, Tefé etc. (32)

A instalação do Banco do Brasil em Tefé tem conduzido a uma alteração na composição entre os grupos sociais locais. Muitos agricultores passaram a poder montar pequeno comércio na cidade, deixando a agricultura de beira rio. Os que providenciaram registro para suas firmas puderam adquirir a partir de então mercadorias provenientes de Manaus, mediante o pagamento de frete aos donos dos recreios. Estas mercadorias são vendidas em pequenos "quiosques", bares, armazéns e no mercado municipal. Os pequenos comerciantes são, porém, sujeitos à concorrência, tornando-se difícil uma mobilidade social efetiva, pois o comércio da cidade continua sob controle das grandes casas comerciais.

Nota-se, desta forma, na região, a ocorrência de diversas modalidades de apropriação fundiária, como a apropriação coletiva da terra em terras comunais (comunidades rurais, indígenas ou não) (33), a apropriação familiar, mediante posse ou titulação. Verifica-se também que o pequeno produtor em Tefé vive em geral uma "situação transitória para pequeno comerciante", conforme foi constatado pelo gerente do Banco do Brasil. Comerciantes pequenos e médios, por sua vez, não deixam

(32) - O mapa da SUCAM, (mapa 5), fornecido gentilmente por um funcionário, é elaborado com os dados colhidos pelos agentes de saneamento, com o objetivo de facilitar o serviço desta instituição. O recenseamento é estabelecido pelos agrupamentos de casas, que não correspondem exatamente aos nomes das comunidades.

(33) - Existe, conforme informação dos regionais, maior concentração demográfica e de propriedade no médio rio Solimões, e crescente escasseamento à medida que se sobe o rio Japurá em direção à fronteira com a Colômbia (ver mapa 6). Se os grupos indígenas que vivem no Solimões têm mo modo de vida e de pensar bastante semelhante ao dos regionais ribeirinhos, embora mantenham sua organização enquanto grupo étnico e apropriação comunal da terra, certas informações indicam que alguns grupos indígenas do Japurá mantêm visão de mundo e utilização do território tribal peculiares e distintas dos padrões da sociedade nacional.

de exercer a atividade agrícola financiada pelo Banco do Brasil e trabalham na parceria com os pequenos produtores, efetuando em geral na meia a divisão do resultado da produção.

Este processo de diferenciação parece ser resultado da atuação na área do Banco do Brasil, que tem agido, a partir de 1975, através de duas linhas de crédito: uma voltada ao campesinato e outra, aos comerciantes. Este processo, ao mesmo tempo que facilitou o acesso de membros do campesinato à condição de pequeno comerciante, intensificou o endividamento de todos os setores sociais locais. Tendo sido assim diluídas aparentemente as fronteiras entre os grupos sociais, elas todavia, não foram rompidas, pois ainda se sustenta um grupo fechado de comerciantes, apesar das transformações ocorridas.

Observam-se, desta maneira, distinções internas à rede comercial, localizando-se em seu topo os grandes comerciantes, que detêm acesso a farto crédito bancário, pois têm propriedades comerciais, fundiárias e meios de transporte cadastrados, que lhes permitem obter largo financiamento no Banco do Brasil e no Bradesco, instalado na cidade em 1980.

Estas firmas, contudo, muitas vezes se sustentam em propriedades que não passam de posses. Como disse o funcionário do IBGE: "As posses eram transferidas na base de recibo (ou títulos que não têm validade jurídica efetiva). Muitas vezes a firma tem o patrimônio, mas não se sabe quanto tem de dívida por trás".

Afirma o Secretário da Câmara: "Os comerciantes que têm cadastro de bens da firma, da propriedade comercial e da propriedade da terra, têm mais condição de acesso ao crédito bancário, porque podem empenhar tudo isto no Banco. Existe uma linha operacional de crédito que dá dinheiro para o comerciante usar em noventa dias. Eles chamam aqui de desconto, na linguagem popular. O comerciante usa muito este dinheiro. Mas ele favorece ao banco, porque dá juros para o banco".

Os recursos assim obtidos são investidos, segundo o gerente do Banco do Brasil, na compra de mercadorias in-

dustrializadas, no comércio, na agricultura e em empréstimos. Os empréstimos são destinados, seja diretamente a agricultores, seja a comerciantes médios e pequenos, que repassam os agricultores. Muitas vezes também um comerciante grande, médio ou pequeno apresenta-se ao Banco como agricultor e empresta o dinheiro assim obtido ao pequeno agricultor mediante relações de clientela. É a figura do repassador, conforme me foi revelado pelo gerente do Banco do Brasil.

Segundo informações de Lino Cordeiro, como em geral o financiamento do Banco do Brasil é liberado com atraso, "os agricultores que querem trabalhar com o Banco" e saldar a dívida dentro do tempo determinado são levados a obter recursos das mãos dos comerciantes, sendo estes recursos também provenientes do crédito bancário. Quando a primeira parcela do financiamento é liberada pelo Banco do Brasil, eles pagam aos comerciantes. Com o resultado da produção, saldaram a dívida com o Banco.

Membros de todos os setores sociais se encontram articulados mediante relações de dependência recíproca. O crédito bancário parece progressivamente ajustar o movimento comercial da área, alterando relações sociais tradicionais, embora tenha que adaptar-se às particularidades econômico-sociais da região. Afirma o Secretário da Câmara:

"O Banco empresta e coloca um funcionário para fiscalizar o movimento da casa comercial, e vai levando dinheiro. Acaba que o Banco está controlando as casas comerciais".

Segundo sugere o pensamento weberiano, conforme exposto páginas atrás (ítem 3.4), o desenvolvimento do mercado impõe sua racionalidade, sacudindo a tradição e transformando as relações econômicas preexistentes. A instalação de agências bancárias, desta forma, age sobre o mercado local em Tefé e sobre as relações sociais na região, controlando-os mediante o endividamento crescente de todos os setores sociais locais. O exercício da dominação pela agência bancária é legitimado pelo próprio interesse dos agricultores e comerciantes.

tes da região em negociar com o Banco, que aceitam as condições por ele impostas para a concessão de crédito e afiançam a submissão por meio de garantias contratuais.

Inicialmente, porém, conforme depoimento de diversos agentes locais, houve uma reação não favorável dos comerciantes face às inovações advindas da introdução do crédito ao pequeno produtor. A "linha de crédito direto" foi criada dentro de um plano governamental denominado PROTERRA, cujo objetivo era, conforme afirmou o atual gerente do Banco do Brasil, "incentivar a produção agrícola", "fixar o homem do campo à terra" e "evitar o êxodo rural". De acordo com estes objetivos, o financiamento ao "miniprodutor" e ao "médio produtor" era considerado prioridade.

As relações de poder tradicionais, baseadas no clientelismo, foram, a partir do advento do "crédito direto", alteradas, conforme vimos no segundo capítulo, observando-se na região um movimento, conforme o dizer dos regionais, de "libertação dos patrões".

Obviamente, isto se chocava com os interesses dos comerciantes e estes, por controlarem a política local, fizeram pressões contra os gerentes que inicialmente favoreciam com o "crédito direto" os interesses dos pequenos produtores agrícolas de Tefé. Comenta-se na cidade o caso de demissão de Milas, "o gerente que estava do lado dos agricultores". Segundo contam vários agentes locais, ele foi demitido por pressão dos comerciantes que se consideravam prejudicados com a política de apoio à pequena agricultura. Milas, durante este processo, que culminou com seu afastamento da cidade, teve total solidariedade por parte da "comunidade tefeense de agricultores", fato que é ilustrado pelo documento em anexo, cedido por Lino Pereira Cordeiro (anexo 1).

Aconteceram fatos semelhantes quanto à atuação da EMATER, Celso, por exemplo, um antigo gerente do órgão que demonstrava especial interesse em dinamizá-lo, visitando frequentemente as comunidades e incentivando os funcionários da EMATER a, além de fornecer assistência técnica, fazer "traba -

lho de base" e de apoio aos pequenos produtores agrícolas, sofreu sérias pressões de comerciantes e políticos locais, vendo-se forçado a afastar-se da cidade. Segundo o Prof. Hellion, do Campus Avançado da Universidade de Juiz de Fora (instalado em Tefé): "Celso chegou a implantar uma mentalidade mais dinâmica, passou a ir no local de trabalho dos pequenos produtores, Mas por causa de sua atividade, que revolucionou o trabalho daqui, ele foi afastado para Manaus. A tendência é a estagnação. A EMATER voltou ao seu trabalho de gabinete, o técnico parou de ir ao interior e fornece uma assessoria meramente técnica. Agem como funcionários, não geram mudança real".

A atuação dos técnicos da EMATER e do gerente do Banco do Brasil em Tefé tem demonstrado a tipologia weberiana quanto à constituição de um quadro administrativo de tipo burocrático, que se intercala entre dominantes e dominados, atua como instrumento de legitimação, e serve como mediador para as relações de poder. Se no momento inicial de sua implantação aparentemente representavam uma ameaça ao poder dos comerciantes, e por isso o pessoal técnico sofreu represálias por parte daqueles nos dias de hoje em Tefé sua atuação vem servindo aos interesses do banco e dos setores dominantes locais, bem como à legitimação do sistema de dominação e à racionalização das relações econômicas locais. Os técnicos veiculam, desta forma, as ideologias dominantes, encarando do mesmo modo que comerciantes e Banco os pequenos produtores como "preguiçosos", "atrasados" e "maus pagadores". Contraditoriamente, o mesmo ocorre com o Sindicato de Trabalhadores na Agricultura, fundado em Tefé por pequenos produtores, como veremos adiante (pág.), num contexto de luta pela terra. A figura do presidente do Sindicato hoje é bastante ambígua e atua mais como agente dos interesses dominantes do que em defesa dos direitos dos agricultores.

O movimento financeiro introduzido com a instalação do Banco do Brasil em Tefé, em 1970, e do Banco Brasileiro de Descontos, em 1980, alterou as relações sociais na região. Mas esta alteração desenrolou-se sob o cunho de relações tradicionais, do passado mercantilista (cf. Levy, 1977:68). Is

to nos recorda novamente Weber, quando aponta a combinação dos tipos racional/legal e tradicional de dominação, a atuação dominadora dos bancos sobre o mercado e a ameaça do poder de coerção do comando autoritário, mesmo sob o livre jogo de interesses, sendo utilizados como instrumentos de legitimação o aparato coativo e meios diretamente físicos: Lino Cordeiro conta que foi ameaçado fisicamente pelo gerente do Banco do Brasil "que colocou em mim toda a culpa do abaixo assinado".

O capital mercantil e usurário, porém, ao sobreviver, "perde seu caráter dominante", embora continue a manifestar-se, permeando as relações sociais hoje reguladas pela compra e venda de mercadorias entre homens formalmente livres e supostamente iguais perante a lei (cf. Levy, 1977:68). Desse modo, a cadeia do aviamento, transformada, 'persiste', assim como as relações de sujeição/dominação que a caracterizavam. Conforme contou Lino Cordeiro:

"O Gonçalves e o Deusdetti (grandes comerciantes em Alvarães e Tefé) têm um financiamento estúpido no Bradesco. Ele pega o crédito e repassa. Aí ele põe o dinheiro na mão de todo o mundo. Ele tem no mínimo uns cinquenta barcos. Eles dão o dinheiro na mão do pequeno comerciante; aí o pequeno comerciante põe na mão do agricultor e aí a pessoa vai se preocupar em produzir mais. O barco do Batista e do Bernardino foi comprado pelo Banco mas por intermédio dele. O Deusdetti compra e repassa, aí o Batista paga parcelado. O Deusdetti tem muito aviado (gerente aviado é o termo que designa o intermediário entre o freguês e o "patrão", na cadeia do aviamento). Tem no mínimo cinquenta."

Segundo o gerente do Banco do Brasil: "O Deusdetti Roberto, um grande comerciante de Tefé, detém uma frota de 25 barcos de 70 toneladas, além dos regatões com quem comercia". Também segundo o gerente, o controle de produção em Tefé ainda se dá "em termos de comércio", não existindo "latifundiários" na região.

Em Tefé não existem grandes latifundiários. São propriedades médias... Ele pode ter até 50000 ha, mas ele não

explora. Avia para o pequeno. Aqui ninguém trabalha em propriedade dirigida. O comerciante repassa a um , este contrata dez elementos e eles comerciam com outros dez, e fica andando. Não é a propriedade que importa. O que importa é quem comercia o produto..." "Em Tefé não existe comercialização de terras pelo problema da titulação. Existem poucos títulos definitivos . O controle da produção se dá em termos do comércio".

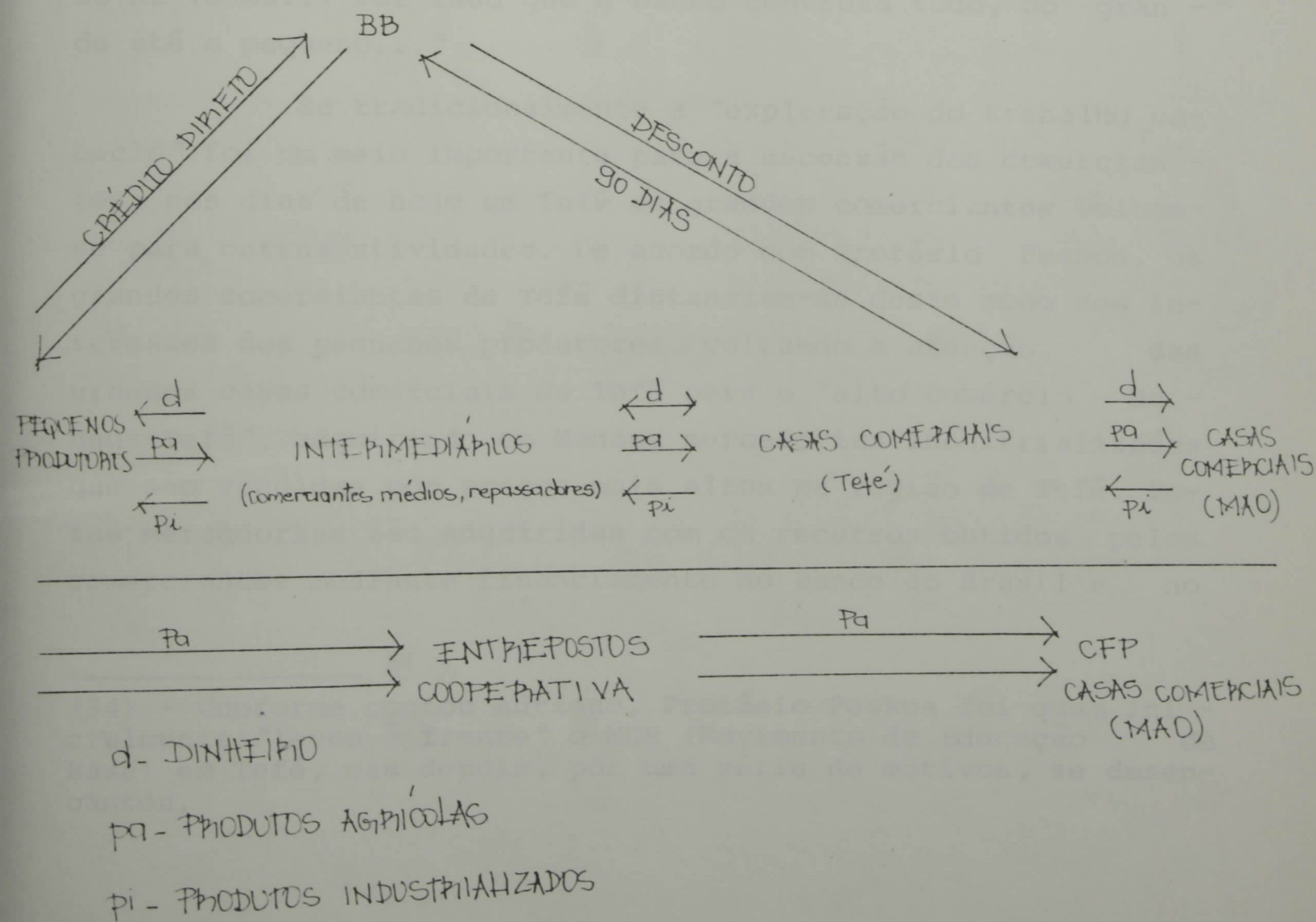
Como veremos um pouco à frente (no final deste capítulo) a apropriação fundiária na região está longe de ser regularizada juridicamente, embora os terrenos sejam quase em sua totalidade cadastrados pelo INCRA para fins de "arrecadação de imposto territorial". Segundo o presidente do Sindicato, porém, "só os pobres pagam imposto, os ricos não pagam" . Mas a racionalização da apropriação do excedente agrícola e de sua comercialização vem prescindindo da regularização fundiária, dadas as singularidades sociais na região.

Apesar das modificações verificadas a partir da implantação dos bancos na área, os grandes comerciantes de Tefé continuam a exercer dominação na política e na economia regionais. No dizer de vários informantes, eles constituem uma "máfia" ou um "trust", criando dificuldades para os pequenos comerciantes que tenham aspirações de ascensão.

De acordo com o Prof. Hellion, este grupo consolidou-se a partir da década de quarenta, enriquecendo-se através da "exploração do trabalho caboclo". E acrescenta que existem facções internas ao "trust": "A família Alves vive se degladinando com os Queiróz e com os Roberto. A família Retto é aliada da família Roberto. A família Alves é sozinha e tem grande poder econômico. O antigo prefeito, Afonso Alves, é filho do velho Alves. Existem alianças entre as famílias Retto , Queiróz e Roberto. O atual prefeito é Armando Retto. A família Queiróz é mais política. Os Roberto apoiam os Retto, mas não entram na política. A família Castro Vasconcelos é uma família nova, economicamente falando. Era uma família pobre que se projetou na década de setenta, adotando os mesmos métodos de exploração do regatão. Eles foram extendendo seu poderio ,

colocando os barcos nos rios e fazendo comércio. A partir de 1964, com a preocupação militar com a ocupação da Amazônia, gradativamente Tefê foi se tornando um centro comercial e surgiram novos métodos de enriquecer. A família Castro Vasconcelos se tornou mais ativa e começou a se introduzir no alto comércio. Conseguiu a representação da gasolina e o monopólio da venda do gás. Isto lhe criou condições. Os outros comerciantes estavam viciados naquele processo de explorar o caboclo. Atualmente (os grandes comerciantes de Tefê) não dependem exclusivamente da exploração do regatão. Fazem mais o alto comércio entre Manaus e Tefê. Fazem mais o comércio de atacado".

Protásio Lopes Pessoa, quando discorria em conversa informal com a pesquisadora a respeito da reestruturação do aviamento, esboçou o seguinte esquema:



O Professor Protásio, como é chamado pelo líder Miranha, Adriano Pereira de Souza⁽³⁴⁾, ao afirmar que atualmente o banco controla as casas comerciais, volta-se para mim e coloca como pergunta:

"Por que o comerciante não defende o agricultor?"

A resposta, fornecida pelo próprio Protásio Pessoa, elucida em muitos aspectos o processo político local:

"O (grande) comerciante não está interessado pelo agricultor porque a produção agrícola é transferida para Manaus pelos entrepostos comerciais... Os comerciantes compradores deixaram de existir... Algumas firmas compram as mercadorias, mas não é de interesse comercial. A CIEIX e outros entrepostos paraenses compram a castanha aqui diretamente, os entrepostos de Manaus compram aqui... O comércio local está mais interessado na venda... No período da castanha, eles sacam dinheiro e dão dinheiro mesmo... Se o banco não financiasse a casa comercial, ela tinha interesse na produção... O comerciante não se interessa na produção, porque já está ocupado na venda... Por isso que o banco controla tudo, do grande até o pequeno..."

Se tradicionalmente a "exploração do trabalho caboclo" foi um meio importante para a ascensão dos comerciantes, nos dias de hoje em Tefé os grandes comerciantes voltam-se para outras atividades. De acordo com Protásio Pessoa, os grandes comerciantes de Tefé distanciam-se deste modo dos interesses dos pequenos produtores, voltando a atenção das grandes casas comerciais de Tefé para o "alto comércio Manaus-Tefé", adquirindo em Manaus mercadorias industrializadas que são vendidas por preços mais altos na região de Tefé. Estas mercadorias são adquiridas com os recursos obtidos pelos comerciantes mediante financiamento no Banco do Brasil e no

(34) - Conforme contou Adriano, Protásio Pessoa foi quem inicialmente "levou à frente" o MEB (Movimento de Educação de Base) em Tefé, mas depois, por uma série de motivos, se desencantou.

Bradesco. A garantia da produção agrícola não lhes interessa, deste modo, em termos imediatos, se bem que continuem beneficiando-se política e economicamente das relações tradicionais de clientela, que como vimos, embora modificadas, persistem. Por este motivo, seus interesses são distintos dos interesses dos pequenos produtores. Com a Cooperativa de Produtores Rurais ocorre o inverso. A juta e a farinha são adquiridas pela Comissão de Financiamento da Produção (CFP) por intermédio da Cooperativa Agrícola Mista de Tefé e, quando a produção é insuficiente, como ocorreu em 1982, a Cooperativa corre o risco de abrir falência. É por este motivo, segundo a opinião de Protásio Pessoa, que a Cooperativa juntou-se aos pequenos produtores prejudicados pela cheia, na reivindicação de seus interesses. Os comerciantes locais, não teriam motivos para defender os interesses dos pequenos produtores. Ao contrário, como vimos na Sequência E, voltavam-se contra eles, criando-lhes obstáculos.

A atuação das agências públicas e religiosas em Tefé até agora foi explorada impressionistamente neste texto, ao sabor das situações, à medida que se envolviam com os pequenos produtores. Como temos visto, dentro do contexto conjuntural da dominação, estas agências podem em certos casos desempenhar o papel de aliados circunstanciais dos interesses dos pequenos produtores. A atuação destas agências está condicionada a diretrizes extralocais de atuação, que podem divergir dentro do próprio aparelho de Estado ou mesmo a ele se opor, como é o caso da atuação missionária da Igreja no Brasil, através de ramificações direcionadas pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário) ou pela CPT (Comissão Pastoral da Terra), que se solidarizam com os grupos dominados. Esboçarei a seguir, em linhas gerais, um quadro da atuação do governo e das agências públicas e religiosas na região estudada.

3.8. POLOS DE CRESCIMENTO E AGÊNCIAS LOCAIS

A cidade de Tefé foi tomada como eixo central do

Polo Juruá-Solimões, definido pelo Ministério do Interior dentro do Programa Polamazônia, cujos objetivos foram traçados em 1974. Suas diretrizes mais gerais eram "a integração e o desenvolvimento da Amazônia, assim como diminuir as desigualdades existentes entre ela e as demais regiões do país" (MINTER, SUDAM, 1981:III).

O conceito de "polo de crescimento" foi formulado por François Perroux e consiste na hipótese de que a implantação de uma indústria ou grupo de indústrias produz "variações de estrutura numa economia nacional" (1975:100). Um dos aspectos destas variações seria a "propagação por intermédio de preços, fluxos e antecipações" (1975:100). Sua tese consiste, em resumo, na idéia de que o crescimento "não surge em toda a parte ao mesmo tempo, manifestando-se em intensidades variáveis, em pontos ou polos de crescimento. Propaga-se segundo vias diferentes e com efeitos finais variáveis, no conjunto da economia" (1975:100).

Com o objetivo de promover o "desenvolvimento" da Amazônia, foi criada a Zona Franca de Manaus, que seria tomada como um "polo de crescimento" regional. O processo histórico local demonstrou, contudo, que a implantação da "teoria dos polos" provocou certos distúrbios na economia regional. Segundo estudo do CNPq, a criação da Zona Franca de Manaus resultou na formação de um "cancro", que cresceu em detrimento do que estava à volta. Não cabe aqui analisar o crescimento industrial da Zona Franca de Manaus, mas, segundo o estudo do CNPq, seus efeitos "sobre a economia circundante foram paralisadores e não propulsivos" (1979:6).

Com o objetivo de neutralizar estes efeitos, foi formulado o Polamazônia, cujos objetivos em 24 de setembro de 1974 eram "promover a ocupação e o desenvolvimento integrais de inicialmente 15 áreas da Amazônia Legal, selecionadas em função de suas potencialidades agropecuárias, agrominerais e agroindustriais" (MINTER, 1976:19). O Polo Juruá-Solimões objetiva "a fixação do contingente populacional aí radicado, bem como a concentração de investimentos na formação e comple

mentação do capital social indispensável como apoio ao desenvolvimento das atividades produtivas, notadamente do setor agrícola" (MINTER/SUDAM, 1981; 3), No caso de Tefê, eixo central do polo Juruá-Solimões, a "administração vem procurando atingir os objetivos do POLAMAZÔNIA" (MINTER/SUDAM, 1981: 10), investindo em projetos discriminados na tabela em anexo (ver anexo 5).

De acordo com os relatórios do MINTER, no decorrer dos anos de 1975 até 1981, foi criada infraestrutura urbana em Tefê,⁽³⁵⁾ Coari e Eirunepê, considerados os núcleos urbanos de apoio para o desenvolvimento da área. Além disso, a SUDAM, através do mecanismo de Incentivos Fiscais, vem investindo em projetos industriais, agropecuários, de serviços básicos, agroindustriais e setoriais, financiando assim através de subsídios a atuação de grandes empresas (MINTER/SUDAM, 1981:15).

As agências que atuam na região nucleada por Tefê não formam um corpo monolítico, refletindo diferentes orientações. Estas diferenças se manifestam mesmo entre as instituições públicas na área, "isto porque cada uma possui até certo ponto uma vida própria, um ethos próprio, formas particulares de controle de seus funcionários, da clientela, e das relações com outras agências, bem como podem expressar interesses e/ou visões divergentes inscrustadas no próprio aparelho de Estado" (Velho, 1982:79). As diretrizes públicas são muitas vezes reestruturadas de acordo com os interesses dos grupos que controlam o poder local ou estadual. Além das agên -

(35) - A partir da década de setenta, observou-se um significativo crescimento da cidade de Tefê, que não foi acompanhado de urbanização: a cidade, com 17.000 habitantes no ano de 1982 (o município contava então com 35.000 habitantes, segundo informação do funcionário da agência local do IBGE), cresceu ao longo dos últimos dez anos com a construção de barracos de madeira cobertos de zinco que se dispõem desordenadamente ao longo de ruas sem pavimentação (à semelhança dos bairros pobres de Manaus), onde moram pescadores, pequenos comerciantes etc. Segundo o funcionário do IBGE, verifica-se na população "alto índice de desemprego, possuindo a cidade apenas oito indústrias de pequena escala".

cias que representam as diretrizes do governo federal a nível local, existem também agências da sociedade civil, inclusive religiosas, como a Prelazia de Tefé, o Movimento de Educação de Base, o Sindicato de Trabalhadores na Agricultura, que podem apresentar posições divergentes em outros termos. Se sua atuação, como não poderia deixar de ser dentro da conjuntura local e extralocal, apresenta-se ambígua e com vinculações políticas a vários níveis, inegavelmente incentiva o avanço da organização dos grupos dominados.

Para os objetivos deste estudo, torna-se relevante observar a atuação das agências estatais e religiosas em seus efeitos sobre a relação entre os grupos sociais locais, e em especial sobre a pequena produção comunal. O assunto é complexo, e mereceria uma análise aprofundada que não foi possível dentro dos limites deste trabalho: limitei-me, portanto, a um exame exploratório da atuação destas agências no processo atual em Tefé (ver quadro), com atenção ao aspecto político. São de interesse imediato, por conseguinte, os consensos e contrastes entre agências e grupos sociais na região, à medida que os valores envolvidos sejam comuns ou divergentes.

Um escritório do Instituto de Terras da Amazônia, criado com o fim de promover a regularização fundiária do Estado, foi instalado em Tefé em 1980. Apesar de terem tramitado 579 processos até o ano de 1982, nenhum título definitivo havia sido ainda expedido pelo governo na região até então. Segundo um técnico desta agência, isto ocorre porque existem diversas modalidades de reivindicação de propriedade, como o direito de uso, o título de aforamento, a alegação de "ser herdeiro", o "título de averbação", o pagamento de imposto territorial ao INCRA. Muitas vezes, a mesma área de terra pode ser reivindicada por diversos pretendentes, alegando todos o direito sobre ela, seja ele costumeiro ou legal. Cabe ao ITERAM conciliar estes conflitos, dando prioridade aos agricultores que ocupam e trabalham na terra, mas as categorias oficiais diferem do código regional, apresentando-se

assim cada litígio como um problema de difícil solução. A "Concessão do Direito Real de Uso", que legitimaria a posse de propriedades contíguas compreendidas por um condomínio, por exemplo, tem um limite legal de 100 ha, que se torna insuficiente aos grupos de campesinato comunal na área. Os técnicos do ITERAM têm a missão de realizar um mapeamento da área, regularizando as posses, mas isto ainda não pôde ser feito. Muitas vezes, torna-se difícil a legitimação, pois os posseiros fazem suas roças sobre terrenos reivindicados por comerciantes que, mesmo que não tenham direito legal, possuem poder de fato para dispor dos terrenos. O ITERAM tem desempenhado o papel de "conciliador dos conflitos", muitas vezes em proveito dos grupos dominantes.

Tem sido processada, nos últimos anos, a ocupação de grandes extensões de terra na região por empresas que as exploram ou pretendem explorar em larga escala, em padrões distintos dos utilizados regionalmente pela pequena produção. Esta ocupação vem sendo legitimada pelo ITERAM. A SOCFINCO do Brasil, por exemplo, tem desenvolvido um projeto de cultivo ao dendê e para isto se apropriou legalmente de grande extensão de terra no alto rio Tefé. O cultivo será realizado por colonos, com verba do Banco Mundial. A CIANE (Companhia Nacional de Estamparia) comprou grandes extensões de terra no rio Tanga, para exploração de piscicultura, madeira e grande plantio de dendê. Os regionais denunciam que tal empresa impede que a população que lá morava (e foi expulsa) se aproxime da área.

A EMATER tem a função de dar assistência técnica aos "miniprodutores", pequenos produtores e médios produtores rurais, e de elaborar os projetos de financiamento. Mas, via de regra, os técnicos têm atuado como agentes do capital bancário e dos interesses aos comerciantes. Se inicialmente a EMATER tinha como orientação o trabalho junto ao pequeno produtor, nas áreas rurais, atualmente seus técnicos se têm restringido ao trabalho de gabinete. Tirando proveito de sua posição, tornam-se em geral proprietários médios e participam de negociações com os grupos dominantes locais, seja com o

gerente do Banco do Brasil, seja com os comerciantes. Os agricultores comentam que os técnicos da EMATER fornecem sementes estragadas, elaboram laudos de vistoria que favorecem os interesses do banco e dos comerciantes, fazem visitas insuficientes e rápidas às aldeias, ministram técnicas exógenas de pouca utilidade (visto que não conhecem a técnica tradicional de cultivo da mandioca e preparo da farinha). Os técnicos que fogem à regra e defendem os interesses dos agricultores em geral são afastados ou transferidos para Manaus.

A Cooperativa Agrícola Mista de Tefé foi fundada em 1972, com incentivo da Prelazia de Tefé e com verbas de uma agência financiadora holandesa (FEBEMO). Em 1982, tinha cerca de 800 associados, entre "mini", "pequenos" e "médios" produtores. Seu objetivo é a comercialização da produção agrícola e extrativa da região de Tefé, articulada à Cooperativa Central de Manaus, à qual é filiada. A Cooperativa compra e vende a preços de mercado, e realiza a comercialização através da CFP (Comissão de Financiamento da Produção). Segundo o gerente, apenas dez por cento dos associados operam com a Cooperativa, preferindo negociar com os regatões e comerciantes locais. De acordo com os agricultores, torna-se mais conveniente em termos econômicos comprar e vender na "porta de casa" e, quando a roça é distante algumas horas da cidade, por causa dos gastos em transporte e alimentação, mesmo os preços sendo mais baratos na cidade que no interior, dificilmente viajam a Tefé para negociar com a Cooperativa. De outra parte, as "sobras" (os lucros), que segundo os objetivos da Cooperativa, deveriam ser distribuídos entre os associados proporcionalmente à produção a ela vendida, são utilizadas em geral para cobrir o déficit de certos produtos. Segundo alguns agricultores, parte da "sobra" paga os salários do pessoal administrativo ou é distribuída entre os associados que são médios proprietários. Comenta-se também que existem "atravessadores" dentro da Cooperativa, que se utilizam das "sobras" para negócios pessoais. Segundo o presidente, "o ponto mais crítico da Cooperativa é que ela não tem apoio financeiro na região. Tenta buscar meios financeiros na área de Manaus. O incenti-

vo que recebe é da parte do governo federal. Existe rivalidade entre a cooperativa e os comerciantes porque o nosso objetivo é eliminar o intermediário.

O presidente da Cooperativa uniu-se aos pequenos produtores no abaixo assinado pois a mesma dependia economicamente da produção a ser comercializada. Além disso, ele tinha interesses políticos, pois lançaria sua candidatura a vereador na Câmara de Tefé pelo Partido Democrático Social (PDS), tendo sido posteriormente eleito (em novembro de 1982).

Em 1970, a Prelazia de Tefé adota a "opção preferencial pelos pobres", traçada na Conferência Nacional dos Bispos no ano de 1968⁽³⁶⁾. A partir de então, foi iniciada a Constituição das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). O principal objetivo das CEBs era incentivar, "dentro do princípio do Evangelho", "o crescimento do homem". Segundo Protásio Pessoa, as CEBs "foram criadas com o sentimento da libertação, para despertar a pessoa humana para caminhar com seus próprios pés, para descobrir seus próprios valores". As CEBs procuram, assim, desde a sua formação, "incentivar a discussão dos problemas para eles mesmos descobrirem as soluções, mas como "ninguém pode sair da situação de opressão se não houver recursos", as CEBs "procuram apoiar suas aspirações por melhores condições de vida" (segundo depoimento de Protásio Pessoa).

O Movimento de Educação de Base atua na área desde 1963 e também tem procurado "despertar o homem para os seus problemas", conforme afirmou sua coordenadora em 1981, Dirce Batalha Marinho, com os objetivos de grupalização, alfabetização, suplência e qualificação. Visita periodicamente as comunidades de sua área de atuação, em número de trinta e

(36) - A Prelazia de Tefé é dirigida pela Congregação do Espírito Santo, desde o ano de 1893. Esta Congregação já a partir daquela época tinha como orientação voltar-se para "os mais pobres", o que coincide com as atuais diretrizes da CNBB. A Prefeitura Apostólica de Tefé foi fundada em 1910. Em 1950, foi elevada a Prelazia e Monseñor Joaquim de Lange nomeado Bispo Prelado, substituído em 1981 por Monsenhor Mário Clemente Neto.

três em 1981, segundo a coordenadora, realizando treinamentos de lideranças. Os cursos são ministrados por monitores recrutados entre os membros das comunidades.

A Rádio de Educação Rural de Tefé foi inaugurada em 1963. Era promovida na época a Campanha de Defesa da Amazônia pelo então governador do Estado, Arthur Cezar de Ferreira Reis, que apregoava a integração da Amazônia para defendê-la da invasão americana. Segundo Protásio Pessoa, a Rádio de Educação Rural foi fundada com o objetivo de neutralizar a difusão de idéias estrangeiras. Tanto a Prelazia de Tefé quanto o MEB vem utilizando esta rádio a partir de sua inauguração, para a difusão de cursos radiofônicos, missas e divulgação.

Segundo Protásio Pessoa, a princípio a Prelazia de Tefé julgava que os programas de desenvolvimento e integração da Amazônia seriam proveitosos para a população, assim como o crédito direto pelo Banco do Brasil. A atuação das CEBs, portanto, não entrava em desacordo com estes programas incentivando os agricultores a obter financiamento. Passadas duas décadas, acredita que houve "grande substrato de desenvolvimento", embora o crédito e a assistência técnica venham, ao longo destes anos, "fugindo aos seus objetivos".⁽³⁷⁾

O MEB, a Prelazia de Tefé, a EMATER e o Sindicato reúnem-se freqüentemente para traçar estratégias conjuntas de atuação e buscar objetivos consensuais. O consenso, contu-

(37) - Citando Romano: "Em resumo, as reformas preconizadas pela Igreja tendem a assegurar sua autoridade, fazer aplicar a legalidade estatal, impedir a desintegração social, definir os limites toleráveis pelos dominados em face da exploração capitalista, garantir uma classe de pequenos proprietários, situada entre os expropriados e os latifúndios, assegurar a subsistência e a reprodução da força de trabalho na cidade e no campo. Last but not least, ela pensa integrar a maioria da população ao sistema capitalista, buscando diminuir a marginalização social e velar para que o proletariado participe das vantagens do desenvolvimento econômico. Em consequência, seu programa reveste certa tintura nacionalista, justificada realmente pela presença maciça do capital estrangeiro nas regiões onde os conflitos são mais exarcebados" (Romano, 1979 : 253).

do, nem sempre tem sido possível, mesmo porque os comerciantes não são favoráveis à atuação comunitária das CEBs e do MEB, tendo sido afirmado inclusive que a Prelazia "é uma pedra no sapato dos comerciantes". São estabelecidos, todavia, acordos políticos entre a Prelazia e os comerciantes, que coexistem pacificamente.

Segundo o gerente do Banco do Brasil, a Igreja tem "ótimas relações com o comércio", gerenciando inclusive alguns padres o seu próprio comércio. A Prelazia de Tefé estaria entre os maiores proprietários rurais da região e cobraria renda nas comunidades instaladas em terrenos de sua propriedade. Segundo o gerente do Banco do Brasil:

"Durante a Festa de Santa Tereza (padroeira da cidade), a cada cinco minutos ocorre um leilão". "É um cassino no meio do Amazonas em prol da Igreja"... "A Igreja é o maior latifúndio do mundo..." "É uma máquina que foi fabricada para instalar o cristianismo".

Com o intuito de defender os direitos dos agricultores, foi fundado em 1979 em Tefé o Sindicato dos Trabalhadores na Agricultura, pelo líder Miranha Lino Pereira Cordeiro e outros pequenos produtores não-índios, liderados por um destes, de nome Jupy. A organização sindical se iniciou no contexto da luta pela terra: em um conflito por causa de um terreno, os comerciantes incendiaram um barraco, matando um homem, que era irmão de Jupy. A conselho de um engenheiro agrônomo da EMATER, que lhe deu o cartão da FETAGRI, Jupy foi a Manaus e lá foi aconselhado a fundar o Sindicato em Tefé. Jupy afirma que queria "criar uma política com os pequenos, para os pequenos terem condições de se defender". A diretoria, eleita num contexto de luta pela terra, renunciou em um momento posterior "por questão de política interna da diretoria", provocada por pressões advindas de conflitos gerados com os comerciantes e com agências que atuam na área.

O Sindicato de Trabalhadores na Agricultura é vinculado à FETAGRI (Federação dos Trabalhadores na Agricultura) de Manaus e à CONTAG (Confederação dos Trabalhadores na

Agricultura) que atua junto ao Ministério do Trabalho. Se esta estrutura que caracterizo como burocrática não chega a funcionar como um entrave aos movimentos políticos camponeses, os complexos canais de relacionamento entre o que ocorre a nível regional, estadual e nacional acabam por dificultar, conforme aponta um depoimento de Jupy, os movimentos camponeses, como foi descrito, por exemplo, na situação E.

Hoje, segundo depoimento de Jupy, o Sindicato está sujeito a negociações com comerciantes, Banco do Brasil e políticos locais, voltando-se muitas vezes contra os interesses dos pequenos produtores. Mas, apesar disso, as comunidades indígenas da região de Tefé têm participado da organização e obtido vitórias concretas no tocante à defesa de seus direitos. Um exemplo disso foi a ocupação com roças, pelos Majorunas, das terras que precisavam para sua sobrevivência.

3.9. A LEI DO MAIS FRACO

"Senhores, achei um sol na praça !"(SCORZA, 1974: 9).

Verificamos, na observação do desempenho das agências da sociedade civil representadas na conjuntura política de Tefé, que é travada uma luta pela hegemonia, ou seja, pelo controle dos recursos e valores disputados pelos atores sociais que contracenam neste palco político de fronteira. Na "fronteira em movimento", conforme foi caracterizada por Velho, manifestam-se as contradições da formação nacional e, portanto, a crise de hegemonia que ela comporta, dadas as lutas políticas travadas em seu seio.

Quando ocorrerem transformações conjunturais que permitem a ruptura de certas relações de dominação, como quando o advento do crédito direto pelo Banco do Brasil em Tefé cria condições para que o pequeno produtor supere as relações de clientela, tornando-se o comercializador de sua produção, surge, segundo Velho, a possibilidade do camponês desdobrar sua "face burguesa", o que para Velho pode ter um caráter

ter "progressista", ligado a uma mobilidade ascendente (cf. Velho, 1979:96/97).

A fronteira, para o campesinato, representa em síntese, de acordo com Velho:

- 1) "A possibilidade de uma trajetória social ascendente";
- 2) "O enfraquecimento de uma subordinação estrita e imediata" (Velho, 1977:101).

Citando Bourdieu, no que diz respeito à trajetória social, Velho ressalta a importância de situar as posições de classe no "devenir histórico da estrutura social no seu conjunto". Deste modo, posições semelhantes podem representar estratégias políticas distintas e inversamente posições distintas mas que tenham uma trajetória comum, seja ascendente ou descendente, podem definir possibilidades de aliança (cf. Velho, 1979:97/98).

A diferenciação social "interna" à produção mercantil, na qual o campesinato se insere, provocada pela interferência de agentes "externos", como é o caso da intervenção do Banco do Brasil em Tefê, cria a possibilidade da articulação de atores sociais distintos por meio de alianças políticas, que na sua própria definição pressupõem a diversidade.

Cabe perguntar, neste sentido, se a pequena produção mercantil representaria ou não uma classe na sociedade regional, visto constituir-se enquanto um segmento que comporta diferentes categorias de apropriação fundiária - apropriação comunal ou familiar, mediante posse ou regularização jurídica, etc - e no qual tem-se verificado um processo de diferenciação dado pela viabilidade do acesso do pequeno produtor à condição de comerciante.

Velho pondera que o campesinato constitui, assim como os setores mais amplos da produção mercantil, dentro da qual se insere, uma "classe política" à medida que se opõe a outros grupos sociais dominantes, embora não possa ser considerado uma classe no sentido marxista estrito, por não se opor a outro grupo dentro do próprio processo de produção

(cf. Velho, 1979:57/58). Como na conhecida imagem de Marx, o campesinato comportar-se-ia como "grandezas homólogas adicionais", "da mesma maneira por que batatas num saco constituem um saco de batatas" (Marx e Engels, 1977:277).

O processo de organização da "classe política" implica que os agentes sociais movam-se da passividade à atividade política.

Discordamos aqui do pensamento weberiano, quando aponta a inexorabilidade da submissão política dos grupos dominados. Segundo Gramsci, sua atividade torna-se possível quando a luta pela hegemonia travada entre os grupos sociais dominantes permite a geração de novas idéias. Estas idéias, de acordo com Gramsci, surgem nas contradições do próprio contexto da desigualdade social e da dominação. Contudo, a crise de hegemonia não implica necessariamente que os grupos dominados venham a alterar radicalmente o sentido da história vivida pelos agentes sociais, que tem sido a história da dominação. Mas ela abre espaço para, seja no plano simbólico ou no material, instaurar-se uma inversão das relações sociais a que estão sujeitos.

Vimos que os objetivos das diversas agências (ver quadro do Ítem 3-8), atuantes em Tefé envolvem os interesses do campesinato: o Banco do Brasil, através do crédito direto, visa ao incentivo à pequena produção; o ITERAM objetiva a "legitimação fundiária; a Cooperativa propõe-se à comercialização da produção camponesa; a EMATER é encarregada de ministrar assistência técnica; o Sindicato existe em função da defesa dos direitos dos pequenos produtores; as CEBs foram constituídas para "mostrar a eles o valor que eles têm"; e o MEB, através de uma "educação libertadora", pretende "despertar o homem para os seus problemas".

Obviamente, estas idéias, ao partir de agências dominantes, são instruídas por motivações que extrapolam os interesses dos pequenos produtores, respondendo a interesses outros, entre eles a sustentação do regime político vigente ou o fortalecimento da instituição eclesiástica através da reper-

cussão e da difusão da linguagem teológico-política "própria ao discurso católico" (Romano, 1979:252)⁽³⁸⁾. São o Estado e a Igreja, através de suas várias ramificações, na busca da legitimidade.

No caso da região estudada, dadas as fortes pressões acionadas em uma "fronteira controlada", este processo não implicou, conforme aponta Velho, seja em um enfraquecimento da subordinação, pois esta persiste embora transformada, seja em uma trajetória social efetivamente ascendente, que apenas se concretiza em alguns exemplos raros e isolados, pois a mobilidade social não pode ser dissociada do endividamento crescente da pequena produção e da dominação dos comerciantes.

Ele conduziu, contudo, a uma crescente mobilização política dos pequenos produtores, que vêm travando alianças, tanto verticais, com atores dominantes, quanto horizontais, dentro do próprio segmento da produção mercantil. O campesinato, desta forma, objeto de disputa política e ideológica, pode perceber-se enquanto elemento ativo na sua história, como, por exemplo, nas alianças horizontais travadas entre comunidades de origens étnicas distintas, ou mesmo entre índios e não índios. Tal é o caso dos ajuris intercomunitários que vêm sendo realizados entre Miranhas, Cambebas e Majorunas.

Apesar do caráter circunstancial destas práticas, elas podem conduzir, concordando com Velho, à alteração, em termos mais amplos, do curso da trajetória social. É "o poder da própria ação política, disseminando hegemonias, incorporando estilos de luta diferentes característicos de outras

(38) - Se as ideologias presentes no discurso da Igreja e no discurso das agências do Estado Nacional apresentam um aparente dissenso, expressam pontos consensuais em muitos termos, por exemplo, quanto à legitimação da apropriação privada (Romano, 1979, 252). Se a Igreja parece se voltar contra o Estado, "é uma rede complicada de relações contraditórias, cheia de rejeições e conciliações, que a hierarquia católica enfrenta o Estado e as classes dominantes..." (Romano, 1979:251).

trajetórias sociais (jacqueries, banditismos social, etc), e alterando as trajetórias (e com elas a consciência social) pela modificação do quadro social que lhes dá sentido" (Velho, 1979:241).

A prática política do campesinato, via sindicato, como é o caso em Tefé, ou via outras formas de organização, pode alterar o curso da trajetória social. Como vimos no segundo capítulo, se membros de um campesinato indígena residentes nas aldeias próximas a Tefé muitas vezes as abandonam com o objetivo de "subir na vida", como veremos no capítulo 4, mantêm os vínculos com a terra, e a ela retornam, quando, enfrentando a concorrência no comércio em Manaus, Coari ou Tefé, percebem a possibilidade de concretizar a aspiração de "libertar-se dos patrões", juntando-se ao movimento coletivo por tornar-se os comercializadores de sua produção agrícola.

É importante enfatizar que, para pensar estas práticas, julgo ser necessário romper com a dicotomia que separa o que é interno do que é externo ao campesinato. O movimento político "dos pequenos" (nas palavras de Jupy), o líder não índio do Sindicato) mesmo encarado em suas limitações ditadas pelas circunstâncias, representa um avanço efetivo em termos de uma real mobilização do campesinato, e não apenas uma mera resistência ao invasor opressivo e diabólico (Velho, 1982:127). Ao contrário: os pequenos produtores em Tefé lutam, no dizer de Lino Cordeiro, "com as mesmas armas do inimigo". Conforme afirmou o líder Miranha: "Todos nós temos um pouco de capitalistas, queremos dinheiro na mão".

Os grupos camponeses, em sua atuação plena de ambigüidades, pretendem tanto fins econômicos quanto a liberdade e rompem, assim, certos limites políticos, apesar das ameaças coercitivas do autoritarismo. Estas ameaças não são produto da fantasia: Lino Cordeiro conta que foi ameaçado fisicamente pelo gerente do Banco do Brasil; Jupy comenta ameaças de morte por homens armados no bojo de movimentos sindicais; um Majoruna relata choques elétricos em líderes rurais

em Tefê.

Mas sua política é distinta dos movimentos idealizados pela hierarquia eclesiástica católica. As questões sindicais discutidas em bares pobres, infreqüentáveis pelos padres ou pelos grupos dominantes, têm em seu conteúdo o lado impuro da revolta. Se, na situação atual em Tefê, ela não altera efetivamente a estrutura de poder local, inverte seus conteúdos ideológicos e alarga os horizontes sociais, abrindo caminho, no devaneio de um devenir diverso, para a gestação de novas condutas. E isso se faz não apenas em um plano onírico, mas da prática política de homens reais.

CAPÍTULO IV

ENTROSANDO

"Ante el pensamiento indio sólo cabe establecer un diálogo real; negarlo es empeñarse vanamente en prolongar cinco siglos de dominación colonial".

(Batalha, 1981: 54)

Toda minha pesquisa de campo na região de Tefé esteve marcada pelo diálogo constante com Miranhas, Cambebas e Majorunas em reuniões. Na primeira viagem a Tefé, em 1981, fui diretamente à aldeia do Miratu, com um relatório redigido em 1977 pela antropóloga Sílvia Tafuri, que lá ficou durante um mês, a serviço da FUNAI. Apresentando-me ao tuxaua, demonstrei disposição em ler com os Miranhas o relatório, dizendo-lhe que fazia parte de meu trabalho atualizar os dados nele contidos. Quatro anos haviam se passado e eu pretendia saber as mudanças ocorridas na situação do grupo.

Dois dias depois, foi realizada uma reunião onde estava presente grande parte da comunidade. Apresentei-me ao grupo, pedindo que discutissem o relatório, explicando-me o que mudara entre 1977 e 1981. Soube, assim, através de entrevista à coletividade reunida em assembléia, dados substanciais a respeito da situação atual do grupo e sobre a atuação de agências da sociedade envolvente. Os Miranhas demonstraram estarem habituados à discussão coletiva de seus problemas e interessados em desvendá-los junto a um pesquisador. Ainda em 1981, visitando as aldeias do Jaquirí, Marajaí e Méria, quando dizia que realizava uma pesquisa sobre a situação dos índios em Tefé, era conduzida às "casas comunitárias" (barracos onde são realizadas as reuniões e ministrados os cursos) pelos membros dos grupos Cambeba, Majoruna e Miranha. A partir de entrevistas como estas, às coletividades reunidas em assembléia, pude apreender sua visão a respeito da situação atual em Tefé, e fui persuadida de que estes grupos tomavam consciência de seus problemas e buscavam caminhos para solucioná-los.

Ainda no segundo dia de minha primeira visita a Tefé, fui convidada a jantar com Adriano Pereira de Souza, sua mulher e Lino Pereira Cordeiro. Apresentando-lhes o que queria estudar, fui bastante questionada por aqueles líderes do Miratu, a respeito de uma atuação simplesmente de pesquisadora. Os Miranhas propuseram-me então que, em troca de informações, eu participasse de seus projetos. Contaram-me que tinham planos de fazer uma cooperativa para colocar sua produção diretamente

no mercado sem o intermédio de comerciantes que os exploravam e para isso precisavam adquirir um barco com capacidade suficiente para transportar sua produção até Manaus. Lino Cordeiro contou que conhecera em Manaus representantes de uma agência com sede na Inglaterra, que se dispunham a financiar a compra, e pediu-me auxílio para a redação do projeto. Considerei, então, dirigindo-me aos interlocutores naquele jantar, que a prática de pesquisa não seria contraditória com um apoio como o solicitado naquele momento pelos líderes Miranhas. Expus, entretanto, minha completa ignorância, fosse a respeito da realidade regional, fosse da gestão de um movimento cooperativista. Disse acreditar, contudo, que o processo da pesquisa, à medida que se baseasse na discussão contante, poderia contribuir para a organização de seu movimento e para a autonomia de sua gestão. Acrescentei que não me julgava, sob hipótese alguma, capaz de administrar um movimento cooperativista, mostrando-me, porém, disponível para a discussão dos problemas do grupo e do movimento, assim como para a redação de projetos ou outros textos que me fosse solicitados.

Esta declaração de princípios pareceu-me servir como uma chave à observação da problemática que de antemão eu me colocava, ou melhor dizendo, permitiu-me iniciar a observação de um campo político particular como objeto de pesquisa. Lino e Adriano passaram a me apresentar a outros membros do grupo, a partir de então, como a "antropóloga que queria saber a verdade", que iria contar a "história verdadeira".

A partir daquele momento, pude penetrar nas relações políticas do grupo. Todo o desenvolvimento da pesquisa ficou, todavia, marcado pelo envolvimento com os processos políticos que se desenrolavam durante minha estadia no campo, que a eles estavam subjacentes ou que emergiam da memória dos agentes sociais com que interagi.

Estes agentes sociais não foram encarados, portanto, enquanto meros informantes, mas enquanto atores reais dos processos por eles vividos, conscientes do que representava a pesquisa enquanto vivência interpretativa e dela partici-

pando ativamente. Cito como exemplo desta participação a Sequência B (Ítem 1.2), na qual Adriano desvelou o drama vivido pelos Miranhas da aldeia do Méria, fazendo perguntas instigantes aos atores nele envolvidos, e explicando-me o desenrolar dos fatos, encarando-os de diversos ângulos. Minha participação enquanto pesquisadora em momentos como este consistiu em inscrever meu texto nas situações que se desenrolavam ou sugerir novos ângulos de observação ao informante privilegiado, no caso Adriano, que, além de interesses políticos como organizar e articular as aldeias do Méria e Miratu, era portador de pretensões em termos de ampliar seu conhecimento a respeito de seu grupo.

Convém esclarecer ao leitor porque foi necessário neste momento do texto explicitar procedimentos metodológicos que, tendo deixado sua marca em todo o trabalho, estiveram até agora ocultos. As seqüências que serão a seguir descritas e analisadas dizem respeito ao objeto concreto de estudo - o campo político das relações interétnicas - do mesmo modo que as anteriores, porém, mais diretamente, pois tratam do campo político de interação entre as quatro aldeias, inseridas, como já foi exposto, em uma conjuntura regional, tendo sido a prática da pesquisa importante à construção do objeto.

Quando iniciei a pesquisa, seu objeto era um tanto vago e obscuro - repetindo, o campo político das relações interétnicas - assim como os instrumentos metodológicos: análise de drama, network ou as técnicas de observação direta e participante, entrevistas etc. Eu pretendia, inicialmente, fazer a etnografia dos Índios Miranhas, e este projeto, desde o primeiro contato, foi alterado. A partir daquele jantar, percebi que estava para mim aberta a pesquisa de um objeto outro, envolvido com o objetivo político, exporto por Lino e Adriano, de articulação entre aldeias cujos membros pertencem a grupos étnicos distintos.

Embora possa ser apontado que esta pretensão étnico-política das lideranças Miranhas nutre-se de utopia, ela se assenta em possibilidades concretas, e a mobilização

étnica e política dos índios na região pode ser demonstrada pelos fatos. Visitando, ainda em 1981, as aldeias do Marajaí, Jaquirí e Méria, os índios me expuseram as mesmas inquietações relativas às aspirações de realizar a "venda direta", de comprar um barco, de reunir-se freqüentemente com outros grupos indígenas, de fortalecer os vínculos de aldeias formadas por grupos étnicos distintos. Os Majorunas e Cambebas, por exemplo, vinham realizando há aproximadamente um ano "ajuris intercomunitários", com a presença maciça de ambos os grupos.

Esses grupos desenvolveram, ao longo dos anos de 1981 a 1982, estratégias que no seu ponto de vista tornariam possível a aquisição do barco. Em assembléia realizada em 19 de abril de 1981 (Dia do Índio), decidiram estreitar os laços que os uniam. A partir de então passaram a promover freqüentes "ajuris intercomunitários", festas e incrementar reuniões, que constituem momentos propícios para estreitarem os vínculos que os unem, para a discussão dos problemas comuns, para o estabelecimento de acordos e emergência de formas de mobilização.

Este processo vem proporcionando também a descoberta de interesses comuns com grupos não indígenas e a preocupação com a sua defesa diante dos grupos sociais que os dominam, como fizeram através do abaixo assinado para que o PROAGRO fosse acionado, ou da apreensão dos barcos pesqueiros que depredavam o lago que servia de peixes à aldeia do Jaquirí e às comunidades não indígenas do Juruamã e do Canariã.

Como foi descrito no primeiro capítulo, Miranhas, Cambebas e Majorunas vêm fortalecendo os vínculos entre os grupos, num processo de aglutinação étnica e territorial que valorizam positivamente, pretendendo também através de seu entrosamento tornar viável sua aspiração de afirmar-se diante de forças, grupos e agências externos a eles.

A teoria nos ensina que não devemos olhar os dados ingenuamente. Deste ponto de vista, as seqüências narradas a seguir visam à captação de um processo no qual interferiram os próprios procedimentos teórico-metodológicos de pesqui -

sa. E seus resultados, da mesma forma, ficaram assim mancha - dos por estes procedimentos.

4.1. REUNIÕES ,FESTAS E AJURIS INTERCOMUNITÁRIOS

4.1.1. REUNIÕES - " LAMBE-TABACO"

Na área de Tefê, o hábito das reuniões semanais corresponde a um ritual político dos índios Miranhas, conforme foi relatado por Antônio Cavalcante, um dos poucos velhos que ainda conhecem a língua tradicional:

"Aí José Trovão já fazia o que hoje se chama reunião. Mas reunião naquele tempo era diferente."

Estas reuniões, segundo cronistas que conheceram a vida dos Miranhas quando ainda moravam no Japurá, eram um momento de discussão dos problemas comuns e nelas se faziam acordos e planos de como vencer os inimigos. De acordo com Koch-Grunberg:

"Um uso singular dos Uitoto... é o Lambe Tabaco... Depois de mascar coca, discutem sobre guerra, caça e negócios, e então mergulham o dedo na maçaroca e lambem. Quando alguém prova deste tabaco, então significa que está fazendo um juramento. Ele está se comprometendo a discutir e decidir com todos. Os Miranhas também têm este costume" (1909:303).

Hoje, durante as reuniões, os Miranhas fumam um cigarro grosso feito de tabaco, que chamam de "chibata", o que suponho ser uma forma de sobrevivência ritual.

Martius também observou, um século antes de Koch-Grunberg, algumas reuniões de Miranhas e relata:

"O chefe expõe o assunto e deixa cada um falar a seu turno; raras vezes interrompem o orador e a conferência tem caráter de calma, paciência e sangue frio... Parecem examinar o assunto de todos os lados e como o índio não hesita em mudar de opinião, a deliberação é sempre unânime. Uma simples palavra como "está bom" ou "acontecerá" etc., da boca

de todos, muitas vezes com transposição de palavras e repetição enfática, traduz o consentimento geral" (1938:45).

Desde minha primeira estada nas aldeias, em fevereiro de 1981, observei estarem habituados à discussão de seus problemas e terem sensibilidade para encontrar neles o ponto central, encarando-os de diversos ângulos.

As reuniões são incentivadas pela Igreja, através do Movimento de Educação de Base e da constituição das comunidades de base (ver 4.2.1). Elas vêm sendo promovidas, no entanto, sem a ação direta dos agentes pastorais, pelos próprios membros das aldeias indígenas, que as utilizam em função de seus interesses.

As reuniões podem ser marcadas de maneira formal ou ocorrer informalmente. As formais em geral ocorrem aos sábados, na casa comunitária. Embora às vezes marcadas para o início da tarde, via de regra são iniciadas à noite, em geral com o comparecimento maciço do grupo. Se alguns chegam à hora marcada, alguns atrasam-se horas, o que é justificado por estarem "torrando massa", "no fabrico da farinha" ou dedicados a outros afazeres. Os membros do grupo são, no Miratu, convidados pessoalmente por Adriano ou Lino, e costumam dirigir-se à Maria Caetana, sede da comunidade do Miratu, em canoas movidas a remo ou motor de rabeta. Quando, por algum motivo, "falta canoa", a pessoa que "mora longe" e está desprovida deste meio de transporte não comparece à reunião. No Marajaí, Méria e Jaquirí, dada a proximidade das moradias, basta tocar o sino⁽³⁹⁾.

Observa-se nas reuniões uma demarcação clara dos papéis sociais: primeiramente fala o tuxaua, que após apresentar o assunto a ser debatido passa a palavra ao interessado. Quando estão presentes visitas, por exemplo, a pesquisado -

(39) - O sino, obviamente, foi introduzido pela prática pastoral, assim como os carneiros, criados em rebanho por alguns Miranhas.

ra, o tuxaua passa-lhe a palavra após a apresentação do assunto. No Miratu, Adriano em geral inicia a reunião e passa a palavra a Lino, depois de discutidos os assuntos por ele colocado. Lino coloca às vezes as mesmas questões de outros ângu - los, às vezes questões distintas. As mulheres em geral participam das reuniões e têm direito à palavra. Observei que algumas vezes elas discordam dos maridos, ou, quando estão quietos, falam por eles. Certo Miranha foi retratar-se com Adriano após uma reunião, dizendo-lhe que sua mulher o tinha repreendido por ter-se calado na reunião, quando teria algo a dizer.

As reuniões não se reduzem, contudo, ao momento marcado para o debate, mas ocorrem antes e depois, seja na sede, seja na casa do tuxaua. Quando se reúnem membros de diferentes aldeia, a hora das refeições é especial para discussões, acordos e confraternizações, e muitas coisas são decididas fora do momento convencional. Toma-se muito açaí, e a despedida; quando os representantes de outras comunidades voltarão para suas casas, é prolongada com alguém puxando o fio de outras conversas, lembrando outros assuntos que merecem solução. São promovidas também freqüentes reuniões durante os ajuris, intra ou intercomunitários, com o fito de solucionar possíveis conflitos. A visita de estranhos ao grupo, seja representante de outra comunidade indígena, agência local ou pesquisador, em geral também é motivo para reunião.

Nas reuniões, tratam de questões internas a cada aldeia, como conflitos por terra, liderança ou outros recursos, ajuris, limpeza do pique, relação com os patrões, com o financiamento ou relações intertribais, como ajuris intercomunitários, festas ou a possibilidade de roças intercomunitárias e de articulação de uma possível cooperativa com uma cantina em cada aldeia.

Vemos nestas reuniões serem ensaiadas alianças políticas, quando interesses comuns constituem a base para uma ação conjunta, que visa a atingir determinados objetivos unificados, como a garantia do território e a "libertação dos patrões".

Cada reunião constitui-se uma situação social que permite o estabelecimento de uma interpretação do processo político interno a cada aldeia, assim como das relações interétnicas e intertribais. Muitas delas assumem caráter dramático, como a reunião que passarei agora a descrever.

4.1.2. SEQUÊNCIA G - O COMPROMISSO DA DÍVIDA

Na "sede" (casa comunitária no grupo residencial da Maria Caetana), esperamos desde às quatro horas da tarde os "colegas" chegarem. Às cinco, haviam 20 pessoas na sala e a reunião começou às seis horas da tarde, após a chegada do Lino, com aproximadamente 30 pessoas. Adriano iniciou a reunião e passou a falar sobre a organização do ajuri com os Cambebas (ver Sequência H). Todos os presentes observavam quietos. Adriano passou então a palavra a Lino, que afirmou com agressividade:

"Primeiramente eu quero dar bom dia. Eu quero hoje falar sobre o pensamento cooperativista e ver como podemos fazer este movimento".

Coloca então a viabilidade da aquisição do barco, pois a OXFAM (agência financiadora inglesa) havia aprovado um projeto a ela apresentado, e um representante da referida agência faria uma visita de vistoria à aldeia antes da liberação do financiamento. Lino sugeriu então que poderiam começar a realizar a venda direta mesmo antes da aquisição do barco, mediante o pagamento de frete aos donos de recreios (nome dado a barcos regionais que transportam passageiros e mercadorias) que faziam a viagem de Tefé a Manaus.

Ninguém falava nada. Todos quietos. Lino estava sentado sobre a rede caçoeira (rede para peixes grandes) que adquiriu na Delegacia Regional da FUNAI em Manaus, encostado em uma grande bacia de alumínio, e ora olhava para baixo, ora para os olhos das pessoas. Pergunta, então, agressivo, o que os "colegas" pensavam da proposta, dizendo:

"Tenho observado que estamos acostumados ao dinheiro na mão. Mas eu acho que o sujeito não tem paciência. Muitos acham que vai haver trambique. A gente está acostumado só na base do câmbio. A gente tem que perder este medo, ao menos tentar. Para ver o que dá. Eu não vou fazer o negócio sozinho. O jeito que tem é ficar subordinado a outros companheiros".

"Não sei o que digo de tudo isso, eu tenho compromisso no banco", diz Eugênio.

Os outros continuaram quietos. Adriano olhava para todos, nervoso, Manduca falou:

"Eu digo que para mim este movimento não é positivo. Eu tenho compromisso com o banco. Tem o problema do juro. O governo queria receber o dinheiro e os juros. Me meti no banco porque fui obrigado, me joguei para o banco. Agora eu tenho compromisso com o banco e não posso fazer outras dívidas".

Ninguém disse mais nada. Lino olhava nos olhos de todos, Adriano levanta-se nervoso e diz, olhando nos olhos de todos:

"Vocês sabem de uma coisa? Eu não espero mais nada desta comunidade. Fim do mês vou ao Méria, quero trabalhar junto com o Jaquiri, vou procurar outras comunidades, porque daqui não espero mais nada".

E retirou-se. Ficou um ambiente tenso e um vazio no ar. Muitos saíram, talvez a metade. Para completar o clima de ausência de ânimo, Lino afirmou publicamente ao restante do grupo que permanecera na sede que estava pensando em largar o "cargó de tuxaua". Precisava estudar, disse ele, pois não tinha mais do que o primário incompleto. Solicitou aos Miranhas que pensassem em outros candidatos e saiu. Assim foi encerrada a

reunião⁽⁴⁰⁾.

Eram nove e meia. Dirigi-me à moradia de Adriano e estavam jantando. Convidaram-me para comer peixe com farinha e consersamos sobre o movimento. Lembrando-me do comentário geral de que o movimento "estava fraco", perguntei a Adriano o que achava. Adriano respondeu que sempre foi assim, que "o pessoal da comunidade sempre fica olhando assim e não fala nada". Perguntei se não seria pela dívida, se não seria porque a dívida não os deixa se libertarem. Adriano concordou. Lino, que estava fora da casa, entra e dirijo-lhe a palavra, sugerindo a hipótese de que talvez fosse uma solução tentar obter financiamento junto à OXFAM para pagar a dívida dos Miranhas, ao que o jovem tuxaua responde:

"Mas rapaz, aí mesmo é que estes caras (os Miranhas) não vão querer fazer nada mesmo, sem a dívida eles não trabalham. Eles trabalham por causa do compromisso com o patrão e com o banco, para pagar a dívida. Se não existe dívida, eles não trabalham. E eu também. Eu mesmo não garanto, se a cooperativa der lucro, eu não garanto que não vou querer parte do dinheiro para mim. Se eu não pegar, os outros pegam".

"Eu estou dizendo que estou fora, mas se eu vejo a coisa andar, aí eu posso confiar em vinte homens no Miratu, em vinte no Jaquerí, aí, se eu vejo a coisa andar, eu

(40) - Como veremos com mais detalhes adiante (4.2.2), quando Lino Cordeiro apresentou o projeto para a aquisição do barco à OXFAM (agência beneficiante com sede na Inglaterra), não ficara claro para ele se a liberação do dinheiro por esta agência seria mediante empréstimo ou doação. Os Miranhas, Cambebas e Majorunas mostraram-se, segundo demonstram seus depoimentos, inseguros para contrair novas dívidas, pois, conforme contaram, suas dívidas com o Banco do Brasil e com os comerciantes locais somavam por si sós um montante bastante elevado. Posteriormente à reunião descrita na Sequência G (Ítem 4.1.2) realizada em 24 de janeiro de 1982, a aldeia do Miratu foi visitada por um representante da OXFAM, entre os dias 19 e 21 de março de 1982, tendo sido liberada a verba, mediante doação, com a qual foi adquirido o barco, em julho do mesmo ano. Como eu não pude voltar à área posteriormente àquela data, não me foi possível, por conseguinte, realizar um estudo de caso, seja dos usos dados ao barco, seja dos procedimentos empreendidos por Miranhas, Cambebas e Majorunas para concretizar a venda direta em Manaus.

entro dentro dela novamente. Mas se a coisa não andar, eu digo que eu quero largar para estudar. Eu já perdi muito tempo. Se eu não estudo agora, não sei o que vai ser de mim e de minha família mais tarde", disse ainda Lino.

A reunião ainda continuou por uns trinta minutos, com a conversa de Lino e Adriano a respeito dos limites geográficos da aldeia do Miratu. Eles divergiam em alguns pontos, mas a intenção de ambos era ampliar ao máximo a reserva, conforme foi descrito no primeiro capítulo. Ao mesmo tempo, eu pensava, o que coloquei em meu diário de campo, em centrar minhas preocupações nas discussões sobre a organização política entre Miranhas, Cambebas e Majorunas. Esta experiência fascinava-me duplamente, pois me moviam, tanto o envolvimento teórico com aquela realidade em transformação enquanto um objeto político, quanto a experimentação de ferramentas metodológicas. Este foi o meu compromisso durante a pesquisa, assim como, no dizer do jovem tuxaua sindicalista, os Miranhas trabalham movidos pelo compromisso de pagar a dívida.

Esta afirmação de Lino Cordeiro expressa com um conteúdo dramático como as relações de dominação exercidas por grupos e agências locais são em grande medida internalizadas pelos membros das comunidades ribeirinhas de Tefê, entre elas as comunidades indígenas, que, muitas vezes, por consentimento, são condicionados a relações de clientelismo seculares, submetendo-se a dívidas cada vez maiores. As reuniões, frequentemente, contudo, tornam-se um momento de discussão de valores da sociedade envolvente, reproduzidos por relações de sujeição/dominação, como a apropriação individual da terra, dos produtos e da autoridade.

4.1.3. SEQUÊNCIA H - "DIVIDIR A DÍVIDA" (ajuris intercomunitários)

Na minha primeira viagem a Tefê, em 1981, quando realizava levantamento na aldeia do Jaquiri, tive notícia dos ajuris intercomunitários que vinham sendo realizados entre

os membros desta aldeia e os membros da aldeia do Marajaí desde o mês de setembro de 1980. Os Cambebas afirmaram então que a idéia surgiu num curso ministrado pelo MEB na comunidade de Vila Alencar. Os Cambebas, segundo contaram, decidiram "fazer uma pesquisa com os presidentes" de várias comunidades. Foram às comunidades de Vila Alencar, Canariã, Juruamã, e aos lugares próximos ao Jaquirí. Não encontraram "um presidente que pudesse reunir". Segundo contaram, foram chamados para fazer trabalho naquelas comunidades, "mas era difícil reunir as pessoas". Acharam que não podiam "contar com aquele pessoal". Em visita ao Marajaí, com a finalidade de um "Curso de Evangelização" promovido pela Coordenação Pastoral da Prelazia de Tefé, consideraram que "o pessoal era bom de reunir". Depois desse conhecimento, veio a assembléia dos índios em Miratu" e julgaram então, conforme contam, que "com outros índios era mais possível este trabalho". Afirmam também que "resolveram se entrosar mesmo, porque a comida é a mesma". Em assembléia com outros índios, dizem eles, "descobrimos que era mais fácil", "porque aí parece que o tuxaua tem um espírito de consciência também". Os Cambebas, desde aquela época, em 1981, afirmavam achar "os Miranhas bons compradores" e que queriam "fazer uma cooperação com Miratu e Méria", e que planejavam, a partir de 1981, realizar junto com os Miranhas "um trabalho de colher a produção e pagar o banco".

Àquela época, em 1981, os Majorunas também valorizavam positivamente os ajuris intercomunitários que vinham realizando com os Cambebas, contando que na primeira vez, o Jaquirí "que convidou, e foram 30 pessoas daqui (do Marajaí) fazer um ajurí de roçagem, derruba, estas coisas". Em março, quando visitei o Marajaí, os Majorunas contaram que já haviam sido realizados cerca de vinte ajuris intercomunitários, com a presença de "vinte, trinta, dez, doze ou cinco membros de cada comunidade", sem que houvesse um efetivo controle formal da reciprocidade, conforme afirmaram: "Assim com a gente pode dar daqui, assim eles vêm. Foi bom porque, quando vai cinco daqui, vem cinco de lá, fazem dez. Aí adianta o serviço".

Passado quase um ano, quando retornei à área, em janeiro de 1982, soube em Tefé, através de Lino Cordeiro, que Miranhas do Miratu e Cambebas estavam realizando um ajuri intercomunitário, e dirigi-me à aldeia do Jaquiri, onde estava sendo promovida a "festa de Trabalho", segundo terminologia dos próprios Cambebas e Miranhas.

Chegando à aldeia do Jaquiri, encontrei nove Miranhas (sete homens e duas mulheres), além de várias crianças, e o tuxaua Cambeba explicou:

"Estamos fazendo uma pesquisa de trabalho. Estamos querendo comprar um barco para vender a produção em Manaus"... "Na reunião do dia 25 de dezembro no Miratu (quando estiveram reunidos o tuxaua do Marajaí, o tuxaua do Jaquiri e o tuxaua do Miratu) foi decidido uma entrosação dos trabalhos comunitários. Aí nós citamos sobre o barco que antes a gente tinha falado para as três aldeias (...) Aí eu lancei esta parte sobre fazer uma pesquisa de trabalho comunitário (...) Saber quanto que os Miranhas e os Mangeronas (sic, isto é, Majorunas) têm para oferecer de trabalho. Os Cambebas aqui são vinte pessoas que participam aqui do conjunto (...) Hoje está fazendo três dias que nós trabalha. Então é para nós conhecer se dá mesmo para conseguir este barco. Porque este barco não é grátis. É por nossas condições. Nós temos de saber se nós temos condições. Então eu convidei os Miranhas para ver se em uma semana fazemos mil quilos de farinha. Pelo meu planejamento, se nós fazemos mil quilos em uma semana, em um mês dá para fazer... não sei quanto. Esta é a pesquisa que nós estamos fazendo. Em três dias, já botamos tudo na água. Amanhã vai botar para torrar. Depois vamos ver nos quilos de farinha quanto é que nós faz. Fazendo a pesquisa, a gente já sabe quanto que a gente pode fazer por mês. Aí vamos ver se dá para conseguir o barco e colocar a produção em Manaus e ter sobra para tocar o movimento " (...) "Nós temos levando desta maneira porque, quando chegar o dia do financiamento, nós vamos ver se dá" (...) "Os Miranhas já ajudaram. Eles estão com vontade de crescer. Eles já trouxeram um forno. Veio só dez pessoas porque nosso barco é

pequeno. Os Cambebas já têm oito roçados plantados para resolver o nosso projeto" (...) "Cambeba enfrenta mesmo. Não tem medo de barreira".

Os ajuris intercomunitários são, contudo, permeados por relações conflitivas, nas quais os tuxauas medem forças com o objetivo de pagar a dívida contraída com o financiamento pelo Banco do Brasil. Quando, em visita, ao Jaquiri, encontrei Miranhas e Cambebas envolvidos em um ajuri intercomunitário, vi-me, de certa forma, privada da observação direta destas tensões. Quando percebi que minha presença provocava inibição aos membros dos grupos em interação, achei preferível dizer que teria algo a fazer na cidade de Tefé. Minha suspeita de que estaria provocando embaraços foi imediatamente confirmada, pois não opuseram objeções a minha viagem a Tefé e mesmo um Cambeba transportou-me até lá no pequeno batelão (barco regional) "Comandante de Jaquiri". Pude saber, posteriormente, através de depoimentos de Miranhas, Cambebas e Majorunas, sua visão a respeito dos ajuris intercomunitários, conforme relatarei a seguir.

Durante um ajuri que dava prosseguimento às atividades intercomunitárias, com o Miratu, em 1982, os Cambebas me informaram a respeito de suas relações com o Marajaí: eles fizeram no ano de 1981 projeto de ajuri intercomunitário e os Majorunas roçaram no Marajaí, mas não plantaram. Os Cambebas, plantaram frutas, melancia, mamão, banana, pois "os Cambebas não plantaram e por isso não deu. Depois os Cambebas fizeram de tudo para ajudar, mas então os Majorunas não vieram mais ajudar, e então o trabalho com os Majorunas foi um fracasso".

Os Majorunas apresentaram uma visão divergente. Lourival dos Santos Oliveira, tuxaua do Marajaí, diz que a ajuda com o Jaquiri não deu certo porque os Cambebas "ficaram devendo duas partidas de trabalho". Os Majorunas foram duas vezes trabalhar no Jaquiri e os Cambebas não pagaram, afirmando então os Majorunas que os Cambebas estavam querendo "passar os outros para trás". Lourival disse que ele mesmo queria "conti -

nuar se entrosando", mas quando ele dizia para o seu pessoal ir ajudar no Jaquirí, eles respondiam:

"O meu filho foi, mas aí os Cambebas não vieram, aí não volto mais".

Lourival diz ainda que acha que pode ser, porque, sendo no Marajá, dezesseis "sócios da comunidade" que trabalham juntos e plantaram no ano de 1982 trinta e uma quadras de roça, e no Jaquiri havendo menos quadras de roça e menos pessoas trabalhando, o pessoal do Jaquiri não "dá conta do serviço" no Marajá. Diz o monitor Majoruna:

"Estou dando o meu sentido: eu não entro de acordo. E não estou entrosando com o pessoal do Miratu, nem do Jaquiri. O serviço da ajuda com o Jaquirí não deu certo. Não acredito que vai dar certo. O Jaquirí quer passar por cima. Em 1981 nós colaboramos com o Jaquirí em todo o serviço. Eles não colaboraram com isso. Eles é que ficaram devendo".

A despeito da ausência dos Majorunas nos ajuris intercomunitários, em agosto de 1982 os Miranhas do Miratu e os Cambebas do Jaquirí iniciaram a "pesquisa de trabalho", tendo visitado o Jaquirí ao todo sessenta e dois Miranhas (dezenove homens, nove mulheres e mais as crianças), onde trabalharam por dez dias. Vinte e nove Cambebas retribuíram, também trabalhando no Miratu por dez dias, para "pagar" o trabalho dispendido pelos Miranhas no Jaquirí. Estas duas primeiras viagens, segundo contam os Miranhas, "foi só para se entrosarem".

"A primeira vez que foi, foi só a entrosação, para poder começar a trabalhar. Aquela vez que foram, foi só porque quiseram ir mesmo, eles vieram aqui também. Agora não: começamos, se ligamos para trabalhar".

Inicialmente, como os Miranhas contaram em reunião, o objetivo do ajuri intercomunitário entre Cambebas e Miranhas era a realização de duas roças comunitárias: uma no Miratu e outra no Jaquirí. Trabalharam, assim, no desmatamen-

to de duas roças, mas como no Miratu não houve possibilidade da realização de um ajuri de plantio, a roça comunitária foi perdida. Como no Jaquirí "eles pensaram também lá para a comunidade, aí eles foram plantar e não sei o que mais", dizem os Miranhas.

A aldeia do Jaquirí tem uma população em número bastante mais reduzido que a do Miratu (em 1981 eram trinta e seis famílias de Miranhas e onze famílias de Cambebas), sendo a aldeia do Jaquirí constituída basicamente pelos filhos do tuxaua Valdomiro Cruz e Ardência Cruz (ver gráfico), observando-se quase total ausência de diferenças sociais entre seus membros quanto, por exemplo, ao tamanho das roças familiares ou tipo de moradia. Isto não ocorre no Miratu, onde se observam, como vimos no segundo capítulo, diferenças sociais bastante marcantes entre seus membros, que, junto à divisão da aldeia em grupos residenciais caracterizam a forte instabilidade política da aldeia. Ademais, segundo depoimento dos Miranhas, a postura do tuxaua do Miratu é distinta daquela do tuxaua do Jaquirí, comentando os Miranhas que "seu Valdomiro é patrão, manda neles, reúne a família, é muito católico demais, não deixa pescar, não deixa beber, manda vigiar as filhas, só trabalha com os parentes deles".

Como a época da colheita coincidia com o prazo para pagar o Banco do Brasil, cujo financiamento era contraindo individualmente pelo representante de cada família, Cambebas e Miranhas decidiram utilizar o ajuri intercomunitário nas roças familiares com o objetivo de liquidar as dívidas individuais com o Banco do Brasil.

"Agora é pagar o dia de cada um. A primeira vez o Miratu foi lá dar uma ajuda pro Jaquirí, não podia trocar assim de pessoa por pessoa, foi só uma ajuda, todo o mundo. E de lá também eles vieram fazer o mesmo trabalho aqui. Mas aí foi dando, começou aí conforme as pessoas vai sendo pago os dias, né. Se vai dez pessoas, vem pagar dez dias aqui. Se for dez de lá vamos pagar dez lá também. Mas não pode ficar

LEGENDA DA GENEALOGIA DOS CAMBEBAS
DO JAQUIRÍ

1. Waldomiro - CA (Cambeba)
2. Ardência - CA
3. Lúcia - AM (Amazonense)
4. André - CA
5. Olívia - TU (Tukuna)
6. Raimundo - CA
7. Zé Gomes - CX (Caixana)
8. Francisca - CA
9. Raimundo - CX
10. Maria das Dores - CA
11. Domingos Braga - PE (Peruano)
12. Maria de Fátima - CA
13. Valdecir da Silva - TU
14. Maria Amália - CA
15. Pedro Martins de Assis - JA (do Alto Japurã)
16. Maria José - CA

17. Stanislaw - CX

18. Maria Delcina - CA

19. Cosma - CA

20. José Nivaldo - JA

21. Francisca Gomes

nenhum com queixa, né ?"

Em geral, os Miranhas consideravam os Cambebas "bons trabalhadores", e que seu trabalho, a partir da utilização do "sistema de troca de dia", "tã pagando, tã recuperando bem o trabalho".

Do ajuri Cambeba/Miranha, em janeiro de 1982, resultou uma tonelada de farinha, acondicionada em dezessete sacas. Destas, quatro sacas foram destinadas à aquisição do porco para alimentar os participantes da "festa de trabalho" e as restantes treze sacas foram destinadas a pagar a dívida do monitor Cambeba, que não pode trabalhar na sua roça, pois estava fazendo um treinamento do MEB em Tefê, cuja duração foi de um mês. As relações de reciprocidade entre os dois grupos, além da troca de trabalho, compreendiam também bens materiais ou outros serviços, como o forno que foi cedido, pelos Miranhas aos Cambebas por um mês. Adriano, em reunião no Miratu, após um ajuri no Jaquirí, redefine as regras de reciprocidade para a próxima interação:

"A gente combinou que ia levar uma parte do rancho daqui para lá, mas isto não aconteceu. Comemos e bebemos às custas deles. Depois foi a festa. Agora, dia 7 de fevereiro, eles estão aqui com a gente para fazer aquilo que o cliente quiser. Aí nós vamos ter que dar o alimento todo para eles também. Temos que caprichar para dar o alimento deles. Como não levamos nada, agora, no dia sete, nós vamos se aprontar. Até mais ou menos dia treze. Eles querem trabalhar oito dias nesta comunidade. Aí nós vamos também ter outra reunião e conversar a respeito deste trabalho de nossas comunidades. Assim, os que aceitaram, vamos trabalhar e fazer assim como fizeram conosco. Alvarino (um dos Miranhas que foi ao Jaquirí participar do ajuri com os Cambebas) já namorou bastante. Agora temos que dar pupunha e tudo isso: macaxeira, goma, bijú de tapioca".

Outros motivos, além das trocas de trabalho ou outros bens materiais, impulsionavam as visitas de Miranhas

ao Jaquirí: existem na aldeia do Jaquirí cinco moças "na idade de casar" e os Miranhas solteiros interessavam-se especialmente, e mais do que os casados, em participar da "festa de trabalho". Marilza comentou a respeito deste assunto que queria que algum Miranha "arrastasse uma Cambeba para cá" (para o Miratu).

4.1.4. DIFERENÇAS E COORDENAÇÃO DA RECIPROCIDADE

Os ajuris intercomunitários, que envolvem ampla gama de relações de reciprocidade, imbricadas com relações conflitivas, devem ser encarados como estratégias de relacionamento político entre as aldeias. Embora a iniciativa para o empreendimento dos ajuris intercomunitários tenha partido dos próprios índios, ela contou desde o início com o incentivo direto da ação pastoral da Prelazia de Tefé. Tendo a idéia surgido em um curso ministrado pelo MEB, os ajuris intercomunitários são anunciados pela Rádio de Educação Rural de Tefé. A articulação entre os grupos e a mediação entre os conflitos, contudo, assim como a definição das regras de reciprocidade, são estabelecidas sem a interferência direta dos agentes pastorais.

Observei, no ajuri entre Miranhas e Cambebas no Jaquirí, que suas relações de trabalho eram pautadas pelo desafio, que regulava, conforme vimos no segundo capítulo (item 2.5), o ritmo e a própria produtividade do trabalho. Nele foi discutido como Carvalho Franco encara o "mutirão" enquanto "situação de trabalho", em que o trabalho isolado é transformado em força coletiva, sendo a organização do trabalho e o aumento da produtividade regulados pelos "ajustamentos pessoais, espontâneos, suscitados pela própria dinâmica das situações imediatas em que um grupo determinado se reúne", mediante a utilização da técnica do desafio enquanto norma conflitiva (Carvalho Franco, 1976:31/35).

No caso dos ajuris entre Cambebas e Miranhas, observei efetivamente que às suas relações de trabalho, regula-

das pelo desafio, era inerente o conflito. Diversamente, contudo, da situação de trabalho (mutirão) analisado por Carvalho Franco, na qual não se dá o "exercício formal de uma autoridade que coordena e confere continuidade à ação de pessoas que dele participam" (Carvalho Franco, 1976:31), é imprescindível no sucesso dos ajuris intercomunitários das aldeias indígenas em Tefé a interferência da autoridade dos tuxauas, que, através de reuniões, coordenam as relações de trabalho e buscam soluções para os conflitos que emergem. Sua ausência nas comunidades não indígenas impede, porém, a organização de ajuris intercomunitários com estas outras.

Apesar de existirem diferenças entre as aldeias indígenas em Tefé, como tamanho de território, localização na várzea ou na terra firme, número de membros e a própria organização interna, as semelhanças de sua situação na conjuntura regional tornam possível a emergência de um projeto motivado por interesses comuns, como a venda direta e a "libertação dos patrões", que gera formas de organização, como os ajuris intercomunitários. Estes, contudo, que pressupõem trocas recíprocas, apesar da diversidade entre os grupos em interação, só podem ser viabilizados pela existência da autoridade dos tuxauas, que, ao medirem suas forças em desafios competitivos, criam estratégias de articulação entre os grupos.

Os ajuris intercomunitários diferem da "situação de trabalho" analisada por Carvalho Franco, o mutirão dos "homens livres na ordem escravocrata", que ocorria em uma economia que não se assentava em divisão do trabalho e não sustentava "formas de especialização e de estratificação social" pois, conforme a autora, as comunidades caipiras podiam "ser pensadas como uma realidade autônoma" na situação histórica enfocada.

Como vimos no terceiro capítulo, mudanças conjunturais, como a introdução do crédito direto pelo Banco do Brasil, têm intensificado a diferenciação social na região de Tefé e a acentuação de diferenças na campesinato. As aldeias

indígenas, definidas como um segmento da produção mercantil caracterizado pela apropriação comunal da terra enquanto meio de produção, estão inseridas neste processo, verificando-se diferenças entre as mesmas e no interior delas.

Além disso, as comunidades analisadas por Carvalho Franco não se sustentavam em sólidos vínculos de tradição entre seus membros, que travavam relações sem continuidade, freqüentemente rompidas por migrações, vivendo "os homens livres" da "ordem escravocrata" no século XVIII em intensa circulação entre comunidades que não diferiam umas das outras. Verificava-se, assim, permanente movimentação dos indivíduos ou famílias, que eram incorporados às comunidades com relativa facilidade. Nas palavras da autora: "O processo interativo se recompõe incessantemente, mediante contactos transitórios e sempre renovados entre pessoas cujos vínculos recíprocos facilmente se rompem para serem reatados nas mesmas bases, porém algures" (Carvalho Franco, 1976:30).

As aldeias em Tefé diferem daquelas comunidades analisadas por Carvalho Franco, pois sua organização interna está fundada em vínculos étnicos, além de vínculos de parentesco e compadrio, que implicam em obrigações recíprocas entre seus membros e na coesão interna do grupo, embora esta coesão se sustente em relações de permanente conflito. Nisto as aldeias indígenas diferem das comunidades não indígenas de Tefé, assemelhando-se as últimas, em sua intensa mobilidade, às comunidades de homens livres na ordem escravocrata.

A promoção de ajuris entre as aldeias de Tefé, que, conforme o depoimento dos Cambebas (ítem 4.1.4), é mais difícil entre comunidades não indígenas, torna-se possível, portanto, dada a especificidade de sua organização e enquanto grupos étnicos diferenciados, como a apropriação comunal da terra e a existência do tuxaua, que atua na coordenação da prestação de serviços e de sua reciprocidade, agindo como mediador dos conflitos entre os membros dos grupos.

Encaro este empreendimento dentro de um processo de mobilização étnica entre as aldeias que, motivado em aspira

ções como a garantia de seus territórios e a "libertação dos patrões", tem conteúdos políticos marcantes. Este processo tem antecedentes, lembrados pelos Miranhas. Adriano, por exemplo, contava aos Miranhas da aldeia do Méria:

"Antigamente, a gente se unia. José Trovão levava gente para lá (para o Miratu) para trabalhar com a gente e o chefe daqui (da Méria) também trazia gente de lá (do Miratu) para trabalhar com o povo daqui (da Méria)".

Através de alianças entre os Miranhas do Méria e do Miratu, como vimos no primeiro capítulo (item 1.1), a posse da aldeia do Miratu foi garantida para os Miranhas na década de vinte. Da mesma forma, com o fito de atingir objetivos comuns, atualmente Miranhas e Cambebas buscam alianças políticas. Se em certas circunstâncias as diferenças entre as aldeias não impedem que as alianças sejam contraídas, em outras as repelem. Tal foi o caso dos ajuris entre Cambebas e Majorunas, que geraram um impasse, o qual, segundo informações pessoais do Pe. Egon Dionísio Heck (missionário do CIMI em Tefé), separava os Majorunas dos Cambebas até julho de 1983. Segundo conta Egon Heck, até aquela data os Majorunas ainda estavam "descrentes" das relações com os Cambebas e Miranhas, apesar de participarem de atividades intercomunitárias.

4.1.5. SEQUÊNCIA I - BRINCADEIRAS (festas)

Após a realização de um ajuri intercomunitário, Miranhas e Cambebas promoveram a festa de São Sabastião, realizada regionalmente e que pode ser vista como uma sequência de ritos que envolve sincretismo religioso, pois reúne eventos como levantamento do mastro, derrubamento do mastro, penetração da casa comunitária, culto, baile (forró, carimbô), carnaval. Segundo o costume regional, os mastros de São Sebastião e São Tomé deveriam ter sido levantados dia 6 de janeiro e derrubados no dia 20 do mesmo mês. Cambebas e Miranhas, entretanto, apenas levantaram os mastros no dia 19 de janeiro.

ro, carregados de bananas verdes que não amadureceriam em um dia. À tarde, chegaram alguns convidados que não haviam participado do ajuri intercomunitário, entre eles um homem que se apresentou como Índio Canamari. Segundo contou, ele se cansara da escravidão em que vivia no alto Juruá e migrou para o Solimões, onde atualmente pratica agricultura de mandioca e produz farinha, à moda dos regionais. Ainda de tarde, chegaram os sanfoneiros. Algumas mulheres vendiam munguzã de milho, "bombons" (balas de hortelã) e chicletes, a Cr\$ 10,00 a unidade de qualquer desses doces. Afirmaram-me que o lucro pagaria os gastos com gasolina de ida ao Jaquirí e volta ao Miratu.

No início da noite, celebraram o culto, sem padres. Logo depois, na mesma casa comunitária que também lhes serve de escola, afastados os bancos, iniciou-se a festa. Dançaram forró, carimbô. Waldomiro Cruz, tuxaua do Jaquirí, disse em voz alta que as damas (mulheres) não tinham "direito de escolher cavalheiro" e deviam dançar com todos, com velhos e com moços. As crianças, no meio do salão, dançavam "solto" (sem formar par). O céu estava estrelado e claro, grupos conversavam do lado de fora. Alguns Miranhas da aldeia do Méria, que também estavam presentes, afirmaram-me sua identidade indígena. Disseram-me também que de madrugada ia ser vendida pele de cobra grande, ia ser tocado o trocano (grande tambor utilizado por índios da região, sejam Miranhas, Uíto - tos, Ticunas); e iam mascar padu (estimulante utilizado pelos Miranhas, fabricado com folhas de coca). Cerca de uma hora da manhã, senti-me cansada e fui dormir e minha rede, armada na farmácia (barraco onde são guardados os remédios). Miranhas, Cambebas e muitos dos convidados para o festejo viraram a noite na "brincadeira" (vocábulo regional que tem um sentido análogo à festa).

No dia seguinte, pela manhã, chegou um representante sindical e outros "colegas" para participar das "brincadeiras". Antes do almoço, alguns Miranhas e Cambebas reunidos conversavam sobre o ajuri intercomunitário e outros projetos, como a estruturação de uma cooperativa indígena com uma

cantina em cada comunidade. Adriano falou que, se conseguissem reunir as quatro comunidades, a dívida contraída para a compra do barco poderia "cair nas costas do Miratu, do Méria, do Marajaí, do Jaquirí". Disse também que queria visitar a comunidade do Méria, para fazer uma reunião e conversar sobre o problema do tuxaua que agia como intermediário entre Miranhas e comerciantes (conforme foi relatado na Sequência B, ítem 1.2) e ir também ao Marajaí, dizendo achar que assim poderia reunir cerca de trinta pessoas, criando condições de comprar o barco almejado.

Lino Cordeiro falou também que as pessoas, acostumadas em "ter o dinheiro direto na mão", obtido com os comerciantes mesmo antes de entregar a produção, que ficava assim empenhada, não aceitam que uma cooperativa indígena receba a produção, venda em Manaus para depois trazer as mercadorias de lá. Disse então que talvez fosse melhor, após vender a produção em Manaus, distribuir nas aldeias o retorno em dinheiro.

Waldomiro Cruz e seu filho, Raimundo Cruz, disseram que estariam junto com os Miranhas neste projeto e que seria fácil estruturar a cooperativa entre os Cambebas, porque eram todos uma família só, e que tinham planos de fazer uma roça comunitária cuja produção seria vendida para a cantina, e quem quisesse fazer "roça particular", visando a seus próprios interesses, também poderia.

Algumas mulheres trouxeram o almoço e, quanto comíamos, Adriano de Souza contava de suas experiências entre os seringueiros Canamaris do alto Jutai, como eram explorados pelos patrões seringalistas. O rio Jutai, no passado, conforme conta Adriano, pertencia a uma só família, que "fechava o rio" ao comércio e só permitia que entrassem seus batelões. Um padre que libertou o rio Jutai, morreu louco, porque os "cariús" (nome dado aos seringueiros e seringalistas não índios) e os próprios índios diziam que ele era patrão. Ainda hoje, os seringueiros Caramaris e "cariús" estão submetidos aos "patrões", no alto Jutai, "atrasados", como Adriano os vê.

Outras pessoas chegam por canoa para ver o derru-

bamento dos dois mastros que haviam sido levantados na véspera, de São Sebastião e de São Tomé. Às cinco da tarde, chega o sanfoneiro. Toca a sanfona, enquanto os membros do grupo de ajuri, Cambebas e Miranhas, dão machadadas, sucessivamente, um de cada vez, com o objetivo de derrubar cada um dos mastros, de altura aproximada de dez metros, cobertos de cachos de bananas. Alguns brincam, fingindo dificuldade. Cada um vai novamente dar sua machadada. Soltam rojões. Derrubam o primeiro mastro, bananas ao vento. A criançada corre para pegar as bananas ainda verdes, aos berros. Derrubam o segundo mastro. Um Cambeba vende garapa (caldo de cana), que tomamos.

O grupo Miranha/Cambeba reúne-se, carrega o mastro de São Tomé com fúria, coberto apenas de folhas, e realiza a penetração da casa comunitária. Com o mesmo ímpeto, penetra novamente a casa com o mastro de São Sebastião, arranca as folhas dos dois mastros e explode o carnaval. Formando rodas, tocando tambor descompassadamente, e jogando folhas uns sobre os outros, os membros do grupo em festa dizem principalmente duas palavras: Miranha ! Cambeba !

Este momento explosivo foi semelhante à festa de carnaval que presenciei em 1981 na Vila do Maranhão, à beira do lago do Uarini, próxima à aldeia do Miratu. A festa foi promovida por um comerciante casado com Maria Amália Canayo Perez, índia Miranha filha de Tereza Canayo, a monitora do MEB, irmã de Adriano. O músico convidado foi Vicente Farias, o tuxaua da aldeia do Méria, e estiveram presentes, além dos Miranhas, membros de diversas outras comunidades ribeirinhas na região, tendo sido eleita para rainha do Carnaval uma Miranha. Sua forma de dançar difere, contudo, do carnaval comemorado em outros centros brasileiros, e nela supus uma analogia com as festas dos Miranhas visitados por Martius no início do

século XIX, no alto Japurá⁽⁴¹⁾. Esta suposição tem fundamento também nos depoimentos de velhos Miranhas, que falam sobre as antigas festas promovidas por José Trovão.

4.1.6. CONTRADIÇÕES NO CAMPO SEMÂNTICO DA ETNIA

Quando Miranhas e Cambebas derrubam os mastros e penetram com eles a casa comunitária e explode a folia à moda dos antigos índios Miranhas do Japurá, que lembra a descrição de Martius, a identidade é processada, se bem que agora em outros termos. Os índios Miranhas vêem os Miranhas do Japurá como outros, conforme afirmado neste depoimento:

Os Miranhas, tudo era parente para eles. Agora não. Agora tem os que é parente e os que não é parente. Não somos mais o sistema deles. Agora tem os que considera branco, os que considera caboclo, agora não pode se unir, né? Aquele tempo não tinha branco. Tudo era caboclo. Então se tratava tudo como parente, como 'mano'. Aí acabou os caboclo.

(41) - Martius descreve, demonstrando horror, como "homens, mulheres e crianças dançavam várias noites consecutivas, até o amanhecer", "exaltados pelo gozo do triunfo e da sensualidade". Embora a semelhança entre o rito Miranha descrito por Martius e a "brincadeira" promovida entre os atuais Miranhas e Cambebas seja tênue, reproduzo a seguir o relato de Martius:

"Um tuchaua, distinguido com colar de dentes de onça, corria de um lado para outro, na praça da dança, e de lança levantada, berrava, com gestos ameaçadores, uma canção horrível, nas trevas da noite, como que desafiando os inimigos de sua tribo a ali comparecerem, para transformar a brincadeira em carnificina"... "Formavam duas longas filas, uma atrás da outra, trazendo cada um o feixe de dardos na mão direita, enquanto apoiava a esquerda no ombro do vizinho. Assim, marchavam, ora mais depressa, ora mais devagar, volteando para todos os lados, na praça. O terceiro passo era sempre mais curto, colocando o pé que avança perto do que está na frente enquanto bate com ele violentamente. Foi assim interpretado o texto da música: 'O gavião não tem fogo, não gosta de cozinhar, a onça não tem fogo, o crocodilo não tem panela'. Na cantiga, mudam os cantores os nomes dos animais, de sorte que todas as aves, mamíferos e peixes são nomeados, como vêm à cabeça de cada um. Quando não se lembram mais de bicho algum, conclui-se a dança em uma gritaria descompassada" (Martius, 1976:222).

Porque aí só era papai, e estes outros variados. Aí entrou estes outros, que já era cearense, né ? Cruzado, que não era caboclo. Antes vinha os brancos, só visitar. Não vinha morar aqui dentro. Só era mesmo os caboclos que morava".

Observe-se que o informante se refere a Miranha e caboclo na terceira pessoa. Ele é, porém, filho dos dois únicos Miranhas que ainda falam a língua, se bem que casado com uma amazonense. Suponho que ele se refere aos Miranhas como outros porque, como o depoimento explicita, a organização do grupo foi fragmentada com a entrada de elementos de fora. Mas isto não implica que a identidade indígena não seja acionada, por motivos políticos, como a defesa do território ou a constituição de alianças com outros grupos indígenas, tendo em vista atingir objetivos comuns. No âmbito da organização política, mantém-se a chefia Miranha no Miratu, fator vital, como vimos, para a sobrevivência do grupo enquanto tal e para a articulação de estratégias comuns com outros grupos, como, por exemplo, os ajuris intercomunitários, as reuniões etc.

Mas, se a identidade étnica dos índios na região tem sido acionada com um sentido positivo nos ajuris e festas intercomunitárias, este é um fato recente, conforme indica este depoimento de um regional que vive no Miratu, casado com uma Miranha:

"De primeiro, se o pessoal dissesse que você é um índio, era o mesmo que dar um tiro. Agora os Cambebas não têm vergonha. Não sei como é isso".

As identidades Miranha, Cambeba e Majoruna são acionadas contrastivamente umas em relação às outras pelos membros dos grupos em questão, sendo afirmado, por exemplo, entre os Miranhas, que "os Cambebas não são bons de trabalho", "as mulheres não carregam saca de mandioca. As terra deles é pior". O termo "Cambeba" é inclusive utilizado pelas mães Miranhas para repreender os filhos que estão sujos, como um estereótipo negativo. Os Cambebas, por sua vez, também valorizam negativamente a identidade Miranha, ao afirmar que são "individuais", "sovinas", "cachaceiros", ao passo que os Majorunas,

também vendo os Miranhas desta forma, dizem que os "Cambebas querem passar os outros para trás", afirmando estes últimos, como também o fazem os Miranhas, que os "Majorunas são preguiçosos", "não querem nada com o trabalho".

Sua situação simétrica na conjuntura regional possibilita, entretanto, a percepção pelos membros das comunidades em questão dos interesses comuns e da possibilidade de constituição de alianças que na sua própria definição pressupõem diferenças entre os grupos pois as identidades contrastivas acionadas pelos membros destes grupos são contrárias mas não contraditórias.

Na festa de São Sebastião no Jaquirí, se a comemoração parecia obedecer um padrão regional, com venda de bombons, forrô, carimbô etc., emergiam formas de mobilização e a identidade étnica era processada em conversas, em brincadeiras, em olhares, na formação de pares e inclusive na formulação da pergunta por diversos participantes da festa: "Miranha e Cambeba, o que dá?"

A discussão política não se anulava, tampouco, com o clima festivo, denotada pela presença de representantes sindicais e os participantes conversavam entre si sobre os preços dos produtos, os juros do banco, a iminência da cheia.

Os grupos indígenas da região utilizam-se, como vimos, em suas festas, de ritos, mitos e símbolos da tradição judaico-cristã, como a missa, o carnaval ("festa pagã" contraponto de "festa cristã"). Estes ritos são reinterpretados de acordo com as tradições dos atores sociais que os desempenham.

Entre os símbolos atualizados nos ritos regionais, temos as categorias "índio" e "caboclo", que expressam a situação de contato com a sociedade nacional, contidas no repertório das representações dos diversos grupos sociais que contracenam no palco político atual da região.

Os componentes dos pares de identidades índio/civilizado e caboclo/civilizado são operados como classificado -

res em oposição, enquanto termos contraditórios. Estas categorias emergem, porém, de um patrimônio semântico comum entre os diversos segmentos da sociedade regional, engendrado historicamente pela expansão da sociedade nacional sobre suas fronteiras físicas e sociais.

A emergência deste patrimônio semântico comum, contudo, não pode ser dissociado do campo de forças onde é engendrado, que lhe carrega de discrepâncias e ambigüidades. As relações de poder dos processos históricos concretos geram, portanto, incongruências que, à semelhança do movimento milenarista do contestado analisado por Teixeira Monteiro, permitem que membros do segmento indígena do campesinato decomponham os elementos ideológicos da formação onde este campo semântico é gerado e reinterpretem sua identidade em um "quadro conceitual diferente" (Teixeira Monteiro, 1974:185).

No "campo semântico da etnia", segundo a definição de Cardoso de Oliveira (1972:102/106), são distinguíveis, para fins de análise, o nível das relações entre os diversos grupos indígenas e o nível das relações entre os grupos indígenas e os "civilizados". Cardoso de Oliveira estabelece também, em outro momento, quatro tipos teóricos de sistemas interétnicos, a partir da combinação de dois pares de variáveis: "a 'simetria' e a 'assimetria' das relações interétnicas e o envolvimento nessas relações de grupos 'tribais' entre si e de grupos 'tribais' com a sociedade global envolvente" (Cardoso de Oliveira, 1976:55). O terceiro tipo de sistema, que envolve a relação entre grupos indígenas e não indígenas em contextos regionais, é definido como de caráter "rigorosamente assimétrico" (idem, 1976:56), marcado pelas relações de sujeição/dominação que o caracterizam.

As relações entre os grupos indígenas enfocados por este estudo, cujo contato com a sociedade nacional é antigo, datando no caso dos Miranhas e Cambebas de fins do século XIII (ver Martius, 1976 e Porro, 1981), são mediadas pelas relações entre estes e os atores sociais que representam a sociedade nacional. Neste caso, as relações de sujeição/dominação,

que marcam as relações entre os grupos indígenas e os agentes "civilizados", são internalizadas pelos grupos indígenas, que vêem a si mesmos com os olhos dos atores dominantes.

Contradições, porém, no campo político que dá um sentido pejorativo a categorias como "índio", "caboclo", "cruzado", "Miranha", "Cambeba", "Majoruna", permitem que Miranhas, Cambebas e Majorunas construam sua identidade social e lhe atribuam uma conotação positiva, embora as diferenças entre a situação de cada aldeia levem seus membros a operacionalizar identidades contrastivas, ainda que não contraditórias, pois estes grupos estabelecem entre si estratégias de articulação que se sustentam na própria dinâmica de sua interação e nas contradições do campo político da sociedade regional em Tefé.

4.2. O MOVIMENTO INDÍGENA

Na descrição e análise da situação atual do campo político em Tefé, realizada no terceiro capítulo deste trabalho, deixamos propositalmente de lado a interação entre as agências indigenistas e os grupos indígenas. Entre as agências representadas no discurso dos membros dos grupos indígenas, temos a Prelazia de Tefé, que age através do CIMI e do MEB, a FUNAI, a OXFAM. Destas, apenas a Prelazia é efetivamente atuante a nível local, agindo as demais em caráter circunstancial e em geral como resposta às solicitações dos grupos indígenas.

Recentemente, membros destes grupos indígenas têm demonstrado a aspiração de constituir uma organização a nível nacional que represente os interesses indígenas e participado ativamente na sua estruturação. Durante o processo de pesquisa, foi discutido entre estes e os demais membros das comunidades indígenas de Tefé, em reuniões ou outras situações informais, a constituição desta organização. Embora a chamada UNI (União das Nações Indígenas) tenha, para a maior parte dos membros das comunidades indígenas de Tefé, um signi-

ficado em grande medida abstrato, afirmando alguns deles não compreender o que pode significar, a discussão entre eles dos objetivos desta organização tem sido relevante para a definição de sua identidade indígena e para a atribuição de um valor positivo à mesma.

A construção da identidade étnica, do meu ponto de vista, não pode ser dissociado de seu conteúdo político. Neste sentido, considero que a identidade indígena em Tefé de fine-se na situação de contato e em relação a grupos sociais e agências que atuam direta ou indiretamente na conjuntura regional, especialmente as agências indigenistas e o embrião da agência que vem definindo-se como genuinamente indígena.

As ambigüidades do discurso e das práticas dos segmentos sociais dominantes e das agências políticas em Tefé tem permitido, como demonstrarei a seguir, uma reinterpretação, por parte dos grupos indígenas que aí habitam, de sua identidade étnica. Emerge, assim, a identidade de "índio civilizado", que é acionada pelos membros destes grupos com uma conotação positiva. O valor positivo que é atribuído por estes índios a esta identidade inverte o sentido atribuído no campo semântico da etnia à identidade de "caboclo", que é vista negativamente no campo político do contato entre "índios" e "civilizados", como um estereótipo negativo.

A reinterpretação do sentido da identidade indígena é indissociável, neste ponto de vista, do estabelecimento de estratégias políticas entre os grupos indígenas da região, como as alianças que vem por eles sendo travadas.

Como vimos no terceiro capítulo, (Ítem 3.7), na situação atual em Tefé, que se caracteriza como uma efetiva 'fronteira em movimento' (Velho, 1982:56/61), atuam localmente agências que representam as atuais diretrizes do Estado Nacional, que visam à regularização fundiária, ao incentivo à pequena agricultura e à integração nacional. Além das incompatibilidades entre as diretrizes dessas agências, que representam diferentes tendências que podem expressar relações conflitivas dentro do próprio aparelho de Estado, outra sorte

de oposições ideológicas é provocada pela atuação missionária da Igreja Católica, cujo discurso volta-se contra as agências estatais. A crise de hegemonia resultante destas contradições leva, de acordo com Velho, a um processo de mobilização dos segmentos camponeses (1982:91/92), entre eles o que se define como indígena.

Os membros das comunidades indígenas existentes em Tefé redefinem, portanto, sua identidade, conferindo-lhe uma conotação positiva, à medida que se movem da passividade à atividade política. Estes grupos atribuem, porém, e este processo, uma orientação distinta seja da orientação fornecida pelos técnicos das agências estatais, *seja pela atuação missionária*

Convém ressaltar que a relação com as agências indigenistas tem importante papel na definição da identidade pelos "índios civilizados" em Tefé, que a instrumentalizam em função da defesa de interesses como a legitimação pela FUNAI de seu território e a "libertação dos patrões". A FUNAI, agência indigenista oficial, embora não seja representada diretamente em Tefé, tem atuado através de visitas esporádicas, atendendo às reivindicações indígenas. A existência de aldeias indígenas na região e a autoridade dos tuxauas foram reconhecidas pelo órgão tutelar, tendo a portaria nº 1430/E, assinada em 29 de setembro de 1982, pelo então presidente Paulo Moreira Leal, prescrito a demarcação do território da aldeia do Miratu e a instalação na mesma de "posto indígena", escola e enfermaria para assistir aos índios Miranha" (ver anexo 7). O antropólogo que fez a vistoria na área e apresentou proposta de demarcação das aldeias do Miratu, Marajaí e Jaquirí, Antonio Flávio Testa, a serviço da FUNAI, informou-me no mês de novembro de 1983, que até então a FUNAI não tinha realizado a demarcação efetiva do território das aldeias, nem instalado o posto indígena. Não obstante, mesmo antes do reconhecimento pela FUNAI através da portaria acima referida, a própria existência da agência tutelar incidia efeitos significativos à construção da identidade indígena em Tefé. A existência do tuxaua e seu papel na organização social das comunidades indígenas na área é um exemplo relevante para

a compreensão dos efeitos da agência indigenista oficial , pois, como já foi exposto em outros momentos deste trabalho, o tuxaua tem o papel político de mediar as relações entre os membros dos grupos, entre os grupos, assim como as relações dos mesmos com os diversos segmentos e agências da sociedade regional e nacional, embora em certos casos possa ser utilizado por interesses outros que não os indígenas, conforme foi narrado na Sequência B (Ítem 1.2).

Alguns Miranhas, Cambebas e Majorunas têm demonstrado, porém, insatisfação com respeito a atuação da agência indigenista oficial. O líder Miranha Lino Cordeiro , por exemplo, conta que, em 1979, quando fundou junto a outros camponeses não índios, num contexto de luta pela terra, O Sindicato de Trabalhadores na Agricultura de Tefé , tinha em vista a constituição de uma entidade que fortalecesse, segundo suas palavras, uma "política dos pequenos". Com essa preocupação, segundo conta, procurou também articular-se com o movimento de estruturação de uma organização que representasse legitimamente os interesses indígenas no Brasil.

É meu ponto de vista que a crise criada pelas próprias contradições do campo político em que as aldeias indígenas de Tefé estão situadas permite a reinterpretação por estes índios de suas ideologias e de suas práticas, assim como a construção de sua identidade social.

É necessário examinarmos com mais detalhe as condições de emergência deste movimento político, no qual a ação missionária tem efeitos significativos, conforme passo a expor.

4.2.1. AS COMUNIDADES DE BASE

A formação das "comunidades de base" vem sendo incentivada pela Prelazia de Tefé desde 1970. Segundo depoimento da Irmã Lúcia Saenz, a Prelazia atuava, no ano de 1982, em "talvez duzentas comunidades", nos municípios de Tefé, Alvarães, Uarini, Marã e Japurã. Ainda segundo Lúcia Saenz, "isto não quer dizer que todas estejam organizadas" ,

pois talvez em sessenta delas a tentativa de constituição das CEBs tenha surtido algum efeito.

A avaliação do grau de organização das comunidades de base varia de acordo com os distintos agentes locais. Segundo o Relatório de Planejamento das Atividades para 1982 do MEB, na área abrangida pelo município de Tefé (que desmembrou-se neste mesmo ano nos municípios de Tefé, Alvarães e Uarini), esta agência atuava então em trinta e três comunidades e tinha previsão de ampliar a rede para trinta e sete. Obtive informação através de missionários leigos da OPAN (Operação Anchieta, organização leiga que atua em conjunto com o Conselho Indigenista Missionário) que o antigo bispo, Dom Joaquim du Lange, considerava que, entre 1959 e 1981, tempo em que esteve à frente da Prelazia, não chegou a ser constituída efetivamente nenhuma comunidade de base.

É necessário precisar melhor o sentido atribuído ao termo "comunidade". Regionalmente, verifiquei ser usual utilizar esta denominação para qualquer agrupamento residencial (ou conjunto de agrupamentos articulados) que implique na constituição de "grupos de mobilização potencial" (ver item 2.4), sem que para isto seja necessário que seus membros tenham construído a "casa comunitária" que sirva de "sede" para a comunidade.

O termo comunidade é aplicado também às aldeias indígenas, que recebem regionalmente estas duas designações. O termo aldeia provavelmente deriva dos antigos aldeamentos⁽⁴²⁾, conforme indica este depoimento: "Tefé era uma aldeia. Noguei-

(42) - Os aldeamentos foram formados inicialmente pelos "descimentos de índios" promovidos pelos missionários desde o século XVII na região de Tefé. Tefé foi uma das aldeias fundadas pelo jesuíta Samuel Fritz que trabalhava pela Espanha em fins do século XVII. "As lutas entre espanhóis e portugueses, das quais os segundos foram vitoriosos, pela soberania na região, trouxeram devastação das aldeias indígenas, cujos remanescentes o piedoso frei André da Costa reuniu na ilha dos Veados e trouxe para Tefé. Isto ocorreu em 1718, conforme consta no verbete de Tefé da Enciclopédia Brasileira dos Municípios (1957, vol XIV: 237).

ra (vila próxima a Tefê) também era uma aldeia⁽⁴³⁾. Cavando, pode-se encontrar cacos de cerâmica indígena" (presidente da Cooperativa).

Segundo a concepção weberiana, o tipo ideal de comunidade seria inspirado no "sentimento subjetivo de seus participantes, de constituir um todo" (1977:33). Neste sentido, significaria a "contraposição radical de luta" (1977:34). Se nas particularidades concretas, contudo, ocorrem pressões violentas mesmo nas comunidades mais íntegras, conceitualmente luta contrapõe-se a comunidade. A noção de "ordem da ação social", implicaria, por outro lado, na idéia de "competição dos distintos tipos humanos por suas propabilidade de vida" (1977 : 34).

Romano indica que, em Weber e Tonnies, a "dedução dos componentes essenciais da comunidade - as relações de vizinhança, as relações familiares, a cooperação no trabalho - é feita (...) a partir de um espaço a-histórico" (1979:230).

O discurso religioso dos agentes pastorais parece impregnado por esta visão de comunidade enquanto um tipo ideal, do mesmo modo que a pregação da Igreja anuncia uma "região de sonho" (Romano, 1979:234) que se apresenta em hiato com relação às comunidades reais observáveis na formação histórica da região de Tefê. O discurso eclesiástico, deste modo, projeta

(43) - A associação entre as "comunidades de base e os antigos aldeamentos é estabelecida pelos próprios pensadores católicos. Citado por Romano, E. Hoonaert em "Comentário acerca dos relatos em preparação ao Encontro Inter-Eclesial 1976" (Recife, mimeografado, pag. 3) afirmaria que "assim como o aldeamento foi uma tentativa de submeter os índios por métodos persuasivos, incitando-os ao trabalho e impondo-lhes suavemente os valores cristãos, 'mais universais que os europeus', as comunidades de base tentarão desarmar a violência dos negativamente privilegiados, pela educação e pela operosidade, proporcionando a segurança coletiva que garantirá a estabilidade das instituições" (Romano, 1979:199).

Levando mais longe a comparação, note-se que a Igreja cria "comunidades de base" em aldeias e povoados já existentes, assim como os missionários do passado muitas vezes criavam os "aldeamentos" sobre aldeias indígenas que já existiam. Isto vale inclusive para os jesuítas espanhóis do tempo de Samuel Fritz (ver mapa reproduzido por Porro - 1981:225, anexo 8.

"inversões ideológicas", à medida em que os agentes pastorais pregam o consenso e a harmonia entre os membros da comunidade (que vivem relações conflitivas), a libertação (quando vivem no cotidiano a realidade das relações de sujeição/dominação), a participação na vida pública (quando dela estão em grande medida excluídos). É difundido, deste modo, um discurso sobre a unidade, que brota no terreno de um mundo não comunal, onde se travam lutas políticas (cf. Romano, 1979:233). A unidade, neste ponto de vista, é encarada enquanto categoria do imaginário, e portanto contida nas ideologias dos agentes sociais, inclusive os membros dos membros indígenas.

Romano aponta, de outra parte, o contraste entre a "mobilidade extrema dos dominados e a representação ideal da comunidade, na qual as relações pessoais e os valores correspondentes têm lugar num espaço unitário e fluem num tempo lento e reiterativo, encerrando a todos num mesmo destino" (1979:229).

Segundo diversos depoimentos de agentes locais, as comunidades na área de Tefé são bastante instáveis, pois a população ribeirinha é muito itinerante, observando-se com frequência a migração de membros de uma comunidade para outra, como para vilas ou cidades maiores. Segundo a Irmã Saenz:

"Normalmente, forma-se a comunidade em um grupo já existente, que também é muito móvel. Um sai, outro entra. Há alguns mais fixos, que emigram para outros lugares e depois voltam".

As comunidades de base em Tefé são visitadas frequentemente pelo bispo, por padres e freiras da Coordenação Pastoral, e por agentes pastorais leigos, que ministram cursos de formação de lideranças, realizam cultos, entram em contato direto com a população ribeirinha. Nos "treinamentos", ministrados em geral em Tefé ou em comunidades de base, cuja duração é variável, são preparadas as lideranças escolhidas pelos membros das próprias comunidades e delas provenientes. São treinados, nestes "cursos", os "agentes de saúde", as "presidentes do clube de mães", os "presidentes de clube de espor-

tes", os "animadores de comunidade", os "agentes sindicais" , os "monitores" (pelo MEB), os "catequistas", os "presidentes " de cada comunidade.

Estes agentes, por sua vez, ministram cursos que são transmitidos pela Rádio de Educação Rural de Tefé a todos os membros de cada comunidade, em reuniões realizadas mesmo sem a presença dos agentes pastorais da Prelazia, se bem que esta seja periódica⁽⁴⁴⁾.

Existe, contudo, grande distância entre as representações dos agentes pastorais e as dos membros das comunidades rurais, em particular as indígenas. Se foi várias vezes afirmado por agentes pastorais que as comunidades indígenas , são mais unidas, seja "por causa do costume", seja "por causa do tuxaua", que reúne os membros do grupo, dada a posição central que nele ocupa, independente dos treinamentos recebidos , foi, inversamente, também afirmado que o tuxaua em geral atua como patrão.

"A comunidade do Miratu é uma das melhores. Mas lá o Adriano manda e desmanda. Lá a direção é do chefe. Outras não há chefe. Apesar de haverem presidentes da comunidade, eles não servem como chefes. No Miratu, existe um paternalismo por parte do Adriano. Se o Adriano não estivesse, não tinha reunião. Mas a comunidade caminha bem" (supervisora do MEB).

Segundo Protásio Pessoa, um dos fundadores do MEB em Tefé:

"O Adriano foi eu que coloquei como tuxaua. Eu descobri que era uma aldeia e pedi para reorganizar. Disse pa-

(44) - O MEB e a Prelazia de Tefé, em seus cursos e treinamento de liderança, distribuem apostilas sobre sindicalismo, cooperativismo, legislação etc. Os índios mostraram-me estas apostilas, que guardam em envelopes de papel os pastas de couro ou plástico, em prateleiras sob o teto de seus barracos, junto com Células de Crédito Rural, Seguro Agrícola e outros comprovantes, lendo certos trechos e discutindo comigo suas dúvidas. As apostilas, porém, muitas vezes, não são adequadas à região, pois se inspiram em textos produzidos extralocamente.

ra ele levar ao SPI, para ver se o Adriano ia organizar um serviço comunitário. O Adriano hoje perdeu a liderança. Mas já foi patrão lá. Ele se desviou. Arranjou várias mulheres. Provocou desunião. A comunidade não aceita mais como tuxaua. Adriano não fazia nada. Todo mundo tinha que trabalhar para fazer roça para ele. Depois, houve problemas maiores que o Adriano".

Atualmente, após ter passado o "cargo de tuxaua" para Lino, Adriano é visto por alguns agentes pastorais como "índio bom, com pureza de pensamento", face a Lino, que é visto como "complexado, destribalizado, que não busca as tradições, não conhece os problemas da comunidade, pode ter face aos índios um papel semelhante ao do colonizador" (agente pastoral).

Os agentes pastorais afirmam também que os membros das comunidades rurais, inclusive as indígenas, são desunidos, vivem em conflito. Referindo-se especialmente à aldeia do Miratu, um destes agentes contou-me que os Miranhas ficam reunidos durante o treinamento, mas é só este acabar e ausentar-se o agente pastoral, que eles entram em atrito, brigam, competem entre si, e, segundo ele, inclusive as lideranças exercem relações de patronagem em relação a outros membros do grupo.

Efetivamente, as lideranças da comunidade do Miratu são figuras ambíguas, que desempenham simultaneamente papéis contraditórios na vida do grupo. Paixão,⁽⁴⁵⁾ por exemplo, ao mesmo tempo representante sindical e animador de comunidade, vinha, desde o ano de 1981, desenvolvendo um pequeno comércio, comprando farinha e castanha dos Miranhas e outros moradores do Uarini, e vendendo produtos manufaturados adquiridos em Tefé, transportando as mercadorias em um batelão de sua propriedade.

Comprava e vendia aos preços do mercado e era chamado pelos Miranhas que com ele comerciavam de "patrão". Não obstante, nas reuniões, desempenhando seja o papel de represen-

(45) - Paixão, apesar de casado com uma Miranha (ver gráfico), não é descendente, segundo afirmam os Miranhas, do tronco legítimo, sendo filho de migrantes nordestinos e proprietário de um "título de aforamento" do Curuçã, terreno onde mora, localizado no lago do Uarini, um pouco acima da aldeia do Miratu.

tante sindical, seja o de animador de comunidade, em seus discursos, reproduzia os valores difundidos nos treinamentos promovidos pela Coordenação Pastoral da Prelazia de Tefé.

Comenta-se também na aldeia que o agente de saúde só fornece os remédios, que são cedidos pelo Hospital de Santa Tereza, administrado pelas freiras da Prelazia, quando o doente lhe retribui com "ajuda" (tempo de trabalho dispendido na sua roça). O mesmo ocorre com os monitores, que recebem salários irrisórios da prefeitura de Tefé e compensam o tempo de trabalho dispendido nas aulas diárias às crianças pelo tempo de trabalho oferecido como retribuição pelos pais nos ajuris promovidos por aqueles.

O Clube de Mães, por sua vez, utiliza-se de recursos do mercado moderno, cobrando jóia das associadas e com este dinheiro faz empréstimos a juros aos membros da comunidade. A presidente do Clube de Mães, não obstante, constrói uma visão a respeito dos membros da comunidade do Miratu que reflete certos valores do discurso dos agentes pastorais:

"Seu Adriano queria fazer uma cooperativa de castanha, mas aí pintou não de gato aqui dentro mesmo, aí eles brigaram pela castanha, aí o movimento não foi pra adiante. Acabou em nada. Aí eles soltam pros marreteiros. São desunidos. Aí eles tiram a castanha de quem já está botando. Se tornou em nada. Aí eles soltam pros marreteiros. É bom mas se o povo entender. Mas quando dobra as costas, começa a safadeza. O Lino fez uma reunião e disse para ajuntar a castanha e trazer para cá para a sede e nada. Agora tem gente lá de baixo que já estão quebrando (a castanha). Na hora da reunião, eles falam que fazem o trabalho. Mas depois... Começam com safadeza..."

São incentivadas também pelos agentes pastorais atividades como a organização de "roças comunitárias", campeonatos, jogos de futebol etc. Nem sempre, contudo, as roças comunitárias têm bom resultado, muitas vezes por dificuldade de reunir o grupo para o ajuri no momento adequado. Pode ocorrer também, conforme contam os Miranhas, mesmo que sejam superadas

todas as etapas de trabalho coletivo necessárias à colheita da mandioca, a emergência de conflitos entre interesses individuais e coletivos. Contaram, assim o caso em que um membro do grupo que "queria mais do que os outros" tinha levado " muitas sacas de mandioca e trazido poucas sacas de farinha".

O clero, que tem por objetivo a difusão dos valores religiosos, passou, a partir da "opção preferencial pelos pobres", traçada em Medellin e adotada pela CNBB, a utilizar-se de um discurso político de transformação social. O clero, ao trabalhar na constituição das CEBs, tem como objetivo, segundo depoimento da Irmã Lúcia Saenz, "descobrir a linha cristã e vivê-la, através do Evangelho. Isto atinge toda a vida do homem. Mas a vida do cristão não é só rezar. Procuramos mostrar a eles a realidade que muitas vezes não percebem. Eles aspiram um pouco mais. Querem buscar melhores condições de vida".

"A pregação dos valores morais", de acordo com Romano, liga-se assim "às reformas sociais" (1979:189). Os agentes pastorais em Tefé demonstram, confirmando este argumento, interesse em neutralizar a "dissolução dos costumes", provocada pelas transformações na situação regional, paralelo ao interesse na "promoção social do homem".

"Na busca de melhores condições de vida, como escola, hospital, o pai fica no interior trabalhando a roça e a mãe com as filhas vêm à cidade. Aí o pai vai buscar outra mulher e a mulher vai buscar outro homem. Isto destrói a família. Nas CEBs, procuramos estar no lado deles, levando o apoio, levando-os a descobrir o valor que eles têm, sem se deixar enganar pelos patrões... Estamos ajudando, dentro do princípio do Evangelho, que eles descubram o valor que eles têm... Algumas vezes se nota que algumas comunidades estão reencontrando um caminho. Pode ser que um dia, mais cedo ou mais tarde, eles vão ter força"... "Hoje, o trabalho da Igreja é estar com eles. Antes, a Igreja ia para dar os sacramentos. Hoje, é a promoção social do homem, é o trabalho de transferir responsabilidades. Hoje temos obrigação de assumir certos deveres como cristãos" (depoimento de Lúcia Saenz).

As novas diretrizes da Igreja Católica no Bra -

sil, que prescreveram a formação das CEBs, implicaram também em modificações na hierarquia eclesiástica. A estrutura tradicional das Prelazias e Dioceses era ordenada segundo um modelo vertical, caracterizado pela extrema distância entre, de um lado, o bispo e os demais elementos do clero e, de outro, a população leiga (Romano, 1979:194). Transformações nesta estrutura lhes dera um caráter de maior horizontalidade, passando o clero a dedicar-se ao trabalho pastoral direto, o que implicou no contato constante dos bispos e padres com a população das CEBs, ao mesmo tempo que "se aproveitam amplamente de líderes leigos" (Romano, 1979:194). Os bispos e padres passam assim a ser um traço de união entre leigos e a Igreja (Romano, 1979:207).

Os agentes leigos passaram a assumir, a partir de então, a gestão dos serviços que até aquele momento seriam supostamente fornecidos pelo Estado, como a educação, a saúde, o lazer etc., com o assessoramento do clero em contato direto com as bases.

Através das CEBs, consideradas por Romano como "ensaios de intervenção na sociedade civil suscitados e organizados pela hierarquia a fim de alargar e refinar a instituição eclesiástica" (Romano, 1979:255/6), são difundidos os valores católicos e padrões de comportamento desta religião, aproveitando-se ao mesmo tempo alguns valores das populações regionais. Conforme foi descrito na Sequência I (Ítem 4.1.5), as cerimônias do "catolicismo rústico" (Pereira de Queiróz, 1965) são remodeladas e apropriadas pelo catolicismo oficial, ao mesmo tempo que certos padrões de comportamento são encarados negativamente: as crenças populares, a violência, o individualismo, a embriaguez, a infidelidade conjugal etc. (Romano, 1979:209).

"Mediante processos (...) sutis, são desqualificados, como em decorrência da livre opção dos fiéis, os padrões de comportamento e o ideário que lhe são peculiares, encardos como negativos pela Igreja. Em troca, transmitem-se e enfatizam-se os traços religiosos, morais, sociais e políticos caros à hierarquia e ao catolicismo" (Romano, 1979:209).

A Igreja, portanto, através do novo modelo que pa

rece tender a horizontalizar a hierarquia eclesiástica, difundindo, segundo Romano, as idéias de harmonia e unidade social, pressupostas no conceito sociológico de relações comunitárias" (1979:196). A unidade ideológica veiculada pelo discurso católico que fomenta a formação das comunidades de base entra, desta forma, em contradição com as diferenças e conflitos reais verificados entre os atores sociais concretos. As comunidades de base, deste modo, segundo Romano, não são grupos sociais que preexistem empiricamente, mas resultado de "todo um processo deliberado de transformação das condições sociais dadas" (1979:196), orientado por um plano teológico/político de "diminuir as tensões da sociedade" para edificar a unidade da Igreja (cf. Romano, 1979:196).

A pregação católica projeta sobre um mundo não comunal, desta forma, "uma luz de sonho", que incide sobre as relações sociais de grupos inseridos em conjunturas históricas, recobrando-as pela ideologia de relações comunitárias, "extrahistóricas". "Entretanto, o próprio solo onde procura se enraizar, onde se produz a massa de oprimidos (...) traz em si a história, foi constituído no movimento do tempo e é atravessado pela negação, pelas tensões de acontecimentos e conflitos insuperáveis, que nenhuma providência pode controlar, mesmo que se apele para os (sinais do fim' ou para a crença no 'sentido da história' " (Romano, 1979:233).

Os princípios distintos que regem o todo social tornam-se contraditórios, portanto, com "a ordem e o imaginário do Uno", que inspiram a constituição das comunidades de base através da interação entre a hierarquia eclesiástica e a população leiga (cf. Romano, 1979:233).

As ideologias difundidas pelos agentes pastoraes são, entretanto, internalizadas pelos membros das comunidades, que as estruturam em função da construção de sua identidade social. Como vimos no segundo capítulo, (ítem 2.6), verifica-se no interior da aldeia do Miratu o confronto pelos seus membros de categorias como "individual" e "bom cooperador". A segunda definiria os critérios de pertinência ao grupo, prevalecendo sobre as categorias referentes à identidade étnica,

como "ser índio", "ser herdeiro da terra", "ser Miranha", como definidor da identidade grupal quando se toma a comunidade de base como modelo preferencial. Conforme depoimento de Adriano, em assembléia:

"Não posso dizer que este castanhal é meu, porque eu sou nascido aqui, e fulano não é ? Eu penso assim: os membros daqui, os filhos daqui, é lá que eles trabalha, né ? Lá que eles mora, né ? Se ele sair, não é porque ele é filho daqui que ele vai ter que voltar. Se ele quiser ficar aqui, então ele volta. Se um homem de fora não está trabalhando bem, então eu acho melhor mandar embora. E eu também. Se eu não estou trabalhando legal, então eu acho melhor sair, porque senão não vai prá frente esta comunidade. Ou eu vou trabalhar em grupo com eles. Não individual, né. Pode ter um filho da terra que saiu para procurar a melhora dele e um homem de fora que veio e é bom cooperador. Eu fico com os de fora".

Presenciei um culto sem padres, ministrado pela catequista índia, quando ficou clara a difusão dos valores religiosos inculcados pela Igreja. A catequista solicitou a membros das três comunidades reunidas que realizassem uma prece, e ela foi formulada nos seguintes termos: "Que as comunidades do Méria, Marajaí e Miratu fiquem cada vez mais unidas".

Concordando aqui com o pensamento de Leach, quando entende rito e crença como "premissas simbólicas sobre a ordem social", (Leach, 1964:14), interpreto esta prece como um rito e uma crença que expressaria a aspiração destes grupos pela constituição de uma unidade entre etnias diversas e contrastivas no discurso dos membros das três aldeias, unidade esta que não entraria em contradição com os valores difundidos pela Igreja, embora sua emergência ocorra no terreno de um mundo não comunitário, (no sentido da Igreja), marcado pela luta e por toda a sorte de relações de dominação. Esta prece expressaria, desta forma, um projeto étnico de grupos indígenas fragmentados pelos processos políticos e históricos, projeto este que encontra suporte em valores engendrados em uma situação social recortada por relações de autoridade.

4.2.2. MOVIMENTO ERRADO: A COOPERATIVA INDÍGENA E RELAÇÕES DE PATRONAGEM

A OXFAM é uma associação beneficente inglesa que financia projetos de movimentos comunitários camponeses, indígenas ou entre populações urbanas de baixa renda, mediante doação ou empréstimo, após a vistoria de um representante seu ao grupo que tenha solicitado o financiamento. Lino Cordeiro havia, em Manaus, entrado em contato com representantes regionais da OXFAM, pois no Brasil a agência tem escritórios para a Amazônia e o Nordeste, e solicitou-me que redigisse o projeto. Miranhas, Cambebas e Majorunas sabiam, através de Lino e Adriano, que o projeto havia sido apresentado à OXFAM e pensavam que o financiamento era semelhante ao do Banco do Brasil em Tefé: dívida com prazo para pagar e possivelmente juros extorsivos. Muitos diziam que não queriam "entrar na compra do barco", isto é, não queriam comprometer-se com o financiamento da OXFAM, porque já tinham a dívida com o Banco do Brasil, ao que Adriano retorquiu, em reunião realizada dia 18/3/82. Na véspera da visita do representante da OXFAM, na qual estavam presentes os tuxauas do Marajaí e do Méria:

"Nós temos que trabalhar juntos para conseguir um transporte para transportar a produção da gente, levar para Manaus, trazendo alguma coisa assim, para o Miratu, para o Marajaí, para o Jaquirí, a gente, acho que, se a gente tivesse um barco desses, podia fazer isto. Todo dia falta para a gente. Todos os débitos que nós temos, todos eles são o que? São prazo determinado. Eu acho que não podia empatar a gente de comprar um barco. A gente não vai dizer assim: Ah, não compro porque... Eu não vou fazer isso porque tenho compromisso... eu devo isso, tenho isso.. Ora, o primeiro prazo de algumas pessoas para o financiamento, deste ano, de 1982, vai vencer agora no dia 31 deste mês, dia 31 de abril. Todo mundo vai trabalhar para pagar este galho. E estas contas que nós temos... vai começar a pagar, por exemplo, ao fim de 83. Aí é que nós vamos começar a trabalhar para pagar... Que aqui, o preço que estão pagando para nós... é cinquenta cruzeiros. Se aqui paga cinquenta

cruzeiros, em Manaus, está quanto? Ao menos uns cem. Quem não quer ganhar isto, então não dá. Mas se vocês não querem, se vocês acham que é bom ficar vivendo assim, dependendo do patrão e sem ter condução para conduzir lá para Manaus... Mas se a gente quiser sair da unha desse pessoal, a gente faz um compromisso. Muita gente pode não querer. Mas se a gente se unir, isto pode cair nas costas do Miratu e do Méria, do Marajaí, do Jaquirí... Mas então, dividindo nas costas desta turma toda... Que nós somos aqui bem quarenta. Nós temos lá no Jaquirí mais um pouco. Pode ter uns oito, de oito a onze. Lá no Jaquirí pode ter uns dezesseis. Então nós vamos dividir esta despesa, porque não é só farinha minha que vai... Este negócio, tem que aproveitar, porque aqui ninguém faz um negócio desse. O que que vocês acham? Olha, vocês têm que decidir isso hoje, porque olha: este inglês vai chegar hoje de madrugada lá na Vila (do Uarini), né, vamos pegar ele lá na Vila, né? Então amanhã nós temos que conversar com ele isso aí..."

Como no contato com Lino Cordeiro com o representante da OXFAM em Manaus não ficara claro se o financiamento para a aquisição do barco seria empréstimo ou doação, e muitos Miranhas do Miratu não concordavam em participar da "compra do barco", Adriano e Lino, segundo me contaram, decidiram apresentar a proposta às outras comunidades. O Jaquirí aceitou, mas não o Marajaí, cujos membros também não concordaram em participar da roça intercomunitária proposta por Adriano em terreno do Miratu, com o objetivo de pagar o financiamento da OXFAM. Dizem que preferem roça comunitária nas terras do Marajaí porque, segundos eles, os ajuris intercomunitários sempre causam problemas e fica mais fácil "lutar" com os membros do próprio grupo. A idéia da cantina no Miratu também foi rejeitada pelos Majorunas que demonstraram, no entanto, interesse em vender a produção em Manaus, colocando que preferiam uma cantina para cada aldeia.

Dentro do Miratu, muitos demonstraram também desconfiança com a proposta da "compra do barco", citando como exemplo um motor que fora comprado pela comunidade, e, como "todo o mundo pôs a mão", quebrou. Afirmou um Miranha em reu -

nião relativa à compra do barco:

"Vai precisar de muita gente, viu. Isto vai dar um rolo de um tamanho que não cabe ninguém, viu".

Apontaram como principal motivo para a recusa de participar na "compra do barco", além de suas dívidas com o Banco do Brasil, a "falta de união", "falta de organização", a divisão do Miratu em grupos rivais (ver 2.4).

"Eu estou contando a minha situação de como eu estou no Banco, eu estou com dívida no Banco e então não posso fazer outro compromisso, eu não posso, entende, eu não posso... Mas não é só pelo débito que eu tenho no Banco, eu também estou dizendo que eu não estou querendo é por esses dois grupos" (depoimento de um Miranha).

Alguns Miranhas apontaram também em reunião a necessidade de liderança representativa para a organização do movimento cooperativista e que não estavam satisfeitos com a indicação de Lino e Verediano para "fazer a venda" em Manaus.

"Para ter organização tem que ter pelo menos dois, e aqui não tem nenhum. Os únicos que aparecem nós não quer..."

Decidiram, na reunião realizada pouco antes da visita do representante da OXFAM, que no Miratu Joaquim Braga seria encarregado de transportar a produção até Manaus. Novinho (Aldenor), por motivo de ter morado em Manaus e conhecer os "pontos" de comércio, seria o encarregado da venda. Por insistência de Adriano, ficou decidido também que Lino e Veredia não participariam da organização:

"Então o Novinho tem que chegar lá, e ficar lá, vocês já sabem. É o Novinho sozinho? Tem que ter uma pessoa prá ajudar ele também. Então aí eu achava que o Lino também tivesse dando esta força. Porque o Lino... vai ficar nem sei onde, o Lino vai ficar num sei prá onde, o Lino vai servir aqui, vai servir ali... Ele não para... Ele não pode ficar parado, né? E lá dentro da cidade também ele pode ajudar o Novinho a fazer isso, esse trabalho. E lá também tem o Verê, que

pode também ajudar o Novinho, né ? Porque o Veré não pode ficar com nós aqui, porque ele tem a roça aqui, mas ele tem a casa dele tudo em Manaus, né ?... Vocês acha que podia ser, ou não podia ? Ou só o Novinho sozinho ?"

Ainda nesta reunião, ficou decidido que representantes do Jaquirí, Marajaí e Méria iriam a Manaus fazer a venda da produção de sua comunidade, e que haveria uma cantina em cada aldeia.

A comunidade do Miratu já vem alimentando há algum tempo a idéia de organizar uma cooperativa indígena, que beneficie os membros do grupo. Verediano Cordeiro e Sindoval Cordeiro chegaram a redigir um regulamento da cooperativa (ver anexo 9). Haveria desacordos quanto à redação resultante, dizendo-me Lino Cordeiro que discorda de alguns itens. O regulamento é subdividido em artigos, relativos a "direitos" e deveres dos associados e "funcionamento" da cooperativa. Os artigos versam quanto ao regime de trabalho, as relações entre membro da Cooperativa e comunidade, a relação entre representante e comunidade, a constituição de um fundo para a comunidade e os direitos e deveres que cada um teria quanto a este fundo.

Quanto à relação do grupo com seus representantes face à sociedade nacional, o regulamento prescreve que, caso o representante estivesse fora da aldeia defendendo os interesses do grupo, seu "serviço", ou seja, suas atividades agrícolas na aldeia, devem ser realizadas mesmo durante sua ausência. Caso esteja fora da aldeia para resolver interesses particulares, tal não ocorrerá.

Ficara decidido em reunião, segundo os Miranhas, quando Lino foi eleito tuxaua, que ele deveria reivindicar junto à FUNAI interesses do grupo, como a demarcação de suas terras, e a obtenção de bens necessários ao grupo, como instrumentos de trabalho e medicamentos. Isto ocorreu em 1979; e como até 1982, quando eu realizava a pesquisa de campo, a atuação junto à FUNAI não tivera nenhum resultado, no sentido, seja da demarcação de terras, seja da obtenção de instrumentos de trabalho, os Miranhas, dizendo que Lino "viajava demais" e que "tudo que ele faz dá em nada", não realizavam atividades agrícolas

dele em sua ausência, falando inclusive que queriam destituí-lo. A partir da visita de funcionários da FUNAI, que colocaram placas indicativas das terras indígenas, em maio de 1982, sucedida pela visita do representante da OXFAM, em julho de 1982, que prometeu a liberação da verba para a aquisição do barco mediante doação da OXFAM, os Miranhas passaram a falar em "fazer o ajuri do Lino", mesmo durante suas ausências.

O mesmo ocorre com Verediano Cordeiro, o idealizador do regulamento, que era visto pelos Miranhas como "metido a patrão", "metido a marreteiro" (comerciante que explora os agricultores ribeirinhos), chegando alguns a pensarem em seu "desligamento" (afastamento, rompimento de laços) do grupo. Não obstante, seu conhecimento dos "pontos de comércio" em Manaus tornava seu vínculo com o grupo necessário à possibilidade de concretização do projeto dos Miranhas de romper a cadeia de comercialização e "fazer a venda direta" naquela capital.

Vemos desta maneira que a diferenciação no campesinato - tornar-se comerciante - permite no caso estudado a possibilidade de emergência de um movimento cooperativista entre os grupos indígenas, caracterizados como um segmento da produção mercantil, que no caso tem como especificidade a apropriação comunal da terra e a utilização do ajuri como força coletiva de trabalho nas roças familiares. Apesar da comercialização ser realizada individualmente pelas famílias, os membros dos grupos indígenas na região, aspirando a "libertação dos padrões", procuram mecanismos de realizar a venda direta coletivamente. Vivem, contudo, uma situação ambígua: se a diferenciação permite o acesso ao mercado, a própria diferenciação representa ao mesmo tempo a acentuação de relações de pa-

tronagem interna ao grupo⁽⁴⁵⁾.

A existência de Miranhas residindo na Vila do Maranhão, Tefê, Coari e Manaus, exercendo o pequeno comércio, tem-lhes permitido uma visão da economia regional que os leva a perceber o sobrevalor que é extraído pela cadeia da comercialização, visto que conhecem os preços dos produtos em Tefê, Manaus e outras praças, o que também lhes permite uma visão das estratégias de comercialização. Como vários Miranhas já residiram ou residem em Manaus, conhecem vários pontos de comércio que lhes possibilitam vender a farinha e outros produtos agrícolas ou extrativos a preços mais elevados que através da venda no porto de Manaus e entrepostos como o CEASA, que paga mais barato que os comerciantes dos bairros de Manaus, José Medeiros, por exemplo, pequeno comerciante nordestino, que já residiu no Miratu, é casado com uma Miranha e mora atualmente em São Raimundo, bairro pobre de Manaus que é considerado um bom ponto de comércio, ofereceu a Verediano Cordeiro seu armazém para estocar a produção dos Miranhas em Manaus. Aproximadamente vinte Miranhas residem, segundo José Medeiros, nesta cidade.

(45) - Relações de poder preexistiram, como vimos no item 2.8, à diferenciação provocada pelo crédito bancário em Tefê. Os Miranhas contam, também, do exercício do poder por José Trovão, antigo tuxaua:

"No tempo do Trovão, ele mandava todinho o pessoal. No dia que ele quisesse... Então, ele mandava: fulano, vai convidar toda essa gente prá fazer uma roça. Então todo o mundo ia fazer a roça. Não tinha comida não. Sô tinha aquelas damas pra ajudar. Aí as mulher ia preparar aquelas cuia de pupunha..."

Martius, descrevendo a organização política do grupo Miranha, que conheceu no alto Japurá, no início do século XIX, diz que o "tupichaba era conhecido e temido, não sô entre os seus Miranha, mas em todo o alto Japurá", por "ter bastante coragem e espírito de iniciativa para adquirir escravos de sua tribo e de tribos vizinhas e negociá-los com os brancos..." "Sô o comércio com os brancos, que ele sabe controlar em nome de todos, parece que lhe deu supremacia, que ele faz valer entre os companheiros de sua tribo: de comissário comercial passou a ser chefe de horda (Martius, 1976:209).

Pode-se inferir daí uma analogia entre a organização política dos Miranhas conhecidos por Martius e dos Miranhas que vivem hoje no lado do Uarini, no tocante à constituição de uma representatividade do grupo em suas relações com a sociedade nacional. Segundo Martius, os Miranhas aceitavam o poder do tuxaua porque tinham interesse em comerciar com os brancos. No Miratu, isto também ocorre com a liderança de Lino e Verediano Cordeiro.

4.2.3 A CRISE DO COMPADRIO INTERCLASSES

A emergência do projeto cooperativista deve ser entendida dentro de transformações conjunturais na região, que contribuíram para alargar a visão do segmento de produtores indígenas a respeito de seus horizontes sociais. Estas transformações implicaram em reordenamento nas relações sociais preexistentes, embora elas persistam apesar de alteradas.

Como vimos no segundo capítulo (item 2.8), os Miranhas, anteriormente ao Crédito Direto pelo Banco do Brasil, mantinham vínculos contraditórios com os comerciantes locais, aos quais vendiam a produção e chamavam de "patrões", ao mesmo tempo que travavam relações de aliança e compadrio, legitimadas pela Igreja. Sua situação, neste aspecto, assemelhava-se à situação dos "homens livres e pobres" analisados por Carvalho Franco, quando nota que "nos ajustamentos entre grupos dominantes e dominados se entrelaçam as duas 'faces' constitutivas da sociedade: de um lado, a área que tendia a ordenar-se conforme ligações de interesses, de outro, os setores associados por via de associações morais. A presença destes princípios opostos de organização das relações sociais permitiu que fosse levada a extremo a assimetria do poder, nada limitando a arbitrariedade do mais forte e reforçando a submissão do mais fraco" (Carvalho Franco, 1976:99).

A ambigüidade da coexistência das relações de interesse e das associações morais era encoberta por uma "consciência niveladora", expressão ideológica através da qual os homens livres e pobres, percebiam de modo deformado as relações sociais de dominação a que eram sujeitos. Esta mesma ambivalência, contudo, provocava fissuras na "consciência de indiferenciação social", acarretando conflitos entre os "cairiras" e aqueles que os sujeitassem. Citando Carvalho Franco: "Numa sociedade economicamente diferenciada e autocrática, que postula e ao mesmo tempo nega ao homem pobre o reconhecimento de sua condição humana, abrem-se veredas para o seu desvencilhamento" (1976:101).

Quando emergia a contradição entre a orienta -

ção racional, necessária à continuidade da dominação, e as relações tradicionais, tornando-se clara a fragilidade dos vínculos pessoais, o indivíduo reagia à ameaça contra sua identidade pessoal. Relações paternalistas encobriam, assim, relações de sujeição/dominação que, na situação enfocada por Carvalho Franco, eram rompidas mediante atitudes individuais de "desafio à ordem estabelecida" (1976:106), sendo escassas as possibilidades de emergência de um processo coletivo de constituição da identidade social dos homens livres e pobres, que, segundo a autora, "desencadeou-se apenas episodicamente, como nos movimentos messiânicos" (1976:104).

A partir do trabalho de Carvalho Franco, que apontou a importância do "compadrio para a análise do revestimento ideológico que encobre as relações de dominação - subordinação nas sociedades rústicas brasileiras", Teixeira Monteiro (1974:57) enfoca a "crise no compadrio interclasses".

O autor, citando Leach, associa aliança e compadrio, definindo-os como relações que "ligam 'nosso grupo' a outros grupos da mesma espécie", "fundadas em base metafísica ou de influência mística" e relações de "substância comum", definidas como "relações de incorporação" (1974:65).

No caso do compadrio interclasse, dada a "incompatibilidade da coexistência de uma consciência niveladora e de uma subordinação de base econômica", surgiria a crise e a "tentativa de superação desta contradição, através do lançamento das bases de uma aliança e da criação de um novo 'nós' onde a substância comum seria dada por uma consciência niveladora que busca seus fundamentos em vínculos de natureza mística" (1974:68).

Douglas Teixeira Monteiro, a partir da análise de Carvalho Franco, aponta que fatores estruturais ou históricos podem conduzir a uma "ruptura da consciência de nivelamento", sendo geradas assim novas relações sociais e novos valores (Teixeira Monteiro, 1974:43).

Mudanças na conjuntura regional em Tefé, como o crédito direto do Banco do Brasil, a formação das Comunidades

de Base e a arrancada do processo de regularização da propriedade fundiária (no caso das terras indígenas, com a interferência da FUNAI), tiveram como outra face a crise na estrutura de autoridade local, criando-se as possibilidades do desnudamento das relações de dominação, numa situação semelhante à analisada por Teixeira Monteiro (1974:210) no caso do movimento messiânico do contestado.

Esta situação de crise permitiu, entre as aldeias de Tefé, que fossem descortinados novos horizontes sociais para o segmento da produção comunal indígena, que vislumbrou a possibilidade de, realizando a venda direta, "libertar-se dos padrões" e edificar sua identidade étnica, valorizando-a positivamente. As alianças políticas entre aldeias, que se relacionam através de etnias contrastivas, são um aspecto neste processo. Se Miranhas, Cambebas e Majorunas foram incentivados a princípio pela atuação da Prelazia e do CIMI, passaram a definir, no decorrer do processo, suas regras de interação, tomando, em alguns casos, orientações distintas daquelas do clero.

A estrutura de poder regional, contudo, persiste na região apesar da crise, sendo internalizada através de relações de patronagem entre os grupos indígenas que desenvolvem estratégias para comercializar a produção independentemente dos comerciantes com os quais ainda mantêm nos dias de hoje vínculos pessoais, como compadrio e alianças matrimoniais.

É importante notar que os Miranhas utilizam-se destes vínculos politicamente, instrumentalizando-os de acordo com os seus interesses, o que lhes tem permitido criar mecanismos para levar à frente o projeto cooperativista.

Tomemos como exemplo a aquisição do barco com o objetivo de transportar a produção até Manaus. Após a liberação do financiamento pela OXFAM, em julho de 1982, os Miranhas procuraram José Batista, dono do Recreio que faz transporte regular entre Uarini e Tefé, mas como ele não quis realizar a venda, conseguiram adquirir outro barco, por intermédio de Hermógenes Martins de Góes, compadre de Adriano e comercian

te na Vila do Maranhão, com residência também em Manaus, no bairro (favela) de Compensa, onde mora também Verediano Cordeiro, diversos Miranhas e toda uma rede de relações de migrantes provenientes da região de Tefé, que trabalham no comércio, na construção civil ou outras atividades.

Conforme aponta Bourdieu, "indivíduos... ou grupos (classes ascendentes ou classes em declínio) podem ter propriedades comuns na medida em que lhes seja comum, se não a trajetória social, ao menos o sentido ascendente ou descendente de seu trajeto" (Bourdieu, 1974:8).

Isto ocorreu no caso de Hermógenes, que não teria mais interesses em termos de comercialização dos produtos agrícolas do Uarini, ao contrário de José Batista, que aparentemente temeu a concorrência dos comerciantes indígenas⁽⁴⁶⁾. Prática política e trajetórias pessoais atuam, deste modo, reciprocamente uma sobre a outra. Se a aspiração de "subir na vida" levou vários Miranhas a migrarem e transformarem-se em comerciantes, a situação subordinada que continuam a ocupar na estrutura social na região, visto que no mercado estão inevitavelmente sujeitos à concorrência com os grandes comerciantes, os levam a uma atitude progressista de fortalecimento de vínculos com a terra e com o grupo de origem, reunindo-se a este em suas aspirações mercantis. Conforme indicado pelo depoimento de Lino Cordeiro:

"Eu estou dizendo que estou fora, mas se eu vejo a coisa andar, aí eu posso confiar em vinte homens no Miratu, em vinte no Jaquiri, aí se eu vejo a coisa mudar, eu entro dentro dela novamente. Mas se a coisa não andar, eu digo que eu quero largar para estudar. Eu já perdi muito tempo. Se eu não estudo agora, não sei o que vai ser de mim e de minha família mais tarde".

(46) - Convém observar que os Miranhas aproveitam-se também do faccionalismo entre os comerciantes da vila do Uarini, que candidatara-se à prefeitura em partidos opostos e buscaram apoio político e voto entre os Miranhas.

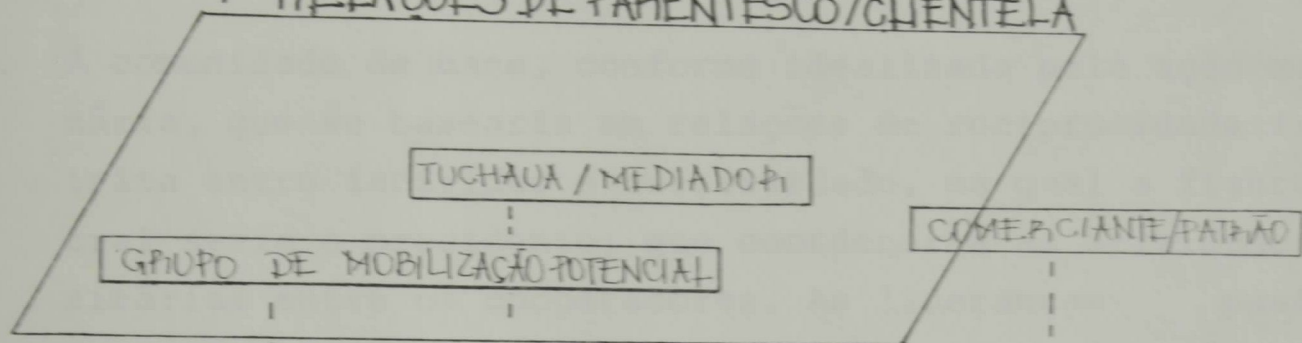
Este depoimento também indica que o indivíduo pode utilizar-se, com o objetivo da ascensão social, além das atividades comerciais, outros recursos como instrução ou, como é o caso de Lino Cordeiro, da trajetória política. Mas a própria prática política contribui, neste exemplo, para uma alteração da trajetória individual. Tendo sido convidado pelo Delegado Regional da FUNAI para trabalhar neste órgão como funcionário, Lino Cordeiro afirma que recusou a oferta, porque não queria "se dobrar", pois, segundo diz, se aceitasse o convite teria muitas vezes que voltar-se contra os interesses dos índios.

O grupo, de outro lado, exerce pressão constante sobre seus membros, sendo discutido permanentemente nas reuniões como critério de pertinência ao grupo Miranha o vínculo com a terra e com os interesses coletivos da comunidade. Neste caso, Verediano Cordeiro, apesar de ser acusado de ser "metido a marreteiro" e "metido a patrão", é aceito pelo grupo, pois dele dependem para a realização da venda em Manaus, dado que tem conhecimento de detalhes do comércio naquela cidade necessários à efetivação das transações pretendidas.

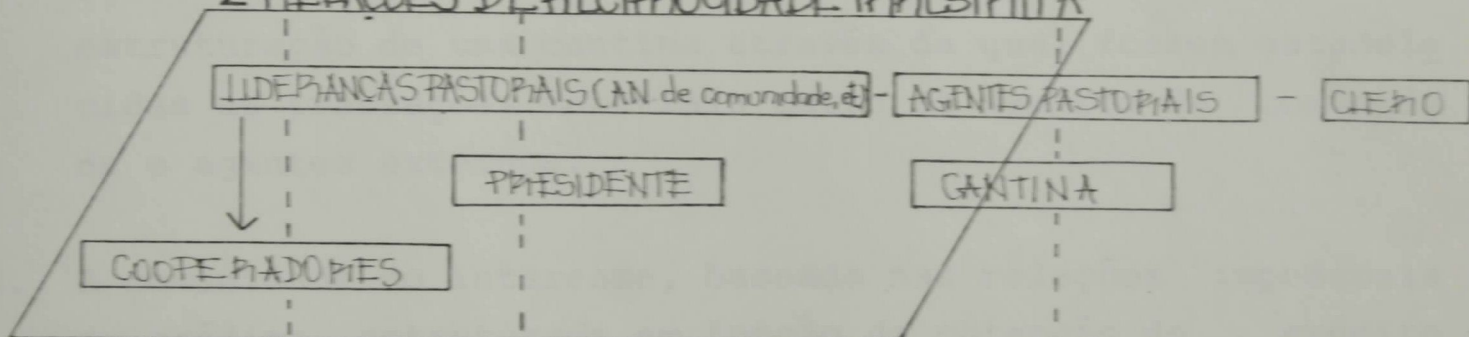
4.2.4. A ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE CONCRETA

A comunidade concreta, que tem como exemplo a comunidade do Miratu, analisada no segundo capítulo, reúne relações entre identidades sociais que se sobrepõem. Para fins de análise, podemos decompor a comunidade concreta em três níveis de relações, esquematizados no quadro na página seguinte.

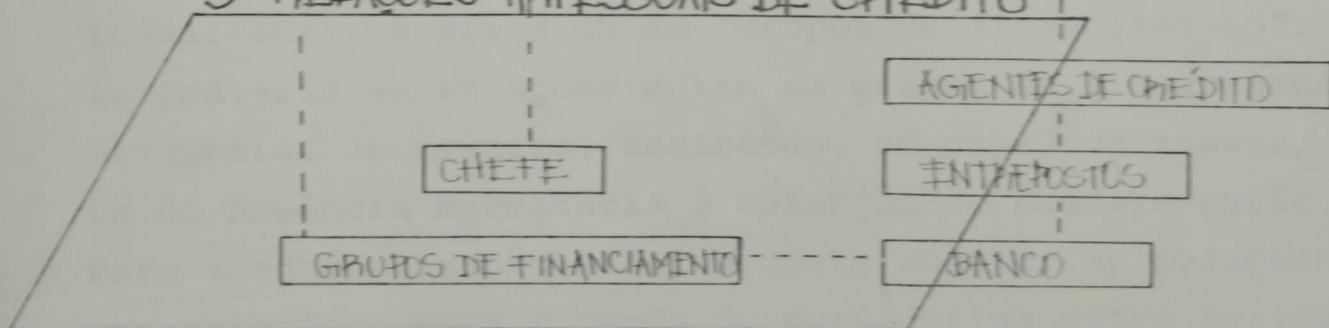
1- RELAÇÕES DE PARENTESCO/CLIENTELA



2- RELAÇÕES DE RECIPROCIDADE IMPERSONAL



3- RELAÇÕES IMPESSOAIS DE CRÉDITO



Assim decomposta a comunidade concreta, temos:

1. A comunidade tradicional, fundamentada em relações de parentesco e clientela, na qual a figura central seria o tuxaua, elemento mediador entre os membros dos "grupos de mobilização potencial" e agentes externos, como os comerciantes (patrões).
2. A comunidade de base, conforme idealizada pela ação missionária, que se basearia em relações de reciprocidade irredutível entre indivíduo e coletividade, na qual a figura central seria o presidente, que coordenaria as atividades comunitárias entre os cooperadores. As lideranças pastorais (animador de comunidade, catequista, agente de saúde, representante sindical etc.), mediarão as relações entre membros da comunidade e atores externos, como agentes pastorais. Para a concretização do modelo, seria necessária a estruturação de uma cantina através da qual fossem estabelecidas as transações materiais entre os membros da comunidade e agentes externos.
3. A comunidade de interesse, baseada nas relações impessoais de crédito, estruturada em função da obtenção do crédito agrícola junto ao Banco do Brasil, que, com a orientação dos técnicos agrícolas e do gerente do Banco do Brasil (seja em Tefé, seja em visitas que estes realizam à própria localidade), é dividida em "grupos de financiamento". O chefe mediará as relações entre os grupos de financiamento e os agentes de crédito, assinando, no papel de tuxaua, a carta de anuência necessária à obtenção do crédito agrícola. Para a concretização efetiva deste modelo, as relações impessoais de compra e venda de mercadorias entre agricultores e entrepostos deveriam substituir as relações de parentesco e clientela.

As relações de interesse inerentes à interação patrão/cliente, preexistentes ao crédito agrícola pelo Banco do Brasil, eram na comunidade tradicional encobertas pelas relações de parentesco e compadrio. No entanto, o crédito direto pe

lo Banco do Brasil, que introduz o dinheiro e as relações impessoais, contribui para o desvendamento das relações de sujeição/dominação entre patrões e clientes (fregueses) encobertas pelas relações pessoais da comunidade tradicional.

A atuação missionária nas comunidades de base, incentiva o descortinamento das relações de sujeição/dominação, projetando a imagem de uma comunidade ideal, baseada em relações de reciprocidade irrestrita, que entra, contudo, em contradição com as relações de conflito de interesses inerentes à comunidade tradicional e de interesse.

Estas ambigüidades são vividas pelos membros das comunidades indígenas que são enfocadas por este estudo, que desempenham simultaneamente papéis contraditórios, porém não excludentes. O tuxaua, por exemplo, atua como mediador dos conflitos entre os membros das comunidades e entre estes e os agentes externos, atualizando concomitantemente relações de patronagem.

No plano da relação entre as comunidades indígenas em Tefé, podemos arriscar uma interpretação seguindo os passos de Teixeira Monteiro em sua análise da "crise do compadrio interclasses".

O desvendamento das relações de sujeição/dominação entre patrão e cliente, encobertas pelas relações de aliança e compadrio, levariam a uma ruptura ideológica no compadrio interclasses e o estabelecimento de alianças de outra espécie, entre grupos que passam a acreditar em uma origem comum, e constroem assim sua identidade social.

Observa-se, desta forma, que os membros das comunidades indígenas em Tefé redefinem sua identidade, à medida que mudanças no campo político em que estes grupos se inserem conduzem à emergência de formas de mobilização étnica. Os grupos indígenas imprimem, porém, a este processo, uma orientação distinta, seja da expressa pela atuação missionária, seja da fornecida pelos técnicos das agências estatais.

O crédito direto pelo Banco do Brasil e a atua -

ção da EMATER, por exemplo, criaram condições para que o camponês em Tefé se transforme no comercializador de sua produção, criando assim as aspirações de "subir na vida" e "libertar-se dos patrões". A apropriação comunal das terras e o ajuri, como forma coletiva de trabalho, têm conduzido este setor do segmento camponês a um projeto coletivo de comercialização, embora persistam as tendências individualistas e competitivas que constituem um sério entrave à consolidação de um movimento cooperativista efetivo.

A organização das comunidades indígenas em Tefé, toma, porém, orientação também distinta da oferecida pela pregação missionária, pois a concepção ideal de comunidade que a inspira entra em contradição com os conflitos entre grupos reais de um mundo não comunal (Romano, 1979:230/233). O discurso católico dos agentes pastorais projeta deste modo a imagem de uma unidade imaginária e uma identidade idealizada entre os grupos indígenas, que informa a construção da identidade pelos membros das comunidades indígenas de Tefé.

As alianças contraídas entre os grupos indígenas em Tefé são, contudo, a outra face das diferenças internas e entre as aldeias, e verifica-se também a internalização de relações de patronagem e dominação entre os grupos. A construção da identidade social pelos membros destes grupos, deste modo, define-se como um processo político em que os Miranhas do Miratu de têm visivelmente a hegemonia, se bem que ela seja contestada pelos Majorunas do Marajaí.

Apesar das diferenças entre tais grupos, a simetria da sua situação no campo político regional os leva a constituir estratégias conjuntas que visam a atingir interesses comuns. Se os Majorunas se colocam, em certos momentos, à parte do movimento empreendido por Miranhas e Cambebas, como na realização de ajuris intercomunitários, em outros momentos, os interesses comuns os levam a participar da mesma mobilização étnico-política. Cito como exemplo desta participação o consentimento dos Majorunas em que os Cambebas ocupassem com roças terras contíguas à sua aldeia (ver Sequência D no ítem 1.5), a rein-

vindicação pela demarcação de suas terras junto à FUNAI e o projeto de vender a produção diretamente em Manaus junto com Miranhas e Cambebas.

Interessava-me o comprimento das ondas do bem e do mal, sonhava com as lentículas biconvexas do bem e do mal, pois eu sabia que os escuros raios cálidos coincidem com a doutrina do mal, e o frígidos raios clãros com a doutrina do bem. Pensava nos pedaços do tempo, que se fundem no universal, na morte. No caminho gélido entre os astros Voarei sem água benta, Voarei morto, sem rastro. Com a navalha sangrenta.

(khlébnikov, 1977:35)

CONCLUSÃO

A Marçal de Souza, enfermeiro Guarani

Julgo que o palco no qual Miranhas, Cambebas e Majorunas contracenam com os comerciantes, os técnicos, as agências estatais e os missionários constitui uma "arena" no sentido atribuído por Turner, ou seja: lugar de confronto, do encontro e da contenção, onde ocorre a ação conflitiva ou coercitiva, da qual resultam a tomada de decisões, as alianças, os acordos, a colaboração, as tréguas ou os impasses (Turner, 1974: 133/135).

A "arena" teria, do meu ponto de vista, um sentido próximo ao de "emergência", definida por Foucault como a "entrada em cena das forças", que "designa um lugar de afrontamento" entre adversários que "não pertencem ao mesmo espaço", pois desempenham papéis contraditórios, de dominadores contra dominados (Foucault, 1979:24).

Os acontecimentos, deste ponto de vista, são interpretados como resultado do jogo da dominação, que é definido por Foucault, retomando Nietzsche, como "história afetiva", que também engendra situações invertidas e novos valores (Foucault, 1979:28). Seria tarefa do historiador desvendar as máscaras que ocultam identidades múltiplas, dissociá-las e, desmistificando qualquer suposta unidade, mostrar as descontinuidades (1979:35). Trata-se então, de acordo com Foucault, de traçar a gênese das relações de poder, estabelecendo genealogias, no procedimento de criticar a história.

No decorrer das seqüências descritas e analisadas ao longo deste trabalho, vimos que as circunstâncias atuais do processo político em Tefé têm acarretado a emergência de formas de mobilização étnica. Grupos etnicamente diferenciados entrelaçam-se através de alianças, apesar de suas distintas situações, pois possuem interesses comuns. Estas alianças são a outra face

de relações contrastivas, porém não contraditórias, entre tais grupos, dada sua situação simétrica na conjuntura regional. O estabelecimento de alianças, neste caso, constitui o fundamento de um processo que tem implicado na reinterpretação da identidade indígena por Miranhas, Cambebas e Majorunas, e que se sustenta na crença em um destino político comum e na memória de lutas políticas, atuando a crença na identidade étnica de seus membros para unificar os grupos.

Na concentuação weberiana, o processo de constituição da comunidade étnica ("comunização") tem como principal fundamento os vínculos políticos entre seus membros (1977:323), que acarretam a "crença subjetiva em uma procedência comum" e em um "destino político comum" (1977: 318). O caráter ideal, contado, da tipologia weberiana, que conceitua "comunidade" como "contraposição radical de luta" (1977:34) torna-a a meu ver insuficiente para interpretar os processos políticos travados na conjuntura regional em Tefé. A constituição da identidade étnica dos Miranhas, Cambebas e Majorunas é a outra face de relações conflitivas entre os grupos e seus membros, e sustenta-se em jogos políticos que, embora muitas vezes unifiquem os grupos em alianças, estabelecidas apesar de suas diferentes situações e da operacionalização de identidades contrastivas por seus membros, outras vezes resultam em impasses, como a recusa dos Majorunas em participar de ajurís intercomunitários com os Cambebas e Miranhas.

Retomemos a história destas relações. Depoimentos de Miranhas, Cambebas e Majorunas demonstram que o estabelecimento de alianças entre índios de diversas "nações" (termo regional designativo da etnia do indivíduo) - como Miranha, Uitoto, Caixana, Ticuna, Cocama, Mura - e mesmo entre eles e não índios - como nordestinos, arigós, cearenses, piauienses, peruanos etc. - foi um traço recorrente na formação das aldeias em Tefé, utilizado como meio de sobrevivência étnica e de garantia dos territórios necessários à organização social de grupos atingidos por frentes de sociedade nacional.

Sabe-se, através de relatos de cronistas, que, an

teriormente ao contato, os índios da região entre o Içã e o Japurá, onde viviam os Miranhas, não constituíam uma unidade. Inimizadas intertribais eram motivo de guerras e os distintos grupos dos Miranhas, de dialetos diversos, brigavam constantemente entre si, sendo usual o costume de comer os prisioneiros inimigos.

Afirma Koch-Grünberg: "Miranha é um nome coletivo com o qual são classificados entre eles tribos em sua maioria inimigos com várias línguas diferentes"... "Foi-me indicado como centro dos Miranhas o rio Caiunary, afluente da margem direita do alto Japurá. Lá vivem eles ainda hoje, como no tempo de Martius, em grandes quantidades de pequenas tribos, dispersados, odiados e temidos pelas tribos vizinhas e pelos coletores de caucho" (Koch-Grünberg, 1910: 304).

Os Miranhas viviam entre o Içã e o Japurá⁽⁴⁷⁾ foram estimados por Martius em 6.000 no ano de 1820 (1976:210). Quando o extrativismo das drogas do sertão e o apresamento de escravos indígenas eram as principais atividades econômicas da área, os Miranhas participavam delas, colaborando com o tráfico e vendendo aos comerciantes, além de cativos de tribos ou hordas inimigas, seus próprios filhos (Koch-Grünberg, 1909). Estas trocas podem ser interpretadas como estratégias estabelecidas pelos próprios grupos para se manterem organizados em quanto tais.

Segundo Tastevin, conflitos entre caucheiros colombianos e peruanos na região do Putumayo, no final do século XIX, levaram os primeiros a se deslocarem até o Caquetá (alto Japurá), onde viviam os Miranhas. O rio Japurá, até então praticamente desconhecido, foi retalhado pelos seringais, dirigin

(47) - Vivem ainda, nos dias de hoje, índios Miranhas e Uitotos no seu habitat tradicional, na Amazônia colombiana, e têm sido estudados por Guyot (1969, 1972, 1976) e Gasché (1972, 1976). Os dados de que disponho não me permitem, no entanto, fazer um estudo comparativo entre os Miranhas e Uitotos que hoje habitam a região de Tefé e os referidos índios colombianos.

do-se a ele grande corrente migratória (Tastevin, 1921:442)..

Os Miranhas do Miratu contam que, praticamente dizimados pelos "caucheiros colombianos", seus antepassados dispersaram-se em vários pontos dos rios Solimões e Japurá, tendo sido reunidos por José Trovão, antigo tuxaua, na aldeia do Miratu, onde vivem hoje.

Contam velhos informantes que a precariedade da situação dos sobreviventes, agravada por fortes epidemias de sarampo e catapora, os levou a buscar alianças com indivíduos de outras "nações" - Cocamas, Uitotos, cearenses etc. - alianças estas que, a partir do início do século XX, foram legitimadas pelos padres que passaram então a visitar freqüentemente as aldeias do Miratu e Méria para fazer casamentos e batizados.

Segundo contam velhos informante, sua situação precária e a discriminação que sofriam como índios os levou a querer "ser branco" e falar a "língua do branco", negando assim sua identidade indígena, fato confirmado pelo relato de Koch-Grünberg:

"Com o correr do tempo, perderam seu próprio idioma e assimilaram a língua do vencedor, particularmente mulheres e crianças, quando escravizados como prisioneiros de guerra" (Koch-Grünberg, 1909).

Os Cambebas, por sua vez, que na metade do século XVII ocupavam grande extensão no rio Solimões (Porro, 1981 : 225), foram praticamente dizimados pelo contato com a sociedade colonial. Hoje, no Médio Solimões, os sobreviventes deste grupo reduziram-se a uma só família, da qual alguns membros são casados com Caixanas, (ver genealogia, anexo 8) índios considerados extintos por várias fontes da literatura especializada (Ribeiro, 1970) e pelos recentes levantamentos realizados pela FUNAI (Faria, 1981) e pelo CIMI (1982).

Os membros desses grupos indígenas se vêem e são vistos hoje pelos comerciantes e outros agentes regionais como "índios civilizados", termo que se opõe a "índio bruto". Se o segundo tem uma conotação negativa, ligada a um estereótipo ne-

gativo, tal não ocorre com o primeiro. O conflito entre "índios civilizados" e outros segmentos sociais é, contudo, manifesto em depoimentos de "civilizados", como os relatados a seguir:

"Em terra de índio, quem põe a mão apanha" (presidente da Cooperativa Agrícola Mista de Tefé).

"Eles são tudo metido, atrevido. Quando eles brigam, é difícil não matar um" (seringalista).

A identidade de "índio civilizado", expressão que reúne termos contraditórios, emerge na situação atual em Tefé como um símbolo do contato entre a sociedade nacional, "civilizada", e os povos que habitavam o território antes de sua ocupação através das frentes de expansão, os "índios. Os depoimentos dos índios da região de Tefé, contudo, registram a visão de sua história apenas a partir do momento no qual optaram por ser "brancos", constituindo-se a meu ver um ponto crítico para sua organização étnica o avanço da frente seringalista, que fragmentou seus territórios e os levou a buscar formas de organização orientadas por valores da sociedade nacional.

Verifica-se, no campo político em Tefé, uma situação de crise, que se expressa em ambigüidades no campo semântico dos diversos atores em contraste. Tal campo é pautado por relações de poder, que analisarei através do cruzamento de classificadores sociais e classificadores étnicos, esquematizado no quadro que se segue:

	ÍNDIO	*	BRANCO	*	CABOCLO	*
COMERCIANTES E TÉCNICOS	Bruto	-	Civilizado	+	Ind. Civ.	-
	Improdutivo	-	Produtivo	+	Preguiçoso	-
MISSIONÁRIOS	Puro	+	Corruptor	-	Corrompido	-
	Bruto	-	Civilizado	-	Ind. Civ.	+
AGRICULTORES	Atrasado	-			Adiantado	+
	Subjugado	-	Patrão	-	Ainda Subj.	-

* valorização atribuída à categoria

Tal como se lê na primeira linha horizontal, os técnicos e comerciantes vêem os Miranhas, Cambebas e Majorunas como "índios civilizados", "caboclos", "cruzados", termos que no seu discurso se opõem a "índio bruto", como são vistos os Macu, Cabori e Mura, depreciativamente. Os "índios brutos" são considerados como pertencentes ao segmento não produtivo da sociedade, e vistos por este motivo como inferiores. Conforme indica este depoimento de um "civilizado":

"Por ser índio, não tem produção. Em geral, ele produz só o que ele precisa".

A marca étnica da identidade de "caboclo" é acionada, desta maneira, pelos técnicos e comerciantes, para caracterizá-la como um sinal de inferioridade em relação à identidade de "civilizado".

Como é esquematizado na segunda faixa, os missionários atribuem à categoria "índio", que tem em seu discurso um sentido genérico, uma conotação positiva. Esta categoria, no entanto, tem o caráter idealizado do "índio puro", que viveria num mundo também idealizado de relações comunitárias não conflitivas distintas das relações reais vividas pelos Miranhas, Cambebas e Majorunas em Tefé.

A atuação missionária da Prelazia de Tefé, que, a partir de 1970, quando aderiu à "opção preferencial pelos pobres" traçada em 1968 em Madelín, e vem incentivando a formação das comunidades de base, projeta, assim, numa inversão ideológica, a imagem mítica de um índio "com pureza de pensamento", que teria sido corrompido pelo homem branco, transformando-se no "índio civilizado", que é encarado negativamente.

Sobre a categoria "agricultor", indicada na terceira faixa, são uniformizados no discurso dos comerciantes e técnicos das agências estatais representadas localmente os membros do segmento camponês em Tefé, vejam-se estes como índios ou não, assumindo, no discurso dos comerciantes e técnicos a categoria "índio civilizado" um sentido análogo à categoria "caboclo".

Quando Miranhas, Cambebas e Majorunas afirmam sua identidade étnica, conferindo-lhe uma conotação positiva, invertem o caráter pejorativo atribuído à identidade de índio. Os comerciantes e técnicos locais, no entanto, exvaziam o conteúdo político que é conferido pelos "índios civilizados" à sua identidade étnica (quando estes a acionam como uma conotação positiva), negando o atributo étnico da identidade de "caboclo", como expressa o depoimento a seguir, de um "civilizado":

"O caboclo é o índio que deixou de ser índio e passou a ter contato com o civilizado. O índio é um incapaz. Desde que o elemento serviu o exército, tirou o título de eleitor, deixou de ser índio".

Os próprios membros dos grupos indígenas, em determinadas circunstâncias, têm negado a sua identidade. Tal é o caso dos Miranhas que tornaram-se comerciantes em Tefé, Coari e Manaus. Entronizando valores da sociedade nacional como a aspiração por "subir na vida", encaram os parentes que vivem nas aldeias como "atrasados", "incapazes", etc., com os mesmos olhos dos comerciantes.

Os "índios civilizados", por sua vez, que moram nas aldeias em Tefé, expressam visões etnocêntricas com relação a outros grupos indígenas, considerando-os como "mais atrasados", "ignorantes", "sem organização" etc. Com o evento das assembléias intertribais, contudo, a interação entre índios de diversas etnias, incentivada pelo CIMI, tem alterado sua visão, passando os Miranhas, Cambebas e Majorunas a valorizar, positivamente, entre outras coisas, a preservação da língua indígena pelos Canamaris, Catuquinas, Macus e Ticunas, considerados como "índios mais atrasados".

Adriano Pereira de Souza, a convite dos tuxauas Culinas e Catuquinas do rio Jutáí, fez uma viagem que durou cerca de quarenta dias, visitando-os (anexo 10). Ficou impressionado com a exploração pelos "patrões seringalistas", que "têm a coragem de enganar o pobre índio como se fosse uma criança". "Com os seringueiros cariú (brancos)", diz Adriano, "eles também enganam, pelo preço que é muito elevado. Mas os cariú já

têm um conhecimento, né ?"

Adriano contrapôs a visão que os "patrões" e os "índios" tinham a respeito de "ser ladrão":

"Os cariú diziam que os índios eram ladrões, que eles roubavam a seringa deles, roubavam o cedro deles, que entravam e tiravam. Mas aquela pouca borracha que os índios faziam, eles tinham era medo de vender, até porque eles sabiam que ia ser roubado pelos patrões".

No relato de Adriano sobre sua conversa com um "patrão cariú", fica clara a visão construída pelo líder Miranha a respeito das relações entre índios e não índios no tocante a seus direitos sobre a terra, refletindo sua visão sobre as mesmas estratégias desenvolvidas pelos Miranhas do Miratu, que reconhecem os posseiros não índios como aliados e com eles compartilham seu território, tendo em vista garantir seu direito sobre ele diante de agentes externos. Conforme indica, porém, o depoimento de Adriano, a natureza do conflito entre "cariús" e "índios" não permite no alto Jutai o estabelecimento de estratégias como as alianças interétnicas que vêm sendo travadas entre "índios" e "civilizados" na região de Tefé.

O exercício da identidade indígena se concretiza, portanto, no campo político da etnia. A relação com as agências indigenistas tem importante papel na constituição da identidade dos "índios civilizados", mas este papel não é exclusivo. À procura de sua identidade, muitos Miranhas, Cambebas e Majorunas entram em contato com outros povos indígenas, considerados como índios "brutos", "bravos" ou "mais atrasados", buscando talvez o que Foucault chamaria suas "coordenadas originárias" (Foucault, 1979:29), um ponto de referência para a construção de sua persona social. O Majoruna Pagão, por exemplo, diz que passou dez anos viajando pelos altos rios da Amazônia brasileira e peruana, porque, segundo conta no seu relatório por escrito sobre a "história do índio Majoruna":

"A minha vida, os tempos que eu passei assim longe deles, a minha vida era essa, era conhecer tribo, aí den-

dentro do Peru, dentro do rio Javari... Eu tinha esse interesse porque eu gostava mesmo de andar, conheci estes índios porque eu me considerava como índio. Quando chegava lá na tribo deles, eles perguntavam logo que eu era. Eu dizia: eu sou índio. Então eles falavam alguma coisa lá, alguma coisa que eu entendia, eu falava com eles, e aí pronto. Quando eu saía de lá, eu procurava outra tribo para andar..."

"Todos patrão que eu trabalhava todos eles me judiava porque eu era índio tudo que falava comigo eu não entendia. Depois que eu entendi a língua portuguesa, aí foi que melhor para mim; assim mesmo sofria muito nas mão dos patrão".

"Quando nós reclamava para patrão porque que ele não pagava mais o quilo da nossa produção, eles respondia para nós: agora eu só vou pagar a um cruzeiro por quilo. E nós nada podia dizer porque ele prometia bater e nós ficada com medo. Como sofre estes índio no Amazônia. A produção deles não tem valor, patrão paga o preço que ele quer, ainda existe esta escravidão com os índio aqui no Brasil".

Pagão diz também:

"Nós três irmão achamos que nós morando junto nós vivia melhor e viemos morar junto da nossa tribo. Quem deu este apoio pra nós sair do Japurá foi o Padre Antônio que era o vigário da Vila de Alvarães. Aí fomos tendo conhecimento com diversas pessoas, aí foi melhorando a nossa vida, agora nós já somos sócios do Sindicato de Tefé e da Cooperativa e EMATER. Tudo isso foi por intermédio da Prelazia de Tefé mais com tudo isso, nós ainda somos machucados pelos patrão".

Como demonstra o depoimento de Pagão, os "índios civilizados vêem os "índios mais atrasados", como "subjugados pelos patrões". Vêem-se a si mesmos, contudo, enquanto ainda subjugados.

A categoria "índio civilizado", expressando uma contradição entre seus próprios termos, serve como mediador entre identidades contrastivas: as categorias "índio" e "civilizado". Os indivíduos que assim se definem vivem portanto uma si-

tuação dramática, engendrada pela ocupação das fronteiras da sociedade nacional. Foram forçados pelas circunstâncias da dominação a entronizar as categorias da sociedade civilizadora, e internalizam assim os seus valores, como "ser branco", "civilizado", "subir na vida". Negando deste modo, a identidade indígena, vêem-se ainda como dominados, buscam valores alternativos, na tentativa de reconstituir a identidade perdida. Adriano, Pagão, e muitos outros, viajam pelos altos rios, com o intuito de conhecer outros índios. Encarando-os, porém, enquanto subjugados pelos patrões, vêem-nos como inferiores, valorizando negativamente sua identidade.

As contradições na situação atual em Tefé permitem que os "índios civilizados", no exercício da identidade, construam um projeto étnico, que tem natureza política e ideológica, pois pretende inverter as relações sociais a que estes grupos vem sendo submetidos. Os "índios civilizados" buscam, assim, condições para fazer a venda direta da sua produção em Manaus, e "libertar-se dos patrões". As ideologias étnicas, neste sentido, são representações que têm o caráter "gerativo" de "justificação e projeto", além da função simplificadora, que implica na construção de imagens idealizadas a respeito de si mesmos pelos grupos sociais (Ricoeur, 1977:69), que servem como categorias integradoras para os mesmos.

Não obstante, as relações de sujeição/dominação da formação social em que estes grupos se inserem são internalizadas por seus membros e eclodem, dramaticamente, no bojo do movimento promovido pelos "índios civilizados", visto constituírem estes mesmos "índios civilizados" o resultado das contradições históricas do contato entre a sociedade nacional e as populações indígenas. Emergem, portanto, relações de poder entre os membros das comunidades indígenas de Tefé, relações estas informadas tanto pelas contradições da sociedade social, quanto pelo próprio dinamismo das relações entre os grupos. Papéis como o de "tuxaua" e "patrão", neste sentido, são operativos para a organização política dos próprios grupos, para a articulação entre eles e para a consecução de seus objetivos.

Pode-se dizer, no entanto, que seu projeto nutre-se da possibilidade utópica de inverter as relações de sujeição/dominação da formação histórica no qual brota. O Miranha Verediano Cordeiro fala, por exemplo, em uma reunião intercomunitária, em que "todas as comunidades do Brasil poderão formar uma só cooperativa". Lino Cordeiro, por sua vez, devaneia com a estruturação de uma organização indígena regional que critique uma organização indígena nacional "pelas bases". Mas, dentro de uma só unidade da Federação, como o Estado do Amazonas, longas distâncias, tanto espaciais quanto sociais, produzidas pelo contato das frentes da sociedade nacional com os diversos grupos indígenas, tornam difícil a concretização de estratégias que possibilitem esta organização.

A relação com agências indigenistas tem sido operativa para a constituição da identidade dos "índios civilizados", que é instrumentalizada na defesa de interesses como a garantia do território e a libertação dos patrões.

Alguns Miranhas, Cambebas e Majorunas têm demonstrado porém insatisfação com a agência indigenista oficial. O Miranha Lino Cordeiro conta, por exemplo, que, quando fundou o Sindicato de Trabalhadores na Agricultura de Tefê, tinha em vista a constituição de uma entidade que fortalecesse, segundo suas palavras, "uma política dos pequenos". Com esta preocupação, segundo conta, procurou articular-se também com o movimento de estruturação de uma organização indígena que representasse legitimamente os interesses dos grupos indígenas no Brasil.

Não cabe nos limites deste trabalho discutir o processo de organização da chamada UNI (União das Nações Indígenas), que se desenrola dentro de um campo complexo de influências. Convém notar, que este processo, todavia, tem tocado diretamente os grupos indígenas de Tefê, e provocado efeitos significativos na constituição e exercício da identidade étnica por estes grupos.

No Primeiro Encontro Nacional dos Povos Indígenas do Brasil, realizado em Brasília em julho de 1982, foi decidido pelos índios que é necessária a organização de mecanis-

mos regionais de articulação entre os grupos indígenas e suas lideranças, para tornar efetiva sua representatividade, tendo sido eleitos por votação a Comissão Representativa dos Povos Indígenas no Brasil (CREPIB) e três representantes indígenas para cada região brasileira.

Os líderes Miranhas e Cambebas presentes a este Encontro levaram seus resultados às aldeias e discutiram em assembléias os objetivos e estratégias de uma organização indígena. Fatos como este, no meu ponto de vista, são significativos para a reinterpretação da identidade de grupos étnicos que viram seus valores fragmentados e seus recursos apropriados pela expansão da sociedade nacional sobre seus territórios.

O exercício da identidade indígena extrapola, porém, o campo político regional. Lino Cordeiro, quando participa de encontros entre representantes de grupos indígenas brasileiros, ou mesmo de reuniões internacionais promovidas por agências indigenistas não governamentais, tem expressado a identidade indígena em termos gerais, colocando a identidade Miranha em relação às de outros grupos indígenas brasileiros ou de outros países, sendo unificados estes grupos por seus depoimentos na denúncia de serem dominados e expoliados.

Em Washington, Lino Cordeiro representou junto com Marçal de Souza⁽⁴⁸⁾ a Comissão Representativa dos Índios no Brasil na "Conferência sobre controle de recursos nativos e o desafio das multinacionais". Lá, apresentaram um documento (anexo 11) no qual, ao apontar "alguns dos principais pro -

(48) - Marçal de Souza foi assassinado no Mato Grosso do Sul em novembro de 1983. O enfermeiro Guaraní expressava claramente em seus depoimentos públicos uma posição crítica em relação ao indigenismo no Brasil, em defesa da terra e da liberdade de organização dos índios, denunciando também a Guarda Rural Indígena (GRIN), que é no Mato Grosso do Sul, segundo informações pessoais de Marçal de Souza, constituída pela FUNAI através do suborno dos índios.

blemas causados pelas multinacionais no Brasil e pelo próprio governo Brasileiro", denunciavam as divisões provocadas entre os índios pela atuação indigenista, que os utiliza em proveito de outros interesses, expropriando-os de sua terra, que, segundo Lino e Marçal, "para o índio representa sua própria vida".

ANEXO 1a

Ilmo. Sr Kazuto Kawamoto
Delegado da Fundação Nacional do Índio
Manaus - AM

Aldeia Miratú, 23 de Setembro de 198

Sr. Delegado

Dirigimo-nos a Vossa Excelência pela presente, para reivindicar providências no sentido de oficializar a demarcação da aldeia Miratú no lago de Uarini, no município de Tefé-AM, onde moram mais de 500 (quinhentos) índios da nação Miranha.

O objetivo da oficialização da demarcação da área é apenas para evitar que haja a invasão nas terras por terceiro que poderá causar graves problemas como nos outros estados brasileiros, visto que a área já está demarcada com recursos próprios agora queremos documento para termos segurança.

Diante das dificuldades que tem a Prefeitura mais próxima-Tefé- que nos auxilia nas tarefas de educação dos nossos futuros, esperamos que este apelo receba Vosso apoio e dos demais órgãos públicos.

Aguardando a providência solicitada, agradecemos Vossa Excelência pela atenção que nos concedeu e apresenta - no nosso protestos de consideração e respeito.

Cordialmente

Lino Pereira Cordeiro
Capitão da aldeia Miratú-Uarini

Aldeia Miratú
Delegacia Regional da FUNAI

Da aldeia Miratú
Ao Presidente da Fundação Nacional do Índio
Coronel Paulo Moreira Leal

Dirigimo-nos a V. Exa. pela presente, para comunicar a este órgão que tem a responsabilidade de zelar pelos interesses dos Índios do Brasil, conforme anexo datado de 23.09.80, o qual os resultados dependem da Presidência superior, o que até agora não aconteceu.

Temendo que possa vir a acontecer casos idênticos a dos Índios Kiriris, Kaingangue, Kaiuá e Sateró-Mawé, etc, cujas áreas visitei.

Cumpre-nos assim, o dever de solicitar a Presidência da FUNAI, para que urgentes providências sejam tomadas no sentido de solucionar o caso em tela.

Uma vez que a cidade mais próxima da aldeia "Uarini" município recém criado, está sendo desligado do município de Tefé, e tornando assim um novo município o qual causará sérios problemas visto estarmos próximo a sede da nova comarca (3Km).

Aguardando as providências solicitadas, agradecemos a V. Exa. pela atenção que nos conceder e apresentamos nossos protestos de consideração e respeito.

Atenciosamente,

Em, 03 de fevereiro de 1982

[Assinatura]
LENO FERREIRA CORREIA

Miranha

Endereço:

Aldeia Miratú

Lago de Uarini

TEFÉ - AM

A DID / DDF

Para informar sobre a área

Em 15/02/82

[Assinatura]

[Assinatura]
Ao DGPI
o Sr. Alvaro
atender
15.02.82

ANEXO 2

C.01/79

De: Comunidade de Uarini

Para: SUDEP

Assunto: Solicitação se faz

D.D.

Senhor responsável pela SUDEP em nosso Município, sabendo nós da comunidade de Uarini, que vós estais sempre empenhado para controlar o pescado em nossa área e que não mede esforço para praticar a justiça diante dos fatos que até então aconteceram. Passaríamos a relatar um acontecimento muito desagradável que ocorreu em águas de nossa comunidade na segunda quinzena do mês de novembro de 1978, quando um pescador (gelador) com o nome do barco "São Paulo" procedente de Manaus lançou sua rede de pesca na boca de Uarini e apanhou aproximadamente uns 30.000 Jaraquis da escama miuda e depois de algumas horas de trabalho para composição dos referidos peixes em caixa própria aparece por ventura um outro cardome de jaraquis desta vez de escama grauda, então o que fizeram, lançaram foram todos os peixes já apreendidos e tomaram outro lance com outra quantidade, ficando então os 30.000 submerso nas águas que logo começaram a danificar toda a área, privando assim os moradores de lá em praticar o uso da água para lavar roupas, beber, pescar em fim para nada servia por quanto estava estragada. Por outro lado os peixes estavam saindo para a disova, onde ficam alguns dias para a multiplicação, mas infelizmente isto não aconteceu porque foram mortos inclusive milhares que logo depois de alguns anos poderiam servir para o pescado controlado não só de nossa comunidade mas de todos que os procuram com o objetivo de saciar a fome de outras regiões.

Solicitamos então providências cabíveis no sentido de ponir os crinossos que praticaram tão desagradável ação e que sirva tal providência para exemplificar outros que queiram segui-lo em outra oportunidade.

Esperamos desde já que isto venha logo a ser sabido pelas grandes autoridades competentes e possam controlar tudo para o bem estar de todos os que vivemos a mercê do pescado.

Antecipamos nossos agradecimentos, esperando providências.

atenciosamente

Lino Pereira Cordeiro
(representante da comunidade)

Ao.Sr.
Representante da SUDEP
POSTO DE TEFÉ
AMAZONAS

ANEXO 3

LEGENDA DA GENEALOGIA DO MIRATU

1. José Trovão - MI (Miranha)
2. Diogo da Silva - CA (Carapanã)
3. Esídia - CA
4. Augusto de Barros Lopes - UI (Uitoto)
5. Merenciana - UI
6. Francisco Braga - CE (Cearense)
7. Aniceta - IS (Issê)
8. Marcelino
9. João Cordovil - IS
10. Anselmo Ferreira Cordovil - IS
11. Gaudência - MI
12. Amália de Matos - MI
13. Maria Gaudência de Matos - MI
14. Benedito Cordeiro - CE (Cearense)
15. Antônio Cordeiro - CO (Cocama)
16. Chico Cearense - CE
17. Tereza - MI
18. Antonio Francisco da Cunha - MI
19. Jovita Odorina da Cunha - MI
20. Raquel - MI
21. Gregório Monteiro - MI
22. Olegário Barbosa
23. Justina
24. Branca
25. Marta
26. Marcos Alves de Souza

27. Felisberta Alves de Souza
28. Dacia da Cunha
29. Joaquim Diogo
30. Juliana dos Santos
31. Aureliano Lopes
32. Lupércio Braga
33. Raimunda Braga
34. Josino Pinheiro de Souza
35. Maria Vanina Correia Marques
36. Teodoro Cordovil
37. Vandique Ferreira
38. Benvinda Ferreira da Silva
39. Antônio Solitário - MI
40. Joana - MI
41. Lucimar de Matos
42. Marcelino Cordeiro
43. Pedro Cordeiro
44. Felipe Bias dos Santos - PE
45. Manoel Cícero Ribeiro
46. Jovita Alves
47. Iolália Alves
48. Joana
49. Rosalva
50. Pedro Alves
51. Manoel Cordeiro
52. Zacarias Pinheiro
53. Anastácio Trindade
54. Isidora
55. Josemar

56. Carlito
57. Ribeiro
58. Eni
59. Joca
60. Marlina
61. Arlene
62. Francisco
63. Natanael
64. Mariano de Souza - MI
65. Amália de Souza - MU
66. Francisco Cavalcante - MI
67. Isabel - MI
68. Celestina - MI
69. Inácio Lopes
70. Francisco Manoel do Nascimento - MI
71. Clara Cordeiro
72. Raimundo Braga
73. Ondina Cordovil
74. Raimunda Cordeiro
75. José Vandique Ferreira
76. Luiz Ferreira
77. Maria Ferreira de Matos
78. Raimundo Ferreira de Matos
79. Esmeraldo Trindade
80. Antônio Trindade
81. Deusa de Souza Diogo
82. Edésio Diogo
83. Francisca
84. Pagão - CE

85. Marilza
86. Nazaré
87. Francisca
88. Domícia
89. Maria Cordeiro
90. Santiago Perez - PE (Peruano)
91. Raimunda
92. Tereza
93. Adriano
94. Raquel
95. Rosa
96. Maria
97. Cesar Barbosa - CE
98. Joaquim Cavalcante
99. Antônio Cavalcante
100. Luciana Cavalcante
101. Gioconda Cavalcante
102. Raquel Cavalcante
103. Maria Barreto - AM (Amazonense)
104. Pedro Miguel Rodrigues - CE
105. Agnaldo Monteiro
106. Otávio
107. Gregório Monteiro
108. Cidelsina Maurício - AM
109. Francisca Maurício - AM
110. Antônio Cordeiro do Nascimento
111. Adalberto Cordeiro
112. Celestino da Silva
113. José Ramiro Lopes - CE

- 114. Nazarê Lopes
- 115. Heitor de Souza - TU (Tukuna)
- 116. Celina Carvalho - TU
- 117. Nazarê
- 118. Inácio
- 119. Eládio
- 120. Adelaide
- 121. Jucelina
- 122. Deuzuila
- 123. Joaquim Braga
- 124. Mariano
- 125. Maria Gaudência
- 126. Pedro Cordeiro
- 127. João Cordeiro
- 128. Manoel Cordeiro
- 129. Verediano
- 130. Lino
- 131. Valdir
- 132. Sindoval
- 133. Lena
- 134. Darci
- 135. Eudes
- 136. Eudevis
- 137. Geraldo Cavalcante
- 138. Joaquina Cavalcante
- 139. Isabel Cavalcante
- 140. Alquimar Barreto
- 141. Augusto Barreto
- 142. Antônio Barreto

143. Maria Barreto
144. Maria Iraci Barreto
145. Edilson
146. Deusa
147. Maria Madalena
148. Maria Perpétua
149. Raimunda Pereira Lopes
150. Aldenor Gonçalves da Silva - CE
151. Inácio Valdelício da Silva Lopes
152. Laura Cavalcante
153. João Cavalcante
154. Paixão
155. Américo
156. Antônio

TERMO DE COMPROMISSO

Aos.....dias do mês de Maio do ano de Mil noví-
centos e setenta e três, nesta vila de Uarini, Municipio de Tefé,
Estado de Amazonas, os abaixo assinados, fazem entre si o presen-
te termo de compromisso: de um lado a sociedade agropeguaria Cris-
to Rei.

Do outro lado.....

de maneira sêguinte:

I. A sociedade Agropeguaria Cristo Rei, sediada na Vila de Uarini
Amazonas, representada pelo Sr. Padre Francisco Bazelmans, de na-
cionalidade Holandesa, pároco na Vila de Uarini sob a responsa-
bilidade das Obras Sociais da Prelazia de Tefé se obriga:

a. à liquidar as dívidas do Sr:.....
existente no comércio até o dia 21 de outubro do ano p/finde
(1972),

b. À dar-lhe assistência medicamentosa gratuita,

c. À fornecer cada mês um rancho da CARITAS conforme houver,

d. E proporcionar outras facilidades conforme os estatutos.

II. Sr:.....(Nome do socio) obriga-se
pelo presente para todos os efeitos de direito:

a. À trabalhar nos campos da referida sociedade pelo prazo de 5
(cinco) anos consecutivos e conforme os estatutos de nossa socie-
dade à ocupar 3 (três) hectares por ano.

b. À zelar durante o período de cinco anos por todos os trabalhos
exigidos pela nossa sociedade, na função de:.....

c. À entregar durante cinco anos todos os seus produtos para a
venda nas melhores condições financeiras,

d. À pagar suas quotas partes durante 10 meses por ano no valor de
cr\$ 10,00 (dez cruzeiros) sujeitas as correções monetárias, con-
forme os estatuto da Sociedade e esta durante 5 (cinco) anos.

e. Ficará obrigado a devolver toda a importância (vide sub la.)
recebida como liquidação de suas contas, no caso de não cumprir
as suas obrigações como acima descritas, sendo por isso sujeito
a penalidade de Lei.

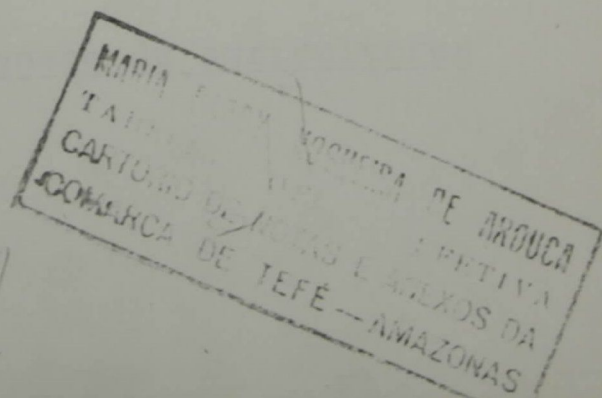
Por ser verdade mandaram datilografar o presente termo de
copromisso, em duas vias, mas para um só efeito, que, lido e a-
chado conforme, ambos assinaram.

Uarini, ... de de 1973.

PADRE FRANCISCO BAZELMANS

Pela Sociedade Cristo Rei das Obras Sociais
da Prelazia em Uarini Am.

Osvaldo Carneiro Lepe
NOME DO SÓCIO



ANEXO 5

Os agricultores do Município de Tefê, damos os nossos parabéns ao senhor Milas, Gerente do Banco do Brasil, e os demais funcionários, enviados por Deus, até que enfim apareceu este Gerente que veio para ajudar os pequenos agricultores.

Nós agricultores temos a honra em aplaudirmos, a sua ação.

Enfrentando sol e chuva pelos roçados, roças e casas de farinha " verificando nossas necessidades.

Assim ele conheceu várias localidades no nosso município de Tefê

Como, Xidarini, Caiambê, Repartimento, e demais outras. Coisas que ninguém tinha feito, e porque fizeram essa arbitrariedade de transferir esse homem que foi mandado por Deus para ajudar o pequeno agricultor e vindo agora outro ou o mesmo de antes que só sabe dar valor aos grandes comerciantes e aos que não tem xx interesses em plantar ou melhor aplicar o dinheiro emprestado na agricultura a não ser no próprio comércio por isso o Amazonas não pode se desenvolver porque o " comerciante é o que mais tira dinheiro para a agricultura e não planta, ganha nas costas do agricultor e sempre prejudicando porque são xxx os que mais tem terra e os que menos plantam. PERGUNTAMOS???????????????????? Se é assim que é o plano de encher a panela vazia?..... Ou é este o plano de PLANTE QUE O JOÃO GARANTE????

Tefê, poderia começar a desempenhar essas atividades de que a Nação depende, quer dizer a produzir para o abastecimento dos mercados internos ao menos, quando era enviado do céu um homem para ajudar os pequenos agricultores, Mais como o DIABO sempre tem os seus.

POR esse motivo os grileiros ficaram revoltados e denunciaram " esta ação do gerente do BANCO DO BRASIL S/A agência Tefê.

Esperamos que o nosso governo venha a cumprir com a sua promessa de querer encher a panela vazia e também dom Pres, com o plano plante que o JOÃO garante

X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _ X _

Senhorita Ivânia Vieira, se for possível mandar-me 20 (vinte) jornais diários (todo dia) pela TABA e mande dizer o preço que aqui já tenho preferências de compras e mande dizer as condições de pagamento " qualquer coisa telefone para mim para o seguinte endereço ESTRADA DO "/ AEROPORTO Nº 953 ou para SINDICATO DOS TRAB. RURAIS DE TEFÊ SEMINÁRIO ESPIRITO SANTO C.E.P. 69470

a comunidade tefeense de agricultores

ANEXO 6

PÓLO JURUÁ - SOLIMÕES

=====

		CR\$ 1.000,00			
MUNICÍPIO/PROJETO	ANO	1979	1980	1981	TOTAL
I. PROJETOS ESPECÍFICOS		73.430	65.510	93.000	227.490
1. Tefé		25.420	19.060	33.500	79.980
1.1. Inventário Florestal		5.050	-	-	5.050
1.2. Implantação de auto-serviços fluviais		2.550	-	-	2.550
1.3. Apoio a Comercialização agrícola e abastecimento alimentar		5.970	-	-	5.970
1.4. Via de acesso ao aeroporto		9.000	-	-	9.000
1.5. Abastecimento d'água		2.000	2.560	5.500	10.060
1.6. Recuperação da Escola Eduardo Ribeiro		850	-	-	850
1.7. Sistema Viário		-	6.500	5.000	11.500
1.8. Cais de Saneamento		-	1.500	-	1.500
1.9. Construção da Base Física do Projeto Rondon/Manutenção		-	8.500	7.000	15.500
1.10. Implantação e Consolidação da Floresta Nacional		-	-	10.000	10.000
1.11. Estudo de Viabilidade para implantação do Pólo Dendzeiro		-	-	8.000	8.000

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO Índio - FUNAI
Gabinete do Presidente

Proc.	15712
Fls.	129
Rubrica	

CONT. PORTARIA Nº 1430 / E/82.

R E S O L V E:

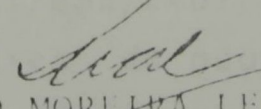
I - DECLARAR como de posse permanente do grupo indígena Miranha, a área compreendida pelos limites constantes do memorial descritivo e planta anexos, partes integrantes desta Portaria com a superfície aproximada de 28.800 ha, (Vinte e oito mil e oitocentos hectares), localizada no município de Uarini-AM.

II - DETERMINAR que, para efeito de controle administrativo, a área em referência denominar-se-á ÁREA INDÍGENA MIRATU.

III - RECOMENDAR ao Departamento Geral do Patrimônio Indígena que promova, a demarcação dos limites da citada área, providenciando sua materialização através da colocação de marcos e placas indicativas, observadas as condições técnicas inerentes e as disponibilidades orçamentárias e financeiras.

IV - DETERMINAR ao Departamento Geral do Patrimônio Indígena que agilize o processo de regularização fundiária da referida área, na forma regulamentar, culminando com o seu registro imobiliário, precedido da homologação da demarcação administrativa, consoante disposições do artigo 7º do Decreto 76.999/76.

V - PROIBIR o ingresso, trânsito ou permanência, na aludida área, de pessoas ou grupos não-índios, salvo quando autorizados por esta Fundação e desde que a atividade não seja julgada nociva ou inconveniente ao processo de assistência aos índios.


PAULO MOREIRA LEAL
Presidente

Proc.	1430
Fls.	1
Rubrica	

PORTARIA Nº 1430 /E,

DE 16 DE SETEMBRO DE 1982

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 8º do Estatuto, aprovado pelo Decreto nº 84.638, de 16 de abril de 1980;

CONSIDERANDO que compete à FUNAI, na qualidade de Órgão Federal de assistência aos silvícolas, assegurar e garantir aos índios a posse permanente das terras por eles habitadas, conforme dispõe o artigo 1º, item I, alínea "b", da Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967, e com o artigo 1º, item II, alínea "b", do Estatuto da Fundação;

CONSIDERANDO que aos índios é reconhecido o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras por eles habitadas, nos precisos termos do artigo 189 da Constituição Federal;

CONSIDERANDO que, após o reconhecimento prévio, de que trata o artigo 2º do Decreto 76.999, de 08 de janeiro de 1976, foi aprovada a posse permanente indígena, assim caracterizada e identificada de acordo com as disposições dos artigos 23 e 25 da Lei nº 5.371/67 (Estatuto do Índio);

CONSIDERANDO, finalmente, que os estudos constantes nos autos do processo administrativo FUNAI/BSB/2467/81, concluíram pela necessidade de definir os limites da área de ocupação dos índios, de forma a assegurar a terra julgada necessária a sobrevivência daquele grupo.

S

21

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

2467/81
101
Rubrica

INFORMAÇÃO Nº 371 /DGPI/DID/82

REF. : PROC/FUNAI/BSB/2467/81.

ASS. : Identificação de Terra Indígena MIRATU.

Senhor Diretor,

Encaminhamos a V.Sa., processo de identificação da terra indígena MIRATU, situada no município de Tefê, Estado do Amazonas, acompanhado de Portaria de delimitação para ser submetida à aprovação do Sr. Presidente da FUNAI.

Nesta oportunidade ressaltamos o seguinte:

- 1) A terra indígena Miratu cerca de vinte oito mil e oitocentos hectares é ocupada por duzentos e quarenta e oito índios MIRANHA que ocupam-na desde princípios do século XX oriundos do Rio Japurá;
- 2) Os trabalhos antropológicos e cartográficos desenvolvidos por técnicos da FUNAI satisfazem Portaria 517/N/78;
- 3) Os índios MIRANHA mantêm os limites das terras que ocupam perfeitamente definidas e resguardadas de invasões;
- 4) Com a delimitação da terra indígena MIRATU seria conveniente instalar posto indígena, escola e enfermaria para assistir os índios MIRANHA.

Brasília, de setembro de 1982.

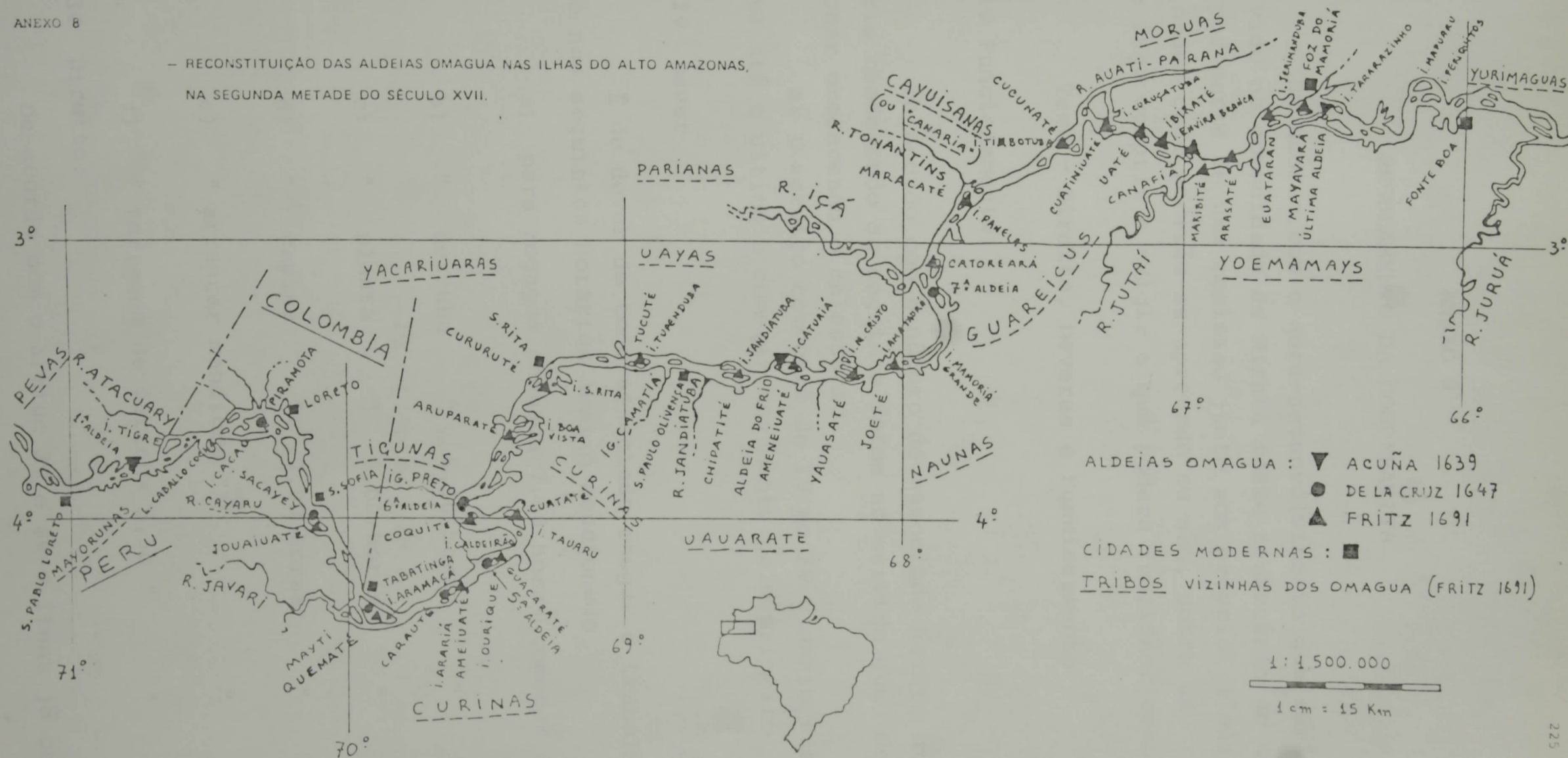
DGPI/DID/JJO/era.

AO D. NEY

C, 27.09.82

Jord Ubirajara P. Calbetta
Diretor Interino do DGPI

— RECONSTITUIÇÃO DAS ALDEIAS OMAGUA NAS ILHAS DO ALTO AMAZONAS,
NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVII.



ANEXO 9

REGULAMENTO DA COOPERATIVA

De acordo com o ante-desenvolvimento que será desenvolvido na comunidade de Miratu fosse nessecário ao um estudo, por parte de uma comissão junto aos proprio líderes e autoridades onde poderão se aprovado ou não, sobre um regime que se faça cumprir e exigir e que podera funcionar como leis

Tema - Direito, Deveres e Funcionamento

art. 1º Funcionamento:

De acordo com o número de associado haverá um calendário obedecendo da seguinte forma no serviço que deverar funcionar obedecendo o calendário.

a) O serviço começará do 1º ao 2º e assim sussecivamente até o ultimo a começar novamente pelo primeiro

art. 2º Dever

É de dever de todo associado chegar e trabalha no seviço nos seguintes horarios abaixo mencionado

a) para roçagem chegada 7.00 horas começar 8,00 horas

b) " derruba " 6,30 horas " 7,30 "

c) " planta " 6,00 horas " 7,00 "

d) " capina " 7,00 horas " 8,00 "

e) " arrancar mandioca " " " "

f) " torragem de farinha 5,30 " " 6,30 "

art 3º Direito:

De acordo com o artigo 2º e seus itens já cumprido

caberã ao dono do serviço ao retardamento do serviço, tendo que se justificar por qualquer razão a serem mencionado abaixo

- a) caso de doença
- b) ou por falta de alimentação
- c) por grande distância ao serviço
- d) caso de irresponsabilidade do mesmo
- e) ou por mau tempo causado por forte chuva e suas conseqüencia

art 4º Dever-

É de dever de todo associado ajudar no dia do serviço a varios outros serviços que lhe confêri na comunidade como seja.

- a) transportagem e distribuição de maniva na roça
- b) no transporte de água e distribuição na plantagem
- c) para a alimentação isto é caçar, comprar e pescar

art 5º Dever:

É de dever do dono do serviço e da propria comunidade calcular e basear na colocação de mandioca para que não venha prejudicar o serviço em seguida artx. 6º Direito:

Caso o associado precisar de resolver outro negócio particular, tem asseço livre sendo que a comunidade não tenha dever de realizar o seu serviço.

art 7º Direito

Caso o associado for designado para resolver negócio em favor da comunidade, a comunidade terá asseço natural, isto é a comunidade terá de realizar seu serviço

art 8º Direito

Uma vez confirmado o estado de doença do associado não alterará em nada pois terá seu direito da comunidade em realizar seu serviço.

art 9º Direito

Cabe ao associado o direito e todo asseio de reintegrar normalmente no serviço caso tenha infligido o art 6º

art 10º

Não se atemite a falta de qualquer elemento da comunidade ao serviço sem que não seja justificado isto é que não esteja dentro dos art 6º, 8º e 7º.

art 11º Dever

Para garantir a hordem dentro da comunidade para que não afeta a organização todo o elemento que faltar além de 3 falta, a organização terá de junto a uma reunião para em publico saber si o elemento não deseja mais trabalhã na comunidade , caso o elemento fique e falte mais dois dias será desligado isto para não prejudicar os demais.

art 12º Dever:

Para garantir e beneficiar a própria comunidade em pequenos benefício mas que para a comunidade é muito importante todo socio terá como dever obrigação de depositar mensalmente um certa importancia em dinheiro em uma caixa para os seguintes casos como seja.

- a) Caso de doença e suas concequencias
- b) para compra de gasolina, óleo e combustível
- c) " frete de motor
- d) " despesas de viagem em caso de doenças
- e) " compra de material para construção de casa

art 13º Direito:

Não terá direito e não será permitido o empréstimo de dinheiro a quem quer que seja e que não esteja dentro do art 12º e de seus ítems.

art 14º Direito:

Tem direito de emprestimo a todo o associado desde que seja correto em todas as normas e que seja comprovado a sua necessidade e que seja para qualquer um dos ítems do art 12 tendo que obedecer as seguintes regras:

- a) o associado pagará o dinheiro no prazo de 40 dias
- b) " " não pagará juros ou outros...
- c) " " terá que deixar um objeto no valor do dinheiro ou anos de valor
- d) O objeto tem que estar em perfeito estado de concervação ou no mínimo regular
- e) O devedor terá que assinar uma declaração acompanhada de duas testemunhas autorizando que se faça cumprir o contrato assinado.

art 15º Direito-

Terá direito ao emprestimo em dinheiro mesmo o associado que não estiver trabalhando, se estive infligindo o item

a) do art 12º tendo que obedecer os seguintes itens

- a) esteja em dias com seu pagamento
- b) que obedeça os itens a)c)d) e e) do art 14º

art 16º Direito:

Caso o associado não pagar na data marcada tera direito de uma tolerança de mais trinta dias, terminado o prazo de tolerancia e não for feito o pagamento será usado os seguintes itens

- a) o objeto deixado como garantia sera todo o seu valor real e em publico com data marcada, a saber de todos, será leiloado

b) Da soma do leilão será descontado o dinheiro para devolução de caixa.

c) o devedor terá direito na sobra de seu fundo de reserva.

art 17º Dever:

Para ajudar o próximo é uma forma de humanidade fica ao empréstimo de dinheiro a particulares nas seguintes condições e itens

a) terá que obedecer os seguintes itens c(, d) e e) do art 14º

c) o devedor terá dois planos de pagamento, um com 30 dias e com 10% de juros, e outro com 50 dias com 20% de juros.

art 18º

Caso o devedor não pagar no fim de seu plano, terá direito a uma tolerância de mais 30 dias, terminando o prazo de tolerância e não for feito o pagamento aí será usado nos itens a), b) e c) do art 16º

ANEXO 10

Relatório da visita de Adriano Pereira de Souza, tuxaua da aldeia Miranha do Miratu, no alto rio Jutaí, a convite dos tuxauas Canamari Geraldo e Manduca, do tuxaua Culino Armando e do tuxaua Ticuna Sebastião.

Parti da aldeia do Miratu na companhia do Padre Dionísio e do Bispo Don Mário, e do Presidente do Sindicato de Carauari, no dia 20 de setembro de 1981. Subimos o Solimões até Fonte Boa, encostando lá às sete horas da manhã. Saímos de lá umas nove horas e chegamos às onze horas da noite na cidade de Foz do Jutaí. Fomos visitar o sr. Bispo Don Joaquim du Lange e almoçamos com ele. Às duas horas do dia 22, entramos no rio Jutaí e depois de 3 horas de viagem alcançamos a aldeia dos Ticunas, aonde encostamos. Passamos lá mais ou menos uns 30 minutos visitando a aldeia. Acho que totalmente tem umas 25 pessoas. Eles são da Santa Cruz. E daí viajamos diretamente. Passamos em Vila Copertana às quatro horas. Aí viajamos direto, dia e noite, subindo o rio Jutaí. Seis horas depois, encostamos em Curuana. Visitamos o líder desta comunidade. Ia ser organizada uma reunião da fundação do Sindicato dos Seringueiros. Quando foi no dia 25, chegamos no lugar Simpatia. Era dos Culina, do tuxaua Armando. A situação lá era muito triste. As casas deles todas de caranã, assoalho de paxiúba. Eles falavam que toda a produção deles eles achavam que os patrões levavam em troca de pequenas coisas como pelo menos querozene, sabão, açúcar, café. Isto foi o que eu vi lá. Tinham umas 25 pessoas totalmente. Não conhecem dinheiro. Já entendem um pouco de português. Ficamos 30 minutos no Simpatia. Aí partimos pelo Jutaí na direção de Nova Vida. Chegamos dia 1 às 11,00 horas. Ficamos lá um dia. Lá encontramos um barracão muito grande, coberto de palha de caranã e assoalho todo de paxiúba barriguda. Lá encontramos nesta casa umas cinco ou seis pessoas. Também a professora Lúcia estava lá, encontramos ela toda alegre. Nova Vida é um seringal. Padre Dionísio foi fazendo aquela escadaria, aí logo fez o campo de futebol de frente da casa, ele mais uns 3 homens. Já viajavam com nós mais de 15 pessoas. Já

go após, umas quatro horas, foram jogar, fizeram o jogo. Às cinco e meia foi a abertura do Sindicato. Tinha umas 50 pessoas. Foi uma reunião tão linda ! O Presidente do Sindicato do Carauari deu a abertura junto com o sr. Don Mario e o Padre Dionísio. O Presidente explicou muita coisa sobre o seringal e sobre as terras. Don Mario explicou também, e aí veio o convite para fazer a benzeção da casa comunitária. No dia seguinte, dia 2, quando amanheceu, a partir das seis horas, já tinha mais de 50 pessoas junto com a gente nesta colocação do Seringal Nova Vida. Aí veio a Procissão de São Francisco. Foram benzer a casa, Don Mário foi celebrar um culto. Aí foi uma coisa muito importante que eu achei. Mas já era o dia de eu viajar junto com o Padre Dionísio e deixamos Nova Vida dia 2. Viajei com ele até onde o motor de popa podia. Daí ele baixou e eu subi a remo com o tuxaua Armando que vinha com nós desde a aldeia dele de Simpatia. Quando foi no dia 3, nós chegamos na aldeia Kanamari de Caranã. Aí fui recebido pelo tuxaua Geraldo; fui apresentado ao pessoal dele. Aí veio em nossa direção um cuiazão de banana. Comemos muita banana. A vida lá é triste. Não tinha querosene, não tinha açúcar, não tinha sal, e umas duas pessoas estavam com muita malária. Aí ajudei eles com umas pastilhas para malária que eu levava daqui. Eles também me contaram que todo o comerciante, quando eles faziam uma borracha, ele trocava por açúcar, café, querosene, quando aparecia. Eles falavam que achavam que eram roubados porque a borracha deles era grande e a mercadoria que compravam era bem pouca. Eles tiravam cedro, mas não sabiam por quanto vendiam o cedro, e o comerciante pagava como queria pagar, porque eles não tinham conhecimento do quanto valia o cedro. Aí no segundo dia fomos andar pelo roçado deles. Bebemos muita garapa, tinha muita macaxeira, muita banana. Era bonito o lugar deles lá. Só não achei bacana porque não tinha forno e não podiam fazer farinha. Só comem a macacheira cozida. Me disseram que mais não trabalhavam porque tinha pouco machado e pouco terçado. Só tinha dois ou três. Quando dois ou três trabalhavam, dois ou três ficavam parados, por falta de material. Fiquei lá até dia 6 aí viajei novamente com destino a Nauã, aldeia Kanamari também. Antes de chegar a Nauã, permaneci na

barraca de um seringueiro Kanamari. Ele teve me mostrando as notas dele. Aonde eu achei que ele fez a encomenda de uma eletrola. Dou 3 mil cruzeiros de entrada da eletrola, para o patrão, quando chegasse de Eirunepê, trazer ainda. Quando chegou, não trouxe a eletrola. Como ele já devia dois mil, com os 3 mil que ele tinha dado pela eletrola, o patrão trouxe para ele um débito de cinco mil cruzeiros como se aqueles três mil que ele tivesse levado fosse débito. Aí é dura a parada. Aí o pai deste rapaz que tinha feito esta encomenda se prontificou para mim que ia comigo até Nauã. Como ele tinha que ir à aldeia Caranã, baixou à noite. Quando chegou à aldeia Caranã, topou com um senhor a quem ele devia um litro de óleo comestível. Eles tirava 5 frascos de leite por dia. Então quer dizer que em 3 dias ele fazia quinze quilos de borracha. A borracha vendida lá era 190 cruzeiros. Aqui (no Miratu) um litro de óleo está custando 180,00, agora. O cara tem a coragem de enganar o pobre índio como se fosse uma criança. Com os seringueiros cariu, eles também enganam pelo preço que é muito elevado. Mas os cariu já tem um conhecimento, né. Em setembro a gente comprava uma barra de sabão por 60,00 e lá uma barra custava 350,00.

Antes de chegar a Nauã encontrei a casa de um cariu por nome Vicente. Ele nos recebeu bem, tomei café com eles. Passemos a bater papo. Eu perguntei dele de quem era aquele terreno. Ele disse que era dos índios Kanamari. Aí eu perguntei dele o que ele achava dos índios. Ele achava que os índios era boa pessoa com eles. Ele gostava muito do tuxaua Manduca e do tuxaua Geraldo, mas só que o povo do tuxaua Manduca gostava de roubar e roubava melancia, milho, farinha, enfim, disse que o que achavam roubavam. Aí comecei a viajar novamente. Cheguei notra casa de outro cariu por nome Luiz. Esta também me encontrou com muita alegria, uma senhora perguntou para onde eu ia, eu disse que ia para o Nauã, em visita do tuxaua de lá. Aí ela me disse que conhecia todo aquele povo. Aliás, ela era parteira daquelas índias de lá. Aí, ela começou a contar que os índios eram boas pessoas, só que os índios roubavam fruta, sal, farinha, os índios rouba-

vam tudo. Mas me disseram que o filho dela comprava mercado - ria caro dos comerciantes e vendia ainda muito mais caro para os Kanamaris. Aí cortava no seringal dos índios, e tirava cedro dos índios (Ainda dizia que os índios roubavam como um diacho !).

Aí cheguei dia 8 na aldeia Nauã. Achei muito diferente a aldeia Nauã da minha daqui de Miratu. Neste dia tavam todos para o centro, aí tocaram uma buzina e chegaram todos do centro, e ficaram muito satisfeitos comigo. Mais tarde, chegou um cortado com um machado. Com um cortão no pé que pegavam mais ou menos uns seis pontos. Eu fui fazer o curativo dele. Dei remédio, aí tomamos muita garapa, neste dia da minha chegada, mais tarde o cuiã da macaxeira, umas oito e meia foi a festa. Tinha 17 homens na aldeia e 14 mulhres e 9 crianças. Neste lugar tinha estrada e tinha roça madura, roça para plantar, muita banana e também visitei a roça do Padre Dionísio, uma grande roça com macaxeira, cârã. Tinha uma roça que tinha mais ou menos 3 quadras. As roças são de todo mundo. Mas tinha duas ou 3 que eram individuais. Eles tinham forno, do Manoel, filho do Tuxaua. Este trabalhou com cariu, cortou seringa com ele e dez meses e comprou um forno de 2a. mão e um motor de 3HP. Ficou só para ele, que foi ele que trabalhou, mas deixou com o tuxaua, e todos usavam. Não estava ainda embarreado. Quando queriam tomar um pouco de massa, botavam em cima dos paus e torravam. Não vendiam farinha. Só mesmo para o gasto. Se alimentavam só de peixe. Caça, bem pouca, por motivo de não ter munição. Isto aí eu passei com eles 5 dias mais ou menos. A Araci, quando cheguei lá, estava em Eirune pé. Quando foi no dia 9, fiz uma reunião com eles, e perguntei por que eles mexiam nas coisas dos outros. Eles me responderam que mexiam porque não tinham semente de milho, semente de feijão, não tinham macaxeira plantada, para ele comer, não tinham aí eles mexiam, Quando eles tinham, aí eles não iam mexer mais. Aí agora eles já tinham as sementes e não iam mexer mais. Mas cariu também roubava deles. Cariu roubava a seringa deles, cariu roubava cedro deles. Não falava com eles, entravam e tiravam. Mas aquela pouca borracha que fa-

ziam, eles tinham modo de vender até porque sabiam que ia ser roubada pelos patrão. Quando ele estava lá, ele me pediram para mim fazer a venda da borracha deles. Só que eu não podia me ajeitar com o patrão porque a balança não pesava nada, era dura, era enferrujada, e uma outra era o braço quebrado. Eu não sabia como podia fazer o peso da borracha. Aí, eu pedi para eles que eles podiam vender caro, mas eles deviam pesar bem os produtos que vendiam pros Kanamaris. Se ele vende 5 quilos de borracha, ele tira logo dois, da tara, porque pode quebrar e ficar 16 em dois quilos. Não é porque vai quebrar, é porque eles são espertos. Os Kanamaris não sabem disso. Os Kanamaris sabiam, pelo costume, que se vendesse 5 quilos de borracha, ia ficar só 3. Mas pela porcentagem que é para tirar 20%, ou 30%, não é bem isso. Então eu andei falando sobre a balança deles. que a balança deles não era boa. Falei pros patrões que eles deviam trazer outra balança. Aí eles acharam que eu era fiscal.

Aí quando foi dia 18, eu comecei a viajar de novo para cima. Aí dormi na casa de um cariu seringueiro. Aí foi muito bom, ele tinha matado um veado, aí jantamos com ele, muito bom e depois ele me perguntou o que eu tinha andado fazendo por aí. Eu disse que estava por aí visitando os Kanamaris, porque eles foram na minha aldeia visitar, aí eu fui também visitar a aldeia deles. Ele disse assim:

- "Eu já conheço já há mais de 50 anos os índios Kanamaris. Aliás o tuxaua deles era meu compadre. (Aí ele disse que) agora já apareceu outra lei que eu nem conheço. Agora dizem que vem a Funai que vem demarcar a terra deles".

Agora aí, esta terra que ele morava, ele tinha comprado do INCRA, e achava que tinha direito, e não era dos índios aí não. Então eu disse:

- "Você pode ter comprado do INCRA, mas o INCRA também não tinha conhecimento que esta terra pertencia aos índios, porque o INCRA não foi pesquisar para fazer as perícias, e despachou sem saber que a terra era dos índios".

Então ele respondeu que ele não acreditava que

uma entidade podia despachar uma terra sem ter esse conhecimento. Aí eu disse assim:

- "Talvez você não explicou que esta terra pertencia aos Kanamaris. Então ele despachou". Aí ele respondeu para mim assim:

- "Olha, seu Adriano: o certo é o seguinte. Aqui no Jutaí ainda não nasceu uma lei para a bala não derribar". "Por isso eles escutava antigamente que a guerra ia começar da cabeceira dos altos rios." "Por, isto, quando aparecer esta FUNAI, é capaz dela ficar plantada por aqui mesmo. Primeiro, a gente poderia tirar madeira nesses igarapês, cedro. Mas hoje se a gente fizer, a FUNAI não dá licença". Aí eu disse:

- "Eu acho que não devia acontecer isso. O senhor é morador aqui, bem antigo, já tem conhecimento junto com os índios. Deve ter contato com eles. No dia que precisar tirar madeira, não deve nem brigar. E o senhor também deve zelar pelo terreno deles. Porque o senhor já tem direito, porque já mora aqui há muitos anos. E as pessoas que verem aqui para tirar, o senhor deve ficar junto com eles para não deixar entrar porque quem tem o direito à terra são vocês".

Aí fui para a boca do Varadouro para sair para Eirunepê. Chegamos na boca do varador 2 horas da tarde. Eu e mais tres índios e 3 crianças viajamos varador adentro até 6 horas. Aí dormimos no meio do mato. No outro dia, de manhã cedo, caminhamos de novo, e quando foi negócio de 4 horas, fomos buscar um agasalho para nós e buscar um peixinho para nós comer. No dia seguinte, sete horas do dia, tornamos a viajar. Quando foi seis horas da tarde, chegamos no tapiri, na beira do igarapé. Chegamos a Eirunepê as onze horas do dia seguinte. Quando chegamos à cidade, pegamos um ônibus. Fiquei no convento das madres. Quando foi no outro dia, viajei.. Quando foi no dia 23, saí de Eirunepê. Mais ou menos quando foi dia 27 de outubro cheguei no Miratu.

(relatório ditado no dia 24 de março de 1982 por Adriano Pereira de Souza para Priscila Faulhabor Barbosa, que o escreveu a pedido do tuxaua Miranha da aldeia do Miratu).

ANEXO - Estória contada pelos Kanamari da aldeia Nauã a Adriano Pereira de Souza, tuxaua Miranha da aldeia do Miratu.

Segundo os Kanamari me contaram que logo no começo, dos pais deles, eles não tinham nada. Eles comiam só casca de pau, fruta de pataúã, palmito de patauã. Viviam muito tristes, porque não tinham o que comer. Viviam na mata. Quando era de manhã cedo, todo mundo procurava seu destino a fim do que comer. Quando foi um dia ficou uma moça com uma criança pequena. A criança chorava, porque tinha fome. Não tinha o que comer. Aí ela espiou para o céu e disse assim:

- "Ah, urubu, se tu viesse aqui trazer alguma coisa para nós, logo que minha filha ficasse grande, ia casar contigo".

Passou outro dia, logo chegou um homem. Com a cara toda pintada, todo metido a bonito. Chegou, aí disse assim:

- "Olha, dona: Eu vim aqui ver a minha noiva". "Ante ontem, me disse que se eu trouxesse alguma coisa, aí eu me casaria com a sua filha. Por este motivo eu trouxe uma cesta grande, beiju, tapioca, frutas de distintas qualidades, trouxe árvores de diversas qualidades, trouxe maniva, trouxe macaxeira, banana, carã. Também trouxe pupunha. Também trouxe diversos pés de capim. Olha, está aqui estas coisas, que eu trouxe para ti. Olha, já pode fazer beiju para a criança comer. Esta bebida que bem neste vaso de barro, já pode dar para ela beber. E o resto que tem aí, fica para quando teus pais chegarem, teus parentes. Trouxe diversas qualidades de carne, peixe. E estas plantas, você já pode plantar também".

Aí ela foi, esperou os pais dela, e quando eles chegaram já encontraram tanta coisa na casa dela. Tudo isso já tinha. Aí disseram assim:

- "Quem foi que trouxe, minha filha, tudo isto?"
Aí ela disse assim:

- "Foi Oiô. Foi Deus que mandou para nós".

Aí comeram. Aí desde este dia foi uma vida boa por-

que já tinham o que comer, né ? Aí no outro dia, foram fazer o plantio da mandioca, macaxeira, foram plantar banana, foram plantar batata, foram plantar cará e também foram plantar os pés de capim que ele trazia. Aí ele disse-:

- "Agora toda a semana eu fico trazendo as coisas para minha noiva".

E o pai dela ficou ansioso para saber quem era aquele homem, de onde que ele trazia tudo aquilo. Aí ela perguntou dele:

- "De onde é que tu traz todas estas coisas para tua noiva ?" "Ele disse:

- "Olha, eu moro no céu. Eu venho do céu. Tu estás satisfeita com as coisas que eu trago para minha noiva ?" Ela respondeu:

- "Eu estou".

Ela sentia no braço dela que a criança ia ficando grande. E as árvores de macaxeira iam ficando grandes. Aí ele disse assim:

- "Olha, esta semana eu não venho aqui. Mas você pode comer a macaxeira, tirar a banana para comer, tudo que for de planta pode cortar para comer".

Quando foi na outra semana, ela chegou. Já trouxe também outro tipo de caça. Já trazia peixe, galinha, porco e todo o tipo de caça., de animais ele já trazia na cesta dele. Então a moça já estava grande, aí perguntou aos pais se ela podia casar com eles. Ela cresceu bem e o casamento foi rapidamente. Aí passou-se uns tempo e lá veio o neném. Ela queria muito ter o filho dele. Quando foi um dia, aí e deu uma brigada com ele. Aí, brigando com ele, e discutindo sobre a criança, aí a mulher disse-:

- "Isto não é teu pai. Teu pai é muito feio". Aí urubu rei ficou calado. Aí ele disse:

- "Já que esta criança não é meu filho, eu vou embora."

Já, se despediu, e foi embora. E logo que tudo que era rancho, que foi se acabando, e tudo foi ficando na terra limpa. Aí ela começou a chorar.

- "Teu pai se zangou-se, não trouxe mais rancho, tudo que plantamos se acabou-se. As plantas que ele mandou nós plantar se secou-se tudo, aí não teve mais nada como viver".

Como Urubu rei sentiu que aquela criança era filha dele, aí passou-se mais duas semanas, aí ele voltou trazendo rancho, as plantação que estava tudo morto, aí ficou tudo bom. É por isto que eles tem tudo isto. Por isso contam assim. Mas se não fosse este homem, viviam na tristeza. Eles esperam que um dia possa aparecer uma pessoa que possa fazer o que este urubu fez com eles.

ANEXO 11

DOCUMENTO DO COMITÊ REPRESENTATIVO DOS INDÍGENAS DO BRASIL PARA A
CONFERÊNCIA SOBRE CONTROLE DE RECURSOS NATIVOS E O DESAFIO DAS
MULTINACIONAIS; DIREITOS ABORÍGENES EM PERSPECTIVA INTERNACIONAL.

Os indígenas do Brasil gostariam de expressar sua solidariedade para com seus irmãos da Guatemala, Nicaragua, Austrália, Canadá e outros países pela opressão e os massacres que atualmente são cometidos contra eles e pela situação em que se encontram, e publicamente condenar tais acontecimentos. Ao mesmo tempo, queremos informar aos demais povos indígenas presentes nesta Conferência em Washington alguns dos principais problemas causados pelos multinacionais no Brasil e pelo próprio governo brasileiro. Protestamos contra:

- 1- A construção da rodovia Cuiabá- Porto Velho financiada pelo Banco Mundial, que cortará o território dos índios Nambiquara.
- 2- A invasão do território Sateré-Maué no estado do Amazonas pela Companhia de petróleo francesa Elf Equitaine, que destruiu uma larga parte da caça, pesca, recursos florestais e da tradicional cultura desse povo.
- 3- O desenvolvimento do programa Pró-Álcool no nordeste brasileiro, que deverá afetar diversos grupos indígenas incluindo os Waçú, Tinguibotó, Xocó-Cariri, Xucurú-Cariri, cujas terras serão destruídas pelas plantações de cana.
- 4- A invasão das terras Kaingang no Estado do Paraná no sudeste brasileiro pela companhia Slaverio e Friho, que já cortou uma grande parte da floresta dos índios para exportação.
- 5- A falta de delimitação das terras Yanomami e as constantes ameaças de políticos tanto do partido do governo quanto da oposição de reabrir o território Yanomami para exploração minerológica, com o objetivo de angariar votos para as eleições de 15 de novembro. Além de levar à perda de terras e à exploração ilegal de minérios essas minas farão com que os Yanomami sejam submetidos a doenças para as quais não possuem resistência alguma.
- 6- A remoção absurda do povo Pataxo no nordeste brasileiro para terras inferiores onde eles não possuem estoques alimentares. Quem mais deverá sofrer com essas medidas são as mães e as crianças. Tudo isso em benefício de alguns latifundiários sob a proteção de políticos interessados nas próximas eleições. Tal atitude é uma afronta à mais básica dignidade humana.
- 7- A construção da usina hidroelétrica Tamanduá no rio Cottingo no território de Roraima, a qual deverá inundar as terras dos índios Macux e Wapixana. Há também um esforço por parte do governo de Roraima para estabelecer famílias brasileiras desabrigadas na parte do território que os indígenas deverão perder.
- 8- A construção da usina hidroelétrica de Balbina no rio Uatuma, que deverá inundar o território dos Waimiri-Atroari.
- 9- A transferência da população guarani do Ocoi no Rio Paraná para uma área que mede menos da metade do que a deles, por causa da construção

2/...

10- A ameaça do término do estatuto do índio e a imposição de critérios especiais para determinar quem é o membro de uma comunidade indígena, ambos os projetos apresentados pelo presidente de uma comissão especial de planejamento da FUNAI, coronel Ivan Zanoni.

11- O método usado pela FUNAI para aquietar os índios: a contratação em larga escala de elementos indígenas como funcionários.

12- A implantação de projetos econômicos em larga escala, que convertam os índios ao capitalismo, de modo que eles não tenham mais sua atenção voltada para suas próprias atividades agrícolas de subsistência.

Frente a essas agressões, a população indígena do Brasil se une de corpo e alma aos demais povos indígenas de outros países. Juntos, nós poderemos ter nossos direitos respeitados e reconquistar a paz que existia entre nós antes do surgimento do capitalismo onde um pequeno grupo tenta dominar o resto da população.

Para concluir, deveríamos lembrar que uma grande parcela dos recursos mundiais está localizada em áreas indígenas, e que os povos indígenas são os melhores guardiões de suas terras; e que são todos os povos - não apenas os indígenas - que as forças do capitalismo, especialmente na forma de companhias multinacionais, desejam explorar para o seu próprio enriquecimento.

Sendo assim, nós convidamos vocês a virem aprender conosco.

Sem a sua população nativa, o Brasil não existe.

Lino Periera Cordeiro do povo miranha, AM
Marçal de Souza do povo guarani, MS

Comitê Representativo dos Indígenas do Brasil.

Washington, 14 de outubro de 1982

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNAUD, E.

1981 - "Os Índios Mirânia e a expansão Luso-Brasileira (Médio Solimões-Japurá, Amazonas) - Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Nova Série - Antropologia, nº 81, Belém, Pará.

BATALLA, G. Bonfil

1981 - "El Pensamiento Político de los Índios en America Latina" - Anuário Antropológico 79, pg 11-54, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

BARTH, F.

1969 - "Introduction" - Ethnic Groups and a Boundaries: The Social Organization of Culture Diference, F. Barth (org). Boston, Little Brown & Co.

BATES, H. Walter

1944 - O Naturalista no Rio Amazonas. São Paulo, Ed. Nacional.

BOPP, R.

1975 - Seleta em Prosa e Verso. Rio de Janeiro, José Olímpio/MEC.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1962 - "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil". América Latina, ano V, nº 3, Rio de Janeiro, Brasil.

1972 - O Índio e o Mundo dos Brancos. São Paulo, Pioneira.

1976 - Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Pioneira.

1978 - A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1983 - Enigmas e Soluções. Rio de Janeiro, 1983.

CARVALHO FRANCO, M.S.

1976 - Homens Livres na Ordem Escravocrata. São Paulo, Ática.

CIMI, PORANTIM

1982 - "Levantamento sobre a Realidade Indígena", PORANTIM
37 pg 2-12. CIMI, Brasília.

CNPq

1979 - "Avaliação da Zona Franca de Manaus - Subsídios para a Formação de uma Política Tecnológica" - Coordenação de Avaliação de Tecnologias - Brasília.

COHN, G.

1979 - Crítica e Resignação - Fundamentos da Sociologia de Max Weber. São Paulo, T.A. Queiroz.

FARIA, G.

1981 - A verdade sobre o Índio. Rio de Janeiro, GUAVIRA Editora.

FIBGE

1957 - Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Vol XIV, Rio de Janeiro, pag 237-242.

FIRTH, R.

1971 - "Significado da Antropologia Social" - Elementos da Antropologia Social - Buenos Aires, Amorrortu.

FOUCAULT, M.

1969 - Las Palabras y las Cosas. Mexico, Siglo Veintuno Editores S.A., 2a. ed.

1981 - Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal, 3a. ed.

GASCHÉ, J.

1972 - "L'Habitat Witoto - Progrès et Tradition" - J. Soc.

Américanistas de Paris.

1976 - "Les Fondaments de L'organisation Sociale des indiens Uitoto e l'illusion exogamique - Actes du XVII Congrès International des Américanistes - Vol II, Paris.

GASCHÉ, J. & GUIOT, M.

1969 - "Mission Scientifique - J. Soc Américanistes de Paris ser 58:267-283).

GLUKMAN, M.

1958 - Analisis of a Social Situation in Modern Zululand. Manchester University Press.

1967 - "Introduction" - The Craft of Social Anthropology - org Van Velsen, Social Sciences Paperbacks - Tavistock Publications.

GRAMSCI, A.

1976 - Maquiável, a Política e o Estado Moderno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2a. ed.

1978 - Obras Escolhidas. São Paulo, Martins.

GRAZIANO DA SILVA, J.

1981 - A Modernização Dolorosa - Estrutura Agrária, Fronteira Agrícola e Trabalhadores Rurais no Brasil. São Paulo, Zahar.

GUYOT, M.

1969 - "Le Travail du Caoutchouc chez les Indiens Bora et Miraña" - J. Soc des Américanistes de Paris n° ser 58 pag 267-283.

1972 - "La Maison des Indiens Bora et Miraña" - J. Soc. des Américanistes de Paris pag 177-214.

1976 - "Structure et Évolution chez les Indiens Bora et Miraña, Amazonie Colombienne". Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes - Congrès du Centenaire Paris, Vol II.

KHLÉBNIKOV, V.

1977 - KA - São Paulo, Perspectiva.

KOCH-GRÜMBERG, T.

1909 - Wai Jahare Unter den Indianern - Reisen in Nordwest Brasilien - 1903/1905 - I - Berlin (tradução de Daynêa Faulhaber Barbosa).

1910 - Die Mirãnya (Rio Yapurã, Amazonas) - "Zeitschrift für Ethnologie" XVII, Berlin, p 896-914 (tradução de Daynêa Faulhaber Barbosa).

LA BOÉTIE, E.

1982 - Discurso de Servidão Voluntária - Laymert Garcia dos Santos (Trad) - São Paulo, Brasiliense.

LEACH, E.

1964 - Political Systems of Highland Burma - A Study of Kachin Social Structure. London, The Athlone Press.

LEVY, M.B.

1977 - "O Capital Usurário e o Capital Financeiro" - Revista Brasileira de Mercado de Capitais jan/abr 1977, 3(7):47-71. Rio de Janeiro, IBMEC.

MARTIUS, K.F.

1938 - O Direito entre os Índigenas no Brasil - São Paulo, Edições e Publicações Brasil.

MELATTI, J.C.

1977 - "Quatro Séculos de Política Indigenista" - Atualidade Indígena nº 3, FUNAI, Brasília, p 38-45.

1979 - "Polos de Articulação Indígena" - Atualidade Indígena nº 18, Brasília, p 17-28, FUNAI.

1980 - Índios do Brasil - São Paulo, Hucitec. 3a. Edição

1982 - Povos Indígenas no Brasil vol 5 - (Coord) - São Paulo, CEDI.

MORAIS, F., GONTIJO, R. e CAMPOS, R.O.

1970 - Transamazônica, Ed. Brasiliense.

SUDAM

1981 - Programas Federais Desenvolvidos no Estado do Amazonas sob a Coordenação da SUDAM - Ministério do Interior - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM - 1979/1981.

NEVES, E.S.

1980 - Encaminhamento nº 118 /1a. DR /80 FUNAI, 1980.

OLIVEIRA FILHO, J.P.

1977 - As Facções e a Ordem Política em uma reserva Tukuna - Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

1979 - "A Fronteira e a Viabilidade do Campesinato Indígena" Museu Nacional, RJ (inédito).

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I.

1965 - O Messianismo no Brasil e no Mundo - São Paulo, EDUSP.

PESSOA, P.

1977 - Transporte e Comunicação no Município de Tefé - Prefeitura de Tefé (inédito).

PERROUX

1975 - O Conceito de Polo de Desenvolvimento. - Urbanização e Regionalização - Faissol (org). Rio de Janeiro, IBGE.

PORRO, A.

1981 - "Os Omaguas do Alto Amazonas - Demografia e Padrões de

Povoamento no século XVI" - Coleção do Museu Paulista, Série Ensaaios, vol 4. São Paulo.

RANGEL, I.M.

1979 - "Questão Agrária e Agricultura" - Encontros com a Civilização Brasileira nº 7, p 172-192. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

RICOEUR, P.

1977 - Interpretação e Ideologias. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

1978 - O Conflito das Interpretações - Rio de Janeiro Imago.

ROMANO, R.

1979 - Brasil: Igreja Contra o Estado (Crítica ao Populismo Católico) - São Paulo, Keirós.

SCORZA,

1974 - Bom Dia para os Defuntos . Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SPI

1928-1942 - Relatórios da 1a. Inspetoria Regional, p 136-264.

SPIX & MARTIUS

1976 - Viagem ao Brasil - 1817/1820 vol III - Edições Melhoramentos INL.

SWARTZ, M.J. (ed)

1968 - Local Level Politics - Chicago, Aldine Publishing Co.

SWARTZ, TUDEN e TURNER (eds)

1966 - "Introduction" - Political Anthropology. M. Swartz, VW. Turner e A. Tuden (eds) Chicago: Aldine Publishing Co.

TAFURI, S.

1977 - Relatório apresentado à DEP, FUNAI (sem título).

TASTEVIN, C.

1921 - "Une Course Apostolique au Fleuve Japoura - Caquetã" - Las Missions Catoliques - Lion - 19 aot 1921 e 4 nov 1921.

1923 - "Les Péroglyphes de la Pedrera" - Rio Caqueta (Colombia) - Extrait du Journal de la Societé des Américanistes de Paris, Nouvelle sers, LXV, 1923, p 109-120.

TEIXEIRA MONTEIRO

1974 - Os Errantes do Novo Século - Um Estudo sobre o Surto Milenarista de Contestado - São Paulo, Livraria Duas Cidades.

TURNER, V.

1974 - O Processo Ritual - Petrópolis, Vozes

1975 - Dramas, Fields and Methaphors - Symbolic Action in Human Society - Ithaca and London, Cornel University Press.

VAN VELSEN, J.

1967 - "The extended Case Method and Situational Analysis" - The Craft of Social Anthropolgy - Epstein (ed) Great Britain Social Science Paperbacks.

VELHO, O.

1979 - Capitalismo Autoritário e Campesinato (Um Estudo Comparativo a partir da Fronteira em Movimento) - São Paulo, Rio de Janeiro, DIFEL.

1982 - Sociedade e Agricultura - Rio de Janeiro, Zahar.

WEBER, M.

1944 - Economia y Sociedad - Fondo de Cultura Economica - 2a. ed - 1964, 3a. ed 1967, 4a. ed 1974.

1976 - Wirtschaft Und Gesellsschaft - Grundrise der veratehenden Soziologie - 5a. edição corrigida - J. CB MOHR (Raul Sieback), Tuebingen.



Lote

Meria

pretendida pela Inspectoria
do Serviço de Protecção
aos Índios por Amazonas
e Serra de accordo com
a L. H. para domicilio
dos Índios Miranhas
no municipio de

TEFFÉ

Área 6.533.173 m²
Perímetro 12.501 m
População 1.522

Escala 1:20000

Tributo pertencente aos Índios Gonçalves

4394 mlt

1701

Intervenção pertencente a Pedro Americo

Distância 2.15 m

M3

1.380 mlt

M2

Dois Índios dos Índios Gonçalves

Handwritten notes in the bottom left corner, including the name "Antonio Fernandes" and other illegible text.

