

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E  
CULTURA NA AMAZÔNIA**

**METAMORFOSES EM YAUARETÉ: EM DIREÇÃO AO  
MUNDO URBANO**

**(1985-2005)**

**ORLANDO MELGUEIRO DA SILVA**

**MANAUS**

**2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E  
CULTURA NA AMAZÔNIA**

**ORLANDO MELGUEIRO DA SILVA**

**METAMORFOSES EM YAUARETÉ: EM DIREÇÃO AO  
MUNDO URBANO**

**(1985-2005)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

**Orientador: Prof. Dr. Hideraldo Lima da Costa**

**MANAUS**

**2007**

Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte realizada pela Biblioteca Central - UFAM)

**Silva, Orlando Melgueiro da**

**S586**  
**m**

Metamorfoses em Yauareté: em direção ao mundo urbano (1985-2005) / Orlando Melgueiro da Silva . - Manaus: UFAM, 2007.

115 f.; il.

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas, 2007.

Orientador: Prof. Dr. Hideraldo Lima da Costa

1. Índios da América do Sul - Brasil 2. Identidade social  
3. Índios - Cultura 4. Antropologia I.Título

**CDU 397(=1-82)(043.2)**

**ORLANDO MELGUEIRO DA SILVA**

**METAMORFOSES EM YAUARETÉ: EM DIREÇÃO AO  
MUNDO URBANO**

**(1985-2005)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

**BANCA EXAMINADORA**

**APROVADO EM 03 DE OUTUBRO DE 2007**

**Prof. Dr. Hideraldo Lima da Costa – Presidente**

**Prof. Dr<sup>o</sup> Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel – Membro**

**Prof. Dr<sup>o</sup> Iraildes Caldas Torres – Membros**

Ao meu pai, in  
memoriam, à minha  
mãe, meus irmãos,  
esposa e filhos pelo  
incentivo para  
realização deste  
trabalho.

Ao plano superior pela força invisível;

À Universidade Federal do Amazonas;

Ao meu orientador pelo acompanhamento constante;

Aos meus familiares pelo apoio;

Aos colegas da instituição que auxiliaram na discussão da temática e contribuíram no delinear do caminho;

À FAPEAM pela concessão da bolsa de estudos;

Aos colegas da turma que incentivaram.

AGRADEÇO

## **RESUMO**

O Distrito Municipal de Yauareté, na Terra Indígena Alto Rio Negro, caminha nesses últimos vinte anos (1985-2005) em direção ao mundo urbano. Nele o espaço vem sendo produzido pelas populações indígenas num contexto de cidade. E, com o intuito de investigar a metamorfose naquela cidade, foi realizado um levantamento referente às mudanças socioculturais e econômicas vivenciadas no Distrito. Das pesquisas bibliográficas e trabalhos de campo, resultaram na compreensão da vida urbana de Yauareté. O estudo revelou ainda que o lugar emerge num novo mundo; o mundo urbano. Assim, o território da fronteira se consolida na construção de uma nova espacialidade onde processo de urbanização, a partir dos elementos do mundo envolvente, constrói nova estrutura paisagística, transformando-se o Distrito, no que antes era uma aldeia indígena, numa cidade amazônica.

Palavras chave: urbano, cidade, indígena, território, fronteira.



## **ABSTRACT**

The Municipal District of Yauareté, in the High Indigenous Earth rio Negro, walks on those last twenty years (1985-2005) towards the urban world. In him I space is being it produced by the indigenous populations in a city context. And, with sensed him/it of investigating the metamorphosis in that city, a rising was accomplished regarding the sociocultural and economical changes lived in the District. Of the bibliographical researches and field works resulted in the understanding of the urban life of Yauareté. The study revealed although the place emerges in a new world; the urban world. Like this, the territory of the border consolidates in the construction of a new space where I process of urbanization, starting from the elements of the involving world, it builds new it structures paisagística changing the District, in what before was an indigenous village, in an Amazonian city.

Words key: urban, city, indigenous, territory, bordering.

## LISTA DE SIGLAS

FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
ARN	Alto Rio Negro
ISA	Instituto Socioambiental
COIDI	Coordenação das Organizações Indígenas de Iauareté
AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMIDI	Associação das Mulheres Indígenas de Iauareté
PCN	Projeto Calha Norte
PMSGC	Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia
UNIDI	União das Nações Indígenas do Distrito de Iauareté

## SUMÁRIO

Agradecimentos.....	04
Resumo.....	05
Introdução.....	08
CAPÍTULO I – Um Processo Histórico no Noroeste Amazônico: Da extinção da Maloca ao Aldeamento de Yauareté.....	11
1 Contextualizando a História de Yauareté.....	12
1.1 “Buopés”, entre Guerras e Alianças, os Primeiros Habitantes de Yauareté .....	13
1.2 Taliáseri: Os Povoadores de Yauareté .....	17
1.3 A Simbologia dos Mitos como Instrumento de Ocupação do Território .....	19
1.4 A Maloca no Waupés.....	23
1.5 O Aldeamento de Yauareté: a extinção da maloca .....	28
1.6 Descimento: a depopulação no Waupés.....	31
1.7 Influências Religiosas (séc. XVIII, XIX e XX) .....	34
CAPÍTULO II Yauareté: Um Núcleo Urbano em Formação?.....	39
2.1 Yauareté: um Núcleo Urbano em Formação na Fronteira (1985-2005).....	42
2.2 Comércio em Yauareté.....	57
2.3 Yauareté: Reorganizando o Território .....	68
CAPÍTULO III – Mobilização dos Principais Atores: a Luta pela Cidadania Nos Últimos Vinte Anos (1985-2005).....	74
3.1 A luta pela terra como uma recriação do mundo urbano em Yauareté.....	76
3.2 Influências do Mundo Externo e as alterações políticas na organização social de Yauareté.....	86
3.3 Expansão Urbana: A Reprodução do Capital e da Força de Trabalho em Yauareté.....	94
Considerações Finais .....	101
Referências.....	106

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação é parte mais ampla em que pretendo estudar as metamorfoses na região Noroeste do Amazonas tendo como o ponto de partida o Distrito Municipal de Yauareté que, nesses últimos vinte anos(1985-2005), vem se caracterizando como um núcleo urbano na Terra Indígena Alto Rio Negro. No primeiro momento, busco realizar um estudo do processo histórico da ocupação do Waupés pelos povos indígenas dos troncos lingüísticos: Arawak, Tukano e Maku. Na seqüência, caminho em direção aos elementos que me auxiliam na compreensão do significado do lugar onde o espaço produzido por essas nações, influenciado pelo universo não indígena, motiva gradativamente mudanças nas suas culturas e nos seus cotidianos. Ao compreender a mitologia e o sagrado desses povos, tendo, na maloca, o referencial das tradições dessas populações, busquei visualizar outros horizontes que, no decorrer do processo de consolidação identitária, constroem uma nova territorialidade.

Fontes bibliográficas, relatos dos viajantes, dos missionários, de comerciantes, e outros documentos afins, como pesquisas referentes ao tema me permitem compreender a memória histórica da população de Yauareté e, sem dúvida, contribuem para ampliar os meus conhecimentos na construção desta dissertação.

Numa segunda fase da pesquisa pretendo, investigar as representações dos sujeitos envolvidos no processo de urbanização<sup>1</sup> de Yauareté, bem como, apresentar elementos do mundo envolvente que solidifica nova estrutura paisagística da “cidade”, onde os poderes públicos, ou, membros dos movimentos sociais e políticas de Estado têm papel na mobilidade e na transformação do Distrito.

Por que os últimos vinte anos? O recorte é um período extremamente rico. Da chamada “civilização indígena no Rio Negro” através da escolarização e fim dos internatos salesianos e, do ponto de vista socioeconômico, emergem em Yauareté, um horizonte de culturas indígenas mesclada com as culturas do mundo ocidental.

E, como objeto de investigação, pretendo analisar o cotidiano “rural-urbano” de Yauareté, partindo das concepções culturais dos povos nativos onde o mito da convivência possuía sentidos específicos quer seja na realidade familiar e comunitária quer seja no universo metafísico da Maloca. Por um lado, viajo no passado histórico da Região para trazer à tona as conseqüências sócio-culturais com ruptura do “viver

---

<sup>1</sup> A urbanização, segundo Davidovich (1995:17), é “um processo histórico específico, associado ao desenvolvimento de um sistema produtivo, mobilizado em grande parte pelo capital industrial.”

indígena” imposta por “colonizadores” (viajantes, missionários e outros) que resultou na construção de uma nova territorialidade. Por outro, contextualizo um novo paradigma de “desenvolvimento” em fase de construção pela sociedade do lugar: o urbano do Distrito, a partir do lugar “vivido” numa paisagem em constante transformação na fronteira. Essas questões estão discutidas no capítulo I – Yauareté: da Maloca ao Núcleo Urbano.

Assim, ao estudar as relações espaciais da natureza indígena, demarcam-se objetos importantes da geografia, como a região, a paisagem, o território e o lugar que forneceram instrumentos de análise desde os “gêneros de vida” de la Blache (*Annales de Géographie* (1891), até a “formação sócio-espacial” de Milton Santos (1996:68), ou ainda como diz Sauer, (1998:52). “A geografia humana não se opõe a uma geografia da qual o homem está excluído; tal geografia não existiu a não ser nas mentes de alguns especialistas; mas baseia-se na realidade, na união dos elementos físicos e culturais da paisagem”.

É nesse contexto que revigoro a temática, indago e analiso, diante da interdependência entre espaços que se incluem e se excluem no mundo que pretende ser a aldeia global, se não do cidadão, mas, das informações e das mercadorias, ambos chegando velozes ao rural e ao urbano, criando uma falsa homogeneização dos lugares, e que as inclusões nos circuitos globais demonstram cada vez mais as diferenças na repetição da velha fórmula desigual e combinada de reprodução do capitalismo. Essa discussão está presente no capítulo II Yauareté: Um Núcleo Urbano em Formação?.

Por que Yauareté? Nesta Região, origina-se o acontecimento doméstico que vai marcar definitivamente a luta por moradia em Yauareté, nos últimos anos. Inicia-se nos anos 80 e vai até meados de 2005, quando famílias inteiras migram dos povoados para a Sede Distrital, premidas pelas necessidades básicas e educação formal fazendo com que a periferia da “cidade” seja ocupada e a paisagem, gradativamente modificada.

Essa mobilidade social é relevante, porque apresenta um marco na luta coletiva pela posse da terra na Sede do Distrito. É a partir dessa luta que a questão da carência de moradia se explicita e assume contornos político-ideológicos, colocando em pontos equidistantes e às vezes antagônicos à população pobre e aos representantes municipais.

A opção pela região noroeste se justifica ainda pelo fato de a mesma se localizar fora do tecido urbano<sup>2</sup>, ou seja, na zona rural, portanto submetida a um processo de ocupação que desfigura, do ponto de vista de suas características originais prevista nos planos urbanísticos da cidade; a Terra Indígena é área de preservação ambiental e de produção primária.

Yauareté se transforma, portanto, em um palco de confrontos. Os atores do poder público e populações indígenas se encontram num processo de convergência e divergência, redesenham os seus espaços, alterando profundamente a paisagem da região com sérios riscos para suas tradições culturais. É nesse espaço que o direito de morar se confronta com o direito de conservar, de preservar, possibilitando a emergência de um discurso demagógico e populista em defesa das carências sociais, principalmente habitacionais com “novos modelos”<sup>3</sup> ocidentais. Yauareté, antes de ser um “cenário original”, hoje se transforma, em cidade, construindo um outro “cenário” onde se concentra uma população indígena de aproximadamente 5.700 habitantes (COIDI 2005)<sup>4</sup>, muitas vezes, excluída e apartada social e espacialmente.

Esse é o nosso objeto de estudo central, apresentar a luta desses povos pela manutenção de seus direitos à cidade e manutenção de uma identidade. Essa é a discussão que se pretende enfrentar no capítulo III.

---

<sup>2</sup> Segundo Lefebvre (1991:11) tecido urbano é o conjunto que compõe a morfologia urbana, servindo de suporte para o modo de vida urbano aí compreendido a base econômica, a vida social e cultural e os serviços.

<sup>3</sup> Construções de casas ao modo da cultura envolvente.

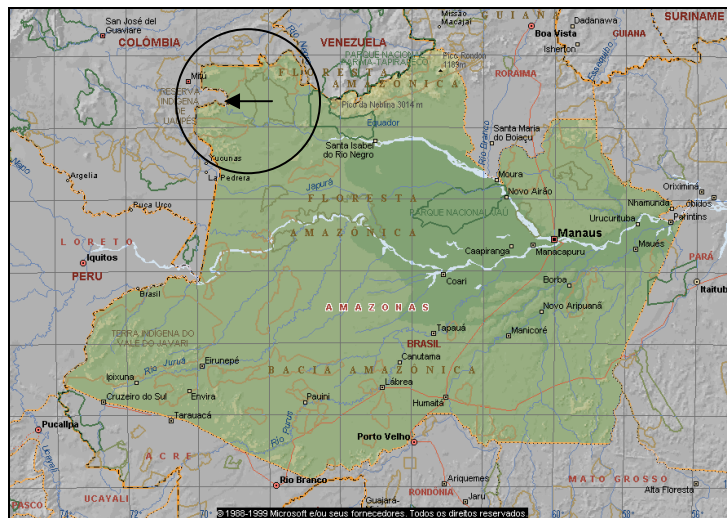
<sup>4</sup> Conselho das Organizações Indígenas de Iauareté, 26/12/2005.

# **CAPÍTULO I**

**Um Processo Histórico no Noroeste  
Amazônico: Da Maloca ao  
Aldeamento de Yauareté.**

# 1. Contextualizando a história de Yauareté

A região do Alto Rio Negro (ARN) está localizada no noroeste do Estado do Amazonas, ocupando uma extensão de 79.993 km<sup>2</sup> e possuindo uma população de 30.599 habitantes (FOIRN-ISA, 2000:17).



Fonte: ISA/FOIRN 2005

Esta área é habitada há pelo menos 2.000 anos por diversos povos indígenas, sendo que nela atualmente convivem 22 grupos étnicos: Arapaço, Baré, Baniwa, Bará, Dow, Dessana, Hupda, Kubeo, Koripaco, Maku, Miriti-tapuya, Nadöb, Pira-tapuya, Siriano, Siuci-tapuya, Tariano, Tukano, Tuyuka, Wanana, Werekena, Yanomami e Yohupde, pertencentes a quatro famílias lingüísticas distintas: Arawak, Maku, Tukano e



Yanomami (BUCHILLET, 1990). Ou, ainda, situada numa região que segundo divisão feita por Robin M. Wright (2005:25):

...o vale pode ser definido como a seguinte área: a) limite ao leste, ao médio Rio Negro, ou seja, o território histórico dos Manao; b) limite ao norte, o Rio Guainia, embora sejam mencionadas as conexões importantes com povos dos afluentes do Alto Rio Orinoco (Rios Guaviare, Inírida etc.); c) limite ao oeste, o Alto Waupés/Valpés, o território dos índios Umaua(Carijona); e d) limite ao sul, os Rios Caquetá e Japurá.

Os critérios para a definição dessa área são baseados em padrões culturais comuns e na intensidade de interação interétnica.

Acredita-se que já no século XVII, os índios do ARN<sup>5</sup> tiveram conhecimento da presença dos brancos, através da troca de utensílios com outros povos das regiões mais baixas do rio, mesmo sem ainda ter entrado em contato com eles. A intensificação dos contatos com a civilização européia, sobretudo os portugueses, deu-se após a grande guerra dos lusitanos contra os índios Manao que habitavam a região do baixo e médio rio Negro, durante a terceira década do século XVIII. O resultado desta guerra foi um grande massacre das populações que viviam nos cursos do baixo e médio rio Negro, com conseqüente diminuição da mão de obra escrava procedente desta área e, tendo ainda a situação sido agravada pelas mortes decorrentes de epidemias. A região também foi alvo das tropas de captura de escravos, havendo relatos históricos de que até o final da década de 1740, cerca de 20 mil índios foram apresados e descidos da região (FOIRN-ISA, 2000:78).

### **1.1 “Boaupés”: Entre Guerras e Alianças no Noroeste Amazônico.**

O tipo de problemas históricos apresentado pela diversidade étnica da região do ARN pode ser visto na questão da identificação dos povos chamados “Boaupés”<sup>6</sup>, que aparecem nos primeiros relatos como habitantes do rio Waupés desde a foz do rio Tiquié até as cabeceiras do Waupés. Os “Boaupés” estavam entre os povos mais afetados pelos escravizadores nos anos de 1739 a 1745, e eram considerados “uma nação copiosa em idiomas particulares” (apud. ISA/FOIRN 2000:77). E, fala-se que

---

<sup>5</sup> ARN: Alto Rio Negro.

<sup>6</sup> Segundo Bruzi da Silva(1977:28-9)os “Boaupés” “eram identificados como os povos Tukano ou com os Tariano do médio Waupés.”. Para Cunha( 1990:256) “Os Boaupés eram ao mesmo tempo Tukano e Arawak. Isto é um grupo étnico representando a fronteira em formação entre as duas culturas.” E, para lideranças de Yauareté eram Populações Indígenas que habitavam as margens do Rio Waupés na época dos viajantes (séc. XVIII, XIX e XX.).

depois do século XVIII, o nome praticamente desaparece das fontes ou é usado apenas em um sentido genérico. Mas foi através da penetração da política colonial no Noroeste Amazônico (escavidão, descimento...) que teria impedido o processo de formação da fronteira cultural entre os povos tukano e arawak que, de tal maneira pelo fim do século XVIII, os “Boaoupés” não eram mais uma entidade (uma nação) distinta. Logo, para elucidar de que no ARN havia outras nações étnicas Nimuendaju (1955:163-3), relata que a cultura do Noroeste Amazônico é formada por três “estratos”, a saber: 1) o mais antigo, formado por diversas etnias de caçadores e coletores seminômades como os Maku, Uaicá e Siriana; 2) o outro que data do começo da era cristã, composto por populações de culturas mais avançadas, os Arawak e os Tukano; 3) o último, que seria dos europeus que, mediante contato com povos do segundo estrato, deram origem a culturas híbridas. Reichel-Dolmatoff. (apud. Cunha. 1990:257): examina o vasto corpo das tradições orais Dessana e Pira-tapuya que contém duas tradições paralelas: uma que conta sobre as conquistas militares dos antepassados Tukano que povoaram a região e tomaram posse dela. Os grupos eram organizados em hierarquias e deram origem às linhagens atuais.

A outra tradição, segundo Manuela Carneiro da Cunha (1990:258) é sobre as dificuldades e o medo de uns poucos homens de penetrarem em um território cheio de perigos, especialmente, “outros seres” hostis, com línguas incompreensíveis, e contra todos os Tukano tinham que lutar para sobreviver. Contam-se, ainda, como as populações indígenas conseguiram formar alianças com os outros grupos e trocar mulheres em casamento, ou seja, nelas foram estabelecidas a prática da exogamia. Contudo, nas linhas gerais explicativas de Nimuendaju, é ainda aceitável a seqüência ocupacional Maku-Arawak/Tukano-europeus. Isto não implicaria em afirmar que tanto os Arawak como os tukano tiveram suas origens fora da região? Essa hipótese é criticada por Wright.(1982. p.256). pois segundo Cunha-1982, ao analisar a ocupação dos pioneiros povos na Região, destaca-se que, em primeiro lugar, pelas tradições orais dos Hohodene, indica-se que eles constituíam um dos grupos mais antigos dos Arawak, que até então, habitavam as margens do rio Içana, região habitada pelos Arawak.

A outra evidência seria a lingüística, a princípio, que também não apóia a proposta de Nimuendaju, pois a variante dialetal de Baniwa que os Hohodene não é uma das mais recentes. Em segundo lugar, critica-se a posição cronológica atribuída para a migração Arawak ao rio Negro na época cristã. Embora ainda não existam estudos

arqueológicos que possam esclarecer essa questão, a existência de petroglifos nas cachoeiras dos rios sugere a possibilidade de uma ocupação mais antiga. Segundo os Arawak que vivem nessas áreas, os petroglifos foram feitos por seus antepassados e, freqüentemente, seu significado é diretamente associado ao culto dos ancestrais e à mitologia de origem das fratrias (Write, 1981:10).

Segundo Carneiro da Cunha, (1990:253), o Noroeste da Amazônia:

“historicamente se localizava no centro de um vasto território ocupado pelos Arawak, e que as interconexões dos diversos povos formavam uma dinâmica importante”.

É importante salientar que os Tariano, do tronco lingüístico Arawak, ocupam a região desde tempos imemoriais e, que se mantêm como “referência” pelos outros povos, portanto como líderes da Região. Comenta-se também que os Arawak têm sua origem no Noroeste amazônico, mais precisamente num lugar chamado Hiapana., Região do Ayari de onde os povos migraram para o Waupés, região considerada pelos Tariano como o Centro Sagrado, o umbigo do Mundo. Deste lugar o herói realizava uma série de viagens para outras partes do mundo. Segundo a tradição o cantador nomeava os lugares onde o herói parava e estabelecia sua presença deixando música das flautas sagradas para as gerações posteriores.

No fim do século XVIII, Alexander Von Humboldt notou que,

“... se não fosse pela devastação da colonização européia os rituais sagrados teriam sido de alguma importância política, com os guardiões das trombetas se tornando uma casta reinante de sacerdotes, e oráculo do Tomo formando gradualmente um elo entre nações vizinhas”. (ver FOIRN/ISA.1998:84)

Na fronteira entre os territórios Arawak e Tukano, nos rios Waupés e Querari, encontram-se, também, os povos Wanano e Kubeo, com fortes sistemas de fratrias territorialmente localizadas, ou os sistemas rígidos de ordenação social (Chernela, 1983; Goldman, 1963). Assim, encontra-se a organização mais elaborada de fratrias entre os Tariano do médio/baixo Waupés (Bruzzi da Silva, 1977:102-3).

Além desses problemas nos interessa a formação do segundo “estrato” na visão de Ninuendaju(apud Cunha.1990:257). Ou seja, “*como se deu o processo de interação histórica da qual surgiu à configuração sociocultural predominante na região?*” As tradições orais e os mitos dos povos Tukano indicam que, em tempos pré-históricos indeterminados, teriam se deslocado de uma outra área da Bacia Amazônica

(provavelmente do rio Napo, Putumayo, Aguarico), no Oeste onde há ainda falantes de Tukano).

Dada à importância fundamental das relações e ritos desses povos para a reprodução social no Noroeste amazônico, é de se esperar que eles tivessem um lugar central na dinâmica política e nas relações interétnicas até mesmo para garantir suas defesas perante os agentes externos. Segundo Carneiro da Cunha (1990:257) pressões externas são "outros seres hostis, com línguas incompreensíveis, e contra os quais os Tukano tinham que lutar para sobreviver". Os "outros seres" são determinadas espécies de animais que, segundo Reichel-Dolmatoff (apud Cunha. 1990:258), representam outros povos históricos reais.

Embora seja difícil avaliar esse papel histórico, devido a vários séculos de mudanças, vários estudos demonstram que o complexo tem sido uma fonte-chave de referência pelos quais os povos interpretam e moldam o impacto de influências e pressões externas. Segundo os argumentos de Wright (1986), os movimentos milenaristas do século XIX, no ARN, improvisaram via simbolismo dos mitos e rituais, estratégia de resistência indígena contra a dominação colonial. Cunha [1990:261(Hill (1993)).] argumenta que, no contexto atual, os festivais de intercâmbio e a música sagrada são essenciais para a formação de uma nova identidade pan-indígena, e também para o "controle simbólico" de mudanças e influências externas.

Irving Goldman(1963:99) escreveu que "a história do Noroeste da Amazônia tem sido de formação e dissolução constante de entidades sócio-políticas". Pois, se por um lado, os povos dos grupos Arawak e Tukano estão relacionados a determinadas características da estrutura social (exogamia, hierarquia e a localização das unidades de descendência) e da vida cerimonial que têm papel-chave na incorporação de novos grupos; por outro, analisa-se que as pressões externas do processo de colonização podem ter contribuído para a emergência da exogamia lingüística entre os povos indígenas da Região.

Da organização e construção dos "Boaupés" no território do rio Waupés, os povos que constituíam esta entidade resultaram das migrações dos Tukano no território já habitada pelos Arawak e Maku cujas culturas, línguas e tipos físicos eram diferentes das dos recém-chegados, como nos relata Manuela Carneiro da Cunha (1990:158) ao afirmar que estes possuíam culturas distintas:

“...a cultura nessa área eram diferentes dos Tukano como pois : 1)os ritos de iniciação masculina centrados no uso de trombetas e flautas sagradas; 2) os sistemas de organização social em que sibs são ordenados segundo hierarquias de papéis ritualísticos e associados com determinados territórios e recursos.”

Entende-se, portanto, que tanto o complexo ritual como o sistema de organização social foram assimilados pelos Tukano dos Arawak. Assim, a soma dos complexos produziu a construção cultural dos povos que hoje habitam a região de Yauareté.

## **1.2 Taliáseri: os Povoadores de Yauareté.**

Os Taliáseri, como se autodenominam da família lingüística Arawak, habitam a região de Yauareté na Terra Indígena Alto Rio Negro, desde os tempos imemoriais, assim como os Baniwa e o Kuripaco do rio Içana e Baré no rio Negro. Porém, segundo os dados de Giacone (1962:67), Silva (1977:26) e Ramirez (2001:18), em consonância com a teoria das migrações de Nimuendaju (1982:37), apontam que os Taliáseri teriam vindo da Venezuela descendo o rio Negro e, no território brasileiro, povoaram o rio Içana e o rio Waupés, estabelecendo-se nas margens das principais cachoeiras como de Ipanoré, Aracapá e Yauareté.

Lathrap [(1970), apud Ramirez (2001:13)] analisa sobre a cultura da Floresta Tropical, cuja origem, na Amazônia ou mais ao norte, leva a mais de 3.000 aC. Esta cultura se caracteriza pelo cultivo da mandioca, pela pesca e pela caça. Fala-se que esta data do cultivo da mandioca coincide com a cisão da língua-mãe Arawak em numerosos dialetos com uma vasta ocupação territorial. Para este autor, este ponto implica que houve uma verdadeira explosão demográfica naquela época, pelo fato de que a base da subsistência era mais eficiente. Em outras palavras, haveria uma correlação entre cultivo da cultura da mandioca, a explosão demográfica, a expansão Arawak e a conquista da Amazônia.

Quanto ao ambiente territorial desta família lingüística, Ramirez (2001:12), ao referir-se a ela relata que:

“... o ambiente natural dos Arawak condicionou consideravelmente sua cultura na Amazônia setentrional, a tal ponto que podemos falar de “povos dos rios”, que viviam principalmente nas margens dos rios e eram bons agricultores e pescadores. Dependiam da canoa como meio de transporte”.

Os Taliáseri do Noroeste amazônico dividem, portanto, um território com grupos indígenas pertencentes às duas famílias lingüísticas: De um lado Tukano Oriental (Tucano, Dessano, Arapaço, Tuyuka, Wanano e Pira-tapuya) e por outro, a família Maku (Hupda), com seus costumes, suas línguas e tradições. As suas atividades de subsistência residiam em uma agricultura efetuada através do sistema de coivara<sup>7</sup>, na preparação da mandioca amarga<sup>8</sup>, geralmente trabalhada pela mulher na roça durante o dia, na cestaria e em uma cerâmica elaborada. Além da mandioca, cultivam-se bananas, milho, pupunhas<sup>9</sup>, cará, flecha, urucu, algodão e tabaco. Ainda para Ramirez (2001:12), os povos Arawak desta área usam a zarabatana e efetuam ritos funerários com enterro secundário em urnas depositadas em cavernas. As técnicas de pesca eram freqüentemente elaboradas com vários tipos de armadilhas (paris, matapis, cacuris, etc)<sup>10</sup>. A caça era mais limitada (porcos, antas, veados, pacas, cutias, macacos, etc). As folhas de palmeira serviam para a cobertura das casas, a madeira para as paredes das casas. Usavam também o tucum e o arumã, cordas e fios, venenos de pesca e de caça. Mas recentemente alguns dos aspectos culturais destes povos vêm sofrendo influência do mundo envolvente, de maneira sutil, nos seus costumes como, por exemplo, no estilo moderno de construção de habitações, inclusão dos produtos industrializados nos alimentos, adesão ao “fórró” e suas utilizações nos rituais, dentre outros; ou seja, está ocorrendo um processo de assimilação caracterizando um estilo diferente de ser aldeia com mudanças nos aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais de seus habitantes instituindo novas metamorfoses em Yauareté. Essas mudanças, diversos viajantes puderam acompanhar como Wallace (1859), Koch-Grunberg (1902) e estudiosos quando os habitantes desta região ainda viviam em habitações coletivas nas malocas e, em cada uma delas, comportavam sibs patrilineares<sup>11</sup>. Da mesma forma, a prática da exogamia lingüística que caracterizava os casamentos entre as populações indígenas desta região quando os homens casavam com mulheres que falavam línguas diferentes; embora também houvesse casamento entre os primos paralelos.

---

<sup>7</sup> Atividade agrícola que implica na derrubada, secagem, queimada com a produção durante 2 a 3 anos.

<sup>8</sup> Manihot esculenta

<sup>9</sup> Guilielma speciosa

Portanto, com o advento de novas culturas, promoveu-se, na região, mudanças nas antigas “regras”, fazendo-se presenciar um abandono gradativo das tradições culturais dessas populações, sobretudo pelos mais jovens, que, atualmente, casam-se entre “irmãos” que significa casamento entre primos ou parentes consangüíneos.

Com a generalização da língua Tukano, que está se tornando à língua franca em toda essa região, a maioria dos que residem em Yauareté, atualmente, deixaram de falar a língua materna (Tariano) aderindo à língua Tukano como meio de comunicação com diferentes povos da região: Wanano, Dessano, Pira tapuia e Kubeo. E, semelhante a esta realidade, atraído pelos serviços das instituições públicas e setores (comércio, correios, Infraero, Telemar, hospital da Susam/Diocese, escola de ensino fundamental e médio) que prestam serviços aos moradores do Distrito como um todo, famílias inteiras acabam se fixando na “cidade” tendo como conseqüência a perda gradativa das línguas maternas assimilando a língua Tukano. Salvo, nas comunidades consideradas distantes de Yauareté, ou habitantes de outros rios como no alto rio Yawiali, Cubate e afluentes do rio Içana e Papuri (Ramirez –2001:129).

### **1.3 A Simbologia dos Mitos como Instrumento de Ocupação do Território**

As presenças dos mitos indígenas no rio Waupés têm comprovado a sua importância considerando o contexto vivido pelas populações indígenas falantes de três famílias lingüísticas: Aruwak, Maku e Tukano, pois se estruturam em torno do universo físico e metafísico conforme as relações entre si e, a partir destes, estabelecem normas a serem seguidas por cada sociedade, dando novos significados e sentidos. Pois segundo o pajé Raimundo Tariano, morador de Yauareté, os mitos contêm elementos sagrados da natureza que são transformados em “leis” de cada povo indígena habitante das margens do rio Waupés.

Nos mitos dos Taliáseri<sup>12</sup>, por exemplo, os narradores explicam suas origens e, como tal, justificam sua existência no cotidiano. Na versão dos membros do clã Kabana-idakena-Yanapere, por exemplo, o local da criação do mundo e da humanidade

---

<sup>10</sup>Instrumentos de pesca utilizada para o aprisionamento de peixe. Construídos através de pequenas talas de madeira e cipó.

<sup>11</sup> O parentesco se dava através da linha paterna.

se chama *Enudali*. Neste, o ancestral dos Taliáseri chamado *Hipawerua hekoapi-sadoa* criou a humanidade a partir das três cuias à base de benzimentos, fumaça de cigarros e saliva. Os narradores dos mitos consideram que, a partir do clã, chamado de *Iriyumakeri-yanapere*, “homem formado de água e sangue” o mundo foi povoado (Barbosa e Garcia, 2000:72-78).

Segundo Ivo Fontoura-tariano<sup>13</sup> (22/08/05), ao narrar a “origem do mundo” na mitologia tariano dizia que no início,

“nada existia. Existia um ser (invisível) – Enu (Trovão). Em seu corpo tinha vários enfeites: acângatara, o î’tâbo’o, o be’tâpa, o yaigî, o escudo, o kî’tió; também levava seu cigarro encaixado na forquilha, sua cuia de epadu e sua cuia de bebidas doces. Ele vivia só em sua casa, no alto, e começou a pensar sobre a possibilidade de criar novas pessoas pensando em um homem e em uma mulher: Kui e Nanaio. Mas Enu não sabia ainda como os faria. Buscou, então, formas de preparar os meios para concretizar o fato. Pegou um cigarro, e pensou num par de pari de quartzo transparente, em duas cuias de quartzo transparente com seus dois suportes, em um par de Yaigî de quartzo transparente, em dois cigarros encaixados em suas forquilhas e em duas cuias de epadu. Pensou também em um par de escudos e também em um par de ma’ã poari e em dois pares de brincos de ouro. Pensou ainda em um par de î’tâbo’o e em dois pares de kî’tió. Também pelo seu pensamento, enchia as cuias com bebidas doces: suco de buiui, suco de abio, suco de wéry, caldo de cana. Suco de ingá, mel de abelhas e suco de cucura. Eram sucos de várias espécies de frutas. Depois disso, ele fumou seu cigarro e soprou a fumaça no chão e todas as coisas que havia em seu pensamento apareceram alí. Kui e Nanaio apareceram também, e sentaram nos bancos de quartzo, que estavam sobre os parís. Eles não eram pessoas como nós, pois seu corpo não era ainda como o nosso. Chamamo-nos de î’tâ-masa, literalmente “gente pedra”, não porque fossem feitos de pedra, mas porque a duração de sua vida é indeterminada. Isso fazia com que a força vital começasse a fortalecer novamente em seu corpo, pois em seu surgimento haviam se enfraquecido. Enu pôde ver que aquilo que tinha pensado dera certo. Então disse que eles seriam os responsáveis para fazer surgir a futura humanidade. Dizendo isso, ele os deixou, e se dirigiu para diâ-pa’saro-wi’í, casa localizada a oeste. Essa casa tem para nós a aparência de uma serra. Sentado sobre ela, Enu ainda pensou que estava faltando alguma coisa. Foi então que ele cuspiu para baixo e fez com que todos os rios da região se formassem, o Uaupés, o Içana, o Papurí e todos os outros. Ele também retirou os brincos, o ã’poá-piri, “brincos amarelo de ouro”, e os jogou no rio. Foram os seus brincos que deram origem aos peixes de todos esses rios. Os peixes adquiriram a forma dos brincos de Enu. Novamente, viu que tudo corria bem. Em seguida, Enu retirou uma das penas de sua acângatara e deixou cair. Dessa pena, surgiram todas as aves. Deixou cair também um pouco da cinza de seu cigarro, que veio a formar toda a terra. Em seguida, retirou o pequeno osso de macaco que havia em sua acângatara, quebrou e deixou cair um dos pedaços. Desse pedaço de osso surgiram todos os animais. Depois, ele pegou o epadu que estava mascando e deixou cair, do qual surgiram todas as árvores frutíferas. Enu também retirou uma das castanhas de seu kî’tió e deixou cair. Dessa castanha apareceram muitos outros î’tâ masa, que passaram a viver ao longo de todos os rios que haviam se formado. Eles vivem nas pedras das cachoeiras até hoje, uns sendo bons e outros sendo maus. Em alguns desses lugares eles vieram a formar casas. No morro do cruzeiro em Yauareté, ficou um deles. Seu nome é O’kômi, e, como veremos deveria ter participado no aparecimento dos Taliáseri. Então Enu voltou para a sua casa, onde ainda estavam Kui e Nanaio. E lá disse que eles seriam os responsáveis pelo surgimento dos Taliáseri.”

---

<sup>12</sup> Tariano

<sup>13</sup> Mestre em Antropologia pela UFPE cujo título da Dissertação é: Os Tariano no Waupés: Tradição e Mito.



Podemos afirmar, então, como o mito dos Taliáseri, moradores de Yauareté, faz parte do universo compreendido por eles e que dá o sentido a respeito da sua origem e dos seres que povoam o mundo, portanto, constroem e reconstróem seus territórios, consolidados nos rios, as árvores, os peixes, os pássaros, os animais, as serras entre outros e, também da vida humana e, deles fazem parte os instrumentos sagrados de danças, descritos na narrativa, e instituem esses instrumentos como seres vivos, sendo assim, respeitados por todos.

Portanto, se retomarmos a narrativa, percebe-se que através do pensamento de Enu e, com o benzimento da força vital, inicia-se a criação de dois personagens: Kui e Nanaio, os quais serão responsáveis pelo surgimento das futuras gerações, e com eles nascem as hierarquias do clã Koiwate, sendo Kui o irmão maior deste sib e que também é um dos sibs pertencente ao povo Taliáseri. Percebe-se, portanto, que as narrativas míticas estão intimamente relacionadas com as concepções cosmológicas de cada povo em particular, e como tais concepções expressam a ordem do mundo e a hierarquia entre os seres. O lugar da humanidade nas suas relações com outras dimensões do universo e a definição das esferas do sobrenatural, nasce em Yauareté os primeiros clãs Taliáseri que tomam posse de fato do espaço construindo um território dos povos indígenas da região.

Tendo como pressuposto de que a interpretação dos mitos são expressões contextualizadas com o cotidiano dos povoados, podendo-se afirmar que os clãs moradores de Yauareté ocuparam o lugar numa contínua construção e reconstrução dos seus territórios, e com o gradativo crescimento populacional nos povoados, hoje, se transformaram em bairros de Yauareté, que mencionaremos no capítulo II.

É importante ressaltar que nesses povoados, desde tempos imemoriais, os clãs realizam os rituais conforme necessidades dos povoados para especificarem funções. O ritual implica na nomeação de pessoas que atuarão em papéis específicos naquele território como: chefe, kumu, bayá e Serventes resultando numa estrutura social autônoma.

Percebe-se, portanto, que os povos indígenas têm diferentes explicações sobre suas origens, dando visões de mundo e suporte espiritual às crenças, valorização das tradições, costumes e, constitui elementos essenciais para dar dinâmica à estrutura

social de cada povo a partir dos conhecimentos metafísicos e empíricos vivenciada pelas sociedades indígenas.

No Noroeste amazônico, os mitos trabalham as relações do cotidiano onde a cosmologia, as dinâmicas sociais e a ecologia se inter-relacionam dando sentido a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas da bacia hidrográfica do Uaupés.

Sabana (1997:16) afirma que o mito é um instrumento essencial para a transmissão de conhecimentos entre os seus membros, onde os mesmos buscam a explicação sobre a origem de todas as coisas que existem no mundo, principalmente do ambiente que habitam – ou seja, o mundo sendo compreendido segundo a visão deles. No entanto, para este autor o mito

“...es una de las formas más completas de transmisión de los saberes tradicionales, explica la conformación del mundo, la organización del espacio y el tiempo, la formación geológica y geográfica, a aparición y caracterización de las especies biológicas, el orden social, la diversidad étnica, la cultura material, las relaciones hombre-naturaleza, etcétera.” (p.16)

Assim, pode-se entender o mito como sendo a base de transmissão dos saberes tradicionais dos Arawak e demais famílias da região; pois a compreensão não é diferente entre as sociedades, embora o mito sofra algumas variações de um povo para outro sem alterar a sua essência, mas que fortalece moral e espiritualmente o território. A compreensão, portanto, da mitologia arawak nos interpela a analisar a convivência indígena no passado do seu cotidiano ao mesmo tempo em que mergulhamos na construção do que foi a habitação tradicional dos nossos antepassados: a Maloca.

## **1.4 A maloca no Waupés**

Yauareté continua sendo um antigo território dos Arawak, cujos habitantes ocupavam, até o início do século XX, a grande Maloca construída, na confluência dos rios Papuri e Waupés.

Segundo a mitologia, da Maloca dos quatro Trovões, deus dos Taliáseri lançava veneno que poluía o ar do nosso mundo. Por isso a nova maloca, por ato cerimonial específico, é envolvida por uma esfera de defesa e, ligada, mentalmente, por um tubo,

com a casa do Trovão do Céu, ou com o Arco-Iris, de onde prossegue o bom ar para os seus habitantes. Este tubo condutor está, continuamente, ameaçado pelos inimigos, pajés e outros seres imortais. O kumu, isto é, o rezador e benzedor de uma aldeia, deve permanentemente estar vigilante para que essa “ligação” não seja interrompida. Somente o mais novo dos trovões, o do céu, possui a semente da futura humanidade: é a caixa com os adornos festivos (cangatará). Ye’ pá-õ ãkhë desce para o nosso mundo, no som da música das flautas sagradas, trazendo consigo os adornos. O trovão desce do céu para o lago de leite e se transforma em Cobra Grande que é uma embarcação (pamëli-yukësë) e, no seu bojo, conduz a futura geração humana, rio acima, para o nosso mundo. Os viajantes (pamëli maxsã) visitam os protótipos das malocas (subaquáticas) e em cada uma delas recebem artefatos culturais: banquinho, remo, etc. Chegados em Ipanoré, no rio Waupés, emergem para a superfície e desembarcam, já com corpos humanos. Então seguem viajando em canoas, imitando o modelo visto na viagem, rio acima, para o seu lugar de destino, onde constroem a maloca no lugar conhecido por Yauareté Cachoeira, em nheengatu significa Cachoeira da Onça.

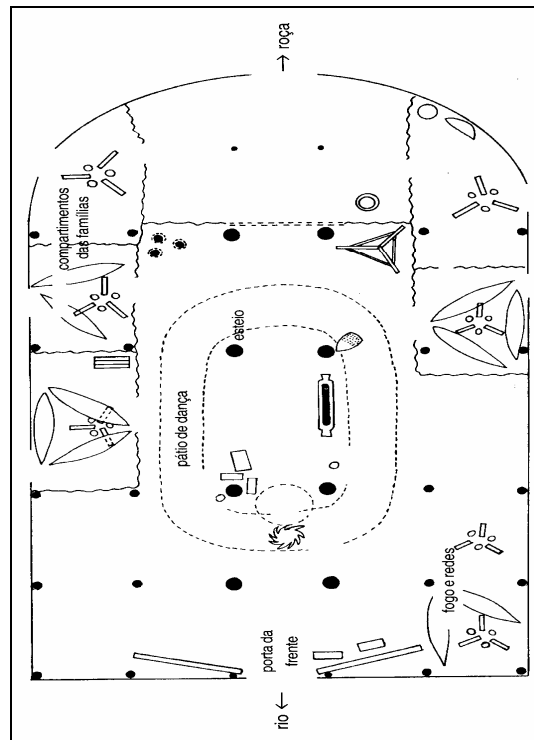
Para Luis Lana (1980:15), onde o mundo foi criado em semelhança à “*casa de caba*<sup>14</sup>” contendo vários níveis e patamares de moradia, a maloca guardava segredos mitológicos e políticos. Para este autor, os esteios centrais da maloca representam as três onças, às vezes pintados de vermelho; os esteios significavam uma qualidade de onça e, conforme a pintura, as cores significavam os apelidos dos pajés. Os esteios enfileirados no interior da maloca significavam, ainda, lideranças ancestrais, que eram postos conformes as hierarquias dos membros do clã. Para os Tukano, o conjunto de dois esteios centrais, a trave e o suporte central da cumeeira representavam uma figura humana. Na concepção mítica Dessana, povo habitante de Yauareté, considera que tanto a maloca quanto suas partes estão intimamente ligadas aos mitos e aos rituais, onde se articulam as pessoas dos mundos: sobrenatural, natural e social.

Segundo Beksta (1988:17), a forma da maloca era de um paralelogramo, retangular na fachada, e semicircular na parte posterior: todas as tribos do Waupés construía suas malocas seguindo um plano arquitetônico bastante peculiar. Elas abrigavam numerosas famílias, quando não toda tribo. Suas dimensões, segundo Pajé Raimundo (72), morador de Yauareté, eram: 35m de comprimento, 22m de largura e 9m

---

<sup>14</sup> Construção da casa de espécie de vespa (inseto que contém ferrão). A sua estrutura interna é dividida geometricamente entre as partes.

de altura. A maloca devia abrigar em torno de cem indivíduos. Nas ocasiões festivas, nela se acomodavam trezentas a quatrocentas pessoas. O teto era suportado por colunas cilíndricas, feitas de troncos de árvores, lisas, direitas e bem acabadas. Deixava-se na parte central um espaço livre de 6m de largura, rodeados pelas pequenas repartições laterais com paredes de palha, as quais constituíam os cômodos de cada família.



Planta baixa de uma Maloca no Waupés Fonte: Mapa-livro/foim (1998:38)

O símbolo mítico contém significados que ultrapassam o lado empírico da matéria. *Semelhante a folha da Cahpi*, uma folha de vegetal considerada alucinógena, como diz Gabriel Gentil (apud A Maloca Tukano-Dessana-1979:43):

“com suas nervuras, Yauareté, é banhada pelo rio Waupés e seu afluente: Papuri. Ou ainda como uma espinha dorsal seguida das costelas da Cobra Grande, esta que trouxe nos primórdios, os Tariano, Dessano, Tukano e outros para povoarem o lugar”.

Também o corpo humano está interpretado através do mesmo modelo da estrutura simbólica da maloca pelas populações da família lingüística Tukano, como relata o líder tukano Antônio Vaz, (03.06.1976) apud A Maloca Tukano-Dessana.(1988:43):

“A nossa coluna vertebral é como a cumeeira da maloca, e os caibros do teto correspondem às nossas costelas. A caixa torácica é como a sala da maloca, onde se

realizam as cerimônias da vida. A boca e garganta correspondem a porta principal da maloca, e o ventre é como a abside da maloca, onde está cozinha”.

É importante ressaltar que a maloca é a menor unidade econômica de um clã e que nela encerra um universo próprio constitui por ordem agnóstica. Isto é, são os homens que dão os nomes para a Maloca, por isso a maloca leva nomes de todos os homens num sistema patrilinear, cuja instituição é reconhecida por todas as pessoas que moram naquele lugar numa relação interétnica e numa ordem social estabelecida.

As estruturas simbólicas internas da maloca eram constituídas por esteios centrais da maloca, que significavam onças. Às vezes, esses esteios eram pintados de vermelho.

Luís Lana, (Umusin-Talomã, 1980:79 e 215), esclarece como iniciado: “Os ancestrais dos dessana, depois de aspirar o paricá<sup>15</sup>, adquiriam o poder de transformar-se em onças. Cada grupo escolhia uma cor diferente de pele de onça. A pintura de uma das peles formava o apelido de cada pajé e colocava-se nos esteios para representar os antepassados”. Os esteios enfileirados no interior da maloca significavam lideranças ancestrais da nação e do clã e era posto de acordo com a hierarquia de poderes. Comenta-se, também, que o conjunto de dois esteios centrais com a trave e o suporte central da cumeeira representa uma figura humana. Esse conjunto diante da porta masculina representa o Ye’pá-õ’ãkhë\*; e um conjunto idêntico, no fundo da maloca, diante da porta de uso feminino, representa a figura feminina mítica, Ye’pá-bëxkëo. Segundo Koch-Grümbert (1909:343),

“O revestimento feito de casca de árvores, na fachada de muitas malocas do rio Waupés e das regiões vizinhas como já víamos muitas vezes, serve para o exercício artístico primitivo dos seus habitantes. Frequentemente, são apenas uns traços de carvão, mais ou menos caracterizando umas figuras humanas, animais ou instrumentos de uso diários, ou motivos do trançado. Às vezes, porém, essas paredes da casa são enfeitadas com rica ornamentação, composta regularmente, com cores variadas, de preto, vermelho, amarelo e branco. Especialmente uma figura repete-se com mais diversas variações de 1,5m de altura. Ela representa um dorso humano, com pleno ornato de dança claramente reconhecível. A cabeça está adornada com a larga faixa de peninhas amarelas de arara, sobre as quais se eleva enfiado um conjunto de penas finas de garça branca”.

---

<sup>15</sup> - *Pó de fumo preparado para o ritual religioso e cura;*

De acordo com Umúsin Tolaman<sup>16</sup> (1980:79 e 215), no interior da maloca havia também objetos sagrados com seus significados, por exemplo, na história do banquinho, o banco sagrado do pajé, o Ye'pá-bëxkëó, avô do universo, ao se ressurgir do mundo cosmológico, apareceu suspenso sobre seu banco mágico. Razão pela qual o pajé, antes de qualquer cerimônia, senta-se no banquinho, Kumuró. Este instrumento é esculpido, a partir de madeira branca que recebe, ao terminar a arte, tinta preta com fundo vermelho, na placa bifurcada do assento. Na placa há um trançado que significa escama do fruto de buriti. Para outros povos, o trançado do tipiti (tubo elástico usado para espremer a manicuera<sup>17</sup>, suco venenoso da massa da mandioca) é associado ao banco cerimonial onde a cigarreira é utilizado no cerimonial, pois, da fumaça, nasce um novo ser. Segundo a mitologia, dela nasceu o Bisneto do mundo, o criador da Luz, das camadas do universo e da humanidade. A cigarreira é usada na festa do Dabucuri<sup>18</sup>, normalmente no interior da maloca. Um outro elemento de grande importância para os povos indígenas é a peneira. Objeto de uso do cotidiano. O seu simbolismo refere-se à profissão de fé, que, segundo os narradores, o começo do trançar as talas de arumã cruzam-se três talas verticais com três horizontais. O ponto do seu cruzamento representa a Casa do Centro, o Dia-wí, mencionada no mito da viagem dos antepassados. Verticalmente acima desta está a Casa do Trovão onde se guardam os adornos utilizados em Dabucuri, isto é na dança do oferecimento de alimentos.

Portanto, a Maloca, como a menor unidade política e econômica de um clã, em Yauareté representava o lugar do coletivo onde todas as famílias se encontravam para repartir a colheita, dividir os alimentos e participar dos rituais. O viajante inglês Alfred Wallace no ano de 1859, (1979:176), relata a sua participação, como convidado do Tuxawa<sup>19</sup>, do ritual do Dabucuri no interior de uma das malocas:

“Entrando no apartamento situado na extremidade circular, fomos cerimoniosamente recebidos pelo chefe, sendo convidado a tomar assento nas maqueiras ali armadas. Passei a prestar atenção nas danças que se realizavam no salão da maloca. Os dançarinos que eram em número de 15 ou 20, eram todos homens de meia idade. Estavam todos ataviados com seus ornatos plumários, cocar que consiste numa coroa de penas vermelhas e amarelas.”

---

<sup>16</sup> - Nome tradicional de Luis Lana Dessana, autor do livro *Antes o Mundo não Existia*;

<sup>17</sup> Líquido exprimido da massa da mandioca brava. Após sua coleta a mesma é cozinhada em conjunto com peixe e outros ingredientes derivados da mandioca. Da manicuera também é feita bebida para os rituais.

<sup>18</sup> Ritual organizada pelos visitantes de uma aldeia. Durante o ritual são oferecidas frutas e bebidas fermentadas acompanhadas com música e danças.

<sup>19</sup> Líder da maloca que pode ser tradicional ou temporário.

Contudo, as danças, que são variadas, consistem em diferentes momentos do ritual, quase sempre ligado aos mitos. As mulheres também participam da dança, como diz Alfred Wallace (1979:177):

“A maior parte das mulheres usavam uma tanga, isso é, um avental de contas muito curtinho, mas algumas estavam completamente despidas. Muitas delas usavam grandes brincos cilíndricos de cobre. O metal era tão polido que até parecia ouro”.

O cotidiano era dentro de uma maloca, pois ela era considerada como um ser vivo para esses povos, e, para eles a natureza e o sobrenatural eram como se estivessem mergulhado num mesmo universo mítico. E, com a introdução de novas práticas educativas desta vez, sob a orientação da missão salesiana e do Estado, em meados do século XX, comércios, migrações para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, a intrusão das políticas partidárias, enfim, contribuíram significativamente para que a maloca fosse perdendo o seu valor e o seu significado, sobretudo, para as novas gerações. Essa realidade fez com que emergisse um novo processo de ocupação: o aldeamento de Yauareté.



Uma maloca no ARN/Bacia Hidrográfica do Waupés. Fonte: SEDUC/1988

## **1.5 O aldeamento de Yauareté: a extinção da maloca.**

Yauareté o que antes era uma aldeia e referência dos demais povoados dos rios Waupés e Papuri que acumulou com seus mistérios e encantos, não se pensaria que no início do século XX se transformaria num território sem maloca.

Mas foi no fim do século XVIII e durante o XIX que os povos indígenas tornaram-se para os colonizadores uma referência para suas conquistas consolidando as últimas fronteiras do país.

O processo de afirmação do domínio português motivou a ocupação da região amazônica, marcada especificamente por uma economia de base extrativista. Pois a natureza dava ao colono a razão para a sua ocupação sustentada pela colônia. Dela extraíam a castanha, salsaparrilha, canela, cacau, puxiri, urucu, madeira de lei, sementes oleaginosas, peles e peixes.

Assim, o mundo indígena de Yauareté, entra na atividade mercantilista de Marques de Pombal (1755-1777), quando as malocas passaram a ser transformadas em aldeias. E, Yauareté não é excluída desse processo, sobretudo com a ação dos missionários católicos, que inicialmente, intensificavam-se na construção de pequenas casas, desta vez, individualizada, juntamente com a construção de igreja e escolas para os índios formando uma aldeia.

Antes do século XVIII, a Igreja teve um papel político e ideológico em cumprir o Regimento das missões de 1686-1750, pois além da conversão, proteção do gentio e administração das missões, os missionários tinham como tarefa, de modo especial, a participação dos rituais cristãos. Essa ação se concretizaria se os indígenas tivessem aglomerados numa aldeia.

Marechal Boanerges (1959:98), ao levantar preocupações sobre o território da metrópole, e no cumprimento da missão em guarnecer o alto rio Negro contra as tendências expansionistas espanholas, destaca que as aldeias teriam que estar guarnecidas com elementos que garantissem a vivificação<sup>20</sup> das regiões fronteiriças. Neste caso, Yauareté, na qualidade de vila, poderia garantir a territorialidade então pertencente à coroa portuguesa e fosse resguardado pelos destacamentos militares a partir do ano de 1761; pois a vila se encontra no médio Waupés. Nesta época, o capitão José da Silva Delgado instituiu as guarnições como menciona Boanerges (1959: 100):

---

<sup>20</sup> Vivificação para a colônia significava, neste contexto, a ocupação do território amazônico pelas aldeias indígenas e colonos.



“fundou as localidades de S. Pedro de Simapé, S. José de Marabitanas, N. Senhora da Guia, S. Bárbara, S. João Batista do Mabé, S. Izabel, Senhor da Pedra, N. S. de Nazaré de Curiana, S. Gabriel da Cachoeira, S. Sebastião e S. Antonio de Castanheiro Velho.”

Ora, a prática do aldeamento não implicava a manutenção cultural dos povos indígenas, mas, trazia à tona uma prática colonialista da ocidentalização da terra indígena, tendo a figura do religioso “branco”<sup>21</sup> como a referência para tal prática, mas que nem sempre as ações missionárias atenderam às demandas dos povos indígenas. Exemplificando, mencionamos, segundo Cunha(1990:260), as atitudes de profanação do Frei Francisco Giuseppe Iluminato Coppi, quando apresentou as máscaras sagradas do Jurupari<sup>22</sup> às mulheres Tariana na aldeia de Ipanoré-Cachoeira no rio Waupés, lugar não muito distante de Yauareté, numa tentativa de fazer com que as populações indígenas abandonassem suas tradições culturais e religiosas e, principalmente, no convencimento da troca da maloca pelas pequenas casas de taipa para a formação das aldeias. E, iniciasse, a partir de então em Yauareté, um processo de desestruturação na organização comunitária estruturada em torno de uma maloca.

Nos relatos de Sousa (1959:112), o aldeamento continuou ao longo da história da região como instrumento de pacificação, civilização e domesticação dos silvícolas arredios. Em Yauareté, por exemplo, o processo “civilizatório” se iniciou com a extinção gradativa das malocas e formação dos povoados tendo como uma das justificativas a maloca ser “a casa do diabo” como menciona o padre Alcionilo Bruzzi (1977:158-164), relatando os “malefícios” que as Malocas trariam aos seus habitantes e que foram destruídas por volta de 1927 pela ação missionária na região, ou como destaca Mons. Pedro Massa (1928:192) ao publicar trechos de algumas cartas recebidas, omitindo nome do autor:

“... Vou contar agora um caso que assinala bem a evangelização dessas tribos: refiro-me a destruição de uma maloca que, auxiliado por um grupo de rapazes, pudemos derrubar a grande e velha maloca de Taracuá (médio Uaupés). Ora, esse mundo do índio, essa casa do diabo não existe mais; nós a desencantamos e substituímos por discretos números de casinhas, cobertas de folhas de palmeira e com paredes de barro. Não se mostraram descontentes os índios por causa do arrasamento da maloca: antes ficaram satisfeitos reconhecendo a grande utilidade de cada família ter sua casinha, seu lar, especialmente para evitar o contágio. Foi, pois, a maloca dos tukano!”.

---

<sup>21</sup> A expressão “branco” significa não-índio.

<sup>22</sup> Jurupari uma figura espiritual dos indígenas do rio Waupés, cujas máscaras, instrumentos musicais e rituais não podem ser vistas pelas mulheres.

Portanto nem mesmos pessoas que viajavam a serviço do Estado como é o caso de Nimuendaju (1950:181) concordavam com tal afirmações; pois ao tomar conhecimento dos relatos críticos dos padres, em relação à saúde do índios do Waupés, discorda da insalubridade da maloca e mostra o perigo que há nas casinhas “modernas quentes e mal acabadas”:

“Numa maloca de estilo antigo de seus 20x30 metros com 8 metros de altura o numero de metros cúbicos de ar que cabe a cada habitante é mais que suficiente, e apesar da falta de janela que, aliás, também nas casinhas modernas são de um tamanho ridículo, a ventilação não é má devido as duas grandes portas e a altura considerável”.

Souza (1959:144) considera ao questionar:

“Que juízo farão os índios da obra dos civilizados? Destruir-lhes as malocas cujas construções traduzem toda grandeza da sua raça, o templo de arte que revive a todo o momento os seus antepassados, as suas tradições e onde se realizam as imponentes e sugestivas festas pagãs, para, em troca, obrigá-los a viver em casinhas sem conforto e sem higiene?! ( ... ) Quartos escuros, sem ar e sem luz, com janelinhas para andorinhas e morcegos!”.

Lamus, (in *Arquitetura Indígena: Los Tukano s.d. /1956° p.23*). arquiteto e antropólogo constata:

“Nas malocas o sistema de trançados das fachadas está calculado para uma desapareição lenta da fumaça e uma conservação do ar morno na parte superior da maloca, com que se consegue a eliminação da praga entre palha e a conservação de um ambiente temperado nas noites frias. Ao introduzir a janela e a areação, tem se apresentados casos de pragas e as vivendas perdem sua colhedora penumbra”

Já Wallace(1984)<sup>23</sup>, em 1859, constatara o processo de mudança, introduzindo-se a “moderna” casa de taipa para família nuclear: antes da presença dos missionários franciscanos e salesianos. Os missionários europeus apenas aceleraram o processo, com critérios estranhos à cultura indígena.

Na realidade, as Igrejas que, ao adentrarem no ARN em meados do século XVIII e XIX, estabeleceram dezenas de aldeamentos para contribuírem efetivamente com a consolidação da ocupação e inserção da Amazônia ao mundo colonial português.

Considero ainda que a extinção das malocas na região de Yauareté, no contexto do Noroeste amazônico, não ficou imune às práticas de exploração e escravidão indígena e, são frutos do contato e das práticas colonialistas imperiais dos séculos XVIII e XIX. Estas aceleraram a redução demográfica no Waupés e conseqüentemente o

---

<sup>23</sup> Vide in *A Maloca Tukano-Dessana e seu Simbolismo*.1988. pp15

desaparecimento físico e cultural de grandes partes das populações indígenas do Noroeste Amazônico. Alguns registros de índios escravos e forros (código 111.0, Arquivo Público do Pará, alguns dos quais foram restaurados por técnicos do CEDEAM) e, analisado por Manuela Carneiro da Cunha (1990:255), que compara dados citados por Sweet (1974:263) e Losada (1987:263) relativo ao tráfico português e povos afetados pelo comércio, sendo que o tráfico privado foi mais amplo que os dados oficiais. Assim, os alvos principais do comércio foram os “Boaupés”; os povos tukano e Arawak do rio Waupés e seus afluentes, e os diversos outros povos do alto Rio Negro, do Cassiquiare e do Orenoco que foram utilizados para essa finalidade. Embora a relatos informando de que muitos indígenas do Waupés foram levados para Manaus e Belém e, escravizados pelos colonos “brancos”, fato este marcante para o contexto da demografia regional considerando o despovoamento da Região neste período. Mas que nem por isso as malocas continuaram suas existências neste rio.

## **1.6 Descimento: a depopulação no Waupés**

No século XVIII, segundo Boanerges Lopes (1959:116), havia duas maneiras oficiais de obter escravos indígenas na Amazônia: as *tropas de resgate* e as chamadas *guerras justas*. As primeiras, “mandadas para punir tribos hostis, que tivessem atacado os europeus sem provocações”, foram encarregadas de capturar e tomar como escravos o maior número possível de índios. A segunda maneira consistia em trocar bens europeus por cativos com os chefes de tribos “amigas” que efetuavam expedições para fazer escravos. Ora, as guerras intertribais eram consideradas como “causas justas”, permitindo as tropas oficiais obter cativos nos povoados aliados ou empreender uma guerra de represália contra as tribos hostis como confirma Ouvidor Sampaio (1985:100):

“Estas guerras eram minimamente destrutivas; ficavam as Aldeias destruídas; passavam Nações inteiras para o Orinoco. Claras origens da diminuição dos índios do Rio Negro”.

Por esta razão, fala-se que as tropas oficiais foram pouco frequentes até a segunda década do século XVIII. Mas, em 1720, as ordens régias reiteraram que a escravização se fizesse através das autoridades públicas. Nesse período também foi decidido que particulares poderiam participar das tropas de resgates do governo para efetuar resgates privados de escravos.

Ypiranga Monteiro (2002: 146), relatava que por volta de 1723, o governador João da Maia da Gama, por ordem expressa do reino, envia uma tropa oficial, comandada por Manoel de Braga, para adentrar o rio Negro. Esta sobe além da foz do Rio Branco, estabelecendo arraial no interior do Território dos Manao. *”Esta expedição mandou para Belém pelo menos 700 índios como escravos, boa parte deles provenientes do Alto Rio Negro.”*. Estes escravos foram obtidos, segundo relato dos viajantes, com a cooperação de chefes indígenas, que trocavam cativos por mercadorias com os portugueses. Alguns povos, como os Manao, no baixo rio Negro, se revoltavam devido aos maus-tratos que esta tropa dedicava aos índios, matando, inclusive, dois de seus membros. Diante desse fato, o governador promove uma devassa liderada por Belchior Mendes de Moraes, conhecido por sua brutalidade, devassador e por andar sempre bêbado.

Ainda na descrição de Ypiranga Monteiro (2002: 146), a pior das “guerras justas” ainda estava por vir:

“Belchior Mendes de Moraes é enviado novamente para o Rio Negro, desta vez sob o pretexto de combater os Mayapena, supostos aliados dos Manao que teriam atacado um grupo de soldados e índios que comercializavam escravos. A atuação de Belchior de Moraes foi tão violenta e bárbara que chegou a levantar protestos de autoridades oficiais e de missionários dessa época. Devastou não só os Mayapena, mas todos os outros povos indígenas do médio Rio Negro, até aqueles que eram considerados aliados dos portugueses. Os maus tratos eram tantos que se estima que de cada cem que chegavam vivos no Pará, morriam em média quarenta na viagem.”

Foi desta forma, através de massacres e violências, que os portugueses abriram passagem pelo rio Negro, alcançando a região do alto rio Negro e de seus principais afluentes, como o Uaupés, o Içana e o Xié em meados do século XVIII.

Leandro Tocantins (1966) afirma que, neste período, na escrita do Padre Manuel Roman que o processo se deu numa relação de extrema violência:

“Os danos e mortes que causam para apresar a tantos não se pode saber; o certo é que são mais os que tiram a vida do que aqueles que apesam, porque entram a fogo e sangue entre os índios, matando os que resistem e aprisionando os que não tem força para tanto...”.

O escritor estima que, no final da década de 1740, cerca de vinte mil índios foram apesados e descidos do alto rio Negro para trabalhar em Belém e São Luiz. E, na

lista dos escravos retirados desta região, incluía-se índios: Tukano, Baniwa, Baré, Maku e Werekena.

De acordo com os dados do Mapa Livro-FOIRN/ISA (1998:78), em 1744, uma tropa portuguesa comandada por Xavier Mendes de Moraes entra no canal Cassiquiare e, abre a passagem entre o alto rio Negro e o alto rio Orinoco. No alto Orinoco a tropa encontra uma missão jesuíta, de onde traz seu superior na viagem de volta, para visitar seus colegas que atuavam no Rio Negro. Em 1759, o Padre José de Moraes, também Jesuíta, afirma que:

“he admirável a fertilidade de gente, que produz este rio e terras vizinhas a elle; pois desde o seu princípio até hoje continuaram os portugueses a tirar índios deste sertão; e na melhor opinião passão opinião de 20 mil almas as que deste rio e suas viznhanças tem tirado os portugueses do Pará em escravos e os missionários em descimentos quanto baste, com que se tem fornecido as nossas aldeias.”(FOIRN/ISA.199:78).

A circunstância dessa expedição armada ao rio Negro é explicada pelo historiador e padre Serafim Leite, FOIRN/ISA(1998:80-88) com a declaração de que o Regimento das Missões não permitia qualquer entrada ao sertão sem que ela estivesse revestida das características de Missão, conforme estatuía a lei de 1655. E adverte que o:

“fim desta primeira entrada era inicialmente o Amazonas, o progresso dela fez que subisse também o Rio Negro e conhecesse experimentalmente a grande população dele.” (leite:História:370).

Os missionários foram, todavia, autorizados a ficar nas aldeias para catequizar e convencer os índios a descerem das cabeceiras dos rios e dos igarapés a virem a se instalar nessas aldeias do médio e baixo rio Negro. O Ouvidor Sampaio ao viajar pelo Uaupés em 1774-5 observou que a população indígena aldeados nas missões haviam diminuído consideravelmente, fato que atribuiu à “*falta de atividades dos missionários nesta Região*”(Mapa-Livro Povos Indígenas. 1998:79).

O processo de aldeamento de Yauareté visava, primeiramente, a uma causa econômica tendo o pouso da tropa de resgate a primeira manifestação da realidade concreta do aldeamento inicial. As missões religiosas tiveram influências importantes por força da catequização missionária para a concretização desse ato. Paralelo a outros

povoamentos, o alto Waupés contou com a participação de tropas que contribuíram para o levantamento dos aldeamentos dos nativos. A causa econômica, a que nos referimos inculca uma explicação demorada sobre essa modalidade do aventurismo ibérico. A tropa vinha ao resgate. O resgate se resumia no aproveitamento do elemento humano natural, embora os índios poucas vezes se sujeitassem a essa mortificação<sup>24</sup>. A outra causa, a política, compreendia a viagem de exploração dos domínios, a fim de impedir a intromissão dos inimigos da coroa.

### **1.7 Influências Religiosas (século XVIII, XIX e XX).**

Com sucessivas viagens feitas pelas expedições militares em nome da coroa portuguesa, em meados do século XVIII ao final do século XIX, missionários católicos acompanhavam-nos e investiam suas atividades pastorais entre as populações indígenas no noroeste amazônico com objetivo de catequizá-los e torna-los cristãos. Porém, por volta de 1830 a 1860, a Região foi marcada pelos movimentos messiânicos entre os povos Tukano, Dessana e Barassano, cujas tradições têm a forma de genealogias, ou seja, histórias da continuidade da tradição, chamadas “O Canto da Cruz” (Buchillet e Galvão, s.d.), e dos líderes que ensinaram e pregaram a nova religião nas aldeias. Mais tarde Wright, 1992, relata que as ideologias e políticas dos movimentos entre os Arawak e os Tukano eram conflitantes e mostra que as diferenças ideológicas e políticas podem ser entendidas em termos de estruturas sócio-culturais preexistentes.<sup>25</sup>

Outras ações que tiveram influências negativas na religiosidade indígena no ARN foram as práticas messiânicas e catequese que contribuíram, fortemente, para reduzir as práticas do xamanismo<sup>26</sup> entre esses povos. Entre os Baniwa, a tradição milenarista continuaria até sua transformação em evangelismo na década de 1950 (Wright, no prelo).

Contudo, segundo Arthur Reis (1960: 67), as atividades dos missionários, no rio Waupés, recomeçaram por volta de 1880 com a chegada do frei Francisco Venâncio Zilochi que se instalou na antiga missão de Taracua, na ajusante de Yauareté e, anos

---

<sup>24</sup> Sofrimento por uma “ causa justa”.Discurso utilizado pelos missionários para convencer os índios a mudanças de ambiente e de comportamento.

<sup>25</sup> Vide in Carneiro da Caunha, Manuela(1980:265)

<sup>26</sup> Xmanismo, ritual indígena realizada para a cura de doenças de origem física e espiritul.

seguintes chegaram outros que construíram igrejas, casas, escolas, cadeias e força de polícia. Impuseram sistemas de trabalho obrigatório nas aldeias. Os índios deviam consagrar um dia da semana à construção das casas para as autoridades religiosas e militares, da igreja e da cadeia. Os franciscanos tentaram acabar com as atividades dos pajés locais e passaram a controlar os regatões, que somente podiam comercializar com os índios com sua autorização.

Algumas ações dos missionários provocaram reações imediatas das populações indígenas no Waupés. Koch-Grumberg (1995:122), descreve, por exemplo, a intolerância do Frei Coppi que ridicularizava os costumes e crenças indígenas. O etnógrafo relata que a última provocação do Frei ocorreu em 6 de novembro de 1888 em Ipanoré, na ajusante de Yauareté, tendo levado à revolta dos índios do local e à expulsão dos missionários franciscanos. Mas, foi a partir do século XIX, o Noroeste amazônico, sobretudo o Rio Waupés, foi sendo aos poucos reconquistados pelos missionários e, se consolida em 1915, com a chegada dos salesianos.

Em 1908, de acordo com FOIRN/ISA(1998:91), o bispo de Manaus, Dom Frederico Costa, realizou sua viagem pastoral ao alto rio Negro e Waupés. Em Taracuá, os índios pediram-lhe “ajuda-nos ou esses homens vão acabar com a gente”. – referindo-se não só aos membros da família Albuquerque, que se dizia o antigo Diretor dos Índios e ficou conhecido pelos abusos e maus-tratos aos índios do Waupés, mas também aos comerciantes brasileiros ou colombianos que saqueavam as aldeias indígenas, levando mulheres e crianças como escravos, como também as bases militares de Cucuí, Marabitanas e São Gabriel, que organizavam contra os índios várias expedições punitivas.

Segundo Arthur Reis (1960:68), com a viagem de Dom Frederico Costa no alto rio Negro deu-se a origem da criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro com sede em São Gabriel da Cachoeira. A decisão foi tomada pelo Papa Pio X, em 1914, que também atribuiu à Congregação Salesiana de Dom Bosco a responsabilidade pela catequese dos índios. E o ano de 1914 é o marco temporal da atuação dos salesianos no alto rio Negro com a viagem de reconhecimento do Padre Giovanni Balzola. Os missionários salesianos passaram a reagir aos abusos dos comerciantes, construírem suas missões e interferir na vida dos índios e atuam em Yauareté a partir de 1929.

Para Arthur Reis (1960:70), a Igreja se mostrou organizada, com objetivos e estratégias claras e pessoal bem disposto, preparado para as “dificuldades” desta missão apostólica. Gradativamente foram se instalando em pontos cruciais para controle deste território: inicialmente em São Gabriel (1914), depois em Taracuí (1923), rio Waupés, seguida por Yauareté (1929) na confluência dos rios Waupés e Papuri; e Pari-Cachoeira (1940), Tapuruquara em 1942 e, Assunção em 1952.

Beskta (1988:14), ao referir-se a Nimuendaju (1930), quando da sua atuação a serviço do SPI, em 1927, relata sua impressão sobre a missão salesiana no Waupés:

“A primeira vista se reconhece que se trata de uma empresa que dispõe de recursos suficientes para se estabelecer definitivamente. A Igreja é, seguramente, a melhor de todo o Alto Rio Negro. Ao lado dela levanta-se o sólido e espaçoso edifício da missão, com diversas dependências. Num alto, atrás, vê-se o posto meteorológico. Em certo contraste com estas construções moderníssimas estão as choças dos índios, em número de sete, colocadas pela beira do rio e que me pareciam muito inferiores às suas malocas primitivas”. (Povos Indígenas ARN.1998:93).

Nimuendaju (1930), ainda na visão de Beskta (1988:15), no entanto, embora reconhecesse que,

“das quatro calamidades que pesam sobre os índios: colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários intolerantes, estes últimos sejam mais facilmente suportáveis”.

Criticou, portanto, a intolerância dos missionários em relação às culturas indígenas. Alegando que a situação dos salesianos desde o começo foi baseada na truculência e na perseverança. A truculência da chegada, do anseio em batizá-los e em destruir os sinais da “diferença”. A perseverança em erguer os centros missionários, no esforço de levar as crianças de suas casas para serem educadas nos internatos da missão. Pois tinham a convicção de que só conseguiriam mudar os índios com a ênfase no sistema educacional, voltadas para crianças e jovens, a marca da congregação.

“A vida das crianças na missão era marcada por um rigor e disciplina extremos: os horários de todas as atividades eram rígidos e deviam ser obedecidas, as separações dos sexos era absoluta, era proibido o uso do idioma indígena”. Curt Nimuendaju (1930)<sup>27</sup>.

Outra insistência missionária, segundo o etnógrafo, foi a influência no abandono das malocas, forçando-o a estabelecer povoados compostos de casas separadas para

---

<sup>27</sup>Vide in FOIRN/ISA1998:93



cada família, sob falso pretexto de promiscuidade sexual e falta de higiene da antiga morada. A política era ao cumprimento da “integração a comunhão nacional”.

Percebe-se, então, que a atuação da Igreja também contribuiu para fortalecer o discurso do processo “civilizatório”, via aldeamento, através de suas ações de catequese, disciplinarização, controle e adequação do nativo ao mercado de trabalho. Percebe-se que o trabalho missionário legitima, de fato, o Regimento das missões de 1686, que aplica, além da conversão, proteção do gentio e administração das missões, os missionários tinham como tarefa, de modo especial:

“formar os índios para a vida de trabalho [...] e os religiosos, que poderão ter parte para seu serviço próprio determinados aldeamentos, a serem estabelecidos por lei”.

Ora, um dos objetivos do aldeamento não implicava grande parte na prática dos rituais cristãos? Não foi um processo de desestruturação das sociedades indígenas de Yauareté? Ou será que os nativos aceitaram de bom grado os descimentos e resgates, como que convidados pelos religiosos? Será que ouvindo o clamor da fé, abandonava de pronto, o seu mundo em busca de uma vida mais digna? Digna para quem? Será que os índios foram empregados apenas em trabalhos necessários à trama cotidiana, como é acontecer em qualquer aglomeração humana?

Ou como dizia, em 1629, no documento de nomeação de Bento Maciel Parente governador e capitão do rio Amazonas, pelo rei de Portugal que lhe recomendou escolher

“... os religiosos entre os que viviam na capitania do Pará para apanhá-los nesta expedição. Entendo que sejam religiosos muitos devotos ao serviço de Deus e que trabalhem na forma de manter os indígenas em paz e obediência às minhas ordens”.  
*Arthur Reis (1960:112).*

Na realidade, as várias ordens religiosas, ao adentrarem os rios amazônicos estabelecendo dezenas de aldeamentos, contribuíram efetivamente para a consolidação da ocupação e inserção da Amazônia ao mundo colonial.

Todavia em relação aos nativos, a ação da Igreja constituiu-se em obstáculo ao acesso à força de trabalho indígena por parte dos colonos e tornou conflitiva a convivência entre esses e as ordens religiosas. Para produzir é necessários trabalhar e aqueles que podiam fazê-lo estavam confinados nas aldeias ou protegidos legalmente contra as atitudes “menos cristãs” por parte do colonizador.

Sem dúvida, essa desavença existia e contribuiu para a introdução de mão-de-obra indígena, contando com a aquiescência da Igreja que, mais uma vez, legitimava as aspirações do poder temporal. Todavia, deve-se levar em conta o momento histórico na segunda metade do século XVIII, em que a inserção de um maior contingente de escravos africanos passou a ocorrer na Amazônia.

O resgate do gentio, através do processo de descimento e o aldeamento continuaram ao longo da história amazônica sempre com objetivo de pacificar, civilizar, domesticar os silvícolas arredios numa prática daqueles que buscam consolidar a ocupação da “última fronteira”. O nativo continua sendo o outro. Em Yauareté, por exemplo, o processo “civilizatório” do modernismo, iniciou-se com a extinção das malocas que os salesianos justificam como lugar de orgias e fontes do pecado, como no dizer de Dom Balzola, in Beskta (1988:13):

“A maloca é também, a casa do diabo, pois que ali, maquinam-se as mais atrozes vinganças contra os brancos e contra os outros índios, na maloca transmitem-se os vícios de pais e filhos”.

Nos anos que se seguiram, além da truculência militar, outras formas de violência podem ser citadas, como a ação missionária de várias ordens religiosas como os capuchinhos, jesuítas e salesianos. A ação destes religiosos foi um dos fatores que contribuiu para desestruturação social dos povos da região do ARN, dado a sua política de aldeamento, a imposição de valores distintos daqueles característicos dos povos da região, bem como a proibição e ridicularização de práticas rituais, dentre as quais as práticas tradicionais de cura, as missões levantaram grandes construções que contrastam a realidade local como nos diz Curt Nimuendaju (1930) apud Beksta(1988:86):

“A Igreja é seguramente a melhor de todo o alto rio Negro. Ao lado dela levanta-se o sólido e espaçoso edifício da missão, com diversas dependências.”

Com o passar dos anos, mais precisamente nestes últimos vinte anos, Yauareté apresenta um outro rosto; desta vez mesclada com metamorfoses nas suas formas tradicionais de conviver passando para uma vida urbana. O capítulo seguinte trata desta questão.

## **CAPÍTULO II**

### **Yauareté: Um Núcleo Urbano em Formação**

Este Capítulo é uma das partes da dissertação em que se pretende estudar as metamorfoses na região Noroeste do Amazonas tendo como ponto de partida o Distrito Municipal de Yauareté que, nesses últimos vinte anos (1985-2005) vem se caracterizando como um núcleo urbano na Terra Indígena Alto Rio Negro. Na seqüência, caminho em direção aos elementos que me auxiliam na compreensão do significado do lugar onde o espaço produzido pelas populações indígenas, influenciado pelo universo não indígena, motiva gradativamente mudanças nas suas culturas e nos seus cotidianos. Portanto, compreender a mitologia e o sagrado desses povos, tendo na maloca o referencial das tradições dessas populações busco visualizar outros horizontes que, no decorrer do processo de consolidação identitária, a população constrói uma nova territorialidade. Ainda neste capítulo, investigo as representações dos sujeitos envolvidos no processo de urbanização<sup>28</sup> de Yauareté, bem como, apresento elementos do mundo envolvente que solidifica nova estrutura paisagística da “cidade”, nessa os poderes públicos, ou, membros dos movimentos sociais e políticas de Estado têm papel na mobilidade e na transformação do Distrito.

## **2.1 Yauareté: um Núcleo Urbano em Formação na Fronteira (1985-2005)**

Estudar a “Cultura de Fronteira”, em uma expressão particular tal como se verifica no Alto Rio Negro-ARN, é compreender a divisão internacional que o Brasil faz com a Colômbia tendo em seus territórios diferentes povos indígenas que constroem um núcleo urbano com característica de cidade, como é Yauareté.

Cabe, portanto, a partir desta referência empírica e analítica, explicitar os diversos componentes do que entendemos por ela. Entre estes dados, podemos destacar os processos históricos de ocupação verificados através da ação da catequese missionária, da geopolítica do Estado, através da presença militar nesta fronteira regional, como grupos de interesse que marcaram e continuam marcando a ocupação da área. Há ainda que considerar outro fator primordial, a população indígena correspondente à quase totalidade dos habitantes de Yauareté concebe a “cultura de fronteira” como numa característica particular, ou seja, uma configuração concreta que expressa inequivocamente, em termos históricos e culturais, a diversidade humana.

---

<sup>28</sup> A urbanização, segundo Davidovich (1995:17), é “um processo histórico específico, associado ao

Assim, Yauareté é um núcleo urbano situado na confluência dos rios Waupés e Papuri na Terra Indígena alto rio Negro e, tornou-se a referência sócio-cultural e política dos povos que residem nas margens desta grande bacia hidrográfica. Contudo, com a extinção da Maloca, conforme vimos nas páginas do I Capítulo, e o aldeamento indígena em torno da Missão, Yauareté, em meados de 1985, foi elevada a categoria de Distrito de Yauareté pertencente ao Município de São Gabriel da Cachoeira, contribuindo para que as metamorfoses sócio-culturais e política fossem uma realidade naquela sede.

Assim, Yauareté enquanto espaço urbano em formação e centro regional concentra uma diversidade mais significativa dos segmentos constitutivos da população da área. Pois a partir da implantação do projeto Calha Norte, Yauareté se tornou pólo regional de desenvolvimento. E outro fator que marca a região é a presença daquilo que Ana Gita de Oliveira (1995) chama de “modernidade” que aparece referida e associada no discurso da população local à idéia de cidade; isso porque as transformações que ela engendra não se restringem ao espaço urbano stricto sensu, mas se reproduzem no plano da história das relações que particularizam no “mundo transformado”, a área de Yauareté, numa região de fronteira.

Apesar deste contexto, por um lado, a língua tucano revela-se, nitidamente, como símbolo “étnico” e social do poder de dominação lingüístico. Por outro, há um número crescente de falantes do português, em detrimento das línguas particulares como Wanano, Kubeo e tariano, faladas pelos povos indígenas da região. Além disso, o aprendizado do português estritamente associado ao processo civilizatório imposto pelos missionários salesianos, pressupõe a “libertação” dos povos indígenas de sua condição “primitiva”, transformando-os conseqüentemente, em seres “civilizados” e ou “modernos”. Tendo por veículo e instrumento a língua, a “modernidade” surge como um poderoso referencial do imaginário local, articulado historicamente por relações de subordinação.

Considerando em sua abrangência, os processos civilizatórios redefinem não somente o plano das relações sociais, como também reordena no imaginário, a inserção de novos referenciais simbólicos, produzindo transformações constantes nas concepções de mundo da população local. Neste contexto, a população indígena é a que mais transparece nestas transformações, uma vez que o impacto dos processos de

---

desenvolvimento de um sistema produtivo, mobilizado em grande parte pelo capital industrial.”

desenvolvimento, a consistência de lógicas simbólicas diversas e suas conexões com universos sociais distintos, produzem reorientações constantes nas condições de vida, sobretudo em se trabalhar a questão urbana.

Assim a experiência urbana se torna cada vez mais concreta. E, ainda no contexto da “modernidade”, o mundo local transforma, ambigualmente, o padrão de suas relações, as suas cosmovisões e suas expectativas diante do curso da história que a situação de contato, iniciada em meados do século XVIII, havia colocado no horizonte dos povos indígenas da região. E a gramática da modernidade se inscrevia no contexto regional através dos processos migratórios em direção a Yauareté, da formação de grupos de famílias inteiras e da consistência das relações de reciprocidade, além de outras “híbridas”, dadas na situação de trabalho assalariado. “Racionalidades” distintas que superpostas ao longo da história regional, principalmente as que marcaram a ação do Estado e da Igreja, atuaram numa transformação lenta, mas não menos eficaz.

As formas de reação à situação de contato esboçadas pelos missionários no início do século XX, na ação “anti-maloca”, cederam lugar ao “espírito burocrático” como forma “moderna” de afirmar uma “pertença” étnica reordenadora do espaço político da população indígena submetida, fundada sob princípios corporativistas e hierárquicos. Essas transformações atingiram de modo diferenciado a totalidade dos povos de Yauareté. Destes, os Tariano, que tomamos como grupo de referência de apreensão de fenômeno interétnico, apontava para transformações aparentes no plano das relações sociais. Entre as várias transformações ocorridas, uma delas foi o rearranjo dos grupos domésticos. Desta forma o desarranjo desses grupos, que anteriormente à chegada dos missionários Salesianos ocupavam uma maloca, foi sucedido pela fragmentação de seus moradores em famílias elementares. As casas individualizadas substituíram as malocas e a identificação desses grupos passa a ser feita por nomes cristãos, ao serem batizados pelos missionários. Ou segundo o líder Comunitário Moreira Tariano:

“Aqui em Yauareté os bairros todos tem nomes de Santos, pois as comunidades foram se formando em torno das capelas, nela realizava-mos a catequese com a orientação dos missionários.” (Ismael Moreira Tariano. 2005).

Portanto, se por um lado a implantação das Missões Salesiana no Waupés abre uma nova fase na história regional, uma vez que irão por várias décadas desempenhar um papel de autoridade local, fazendo as vezes do próprio Estado Nacional na fronteira

com a Colômbia, por outro, a Igreja e o Estado, através da FAB, passaram, em diversas ocasiões e escritos, a tecer elogios recíprocos em nome do “desenvolvimento” realizado por eles. Ou segundo Oliveira:

“Em pequena publicação da década de 60 é o próprio Tenente-Coronel Protásio de Oliveira que qualifica Iauaretê como “um dos tesouros da Amazônia”, que não existiria sem o trabalho dos missionários.” (Oliveira, 1963).

Um dos efeitos para prosseguir com o processo de urbanização em Yauareté foi que o problema do aliciamento da mão-de-obra indígena pelos colombianos viria a diminuir progressivamente até o final da década de 60. Pois os seringais do Waupés colombiano serão finalmente fechados. Foi também ao final dessa década que o governo colombiano tomaria algumas resoluções a respeito do assunto, que, na avaliação do salesianos, viriam a melhorar a situação nas comunidades que visitavam em suas itinerâncias. Em um dos relatos do padre Marchesi, datado de 1969, lemos o seguinte:

“Os povoados do alto estão se reanimando, voltaram vários em todos os povoados. Os povoados abandonados como Taina e Tiririca se estão refazendo. A autoridade Colombiana tomou a respeito dos indígenas resoluções muito boas – pois não podem os brancos fiar antes do fabrico mais de 300 peças e durante o fabrico mais de outros tantos. Depois do fabrico todos têm de voltar a suas casas mesmo que tenha ficado algum resto de dívida. O produto é pago no valor de 3 pesos por kg ao produtor. Com isso vai melhorar a situação de nosso indígena na Colômbia. Encontrei mais regularidade no serviço religioso dos povoados e mais moderação em geral nos cachiris”. (Missão de Yauareté, n.d.b.) apud Andrelli 2005: 124.

E no ano seguinte:

“Nos povoados de Yauareté chegou muita gente da Colômbia, alguns com mulher arranjada por lá – é necessário visitar amiúde esta região para arrumar esta gente. Estão todos cansados da Colômbia e bem poucos irão em seguida”. (Missão de Yauareté, n.d.b.)

O apoio da FAB e o fim da saída de gente para a Colômbia são elementos que parecem abrir uma nova fase de crescimento de Yauareté. Com efeito, não foi apenas nos quesitos abastecimento e transporte que a FAB, através de sua Primeira Zona Aérea de Belém, viria a respaldar o projeto salesiano no Waupés. Ao final dos anos 60, o sistema escolar implantado começa a passar por transformações, com a abertura das primeiras escolinhas nas comunidades da área de influência da missão a partir de 1965. E com a criação de um Grupo Escolar misto em Yauareté em 1968, iniciava-se uma reorganização na estrutura educacional dos internatos, que envolvia o aparecimento dos primeiros professores indígenas que passaram a migrar para a sede do Distrito. Ao final da década, em 1968, havia nas escolinhas das comunidades e no Grupo Escolar da

Missão 23 professores no Distrito, sendo 5 missionários e 18 indígenas (Prelazia do Rio Negro, 1969); no ano seguinte o número de professores passa para 27, sendo 4 missionários e 23 indígenas. Na Missão e nas escolinhas, o número de alunos alcançava a marca dos 460 (Prelazia do Rio Negro, 1970).

### Bairros de Yauareté



Fonte:ISA/FOIRN 2005

A seguir, observam-se alguns números relativos ao crescimento demográfico de Yauareté nas últimas décadas e a sua situação atual. São dados coletados por uma equipe de professores indígenas do Colégio São Miguel que participaram, entre 2001 e



2002, do projeto “Levantamento socioeconômicos, Demográfico e Sanitário de Yauareté”, executado com recursos do Instituto Socioambiental.

Observa-se que até o final da década de 70, o povoado de Yauareté era composto pelas comunidades de Santa Maria, São Miguel, Dom Bosco e São Domingos Sávio. Elas derivam das cinco malocas Tariano que os salesianos encontraram em Yauareté por ocasião da fundação da Missão. Santa Maria, a maior delas, localiza-se na margem oposta à Missão, constituindo o núcleo Tariano original de Yauareté. Foi ali que, ao final dos anos de 1920, os primeiros salesianos foram recebidos pelo antigo chefe Tariano Leopoldino. Sua instituição como comunidade resultou da agregação em uma mesma comunidade dos antigos moradores de duas malocas ali já estabelecidas antes da chegada dos padres. Com a chegada de novos moradores nos anos 80, os membros de um desses grupos decidiram re-introduzir a divisão original. Daí surgiu a comunidade *São Pedro*, que já consta como tal nos dados de 1988. Essa é a única comunidade atual de Yauareté composta quase que exclusivamente por famílias Tariano. As outras três comunidades vieram a ser formar em áreas adjacentes à Missão. A comunidade de São Miguel foi a primeira que apareceu, já em 1930, com famílias de um único grupo local Tariano. Dom Bosco e Domingos Sávio se formaram em seguida, a primeira resultando da agregação de grupos locais que se localizavam antes em território colombiano a outros que já estavam no local. A comunidade de Domingos Sávio sempre foi a menor entre as comunidades mais antigas de Yauareté, tendo se originado com o deslocamento de uma família pertencente a um grupo local Tariano do baixo rio Papuri para Yauareté há cerca de 60 anos.

Os primeiros moradores dessas comunidades foram estimulados pelos padres a se aproximarem ainda mais do novo núcleo missionário, a abandonar suas malocas e a construir pequenas casas familiares enfileiradas. Essas cinco primeiras comunidades formam os bairros considerados “tradicionalistas” de Yauareté. De acordo com a tabela, no ano de 1982 surge uma nova comunidade em Yauareté, Fátima. Esta comunidade, até hoje a menor do povoado, é formada exclusivamente por grupos Maku-Hupda, que há cerca de 25 anos começaram a se fixar em uma área cedida pela comunidade de Santa Maria. A fixação desses Hupda, caçadores-coletores semi-móveis, se deu por intermédio do Posto da FUNAI e de uma freira salesiana por volta de 1975. São originários da região do igarapé Abacate, há cerca de cinco quilômetros em direção sudeste de Yauareté. Apontam que seu interesse em obter uma área de moradia permanente no povoado se devia ao interesse em matricular as crianças na escola e obter

maior assistência do Posto Indígena de Yauareté. Esses Hupda mantêm certa distância das outras comunidades de Yauareté, relacionando-se mais diretamente com algumas famílias de Santa Maria, para as quais prestam serviço em troca de roupas e ferramentas usadas. O aspecto de sua comunidade se diferencia radicalmente do padrão observado em todas as outras, pois não possuem um salão comunitário ou capela, e tampouco realizam festas constantes de caxirí. De acordo com informações de professores da escola de Santa Maria, a frequência de suas crianças à escola é bastante variável, pois, nas épocas de coleta de certos frutos da floresta, costumam passar muitas semanas na mata. Ao mesmo tempo em que os Hupda fixavam uma comunidade em Yauareté, outras famílias indígenas dos rios Waupés e Papuri faziam o mesmo.

Se tomarmos os dados disponíveis para o ano de 1988 compilados pela (ou para a) FUNAI, ver tabela I na página seguinte, verifica-se que as comunidades tradicionais de Yauareté crescem nesse período a uma proporção média de cerca de 60%. De acordo com Ana Gita de Oliveira, 1995, por ocasião de seu trabalho de campo na comunidade de Santa Maria no ano de 1979, este crescimento populacional das comunidades de Yauareté se dava pela aceitação de novos moradores pertencentes a outras etnias que mantinham relações de afinidade com os Tariano ali residentes (ver Oliveira, 1981:108ss).

Mas, paralelamente ao crescimento das comunidades tradicionais, outras famílias começaram a se estabelecer em áreas próximas à Missão que até então não estavam sendo ocupadas pelas comunidades tradicionais. Um extenso terreno localizado atrás das construções da Missão, e orientado para o montante do rio Waupés, começou a ser ocupado por famílias de um grupo local Tariano antes estabelecido em Seringa-Ponta, localidade do rio Waupés um pouco acima de Yauareté. Nesse mesmo terreno, viria a se estabelecer um grupo Pira-Tapuia, oriundo da comunidade de São Paulo, no baixo rio Papuri. Este foi o embrião do atual bairro de Aparecida, o maior de Yauareté. As famílias que foram se estabelecendo ali, oriundas principalmente de comunidades do Waupés localizadas acima de Yauareté, vieram negociando espaço para moradia permanente com esses primeiros moradores que, em fins da década de 70, consistiam em quatro grupos domésticos, um Pira-Tapuia e três Tariano. Ao mesmo tempo, em um espaço lateral à Missão, orientado à jusante do rio Waupés, grupos Tariano do baixo Papuri e do Waupés abaixo de Yauareté começaram a se fixar, obtendo para isso autorização dos próprios missionários. Ali se formou o bairro do Cruzeiro, composto principalmente por grupos oriundos de comunidades localizadas no Waupés abaixo de

Yauareté. Em 1986, esse bairro viria a se subdividir em dois, dando origem ao bairro de D. Pedro Massa. Mais tarde, em 1998, este último assistiria a uma nova divisão, dando origem ao bairro de São José, o mais novo do povoado.

Assim, em dois dos levantamentos de 1988 (1988b e 1988c), Yauareté é composto, ao todo, por dez bairros: além das cinco comunidades tradicionais, aparece a comunidade Hupda de Fátima e as duas novas comunidades de Aparecida e Cruzeiro, nas quais, a essa altura, além dos Tariano e Pira-Tapuia já haviam grupos Tukano, Arapaço, Wanano e outros. Nos levantamentos de 1992 e 1997, já aparece a comunidade de D. Pedro Massa, e, nos levantamentos realizados a partir do ano de 2002, também a de São José. Os bairros localizados mais próximos às instalações centrais da missão -- São Miguel, Cruzeiro e D. Pedro Massa -- apresentam um aspecto urbano mais marcado, pois ali as residências estão muito próximas umas às outras e é onde se concentra o comércio local e as agências do Correio, CEAM (gerador de energia), Infraero (que veio recentemente substituir uma firma contratada pela COMARA), Hospital, casa da Prefeitura e casa das Organizações Indígenas. Os bairros mais afastados, ou localizados na outra margem do Waupés, o aspecto ainda é semelhante ao das comunidades ribeirinhas do Waupés e Papuri, com um conjunto original de casas enfileiradas ao lado da igreja. Mas o crescimento acelerado das últimas duas décadas está lhes alterando profundamente a feição, com muitas outras casas surgindo nas periferias e constituindo vários outros centros, ou sub-centros.

Entretanto, até início da década de 70, não havia, em termos demográficos, grandes diferenças entre o povoado de Yauareté e a própria sede municipal, São Gabriel da Cachoeira. Pois, segundo dados da Igreja, o primeiro contava com 431 moradores permanentes, o segundo com 668 (Radambrasil, 1976:364-6). Estatísticas da Prelazia do Rio Negro para os anos de 1968 e 1969 mostram, inclusive, que as atividades missionárias nesse momento eram significativamente mais intensas em Yauareté, onde os números de alunos, população e comunidades atendidos, era maior do que em São Gabriel (Prelazia do Rio Negro, 1969 e 1970) portanto, importante para a formação do núcleo urbano deste lugar. Era o tempo do Plano de Integração Nacional (PIN), que havia sido anunciado pelo Governo Federal em 1970 prometendo obras de infraestrutura e colonização na Amazônia.

Observando a imagem de satélite, na página 55, percebemos a área de influência do povoado de Yauareté, conhecida na região como Distrito de Yauareté. Até o ano de 2002, encontrava-se residindo no povoado famílias procedentes de quase todas as

comunidades assinaladas no mapa, somando um total de 2.659 pessoas, em 411 grupos domésticos<sup>29</sup>. Essa população é dividida de maneira não uniforme entre os dez bairros, conforme mostra a Tabela I e II. A Tabela III apresenta o número total de pessoas pertencentes a cada uma das etnias presentes no povoado.

**Tabela I – Crescimento populacional de Yauareté por “bairros” (1982-2000)**

Bairros	1982	1988	1992	1994	1997	2000a	2000b	2002
S.Maria	210	196	188	?	251	227	255	280
S. Pedro	0	68	80	?		102	98	107
S. Miguel	124	188	146	?	235	330	243	345
D.Bosco	132	181	155	?	280	320	265	317
Domingos Sávio	51	73	59	?	174	190	223	247
Aparecida	0	129	120	?	355	371	435	482
Cruzeiro	0	135	174	?	280	323	308	377
D, Perdo Massa	0	0	168	?	300	193	207	241
São José	0	0	0	?	0	170	190	168
Fátima	25	41	57	?		98	50	95
Total	542	1011	1147	?		2324	2274	2659

Fontes:

1982: Missão Salesiana

1988: GTI/FUNAI

1992: Censo FOIRN

1997: Demarcação ISA/FOIRN

2000a: Saúde Sem Limites

2000b: Lideranças dos bairros de Yauareté

2002: ISA

**Tabela II – Moradores e grupos domésticos de Yauareté por bairro (2002)**

**Bairro pessoas Grupos domésticos ou casas**

Bairro	Pessoas	Grupos Domésticos
<b>Santa Maria</b>	<b>280</b>	<b>40</b>
<b>São Pedro</b>	<b>107</b>	<b>16</b>
<b>São Miguel</b>	<b>345</b>	<b>55</b>
<b>Dom Bosco</b>	<b>317</b>	<b>44</b>
<b>Domingos Sávio</b>	<b>247</b>	<b>39</b>
<b>Aparecida</b>	<b>482</b>	<b>74</b>
<b>Cruzeiro</b>	<b>377</b>	<b>60</b>

<sup>29</sup> Grupos familiares que se aglomeram por afinidades ou clã.

<b>Dom Pedro Massa</b>	<b>241</b>	<b>36</b>
<b>São José</b>	<b>168</b>	<b>32</b>
<b>Fátima</b>	<b>95</b>	<b>15</b>
<b>Total</b>	<b>2.659</b>	<b>411</b>

Fonte: ISA.2002

**Tabela III – População por etnia**

<b>Etnias</b>	<b>Homens</b>	<b>mulheres</b>	<b>Total</b>
Tariano	480	420	<b>900</b>
Tukano	334	305	<b>639</b>
Piratapuia	189	187	<b>376</b>
Desana	109	83	<b>192</b>
Wanano	78	62	<b>140</b>
Arapaso	65	46	<b>111</b>
Hupda	47	44	<b>91</b>
Baré	12	19	<b>31</b>
Tuyuka	6	13	<b>19</b>
Cubeo	3	12	<b>15</b>
Mirititapuia	6	6	<b>12</b>
Baniwa -	4		<b>4</b>
Carapanã	5	3	<b>8</b>
Barasana	1	2	<b>3</b>
Bará -	2		<b>2</b>
não índio*	8	4	<b>12</b>
não declarada	39	65	<b>104</b>
<b>total</b>	<b>1.382</b>	<b>1.277</b>	<b>2.659</b>

Fonte: ISA.2002

Foi então que, nestas últimas décadas (80, 90), a cidade de São Gabriel, sede do Município, começou a se transformar, ainda que para a região do alto rio Negro tenham sido desaconselhados programas de colonização agrícola como os que viriam a ocorrer às margens das grandes rodovias na Amazônia. Pois, mesmo os moradores de Yauareté, distantes cerca de duas semanas a remo pelos rios Negro e Waupés, puderam acompanhar as mudanças que começaram a se processar nessa cidade. Segundo Andreello.2004, alguns vieram inclusive trabalhar no Batalhão de Engenharia e Construção do Exército (BEC) e em firmas de construção e topografia que se instalaram em São Gabriel entre 1972 e 1973 para a construção da estrada que ligaria esta cidade até Cucuí (povoado de origem militar situado na fronteira Brasil/Venezuela) e de um trecho da Perimetral Norte, que acabou sendo abandonado alguns anos depois. Muitos

podem recordar ainda hoje nomes e siglas como Queiroz Galvão, EIT, DNER, assim como apontar outras instituições que vieram para contribuir na transformação do cenário de São Gabriel: COSAMA (abastecimento de água), Rádio Nacional, Mercado Municipal, Posto Médico, Banco do Brasil, Funrural, Ceam (gerador de energia elétrica – em 1972), CAMTEL (telefonia, atual Telemar), repetidoras de TV (em 1977). A cidade se inchou com a chegada de soldados e outros forasteiros, o comércio cresceu e as ruas começaram a ser pavimentadas. E além do que se via na cidade, outras informações circulavam a propósito de outras iniciativas de colonização. Há casos conhecidos de investimentos dessa época na região que causaram grandes prejuízos, em particular o de um fazendeiro paulista que tentou a pecuária em uma fazenda na estrada São Gabriel-Cucuí. Houve também a história das 70 famílias do sul do país que foram assentadas em Cucuí, trazidas de avião; como diz um morador de Cucuí:

“Nos anos 70 o governo trouxe 70 famílias, incluindo filhos e parentes, para trabalhar em pequenos lotes sedidos pelo governo. Mas nem todos ficaram. A terra produzia pouco para os seus sustentos.” Nelson Melgueiro. 2005.

Dessas 70 famílias, restaram apenas 3 ou 4<sup>30</sup>. E não foi preciso que as pessoas de Yauareté lessem as conclusões dos estudos do Radambrasil<sup>31</sup> para entender as razões desses fracassos. Segundo lideranças da ATIDI.2005<sup>32</sup>, todos sabem que o alto rio Negro não é “invadido” por brancos como em outras partes da Amazônia porque a terra é muito pobre. A agricultura ali não é coisa fácil, e os casos acima serviram para confirmar que brancos não vêm para a região para trabalhar, ou seja, para “pegar no pesado”. O comércio era outra coisa, pois com o volume de dinheiro que passou a circular com a chegada dos órgãos públicos, surgiu espaço para que novos comerciantes abrissem seus negócios em São Gabriel e ali passassem a “levar sua vida”. Sem trabalhar, conclui-se.

Nesse momento, apesar de Yauareté já possuir o status de Distrito Administrativo do município de São Gabriel da Cachoeira, não havia atuação visível da Administração Municipal. Segundo Andrelli, 2004, a Missão Salesiana, por outro lado,

---

<sup>30</sup> Segundo dados do ISA/2003.

<sup>31</sup> Grande projeto de mapeamento por radar e levantamento de recursos naturais na Amazônia promovido pelo governo militar com a finalidade de produzir subsídios para planejar o desenvolvimento da região norte do país. As pesquisas foram realizadas sob os auspícios do Departamento Nacional de Produção Mineral, órgão do então existente Ministério do Interior.

<sup>32</sup> Reunião realizada no dia 22/12/2005 conforme ata da ATIDI.

já mantinha em funcionamento, além do colégio e internatos, hospital, serraria, olaria, marcenaria e uma fábrica de vassouras, controlando toda a atividade comercial existente. Para o ano de 1975, aponta-se uma produção de 13 toneladas de cipó titica e uma pequena quantidade de sorva e breu, toda ela comercializada pelos religiosos diretamente com compradores de Manaus. Embora decadente, o controle da atividade extrativista seguia assim sendo monopolizado pela Igreja. Em termos de infra-estrutura, Yauareté já contava com energia elétrica fornecida por um gerador da Celetramazon (companhia energética do Estado do Amazonas) e era abastecida por um avião de carga da FAB (Força Aérea Brasileira) a cada 15 dias. (Radambrasil, 1976:364-6).

Assim, enquanto São Gabriel crescia e assistia à chegada de novas instituições públicas, em Yauareté o Estado continuava a se fazer presente por intermédio da Missão, na forma de significativos repasses de recursos que a SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) fazia à Prelazia para a manutenção dos internatos (Prelazia do Rio Negro, 1969 e 1970) e do apoio aéreo prestado pela FAB. Mas ali também, embora em ritmo mais lento, surgiram novidades. A regularidade dos vôos a Yauareté colocou a necessidade de unidades locais de comunicação e manutenção da infra-estrutura de navegação aeronáutica e levou à instalação de postos de agências como COMARA<sup>33</sup> e TASA<sup>34</sup>. Além disso, o antigo serviço de correios que, em décadas passadas, era mantido pela missão, veio a ser incorporado pela agência federal de Correios e Telégrafos.

O sistema de educação formal dos salesianos também começou a se transformar em meados da década. Houve a abolição definitiva do ensino de ofícios (marcenaria, alfaiataria etc) e o início da implantação de classes ginasiais, com a incorporação de um currículo comum a todas as escolas públicas do país. Um novo colégio com estruturas metálicas e alvenaria viria a ser construído, envolvendo mais uma vez o trabalho de muitos alunos internos, cujo pagamento era feito em materiais escolares – de acordo com moradores de Yauareté que participaram desse trabalho, um sistema de premiação estimulava os garotos a carregar a maior quantidade possível de terra para o aterro do colégio. Para a montagem das estruturas, a Primeira Zona Aérea da FAB forneceria uma turma de operários da COMARA, a cujos cuidados a pista de pouso de Yauareté era também transferida. É nessa nova instituição escolar, Colégio São Miguel Arcanjo, que, em 1975, se oficializa a nova grade curricular de quinta a oitava série. Isto é, a oferta de

---

<sup>33</sup> Comissão de Aeroportos da Amazônia

<sup>34</sup> Telecomunicações Aeronáutica S.A.

educação escolar seguia aumentando, e uma primeira turma de professores indígenas, depois de já ter concluído os estudos médios em São Gabriel da Cachoeira, seguiria nos anos seguintes para Belém, onde, em cursos de férias, viriam a obter uma licenciatura universitária. O apoio para transporte e hospedagem em Belém era efetivada, também, pela FAB.

Atualmente, o contraste entre a complexa organização social dos grupos que vivem em Yauareté e o aparente “modus vivendi” igualitário está relacionado a fatores como migração, diversidade lingüística, além de regras de exogamia, de endogamia lingüística (esta última característica dos povos Maku), ainda operante. Além disso, a relação que mantêm entre si, além da proximidade relativa entre os segmentos indígenas e não indígenas (os regionais), apontam para mais estoque simbólico internamente diverso e socialmente desigual.

Muito embora essas mudanças apontem para uma nova ordem, observa-se um padrão mantenedor de uma organização anterior. Mesmo no Espaço em Transformação, a população continuava se orientando por uma idéia de hierarquia, expressa em um contexto onde os grupos são classificados como “irmão maior e “irmão menor” conforme posição na escala hierárquica, legitimada por laços agnósticos. Essa hierarquia aparecia, sobretudo, no plano de representação que cada grupo fazia de si, vis-à-vis outros grupos. A partir da década de 70, diferente dos séculos XVIII e XIX, quando a ação do Estado era menos intensa do ponto de vista de controle efetivo das fronteiras; contudo, mais recentemente, região passa a ser alvo de um substancial movimento de ocupação, como consequência de ações desenvolvimentistas orientadas por idéias relativas à Segurança Nacional. Sendo área de grande extensão territorial e principalmente, por se localizar em zona limítrofe entre Brasil e Colômbia, o Estado brasileiro começa atuar através da implantação das unidades militares que, segundo seus ideólogos e realizadores, contribuiria de forma decisiva para o processo de integração do território nacional.

Razão porque Yauareté, cidade sede do Distrito do Município de São Gabriel da Cachoeira, que abrigava até 1985 a Prelazia Salesiana, alguns índios aldeados e um comércio incipiente, passa a ser palco de intensos movimentos migratórios. Inicialmente as comunidades ao redor foram, gradativamente, sendo ocupados pelos “parentes” vindos de outras aldeias do rio Papuri e Waupés, como já citados. Posteriormente, no início da década 1990, a migração trouxe principalmente, soldados e oficiais vindos do Rio Grande do Sul, para controlar as linhas de fronteiras nacionais – Batalhão Especial



de Fronteira – 5º BEF. A partir de então, Yauareté se transforma em um palco de disputas por territórios. Os atores do poder público de um lado, e populações indígenas de outro, se encontram num processo de convergência e divergência redesenhando os seus espaços, alterando gradativamente a paisagem. É nesse espaço que o direito de morar, de conservar, de preservar, possibilita o surgimento de carências sociais, principalmente habitacionais com “novos modelos”<sup>35</sup> onde se concentra uma população indígena do Waupés.

Segundo lideranças da União das Comunidades Indígenas do Distrito de Yauareté- UCIDI:

“A perseverança os erguimentos dos centros missionários contribuiu para transformar os universos de compreensão dos dois mundos: o costume indígena e a cultura envolvente. De fato, famílias indígenas, tanto da montante quanto da jusante de Yauareté enviavam seus filhos para se educarem nos colégios salesianos do Waupés vindo sendo, posteriormente, seus pais a morar na cidade.” Documento. UCIDI.1990.

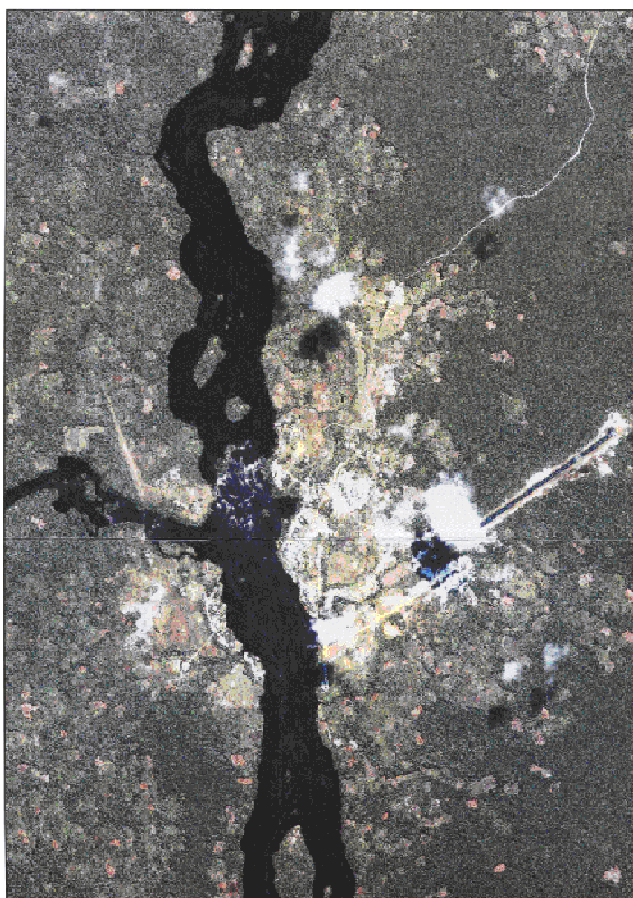
Logo, com a extinção dos internatos e com a gradativa entrada de outros serviços públicos na sede do Distrito Municipal de São Gabriel da Cachoeira, Yauareté atraiu centenas de famílias que passaram a residir nesta sede distrital mudando, sucessivamente, sua característica de ter o “rosto” indígena. Isto é, o que era vila, gradativamente, a sede Distrital foi se tornando uma cidade com infra-estrutura urbana como: lojas, serviços públicos presentes e pavimentação.

Paralelo a isso, com a publicação da Exposição de Motivos Nº 005/1985, o Conselho de Segurança Nacional institucionaliza como área de segurança nacional como parte do território brasileiro situado na Faixa de Fronteira. E, com o objetivo de cumprir o Plano de Integração Nacional, o Governo Federal institucionaliza o Projeto Calha Norte, de filosofia desenvolvimentista e doutrina militar, e inicia suas instalações em Yauareté com a construção de um novo aeroporto de grande porte. Origina-se, a partir de então, a implantação do 3º Pelotão Especial de Fronteira com infra-estrutura de uma unidade militar.

Atualmente Yauareté é o maior núcleo populacional do Município de São Gabriel da Cachoeira.

---

<sup>35</sup> Construções de casas ao modo da cultura envolvente.



Vista de Yauareté – Imagem do Satélite Ikono – Fonte Isa/2002

Assim, Yauareté está formada por dez bairros e dezenas de ruas, vide imagem de satélite IKONO(2002)<sup>36</sup>; algumas pavimentadas. Os bairros, que são identificados com nomes de santos católicos, segundo os moradores mais antigos, eram povoados organizados segundo os seus clãs e seguiam todos os rituais hierarquizados. Os habitantes contam também com um hospital de médio porte com capacidades suficientes para atender internações e cirurgias, além dos gabinetes odontológicos e serviços de laboratório na sede assistências comunitárias de saúde no interior sob a coordenação FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) conveniada com FUNASA(Fundação Nacional de Saúde). Os alunos freqüentam a educação formal em um colégio estadual de nível fundamental e médio e três municipais na sede e em dezenas nos povoados. No distrito há, ainda, fornecimento de alimentos e um ativo comércio local controlado pelos próprios índios.

---

<sup>36</sup> Fonte FOIRN/ISA2000

Os vários postos de trabalho assalariado existentes são também ocupados pelos indígenas. Como sede distrital, Yauareté se tornou o centro das atenções antes da demarcação da Terra Indígena, quando políticos regionais cogitaram sua transformação em um município independente. Tanto é que, nos últimos pleitos eleitorais, os cidadãos do Distrito vêm elegendo seus representantes na Câmara de Vereadores de São Gabriel da Cachoeira; cujo processo inicial se dá em formas de Assembléias onde os candidatos são indicados e leitos para representá-los nos poderes legislativo e executivo em São Gabriel independente da bandeira ideológica do candidato. E ao longo dos anos, a “*cidade*” vem se tornando uma referência às comunidades indígenas das etnias Tariana, Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso, Wanano, Cubeo e Tuyuka.

Semelhante às cidades amazônicas, planejamento urbano carece buscar caminhos por onde essa transformação poderá vir a trilhar. Com isso, a atividade agrícola poderia equacionar simultaneamente o problema do abastecimento e a redistribuição da renda local que destacamos no item seguinte.

## **2.2 - Comércio em Yauareté**

Com efeito, o uso do dinheiro em transações de mercadorias e produtos entre brancos e índios no Waupés já remonta há algumas décadas. Já pelos anos de 1940, os atuais centros administrativos do médio e alto rio Negro - as sedes municipais de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira - já se consolidavam como os principais núcleos populacionais da região, resultando, nas palavras de Eduardo Galvão, em “*constelações sociais de caráter diferenciado*” (Galvão, 1976:432). São Gabriel da Cachoeira era um centro comercial e administrativo, onde se encontravam estabelecidos os padrões que mantinham atividades rio acima. Mas a circulação de dinheiro era extremamente restrita, sendo o comércio praticado na forma de permuta ou escambo. O dinheiro era substituído pela farinha, pela banana, pelo peixe e por outras “*utilidades locais*”. Mesmo porque a freguesia principal era constituída pelos índios, que, a essa altura, desconheciam ainda o valor do dinheiro, “*não sabendo contar os cruzeiros ou mil réis*” (cf. Carvalho, 1952:12-3 e 29).

O relato do zoólogo José C.M. Carvalho (1952) dá conta de que, ao final dos anos 40, os barcos que navegavam pelo rio Waupés eram sistematicamente abordados por canoas indígenas para comercializar seus produtos: traziam peixes, frescos e

moqueados, farinha, cará, abóbora, tucumã e tapioca para trocar com anzóis, sabão, querosene, tabaco, sal, fósforos e pente<sup>37</sup>. E já ocorria desde então o deslocamento de índios até São Gabriel para a venda de seus produtos, porém se defrontando com um nível de exploração que nada ficava a dever ao estilo dos regatões que subiam o Waupés, pois, como aponta Carvalho (: 71), os índios que empreendiam tais incursões queixavam-se

“da exploração dos comerciantes, alegando que não lhes permitem descer com mercadorias além de São Gabriel, cobrando-lhes taxas exorbitantes, a fim de obrigá-los a vender tudo naquela praça. Disse-me saber que em Manaus um paneiro de farinha está valendo Cr\$ 110,00 e que aqui pagam a Cr\$ 40,00 ou Cr\$ 50,00. Mostrou-me algumas contas de suas compras e confesso que os preços são realmente astronômicos”. (Carvalho.1952:71).

Visitar o comércio na cidade é, portanto, prática antiga entre os índios do Waupés, e desde essa época era possível crédito para a aquisição de uma gama cada vez maior de mercadorias, tais como sabão, sal, querosene, anzóis, facões, machados, enxadas, panelas, facas, pratos, colheres, garfos, redes, roupas (camisas e paletós), chapéus, chumbo, pólvora, escovas, espingardas, violas, pentes, espelhos, linhas e agulhas, pregos, fumo, fósforos e brincos (cf. Carvalho, 1952:40). O dinheiro, ainda que não fizesse parte dessas transações, já começava a ser usado como escala de equivalência entre mercadorias e produtos indígenas. E tal escala já dava uma dimensão aos índios quanto às indecentes taxas de lucro dos comerciantes locais. No baixo Waupés, Carvalho (1999:32) faz menção à existência de uma certa tabela de preços, na qual há itens, como o paneiro<sup>38</sup> da farinha, cuja equivalência é feita diretamente com determinadas mercadorias - nesse caso, o paneiro era trocado por 2,5 metros de pano. Outro itens, como peixes, frutas, galinhas ou porcos eram trocados por um pequeno lote de mercadorias que perfaziam uma quantia especificada em dinheiro. Esta monetarização incipiente das relações entre índios e comerciantes certamente envolvia à época uma parcela ainda reduzida da população indígena, e então conviviam com casos clássicos de exploração do trabalho, pois, ainda que, em menor escala, grupos indígenas

---

<sup>37</sup> “Eles guardam o batelão na margem, aproximando-se na medida em que este chega a certa distância. Na proa vem sempre um índio, no meio as crianças e, com o piloto, a mulher. Durante a permuta, o homem consulta a mulher sobre o que está realizando. Não se observa reclamação sobre a quantidade ou a qualidade que recebiam. Geralmente eles impunham suas mercadorias, e mostrando-as, dizem o que querem em troca. O motorista lhes dá o que corresponde o valor do peixe ou banana etc. feito isso, o comerciante impunha outra mercadoria até terminar o negócio, às vezes muitos metros além do ponto do início. Na despedida sempre há perigo de alagamento. Uma vez, a sós na canoa, vale a pena ver a expressão de contentamento pela realização de um feliz negócio.” (Carvalho. 1952:41)

<sup>38</sup> Trata-se de uma medida utilizada até hoje na região, e que equivale a duas latas de querosene que era comercializado nessa época, ou seja, 40 litros.

ainda eram persuadidos a trabalhar no extrativismo da piaçava, do cipó ou da sorva através de relações de patronagem.

Em Yauareté, especificamente, conta-se que a venda de mercadorias a dinheiro começou a aparecer depois que as pessoas começaram a trabalhar para os caucheiros colombianos no período do segundo boom da borracha, isto é por volta dos anos 40. Quando retornavam, já sabiam como funcionavam as transações em moeda, pois se muitos não chegavam a por as mãos no dinheiro propriamente dito, tinham suas contas anotadas no “*talonário do patrão*”. Conta-se também que, desde então, os missionários já tinham dinheiro, mas não davam para os índios. Eles “*queimavam o dinheiro no fundo da missão, quando as notas se umedeciam e colavam*”. Depreende-se, assim, que o dinheiro chegava a estragar e eles não davam para os índios. Mas foi a partir do fim dos anos 60 que, segundo vários moradores de Yauareté, o dinheiro propriamente dito começou a aparecer, e que começou mesmo a fazer parte da vida dos índios. O dinheiro, portanto, veio através da missão; mas a fonte era a Aeronáutica que começava então a construir pistas de pouso na região. Em Taracuá, o irmão coadjutor (uma função auxiliar, subordinada aos padres) salesiano Thomas Henley, ficou encarregado pela Aeronáutica de adquirir junto aos índios materiais que seriam necessários para as construções, tendo recebido dinheiro para efetuar os pagamentos. Em Yauareté, a mesma coisa ocorreu alguns anos mais tarde, com a intermediação também ficando a cargo de um irmão salesiano (Guilherme Adamek). Nos anos de 70, a moeda veio a circular de modo mais significativo na região, agora com uma unidade do Batalhão de Engenharia e Construção e outras firmas de construção e topografia que então se instalavam em São Gabriel da Cachoeira para a construção da estrada que ligaria esta cidade a Cucuí. Muitos índios aparentemente se engajaram no trabalho para esses órgãos e empresas. A partir desse período, várias outras instituições passaram a atuar na região do alto rio Negro, empregando igualmente vários índios.

Como já frisamos mais acima, o fato é que, a partir dos anos 80, a concentração demográfica e o crescimento dos trabalhos remunerados em Yauareté parecia induzir o surgimento da atividade comercial aos moldes daquela que se via na cidade. A situação era ainda reforçada pelo fato de que desde o final dos anos 60 o engajamento de índios do Distrito de Yauareté como mão-de-obra nos seringais da Colômbia praticamente se extinguiu. A onda da cocaína nos anos 80, por sua vez, mostrara-se efêmera, e muitos daqueles que se fixaram na Colômbia para trabalhar nas plantações de coca e no refino da droga nesse período, já estavam de volta a Yauareté no início dos anos 90. Obter

mercadorias foi se tornando então um problema mais complicado a partir dessas transformações. Como vimos no caso do bairro de São Miguel, houve parentes com certa experiência no ramo comercial em São Gabriel que foram instados a voltar para Yauareté e abrir um negócio para abastecer a comunidade.

Por outro lado, a decadência do extrativismo no Amazonas, levava a que antigos regatões que no passado subiam os rios para negociar com as comunidades indígenas passassem a se fixar em São Gabriel permanentemente, abrindo novos estabelecimentos comerciais que viriam a florescer a partir do aumento do número de funcionários públicos, e, mais tarde, dos contingentes militares transferidos para a região. Esses novos varejistas de São Gabriel viriam a ser os novos “patrões” dos índios de Yauareté que decidiram se embrenhar na vida comercial, junto aos quais passariam a buscar crédito. Assim, a atual dinâmica de circulação de mercadorias no rio Waupés possui parentesco próximo à economia da dívida que, até os anos 70, foi central na região como um todo: continua-se adiantando mercadorias a crédito aos índios, porém o pagamento das dívidas já não se faz com breu, balata, seringa e outras resinas ou produtos, ou mesmo com o trabalho, mas com o próprio dinheiro que passou a chegar às mãos indígenas naquela década.

Essas são as circunstâncias históricas que irão favorecer o surgimento de um comércio indígena no rio Waupés, concentrado especificamente na cidade de Yauareté. À primeira vista, os comerciantes indígenas parecem ocupar a posição de intermediários, que se encarregam de transportar a Yauareté as mercadorias disponíveis no comércio da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Os já altos preços dos itens obtidos na cidade, todos eles importados de Manaus, praticamente duplicam ao serem oferecidos no comércio local. As enormes dificuldades com transporte e as perdas ocasionadas ao longo da viagem de cerca de quatro dias de barco entre São Gabriel e Yauareté, assim como a existência de corredeiras intransponíveis no médio Waupés, que obrigam a uma penosa operação de descarga e transporte terrestre a um outro barco que aguarda no porto de cima, são as justificativas apontadas para o alto custo das mercadorias em Yauareté. Os preços das mercadorias no comércio local são, assim, absolutamente desproporcionais ao padrão de renda que vem se estabelecendo. Nesse contexto, as dívidas com os comerciantes, “a venda por fiado”, constituem um fato corriqueiro do cotidiano do povoado e as relações entre os comerciantes indígenas e seus fregueses tornam-se objeto de grandes cuidados por parte dos primeiros. Não se pode dizer, portanto, que, apesar do acesso crescente dos índios à moeda, a situação de

exploração típica das relações de patronagem que a região conheceu historicamente tenha se diluído, pois a entrada de mercadorias na região permanece sob o controle dos comerciantes brancos de São Gabriel, em sua quase totalidade oriundos da região nordeste. É o sistema da dívida que parece se reciclar apesar do aumento da circulação de dinheiro.

Aliás, já anotava Nimuendaju [1982(1927):182] que, diferentemente das pressões que envolviam as relações entre comerciantes e índios endividados, os índios entre si mantinham negócios a crédito, porém o pagamento se fazia em prazos quase indeterminados, sem que por isso surgisse desconfiança. Em Yauareté, apesar das transformações econômicas mais recentes, a afirmação de Nimuendaju ainda faz certo sentido, como veremos abaixo.

Para o Waupés colombiano, Irving Goldman (1979:69) informa que, por volta dos anos 40, o comércio entre os Cubeo e os balateiros e comerciantes da cidade de Mítu era muito freqüente, não havendo entre eles uma só mulher adulta que não mantivesse contratos para venda de farinha a comerciantes. Vários homens que mantinham contato com centros comerciais na Colômbia ou no Brasil eram os responsáveis por introduzir objetos industrializados nos canais de comércio entre os próprios índios. E neste circuito nativo outras regras entravam em operação, como por exemplo, a obrigação de dar sempre que um objeto fosse solicitado. Segundo Goldman, nas transações entre os Kubeo, a generosidade era o mais importante princípio em operação, a obrigação de dar sempre um pouco a mais do que aquilo que havia sido recebido. No comércio da farinha, as mulheres, por sua pouca experiência com os comerciantes, seguiam basicamente os princípios indígenas, acontecendo, por exemplo, de uma mulher chegar a trocar um par de brincos de metal barato por dois paneiros de farinha. E ainda que homens mais experimentados estivessem mais aptos para se engajar nessas transações comerciais, seria impróprio que interferissem em negócios que diziam respeito exclusivamente às suas esposas.

A situação descrita por Goldman é ilustrativa da continuidade, anotada por Hugh-Jones (1992:51), do comércio de mercadorias entre um comerciante e um intermediário indígena e o escambo que a partir daí ocorre entre os próprios índios, envolvendo as mesmas mercadorias. De acordo com Hugh-Jones, entre os Barasana o escambo seria a forma pela qual as mercadorias dos brancos passam a circular entre os índios, permutadas em geral por objetos nativos. Essas trocas ocorrem entre indivíduos particulares, mais ou menos próximos, e que não pertencem a uma mesma comunidade.

Não é mediada pelo dinheiro, não envolve equivalências fixas e tampouco parcerias formais permanentes. Ainda assim não constituem um tipo de relação que possa ser considerada marginal e cuja principal motivação seria o lucro pessoal. Ao contrário, o escambo entre objetos de origem indígena e bens industrializados, envolve em geral pessoas que residem em um mesmo território e que são membros de uma mesma rede de parentesco, constituindo desse modo uma marca de sua relação.

Tal como no caso Cubeo, entre os Barasana, habitantes do Waupés, segundo o senhor Samuel Tariano.2005:

“a avareza e a recusa em entrar em uma troca solicitada seria motivo de severas críticas, carregando uma conotação associal, de maneira que para além das funções utilitárias dos objetos envolvidos, o principal valor que se encontra em jogo é a relação social que está sendo iniciada ou reiterada.”

Além disso, uma boa parte do valor dos objetos trocados e do significado a eles atribuídos derivaria das circunstâncias em que foram obtidos: mercadorias, portanto, não são apenas objetos com funções utilitárias insubstituíveis, possuem valor porque são “objetos dos brancos”, cuja posse investe seu proprietário de respeito e prestígio, sobretudo se sua obtenção envolveu viagens e negociações em cidades distantes. É por esses motivos que uma separação radical entre dádiva e escambo seria imprópria, ainda que este último se diferencie das trocas cerimoniais que ocorrem entre grupos aliados, os dabucuris. Haveria assim um *continuum* entre este tipo de troca entre índios e o sistema da dívida que os conecta a comerciantes brancos. Entre estes dois pólos, caracterizados pela simetria e pela assimetria respectivamente, se interpõem diferentes arranjos, entre os quais se situariam casos de intermediários indígenas, manejando, por um lado, as relações com comerciantes, e, por outros, havendo-se com uma rede de parentesco. Em Yauareté, a situação mostra-se mais complexa uma vez que a intermediação indígena assume várias nuances. Há pequenos e grandes comerciantes, e transações mais próximas do modelo do escambo e aquelas estritamente comerciais. Mas há também outras formas de redistribuição a que os comerciantes maiores parecem estar quase obrigados a fazer, como uma espécie de dádiva dirigida à sua comunidade.

Embora haja atualmente em Yauareté umas trinta pessoas que se apresentem como comerciantes indígenas é preciso distinguir entre os que exercem essa atividade com maior regularidade e volume e aqueles que o fazem em uma escala menor e, por assim dizer, mais localizada. Com efeito, na primeira categoria vamos encontrar apenas



cinco ou seis pessoas, em cujas biografias encontramos experiências peculiares, em especial o fato de haverem passado por diferentes empregos dentro e fora da região. Temporadas passadas em Manaus, em empregos na FUNAI ou no Instituto de Meteorologia, assim como em empresas de navegação do Amazonas ou como trabalhadores de construtoras que atuaram na abertura de rodovias nos anos 70, fazem parte do currículo desses que foram os primeiros comerciantes indígenas de Yauareté. Outros casos dizem respeito a pessoas que logo se empregaram no Colégio e que contaram com o apoio de parentes vivendo em São Gabriel para entrar no negócio da compra e venda de mercadorias. A grande maioria desses comerciantes faz parte de uma associação, a ATIDI, Associação dos Trabalhadores Indígenas do Distrito de Iauaretê. A evitação do nome “comerciantes” na sigla da associação é justificada por seus idealizadores como uma forma de não evidenciar a finalidade lucrativa de sua atividade, o que insinua uma possível desaprovação moral por parte de seus co-residentes.

Nesse sentido o estatuto da ATIDI é marcadamente voltado para o “*bem estar e abastecimento do Distrito de Yauareté*”. Ou seja, para além da solução das dificuldades que envolvem a atividade comercial em Yauareté, os idealizadores da ATIDI fizeram questão de observar em seu estatuto que todas as suas ações não devem em hipótese alguma prejudicar a “*convivência harmônica entre os sócios com a população*”. Os principais membros da associação fazem, em geral, questão de frisar que estão a prestar um serviço à comunidade, buscando realçar que o comércio indígena de Yauareté “*foi uma conquista*”, uma vez que, por ocasião da retirada pela FUNAI de alguns comerciantes brancos que atuavam em Yauareté até 1999, muitas pessoas, tanto lá como em São Gabriel da Cachoeira, alegavam que os comerciantes indígenas não conseguiriam abastecer Yauareté por conta própria. Atualmente, a ATIDI é a proprietária do único barco que transporta pessoas e cargas entre São Gabriel e Yauareté, adquirido através de um financiamento a juros baixos obtidos junto ao CEAD (Centro Ecumênico de Apoio ao Desenvolvimento, Salvador, BA), ONG de crédito a pequenos agricultores. Segundo informação recente de um de seus diretores, esse barco transportou cerca de 60 toneladas de mercadorias rio acima em dois meses.

E de fato, apesar das queixas constantes dos moradores de Yauareté quanto aos preços das mercadorias, há muita gente de lá que se dirige aos estabelecimentos comerciais para propor trocas de mercadorias por farinha, beijus ou frutas. O negócio é, em geral, altamente desfavorável aos comerciantes, pois os preços correntemente atribuídos a esses produtos em Yauareté são surpreendentemente altos. Tal como os

preços das mercadorias dobram assim que chegam ao povoado, com o preço da farinha ocorre o mesmo: em São Gabriel o preço é R\$ 1,00/Kg, ao passo que em Yauareté é de R\$ 2,00/Kg. Mas em hipótese alguma se pode dizer que haja em Iauareté uma demanda pelo produto que seja maior que a oferta. Aliás, boa parte da mandioca retirada das roças familiares do povoado vem sendo, como vimos, convertida em caxiri, e não em maiores quantidades de farinha. Nesse caso, não é possível explicar o alto preço da farinha com o recurso à lei da oferta e procura. A impressão é que o preço daquilo que é produzido pelos próprios índios é estabelecido face ao alto patamar dos preços das mercadorias. Isto é, vê-se claramente através do exemplo da farinha que o aumento de preços dos produtos locais segue à risca o padrão de variação dos preços das mercadorias ao serem transportadas de São Gabriel a Yauareté. Ou seja, a lei da oferta e da procura não regula sozinha o mercado local, há também aí um componente moral. Ao ser indagado sobre o alto preço da farinha em Yauareté, um dos maiores comerciantes do povoado assim se expressou: “*é caro mesmo, mas pense em todo o trabalho que a pessoa tem para produzir*”. E se há gente em Yauareté que poderia estar interessada em baixar o preço dos produtos locais só poderiam ser os comerciantes.

Passa-se, no entanto, que os comerciantes se sentem profundamente embaraçados quando recebem a visita de um freguês trazendo-lhe produtos para trocar ou vender. Nessas circunstâncias, duas lógicas estão se cruzando, pois do ponto de vista daquele que traz os produtos de seu trabalho, trata-se de uma transação qualificada com a expressão *a'mêri o'osehé*, ao passo que para o comerciante tratar-se-ia de *duarí*. A primeira expressão é corriqueiramente traduzida como “fazer negócios”, e empregada principalmente para descrever o movimento de pessoas das comunidades vizinhas quando chegam a Yauareté para adquirir mercadorias. Porém, a expressão se descompõe etimologicamente em *a'mêri*, uma palavra que denota reciprocidade e que deve ser sempre acompanhada por um verbo (cf. Ramirez, 1997:6), e *o'osehé*, “doação”, de maneira que uma tradução mais precisa seria “dar-se mutuamente”, ou, mais simplesmente, “reciprocidade”. Já a expressão *duarí* é, também corriqueiramente, traduzida por “vender”, mas deriva do substantivo *duá*, “esperto” ou “astuto”. Ou seja, depreende-se que a venda de mercadorias, típica atividade dos brancos, é, por assim dizer, a operação dos espertos. Os brancos, entre si ou com os índios, a realizam sem os mesmos embaraços que demonstram os comerciantes indígenas, pois nos casos destes os fregueses são, na maior parte dos casos, parentes ou co-residentes - o que freqüentemente vai dar no mesmo. E entre parentes e vizinhos vigora aquela obrigação

já notada por Goldman e Hugh-Jones de jamais se recusar a participar de uma troca proposta. As trocas frequentes entre vizinhos, *dika-yuú* (expressão que, não obstante, leva a conotação de “armadilha”), envolvem principalmente comida, e alguma coisa dada é sempre reciprocada. Segundo apontam os comerciantes, as mulheres mais velhas são as que abordam o comércio com frequência trazendo alguma coisa ao dono, mas mais comumente à dona, do estabelecimento. “*Olha o que eu trouxe para você, sobrinha*”, costumam dizer, credenciando-se imediatamente a receber alguma mercadoria como retribuição.

Os comerciantes buscam contornar esta situação de diferentes maneiras. Eles dizem que os casos mais difíceis dizem respeito àquelas ocasiões em que as pessoas pedem dinheiro em troca, pois nesses casos não haverá como reaver a quantia, já que será impossível revender o produto agregando alguma margem de lucro aos já altos valores solicitados. Em geral, eles sugerem que a pessoa deixe sua farinha ou suas frutas para serem vendidas e que retornem alguns dias depois para retirar o dinheiro. Mas essas transações resultam, via de regra, em prejuízos, com o próprio comerciante pagando por boa parte dos produtos. As esposas de dois dos comerciantes cujas famílias fazem parte dos bairros mais tradicionais de Yauareté vêm-se, literalmente, acoissadas com as solicitações dos parentes de seus maridos, que tendem a pagar sem discutir os preços solicitados pelos produtos. Esse é, portanto, um dos principais dilemas enfrentados pelos maiores comerciantes de Yauareté, cinco deles estabelecidos no bairro do Cruzeiro e um em D. Pedro Massa (entre esses se incluem os dois acima mencionados)<sup>39</sup>. Todos eles são unânimes em apontar que, face às insistentes demandas por trocas, é imprescindível que se mantenha a polidez no tratamento para com os fregueses. Afirmam que, além de nunca dizer não, é preciso tratar bem as pessoas, considerar suas propostas e jamais gritar com elas. O comportamento inadequado, segundo dizem, é o que faz desaparecer a freguesia, de maneira que é preciso se conformar com os pequenos prejuízos cotidianos aceitando os produtos daqueles que não têm dinheiro para que se possa assegurar na clientela aqueles que contam com renda mensal.

---

<sup>39</sup> De acordo com a ATIDI, a divisão entre grandes, médios e pequenos comerciantes é feita de acordo com a quantia em dinheiro que movimentam anualmente. Os grandes movimentam mais de R\$ 50.000,00, os médios entre R\$ 20.000,00 e R\$ 50.000 e os pequenos abaixo de R\$ 20.000,00. Embora eu tenha tentado, me foi impossível checar esses números em campo, uma vez que a organização das notas e recibos existentes nos comércios não permite em hipótese alguma essa contabilidade. Os números são certamente aproximados, mas não acredito que estejam muito longe da realidade, pois *as pessoas em* fazem em geral compras mensais e podem se recordar do valores de cada uma delas nos meses passados.

Quanto aos comerciantes menores, sua freguesia restringe-se em geral justamente a um círculo de parentes relativamente próximos, de maneira que nesses casos o comerciante tanto ajuda como é ajudado pelos seus. Como diz um deles: “*são meus próprios parentes que me ajudam*”. Nesses casos, a pessoa abre um pequeno comércio e serve seus parentes assalariados, contando com o pagamento em dinheiro das mercadorias que a eles entrega para poder saldar sua dívida na cidade. Mas também estes ficam sujeitos às propostas de troca. E assim ajuda, reciprocidade e dívidas (cf. Hugh-Jones, *idem*:69) mantêm-se em combinação na efetivação das relações comerciais que vieram se constituindo em Iauaretê.

Mas talvez o principal desafio enfrentado pelos comerciantes indígenas seja o de como lidar com o fiado, pois praticamente todas as compras são feitas a crédito em Iauaretê. É praxe que as pessoas retirem mercadorias ao longo do mês nos comércios de sua preferência e paguem quando chega o seu pagamento<sup>40</sup>. Todo comerciante conta, assim, com uma lista de funcionários, soldados e aposentados que costumam comprar em seu estabelecimento. Esses clientes, mais ou menos fixos, são em geral “*aqueles em que se confia*” e o crédito não apresenta um risco muito grande. Mas tal como as propostas de troca de produtos por mercadorias, as solicitações de crédito são corriqueiras e cotidianas, e, tal como os negócios propostos, não se pode simplesmente negá-las, sob o risco de se passar a ser foco de críticas e fofocas. Todos os comerciantes mantêm em geral duas listas de devedores: uma primeira que se encontra, por assim dizer, em vigor, isto é, a daqueles assalariados que muito provavelmente aparecerão para saldar seus compromissos assim que receberem o pagamento; já a segunda diz respeito a uma lista devedores que praticamente se iniciou com a própria abertura do comércio. Ali estão anotados o débito de muitos anos, sendo que algumas dessas listas ultrapassam o montante de R\$ 10.000,00. O pagamento dessas dívidas é algo que já não se pode contar para levar o negócio adiante, e aqueles que porventura aparecem para pagar a conta o fazem para abrir imediatamente uma nova linha de crédito. De acordo com os comerciantes, os nomes dos devedores aparecem em diversas listas ao mesmo tempo, pois a existência hoje de vários estabelecimentos comerciais à mão permite que as pessoas manejem suas dívidas de acordo com suas necessidades e possibilidades de pagamento.

---

<sup>40</sup> A grande maioria dos funcionários conta com um procurador na cidade, que recebe o dinheiro e envia para Iauaretê, ao passo que o pagamento dos aposentados é feito através da agência local do Correio.

Assim, do ponto de vista dos comerciantes, sua posição como intermediários é ingrata, uma vez que o crédito obtido na cidade se dá mediante o pagamento de juros, ao passo que no comércio entre índios tal dispositivo se encontra absolutamente fora de cogitação, pois seria uma imoralidade que uma mercadoria fosse entregue a um determinado preço e depois cobrada por um preço maior. Alguns dizem que preferem nem mesmo tentar contabilizar se estão tendo lucro ou prejuízo, pois temem que possam vir a concluir pelo fechamento do negócio. Aqueles que são também assalariados não sabem dizer se o comércio lhes aumenta a receita ou se estão pagando para ser comerciante, pois o salário é usado muitas vezes para saldar ou amortizar a dívida com os comerciantes grandes da cidade. Além disso, aquilo que consomem em sua própria casa, seja em mercadorias ou em produtos locais, entra também através do comércio.

Ou seja, no comércio indígena de Yauareté não há separação entre a casa e a firma, entre a transação comercial e a reciprocidade com os parentes, entre o investimento comercial e o gasto para o próprio consumo.

Isso fica ainda mais evidente se levarmos em consideração que, em sua própria comunidade, o comerciante é em geral levado a participar com colaborações monetárias bem mais significativas do que a dos outros moradores. Exemplo disso são as contribuições em dinheiro para a finalização da capela de D. Pedro Massa e a aquisição de um conjunto de holofotes para a iluminação pública do Cruzeiro. Em ambos os casos, foram os comerciantes que arcaram com todas as despesas. Os comerciantes são também os principais patrocinadores de uma nova e farta modalidade de festas que vêm sendo realizadas em Yauaretê: os aniversários dos jovens. As festas dos filhos dos comerciantes são aquelas de que participam pessoas de várias comunidades, e nas quais a comida é distribuída mais fartamente, havendo casos em que as pessoas trazem vasilhas para poder levar um pouco para sua própria casa. Em suma, o envolvimento do comerciante na vida social também é um trabalho da comunidade, e se estão freqüentemente ausentes nas jornadas de trabalho coletivo, não parecem faltar compensações, que se traduzem na obrigação de trocar, de dar fiado, de contribuir com benefícios coletivos e no patrocínio de grandes festas. Minha impressão é que há um fluxo de valores mais intenso entre as casas comerciais e a comunidade do que com relação às demais.

Quanto às dívidas de muitos dos moradores de Yauareté para com os comerciantes, não se pode dizer que se trate de uma mera transferência da dívida que os conecta aos comerciantes brancos a seus próprios clientes indígenas. Creio haver aqui

algo mais do que uma atualização da cadeia do endividamento que caracterizou a economia da borracha na Amazônia, pois o surgimento do comércio monetarizado entre os próprios índios parece transformar radicalmente o caráter que a dívida assumiu historicamente do alto rio Negro. Refiro-me aqui àquela observação de Stradelli que mencionei acima, segundo a qual era a dívida para com os patrões que tornava o homem *um homem*. Tratava-se de uma afirmação que se referia aos chamados Tapuia, os moradores dos sítios e povoações existentes ao longo do rio Negro no período da borracha. Eram, principalmente, os Baré, os índios tidos por civilizados, condição que cultivavam precisamente através do endividamento. Dizia Stradelli que, uma vez que saldasse sua dívida, tratavam imediatamente de buscar outro patrão, junto ao qual adquiriam uma nova. Era o fetiche da dívida, mais que o da mercadoria, que lhes movia, pois um homem sem dívidas não tinha valor. Em Yauareté, passa-se o contrário, pois se a dívida não torna o devedor um homem, garante, por outro lado, que o credor, i.e. o comerciante indígena, não deixe de sê-lo. Em outras palavras, regulando a acumulação desmedida, as dívidas mantêm os comerciantes dentro da comunidade.

E afinal, são principalmente os comerciantes que, no âmbito da comunidade, se encarregam de agenciar a circulação de dinheiro e mercadorias, itens, como já vimos, imprescindíveis hoje à sua produção cotidiana. São eles, enfim, que parecem aceitar o desafio de lidar com essas concretizações materiais do conhecimento dos brancos, isto é, com os poderes invisíveis da civilização. É hora, afinal, de passarmos a explorar os significados específicos atribuídos pelos índios ao dinheiro dos brancos.

### **2.3 – Yauareté: Reorganizando o Território**

Segundo Moreira Tariano, 2005, a construção do território dos povos indígenas de Yauareté teve o início com os *Koivathe que se* associa, sem dúvida, ao fato de serem o único grupo Tariano considerado “chefe” que se mantém concentrado no lugar onde se localizavam as malocas de seus antepassados, hoje as comunidades de São Pedro e Santa Maria. Não é o que se passou com os sibs *Perisi* que, em sua maioria, moravam no passado no lado colombiano da fronteira. Obrigados a se transferir a terras brasileiras em função das agressões praticadas por balateiros colombianos, vieram a se estabelecer junto a sibs *Kayaroa*, como os *Koeça*, cuja maloca se localizava no lugar onde veio a se formar a comunidade de D. Bosco, e os *Tepavi Hiparu* e *Haiku Saçali*, cujas malocas se situavam nos lugares onde vieram a se formar as comunidades de São Miguel e, mais

tarde, Aparecida. Dom Bosco é onde moram, portanto, os chefes dos Tariano, o que é reconhecido por praticamente todos os moradores atuais do povoado. Mas Santa Maria e São Pedro, localizadas à margem oposta da missão, gozam de uma reputação de radicalidade única, pois foi ali, nas antigas malocas dos *Koivathe*, que os primeiros salesianos aportaram para tratar da implantação da futura missão. Como veremos abaixo, era também a essas malocas que outros brancos que já vinham desde o século XIX transitando pelo Waupés se dirigiam para tratar de outros assuntos.

A implantação da missão salesiana em Yauareté viria certamente determinar transformações profundas na organização socioespacial dos grupos Tariano estabelecidos em suas imediações. Alguns anos antes da chegada dos salesianos, Nimuendaju ([1927]1982:156) dá conta da existência ali de 14 grupos locais Tariano, em um trecho do Waupés que, de acordo com o etnólogo, não ultrapassaria dois quilômetros em linha reta. Com a chegada da missão, em pouco tempo as malocas mais próximas transformam-se em comunidades, às quais outros grupos foram estimulados a fixar moradia.

Na outra margem, as duas malocas *Koivathe* então existentes transformam-se assim em uma única comunidade, que décadas mais tarde virá a se dividir em duas, reestabelecendo a antiga separação do sib em distintas malocas. Como veremos, através da memória oral dos Tariano *Koivathe* é possível entrever os movimentos anteriores à chegada dos missionários, bem como o espaço geográfico que correspondia à esfera de influência deste sib, precisamente Yauareté e suas imediações. Como podemos pontuar na medida que o trabalho avançava, percebeu-se, gradativamente, que os *Koivathe* desempenharam um papel proeminente ao longo da colonização, e que isto se relacionava diretamente ao status de chefes que parecem ter efetivamente exercido junto a vários outros sibs Tariano. Assim, não obstante a instabilidade intrínseca ao sistema hierárquico do Waupés (ver Chernela, 1993:125-148), os *Koivathe* parecem ter logrado manejar a seu favor um conjunto diversificado de relações. Por um lado, liderando outros sibs que os acompanharam no processo de estabelecimento dos Tariano no rio Waupés, por outro, fazendo alianças com aqueles “civilizados” que passaram a visitar sua região a partir da segunda metade do século XVIII. Sua posição intermediária é o principal fator que, a meu ver, explica porque viriam a ser considerados os chefes dos Waupés.

Portanto, cada etnia que vive na região se diferencia uma das outras, nos aspectos lingüísticos, costumes e rituais sagrados e, organiza-se em comunidades, nome

dado aos povoados que se compõem de um conjunto de casas com paredes de casca de árvore, pau-a-pique ou tábuas e cobertura de palha ou zinco construídos em amplo pátio aberto, uma capela (católica ou protestante), uma escolinha e, eventualmente, um posto de saúde. Há comunidades, porém, que possuem apenas as casas de moradia. Essas comunidades se estruturam, politicamente, por lideranças como a figura do capitão, geralmente um homem, que tem o papel de reunir o grupo, “animando-o” para trabalhos comunitários e também respondendo as demandas gerais ligadas a tais tarefas. Este é auxiliado por um catequista, animador e professor. Historicamente, o capitão não se limita às normas militarizadas no alto rio Negro. Na maioria dos casos, ele apenas orienta, sem impor sua posição e, constitui-se, também, como um interlocutor preferencial com os brancos.

Diante da questão, a fisionomia que assume um dado espaço, na geografia de Yauareté são as inter-relações que nele se concretizam incorporando uma dimensão histórica, isto é, a trajetória no tempo de situações que, pouco a pouco, vão se moldando.

O conhecimento das razões da presença de uma cidade em dado ponto do espaço geográfico e o estudo da evolução de um núcleo urbano específico não pode omitir a análise da organização dos espaços que, em diferentes escalas, o circundam.

O processo de ocupação e organização do território numa área indígena segundo Ivani Faria (2001:48), tem sido abordado por leituras referentes às mobilidades indígenas e, em especial sobre Yauareté, permite-nos selecionar um elenco de informações comuns, a partir das quais é possível elaborar uma breve reconstituição, indispensável ao atendimento das relações históricas mais significativas para a configuração desse espaço e à compreensão do processo atual de urbanização numa área indígena.

Neste sentido, é indispensável compreender que, na sua origem, a ocupação do território por diferentes etnias se fizeram atreladas aos interesses políticos, econômicos e religiosos do mundo ocidental. A organização produtiva da área, baseada na comercialização de produtos agrícolas como os derivados da mandioca e outros de produtos extrativos como cipó, sorva e piaçava, expressa a vinculação à expansão terciária e ao comércio regional desses produtos. E, associado a este, o ensino dirigido pela Igreja católica, através dos salesianos, estimulou a profissionalização da mão de obra indígena às funções de magistério, carpintaria, alfaiataria, práticas de pedreiro e



outros. A relação com espaço rural, onde ao longo dos anos 60 do século passado segundo FOIRN/ISA (1998:98), indica claramente a escala de relações que nortearam a formação regional e a organização da vida urbana.

A economia local de Yauareté, dependente de gêneros de natureza básica como alimentos, combustíveis, instrumentos de caça e pesca etc, se desenvolveu voltada ao atendimento de mercados externos à área, tanto no exterior como no próprio Estado. Foi essa inserção a espaços mais amplos que permitiu arregimentar poder econômico e político, plasmar sua fisionomia, marcar presença na história rural. Foi essa economia que definiu as condições da urbanização da “cabeça do cachorro” <sup>41</sup>, apoiada paralelamente no comércio que surgiu pela intimidade dos contatos entre índios e não-índios na região.

Ainda que sejam escassos os estudos sobre as cidades no Amazonas, trabalhos já elaborados salientam o fenômeno de urbanização/esvaziamento dos campos próximos.

O crescimento de Yauareté, como centro indígena e de fronteira, identificado pelo ritmo de incremento demográfico se faz junto a um quadro de insuficiência de saneamento, habitação, equipamentos de saúde e educação, bem como de baixa renda familiar entre a maior parte da população neste setor urbano.

Este núcleo vem apresentando, nessas últimas décadas, um padrão de comportamento que não se distancia essencialmente da urbanização que marca os países do terceiro mundo e, conseqüentemente, a urbanização nacional, processada nos termos de um capitalismo dependente, num nível externo, e segregador, no âmbito da cidade. Portanto as contradições inerentes a esse processo e que se materializam no espaço das cidades capitalistas modernas estão também ali presentes.

O núcleo urbano, em estudo, repete em escala menor os fenômenos de segregação urbana detectados nas grandes cidades brasileiras e latino-americanas. Em relação à organização do espaço interno, verifica-se a valorização na área considerada central de Yauareté que apresenta uma certa elevação de preços do solo e observa-se algumas construções de pequenos prédios com vários pavimentos ilustrando a paisagem. Essa pequena verticalização tem causas que não podem ser buscadas no crescimento demográfico e/ou na exaustão do estoque de solo para construção, visto que o ritmo desse tipo de construção está sendo mais rápido que o crescimento demográfico. A presença dos vazios pontua áreas onde serão construídas futuras casas.

---

<sup>41</sup> Expressão utilizada pelos militares para denominar o noroeste amazônico.

Sabe-se também que a verticalização do espaço urbano no País aparece, enquanto destinação prioritária à habitação e tornou-se uma especificidade da urbanização brasileira; pois o processo se coloca como um símbolo da divisão social do espaço, na medida em que esses prédios possam a representar a valorização de certos bairros. Distintamente a essas realidades, em Yauareté, as referências no bairro são identificadas nas sedes de encontros comunitários ou em locais de serviços públicos. Esses fenômenos associados se tornam, também, elementos para a disputa de espaço próximo a esses locais, o que pode significar a hierarquização dos lugares neste Distrito e o surgimento da periferia que se materializa nesse núcleo urbano amazônico.

Assim, ao comparar o número de prédios em média com três pavimentos existentes em Yauareté no final dos anos 80, do século passado, com a presença de pequenos prédios construídos atualmente, a diferença é bastante elevada. Ou seja, o número de construções tem aumentado passando de 09 para 18. Serve para esse caso, a afirmativa de Souza (1989:96), quanto a ocupação vertical de certos terrenos, enquanto “... a restante, no espaço produzido, de uma estratégia entre múltiplas formas do capital: o fundiário, o produtivo, o imobiliário e o financeiro”. Estes, no entanto, nem sempre estão ou podem ser dissociados.

Essa realidade se viabiliza no aumento do perímetro urbano pela ocupação das famílias que migram para a sede do Distrito e que estão sendo gradativamente ocupadas por casas de madeira em áreas não delimitadas oficialmente pelo poder público. A essa estratégia de sobrevivência adotada frente à impossibilidade de participar do mercado regular de habitação, associa-se a busca do ensino, assistências médicas e outras formas de ajuda e também quando os postos formais de trabalho escasseiam em algum outro distrito ou cidades colombianas. Pode-se acrescentar à economia informal como outra face desse crescente aumento das populações excluídas em busca do emprego e do consumo.

Como característica inerente às urbanizações de fronteira, pontua-se o porte dos equipamentos ligados ao comércio e ao trânsito de pessoas (lojas, casas de aluguel etc). Essa situação está bem marcada na fronteira amazônica. Núcleos urbanos de pequena expressão populacional, como Taracuí, Pari-Cachoeira, Cucuí e Tunuí-Cachoeira, que também são distritos de São Gabriel da Cachoeira, dispõem de pequenas lojas que seriam inexplicáveis não fossem a situação fronteiriça. A presença de representações e filiais de firmas de expressão estadual indica o avanço dos capitais sediados no Município de São Gabriel da Cachoeira em direção à fronteira.

Yauareté, por exemplo, conta com casas de comércio (supermercados, material de construção) cujo volume de vendas, em determinada situação, atinge parcela significativa do local comercializado. A posição geográfica, com certos obstáculos físicos, dificulta o trânsito, via fluvial, mas não deixa de promover o comércio de toda ordem: grande, pequeno e médio portes, regular ou não; estimula a presença de não residentes, abre um largo espaço para diferentes atividades que aumenta atividades comerciais na fronteira.

A ampliação do comércio de ambulantes nas capitais amazônicas, como alternativas para fazer frente à escassez de trabalho formal ou aos baixos salários vigentes, funciona como motor de promoção de procura das cidades de fronteira, onde parte desses ambulantes se abastece. A compra desses produtos “importados” gera aumento de circulação de trânsito (barcos de diferentes portes) e maior demanda por determinados serviços (alimentação, hospedagem, por exemplo).

É o comércio, sem dúvida, a atividade mais sensível à influência da fronteira. As diferenças de câmbio produzem, tradicionais e alternadamente, crescimento e recessão. As compras, práticas locais generalizadas e de quase impossível controle fiscal mesclam-se no consumo diário da população.

Por isso, a ocupação do espaço em Yauareté, passa por processo da construção de um mosaico dando-nos a idéia de uma nova territorialidade onde, até antes de 1985, a economia baseava-se nos gêneros espontâneos da floresta, com técnicas locais próprias da população nativa, que se constituía, num primeiro momento, na única mão-de-obra disponível.

A responsabilidade será, talvez, um novo imaginário que a população terá que construir para que o “etnodesenvolvimento” de indivíduos e culturas se transforme em autonomia, em liberdade positiva, em auto-organização, em universalidade harmoniosa, acreditando num mundo menos antropocêntrico e mais ecocêntrico com arte, espiritualidade e ciência.

Nesse contexto, a luta dos yauareteenses em defesa da cidadania constrói sua história numa conquista por novos espaços dentro da perspectiva urbana cuja abordagem é apresentada no capítulo seqüente.

## **CAPÍTULO III**

### **Mobilização dos Principais Atores: a Luta pela Cidadania Nos Últimos Vinte Anos (1985-2005)**

### **3.1 A luta pela terra como uma recriação do mundo urbano em Yauareté**

Há vinte anos, populações migram para Yauareté, cidade localizada na margem esquerda do rio Papuri. Entre as motivações, as que mais se destacam são as lutas por melhores condições de vida de saúde, de educação, de auto-sustentação, de comércio e de outros sonhos. Contudo famílias migrantes continuam buscando espaços para construção das suas moradias ocupando, assim, os dez bairros da cidade; algumas casas são construídas de taipa, outros de madeira e alvenaria. Por outro lado, a cidade, aos poucos, parece mostrar um outro rosto, desta vez inchada pela aglomeração populacional. Esse fato parece ainda mais evidente nos períodos de festas<sup>42</sup> quando a cidade se movimenta pela chegada das famílias provenientes dos sítios e comunidades pertencentes ao distrito e à paróquia.

Mas, é na luta por um pedaço de terra que a população yauareteense se mobiliza criando um processo social de resistência (Wanderley, 2001) – que de fato se transforma, além de uma questão fundiária, em uma luta política, social, cultural, pela construção e realização da cidadania das populações urbanas da cidade. Está em curso uma “práxis espacial emancipatória” (Soja, 1993), ou seja, um processo social de “reinvenção” do urbano no distrito de Yauareté, tornando a luta pela terra como a materialização da “recriação” do mundo urbano que passa agregar novos elementos e perspectivas à vida urbana.

Esta espécie de “práxis espacial emancipatória” se materializa em embates sociais e políticos contra a concentração de pequenos proprietários fundiários e o próprio Estado Nacional, considerando a localidade de fronteira, instrumento e local de exercício de poder e dominação de alguns atores como: as forças armadas, Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira, Igreja, comerciantes, líderes indígenas e políticos partidários.

O Distrito Municipal de Yauareté, como palco de lutas indígenas, tem experimentado este processo de reinvenção social<sup>43</sup> que não se restringe, somente aos aspectos econômicos e políticos, mas se traduz, também, em vivência e produção de novos sentidos. As famílias migrantes, como atores sociais, lutam e atuam construindo a realidade social a partir de estruturas mediadas pelo novo *habitus* (Bourdieu, 1996). Nesse

---

1. As festas referem-se as datas comemorativas ao fim de ano, páscoa, semana da pátria e festa do padroeiro.

<sup>43</sup> O sentido de reinvenção significa mudanças culturais influenciadas pelas culturas da sociedade envolvente no mundo indígena.

processo, as famílias indígenas apreendem o mundo real e concreto do mundo urbano, organizando imagens, linguagem e representações sociais para que este mundo faça o sentido de cidade. Os familiares provenientes dos povoados vizinhos constroem em Yauareté espaços para uma nova “re-invenção da sociedade”<sup>44</sup> urbana que se realiza através das interações sociais das diferentes biografias na busca de um lugar de vida, trabalho e cidadania na cidade de Yauareté.

Para lideranças locais, as influências do mundo ocidental têm contribuído para que as famílias autóctones apreendam a cultura dos não-índios mesmo numa região onde a demografia indígena é maioria. O processo dessa apreensão passa a partir do momento em que os cidadãos adquiram novos valores do mundo Ocidental que passa pela aquisição de recursos materiais e ideológico da outra cultura, inclusive na forma da construção das casas e o planejamento das ruas e bairros, ou como afirma o cacique Tariano de Yauareté:

“No tempo dos antigos o nosso território não tinha fronteira, hoje para vir morar em Yauareté é preciso copiar como os brancos fazem, aquela história de cidade: ruas em linhas retas e casas seguindo uma ordem em lugar pequeno.” (Cacique Domingos Vaz, 2005)

Portanto a luta por espaços em Yauareté passa por um processo social, político e econômico que abarca um conjunto de transformações também providas de um lado da zona rural, que redistribui a propriedade da terra e o poder, o redirecionamento; assim como na democratização e na participação da população recém-chegado à cidade, no contexto de cidade do noroeste amazônico.

Assim, a luta social pela realização de uma reforma fundiária na cidade está, portanto, baseada, em primeiro lugar, na busca de instrumentos que gerem emprego e renda, para criar melhores condições de vida em Yauareté. Ou como afirma o representante da Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira no Distrito de Yauareté:

“Agente está lutando para que os poderes públicos municipal, estadual e federal criem estruturas para aumentar emprego em Yauareté. Pois, estamos vivendo numa cidade como qualquer outra da Amazônia.” (Professor Rafael Tariaiano, 2005)

As experiências de luta e de acesso a um lote de terra em Yauareté pode, além de garantir o bem-estar social e melhoria das condições de vida (Stédile, 1997), são também impulsionadoras de transformações culturais, simbólicas e representacionais. Este processo gesta valores e representações sociais, dando novas perspectivas ao mundo

---

<sup>44</sup> *Idem*

urbano de Yauareté, permitindo inclusive transformações nas relações com o meio ambiente, como o lugar de convívio entre as pessoas.

A participação nas mobilizações e nas lutas pela posse da terra, em Yauareté, produz uma renovação das representações e valores das pessoas envolvidas no processo de lutas sociais (Geiger, 1995). Nesta sede Distrital, as comunidades, como são chamados os bairros, se mobilizam para que todos tenham o direito a um espaço digno de moradia. Pois, segundo alguns moradores, a cidade possui lugares difíceis de morar como nos relata uma liderança:

“O bairro de Aparecida tem muita lage<sup>45</sup> de pedra e, não tem como preparar os alicerces de madeira ou cavar o chão para por um esteio.” (Madalena Tariano, 2005)

Assim, lideranças da União das Comunidades Indígenas de Yauareté-UCIDY, discutem com os trabalhadores e moradores desta cidade para que os poderes públicos ligados às questões fundiárias planejem e urbanizem a sede distrital visando a uma melhor distribuição de terrenos ou lotes para os seus cidadãos. Neste contexto, uma liderança Tariano acrescenta:

"Nós precisamos estar unidos para planejar a nossa cidade. Pois é nossa e, para isso precisamos ter propostas concretas e exigir que os poderes públicos olhem para a nossa Yauareté. Veja como as casas estão espalhadas precisando de uma organização" (Galdino Fontes, 2005).

Ora, o envolvimento das Associações Indígenas nas lutas por uma alternativa na política urbana é um processo social que possibilita a reorganização das diversas representações, provocando alterações da percepção da própria identidade urbana. Isto possibilita também uma reconstrução da consciência de sujeito, baseada na conquista do direito ao trabalho e moradia dando um significado simbólico do envolvimento social.

Este é um aspecto importante de uma nova urbanidade, ou seja, constituída por relações de sujeitos autônomos que protagonizam a história do lugar. A modernidade, portanto, é caracterizada por um processo político e cultural de constituição de sujeitos livres que constroem a sua geografia. Independentemente dos questionamentos a esta autonomia (a exemplo das posições adotadas por Jameson e Hall), os processos sociais rurais e urbanas (lutas, mobilizações, negociações, etc.) também constituem atores sociais e sujeitos da história.

A Associação das Mulheres Indígenas de Yauareté, cuja sede foi inaugurada em dezembro de 2005, encontra-se localizada no centro da cidade. O terreno foi cedido pela

---

<sup>45</sup> Lages são rochas ígneas e metamórficas fixas em planos na superfície ou em parte subterrânea do solo.

representação da Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira. A construção de 200m<sup>2</sup> em dois pisos significa o resultado da luta das mulheres por espaço naquela cidade. Ou como declara a líder do movimento:

"Nós mulheres tariano, arapaço, tukano e dessano lutamos mais de dez anos para conseguir o terreno e construir a nossa sede. Hoje, temos um lugar para trabalhar na cidade de Yauareté em artesanatos, ensinar nossos filhos e planejar nosso trabalho." (Anita Pimentel, 2005)

Este protagonismo abre possibilidades para a diluição da oposição entre terra (rural como atraso) e modernidade (urbano como local do moderno)<sup>46</sup>. Até porque Yauareté, considerando sua posição geográfica, localiza-se numa área rural em relação aos centros maiores como São Gabriel da Cachoeira e Manaus. Neste sentido, a contraposição histórica entre estas se desfaz na constituição de sujeitos políticos e atores sociais no meio rural, impedindo leituras dicotômicas que estabelecem uma relação estreita entre moderno e urbano em contraposição à tradicional e rural. Conseqüentemente, a conquista da cidadania e do direito à moradia e à cidade, através do acesso à terra, cria protagonistas da história e sujeitos modernos, mas que se apropriam de valores e perspectivas de uma forma distinta dos "sujeitos urbanos".

Os valores simbólicos e culturais da modernidade não são fenômenos exclusivos do contexto urbano industrial, por exemplo, mas perpassam o conjunto da sociedade amazônica. Na verdade, esta sociedade é marcada por uma mescla de valores e códigos tradicionais e modernos (Araújo, 2000), gerando disjunções e situações paradoxais e contraditórias. Historicamente, a adoção de dimensões e de valores da modernidade no Brasil sempre esteve mesclada com a manutenção de valores culturais e práticas políticas arcaicas como, por exemplo, o exercício do poder político baseado na propriedade de grandes áreas de terras.

Estas formulações contestam as interpretações das transformações sociais e representacionais da sociedade brasileira baseadas apenas em uma lógica linear de passagem do mundo tradicional para o mundo moderno. O urbano brasileiro (assim como a sociedade brasileira, em geral) é caracterizado por combinações – muitas vezes contraditórias e desiguais – de valores e códigos pré-modernos e modernos (Araujo, 2000), os quais exigem uma leitura distinta de modelos explicativos baseados na lógica "moderno-desenvolvimentista".

---

<sup>46</sup> Esta perspectiva tem como referência que não há um desenvolvimento linear e progressivo, mas processos e valores sociais contraditórios, reforçados por uma globalização desigual (Hall, 1999). O processo de modernização, a modernidade e a globalização são, na verdade, misturas complexas de fenômenos que, contraditoriamente, geram disjunções e novas formulações sociais e culturais (Giddens, 1995).



A luta pela terra não pode ser compreendida, portanto, como uma “volta ao passado”, nem como uma tentativa de preservar “resquícios bucólicos” (Ianni, 1997) ou de construir a “utopia da comunidade agrária” (Carvalho, 2002). Não se trata, no entanto, de simplesmente identificar processos sociais e simbólicos, decorrentes da mobilização e da luta pela posse da terra, com transformações recentes no contexto da modernidade. A luta pela terra constitui sujeitos históricos, impedindo que seja classificada como um movimento social arcaico ou antimoderno.

De acordo com Ortiz, as transformações mundiais recentes provocaram alterações também na percepção do espaço, ou seja, a modernidade e a globalização criaram o que ele definiu como uma “territorialidade desenraizada” (Ortiz, 1997). Esta é resultado de processos de desterritorialização e reterritorialização, os quais alteram a percepção espacial. Uma característica essencial da globalização é a desterritorialização (Santos, 1997), mas a conquista e o acesso à terra não representam a sua antítese. O acesso à terra, como um processo de localização, não é uma antítese à globalização e seus processos de interação entre global e local (Giddens, 1991), mas representa uma reterritorialização que dá novos sentidos aos lugares.

Diferentemente da noção de deslocamento e esvaziamento do espaço como “unidade geográfica elementar” (Ortiz, 1997), esta luta recoloca a importância da noção de território e de lugar, como parte da experiência humana de espacialidade. A estrutura espacial (entendida como resultado de processos sociais, inclusive de embates pelo poder) é parte fundante da construção e representação da vida cotidiana. A luta por um terreno em Yauareté materializa esta importância porque é, explicitamente, a busca por um lugar, geograficamente localizado e delimitado.

Deste modo, a luta pela terra em Yauareté é um processo social de reforço de vínculos locais e de relações de pertencimento a um determinado lugar, se constituindo em um processo de reterritorialização que situa as pessoas em um espaço geograficamente bem delimitado. O lugar (e as próprias parcelas e lotes) é caracterizado por limites e fronteiras, resultado de conflitos e lutas sociais que dão identidade e sentimentos de familiaridade a seus habitantes. Isto não representa necessariamente uma contradição com a globalização, mas é uma revalorização da importância do lugar e do local (Giddens, 1995).

Entende-se então que um lote de terreno é uma busca por um pedaço de terra como um lugar de trabalho, de moradia, de cidadania, de vida. Apesar de todas as dificuldades e problemas, as ocupações são as materializações de uma espacialidade

efetivamente vivida e socialmente construída (Soja, 1993: 43). Resultado de conflitos sociais e disputas políticas, os assentamentos são lugares identitários, históricos e relacionais (Augé, 1997:23). Conforme podemos entender pelas palavras do líder comunitário de Yauareté:

“Nós moramos numa comunidade onde todos são conhecidos e parentes”. Quando os alunos ficam de férias vamos para os nossos povoados. Aqui os moradores formam um bairro.” (Rafael Tariano, líder comunitário. 2005)

Apesar de descontinuidades espaciais, os bairros de Yauareté não são ilhas, mas territórios, social e politicamente demarcados, resultados do exercício do “poder de divisão” (Bourdieu, 1996), ou simplesmente “contexturas das práticas sociais” (Soja, 1993).

São, portanto, espaços singulares que possibilitam um “convívio face a face” (Berger e Luckmann, 1998), abrindo a possibilidade para novas interações e resignificações identitárias e representacionais.<sup>47</sup> Esse fato se concretiza quando cada bairro é constituído por uma equipe de administradores: líder comunitário, animadores e administrativos.

Por isso, apropriação de lotes na cidade gera uma nova organização social, econômica e política. Segundo Martins, os projetos de assentamentos são “uma verdadeira reinvenção da sociedade” como “uma clara reação aos efeitos perversos do desenvolvimento excludente e da própria modernidade” (2000, p. 46s).<sup>48</sup> Nessa mesma perspectiva, Carvalho (1999) trata os assentamentos como “um processo social inteiramente novo”. Segundo ele,

“Nesse espaço físico, uma parcela do território rural, plasmar-se-á uma nova organização social, um microcosmo social, quando o conjunto de famílias de trabalhadores rurais sem terra passarem a apossarem-se formalmente dessa terra. Esse espaço físico transforma-se, mais uma vez na sua história, num espaço econômico, político e social.” (Carvalho, 1999, p. 7).

Pensados como “encruzilhadas sociais” (Carvalho, 1999), os lotes de terra são lugares de sociabilidade, diferenciados entre si basicamente pela oportunidade de acesso à

---

<sup>47</sup> Esta perspectiva abre espaço para interpretar a luta pela terra como a busca e a construção de “heterotopias” (Foucault, 1984), ou seja, a constituição de “outros lugares” como espaços, simultaneamente reais e imaginários, contestatórios de valores estabelecidos pela sociedade ocidental contemporânea.

<sup>48</sup> Ainda segundo Martins, o processo de re-socialização modernizadora nos acampamentos resulta que, nos assentamentos “...a sociedade é literalmente reinventada, abrindo-se para concepções mais largas de sociabilidade e, ao mesmo tempo, fortalecendo as concepções ordenadoras da vida social provenientes do familismo antigo” (2000, p. 47).

terra. As experiências de luta, privações, desejos e sonhos – associados às histórias de vidas, verdadeiros itinerários biográficos de deslocamentos<sup>49</sup> em busca de sobrevivência – forjam novas identidades e perspectivas de vida. Ou segundo uma moradora de Yauareté:

“Quando viemos para Yauareté, deixamos nossos trabalhos de roça para fazer o mesmo aqui. Faz dez anos que eu moro neste bairro. Quando fazemos nossas festas tomamos o caxiri e dançamos o carriçu.” ( Dona Helena Moreira. 2005)

Há aí, pois, um alargamento de horizontes e de convivência” (Carvalho 2000, p. 47). Este convívio cotidiano e a interação face a face abrem caminho para o “intercâmbio contínuo das diferentes expressidades” (Berger e Luckmann, 1998, p. 47)<sup>50</sup> e a construção de novos vínculos identitários.

Ora, ocupação de terra, em Yauareté, significa que os moradores dão sentido ao lugar onde diferentes biografias se encontram e iniciam novos processos de interação e identidade sociais, os quais ganham diferentes contornos nos projetos de moradia. Pois, mais do que um simples espaço de transição (uma passagem) é um lugar identitário, um lugar privilegiado de reconstrução de identidade e de interação sociais. Estas “encruzilhadas sociais” são lugares (diferente dos assentamentos) de sociabilidade e construção de identidades, e não apenas uma passagem na luta pela terra, temporária e marcada pela ausência de significação. Ou como segundo um morador:

“Nós sabemos dar valor àquilo que queremos. Os lotes que a Prefeitura nos cedem são trabalhados segundo as nossas tradições. Isto é, construímos casas segundo ao nosso modo.” (Ismael Tariano. 2005)

As ocupações dos lotes por moradores são lugares fundamentais no processo de constituição de identidade e re-significação do mundo. A diferença mais significativa entre estes dois lugares é a terra. O acesso a esta transforma a realidade e a identidade dos “sem-terra indígena” em pessoas “com terra”, gerando diferenças nas formas de organização e demandas políticas, sociais e econômicas no Distrito de Yauareté.

O processo de luta e a construção simbólica do lugar em Yauareté coloca a terra (pequenos lotes) como um lugar de vida, uma moradia, capaz de acolher e dar sentido à

---

<sup>49</sup> Os relatos biográficos – como verdadeiros itinerários de deslocamentos em busca de sobrevivência ou simplesmente “sintaxes espaciais” (Certeau, 2000) – revelaram uma série de desejos, imagens, sonhos e representações que desvelam a realidade social e política da luta pela terra em Goiás, por exemplo, influenciadas pelos processos ampliados de transformações na sociedade brasileira.

<sup>50</sup> Segundo esses autores, a vida cotidiana é partilhada com outros na situação face a face. Esta é a experiência mais importante – o “protótipo da interação social” – quando as expressões de uma se

existência. Diferentemente dos processos de deslocamento do espaço do lugar (Giddens, 1991), a terra é representada como um local, geograficamente localizado, que possibilita trabalho e moradia.

Representada como lugar de morada, a terra se transforma em símbolo como garantia de futuro, materializando a possibilidade da moradia familiar. A luta pelo acesso a terra significa ainda um processo de construção de alternativas à realidade atual, ou seja, um lugar, simultaneamente real e imaginário, de oposição às tendências de homogeneidade do espaço da modernidade (Foucault, 1984). O representante da Prefeitura no Distrito de Yauareté assim se expressa:

“Todas as famílias que nos procuram, em Yauareté, para pedir um terreno dizem que é para abrigar seus familiares e deixarem seus filhos estudarem e ter emprego no futuro. Antigamente os mais velhos diziam para nós que eles não precisavam morar na cidade. Pois na aldeia a natureza se encarregava de nos apoiar como: alimentos, produtos estrativos e tinha remédio. Mas hoje, as coisas mudaram; precisamos de médicos, escola para nossos filhos e casa para morar e viver.” (Rafael Tariano. 2005)

Conseqüentemente, a terra não significa somente a sustentabilidade física da vida humana, portanto não tem só um significado real de cunho político, econômico e social, mas tem também um sentido simbólico. Terra é vida, portanto, lugar e meio de produção e reprodução social e cultural. A luta dos sem-terra, no Brasil, por exemplo, é uma luta por uma heterotopia (Foucault, 1984), um “outro lugar” qualitativamente diferente e de resistência ao processo de desterritorialização, forçada pelo modelo agrário e agropecuário implantado no Brasil onde a realidade de Yauareté não está ausente.

Assim, o Distrito de Yauareté tem sido palco deste processo de “re-invenção” ou “recriação” do rural e do urbano através da luta pela terra. O sonho de possuir um lugar para viver, morar e trabalhar tem levado muitas famílias a ingressarem na luta por um pedaço de chão, saindo dos povoados à cidade. Ou segundo Oliveira:

“Muito embora, boa parte da população indígena da área já tivesse experimentado a vida urbana, empurrados a ela, sobretudo após passar pelas escolas missionárias, o que mais o atrai são as possibilidades de conseguir empregos, na sua maior parte temporários e pouco rentáveis, vender seus produtos e obter mais mercadorias, continuar estudando, ter maior acesso ao atendimento médico e hospitalar, e, talvez o mais importante, imaginarem-se modernos.” (Oliveira, 1985:185).

Entende-se, entretanto, que os processos das lutas pelo direito à cidade se inserem em um contexto de transformações sociais, econômicas, políticas e culturais da

---

orientam na direção da outra pessoa, criando uma “reciprocidade de atos expressivos” (Berger e

modernidade ocidental. Estas transformações são exacerbadas pelo que, mais recentemente, se tem denominado de globalização. Esta globalização constitui, basicamente, re-arranjos nos processos de acumulação do capital que atingem todas as dimensões da vida, inclusive o meio rural brasileiro, abrindo espaço para novas interações com o espaço urbano.

Por isso, num mundo cada vez mais globalizado, o modelo de desenvolvimento predominante se caracteriza por padrões de concentração de renda e poder. Neste contexto, Yauareté, com uma população estimada em torno de 5.700 habitantes<sup>51</sup>, cresce de maneira acelerada, ameaçando o ambiente e gerando segregação social e espacial.

A globalização, portanto, tem provocado mudanças nas representações de tempo e espaço, estabelecendo novas relações entre o local e o global (Giddens, 1991). A mobilidade social e geográfica – característica desta globalização – provoca novas interações entre estas duas dimensões espaciais (não apenas o domínio de uma sobre a outra), recolocando a importância do local, da territorialidade e da espacialidade na experiência cotidiana. A luta pela terra se torna também uma luta por um lugar que contrasta com os processos constantes de mobilidade geográfica e identitárias, dando novos significados ao local.

Diferentemente das representações e concepções dicotômicas sobre o rural, é possível compreender o campo, em geral, e a luta pela terra, em particular, a partir de outras perspectivas que não eliminam o rural. Em primeiro lugar, é fundamental romper com qualquer concepção dicotômica da realidade evitando separar o rural do urbano. Estes dois espaços não possuem divisões ou fronteiras tão explícitas, como é o caso de Yauareté, pois há um processo permanente de interações e intercâmbios que precisam ser levados em conta nas análises (Carneiro, 2000), sem perder as especificidades e identidades de cada um.

Em segundo lugar, é fundamental considerar que as lutas dos movimentos sociais no campo, como acontecem no país, não se restringem às lutas pela propriedade fundiária e pela manutenção dos “valores tradicionais camponeses”. Transcendem a luta pelo acesso aos meios de produção e se transformam em um processo de construção de sujeitos políticos, recriando relações sociais e transformando o espaço rural na constituição de uma nova ruralidade.

---

Luckmann, 1998, p. 47).

<sup>51</sup> Segundo dados da COIDI.2005

Vários autores, a exemplo de Martins, têm demonstrado que as lutas camponesas, por exemplo, ultrapassam a simples demanda por terra porque são lutas pela libertação e emancipação humanas. Estas lutas em busca de sobrevivência e reprodução social não se restringem à dimensão econômica, mas incluem demandas por saúde, educação, justiça, paz. São lutas que reivindicam “...*integração política*, [de] *emancipação*, (isto é, de libertação de todos os vínculos de dependência e submissão), [de] reconhecimento como *sujeitos* de seu próprio destino e de um *destino próprio*, diferente, se necessário” (Martins, 1994, p. 159), possibilitando processos sociais e políticos de recriação do rural e de uma nova ruralidade. Essa realidade é marcante em Yauareté pelo fato de as famílias construírem suas casas nos lotes cedidos, inicialmente, pelas lideranças locais, conforme a relação de parentesco do imigrante indígena e, posteriormente registrado na representação da Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira em Yauareté, dando liberdade para o cidadão construir sua moradia.

Em terceiro lugar, é fundamental considerar a importância da terra, no perímetro urbano de Yauareté, como meio de trabalho, retomando a perspectiva da “terra de trabalho”.<sup>52</sup> Essas terras têm objetivo único: atender às famílias que chegam para morar na cidade após a preparação do solo, plantio e coleta ou fabricação de farinha de mandioca, elementos vitais para a subsistência de famílias indígenas. Celso Furtado tem colocado esta perspectiva, relacionando a terra como um fator fundamental no combate ao grande dilema da sociedade industrial moderna: o desemprego em massa:

“De 1990 para cá a agricultura criou 4 milhões de empregos, o que é extraordinário, mesmo sendo de subsistência. O setor urbano deixou de criar empregos. Quer crise maior do que essa? Só que em nosso país temos um milagre: a terra. Há hoje no mundo algum país que crie empregos na agricultura?” (Furtado, 1997, p. 9).

A democratização do acesso à propriedade da terra – mais do que uma simples política social compensatória de combate à pobreza rural<sup>53</sup> – representa a possibilidade da construção de identidades e cidadania no meio urbano caminhando para o mundo

---

<sup>52</sup> José de Souza Martins tem utilizado amplamente este conceito enfatizando a importância histórica da resistência dos posseiros da Amazônia. Resistência centrada na compreensão de que o acesso à terra representa a garantia do direito ao trabalho, dimensão que precisa ser resgatada, considerando, porém, contribuições e debates recentes sobre as transformações no mundo do trabalho. Ver, por exemplo, Antunes, 1999.

<sup>53</sup> Francisco Graziano Neto enfatiza apenas a dimensão social da reforma agrária quando afirma “...nada comprova que dar um pedaço de terra para essas famílias marginalizadas seja a única, nem a melhor solução, do ponto de vista do interesse público. Talvez um bom emprego seja preferível ao assentamento. Ou então, tratá-las com mecanismos de política social, assistindo-as devidamente, garantindo-lhes alimentação e saúde” (Graziano Neto, 1998, p. 168).

rural. Além das implicações políticas, como a constituição de sujeitos pela redistribuição do poder (Martins, 1993), a luta pela terra representa uma aventura em busca de um lugar de oportunidades e autodeterminação, diferente (mas não necessariamente em oposição ao) do espaço urbano.

As lutas por terra, educação, trabalho, infra-estrutura vêm incorporando outros elementos e valores que possibilitam processos sustentáveis de desenvolvimento, melhoria nas condições de vida e preservação do meio ambiente. Todo esse processo de mobilização e luta se constitui, portanto, também na expansão da modernidade para o meio urbano, calcada em valores diferentes dos impostos junto com o atual padrão de modernização tecnológica e produtiva.

No contexto de globalização, a luta pela terra materializa a luta por um lugar, buscando melhores condições de vida (cidadania) e transformando as conquistas em processos de apropriação de territórios, ou seja, em reterritorializações. As mobilizações, articulações e lutas dão protagonismo social e político às organizações agrárias e urbanas. Este protagonismo representa também um processo pedagógico que transforma as pessoas em atores e sujeitos de suas próprias biografias. Isso faz dessa luta um movimento moderno que permite re-leituras e consolidação de novos valores no meio rural, o que não dilui diferenças, mas estabelece novas inter-relações entre campo e cidade.

As mobilizações e lutas por terreno constroem sujeitos e transformam a realidade urbana possibilitando a emergência de uma nova urbanidade. Baseada em valores e pressupostos diferentes do atual padrão de modernização e desenvolvimento, esta urbanidade se constitui na materialização da modernidade no interior do Amazonas.

A luta pela terra é, portanto, a passagem para esta modernidade porque implica uma série de mudanças, reais e simbólicas, que alteram as condições de vida, produção, relações com a natureza, etc.

### **3.2 Influências do Mundo Externo e as alterações políticas na organização social de Yauareté.**

Iniciamos este novo milênio com a metade da população mundial vivendo em cidades. Segundo as previsões de cientistas, no ano 2050 a porcentagem de urbanização chegará a 65%. Portanto, as cidades vêm se afirmando como principal padrão de assentamento humano, neutralizando a diversidade e pluralidade de formas de habitat.

As cidades são, potencialmente, territórios com grande riqueza e diversidade econômica, ambiental, política e cultural. Na Amazônia, pequenas cidades como Yauareté, buscam sustentabilidade, sobretudo ambiental e cultural e são muito mais que simples espaços físicos marcados por maior densidade populacional. O modo de vida urbana influencia a maneira como estabelecemos vínculos com nossos semelhantes e com o entorno.

Significa explicitar, porém, que em Yauareté, desde a recriação da maloca em povoações ao estilo religioso regional, seguiu-se a partir de então uma reorientação social, quando estabeleceram a figura do catequista, reorientaram o papel do “tuxaua” (ou capitão) rompendo com os critérios “tradicionais” dados pela hierarquia e pelos laços agnósticos, constitutivos do sistema simbólico da população indígena, da mesma forma como haviam procedido com relação aos rituais<sup>54</sup>. Composta uma nova ordem política nos povoados do distrito, podiam os missionários controlar as possíveis dissidências ou reconhecer grupos ainda não contatados.

Além dos catequistas e capitães, os missionários criaram associações, em Yauareté, tais como “clube de mães”. Estes clubes eram organizados nos bairros, anteriormente povoados e aglutinavam as mulheres para a fabricação de artesanato, que seria mandado pelas freiras, ao mercado de Manaus. Roupas usadas eram dadas como pagamento. Podemos dizer que é pela “divisão sexual” do trabalho que as missões organizam suas produções. Cabia às freiras todo o processo de educação formal, organização da produção e controle das mulheres. Mais ainda, seguindo padrões ocidentais, circunscreveram toda produção artesanal às mulheres; e, aos homens, as tarefas de carpintaria, marcenaria etc. a descrição dada por Souza (1959:159) mostra como esta divisão operava (e continua operando atualmente) na organização da missão: “destacam-se a igreja o grande e majestoso pavilhão dos meninos e o pavilhão das irmãs, ambos de dois pavimentos”.

Assim, a empresa missionária que, desde o princípio do processo que caracterizou o avanço e ocupação da região, vinha desempenhando o papel de “ponta de lança” na transformação da população indígena em “reserva de mão-de-obra”, continuou sua ação como articuladora ideológica deste processo. Se a ação

---

<sup>54</sup> As categorias de “catequista” e “capitão” se relacionavam a um modelo de organização social exemplificado nas “comunidades de base”. Estas comunidades criadas em 1968, corresponderam à mais recente estratégia de catequese implantada pela missão salesiana. Outras categorias, além das já citadas, que davam expressão social e religiosa às comunidades eram: vice-capitão, vice-catequista, professor(a), animador de artesanato, animador de roças comunitárias, animador de casas e os vice-animadores.



desenvolvimentista dependia, por um lado, o processo de avanço e ocupação de novos espaços econômicos da tarefa missionária como força domesticadora de contextos alheios tanto ao cristianismo, como ao sistema capitalista. Menezes (1984) apontou para o necessário exame dos “elementos constitutivos da arquitetura do programa civilizador salesiano”(Menezes 1948:9-10). Para ela:

“(…) a finalidade de orientar e disciplinar a ação dos indivíduos reside em assegurar um corpo social domesticado por meio da reorganização do espaço, da micropenalidade do tempo, do exercício da vigilância como método pedagógico e da repressão da sexualidade como forma de controle sobre a produção humana realizada pelos grupos domésticos. A concretização desta meta exige que esse corpo esteja submetido ao programa catequético-evangelizador, produto de um saber considerado “legítimo”. (Menezes 1984:9-10).

Neste sentido, a ação de catequese salesiana foi semelhante em vários e diversos contextos culturais. A atuação educadora, realizada sob uma rígida disciplina, ordenou as relações de dominação contidas num corpus político ideológico, cujo valor orientador consistia na crença de uma superioridade cristã, por oposição do primitivismo das sociedades indígenas.

Embora o discurso missionário atual reivindique um espaço de atuação mais comprometido com a discussão que o indigenismo (como expressão política ) enseja, pela idéia de revisão histórica de seu papel e pela negação da ação de catequese dos primeiros missionários; sua atuação, entretanto, continua suportada pela idéia de que a alteridade indígena precisa “absorver a civilização e o progresso”. Segundo um salesiano de Yauareté, na expressão de Oliveira:

“ Todos os problemas são culpa dos índios e só deles. Os índios não progredem porque não sabem refletir. Veja os professores, são como papagaios de repetição da gente. Nos povoados dos rios Papuri e Alto Waupés, eles são muito pobres, mas é por culpa deles. Agora nós queremos evitar a migração para a cidade. Eles vêm estudar e depois não conseguem mais voltar à vida dos povoados e querem trabalhar e ter vida fácil. Não querem trabalhar na roça. A farinha deles quase não dá para nós aqui na missão. Para que eles querem a terra, se não se trabalha nela, a terra em si mesmo não é nada”. (padre salesiano, comunicação pessoal-Oliveira 1995:103).

O repúdio às formas “tradicionais” de existência de população indígena, constituía valor fundador de toda obra de catequese. Através da educação formal, com o ensino da língua portuguesa, bem como da história e costumes nacionais, além das exigências disciplinares, do combate às crenças e seus sacerdotes, resultaram na introjeção de esquemas de pensamento produzido no âmbito das reflexões religiosas

salesianas. Até mesmo valores patrióticos apareciam como sub-produto de uma concepção aprioristicamente religiosa. Deste modo o projeto civilizador articulou ideologicamente cosmovisões distintas, impôs seu modelo civilizatório e recriou um segmento social orientados por valores ambivalentes.

Diante deste contexto, observa-se que os seguimentos sociais convivem em um mesmo espaço político e econômico, expressam sua distinção ao longo da história da expansão ocidental e continuam fazendo-o através das formas culturais específica a que pertencem, muitas vezes construindo relações de parentesco, amizade, filiação religiosa, associações políticas e interesses diversos em comum, para maximizar suas posições e competir com outras instituições. Essas atividades devem ser compreendidas através de diferentes modos de inserção no processo de acumulação capitalista das diversas categorias formadores de classe trabalhadora.

A exemplo desta realidade, Yauareté está longe de oferecer condições e oportunidades equitativas a seus habitantes; pois a maior parte dos seus moradores está privada ou limitada – em virtude de suas características econômicas, sociais, culturais, étnicas, de gênero e idade – nas possibilidades de satisfazer suas mais elementares necessidades. Esse contexto pressiona o surgimento de movimentos sociais organizados e lutas urbanas representativas, porém fragmentadas, incapazes de produzir mudanças significativas no modelo de desenvolvimento vigente.

Observamos, também que, apesar da metamorfose sócio-cultural, a sociedade Yauareteense insiste na manutenção de vida urbana, baseado nos princípios da solidariedade, liberdade, equidade. Diante de tal realidade, nosso desafio é estudar a construção de um modelo sustentável de dignidade e justiça social por que lutam as organizações indígenas local. Um de seus fundamentos deve ser o respeito às diferentes culturas quase urbanas e o equilíbrio entre urbano e rural.

A participação dos atores locais, especialmente dos movimentos sociais, associações populares e políticos indígenas tornam-se decisiva para a construção desse modelo. Os governos municipais devem reconhecê-los como interlocutores válidos e garantir espaços permanentes de participação democrática da sociedade de Yauareté.

Nos anos que se seguiram, além da truculência militar outras formas de violência podem ser citadas, como a ação missionária de várias ordens religiosas como os capuchinhos, jesuítas e salesianos. A ação destes religiosos foi um dos fatores que contribuiu para alterar as formas tradicionais de organização social dos povos da região do ARN, dada a sua política de aldeamento, a imposição de valores distintos daqueles

característicos dos povos da região, bem como a proibição e ridicularização de práticas rituais, dentre as quais as práticas tradicionais de cura<sup>55</sup>.

A partir desse momento, tentar-se-á fazer um levantamento de algumas alterações na organização social dos povos indígenas do ARN, que se julgam associadas ao contato com a civilização não-indígena.

Assim como outras pequenas cidades da Amazônia, Yauareté não está ausente das diferentes ações do Governo quando emergem questões relativas aos povos indígenas. As políticas públicas no país, influenciadas pelo capitalismo internacional, acompanhando a batuta dos organismos internacionais, provocam situação injusta para os cidadãos excluídos da dinâmica social, especialmente aos indígenas que ainda amargam o debate sobre sua própria cidadania. De um lado, a luta dos índios pela autodeterminação, autosustentação e território e, do outro, a "aldeia global" e suas influências nos mercados produtor e consumidor, ou seja, na movimentação de capital e cidadania. Os impactos da globalização, numa área indígena como a de Yauareté, por exemplo, são sentidos de maneira diferenciada, tanto em comparação aos países limítrofes entre si quanto nas relações dentro de um mesmo país, criando uma hierarquia na estrutura social: os que estão no topo, no meio e embaixo na economia global (Gomez 2000).

Percebemos também que a questão indígena na América Latina está situada em cenário de marginalização. Os neoliberais consideram as comunidades indígenas inúteis à dinâmica capitalista em países de inserção periférica na dinâmica da economia global. Nesse contexto, as teses da extinção das populações indígenas, iniciadas desde o processo de conquista e colonização do Brasil, continuadas no ideário da modernização, continuam existindo. Não ter lugar no mercado competitivo e não se enquadrar convencionalmente no sistema transnacional e na onda da globalização é o desafio contemporâneo da resistência das populações indígenas: os índios não entram na formatação que, para muitos, é natural, inevitável, fatal. Há uma constante tensão entre a lógica da sociedade envolvente e as políticas internas das aldeias relativamente ao modelo de desenvolvimento e organização social.

O processo de reconhecimento da pluralidade cultural e étnica, na América Latina, tem sido liderado pelos povos indígenas. Em relação ao reconhecimento no âmbito constitucional, aqui no Brasil, o Movimento Indígena conseguiu uma importante

---

Para uma revisão detalhada da história de contato dos índios do ARN com a civilização não-indígena indica-se o trabalho de BUCHILLET (1991).

resposta com o capítulo específico dedicado às suas questões, onde são reconhecidos como sujeitos históricos e não como objetos sem capacidade de autogestão e, portanto, tutelados do Estado integracionista e autoritário. Em Yauareté, dentro de uma área demarcada DOU(14/04/1998), cidadãos indígenas se mobilizam para fazer valer as políticas públicas no seu Território. Avanços significativos se percebem igualmente com os indígenas, relativo às conquistas de direitos nas constituições da Colômbia (1991), Equador (1998) e na Venezuela (1999).

Pautando-se na máxima "dentro do capitalismo não há alternativas e fora dele não há salvação", os neoliberais desconsideram a diversidade cultural, que resiste historicamente, vista as conquistas do movimento indígena nas constituições da América Latina e em importantes espaços internacionais como OIT, OEA, ONU, questionando a homogeneização tão necessária ao neoliberalismo e sua pretensão de dominação no plano do sistema mundial. Uma crescente busca pelo fortalecimento na autonomia de populações tradicionais, como é o caso de Yauareté, havendo indícios de que isso é possível sob os aspectos local e regional, e poderia reivindicar participação direta nas decisões sobre os destinos dos recursos naturais contidos nos territórios, conforme consta no Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 que promulga a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais que

“Determina a consulta aos Povos interessados, mediante procedimentos apropriados e de boa-fé, para que haja acordos e consentimentos acerca de medidas propostas que lhes afetam e para que determinem suas prioridades”.

De acordo com as entrevistas, os índios de Yauareté não vivem e nem querem viver isolados em mundos perdidos no tempo e no espaço e, por mais que a noção de Reserva Indígena possa nos levar a uma leitura de Confinamento Indígena, as fronteiras são constantemente borradas nos contatos estabelecidos apesar da “militarização” e ações pertinentes aos poderes públicos referentes à fiscalização de aduana. Ou segundo uma liderança:

“Nas comunidades sabemos plantar roça, pescar, caçar e produzir os nossos bens. Mas, os brancos nos mostraram e ensinaram coisas de outros mundo que são importante para a nossa vida como: educação, saúde, transporte e outros meios. Por isso não tem como ficar isolado da sociedade envolvente.” ( Emídio Baré. 2005).

Logo, tecnologia, formas de organização, modelos agrícolas, modelo econômico e bens de consumo chegam às aldeias e são elementos ativos, mesmo que de maneira

particular e específica, do processo histórico dos índios. Nessa perspectiva, assim se expressa Tassinari (2001:53)

“As etnografias apresentam inúmeros exemplos de tentativas antropológicas de compreender os significados construídos localmente para dar conta de situações, instituições ou eventos que transcendem a ordem local. Nesses casos, o que se enfatiza é a capacidade de culturas ou tradições inserirem em seus próprios códigos elementos inicialmente alheios. Como decorrência, essas análises provam que, apesar de populações indígenas participarem de alguma forma de "sistema mundial", conferem a essa participação significados e valores muito diferentes do que aqueles da lógica do mercado e muito mais condizentes com suas tradições.”

Através das lutas das organizações indígenas, outros papéis sociais têm sido introduzidos nas comunidades, tais como os professores<sup>56</sup> e os agentes de saúde indígenas, que além de possuírem um *status* diferenciado pela função que desempenham como pelo fato de serem remunerados com dinheiro.

Portanto, além da ação missionária, outro segmento da sociedade nacional vem trazendo alterações importantes na organização dos povos indígenas é o segmento militar. A partir da década de 70, associado às políticas de integração nacional e aos mega-projetos dos governos militares para a ocupação dos “espaços vazios” da Amazônia, o ARN vem sendo alvo de preocupação deste setor. Pois, a partir desta década, a região se viu invadida por enormes contingentes militares. Estes foram instalados, a princípio, na nascente zona urbana de São Gabriel da Cachoeira, e posteriormente próximos ou mesmo dentro de povoados indígenas, como é o caso do 3º Pelotão Especial de Fronteira em Yauareté. A convivência deste setor com a comunidade indígena não é harmoniosa e muitas vezes consideram a presença militar como uma invasão às suas terras, tal como fez a Igreja em décadas passadas com o internamento compulsório nas escolas. As Forças Armadas vêm minando as resistências indígenas com sua presença e ideologia através do recrutamento militar.

Um dos principais mecanismos que dispõem os militares para imobilizar os processos reivindicatórios da população indígena consiste, entre outras coisas, no recrutamento dos índios para o serviço militar, como forma de socializa-los em um universo simbólico no qual a alteridade “branca” está orientada por valores ligados à hierarquia e a nacionalidade, alheios à hierarquia mítica como fundamento da “geopolítica” do segmento indígena (OLIVEIRA, 1995, p-166).

---

<sup>56</sup> No ano letivo de 1997, segundo a Secretaria de Educação de São Gabriel da Cachoeira havia 230 professores indígenas selecionando, nas 178 escolas de 1ª a 4ª existentes nas comunidades (FOIRN-ISA, 2000)

Além deste aspecto, a presença militar introduz o *status* de soldado a alguns indígenas por eles recrutados, que recebem dinheiro durante o período do serviço militar. O indígena recrutado pode permanecer nas Forças Armadas por até oito anos, sendo então dispensado. Durante este período, goza de seu *status* e usufrui o seu dinheiro, mas distancia-se da pesca e da roça de seus familiares. Findo o seu período, perde seu *status* e seu meio de vida, por vezes se torna revoltado com esta situação e não mais se adapta a seu modo anterior de vida (OLIVEIRA, 1995:167). Outro fator crucial é a presença de jovens não indígenas servindo como soldados que acabam competindo de forma desigual com os jovens indígenas pela preferência das jovens, o que pode chegar aos limites da violência.

Ora a ação do Estado na região foi marcada, sobretudo, pela definição das fronteiras nacionais entre Venezuela e principalmente Colômbia. Ao longo da história de ocupação regional, foram as ameaças da invasão espanhola e a conseqüente necessidade de estabelecimento e manutenção das fronteiras nacionais, os principais impulsos de sua ação. E, questões relativas às fronteiras políticas foram historicamente, constitutivas da razão intervencionista e integracionista do Estado, corporificado na presença militar. A construção das fortalezas, no século XVIII, se constituíram na primeira manifestação geopolítica do Estado, expressa nas preocupações de ocupação e desenvolvimento da região. Ou como menciona Oliveira:

“Sua inserção no sistema produtivo nacional se configurou como zona exportadora de matérias primas, entre as quais, as drogas do sertão, produção extrativista incipiente do látex a base do trabalho indígena.” (Oliveira.1995:152).

Para Wagley (1984), o crescente interesse na Amazônia é não só de natureza geopolítica, mas também econômica. Segundo o autor:

“Todas as nações amazônicas têm trabalhado agitadamente sobre os seus “espaços vazios”. Por medo da expansão de seus vizinhos e mesmo pelos desígnios imperialistas dos poderes mais distantes. A Bolívia perdeu território para o Brasil na virada do século. O Equador já havia perdido território amazônico para a Colômbia. E o Brasil, com maior extensão territorial amazônica e com uma larga história de transgressões territoriais de seus vizinhos, preocupou-se por mais de um século com a “cobiça” de outras nações sobre o seu território amazônico. Temendo a usurpação, estabeleceu “Territórios Federais” para melhor controle de áreas estratégicas como as fronteiras (...). (Wagley 1984:10).

Vê-se que, dentre as várias alterações surgidas a partir do contato, uma delas foi a introdução de novos papéis sociais, que gozam de *status* diferenciado. Tal fato se torna problemático uma vez que “no contexto rionegrino a diferenciação interna costuma ser vista como ameaça a reprodução da vida em grupo” (GARNELO, 2003, p-6). Com a proliferação de novos grupos de *status*, novas tensões são acrescentadas as já existentes anteriormente.

Assim, o crescimento demográfico em Yauareté se torna cada vez mais complexo considerando a luta por espaço tanto no campo social quanto no econômico do Distrito que estimula o surgimento de novas frentes de reivindicações pelo direito ao trabalho e a moradia na sede.

### **3.3 Expansão urbana: a Reprodução do Capital e da Força de Trabalho em Yauareté.**

Yauareté tem um crescimento populacional progressivo nestas últimas duas décadas (1985-2005), característico de áreas de frente pioneiras que é intensificado pelo êxodo rural devido à extinção dos internatos (masculino feminino), aumento da infraestrutura e serviços na sede do Distrito. A educação escolar, mudança na política agrícola regional e intensificação da tecnificação agrícola, a necessidade de formação de mercado urbano e mão-de-obra a produção artesanal de recursos vegetais, também contribuíram para essa realidade. Oliveira (1995) destaca a questão com os recenseamentos a partir da década de 50:

“No recenseamento de 1950 o município de Uaupés apresentava uma população urbana distribuída da seguinte forma: Uaupés 465 habitantes, Iauareté 574, Içana 76 e Tapuruquara 298. Sobre o total geral do município 14.202 habitantes, a população urbana correspondia a 9,94%, estando o restante da população no interior da floresta ou à beira dos rios que compõe a extensa rede hidrográfica da região.” (Oliveira. 1995:177).

No censo agrícola para o ano de 1950 (IBGE – 1956), a principal atividade econômica existente no Município se baseava no extrativismo vegetal. Produtos como piaçava, borracha, balata ucuquirana, sernambi, látex, castanha do Pará e cipós, ocupavam, na atividade de extração, a maior parte das pessoas. Atividades como o cultivo da mandioca, do feijão, do milho e do fumo eram praticadas em menor escala e

para o consumo doméstico, assim como a incipiente atividade criatória composta basicamente de suínos (Oliveira.2005).

Então, com objetivo de buscar melhores condições de vida, as populações indígenas dos povoados dos rios Waupés (tanto da montante quanto da jusante) e Papuri a partir de 1985, passaram a migrar para Yauareté e lá experimentavam uma transformação profunda nas forças produtivas e nas relações de produção: pois, por um lado, substituiu-se o trabalho humano por novas ferramentas e técnicas de trabalhos e, por outro, se substituiu o trabalho familiar pelo assalariamento.

Assim, a cidade é, antes de tudo, uma aglomeração onde se desenvolvem as produções em escala crescente e ampliada. Por isso é que nela estão concentrados o capital e o trabalho. E a concentração do capital e do trabalho somando com as mercadorias por elas produzidas tem lugar na cidade que é um espaço produzido, atendendo às necessidades do capital, de sua reprodução ampliada, e de outro, à reprodução humana; ou como nos relata Ana Fani: (1988:).

“Assim o urbano é fruto da dinâmica do desenvolvimento das forças produtivas que aí se desenvolvem plenamente e mais especificamente da grande aglomeração, onde as condições gerais de produção se encontram mais evoluídas.” Fani: (1988:32).

Se por um lado, há efetivamente o crescimento populacional, há também, mas não só por isso, a expansão urbana de Yauareté. Esses fatos são demonstrados pelos roçados, inicialmente, que ficam cada vez mais distantes do centro. Essa situação de trabalho amplia a valorização das terras mais centrais. Significa, também, afirmar *que* qualquer força do trabalho necessita de um lugar para alojar-se e reproduzir-se. Na cidade há uma concentração de populações proletárias que precisa alojar-se bem ou mal, e que só se alojam tendo em vista a reconstituição da sua força de trabalho para garantir a continuidade da sua produção. E, sua habitação é um custo social baseada na exploração, contrariamente àquela da burguesia e das classes dominantes, que é um meio de plenitude que conta como renda.

O trabalho na roça, muito embora continue fundamental para o provento da população indígena, passa a ser sub-valorizado, em detrimento de formas "mais modernas" de trabalho. A população indígena, alfabetizada ou não, é absorvida no contexto urbano como mão-de-obra assalariada, com baixa remuneração, em tarefas que variam entre a manutenção de jardinagem, atendentes de enfermagem, empregadas domésticas, praticos de barco, professor, etc. Parte desta mão-de-obra é empregada



temporariamente na construção civil, principalmente após a implantação do Projeto Calha Norte e a crescente militarização da região. A construção de vilas militares recruta trabalhadores temporários entre a população indígena local.

Ainda neste contexto, a introdução da criação de gado, já iniciada pelos missionários salesianos, na década de 70, não surtiu efeitos esperados. Pois a “cultura bovina” que promovera a ocupação, a ampliação das fronteiras no sul e centro-oeste do país não se mostrou compatível com o complexo produtivo baseado na pesca, na caça e na agricultura de subsistência, não orientado pela acumulação de excedente econômico. A retomada da pecuária pelo Projeto Calha Norte, em fins da década de 80, por exemplo, através das agências do Estado como a EMATER e a FUNAI, provocou desmatamento em grandes áreas que criou disputas políticas entre a população indígena nos povoados, e tem se mostrado igualmente ineficaz para os próprios propósitos. Um desses resultou na cisão política de um povoado situado no médio Waupés, quando a liderança do tuxaua tradicional foi contestada, ocorrendo escaramuças entre os seguidores de cada um dos oponentes.

Todas as atividades econômicas implantadas pelo Projeto Calha Norte pareciam ter como objetivo a criação de reservas produtivas, abastecedoras do mercado urbano local. Nesta perspectiva a demarcação das terras indígenas deveria seguir critérios baseados nas possibilidades de exploração econômica da região. No quadro geral da geopolítica Amazônica, os projetos de colonização e os empreendimentos econômicos apareciam estreitamente vinculados às questões relativas à ocupação de terras. Segundo Almeida (1990):

“Diversos projetos de colonização e empreendimentos agropecuários resultaram numa incidência em áreas indígenas ao suporem estes territórios como “espaços vazios”. Terras indígenas foram consideradas como terras de domínio público e dispostas à ocupação o que gerou grandes entreveros. Os intrusamentos acirraram antagonismos e criaram áreas críticas de conflito e tensão social.” (Almeida 1990:121).

Ainda no final da década de 80, a pressão sobre as terras indígenas no ARN foi sempre cercada de tensões. Por um lado a invasão de garimpeiros que foi sistemática nas montantes dos rios da bacia hidrográfica do rio Negro como: Waupés, Tiquié e Içana. Por outro, grupos mineiros, mais particularmente, Goldmazon e Parapanema que criaram alguns entraves quando negociavam acordos com lideranças indígenas para a implantação de seus pólos nessas regiões. O “intrusamento” (Almeida

1990) de lógica exploratória, à diferença do garimpo avulso, tornou explícita a tensão existente entre indígenas e garimpeiros. Ou ainda como destaca Buchillet:

“ (...) fortalecida na sua posição pelos militares do “Projeto Calha Norte” para os quais a sua potência econômica aliada a sua milícia privada lhe confere uma posição estratégica nesta região de fronteira, podendo dissuadir as invasões de garimpeiros ou de guerrilheiros do M-19 colombiano(cujas incursões esporádicas nesta região são uma das justificativas alegadas para a implantação do PCN).” (Buchillet s/d:3).

A presença militar também se inscreve na mesma situação de ambigüidade. Militares e empresas, a despeito da hegemonia religiosa, compõem um outro bloco de poder, com um discurso modernizante, mas conservador em suas ações.

Muito embora não disponhamos dos dados atualizados sobre a extração mineral em área indígena, sendo a configuração atual diferente da apresentada para o ano de 1988, verifica-se, entretanto, que o interesse mineral (para distinguir de outros interesses constitutivos dos processos civilizatórios e de ocupação da região), esteve vinculado à geopolítica desenvolvimentista na Amazônia em geral, e no alto rio Negro em particular, através do “entrusamento” (Almeida 1990) de uma lógica empresarial em atividades extrativas minerais. À diferença da atividade extrativista do garimpeiro, considerado individualmente como “pequeno produtor”, a empresa se orienta por pesquisa de prospecção, por custos, lucros e riscos, além de manter um forte aparato de segurança em seus acampamentos de extração. Muito embora os efeitos da devastação sobre o meio ambiente sejam semelhantes, o garimpeiro individual está sujeito à sua própria sorte e à imposição da lógica empresarial, dependente do que é do mercado de preços e da escolha das zonas de garimpo, determinado em última instância, pelas elites políticas/empresariais locais (como foi o caso da Paranapanema) em São Gabriel da Cachoeira onde a intermediação e o câmbio do ouro ocorreram. É para o contexto urbano que afluem garimpeiros, empresários, negociantes, intermediários e todo o complexo quadro apresentado por este seguimento.

Neste contexto, acirram-se os transumâncias. Grupos de indígenas começam a chegar à cidade, atraídos pelas possibilidades visionárias da experiência urbana. A facilidade do garimpo atrai principalmente adolescentes que, via de regra, abandonam os estudos diante das dificuldades de sobrevivência na cidade, em troca do fascínio e das possibilidades aquisitivas, favorecidas pelo ouro. Substitui-se a lógica da relação de

reciprocidade, característica dos povos indígenas da região, por uma outra, dada no contexto das relações de produção, definidoras do mercado capitalista nacional e internacional<sup>57</sup>.

Muito embora, boa parte da população indígena já tenha experimentado a vida urbana, empurrados a ela, sobretudo após passar pelas escolas missionárias, o que mais os atrai, mais recentemente, são as possibilidades de conseguir empregos, na sua maior parte temporários e pouco rentáveis, como a venda de seus produtos para obter mais mercadorias, continuar estudando, ter maior acesso ao atendimento médico e hospitalar, e, talvez o mais importante, imaginarem-se modernos. Configura-se, assim, a modernidade de um novo “descimento”, caracterizado pelo fetiche do moderno.

Outro fator importante, neste contexto, é de que dispõem os militares para imobilizar os processos reivindicatórios da população indígena que consiste, entre outras coisas, no recrutamento de índios para o serviço militar, como forma de socializá-los em um universo simbólico no qual a alteridade “branca” está orientada por valores ligados à hierarquia e nacionalidade, alheios à hierarquia mítica como fundamento da “geopolítica” do seguimento indígena.

O recrutamento foi feito segundo o “grau de aculturação”, portanto seletivo. Esse ato ignora as formas hierárquicas das tradições indígenas do Waupés, quando recrutam soldados pertencentes as várias “unidades exogâmicas”, inscritos na categoria de “índios do rio”, e que no contexto do quartel passam a desempenhar um papel subalterno, equivalente ao dos povos Maku, do povoado de Santo Atanázio, no rio Papuri, que após ter concluído seu serviço militar, tornou-se agressivo e inconformado com seu retorno à aldeia, ou ainda com atitudes depreciativas que o corpo militar expressa em relação aos índios. Esse fato contribui para agravar o quadro das tensões cotidianas no território indígena.

Conclui-se, entretanto, que processos históricos ligados à estrutura territorial, à transformação do sistema produtivo com projetos agropecuários e de colonização, pontuam a existência cotidiana de “pequenos conflitos” e tensões. O lócus urbano é

---

<sup>57</sup> Em notícia vinculada pelo Jornal Folha de S.Paulo, 24 de março, caderno dinheiro, p.3-10, sobre a queda de 23% da produção brasileira de ouro: “A desativação de garimpos e a recessão reduziram a produção brasileira de ouro em 23%. Em 90, foram produzidas 78 toneladas contra 101,2 toneladas em 1989. A demarcação de terras indígenas – em especial os conflitos em terras de índios Yanomami – provocou uma queda de produção de 15 para 3 toneladas somente em Roraima. A queda da demanda internacional reduziu os preços do metal e o aumento do custo desestimulou a mineração em 1990.” Folha de S. Paulo – 24 de maio de 1991 – pág. 3-10 – Caderno “Dinheiro”.

capaz de condensar a polifonia simbólica de uma segmentação étnica específica, orienta transformações e reordena valores referenciais, sobretudo, dos povos indígenas da região. O sentido da modernidade contido na experiência urbana, é revelador das tendências históricas contemporâneas.

Outro fator que congrega a participação efetiva das instituições organizadas que lutam por espaço em Yauareté são os movimentos das mulheres indígenas. Inaugurada a sede da Associação das Mulheres Indígenas de Yauareté em dezembro de 2005, assessorada pelas missionárias salesianas, mulheres indígenas trabalham, diariamente, em artesanatos como os derivados de tucum, cerâmicas, madeira, pintura; assim como de corte e costura. O resultado dessa atividade é comercializado na própria cidade e parte deste é comercializada em São Gabriel da Cachoeira ou em outras cidades. Essa associação mobiliza mais de cem mulheres de Yauareté e da redondeza. O movimento de mulheres do Distrito participa também das mobilizações políticas indígenas, indigenistas e partidárias do Município, bem como, dos encaminhamentos, sugestões e propostas para o bem das famílias indígenas da Região.

E, paralela à questão das mulheres, o movimento dos educadores indígenas também se mobiliza na defesa do direito à educação formal e de qualidade. Durante as assembleias indígenas, professores e agentes de saúde participam efetivamente dos encaminhamentos das suas decisões e contribuem para a melhoria das políticas públicas na região de Yauareté. Atualmente, o Distrito de Yauareté conta com mais de 80 escolas indígenas e cem professores com níveis de ensino médio e superior.

Outro fator associado às questões mencionadas acima são os produtos consumidos em Yauareté; pois os mesmos são comprados nos mercados de São Gabriel da Cachoeira, e muitos são provenientes de Manaus e de alguns municípios colombianos. Esses recursos são adquiridos através dos salários de servidores municipais, estaduais e federais, que congregam uma ala de contingentes da população de Yauareté e serviços terceirizados que recebem pela venda de sua força de trabalho, a fim de garantir condições mínimas para a sua reprodução. Dentre essas condições mínimas destacamos o consumo de alimentação, transporte, saúde, vestuário e habitação.

Como o salário dos prestadores de serviços é menor que os custos de sua reprodução, considerando o alto custo de vida, o trabalhador busca diminuir gastos,

introduzir novos membros da família no mercado de trabalho, produzir valores de uso, subterfúgios para aumentar a renda.

Outro fator importante a mencionar é o valor da construção da casa. A casa começa a ter um peso no custo da reprodução da força de trabalho, pela excepcionalidade desta mercadoria e pelo fato de estar ligada à propriedade da terra.

Além disso, para se efetivar a mercadoria, a casa antecede a necessidade física da terra, que está presa à propriedade da terra. Portanto, para se ter acesso à habitação, como em qualquer outra cidade da Amazônia, necessita-se ter acesso a uma propriedade ou pagar para poder dela usufruir mesmo que seja como substrato para a real mercadoria que será consumida.

Mas, em Yauareté, devido às especificidades culturais e históricas de seus cidadãos, a produção do espaço urbano, passa pela necessidade de moradia de famílias migrantes que são cada vez maiores, a casa é construída com autorização, inicialmente, pelo líder do povoado, hoje transformado em bairro. Portanto, neste distrito são criadas normas específicas para apropriação de terras, especificamente para famílias indígenas.

A norma existe, mas nem sempre é cumprida, visto que, para os poderes públicos e missões religiosas, os “melhores” terrenos de construções lhes pertencem. Sob a orientação da Prefeitura municipal de São Gabriel da Cachoeira, os terrenos são repassados, aleatoriamente para essas instituições. Até porque o município ainda não dispõe de uma legislação que pudesse normatizar o uso de solo na cidade.

Entende-se, então, que a acumulação capitalista, indiferentemente de Yauareté, continua a engendrar novas classes trabalhadoras dispersas no mundo. As classes trabalhadoras, diversificadas cultural e socialmente, inserem-se numa hierarquia política e economicamente variável. Importante notar que a difusão do capitalismo cria nos contextos particulares, unidades mais amplas que reproduzem a relação capital trabalho.

# **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Estudar as metamorfoses do Noroeste Amazônico tendo como ponto de partida o Distrito Municipal de Yauareté que, nesses últimos vinte anos (1985-2005) parece caminhar em direção à cidade como um núcleo urbano na Terra Indígena Alto Rio Negro, trouxe-me grandes desafios para compreender o espaço produzido pelas populações pretéritas daquela região. Nesta Dissertação, busquei antes realizar pesquisas bibliográficas – amparadas pelas disciplinas estudadas durante o decorrer do curso de mestrado – que me trouxeram possibilidades acadêmicas para produzir a dissertação.

Contudo, no estudo do processo histórico da ocupação do Waupés pelos povos indígenas dos troncos lingüísticos Arawak, Tukano e Maku, busquei orientar-me, a partir da compreensão da mitologia e do sagrado desses povos, para compreender em que direção estaria caminhando o mundo urbano como espaço produzido por essas nações.

E, guiado pelo Projeto de Pesquisa, pude perceber como a maloca, o referencial das tradições milenares dessas populações, foi sendo descaracterizada pelos seus habitantes e substituída pelo aldeamento em torno da missão salesiana. Mas, somente nesses últimos vinte anos (1985-2005), Yauareté parece emergir num novo mundo: o mundo urbano onde se consolida a construção de uma nova territorialidade através do processo de urbanização<sup>58</sup> na fronteira.

Assim, Yauareté se transforma em um palco de disputas e conflitos onde os atores do poder público, de um lado e populações indígenas, de outro se encontram num processo de convergência e divergência redesenhando os seus espaços, alterando, assim, a paisagem.

Portanto, estudar as metamorfoses em Yauareté é buscar compreender em que direção o trabalho acadêmico tem contribuído para decifrar uma pergunta: como e por que uma aldeia se transformou em cidade? A pesquisa de campo me orientou a enxergar o passado e, in loco, o presente de um lugar habitado por indígenas no noroeste amazônico.

E, motivado pela pesquisa, procurei entender o que as fontes documentais, apesar das limitações e escassez de recursos bibliográficos, orais e de imagens e como interpretar o espaço yauaretense, ocupado e transformado pela sua gente.

---

<sup>58</sup> A urbanização, segundo Davidovich (1995:17), é “um processo histórico específico, associado ao desenvolvimento de um sistema produtivo, mobilizado em grande parte pelo capital industrial.”

Mas foi na conversa, sobretudo, com os mais experientes no tempo, que me ajudou a visualizar os dois mundos. Por um lado, o mundo indígena, de olho na história que registrava a queda da maloca, por outro, sem perder as visões regionais, alicerçadas na cultura, testemunha as metamorfoses da aldeia à cidade, fazendo com que eu possa enxergar que o noroeste amazônico não é homogêneo e nem linear.

Esta constatação é importante, portanto, para compreender o urbano de Yauareté, que um dia foi aldeia e, com o decorrer dos anos o lugar se deparou com o crescimento populacional, desenvolvimento econômico e social, o surgimento da malha urbana distribuída em dez bairros, enfim, a luta por espaço por aqueles que chegam à cidade com o direito à moradia e ao bem-estar.

Os fatos deixam transparecer que as populações indígenas continuarão a sofrer mudanças sócio-culturais atingindo a identidade dos chamados povos tradicionais. Primeiro, porque as populações tradicionais na região do Waupés são resultados de uma longa e rica experiência por força da exogamia; segundo, porque as culturas, também, caminham adequando-se ao mundo urbano.

Assim, sinaliza-se para a conciliação entre esses dois mundos: o tradicional e o urbano.

Outro fator a destacar é a importância da pesquisa bibliográfica como um instrumento acadêmico necessário para compreender as metamorfoses de Yauareté. Pois, mesmo ciente da carência das fontes e, considerando seus limites, os relatos dos viajantes, dos missionários e comerciantes; bem como, documentos afins me ajudaram a compreender a memória histórica dos povos de Yauareté. Sabe-se, entretanto, que a história do ARN<sup>59</sup> não pode caminhar sozinha, evidentemente, sem dados de antropólogos, historiadores, geógrafos, botânicos, dentre outros. Todos deram sua parcela de contribuição.

Por isso, para a história de Yauareté, a pesquisa bibliográfica teve o seu papel ímpar em nortear, dentro da concepção epistemológica, os caminhos que me fizeram enxergar, os complexos mundos culturais deste lugar; agora, com um outro olhar, principalmente, nas mudanças ocorridas nesta região de fronteira.

A construção do espaço de Yauareté, entretanto, foi feita, gradativamente, a partir das ocupações populacionais, entre os anos de 1985 a 2005, fruto das sucessivas migrações e por outras razões atraídas por serviços como educação, saúde, dentre

---

<sup>59</sup> ARN significa Alto Rio Negro.



outros; e todas ocupações ocorreram quase sempre sem nenhum acompanhamento técnico, como na orientação do cultivo de latossolos, ou que houvesse preliminarmente, um zoneamento agro-econômico-ecológico, ou ainda, estudos de reconhecimento das áreas ocupadas.

Contudo Yauareté, o que antes era uma aldeia, tendo uma maloca ao centro, transformou-se em cidade. Pois a historiografia comprova, de fato, como os estrangeiros<sup>60</sup>, principalmente, missionários e outros que mantinham o comércio com os indígenas do Waupés, influenciaram, com o poder das trocas, nas negociações com mercadores, até chegar em missões, do baixo ao alto rio Negro. Pois se fala que por volta do século XVIII, a região foi estratégica para a ocupação iniciada nas sedes das missões e tornava-se em aldeia, depois em povoado e posteriormente em cidades; como mais precisamente, por volta de 1702, a foz do rio Jaú e a Fortaleza da Barra, tornaram-se estratégicas de toda a região do ARN. Também, nesta época, a fronteira passou a ser concebida como um espaço que poderia se transformar em posse territorial mediante a conquista militar com as construções dos fortes na Amazônia.

Pelos relatos dos viajantes, fica evidente, a existência dos povoados no ARN, já quase sem a presença das malocas e forte influência da cultura ibérica com a dupla ação devastadora e colonialista – regatões e aldeamentos – sobre os povos autóctones.

Com o advento das missões salesianas, no início do século XX, a ocupação do espaço em Yauareté, sobretudo, com as construções de novas moradias, os indígenas também foram influenciados pelos missionários com arquiteturas que davam visibilidades não-indígena. Tanto é que diante dos edifícios das missões observava-se o contraste com casebres dos indígenas, inicialmente. E, com o passar dos anos, as residências indígenas adotaram outros formatos de edificação. Desta vez, de alvenaria, dando a entender que houve mudanças também no hábito de moradia.

É nesse espaço que o direito de morar e de conservar possibilita, portanto, o surgimento de carências sociais, principalmente habitacionais como “novo modelo”<sup>61</sup> ocidental de construção onde se concentra uma população indígena de aproximadamente 5.700 habitantes (COIDI 2005)<sup>62</sup>, muitas vezes, excluída e apartada social e espacialmente.

---

<sup>60</sup> Estrangeiro, aqui significa pessoas vindas de fora, notadamente, os não-indígenas.

<sup>61</sup> Construções de casas ao modo da cultura envolvente.

<sup>62</sup> Conselho das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté, 26/12/2005.

# **REFERÊNCIAS**

## REFERÊNCIA

ABRAMOVAY, Ricardo. Funções e medidas da ruralidade no desenvolvimento contemporâneo. São Paulo e Brasília, IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2000.

\_\_\_\_\_. A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1996.

\_\_\_\_\_. A revolução urbana. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. A cidade do capital. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001, 2ª edição.

ANDRELLO, Geraldo L. 2004 – Iauareté: Transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas). Tese de doutorado em Ciências Sociais. Unicamp – IFCH.

ANTUNES, Ricardo. Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo, Boitempo Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. A ruralidade no Brasil moderno: Por um pacto social pelo desenvolvimento rural. In.: GIARRACCA, Norma (coord.). Una nueva ruralidad en América Latina? Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp. 31ss.

\_\_\_\_\_. As conseqüências da modernidade. São Paulo, Editora UNESP, 1991.

\_\_\_\_\_. A sociabilidade do homem simples: Cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo, Editora Hucitec, 2000.

ARAÚJO, Caetano Ernesto Pereira de. Entre o holismo e o individualismo: Tipos morais e cultura política no Brasil. In.: ARAÚJO, Caetano Ernesto Pereira de *et alli* (orgs.). Política e valores. Brasília, Editora da UnB, 2000, pp. 117ss.

AUGÉ, Marc. Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, Papirus Editora, 1994.

BECERRA, Gabriel C. (2002) La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950. Bogotá: Universidad Nacional de Colômbia, Sede Letícia.

BÉKSTA, Kazis Jurgis. A Maloca Tukano-Dessana e Seu Simbolismo. SEDUC. Manaus.1988.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento, Petrópolis, Editora Vozes, 15ª edição, 1998.

BITTENCOURT, Agnello Uchôa. Aspectos Sociais e Políticos do Desenvolvimento Regional. Brasil – 1903/1905. CEDEM.1995 – Manaus-AM.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

BRUZZI, Alcionilo – A Civilização Indígena do Uaupés.2ª ed.S.Paulo. LAS/Roma.1977

CARLOS, Ana Fani. A Cidade. O Homem e a Cidade, A Cidade e o Cidadão De quem É o Solo Urbano?Geografia. Contexto. S. Paulo. 2001

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: Novas identidades em construção. Rio de Janeiro, CPDA/UFRRJ, 1997 (mimeo), disponível no site <http://www.eco.unicamp.br/projetos/rurbzeze>.

CARVALHO, Horário Martins de. Interação social e as possibilidades de coesão e de identidade sociais no cotidiano da vida social dos trabalhadores rurais nas áreas oficiais de reforma agrária no Brasil. Curitiba, Núcleo de Estudos Agrários e de Desenvolvimento (NEAD), 1999, disponível no site [www.nead.gov.br](http://www.nead.gov.br).

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: Artes de fazer. Petrópolis, Editora Vozes, 2000, 5ª edição.

CHAGAS, Dorvalino S.J. V. (2001) Cosmologia, Mitos e História: O Mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana do Rio Papuri – Amazonas. Recife, Dissertação de mestrado da UFPE.

CHERNELA, Janete M. (1983) Estrutura social do Uaupés In: Anuário Antropológico,81, pp. 59-69, Rio de Janeiro.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário. *Outros 500: Construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001

COLLET, Célia Letícia G. *A Noção de Interculturalidade e o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. Anais do Seminário Nacional "Fronteras étnico-culturais e fronteiras da exclusão: o desafio da interculturalidade e da equidade. UCDB/Campo Grande/MS, 2002.

\_\_\_\_\_. Comunidade de resistência e de superação. Curitiba, fevereiro de 2002 (mimeo).

\_\_\_\_\_. Caminhada no chão da noite: Emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo, Editora Hucitec, 1989.

CORRÊA, Roberto Lobato. O Espaço Urbano. 4ª ed. Ed.Ática. São Paulo. 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da - História dos Índios no Brasil – Editora do Brasil – 1990.

DA SILVA, José Borzacchiello (Org). A Cidade e o Urbano. Edições EUFC. Fortaleza.1997.

DUARTE, Laura M.G. Desenvolvimento rural sustentável: Possibilidades teóricas e práticas. In: Anais do X Congresso, Rio de Janeiro, IRSA, 2000.

FARAGE, Nádía – Muralhas dos Sertões. Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização. 1992 – Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro-RJ.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem Filosófica ao Rio Negro. 4ª ed. SP.1983.

FERREIRA, Márcio Alexandre Moreira. O Desenvolvimento do Capitalismo em Manaus. Edições Governo do Estado do Amazonas. UEA.Edua. Manaus.2003.

FONTOURA, Ivo. Os Tariano no Waupés: Tradição e Mito – Dissertação de Mestrado. UFPE. 2006.

FRANCO, Augusto de. A reforma agrária na virada do século. In.: Monitor Público, Rio de Janeiro, IUPERJ, ano 3, n.º 11, out/dez. de 1996.

FURTADO, Celso. Entrevista à Revista Veja, Rio de Janeiro, Editora Abril, edição de 08/01/1997.

GAIGER, Luis Inácio Germany. Entre as razões de crer e a crença na razão: Mobilização coletiva e mudança cultural no campesinato meridional. In.: Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, ANPOCS, n.º 27, ano 10, fevereiro de 1995, pp. 111ss.

GALVÃO, Eduardo (1959) “Aculturação indígena no rio Negro”. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Belém.

GARCIA, Adriano Manuel e BARBOSA, Manoel Marcos (narradores) (200) Upíperi Kalisi: Histórias de antigamente. GARCIA, Pedro e GARCIA, Benjamim (intérpretes). São Gabriel da Cachoeira – AM: FOIRN – Federação das Organizações indígenas do Rio Negro; Iauaretê- AM: Unirva – União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima. (Coleção: Narradores Indígenas do Rio Negro; v.4)

GIACONE, Antonio (SDB). (1962) Pequena Gramática e Dicionário Da Língua “Taliáseri ou Tariano”. Escola Tipográfica Salesiana, Slavador/Bahia.

GOLDMAN, Irving. (1963) The cubeo: indians of the nortwest amazon. The University Of Illinois Press, Urbana.

GOMEZ, José Maria. Política e democracia em tempos de globalização. Petrópolis, RJ: Vozes; Buenos Aires: CLACSO; Rio de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas, 2000.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional In.: GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich e LASH, Scott. Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo, Editora Unesp, 1995, pp. 73ss.

GRAF, Friedrich W. Lutheran Land Reform? On the ecumenical discussion on Land Reform in Brazil. In.: MORTENSEN, Viggo (ed.). Region and Religion: Land, territory, and nation from a theological perspective, Geneva, LWF, 1994, pp.

GRAZIANO NETO, Francisco. A (difícil) interpretação da realidade agrária. In.: SCHMIDT, Benício V., MARINHO, Danilo N. C. e ROSA, Sueli L. (orgs.). Os assentamentos de reforma agrária no Brasil. Brasília, Editora da UnB, 1998.

HUGH-Jones, Stephen. 1981. “Historia del Vaupés”. Maguaré. Revista del Departamento de Antropologia I(1):29-51.

HUGH-Jones, Stephen. 1998. “Éducation et Culture. Réflexion sur le système scolaire dans la région du Vaupés”. *Repenser l'école. Témoignages et expériences éducatives en milieu autochtone, Ethnies Documents* 22-23, pp. 179-201. Paris: Survival Internaional.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 1999.

IANNI, Octavio. A sociedade global. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

JAMESON, Fredric. As sementes do tempo. São Paulo, Editora Ática, 1997a.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. A Mobilidade das Fronteiras. Editora UFMG. Belo Horizonte. 2002.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. (1995) Dos años entre los índios: Viajes por el noroeste brasileño, 1903/1905. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

KOWARICK, Lúcio. A Espoliação Urbana. Editora Paz e Terra. São Paulo-SP. 1983.

LAMUS, Raul Rodrigues. Arquitetura Indígena. Los Tukano. Instituto Colombiano de Antropologia. Bogotá. 1962.

LEFWBVRE, Henri. A Cidade do Capital. PD&A Editora. Rio de Janeiro. 1999.

LEFEBVRE, Henri. A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo, Editora Ática, 1991.

LEONARDI, Victor. Os Historiadores e os Rios. Natureza e Ruína na Amazônia Brasileira. Editora UNB. 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1976) “À Gesta de Asdiwal” In Antropologia Estrutural Dois, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro;

LOJKINE, Jean. O Estado Capitalista e A Questão Urbana. Martins Fontes Editora LTDA. 1ª Ed. Brasileira. São Paulo. 1981.

MARTINE, George. A trajetória da modernização agrícola: A quem beneficia? In. Lua Nova – Revista de cultura e política, n ° 23, São Paulo: CEDEC, março/1991.

MARTINS, José de Souza. A chegada do estranho. São Paulo: Ed. Hucitec, 1993.

MARTINS, José de Souza(Org). Introdução Crítica À Sociologia Rural. Editora Hucitec. São Paulo. 1986.

MARTINS, José de Souza. Capitalismo e Tradicionalismo.Livraria Pioneira Editora. São Paulo. 1975.

MELIÁ, Bartolomeu (1978) Educação Indígena e alfabetização. (mimeo). Ministério da Agricultura – CNPI, Rio de Janeiro – 1959.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. Fundação de Manaus. 3ª Edição. Editora Conquista. São Paulo. 1948.

MORAES, A.C.R. Geografia Pequena História Crítica.São Paulo, HUCITEC, 1986.

NIMUEDAJÚ, Curt. (1982) Textos indígenas: relatórios, monografias, cartas. São Paulo:Loyola.

NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés, março a julho de 1927. – Jornal da Sociedade Americanistas de Paris. 1955.

NOGUEIRA, Ricardo José Batista. Amazonas: Um Estado Ribeirinho. Editora da Universidade do Amazonas. Manaus.1999.

NOVAES, Regina. A trajetória de uma bandeira de luta. In.: COSTA, Luiz Flávio Carvalho e SANTOS, Raimundo (org.) Política e reforma agrária. Rio de Janeiro, Editora Mauad, 1998, pp. 169ss.

\_\_\_\_\_. O novo rural brasileiro. Trabalho apresentado no 24º Encontro Nacional de Economia Agrária, Águas de Lindóia, São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, Ana Gita de. (1995) O Mundo Transformado: Um estudo da “Cultura de fronteira” no Alto Rio Negro. Belém.: Museu Paraense Emílio Goeldi.

OLIVEIRA, J.Aldemir de – Cidades na Selva – Manaus.Am. Ed. Valer. 2000.

ORTIZ, Renato. Um outro território: Ensaio sobre a mundialização. São Paulo, Editora Olho d’água, 1997

\_\_\_\_\_. O poder do atraso: Ensaio de sociologia da história lenta. São Paulo, Editora Hucitec, 1994.

\_\_\_\_\_. O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil. In.: SECRETARIADO Nacional da CPT (org.). A luta pela terra: A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois. São Paulo, Editora Paulus, 1997, pp. 70ss.

\_\_\_\_\_. Por uma reforma agrária não essencialmente agrícola. In.: SANTOS, Raimundo COSTA, Luiz Flávio Carvalho e (orgs.) Política e reforma agrária. Rio de Janeiro, Editora Mauad, 1998, pp. 79ss

\_\_\_\_\_. Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo, Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. Por uma antropologia dos mundos contemporâneos. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

PORTO, Maria Stela Grossi. Tecnologia e violência: Algumas relações possíveis. In.: PORTO, Maria Stela Grossi (org.). Politizando a tecnologia no campo brasileiro: Dimensões e olhares. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997, pp. 177ss.

Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro – FOIRN/ISA – MEC/SEF. S.Paulo.1998.

REIS, Arthur C. F. A Amazônia e a Cobiça Internacional. Cia. Editora Nacional. São Paulo, 1937.

RAMIREZ, Henri. (2001) Línguas Arawak da Amazônia Setentrional: Comparação e Descrição. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.



Revista de Geografia da Universidade do Amazonas. V.2, N.12-jan/dez.2000.

RISENDAL, Zeny & Corrêa, Roberto Lobato. <atrizes da Geografia Cultural. Ed. Uerj. Rio de Janeiro, 2001.

ROLNIK, Raquel. O Que É Cidade. Coleção Primeiros Passos. Editora Brasiliense. 3ª edição. São Paulo. 2001.

RONILK, Raquel. O que é Cidade. Ed. Brasiliense. 3ª edição. São Paulo. 1998.

RUIZ, João Álvaro. Metodologia Científica. Guia para Eficiência nos Estudos. 3ª ed. Atlas.1991.

SABANA, Filinto A. Rojas. (1997) Ciêncis Naturales en la Mitologia Curripaco.  
SANTOS, Boaventura de Souza. Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade. São Paulo, Cortez Editora, 1997.

Santos, Milton. "Por Uma Outra Globalização" e "Território e Sociedade no Século XXI" (editora Record) . **Revista Política Democrática, Brasília, Ano 1, n.2, p.191-197, 2001.**

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. As Viagens do Ouvidor Sampaio. Coleção Hiléia Amazônica. Editora Humberto Calderaro LTDA – Manaus- AM

SERAGELDIN, Ismail. Themes for the third millennium: The challenge for rural sociology in an urbanizing world. In: 10º Congresso Mundial de Sociologia Rural, Rio de Janeiro, 2000. Esse texto está disponível no site <http://www.ag.auburn.edu/irsa/ismail/>.

Secretaría de Educación y Cultura; Departamento del Guainía; Programa Fondo Amazônico; fundación Etnollano; Programa Coama, Edición auspiciada por la unión Europea.

SILVA, José Graziano da. O desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro e a reforma agrária. In: STÉDILE, João Pedro (coord.). A questão agrária hoje. Porto Alegre, Editora da Universidade – UFGRS, 1994, pp. 137ss.

SILVA, Anelino Francisco da. A Relação Campo-Cidade: Como Analisá-la?Imagem Gráfica Editora.Natal. 1998.

SILVA, José Graziano da. O Que É Questão Agrária. Coleção Primeiros Passos. Editora Brasiliense. 2ª edição. São Paulo. 2001.

SIQUEIRA, Deis e OSÓRIO, Rafael. O conceito de rural. In.: GIARRACCA, Norma (coord.). Una nueva ruralidad en América Latina? Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp. 67ss.

SODRÉ, N.W. Introdução à Geografia – geografia e ideologia. 4ed. Petrópolis: Vozes, 1984

SOJA, Edward W. Geografias pós-modernas: A reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

STÉDILE, João Pedro. A luta pela reforma agrária e o MST. In.: STÉDILE, João Pedro (org.). A reforma agrária e a luta do MST. Petrópolis, Editora Vozes, 1997, pp. 95ss.  
SOUSA, Boanerges Lopes de. Do Rio Negro ao Orenoco (A Terra – o Homem).Pub.11. CNPI. Rio de Janeiro. 1959.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação*. In.: SILVA, Aracy Lopes da & FERREIRA, Mariana Kawall (orgs). Antropologia, História e Educação. São Paulo, Editora Global: 2001. p. 44- 70.

TOCANTINS, Leandro. Amazônia – Natureza, o Homem e o Tempo. Col. Temas Brasileiros (2). Ed. Conquista. Rio de Janeiro, 1960.

TOCANTINS, Leandro. Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido. Manaus: Sérgio Cardoso, 1966.

TORRES, Rosa Maria. *Melhorar a qualidade da educação básica? As estratégias do Banco Mundial*. In: TOMMASI, Lívia de; WARDE, Mirian Jorge & HADDAD, Sérgio (orgs).

UMUSIN Palón e TALAMÂN Kenhíri. Antes o Mundo não existia. A Mitologia Heróica dos Índios. Introdução de Berta Ribeiro. São Paulo. Livraria Cultura Editora, 1980.

WAGLEY, Charles. Uma Comunidade Amazônia – 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia.São Paulo. Ed. Da USP, 1988.

WALLACE, Alfred Russel (1979) – Viagens pelos Rios Amazonas e Negro – Editora da Universidade de São Paulo/Livraria Itatiaia Editora Ltda/Sao Paulo.SP.

WALLERSTEIN, Immanuel. A reestruturação capitalista e o sistema-mundo. In.: GENTILI, Pablo (org.). Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial. Petrópolis, Editora Vozes, 1999, pp. 223ss.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o “rural” como espaço singular e ator coletivo. In.: Estudos Sociedade e Agricultura, Pernambuco, 2000, pp. 87ss

WRIGHT, Robin. 1989. "Uma conspiração contra os civilizados: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia". *Anuário Antropológico* 89:191-234.

WRIGHT, Robin. 1992. "História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 253- 266. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC.

WRIGHT, Robin. 1999. "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In R. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.

WRIGHT, Robin. No prelo a. "Escravidão Indígena no Noroeste Amazônico". In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.

WRIGHT, Robin. No prelo b. "Kamiko, Profeta Baniwa, e o Canto da Cruz". In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.

WRIGHT, Robin & Hill, Jonathann. 1986. "History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory* 33(1):31-54.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)