

**A Reversão Dos Espaços De Terror Pela Memória E Conhecimentos Dos Povos Do
Uaupés Na Amazônia Brasileira**

**The Reversal Of Terror Spaces For Memory And Knowledge Of Uaupés Of People In
Brazilian Amazon**

Jose Exequiel Basini Rodriguez

Doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Professor da Universidade Federal do Amazonas
E- mail: lupusesteparium@gmail.com

Endereço: Jose Exequiel Basini Rodriguez

Av. Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos 3000. Coroado. Campus Universitário. Universidade Federal do Amazonas. Bloco Administrativo n 1 – Pavilhão Eulálio Chaves – Setor Norte ICHL. Laboratório Pan-amazônico – LEPAPIS; 60.077-000 Manaus – AM.

Editora-chefe: Dra. Marlene Araújo de Carvalho/Faculdade Santo Agostinho

Artigo recebido em 07/03/2015. Última versão recebida em 08/03/2015. Aprovado em 14/03/2015.

Avaliado pelo sistema Triple Review: a) Desk Review pela Editora-Chefe; e b) Double Blind Review (avaliação cega por dois avaliadores da área).

Revisão: Gramatical, Normativa e de Formatação.

RESUMO

O presente artigo realiza uma revisão crítica de determinados saberes e poderes de gestão colonial e pós-colonial que historicamente negaram e/ou obliteraram a subjetividade indígena e a pluralidade de categorias de entendimento na região amazônica. Se descreve como modalidades de pensamento único, e suas estratégias de captura (*double bind*) ou larga duração, se desenvolvem dentro de cenários marcados pelas práticas do terror e da "purificação cultural". Por outra parte, este trabalho evidencia, na atualidade, como as alteridades cosmológicas indígenas, os conceitos de biodiversidade e as estéticas de territorialidade, presentes nas narrativas dos povos indígenas de língua tukano, no Baixo Rio Uaupés (Amazônia ocidental brasileira), vem alterando a construção nemônica e superando, através da transmissão de conhecimentos cotidianos e novas práticas de educação diferenciada, trechos da memória silenciados por diversas agências e instituições, que operaram e operam através do terror e da exclusão da diversidade

Palavras chaves: Memória. Conhecimentos. Alterações. Amazônia Brasileira.

ABSTRACT

This actual article makes a critical review of certain knowledge and powers of colonial and post-colonial management that historically denied and/or obliterated the indigenous subjectivity and the plurality of categories of understanding in the Amazon region. Describing itself as modalities of a single thought, and its capture strategies (*double bind*) of long duration, develop themselves within scenarios marked by practices of terror and "cultural cleansing". On the other hand, this work substantiates, nowadays, how the indigenous cosmological alterities, the concepts of biodiversity and aesthetics of territoriality, present in the narratives of indigenous peoples, who speak tukano, in the Lower Rio Uaupés (western Brazilian Amazon), is changing the process of memory construction and overcoming, through the daily knowledge transmission and new practices of differentiated education, excerpts of the memory silenced by various agencies and institutions, which operated and operate through terror and exclusion of diversity.

Keywords: Memory. knowledge. changing. Brazilian Amazon.

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa inicia-se no estudo da dinâmica territorial dos índios tukano, e a produção de suas alteridades no continuum Manaus – São Gabriel de Cachoeira entre 2008 e 2009 (FAPEAM/CNPq), e outro projeto intitulado *Alteridades que fazem pensar: as comunidades do baixo Uaupés e as agências vinculantes* (IBP/FAPEAM) 2010-2012. Ambos projetos inspiram-se na minha primeira viagem pelo rio Negro e Uaupés, realizada durante os meses de janeiro e fevereiro de 2002. O objetivo desta viagem consistiu em acompanhar uma delegação da AMARN (Associação de Mulheres do Alto Rio Negro) interessada em fomentar trocas de natureza simbólica e econômica entre os índios tukano de Manaus e as comunidades do Alto Rio Negro. Nesta conjuntura, tive a oportunidade de conhecer e de morar em várias aldeias tukano localizadas no enclave do Médio e Alto Rio Negro e no Rio Uaupés. O itinerário foi completado em duas etapas: Manaus – São Gabriel da Cachoeira, e São Gabriel da Cachoeira – Iauareté.

Esta viagem, que fiz acompanhando uma associação de mulheres indígenas dedicadas à produção e venda de artesanato, proporcionou me, também, novos conhecimentos dos povos indígenas na região amazônica em situação de "cultura de fronteira" (OLIVEIRA, 1995). Alguns anos depois, refleti sobre este fato relevante, produzindo uma comunicação intitulada "*A pax salesiana. Geo-religiosidade e outras narrativas na fronteira amazônica*" (BASINI, 2004). Ali destaco o processo civilizatório que os missionários salesianos geraram, assim que chegaram à região do Alto Rio Negro, no início do século XX, e o tipo de relações estabelecidas com os índios da região. O selo civilizatório salesiano foi registrado cedo por NIMUENDAJÚ (1927), no relatório apresentado ao *Serviço de Proteção aos índios dos Estados do Amazonas e Acre*, onde denuncia a postura preconceituosa e as práticas intolerantes dos missionários a respeito das instituições culturais tukano. Embora as consequências desta intervenção cultural tenham sido nefastas, os salesianos como "heróis civilizadores" tornaram-se um "mal menor", criando um "cerco de paz" sobre as frentes de expansão seringalistas que avançavam com violência sobre os povos da região. No entanto, os salesianos ganharam a "guerra pacificadora" com suas posições evangelizadoras nas margens do Rio Negro, e tiveram a prerrogativa de se constituir "protetores dos índios".

O "regime das missões" operacionalizou a conquista espiritual e temporal, afiançando o poder das administrações políticas reinantes, criando alternativas vantajosas para a

constituição de enclaves religiosos que em definitivo imprimiram o caráter civilizador ocidental: uma ideia de território, de fronteira, de direito, entre outras noções. (REIS, 1997).

Pode-se dizer que o rio Negro é o local de difusão dos índios tukano na etapa histórica mais recente. Embora a estratégia geo-religiosa dos salesianos fosse decisiva na re-localização das aldeias, na beira do rio, depoimentos recentes asseguram que, antes da chegada dos missionários em 1915, eles já se haviam deslocado às margens do rio, fugindo do trabalho escravo nos seringais. (BASINI, 2004).

Agora bem, a leva de índios para Manaus, e as consequentes práticas compulsórias de desterritorialização, constituem outros movimentos exercidos desde os poderes públicos, uma tradição de saberes e poderes de gestão, que oficiou como uma exterioridade com propósitos colonialistas. Quando, em 1850, a antiga Capitania do Rio Negro transforma-se em província do Amazonas, o primeiro governador, **João Batista Figueiredo Tenreiro Aranha**, inaugura uma política chamada civilizatória, baseada em um sistema de serviço público obrigatório. Os índios são novamente isca de um decreto que estabelecia o envio regular deles a Manaus, para trabalhar na construção civil.

Este *saber de gestão* foi recriado no século XX pelos salesianos em todos seus enclaves, desde Iauareté a Manaus, desde o rio Tiquié ao Amazonas. Neste sentido, a Missão Salesiana localiza-se primeiro na cidade de São Gabriel de Cachoeira, sede da Prelatura Apostólica. Seus objetivos enquadram-se num perfil decididamente homogeneizador e desenvolvimentista.

O fato de que os padres que moravam em Manaus fossem italianos, e falavam mal o português, preferindo o uso da língua indígena com seus subordinados, assim como a estratégia catequizadora no *front* (São Gabriel de Cachoeira, Taracará, Barcelos, Iauareté-Cachoeira), de facilitar seu desempenho através de uma língua franca como o tukano, foram algumas variáveis históricas relevantes a respeito da permanência desta língua indígena.

Essa versão que recolhi de Seu Mário (2002), um velho tukano da aldeia Tapira-Ponta no Alto Uaupés (próximo ao Vaupés colombiano) apresenta importantes diferenças com os relatos mais recentes (2012) de dois tukano adultos que teriam saído do internato no final da década dos 1970. Nestes relatos pode-se apreciar, num primeiro momento, o regime de castigo para os indígenas que não falavam o português, e na sequência, as mudanças produzidas na política linguística, de férreo controle cultural, que abre passo para uma abertura no uso da língua nativa e doutros hábitos e normas de conduta social.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1O recrudescimento

"Quando ingressamos - disse Bosco - não era muito exigida a fala do português, mas depois, quando aconteceu esse cambio na direção, tinha que andar calado, por que não conseguia falar o português, e se falava misturado era castigado. O problema era que o colega era "dedo duro (...). Depois estavam os assistentes (ajudavam os padres) que eram brancos, vinham de Minas Gerais, da Bahia (...). Também tinham parentes como assistentes, mas não favoreciam, pelo contrário, como acontece agora com os que estão na Secretaria (...) Os assistentes recebiam pagamento. Foi no tempo do Plano de Integração Nacional..."

2.2 As mudanças

"Os professores eram padres, freiras, professores de Manaus, Santa Isabel e São Gabriel... As provas eram questionários para decorar, os professores ensinavam pergunta e resposta (como o ensino da catequese). Cada vez foi sendo menos exigente, apenas para decorar. Catequese, matemática, era o mesmo sistema. Quem não sabia era castigado. O mais comum era a "reguada", o castigo com as réguas... E chamavam os meninos de burros... E quem era expulso era uma vergonha para a família, e não conseguiam entrar em nenhuma outra escola. Já por 1976-1977 o sistema mudou, juntaram meninos e meninas na sala de aula, e também participavam dos torneios de futebol e vôlei. Festas juninas, carimbo (...). Com o Padre Alfonso mudou, antes era o Padre Carlos Pires. O Padre Humberto que era austríaco começou a mudar junto com seu assistente, que era italiano. Dizia que a educação tinha mudado em todo Brasil, que aqui continuava sendo muito rígido. Mas como nós desconhecíamos outras partes não podíamos opinar. Então tudo começou a mudar, inclusive a comida; sumiu o feijão com broca, começou aparecer o pão e carimbó com o Padre Alfonso..."

2.3 O espaço – tempo

No alto e médio rio Negro, existe uma importante riqueza cultural e linguística que se exterioriza no emprego de mais de vinte línguas pertencentes a quatro grandes famílias lingüísticas: Tukano Oriental, Aruak, Hupida e Yanomami. Ao tukano e o baniwa, usadas por

milhares de pessoas, soma-se a língua tariâna e dow, falada por poucas dezenas. Alguns povos indígenas ou parte deles deixaram de falar suas línguas de origem, como é o caso dos Tarianos. Prevaleceu, então o Tukano, que se impôs como língua franca junto com o Nheengatu, a língua geral do Amazonas. (FOIRN- ISA, 2000: 29; OLIVEIRA, 1995:37)

Contudo, também se pode pensar-se que os velhos tenham oficiado como guardiões da língua, possuidores de um zelo maior. Ainda, considerando que o interesse de cooptação missionária e de "redução cultural" estava dirigido às crianças e jovens, mediante o sistema de internato. Também alguns jovens que retornaram às comunidades conseguiram elaborar uma "viagem de volta", somando experiências não-índias a sua cultura de base. Com base nesta afirmação não seria rigoroso falar de "perdas", que não exclui, necessariamente, a perda de trechos culturais, para pensar as alteridades cosmológicas, isto é, os intercâmbios, capturas e resemantizações que os índios elaboraram a partir da situação histórica de contato. Os tukano teriam esquecido- pelo menos de forma fenomênica- de trechos da sua religiosidade, não obstante sua língua permaneceu atual, pelas causas e razões que aludimos.

Contudo, era rotina no sistema de internato que os alunos "fossem devolvidos" às comunidades, logo após finalizarem a sétima série, quando tinham 15 ou 16 anos. Os padres religiosos não tinham nenhum interesse que os jovens indígenas continuassem estudos terciários, nem facilitavam a formação profissional destes.

Na década de 1960, alguns índios que haviam passado por um longo processo de disciplinamento entre os padres, em cidades como Manaus e Barcelos, empregados por estes para o serviço doméstico, voltaram às suas comunidades de origem. Embora estas pessoas tenham sido desganhadas de suas comunidades, conseguiram manter sua língua e outras referências intraculturais. Assim, uma vez que foram liberados de seus serviços, pois lhe era negada a possibilidade de realizar estudos superiores, iniciavam sua viagem de volta.

Já, o fechamento dos internatos na década dos 1980 liberou da "agenda" missionária um número considerável da população indígena. Os salesianos tentaram reconverter sua missionalidade, investindo em produtos culturais e assistenciais como a educação formal e a saúde preventiva. Continuaram as oficinas de capacitação técnica e surgiram cursos de informática.

Outra situação mais atual refere-se a pessoas adultas, que, após viver 30 ou 40 anos em Manaus, retornaram também às suas comunidades de origem, e ainda, inseridos num processo de socialização étnica começaram a se interessar pelo reaprendizado da língua materna.

O surgimento de coletivos indígenas como a Associação de Mulheres Indígenas do alto rio Negro, AMARN, na cidade de Manaus, constitui um suporte fundamental para a valorização cultural num contexto generalizado de sócio-gênese ou de ressurgimento de determinados processos étnicos que haviam ficado interrompidos, porém latentes na memória deste e outros povos indígenas.

A relevância desta pesquisa explica-se na abertura a um leque de relações sociais e de situações históricas entre índios e não índios, objetivado através de um mapeamento completo dos atores sociais, englobados em duas unidades político-administrativas. Em suma, a relação entre os mesmos (tukano) e os outros (instituições, organizações, Estado, etc). Em outras palavras trata-se de diversos atores sociais engajados nos processos de negociação política, o trajeto e percurso de estratégias e estéticas envolvidas no diálogo intercultural. Para isto, foi mapeada a estética espaço-temporal deste povo indígena, e as estratégias migratórias que eles desenvolvem. Também observamos as redes entre parentes e afins, seu fluxo e densidade, e suas relações com os outros indígenas e não indígenas. Isto é, uma cartografia sobre o tipo de vínculo, e a espécie de troca que as instituições estabelecem com os tukano, *locus* privilegiado para a produção de saberes e conhecimentos.

3 PRINCIPAIS CONSTRUÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Os construtos "Estética territorial" e "Alteridades Cosmológicas" foram utilizados na pesquisa como noções de ordem conceitual que explicam as continuidades e transformações das comunidades de língua tukano, em contato direto com agências de natureza política, associada e variada (federais, estatais, municipais, religiosas, organizações não governamentais e outras), e dentro de uma ampla territorialidade que abrange a territorialidade relativa de Manaus até o alto rio Negro, com preferência nas relações políticas e os vínculos cosmológicos estabelecidos entre índios e não índios das cidades de Manaus e São Gabriel da Cachoeira, assim como da região do baixo rio Uaupés (Município de São Gabriel da Cachoeira).

A estética territorial constitui um recurso de ordem metodológico e epistemológico que cartografa uma ordem particular, enquanto focaliza o olhar etnográfico nas relações sócio-espaciais dentro de enclaves geográficos diferenciais. Em outras palavras, os estilos de vida manifestos pelas famílias tukano, em aldeias, povoados interioranos, e cidades de médio e grande porte como São Gabriel da Cachoeira e Manaus, respectivamente. Ainda, as formas de se assentar e definir padrões de residência, assim como de gerar fluxos de intercâmbio

econômico, social e religioso, de articular redes entre parentes e afins, em consonância com o rio Negro – espaço tempo polissêmico, isto é, meio de circulação, de transporte multimodal, e de uma grande densidade simbólica, com referências históricas, míticas e políticas, também consideráveis.

Já a pertinência das alteridades cosmológicas radica na utilização de um conceito mais amplo que "parceria", dentro das relações existentes entre as famílias tukano e as agências a que estes se vinculam. Dito em outras palavras, tenta-se exprimir a relação com o "Outro" – como manifestação ontológica –, incluindo as passagens dialógicas da hostilidade e a hospitalidade que todo encontro humano suscita (Levinas, 2005; Derrida, 2003; Todorov, 1999); e os "outros", em sentido político, social, xamânico, com apelo à noção de pessoa, de gente, de espíritos auxiliares e qualquer outra noção que envolva a qualidade e o tipo de vínculo produzido dentro de situações históricas de contato, entre sociedades regionais, populações indígenas, instituições governamentais e não governamentais; agências militares, políticas, acadêmicas, religiosas, econômicas, entre outras, dentro de contextos glo-locais e tradições de conhecimento. Em suma, tenta se entender um regime de alteridades num presente etnográfico, mas, com base em referências históricas registradas na ampla região amazônica em questão, particularizando no município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, Brasil.

3.1.1 Agenciamentos

O agenciamento das máquinas estatais e as linhas de fuga das sociedades sem estado ou com outro tipo de lógica territorial (Deleuze, 1987; Foucault, 1971; Clastres, 1990; Deleuze; Guatari, 1997^a e 1997b), a captura de alteridades ocidentais por parte de nativos ameríndios (Severi, 2000; Taussig, 1993) ou os englobamentos hierárquicos das sociedades de castas orientais (Dumond, 1966), e as versões sobre o outro exótico (orientalismo, indigenismo) (Said, 1990); todas elas constituem expressões culturais que introduzem trocas de perspectivas, dentro de cosmologias, como as que sustentam o capitalismo (Sahlins, 2001), e onde se produzem incorporação de modos diversos de vida.

Nesse sentido, e desde o arcabouço teórico-metodológico previamente apresentado, procedemos a conhecer, por um lado, o ponto de vista das comunidades de língua tukano do baixo Uaupés, assim como a justificativa das agências colaboradoras que desenvolvem políticas indigenistas e/ou práticas de intervenção através de programas junto às populações indígenas.

3.1.2 As Estéticas de Territorialização

Na primeira viagem mencionada ao alto rio Negro, conseguiu-se perceber que os enclaves das comunidades tukano se estendem por todo o rio Negro. As antigas missões, com seus centros religiosos e os internatos oferecem essas marcas temporais, com a presença contínua de famílias de língua tukano. Uma particular estética observa-se nas aldeias indígenas com seu ar de tranqüilidade e descanso. Caracterizadas por uma arquitetura de gêneros híbridos, com capelas católicas, pequenas casas com tetos de palha e paredes de madeira terçada, escolas e centros comunitários, canoas de madeira apostadas nos pequenos portos, crianças correndo no pátio de areia branca no meio dos açazeiros, ou brincando na beira do rio no final da tarde. Em suma, as condições históricas do contato traduzem a importância das estratégias dos indígenas com um certo "barroquismo dos espaços" ou dos espaços sobrepostos, com referências cosmológicas indígenas e também espaços de terror colonial e pós-colonial, camadas justapostas, montagens diversos, mapas de mapas.

Esta particularidade territorial dos povos indígenas é quase sempre notória e não oferece contradição alguma desde uma perspectiva nativa. Território e mobilidade apresentam-se, na visão dos povos tradicionais, como dupla inseparável. Também a sobreposição dos espaços, a memória dos mesmos e sua arqueologia se acrescenta como recriação espaço – temporal frente a situações históricas contemporâneas.

Contudo, é chamativo que certas etnografias insistam em limitar seu objeto a uma territorialidade asséptica sobre os povos estudados, um insistente purismo metodológico. Neste sentido, Crapanzano (1991) tem observado essa dificuldade metodológica e conceitual a partir da ideia de "cronótopos", categoria emprestada e "re-contextualizada" da teoria literária de Bakhtin. Trata-se de um conceito que diz respeito às imagens espaço-temporais fixas dentro de unidades discretas como a aldeia, os acampamentos, a barraca de observação do pesquisador, a cidade, etc. Desde uma perspectiva multisituada levantamos uma crítica ao modelo dos grupos "encriptados", ou das unidades discretas. Consideramos que essa posição pode se apresentar como uma saída conceitual - em correspondência com os registros etnográficos-, e no momento que registramos que os falantes da língua tukano não apenas viajam ao longo do rio Negro e seus afluentes, senão também ensaiam modos próprios de alteridade e códigos territoriais diferenciados nos territórios urbanos dos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Barcelos, Santa Isabel e Manaus. Todas, cidades de diferentes portes, mas, que em diferente escala evidenciam enclaves da memória, e nodos por onde se recriam

as relações de parentesco e as formas de associativismo junto às agências indigenistas e as organizações indígenas.

3.1.3 São Gabriel da Cachoeira

São Gabriel da Cachoeira é o município que possui o mais elevado número de indígenas do país, com mais de 80% de pessoas distribuídas em mais de 30 etnias indígenas. O Brasil tem reconhecido no nível municipal a co-oficialização das línguas indígenas, sendo a língua tukano uma delas junto à língua baniwa e nheengatu. Cabe destacar que em 2008 foi escolhido, pela primeira vez, um prefeito indígena, pertencente ao povo Tariano, e um vice-prefeito da etnia Baniwa. Também essa cidade é pólo base e "atrator" de variadas agências indigenistas e indígenas. Destaca-se, neste último conjunto, uma importante agência indígena, a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro - FOIRN, instituição determinante para o processo demarcatório contínuo das terras indígenas do alto rio Negro.

Não obstante, no atual contexto, os indígenas, e entre eles os tukano, vivenciam na cidade antagonismos múltiplos, diferentes tipos de estigmas, somado a casos preocupantes de alcoolismo, suicídio e prostituição. Pese a esse drama, os indígenas conseguem construir outro tipo de território étnico, não apenas aquele que se situa no plano político organizativo, senão também outro mais simbólico e paradoxal, baseado na desaceleração e nas nomenclaturas silenciosas. Neste sentido são precisamente as ausências e as presenças as que devem ler-se dentro de uma estética de desaparecimento, mas desde a chave da memória, que antecipa que ausências e presenças jamais são absolutas. Esta tensão entre aspectos tradicionais e modernos, ou de lógicas civilizatórias diferenciadas constitui o pano de fundo do presente urbano, local das disputas territoriais (aprofundada pela presença ostensiva do exército, as instituições públicas e a igreja), e de guerra de referências aprofundadas pelo crescimento acelerado do comércio, do parque automotivo e da especulação imobiliária.

3.2 Narrativas Recentes

3.2.1 No povoado de Tarakwa

O seguinte relato situa-se no povoado de Tarakwá, no momento em que se ministrava o curso da Licenciatura Intercultural Indígena do alto rio Negro, no Município de São Gabriel da Cachoeira. Os registros foram realizados entre 14 e 18 de maio de 2012. Nessa instância

Bosco, índio dessana do médio Tiquiê relatou uma situação que a literatura antropológica, dentro de uma acepção clássica poderia designar como "revitalização cultural"; quando um grupo de indígenas "Eru" localizado no Pira-Paraná - próximo ao rio Apaporis - retomou a prática do uso étnico do *caapi* (conhecido genericamente como chá guasca ou ayaguasca), a partir da obtenção e cultivo de três plantas, o preparo da bebida e o consumo coletivo da mesma. Bosco disse que adquiriu esse conhecimento quando realizou contato com esse grupo no Pira-Paraná. Esse grupo teria vindo do rio Tiquié, na década de 1930, e representava o grupo mais importante da região (sic!). Os conflitos bélicos que envolviam vários grupos do Tiquié, na primeira parte do século passado teria levado segundo o autor, que esse grupo se deslocasse até o Pira-Paraná.

3.2.2 Sobre as ruínas do internato salesiano de Tarakwa

Bosco viajou ao Pira - Paraná, um afluente importante do rio Apaporis, para visitar "parentes" que moraram até a primeira parte do século XX no rio Tiquiê. Esses grupos foram denominados de "Eru", reconhecidos como habilidosos canoeiros, e como o grupo mais proeminente da região.

Durante o primeiro ciclo da borracha, eles foram forçados a trabalhar nos seringais e a participar desse regime extrativista que impactou e transformou fortemente o modo de vida desse povo¹. Os Eru, como outros grupos do Triângulo Tukano, foram colocados no "moinho" do seringal, um regime extrativista brutal que procurava, por todos os meios, a substituição dos estilos de vida tradicionais, por meio da introdução de tecnologias eletrônicas, em particular a transmissão de músicas e cantigas em português, assim como a introdução de outras rotinas e hábitos, isto é, o consumo da cachaça e de alimentos industrializados, a utilização de aparelhos elétricos e eletrônicos, a substituição da língua de referência.

Os Eru, como outros grupos do Uaupés, e a maioria do Tiquiê (com exceção dos Tuyuka) teriam abandonado a prática do uso do *caapi* (designação de chá guasca no Brasil e ayauasca e yagué na Colômbia); o *epadú* (Brasil) ou mambe (Colômbia) - pó com folhas de

¹ O primeiro ciclo da borracha corresponde ao período que transcorre de 1879 a 1912. Neste sentido cabe destacar que desde o início da segunda metade do século XIX, a borracha passou a exercer forte atração sobre empreendedores na região amazônica. Caracterizou-se por ser uma atividade eminentemente extrativa e que gerou rápidos lucros, com um lugar de destaque nas indústrias da Europa e da América do Norte, onde alcançou um elevado preço. Dita situação levou que diversas pessoas viessem ao Brasil na intenção de conhecer a seringueira e os métodos e processos de extração, a fim de tentar também lucrar de alguma forma com esta riqueza.

coca -; e o cigarro ritual. A gestão civilizatória dos missionários e posteriormente a repressão do exército sobre o uso de determinadas substâncias, teria sido determinante, para capilarmente modificar as práticas rituais das populações do alto rio Negro, colocando os próprios parentes em guerra intestina através de um vil sistema de acusações. Por medo, intimidação, ou por motivos religiosos, alguns indígenas do rio Tiquiê e Vaupés prestaram denúncias as autoridades religiosas, políticas e militares sobre o uso ritual das mencionadas substâncias. Depois os Eru brigaram com outros grupos do Tiquiê e foram embora na década de 1930, e não voltaram mais.

Um desses grupos Eru pensou em retomar o uso do *caapi*, e com sentido experimental cultivou três plantas (ou sementes) que achou na localidade. “Logo que as plantas estiveram adultas, foram separadas as folhas e o cipó, e socadas durante duas horas, enquanto fumavam cigarro e comiam *epadú*. Quando estava pronta a bebida tomaram, vomitaram, limpavam seu corpo e tiveram visões. Por dois anos se foram preparando, para lembrar, para retomar a memória do grupo, acompanhando a bebedeira com sonhos instrutivos, e retomando a dança do "caapi-waia".

Os dessana do Tiquiê, entre eles Bosco, foram e conheceram essas práticas rituais. Os Eru queriam que ficassem duas pessoas no Pira-Paraná, que fossem dois alunos para permanecer aprendendo com o pajé/kumu²; logo retornariam ao Tiquiê, casados com mulheres Eru que levariam esse conhecimento para evitar esquecimentos futuros.

3.2.3 A restituição

João Bosco e Arnaldo Villas-Boas se conheceram quando tinham, cada um, oito anos, no internato dos padres salesianos em Pari-Cachoeira. Eles agora são alunos da Licenciatura Intercultural Indígena do alto rio Negro, outra instituição educativa que, com propósitos diferentes, têm voltado a uni-los.

² João Bosco diferenciou o pajé do Komu. O primeiro passa água na pessoa doente e tira a doença do corpo (aparecem coisas ruins que saíram do corpo) depois deriva para o komu com um diagnóstico. O komu é quem faz a cura, ele realiza o tratamento da pessoa a partir das orientações e diagnóstico estabelecido previamente pelo pajé. Pode tirar bichos, pedras, paus, etc. A pessoa que deve ser temida e aquele que reúne essas duas prerrogativas. Ele pode fazer mal sobre os outros se ele quer. O pajé ou komu já é identificado desde criança, mas esta na mãe aceitar se ela quer que ele seja iniciado nessa função. Por que ela é responsável até a iniciação de cuidar dele, com alimentos especiais e outros cuidados diferentes o outros filhos. Depois da iniciação o rapaz que já é considerado homem passa a ser orientado por um pajé/komu que começa instruí-lo.

3.2.4 Para uma versão do tempo transcorrido no internato de Pari – Cachoeira

Arnaldo conheceu João Bosco em 1968, no internato de Pari-Cachoeira, ele vinha da aldeia de Jabuti-Cachoeira. Ele egressou aos 17 anos, logo depois de se formar, já concluída a oitava série. Era comum, disse Arnaldo, que os padres enviassem emissários às aldeias para incentivar os pais das crianças a estudar nos internatos. A promessa da saída era ter futuro, outro meio não existia, diziam, era a única oportunidade de estudar e ter um lugar na sociedade atual. Acontecia poucas vezes, excepcionalmente, que os pais não enviavam seus filhos. Então ali chegavam os próprios padres e “arrebanhavam” os meninos indígenas sem dificuldade.

João Bosco estava em Santo Antônio. Ele comenta que a principal ideia que o internato propagava, para ter êxito na convocatória, era "que quem não vai ao internato, não vai ser nada na vida"; "não vai falar português nem usar roupa". Nesse momento, no início da década de 1970 Bosco lembra que apenas tinha sete anos de idade.

3.2.5 Dificuldades e novos hábitos

João Bosco disse que ele não estava acostumado a ir sozinho ao banheiro, de atar a rede, de consumir outro tipo de alimentos, obedecer as normas do assistente, entrar na fila, entre outras rotinas. Tudo era novidade. Quando morava com seus pais na aldeia, a noite constituía o momento para conversar, para comer manicuera, de confiar na mãe que o levava para a rede. Pelo contrário, no internato, todos os internos eram obrigados a pendurar sua rede, e permanecer em silêncio absoluto.

3.2.6 A língua

"Teve um tempo que chegou a exigência de falar o português, era quando nos tínhamos 12 ou 13 anos". Nem João Bosco, nem Arnaldo lembram do motivo, acham que poderia ser em virtude da mudança do diretor do internato, ou, as orientações transmitidas pelo regime militar, já que era época de ditadura militar”.

Esse dado aporta uma nova linha interpretativa, porque existem versões ou ênfases diferentes a respeito da obrigatoriedade do aprendizado do português exigido nos internatos para as crianças indígenas. Algumas sustentam que o português era mantido pelos padres salesianos devido que muitos deles eram italianos e preferiam apreender a língua dos tukano

que falar o português. Também por propósitos catequéticos, de utilizar o tukano como língua franca para comunicar-se com outros povos indígenas que participavam do grande programa civilizador. Esta versão foi recolhida em 2002, de Seu Mário, na aldeia Tapira-Ponta, próximo a Iawarete, no alto Uaupés. Outras versões, insistem numa imposição radical do português que só conseguiu reverter-se na volta à aldeia, quando já não era possível continuar realizando estudos no internato. (BASINI, 2004; BASINI; TAVARES, 2014).

3.2.7 As primeiras escolas nas comunidades indígenas

"Nos anos de 1976 e 1977 começaram as primeiras escolas nas comunidades como São João Batista, que foram institucionalizadas pelo Estado como escolas rurais. Já com 5 anos era formado, depois vinham ser com oitava série... Em Santa Isabel eram professores de fora, os diretores eram irmãos". Bosco, logo que saiu do internato voltou a sua comunidade e foi convidado para dar aulas, Arnaldo foi para Santa Isabel para morar. Ele também começou dar aulas. Em Santa Isabel tinha ensino meio, mas era para quem tinha dinheiro.

3.2.8 O garimpo

"Em 1985 começou o garimpo na Serra do Traíra, e no Maimete, no rio Içana. Por causa do garimpo, da ideia do enriquecimento rápido muitos deixaram de ser alunos, professores e funcionários".

Bosco estava no quartel, já tinha feito o curso de cabo, e lembra que naquela época era muito comum a expectativa de enriquecimento rápido com o garimpo. Ele recebia notícias que em São Gabriel algumas pessoas tinham comprado casas bonitas e adquiriram diversas mercadorias. "Então eu fiz besteira, teve três vezes que solicitar a baixa porque não queriam aceitar. Saí apenas com 3000 cruzeiros no bolso, 300 reais de agora, e 80 kg de farinha de mandioca. Pensei que o ouro se espalhava como a farinha".

Bosco voltou do garimpo com quinze onças em ouro, voltou para Santo Antônio, sua comunidade de origem. Ali, a comunidade lhe confiou o cargo de professor, já que anteriormente tinha se desempenhado nessa função.

3.2.9 Arnaldo

Logo que saiu do internato salesiano de Pari - Cachoeira, Arnaldo foi trabalhar como professor em uma escola, em Santa Isabel. Neste município não havia garimpo, e o escoamento de sorva era colocado a par do garimpo. Também como Bosco, ele assistiu à chegada de novas mercadorias e produtos para a cidade. Estes também eram associados ao enriquecimento dos trabalhadores braçais que se aventuravam no mato para extrair esses produtos. Essa situação o inquietou e foi assim que deixou de ministrar aulas para pegar a sorva da catingá³ e tirar leite daquela árvore, um trabalho mais complicado que a extração de látex da seringueira, já que exigia o ofício e habilidade de ter que subir na árvore. Neste trabalho permaneceu quatro anos tirando sorva mas sem receber ganhos econômicos importantes. Então começou a extrair piaçaba⁴. Fez isso durante dois anos. Até que "pensei, estou me matando, melhor ir embora". Voltou para Santa Isabel, depois embarcou para Manaus no barco Antônio Moraes, que era o maior barco da região. Moraes era um importante comerciante do rio Negro, tinha o monopólio do transporte de gás e cerveja no trecho São Gabriel - Manaus. Arnaldo se empregou para realizar o trabalho de carga e descarga no barco, e desta forma trabalhou durante dois anos. Depois voltou a São Gabriel e constituiu família. Começou a trabalhar na prefeitura do município, em serviços gerais. Antes disso ficou um tempo sem emprego e foi trabalhar na Prefeitura de Japurá, por indicação de seu cunhado. Nessa prefeitura realizou, no ano 2000, o curso de formação de professores do

³ Retirado das árvores por um processo semelhante ao da extração do látex da borracheira, o látex da sorveira tem, também, grande utilidade como matéria-prima industrial, em especial na fabricação de goma de mascar. Após a extração, o látex se solidifica e é comercializado em grandes blocos compactos destinados, basicamente, à exportação. Segundo Paulo Cavalcante, a exploração da sorva com essa finalidade e seu comércio já foram muito intensos na floresta, tendo se reduzido bastante nas últimas décadas. O látex da sorveira pode, ainda, ser utilizado industrialmente na produção de gomas e de vernizes. Desde tempos longínquos, os nativos da Amazônia sabem que, além de suas utilidades alimentícias, o látex da sorveira tem propriedades isolantes, sendo bastante resistente ao tempo e à umidade. Coagulado e misturado com outras substâncias, por exemplo, esse látex é muito empregado na calafetação das embarcações e caiação das paredes das habitações amazônicas. **Sorva** ou **sorveira** (*Sorbus domestica* L.) é uma árvore da família das [Rosaceae](#). É também conhecida pelos sinônimos botânicos de *Cormus domestica* ((L.)Spach.) e *Pyrus sorbus* (Gaertn.), surgindo ainda a [Sorbus maderensis](#) que é uma das espécie [endêmicas](#) da [ilha da Madeira](#) e [Canárias](#) (Lowe) e (Dode). Apresenta-se como um [arbusto](#) com até 3 metros de altura, caducifólio, de caules lisos, castanho-avermelhados e [folhas](#) compostas, imparipinuladas de até 15 centímetros de comprimento, geralmente com 13 a 17 folíolos, elípticos, oblongos ou alanceolados, crenados. Esta [planta](#) tem [flores](#) pequenas, esbranquiçadas a cremes, numerosas, reunidas em corimbos compostos, terminais, sendo os [frutos](#) carnudos, globosos e de cor vermelha. In: Wikipédia. A enciclopédia livre.

⁴ Possui estipe liso e cilíndrico, desde subterrâneo até 15 m, folhas eretas, verde-escuras, com pecíolo longo, e frutos comestíveis. A fibra dura e flexível é extraída das margens dos pecíolos e utilizada na confecção de [vassouras](#) e [escovas](#). Suas sementes, por sua vez, fornecem marfim- -vegetal. Também é conhecida pelos nomes de coqueiro-piaçaba, japeraçaba, pau-piaçaba, piaçabeira, piaçaveira e vai-tudo. Observa-se que "Piaçaba" é o nome dado a palmeira na Bahia, a qual se retira também fibras pra a fabricação de vassouras. Sendo que esta tem fibras mais duras que a "Piaçaba", árvore da mesma família só que encontrada na Amazônia.

magistério. Formou-se como professor rural logo depois de estudar durante um ano no sistema de cursos modais concentrados. Permaneceu mais tempo em Japurá devido ter que pagar sua dívida com a prefeitura pela bolsa recebida. Para isso trabalhou em quatro escolas rurais no Município de Japurá.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço em movimento, binômio de território e mobilidade, desenvolve-se dentro de uma cartografia relacional insinuada pela mobilidade dos povos do alto rio Negro. Sua territorialidade incessante nas bordas da *nomiNação*⁵, e da soberania nacional, trouxeram as implicâncias de seu *ethos* migratório com novas conotações culturais em situação de contacto. Esta informa de um processo de redução e confinamento. Paradigma disso foi o Projeto Calha Norte, do "consorcio militar", quem na década de 1970 tentou reduzir os territórios lingüísticos e étnicos dos indígenas em colônias agrícolas. Esta tentativa é mais um correlato que se soma ao histórico de despojo das populações tradicionais; uma seqüência de horrores que se inicia com a procura do ouro, o ciclo das drogas do sertão, a exploração da borracha, e os regimes religiosos e humanistas de uma pretendida *pax civilizatória*. Em outras palavras, agências antagônicas aos interesses dos indígenas vêm criando sistematicamente programas de intervenção civilizatória, e novas cartografias para sobrepô-las àquelas reconhecidas por eles, com claro propósito de domínio geopolítico.⁶

A nova configuração que devêm do compulsivo processo de apropriação fundiária, baseia-se na imposição de novos referentes sêmicos e a confiança do esquecimento. No caso dos tukano, a memória, a partir de uma geografia mítica, é um elemento incontestável para uma nomenclatura que sobrevive aos projetos civilizatórios de extermínio indígena. As marcas pétreas e os variados relatos da passagem da cobra grande e da canoa de transformação ao longo do rio Negro constituem elementos inequívocos de uma territorialidade memorizada. Ambos superam a visão arqueológica redutiva de patrimônios

⁵ “La *nomiNación* augura como ejercicio de totalización, inscribir el nombre, dejarlo como gesto indeleble, regular la posición de las alteridades posibles, centrando, concentrando la producción de identidad mediante políticas (también lingüísticas: hablarás y escribirás en francés)” (Guigou, 2007)

⁶ Prática desenvolvida tanto pelos padres salesianos como pelos militares. Os primeiros justificando uma higiene espiritual, afastando os instrumentos demoníacos, mas que serviram para enfeitar museus na cidade de Manaus, e os segundos eliminando a planta de vida, a coca, a partir de uma “guerra ao narcotráfico” e os direitos de guerra da soberania nacional, inflamando intrigas e acusações entre parentes, para por fim capitalizar num plano de divisão da territorialidade continua.

intangíveis e, ao contrário, constituem conhecimentos que diluem a representação estatística, a partir de desenhos que a vida social inventa para tatuar a natureza.

REFERÊNCIAS

- BASINI, J. A pax salesiana. **Geo- religiosidade e outras narrativas na fronteira amazônica**. Em: Fórum de pesquisa: Missões cristãs em áreas indígenas: abordagens antropológicas. Coord. Paula Monteiro. V RAM, UFSC, Florianópolis-SC. 2004.
- BASINI, J. SANTOS, D. **Manduka, o homem que não sabia morrer: um relato do baixo Uaupés na memória dos povoadores indígenas da região**. – Revista FSA – Teresina/Brasil – v. 11, n. 4, art. 2, p. 19-38, out./dez. 2014 ISSN Impresso: 1806-6356 ISSN Eletrônico: 2317-2983. 2014.
- BIBLIOTECA NACIONAL. Alexandre Rodrigues Ferreira. **Amazônia redescoberta no século XVIII**, BN, Rio de Janeiro.1992.
- BEKSTA, C. **A maloca tukano-dessana e seu simbolismo**. Trabalho de aproveitamento do curso de Pós-Graduação em Antropologia Amazônica na Fundação Universidade do Amazonas, Manaus. 1988.
- BRUZZI, A. **A civilização indígena do Uaupés**. 2ª edição., LAS, Roma. 1977.
- BRÜZZI, A. **Crenças e lendas do Uaupés**, ABYA YALA, Quito. 1994.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**, In: *A sociedade contra o Estado – Pesquisas de Antropologia Política*. (Tradução Theo Santiago e Francisco Alves), 5. ed. Rio de Janeiro, RJ. pp. 132-152, 1990.
- COIDI – FOIRN, I. Y. M. **O conhecimento dos nossos antepassados, Iawareté** - São Gabriel da Cachoeira. 2004.
- CRAPANZANO, V. "**Dialogo**", in: Anuário Antropológico 188. Editora Universidade de Brasília, Brasília D.F. 1991.
- DELEUZE, G. F. B.: **Paidós**, 1987.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 5. São Paulo: Editora 34 Ltda., 1997.
- _____. *Tratado de Nomadologia (p,11-110); O Liso e o Estriado(179-214)*. Em Mil Platôs, Vol. 5, Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DERRIDA, Jacques Da hospitalidade . ESCUTA: São Paulo, 2003.
- DUMONT, L. **Homo Hierarchicus: essai sur le système des castes**. GALLIMARD, Paris, 1966.

FERREIRA REIS, A.C. **A conquista espiritual da Amazônia**. 2ª edição revista. EDITORA DA UNIVERSIDADE DO AMAZONAS, Manaus. 1997.

FOIRN- ISA . **Povos Indígenas do alto e médio Rio Negro**. Uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Mapa-Libro. MEC/SEF, 2ª edição. 2000.

FOUCAULT, M. **Sobre a arqueologia das ciências**. *Resposta ao círculo epistemológico*. Em: Estruturalismo e teoria da linguagem p. 19-55, VOZES, Petrópolis, 1971.

GUIGOU, L. N. **Haciendo la memoria: um artista em San Javier y la bisnieta del Fundador**. Em: Trayectos antropológicos. (Org) Lélío Guigou. Montevideo, Nordan, 2007.

LEVINAS, E. **Entre nós. Ensaio sobre a alteridade**. VOZES, Petrópolis. 2005.

NIMUENDAJÚ, C. **Reconhecimento dos Rios Içana, Ayarí e Uaupés (1927)**. In: Textos Indigenistas. São Paulo: LOYOLA, 1982.

OLIVEIRA, A. G. **O Mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro**. Belém: COLEÇÃO EDUARDO GALVÃO, MUSEU GOELDI, 1995.

SAHLINS, M. **Cosmologias do capitalismo** Em: Revista Mana. UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

SAID, E. **O Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

SEVERI, C. **Cosmología, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica kuna**. In: Revista Mana, Rio de Janeiro, 2000.

TAUSSIG, M. **Mimesis and alterity**. A particular history of de senses. New York – London. Routledge, 1993.

TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.