

ANGELA REBELO DA SILVA ARRUDA*

Falar sobre povos indígenas é, de certa forma, contrariar “as leis” consolidadas ao ofício do historiador, isto é, a preservação do passado. – Pois como alertou Eric Hobsbawm (1998: 250), ao escrever sobre o “Breve século XX”, é preciso considerar o problema da erosão da mudança histórica, eis a dificuldade do historiador de seu próprio tempo. – Sendo esta uma preocupação corrente, que dirá falar sobre tempos de um futuro. O título desta reflexão foi colocado de maneira proposital, pois o desafio que implica a lida com a história indígena e do indigenismo exige uma análise sobre os caminhos que hoje, especialmente sob nossas vistas, vêm construindo esses povos. Não se trata aqui de fazer qualquer tipo de previsão, mas de estabelecer uma contraposição a fim de resistir à velha ideia de que “índio” é coisa do passado.

Neste sentido, indo muito além do que cabe ao historiador afirmar, a presença indígena no coetâneo, e que seguramente está longe de desaparecer, surgirá em tempos de futuro, a partir do que projetam e delineiam esses povos, como foi da mesma maneira para aqueles que se perderam nos séculos anteriores e que o esforço de parte dos historiadores de hoje tende a resgatar evidenciando “[...] as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação.” (MONTEIRO, John Manuel. 2001: 60-61).

No que diz respeito ao nosso ofício, ainda cabe enfatizar que procuramos inverter a relação de poder que tem sido implícita numa abordagem acadêmica sobre quem dá a última palavra, a fim de quebrar a “reprodução da desigualdade”, preocupação colocada por Gilton Mendes dos Santos e Carlos Machado Dias Jr. (2009: 140) diante de “[...] uma arrogante posição da ciência moderna de tomar-se como critério único de postulação da

* Possui graduação em História e especialização em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas. Mestranda em História Social do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas e aluna bolsista FAPEAM. E-mail: angelarebeloarruda@gmail.com.

verdade e transmissão do conhecimento”. Corroborar, Lilia Schwarcz (1994: 70) que a existência de outros homens e outros mundos não têm que se conformar à nossa ‘vil tradição ocidental’.

O que está se propondo, é a valorização do êmico, considerando a distinção entre o êmico e o ético feita por Darrell Posey¹. Este esforço visa atender a um exercício etnográfico, não exclusivo da antropologia, a fim de tornar simétrica as relações entre os saberes. É preciso compreender, portanto, que a cosmologia indígena traduz uma composição de mundo constituída por um “[...] arranjo de apreensões e comunicação entre seres e coisas [pois], o invisível é constitutivo do Universo ameríndio desde a origem e isso não traz nenhum problema para suas teorias.” (SANTOS; DIAS JR, 2009: 154). Como é possível observar na fala da sateré-mawé, Leila Cabral, 56 anos, agricultora, nascida em Barreirinha e moradora de Novo Airão há 32 anos:

Tudo que tem na mata têm seus dono. É por isso que a gente não fala besteira, porque tem mãe que diz pra uma criança dessa assim: ‘num chora que vem, vem bicho te pegar! Sabe?! A criança não se esconde no mato, que negócio de brincar de esconde-esconde, a mãe da mata chama a criança: “Vem pra cá, vem pra cá!” A criança some, vai embora. A mãe, quando a criança tá muito verde, a mãe come fruta, não pode reclamar, dizer que tá azedo, tá amargo que o dono da fruta vem pegar criança, essas coisa! A gente num fica falando besteira, no mato, tudo quer seu respeito, cada qual é por si. Estão passando aí, uma coisa diferente, você tá ouvindo, você num fica falando besteira, eles tão passando, é tudo isso! Mas só que a gente é evangélica, a gente num..., a gente acredita em Deus, né?! Ele diz que tudo tem seu [...]. As velhas fala, eu falo a minha avó num falava português de jeito nenhum, da linguagem dela mesmo, mas ela diz: “Olha, é meio-dia, vocês não vão pra beira, só depois de uma hora pra lá vocês...” Quando a mulher tá no tempo, num vai pra beira que o boto namora e leva. Isso já vem desde o início. (CABRAL, Leila. Novo Airão, 17 de janeiro de 2015).

É desta maneira que a experiência dos homens e mulheres indígenas de Novo Airão são aqui privilegiadas, uma vez que se conclui que as relações entre pesquisador/pesquisados caminham de mãos dadas num mesmo processo, pois “para que interpretações mútuas aconteçam, realidades precisam ser compartilhadas” (POSEY,

¹ Segundo Darrell Posey (1992: 1), interpretações êmicas são aquelas que refletem categorias cognitivas e linguísticas dos indígenas; e interpretações éticas são as desenvolvidas pelos pesquisadores com propósitos analíticos. O autor compreende que “[...] indivíduos pertencentes a culturas distintas inevitavelmente pensam e se expressam através de ‘realidades’ cognitivas diferentes.” (POSEY, 1992: 2, grifo do autor).

1992: 2). No entanto é preciso saber “olhar, ouvir e escrever” como avaliou Cardoso de Oliveira (1998: 18; 24) ao observar que este conjunto de “atos cognitivos” sem o qual não se pode “conhecer”, longe de serem trivialidades, possuem uma natureza epistêmica atuante no processo de construção do saber, fazendo-se necessário um espaço semântico partilhado por ambos interlocutores.

Convém lembrar o que disse Marc Bloch (2001: 54): “os fatos humanos são por essência, fenômenos muito delicados, entre os quais muitos escapam à medida matemática”, logo, a história é “[...] um esforço para o conhecer melhor: por conseguinte uma coisa em movimento” (BLOCH, 2001: 46). Isto necessariamente desenvolve-se em *conjecturas e refutações*² nos caminhos do fazer historiográfico que possui o desafio de não se apoderar da História, ao contrário, proceder ao seu desvelamento para trazer à luz formas dinâmicas não controladas da realidade que lhe escapa como saltos de pulgas no pelo do tempo. Capturar este registro é talvez fotografar o salto da pulga compreendendo que não há novo destino sem novo salto e que um *flash* não tende ao aprisionamento do instante, pois toda imagem é permeada de historicidade.

Neste sentido, Alessandro Portelli (2014: 298) afirmou que uma história de vida é algo vivo, um trabalho sempre em evolução, onde os narradores enquanto caminham, analisam a imagem do seu próprio passado, pois a história é aberta, provisória e parcial; muda tanto quanto a quantidade de tempo, isto é, a experiência acumulada pelo narrador e da mesma maneira com a qualidade do tempo, ou seja, os aspectos por este privilegiados durante a narrativa, concluindo que nenhuma história é contada duas vezes de forma idêntica e cada história que ouvimos é única.

Assim, considerando que os fatos são uma manipulação arbitrária que têm a presunção de explicar a realidade histórica, ainda que, paradoxalmente, também seja esta constituída destes, é que buscamos apreender o ‘fazer-se’ de uma comunidade. Os fatos não fazem a história, o fazer-se sim, os fatos e a história. Apreendê-lo é um domínio pretencioso, mas podemos rastrear as evidências e revelar aquilo que está além dos fatos, pois, no dizer de Portelli (1996: 2), excluir e exorcizar a subjetividade do testemunho está

² Assim sendo, haveremos de considerar as ponderações de François Dosse (2012: 12) que diz: “[...] a História se insere no âmbito de uma epistemologia popperiana, pois ela deve responder à verificabilidade de suas asserções e de suas [falseabilidades].”

longe de desprezar somente uma mera interferência na objetividade histórica, antes significa “[...] torcer o significado próprio dos fatos narrados” (PORTELLI, 1996: 2).

Desse modo, são as vivências da comunidade indígena de Novo Airão que interessam abordar, a partir do olhar que cada homem ou mulher indígena possui de seu espaço, procurando compreender suas subjetividades, esperanças, sonhos, fantasias: o imaginado³. Percebendo, na constituição dos seus modos de vida, os mais variados aspectos que fazem destes, seres sociais construtores de saberes e agentes da história. Reunidos em rede interétnica de solidariedade, diante dos desafios de viver na cidade de Novo Airão, esses indígenas, de certa forma, parecem encontrar nas suas atividades, como o roçado, um cenário de reafirmação e ressignificação étnica.

O roçado foi o ponto de partida neste sentido, mas nossos estudos vêm caminhando para além deste aspecto. Com efeito, a prática do roçado permanece entre aqueles indígenas, ainda que possuam outras fontes de abastecimento e renda, evidenciando o teor cultural em que estão envolvidos, como no dizer de dona Leila Sateré-Mawé:

*Eu, eu acho..., quando me entendi eu já ia pra roça com a minha avó, já com
paneiro. [...] Era menina. [...] Ela que me ensinou. É beiju, é tudo. Eu só parei
depois que eu me casei com ele, já. Porque eu já tenho os filho pra cuidar e
outra, que meu pai como pediu muito que, que ele ficasse comigo, mas que não
me botasse na roça, porque eu já me criei na roça, né?! Poxa, pra ele me dá
vida..., e ele nunca quis me botar na roça. Agora, eu que quero minha roça
porque me acostumo a botar na roça. (CABRAL, Leila. Novo Airão, 17 de
janeiro de 2015).*

Em Novo Airão imensas dificuldades se antepõem ao pleno exercício da cidadania. Apesar das relações estabelecidas com as comunidades urbanas – se encontrarem em um ambiente rico de contradições, sob o jugo de um modelo econômico indissolavelmente ligado às piores assimetrias, traduzidas como brutal concentração de renda nas mãos de muito poucos – há motivações suficientes que vêm estimulando

³ Para Benedict Anderson (2008: 33), as comunidades se distinguem não pela dicotomia falsidade e autenticidade, mas pelo estilo em que as mesmas são imaginadas. “Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada.” (ANDERSON, 2008: 33, grifo do autor).

migrações indígenas para a cidade, como podemos perceber na fala do marido de dona Leila, Aderson Cabral, sateré-mawé, 58 anos, agricultor:

Bom, a minha luta é quando eu me criei no, lá no Andirá, me criei perambulando. Minha luta é só um calção, eu só um camisa também. Não tinha roupa, não tinha mesmo. É Verdade! Poxa eu quando de madrugada no rádio, meu padraсто ele ligou eu ouvi rio Negro! Ah rapaz! Eu desde aquela vez, eu ouvi rio Negro, rio Negro, rio Negro. Deus ouviu minha voz. Eu saí com a Leila, vim embora, nunca mais, eu disse, nunca mais eu volta mais..., [...] A minha... também só roça, só machado, machado, só..., seis meses, eu, meu sobrinho derrubou, não é só um não, só uma vez. Todo ano! É roça, a gente derruba esperando tocar fogo. Quando a gente arranca maniva..., poxa vida, é monte de mandioca!! Poxa vida, um dia eu vou ao Rio Negro, um dia eu vou. Eu vou conhecer rio Negro, mas depois eu..., a Leila ajudou, eu com ela eu casei, eu venho embora lá pro Camanaú, roça de novo! Roça de novo! Só eu, eu fiz uma roça. Eu cavei, eu plantei, a gente poder comer farinha, amarga! Amarga! Mas eu assim, a gente não tem, é o jeito, amarga! Reclamava, mas..., ai rapaz! A gente: sofrido! Depois eu vim embora aqui essa cidade... Novo Airão. Eu comprei uma casa, pequena! Pequena, eu comprei mesmo. A Leila disse, bora deixar a casa dos outros. Eu, poxa vida! A gente, difícil! Não tem dinheiro. [...] Eu vendia pra poder comprar alguma coisa. (CABRAL, Aderson. Novo Airão, 14 de março de 2015).

Para maior entendimento da realidade socioeconômica da região, convém destacar que na Amazônia, este aspecto corresponde principalmente à herança do sistema de aviamento, ainda hoje, implícito como prática comum na região. A partir da economia gomífera, a sociedade amazônica foi constituída, como afirmou Violeta Refkalefsky Loureiro (1992: 36), por “[...] milhares de pobres, alguns poucos ‘remediados’ e uma minoria rica.” (LOUREIRO, 1992: 36, grifo da autora).

Os indígenas do Andirá, convém lembrar, sofreram invasão em suas terras pela empresa francesa Elf-Aquitaine que em parceria com a Petrobrás nos anos 80 realizou pesquisa de prospecção de petróleo na região o que desencadeou danos ao sistema ecológico local, e mesmo após a retirada da empresa, seguiu-se a tragédia da morte de quatro indígenas devido às inúmeras cargas de dinamites deixadas nas picadas, segundo relatório da Comissão Nacional da Verdade⁴. As consequências resultaram também, em um impacto brutal no ambiente causando escassez ictiológica e de caça. Este episódio contribui para compreendermos mais uma fala de Leila Sateré-Mawé:

⁴ Cf. Amazônia Real. Agência de notícia sobre a Amazônia. Disponível em <http://rederionegro.socioambiental.org/aggregator/sources/6?page=3>. Acesso em: 19 mar 2015.

Porque onde eu me criei nesse rio Andirá, dona Angela, é muita fome, muita fome, a gente criemo em muita fome. Quem não criar galinha, pato, porco é uma semana que a pessoa não sabe o que é comida [...]. Se prova uma vez comida na semana é muita sorte[...]. (CABRAL, Leila. Novo Airão, 17 de janeiro de 2015).

É importante considerar a história de vida dos entrevistados, para, como ressalta Roberto Sidnei Macedo (2000: 176) “[...] resgatar a riqueza e a importância das recordações dos sujeitos humanos, devolvendo às pessoas que fizeram e fazem a história um lugar fundamental, mediados por suas próprias palavras.” A partir desta perspectiva, cabe-nos apreender a forma como estão articuladas a história individual e a história coletiva percebendo a relação entre as trajetórias dos indivíduos na sociedade que se manifesta em uma realidade que abrange identidade, representação e diversidade, sendo compreendidas como dinamicamente organizadas e reconfiguradas. Assim, não é difícil constatar que o depoimento dos entrevistados encontra ressonância com as questões cotidianas vivenciadas por eles, como foi o caso do relato de Aderson e Leila Sateré-Mawé com relação à fome no rio Andirá.

Do mesmo modo também podemos observar que há ressonância, desta vez com relação ao aspecto da migração indígena para a cidade de Novo Airão, notado dentre outras coisas, na fala de Daiane Nascimento, 29 anos, baré, agricultora, casada, nascida em Novo Airão, que faz referência à história da sua família:

Olha, meus pais também nasceram aqui [Novo Airão], a minha vó que veio do baixo rio Negro. Na verdade, é..., [Ela era indígena] só ela, o meu avô não. [...] Ela veio de uma descendência, falava bem mal, né?! A minha mãe, ela começou a estudar com 15 anos. [...] Indígena [também]. Aí a gente já saiu mais assim pro..., mas a minha mãe tem a característica bem de indígena mesmo, entendeu?! Assim aquela coisa mesmo do rosto indígena assim, cabelo preto, liso, entendeu?! Na verdade ela começou a estudar com 15 anos, até hoje a gente tem essa terra que chama lá no Trincadeira, onde o meu avô levou ela, teve os filhos e criou todos os seus filhos lá; aí ele vinha de canoa pra Novo Airão, havia dificuldade pra estudar, né?! Aí quando eles vieram pra Novo Airão, ela começou bem a estudar com 15 anos, mas ela se formou em, ainda fez normal superior ainda. [A família veio pra Novo Airão por causa de estudo] Isso! Foi, estudo. E também porque é na roça, era muito difícil, entendeu?! A vida lá é, minha vó adoeceu, ela pegou tuberculose assim, aí, teve que motivo desse teve que abandonar a roça, entendeu?! Aí vieram pra Novo Airão. (NASCIMENTO, Daiane. Novo Airão, 16 de fevereiro de 2015).

Como vemos, em todos os casos citados, a cidade de Novo Airão parece representar para essas pessoas um lugar onde há melhores condições de vida, estudo, trabalho e assistência médica. Sobre o fenômeno das migrações indígenas, corrobora Cristiane Lasmar (2005: 58) que essa busca por melhorias tem concorrido para intensificar os fluxos migratórios para os centros urbanos. “Na comunidade, diziam os índios, conta-se mais com os parentes; na comunidade, vive-se como irmãos. Porém, na comunidade ‘falta tudo’: falta sabão, falta médico, falta escola.” (LASMAR, 2005: 58).

Dentro desta mesma discussão, Ana Gita de Oliveira (1995: 20-21), ao estudar a “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro destacou que entre os indígenas as transformações são mais transparentes, pois [...] o impacto dos processos de desenvolvimento, a coexistência de lógicas simbólicas diversas e suas conexões com universos sociais distintos, produzem reorientações constantes nas condições de vida.” (OLIVEIRA, 1995: 20-21). Assim, encontra-se relevância em apreender de que modo estão dinamicamente constituídas pelos povos indígenas de Novo Airão, as adjacências que a prática do roçado implica na vida sociocultural dos mesmos, pois conforme Roberto Jaramillo Bernal (2009: 244), o processo de intensa modificação dos costumes não ocorre sem que se realizem novos tipos de integração social.

Para João Pacheco de Oliveira (1999: 34-35), as culturas não estão inseridas numa perspectiva “coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos”, mas como “uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades.” Abandona-se os sistemas fechados das imagens arquitetônicas passando-se a priorizar os processos de circulação de significados com ênfase no caráter nada estrutural, compreendido como dinâmico e virtual que constitui a cultura. (OLIVEIRA, 1999: 34-35).

Afirma Josibel Rodrigues e Silva (2008: 86) que o que se observa atualmente sob um paradoxo, é a formação de comunidades que ao se organizarem a partir de suas motivações e objetivos, articulam-se politicamente e economicamente, unificando-se num sentimento comum de solidariedade que faz com que cada um sinta-se parte de um grupo. (SILVA, 2008: 86).

Em Novo Airão, esta formação de alianças solidárias também vem acontecendo no sentido da constituição de novos agrupamentos étnicos, manifestação que é cada vez

mais frequente com a ascendente mobilização indígena na luta por seus direitos⁵. No entanto, esta questão vem merecendo atenção cuidadosa, pois a sociedade nacional ainda possui concepções estereotipadas que precisam ser corrigidas. Isso nos convida a pensar na reflexão de José Ribamar Bessa Freire (2000) e as “Cinco ideias equivocadas sobre os índios”:

O primeiro equívoco é a homogeneização que é feita a grupos muito diferentes entre si como se fossem um só, isto é, o índio como “genérico”, mas trata-se de povos, dentre outros aspectos, com línguas, etnias, culturas e crenças diferentes; o segundo é o olhar preconceituoso de que são culturas atrasadas e primitivas, um desprezo aos saberes indígenas que vem desde o colonizador; o terceiro trata da visão de culturas congeladas, onde o indígena para ser índio e ser reconhecido como índio está condenado a viver como descrito na carta de Pero Vaz de Caminha, ou seja, nu, no meio da floresta, com arco e flecha na mão, em pleno século XXI, pois nega-se a eles a liberdade de transitar entre as culturas, isto é, o direito à interculturalidade⁶; desdobra-se, portanto, o quarto equívoco, e o índio é visto como pertencente ao passado; o quinto equívoco, “o brasileiro não é índio”, trata-se de desconsiderar as matrizes indígenas na identidade brasileira, muito além do aspecto genético, mas do cultural e histórico. (FREIRE, 2000).

Contrariamente à ideia secular de passivos e dominados que durante muito tempo significou para antropólogos e historiadores com relação aos povos indígenas, uma perspectiva assimilacionista, de aculturação e consequente perda de suas identidades étnicas, o cenário atual mostra que, cada vez mais, os povos indígenas estão muito longe de desaparecer no descortinamento de que sempre fizeram das dificuldades um caminho de fortalecimento político a partir do caráter étnico. Embora essa ideia na prática nunca tenha deixado de representar uma constante ameaça, tanto por aqueles que compreendiam seus caminhos como fadados ao sumiço, numa perspectiva linear, evolucionista – que partia da cultura “primitiva”, “tribal”, “infantil” à “evoluída” cultura ocidental – quanto pela ausência do protagonismo do indígena enquanto agente histórico nos livros de História do Brasil. Ao contrário, o movimento indigenista, assumido pelos próprios

⁵ Conforme Arruti, J. M. P. A. (2006: 50): “Desde os anos de 1970, mas em especial nos últimos cinco anos, tais etnogêneses vêm se multiplicando de forma surpreendente para qualquer observador, leigo ou especialista.”

⁶ José Ribamar Bessa Freire explica (2000): “A interculturalidade não é apenas uma transferência de conteúdo de uma cultura para outra. A interculturalidade é uma construção conjunta, de novos significados, onde novas realidades são construídas sem que isso implique abandono das próprias tradições.”

índios, especialmente depois da Constituição de 1988⁷, tem colocado em xeque toda a abordagem historiográfica brasileira.

A ideia de que grupos indígenas e suas culturas, longe de estarem congelados, transformam-se através da dinâmica de suas relações sociais, em processos históricos que não necessariamente os conduzem ao desaparecimento, permite repensar a trajetória histórica de inúmeros povos que, por muito tempo foram considerados misturados e extintos. Não é o caso de desconsiderar a violência do processo de conquista e colonização. A mortalidade foi altíssima, inúmeras etnias foram extintas e os grupos e indivíduos que se integraram à colônia ocuparam os estratos sociais mais inferiores, sofrendo preconceitos, discriminações e prejuízos incalculáveis. Apesar disso, no entanto, encontraram possibilidades de sobrevivência e souberam aproveitá-las. (ALMEIDA, Maria Regina Celestino de, 2010: 23).

Poder-se-ia dizer, como bem afirmou John Manuel Monteiro (1999: 238), que a vitimização do indígena oculta os processos históricos em que estiveram atuantes:

[...] oculta os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se instaurar com a chegada dos primeiros navegantes portugueses, há quinhentos anos. (MONTEIRO, 1999: 238.).

Nos dias atuais, a questão indígena ainda assume contornos sombrios demandando para os povos indígenas e àqueles que lhes são sensíveis e parceiros na militância, uma vigilância constante e atuante tanto em relação aos direitos adquiridos quanto na manutenção dos mesmos, como nos diz Gersem Baniwa:

É bom lembrar que o abandono dos modos próprios de vida pelos povos indígenas, além de lhes trazer o não reconhecimento como povos indígenas, faz com que percam os principais direitos, como à terra coletiva e às políticas diferenciadas. [...] Na atualidade, a principal dificuldade dos povos indígenas é manter e garantir os direitos já adquiridos, além de lutar por outros direitos que ainda precisam ser conquistados para consolidar a perspectiva étnica de

⁷ Maria Regina Celestino de Almeida (2010: 18), afirma que está foi a primeira lei do Brasil que garantiu aos índios o direito à diferença: “A nova lei, em grande parte influenciada pelos movimentos sociais e indígenas do século XX, veio, na verdade, a sancionar uma situação de fato: os índios, nos anos de 1980, contrariando as previsões acadêmicas, davam sinais claros de que não iriam desaparecer.” (ALMEIDA, 2010: 18).

futuro, enterrando de vez a ameaça de extinção desses povos. Na cabeça de muitas pessoas no Brasil, os povos indígenas ainda são vistos como seres transitórios, que algum dia deixarão de existir seja por meio de processos naturais ou induzidos pelas políticas de intervenção. Neste sentido, não é coincidência a existência de mais de uma centena de propostas de emendas constitucionais (PECs) no Congresso Nacional que tentam negar ou reduzir os direitos indígenas conquistados à custa das vidas de centenas de lideranças indígenas no Brasil. (LUCIANO, Gersem dos Santos. 2006: 83; 84).

Na História, graças ao olhar crítico que vem revolucionando amplamente sua metodologia, tem sido possível reavaliar a história indígena e assim compreender o quanto concepções seculares sobre estes povos ainda estão arraigadas e ainda são usadas contra seus interesses. Neste sentido “Ser índio implica ganhar ou perder direitos [...]” (ALMEIDA, 2010: 19-20), no velho dualismo entre índio puro e aculturado, isto é, não mais índio. Pensamentos como este precisam ser exorcizados se quisermos construir uma historiografia honesta sobre os povos indígenas, especialmente, com relação aos indígenas que estão nas cidades, pois que ocupam a linha de frente do assédio de sua extinção política, cultural e material. Este último aspecto, especialmente quando lembramos de interesses de certos setores da política nacional, os latifundiários ou “ruralistas”, com relação às terras conquistadas pelos povos indígenas.⁸

Somente por uma perspectiva que privilegie as experiências de vida dos indígenas – neste caso àqueles que estão agrupados nas cidades, como a formação pluriétnica encontrada em Novo Airão – poderemos cumprir com a exigência de realizar uma historiografia atuante e militante em parceria com a preservação da nossa brasilidade, assumindo as matrizes indígenas como pertencentes à riqueza da diversidade cultural da nação, como apontou Bessa Freire (2000), logo, em defesa dos povos indígenas. A opção por seguir essa jornada, que valoriza a experiência dos indivíduos, ao invés de uma análise estrutural/conjuntural – como afirmou Gerson Rodrigues de Albuquerque (2005: 21) sobre parte da produção historiográfica amazônica ocorrida a partir dos anos de 1970 – dá-se na compreensão de que eles são sujeitos históricos com uma visão própria da forma como vivenciaram e vivenciam todos os processos onde são articulados seus modos de

⁸ Como no caso da Proposta de Emenda Constitucional (PEC 215), felizmente rejeitada pela maioria dos senadores renovando as esperanças contra a insensatez, que quer transferir do governo federal para o Congresso a atribuição de oficializar áreas protegidas, isto significaria na prática, o avanço dos “ruralistas” sobre as áreas indígenas. A gravidade desta situação atuaria também sobre os indígenas em centros urbanos dificultando ainda mais qualquer conquista de se inserirem nas cidades de modo diferenciado.

vida e que os levam a atuar na *paisagem* desse *espaço*⁹ amazônico. Também este foi o caminho escolhido pelo autor na obra “Trabalhadores do Muru, o rio das cigarras”: “Se tomo, aqui a inspiração em Raymond Williams, E. P. Thompson e nos trabalhos da escola social inglesa, faço-o exatamente por me contrapor às simplificações e aos reducionismos que marcaram tantas gerações de pesquisadores.” (ALBUQUERQUE, 2005: 27).

Conforme Manuela Carneiro da Cunha (2009: 125), historiadores e antropólogos mantiveram-se reticentes quanto à história dos povos indígenas no Brasil até os anos 70 com a valorização da história da cultura popular. Os primeiros por uma questão metodológica e os segundos por uma questão teórica: “Os historiadores, afeitos a fontes escritas – e escritas por seus autores – hesitavam ainda em pisar nas movediças areias da tradição oral ou de uma documentação sistematicamente produzida por terceiros.”: (CUNHA, 2009: 125).

E. P. Thompson contribuiu fundamentalmente para que uma historicidade da cultura fosse considerada. Conforme ele, “[...] a cultura é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser apreendido como um processo no qual homens e mulheres vivem suas experiências.” (ALMEIDA, 2010: 21). Esta forma de abordagem, isto é, os indígenas como agentes de sua própria história, também tem sido aplicada na construção de uma nova historiografia que revisa os papéis de vítima e agressor, percebendo que apesar do inegável sofrimento provocado aos povos indígenas, eles se mantiveram atuantes e protagonizaram com suas estratégias de luta e resistência a história do contato tanto quanto os invasores europeus. Seja pelas práticas de enobrecimento de alguns líderes indígenas, seja pelo fortalecimento de alianças políticas diante da expansão colonial, que era confrontada pelas lideranças nativas, tendo que estabelecer uma negociação frequente entre eles. (SAMPAIO, Patrícia Melo, 2011: 2-3; 4).

É importante chamar atenção para a forte instabilidade que os mocambos de índios geravam na medida em que funcionavam como verdadeiros drenos de gente das povoações/aldeamentos lusos e, ao mesmo tempo, representavam outra possibilidade de sobrevivência para além dos rigores do cativeiro ou da disciplina das missões. Assim, comprometiam, de forma significativa, um dos mais caros projetos coloniais que contava com os índios para a expansão

⁹ Espaço e paisagem serão mencionados aqui no sentido aplicado por Milton Santos (2004: 103) que diz: “Paisagem e espaço não são sinônimos. A paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço são essas formas mais a vida que os anima.”

demográfica e consolidação dos núcleos urbanos na colônia. (SAMPAIO, 2011: 5).

Além deste aspecto relativo ao protagonismo indígena, é importante destacar também que diante das tentativas de unificação e assentamento dos diferentes grupos étnicos a partir dos Diretórios, com as fugas coletivas que viriam a constituir núcleos de resistência – os mocambos, que tanto incomodavam as autoridades coloniais – várias comunidades indígenas tiveram que se readaptar em uma nova forma de viver, assim como enfatiza Flávio Gomes (2011: 7) evidenciando a transição, a circulação entre as diferentes culturas :

É fundamental analisar o quanto podia haver de significados de reinvenções culturais e readaptações sócio-ecológicas, onde aldeamentos, a não-permanência (fugas), podia representar, entre outras coisas, resistência às práticas econômicas implementadas. Assim micro-sociedades indígenas – muitas das quais surgidas de comunidades de fugitivos – podiam estar readaptando cultura material e práticas sócio-econômicas. (GOMES, 2011: 7).

Com efeito, os povos indígenas do passado faziam história, portanto, faziam futuro. Não é diferente quando analisamos a atuação dos indígenas no coetâneo, mesmo que a invisibilidade tenha sido eventualmente adotada, ainda assim como estratégia de sobrevivência e resistência. Pode-se dizer que como no passado, eles continuam a transitar entre as culturas, a este respeito, Fredrik Barth (2000: 26) contribui eficazmente ao analisar que a atribuição que se faz da manutenção da diversidade cultural como correspondente ao isolamento social e geográfico traduz uma visão simplista da questão, pois “[...] as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos.” (BARTH, 2000: 26).

A questão da identidade ainda se confunde nos posicionamentos políticos na luta por direitos. O surgimento de “remanescentes”, tanto indígenas quanto quilombolas ainda prioriza a força da ancestralidade; além deste aspecto, fica implícita a necessidade da comprovação, talvez fenotípica, para o reconhecimento de culturas diferenciadas. Se por um lado, esse ressurgimento fortalece a identidade cultural, na medida que transforma

estigmas em afirmação da diferença, coesos numa bandeira política; por outro, coloca-os em situação vulnerável frente às ameaças de destruição da identidade, uma vez que são vistos como meros herdeiros de uma cultura que não lhes pertence mais. Para políticas interesseiras que ambicionam as terras indígenas, reduzir os indígenas a nada seria uma grande vitória.

A fórmula 'remanescentes' funciona como a solução classificatória mediante a qual se admite a presencialidade do estado de índio naqueles grupos, sem deixar de reconhecer neles uma queda com relação ao modelo original: os remanescentes são uma espécie de anjos caídos do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos, [...] aos quais se reconhecem profundas e talvez irremediáveis perdas culturais, mas que não negam seus direitos ao estatuto legal. (ARRUTI, José Maurício, 1997: 21).

No entanto, o reconhecimento de 'remanescentes' não deixa de ser uma estratégia relevante na etnogênese, isto é, o “processo de autoconstituição como grupos sociais e culturais diferenciados” (ARRUTI, 1997: 24), produzindo novos sujeitos políticos que se mobilizam a partir de elementos culturais comuns que os remetem “[...] a um mesmo passado de escravidão e submissão, a fim de alcançarem novos recursos, em particular os de natureza territorial.” (ARRUTI, 1997: 27).

A experiência de homens e mulheres indígenas (e também não indígenas) cria significados e surge assim uma coesão política entre eles. Em Novo Airão, uma associação nasceu fortalecendo a comunidade por eles forjada. A história da Associação Indígena Maku Itá de Novo Airão deveu-se, sobretudo, ao esforço quase solitário de um sonhador, Aderson Salgado Cabral, legítima liderança indígena que no início dos anos 2000 transformou significativamente aquela realidade. Como podemos observar nos relatos que se seguem.

O primeiro é dado pela sua sobrinha, Gislane Silva, 28 anos, sateré-mawé, agricultora, casada, nascida em Novo Airão. É possível evidenciar também a união que há entre os pares indígenas:

[...] uma das primeiras pessoas que ele [Aderson Cabral] veio chamar aqui foi a mamãe, né?! Aí depois que ele chamou a mamãe, que ele deu início à Instituição Maku-Itá, aí nós todos fomos nos juntando, e a gente é muito ligado

aqui, porque geralmente quando, uma coisa assim muito boa que eu acho assim na nossa família e eu acho também é, vem assim do, da nossa cultura, a gente se importar bastante com nossos parente, né?! (SILVA, Gislane dos Santos. Novo Airão, 18 de janeiro de 2015).

O próximo relato é dado pela atual vice-presidente do, hoje, Instituto Indígena Maku-Itá de Novo Airão, Daiane Baré, aqui já referida. Chamamos atenção para alguns aspectos, a luta de Aderson continua com outros indígenas¹⁰ no comando da instituição; Aderson encontrava resistência na criação da associação, desde dentro de sua própria casa, por se tratar de um trabalho onde não se via qualquer retorno imediato, mas ele prosseguiu acreditando na sua causa; a associação é constituída de indígenas de diferentes etnias:

[...] ele [Aderson Cabral] lutou muito, né?! Lutou muito pra fundar... Na verdade eu não sei muito não sobre a fundação. Eu sei que foi ele que fundou, teve umas parcerias que o... Comé?... O Cícero Agard¹¹ também ajudou bastante, né?! Assim como ele conta, né?! E também pelo que seu Aderson falou, assim pelas lutas, né?! Que ele travou demais, como a dona Leila mesmo tava falando lá. Voluntário, entendeu?! [Reclamando que ele não ganhava nada com aquilo...] Não ganhava nada! Entendeu?! Aí, “O que que tu faz desse trabalho...?” [Falando para ele deixar, né?] Pois é! Aí, é o que a gente ouviu mais com frequência, né?! Mas a gente gosta, eu gosto, pelo menos, de trabalhar com meu povo, de ir atrás, de correr atrás de benefício pra eles, entendeu?! [...] [que são] toda classe indígena, a todos os parente como a gente chama na assembleia. Todos sem exceção de etnias. (NASCIMENTO, Daiane Cristina. Novo Airão, 16 de fevereiro de 2015).

Na sequência, temos o relato de Alvanira Lanawa, atual presidente da Maku-Itá:

¹⁰ Como evidenciado neste relato de Alvanira Palmela, 41 anos, pescadora, casada, nascida na comunidade Jalauaca (cachorro brabo) – Barcelos, de etnia lanawa: Agora o Ministério Público quer saber da onde que veio tanto índio. E eu disse pro MP mesmo, tanto federal quanto estadual, que eu tô sempre lá com eles, que eu tô sonhando em fazer um levantamento, como se fosse um censo pra contar a história de da onde veio esse povo, né?! Quem são eles que tão aqui em Novo Airão que tem seu RANI. Que nem hoje, eu e dona Leila, vocês já tão sabendo da onde a gente veio, né?! Então só assim, eu como presidente do Instituto Indígena Maku-Itá, vou provar da onde veio, que esses índio são mesmo índio. Porque eles tão desconfiado que nós já somo pra mais de mil índio em Novo Airão. Da onde que veio que ninguém queria ser índio? Mas ninguém queria ser índio que era discriminado, não tinha benefício nenhum! Nós não sabia de nada e quem sabia não dizia pra nós, né?! Então eu só vim saber porque vários cursos e cursos que eu fiz, por isso que eu vim saber dos nosso direito. (PALMELA, Alvanira Soares. Novo Airão, 17 de janeiro de 2015).

¹¹ Cícero Agard é um não-índio que foi um dos colaboradores de Aderson nesse processo.

Seu Aderson encontrei com ele uma vez, né?! Ele andava de casa em casa, né?! Perguntando quem era indígena pra tirar o RANI, né?! Pra se reconhecer como indígena, né?! Seu Aderson, né?! [...] Antes dele fundar [a Maku-Itá]! Era coletando, batendo de casa em casa onde ele sabia que era índio, né?! Aí ele batia, né?! [...] Foi assim que eu conheci ele, né?! Seu Aderson, né?! Mas eu não tinha..., assim eu ainda não tinha interesse, né?! [...] Na questão indígena. Aí já o seu Anacleto que me convidou pra mim vim trabalhar com ele depois que seu Aderson adoeceu, né?! Seu Aderson sempre ele me contava: “Minha filha, eu lutei muito, eu ia, me empurravam...”, mas assim, ele venceu porque ele provou que tinha índio em Novo Airão, né?! (PALMELA, Alvanira Soares. Novo Airão, 17 de janeiro de 2015).

Em Novo Airão, no dia 7 de dezembro de 2004, os esforços de Aderson Cabral em mostrar a difícil realidade vivenciada pelos indígenas que na cidade iam chegando, desencadearam em uma audiência pública com o Ministério Público Federal com a participação de instituições e entidades convidadas, como FUNAI, FUNASA, COIAB, UFAM, UEA, INCRA, IPHAM E IBAMA. Nossa pesquisa anterior sobre aquela realidade, colaborou na estratégia que visava sensibilizar o poder público.

A Procuradora Regional dos Direitos do Cidadão, Izabella Marinho Brant, naquela ocasião, instituiu um Grupo Tarefa envolvendo as demais instituições que seria coordenado pela FUNAI destinado a estabelecer um diagnóstico sobre a situação indígena em Novo Airão e tendo como máxima prioridade a identificação antropológica e o reconhecimento, como tal, dos cidadãos indígenas residentes naquele município. Outra audiência pública ocorreu em Manaus, no dia 11 de março de 2005.

A FUNAI portou-se com descaso e imobilismo, alegando perturbações em sua administração por invasões de manifestantes indígenas do Amazonas em sua sede Manaus, em 2005, seguida de uma greve de funcionários. Mas isso não impediu que os indígenas persistissem na luta pelas suas conquistas, criando então a Maku-Itá, finalmente aprovada em 19 de agosto de 2011.

Há alguns anos, Aderson Cabral adoeceu e ficou afastado da presidência da Maku-Itá. A entrevista que nos deu foi uma concessão muito especial dele e da família, depois de avaliada suas condições a partir de uma visível melhora, inclusive na fala. Perguntado sobre o seu sonho, sobre a Maku Itá, ele expressou uma enorme preocupação com relação ao futuro dos povos indígenas:

Eu quero, eu..., pra meus filhos, meus netos, até Alvanira também, não deixa sumir do mapa, não deixa! Vai pra frente! Meu filho estuda, os outro estuda pra ser índio vale muita coisa. Eu quero pra mim é..., é bom não sei a expressão no meu coração, mas por dentro eu senti meu coração. Ninguém, minhas filhas, meus filhos, mas não deixa acabar, não deixa acabar. O Cícero também falou, não deixa acabar. Pra mim, eu que comecei, eu comecei, então não deixa..., me foge a minha memória... [...] Eu vou conseguir, [...] mas eu quero como os outros índio, os parente meu, tem muita índio, tem muito. Eu estudei pouquinho, com o professor Raimundo, pouquinho, mas estudei... Com Pedro Alvares Cabral, lá..., vim pensando que é só uma ilha, depois vai aparecendo, aparecendo, tem muita gente, índio, verdade! Poxa é... (pausa). [Seu Aderson!]. (Aderson olha-me, fecha-se num profundo de si mesmo e cai em lágrimas). (CABRAL, Aderson Salgado. Novo Airão, 14 de março de 2015).

A analogia que ele faz parece traduzir que há muito mais do que a “ilha” onde ainda são vistos e colocados os povos indígenas do Brasil, pois como sabiamente conclui, “tem muita gente, índio, verdade!” O futuro dirá.

Fontes:

CABRAL, Aderson Salgado. Novo Airão, 14 de março de 2015.

CABRAL, Leila. Novo Airão, 17 de janeiro de 2015.

NASCIMENTO, Daiane Cristina. Novo Airão, 16 de fevereiro de 2015.

PALMELA, Alvanira Soares. Novo Airão, 17 de janeiro de 2015.

SILVA, Gislane dos Santos. Novo Airão, 18 de janeiro de 2015.

Referências

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. *Trabalhadores do Muru, o rio das cigarras*. Rio Branco: EDUFAC, 2005. 177p. (Série Dissertações e Teses – 8).

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. 164 p. (Coleção FGV de bolso. Série História). 167 p.

Amazônia Real. Agência de notícia sobre a Amazônia. Disponível em <http://rederionegro.socioambiental.org/aggregator/sources/6?page=3>. Acesso em: 19 mar 2015.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Traduzido por Denise Bottman. 3. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 330 p.

ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “Remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana vol. 3, n 2, Rio de Janeiro, Oct. 1997. pp. 7-38.

_____, Etnogêneses Indígenas. Povos Indígenas do Brasil. 1 ed. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2006. v., p.50-54).

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Traduzido por John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 244p.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: Processo de Reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus*. Traduzido por Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009. 334 p.

BLOCH, Marc. *Apologia da história: ou o ofício do historiador*. Prefácio, Jacques Le Goff; apresentação à edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz; tradução, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 159p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP/Paralelo 15, 2ª. Edição, 1998, pp. 17-35.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Por uma história indígena e do indigenismo*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. pp. 122 a 130.

DOSSE, François. *História do Tempo Presente e Historiografia*. Tempo e Argumento. Revista do Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 5-22, jan/jun. 2012.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco idéias equivocadas sobre o índio. In Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH). Nº 01 – Setembro 2000. P.17-33. Manaus-Amazonas. FREIRE, J.R. Bessa. A herança cultural indígena: quem são os herdeiros?. In CONDURU, R. e SIQUEIRA, V. B – Políticas públicas de Cultura do Estado do Rio de Janeiro. Rio. Sirius/FAPERJ. 2003.

GEORGE F. KNELLER. *A ciência como atividade humana*. Traduzido por Antônio José de Souza. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 310.

GOMES, Flávio. Migrações, populações indígenas e etno-gênese na América Portuguesa (Amazônia Colonial, s. XVIII), *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Em línea], Debates, 2001, Puesto em línea el 31 enero 2011. URL: <http://nuevomundo.revues.org/60721>.

HOBBSAWM, Eric. *O presente como história*. In: *Sobre História*. Traduzido por: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 243-255.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005. 288 pp.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: Estado, homem, natureza*. Belém: CEJUP, 1992. (Coleção Amazoniana, nº 1).

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 233p. (Coleção Educação para todos; 12).

MACEDO, Roberto Sidnei. *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2000.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 237-249.

_____. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais*. In: _____. *Tupis, tapuias e historiadores*. Tese de livre docência. IFCH – Campinas, 2001.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ROCHA E SILVA, Maurício. *O mito cartesiano e outros ensaios: por uma nova filosofia da ciência*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978. pp. 184.

RODRIGUES E SILVA, Josibel. A resposta à estigmatização produz território étnico: os indígenas de Manaus e a formação de comunidades. In: *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008. pp. 83-94.

SAMPAIO, Patrícia Melo. “Aleivosos e rebeldes”: Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII. Trabalho Apresentado no Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.

SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado. *Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada*. Revista de Antropologia, [S.l.], v. 52, n. 1, p. 137-160, jan. 2009. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27333>>. Acesso em: 26 Mar. 2015.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. (Coleção Milton Santos; 1).

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Entre amigas: relações de boa vizinhança. Revista USP, Brasil, n. 23, p. 68-75, nov. 1994. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26978>>. Acesso em: 26 Mar. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i23p68-75>.

PORTELLI, Alessandro. *O momento da minha vida. As funções do tempo na História Oral*. In: *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d’água, 2014. pp. 296-313.

_____. *A filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1996, p. 59-72.

Posey, D.A. 1992. Interpreting and Applying the “Reality” of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives?. In: Redford, K.H. & Padoch, C. (eds.). *Conservation of Neotropical Forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press, pp. 21-34. NUPAUB, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras. Disponível em <<http://nupaub.fflch.usp.br/biblioteca>>. Acesso em: 26 Mar. 2015.