



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL

**SIGNOS DE POBREZA:
UMA ETNOGRAFIA DOS HUPD'ÄH E DOS
BENEFÍCIOS SOCIAIS NO ALTO RIO NEGRO**

RAFAEL MOREIRA SERRA DA SILVA

2017

RAFAEL MOREIRA SERRA DA SILVA

**SIGNOS DE POBREZA:
UMA ETNOGRAFIA DOS HUPD'ÄH E DOS
BENEFÍCIOS SOCIAIS NO ALTO RIO NEGRO**

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: José Kelly Luciani.

Co-orientador: Jeremy Paul Jean Loup Detourche

Florianópolis
2017

FICHA

Rafael Moreira Serra da Silva

Signos de pobreza: uma etnografia dos Hupd'äh e dos benefícios sociais no alto rio Negro

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 22 de fevereiro de 2017

Prof. Dra. Vânia Zikan Cardoso
Coordenadora do PPGAS – UFSC

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Kelly Luciani
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC
Orientador / Presidente

Prof. Dr. Oscar Calávia Saez
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Profa. Dra. Leticia Maria da Costa Nóbrega Cesarino
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Pos. Dr. Danilo Paiva Ramos
Universidade de São Paulo – USP

Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC
Suplente

Em memória

Aos irmãos Anacleto e Robson, e a Sônia, jovens Hupd'ãh falecidos na comunidade hup SantaCruz do Cabari.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos indígenas Hupd'äh por terem aceito a realização desta investigação, e especialmente a família de Tereza Saúva e Severiano Salustiano, a Moisés, Jorge, Miguel, José Mateus, a Américo Sokw'ät e ao Wih, indígenas com quem compartilhei momentos de grande alegria, tristeza e aprendizado.

A Denise Direito, Felipe Jardim, Zé, Akina, Elaine, Elizabeth, Cláudia, Luiza, Iara, Natália Marson, Natália Koga, Joana Mostafa, Ana Gabriela Sambiase, e Kátia Favilla pessoas com quem trabalhei no Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), expresso aqui meus agradecimentos pelas conversas e reflexões partilhadas enquanto estive nesta instituição, que suscitaram-me o desejo para a realização dessa dissertação. A Alba Figueroa, que também foi minha colega no MDS, agradeço em especial pela motivação para a realização da pesquisa.

Ao meu pai Oziel e a minha mãe Maria José, e aos meus irmãos, Larissa e ao Tiago, e a família Moreira Serra como um todo, agradeço pelo apoio e carinho oferecido ao longo dessa empreitada.

A Renata Apoloni, pelo companheirismo e por estimular-me a retornar aos estudos após uns anos fora da academia. A Gabriel Domingues, amigo e companheiro de peregrinações e passatempos, cujas lições foram de grande valia na Amazônia.

Ao meu orientador José Kelly Luciani, cujas ideias e conversas durante as aulas levaram-me a pensar sobre muitas questões que tentei elaborar nessa dissertação, ainda de forma experimental. Agradeço também ao professor Jeremy Paul Jean Loup Deturche, pela paciência e por aceitar gentilmente ser o co-orientador dessa investigação. Suas aulas ofereceram-me uma importante entrada no universo da etnologia, deixando pistas para investigações futuras.

Aos professores Márnio Teixeira-Pinto, Mirian Hartung, Ilka Boaventura, Alicia Castells, Evelyn Martina Schuler Zea, Rafael Devos, Gabriel Coutinho e Oscar Calavia Sáez, agradeço pelas aulas e discussões entretidas, que contribuíram no modelamento dessa dissertação. Expresso meus agradecimentos também a professora Edviges Marta Loris, que foi a coordenadora do Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) no período em que estava organizando minha ida a Amazônia, contribuindo para que cumprisse meu objetivo.

Agradeço também aos meus professores de graduação na Universidade de Brasília (UnB), José Jorge de Carvalho e a Rita Laura

Segato, que foram figuras essenciais na minha graduação, e com quem conversei em diferentes momentos sobre a presente pesquisa. Agradeço ainda ao professor Carlos Fausto, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN), pela disponibilidade em receber-me no Rio de Janeiro e pelas observações inspiradoras para a investigação, que certamente serão de grande valia para a realização do doutorado. A Patience Epps agradeço por ter gentilmente enviado-me material linguístico sobre os Hupd'äh, e ao professor Renato Athias, pelas conversas amigáveis em São Gabriel da Cachoeira, que ofereceram-me um panorama importante acerca dessa população e do rio Negro, o que foi fundamental para mim, um aprendiz do universo rio negro.

Aos meus companheiros e companheiras de curso e de disciplinas na UFSC com quem mantive conversas, compartilhando dúvidas e ideias diferentes sobre a investigação, agradeço aqui especialmente a William Luiz da Conceição, a Jackie, a Zuza, a Talita Sene, Bárbara, a Lana, ao Joca, Pedro Guzmán, Léo, Diógenes e ao Rivelino. A Diana e a Raquel Wiggers expresso minha gratidão por terem me auxiliado com a hospedagem em Manaus, o que foi fundamental para organizar minha viagem a São Gabriel da Cachoeira.

A Aurora e a seu irmão Pedro, sou bastante grato por terem aceito hospedar-me em Florianópolis, quando cheguei nessa cidade. A Camila, Fran, Totonho, Kika, a dona Zezé e a Alê agradeço também pela ajuda inestimável oferecida nos primeiros dias em Florianópolis. A Renata Guerda, que recebeu-me de braços abertos em Alagoas, por ocasião da REA-ABANE. A Nina e ao Nicolas, também agradeço pelas conversas e pela companhia durante esse encontro.

Ao longo desse período em Florianópolis, não posso deixar de agradecer ao companheirismo da Ile, da Cacá e ao casal de amigos Kaio e Bianca, que acolheram-me tão carinhosamente na cidade. Sou bastante grato a Sofia e ao Lu, grandes vizinhos, parceiros de almoços, jantares, e de toda hora, cuja amizade foi uma fonte inestimável de apoio durante minha passagem na cidade. A Bruno Huyer, assim como eu, mais um forasteiro em Florianópolis e que foi um amigo que reencontrei, por acaso, depois de muitos anos, e com quem emergi um tanto no mundo da etnologia indígena.

Em Brasília, não posso esquecer-me de agradecer aos meus amigos de muito tempo que deram-me energia para essa empreitada. Falo aqui do Rafinha, historiador e grande parceiro de conversas e anedotas variadas, Ronei, Tadeu, Dieguito Barrios, Léo Ferreira, Tite, Rud, Carol Xuxu,

senhor Sobreiro, Alex, Ramon, Igóor, Igor Pirata, e ao Pedro Coutinho, a quem agradeço ainda pelas aulas no GPS.

Sou imensamente grato a acolhida que tive em São Gabriel da Cachoeira por parte de Adrián, e da Beatriz. Agradeço também a Camila, Alan, Clara, Vicente, Alberto, Ruben e Immanuel, que foram grandes parceiros da minha jornada amazônica. Sou especialmente agradecido aos membros do Coletivo de Apoio aos Povos Yuhupdêh e Hup'däh – CAPYH, grupo do qual faço parte atualmente, cujas conversas foram uma fonte inestimável de inspiração. Sem os conselhos e o apoio dos membros desse coletivo, a realização dessa investigação no alto rio Negro, certamente, seria improdutiva. Durante o mestrado, não logrei esgotar e digerir todos os dados e leituras indicados pelo CAPYH. Por isso, informo desde já, que parte dessa dissertação é fruto da experiência de um neófito no universo hup, ávido por obter maior conhecimento e aprendizado acerca dessa população e do alto rio Negro, da forma mais respeitosa possível.

Agradeço à Almerinda e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, a Domingos Barreto e a equipe da Coordenação Regional do Rio Negro – CR Rio Negro/FUNAI, por terem concedido a realização da pesquisa na terra indígena alto rio Negro, e pelo auxílio em São Gabriel da Cachoeira. Expresso meus agradecimentos aos servidores da Fundação Nacional do Índio - FUNAI sede, e do MDS, que concederam gentilmente entrevistas para essa dissertação. As entrevistas iluminaram aspectos importantes sobre os desafios apresentados para a gestão das políticas públicas para os povos indígenas, ao qual tentei ao máximo levar a sério nessa dissertação, sem pormenorizar os esforços dedicados para garantia de direitos a essas populações. Agradeço novamente ao MDS e a FUNAI pela cessão de dados para presente investigação, e a CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa, ao longo do último semestre de investigação.

Esta investigação foi escrita sob condições adversas. Permaneci um ano e meio sem bolsa de pesquisa, financiando com meu seguro desemprego minha estadia em Florianópolis e meu trabalho de campo na Amazônia. Meu diário de campo, meu HD e meu computador molharam ao longo do campo. Afortunadamente, eu consegui recuperar boa parte das informações contidas na memória do meu computador, que, ao final, deu perda total. Certas partes das minhas anotações escritas a caneta ficaram simplesmente ilegíveis, virando borrões na folha de papel, o que dificultou a sistematização de dados. Enquanto escrevia essa investigação, em um computador de segunda mão e ainda com defeito de fábrica, eu estava estudando para realização de três processos de

doutorado: UnB, UFSC e Museu Nacional. Passei nas duas últimas seleções, decidindo, no entanto, seguir o doutorado no Museu Nacional. Todos esses desafios reduziram o meu tempo de escrita e sistematização de dados. De todo modo, assumo a responsabilidade pelas informações prestadas nessa dissertação, sabendo que ela está longe do resultado que gostaria de apresentar, e que ela é um pequeno passo, certamente ainda desajeitado, de um pesquisador de primeira viagem. Do meu ponto de vista, essa obra não foi feita somente a duas mãos, mas surgiu do apoio de pessoas, coletivos e intuições que me deram as mãos e me permitiram começar a engatinhar no rio Negro. Diante disso, os agradecimentos aqui expressos são mais do que um ato de formalidade, o reconhecimento de que é possível encontrar solidariedade, mesmo em momentos difíceis.

Diante da Lei está um guarda. Vem um homem do campo e pede para entrar na Lei. Mas o guarda diz-lhe que, por enquanto, não pode autorizar-lhe a entrada. O homem considera e pergunta depois se poderá entrar mais tarde. – ”É possível” – diz o guarda. – ”Mas não agora!”. O guarda afasta-se então da porta da Lei, aberta como sempre, e o homem curva-se para olhar lá dentro. Ao ver tal, o guarda ri-se e diz. – ”Se tanto te atrai, experimenta entrar, apesar da minha proibição. Contudo, repara, sou forte. E ainda assim sou o último dos guardas. De sala para sala estão guardas cada vez mais fortes, de tal modo que não posso sequer suportar o olhar do terceiro depois de mim.(Franz Kafka).

RESUMO

Esta dissertação tematiza o recente acesso da etnia Hupd'äh da região do alto rio Negro, no estado do Amazonas (Brasil), às políticas de inclusão social e cidadania do governo federal. Em especial à rede socioassistencial e ao programa Bolsa Família (PBF), - um benefício social de mitigação de desigualdades socioeconômicas -, ambas as políticas sob a responsabilidade do então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS). Esta etnografia faz o exame tanto da elaboração e execução dessas políticas públicas a partir das articulações interinstitucionais envolvendo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o MDS, quanto investiga a relação dos indígenas Hupd'äh com a burocracia para acessar a documentação básica e os benefícios sociais no município amazonense de São Gabriel da Cachoeira. Desde o poder público, objetivo analisar a gestão dessas políticas dentro do Estado multicultural, e como isso afeta o ordenamento estatal segundo o princípio da impessoalidade administrativa, que fundamenta-se menos no tratamento da diferença do que da indiferenciação entre os cidadãos. A partir da literatura etnológica, discuto a relação desses indígenas com o poder público tomando como fio condutor as teorias elaboradas por Jorge Pozzobon (2011) sobre “mestiçagem de conceitos”, que entendo como um conjunto de imagens de pobreza e carência atribuída historicamente a essa população indígena, e a nonchalance (Pozzobon, 2011; Marques, 2011: XXIX), o caráter avesso a protocolos e planejamentos pelo qual os Hupd'äh foram definidos. Por fim, com esse exercício etnográfico visou problematizar a disposição anti-burocrática desse povo, e a interpretação da administração do Estado como uma entidade ordenada e regrada exclusivamente pela impessoalidade.

Palavras-chave: etnologia indígena, alto rio Negro, burocracia, Estado multicultural

ABSTRACT

This investigation is concerned about the recent access of the indigenous group Hupd'äh, located in the region of the upper rio Negro in the Brazilian state of Amazonas, to the policies of social inclusion and citizenship organized by the federal government. It focuses especially on the social care network and the Bolsa Família program, a social benefit based on the reduction of economic inequalities – both policies formerly administrated by The Ministry of Social Development and Hunger Combat (MDS). This ethnography examines both the elaboration and execution of these public policies from the interinstitutional articulations involving the National Indian Foundation (FUNAI) and MDS, and the Hupd'äh engagement with the bureaucratic blocks access to documentation and social benefits in the Amazonian municipality of São Gabriel da Cachoeira. I aim to analyze the management of these policies from the point of view of the multicultural State institution's, and how it affects the State order organized according to the principle of impersonal administration which is grounded less in the treatment of differences than on the undifferentiation among citizens. Based on the ethnological literature, I am interested in discussing the Indian's engagement with the public institutions through Jorge Pozzobon's (2011) theory of "mestiçagem de conceitos", which I understand as a set of poverty's and needy images historically attributed to this Indian population, as well as his nonchalance concept (Pozzobon, 2011; Marques, 2011: XXIX), the character averse to protocols and scheduled by which the Hupd'äh were described. Finally, with this ethnographic exercise I intend to problematize the anti-bureaucratic disposition of the Hupd'äh, and the interpretation of the State administration as an ordered entity governed exclusively by the impersonality.

Key words: ethnology, upper rio Negro, bureaucracy, multicultural State

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIS	Agente Indígena de Saúde
BPC	Benefício de Prestação Continuada
CADÚNICO	Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal
CAPYH	Coletivo de Apoio aos Povos Yuhup'dêh e Hupd'äh
CASAI	Casa de Saúde Indígena
CR FUNAI SGC	Coordenação Regional da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social
DSEI ARN	Distrito Sanitário Especial Indígena - Alto Rio Negro
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
INSS	Instituto Nacional de Seguridade Social
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MS	Ministério da Saúde
PNGATI	Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas
PBF	Programa Bolsa Família
RANI	Registro Administrativo de Nascimento Indígena
SEMEC	Secretaria Municipal de Educação e Cultura

CONVENÇÕES ORTOGRÁFICAS E TEXTUAIS

Nesta dissertação, emprega-se a grafia dos etnônimos indígenas adotada na publicação *Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira* (FOIRN; ISA, 2006). Para a grafia da língua hup lanço mão do dicionário de Henri Ramirez *A Língua dos Hupd'äh do Alto Rio Negro: dicionário e guia de conversação* (2006), produzido em parceria com a ONG Saúde Sem Limites, coordenada pelo antropólogo Renato Athias. Ramirez convecionou, para o alfabeto hup, 25 letras: a, ä, b, ç, e, ë, g, h, i, ï, j, k, m, n, o, p, r, s, t, u, w, y, e (oclusão glotal). Deste conjunto, 16 palavras são consoantes, sendo 11 laringalizadas (b', d', r', j', g', m', n', w', y', s', k'), e 9 são vogais, acentuadas com til para indicar a nasalidade, e com um acento grave agudo ou grave para dar conta do tom. Ao longo da dissertação, coloco entre aspas e itálico os termos em língua hup.

CONSOANTES				
p	t	s	k	'
b	d(r)	j	g	
m	n			
		ç		h
w		y		

VOGAIS		
i	ï	u
ë	ä	ö
e	a	o

SUMÁRIO

PREFÁCIO	25
O PEREGRINO	25
INTRODUÇÃO	29
PANORAMA DA INVESTIGAÇÃO	29
ENCONTROS E DESENCONTROS	35
DIÁRIO DE BORDO.....	43
CAPÍTULO 1 – CONVENÇÕES DE POBREZA E AFLUÊNCIA	49
1.1 PERAMBULAR E FAZER.....	52
1.2 A ECONOMIA DO OTIMISMO	59
1.3 SOBRE A “OUTRA GENTE” E A “SOCIEDADE”	63
1.4 A ÉTICA NONCHALANCE	78
1.5 MISTIÇAGEM DE CONCEITOS OU A ÉTICA DO HUMANISMO?.....	92
CAPÍTULO 2 - O ESTADO MULTICULTURAL E O ÍNDIO MULTIFUNCIONAL	103
2.1 IMPRIMINDO A DIVERSIDADE NO ESTADO	104
2.2 CONCENTRAÇÃO E PULVERIZAÇÃO DA AGENDA INDÍGENA	111
2.3 JURISPRUDENCIAS DIFUSAS.....	118
2.4 O FATOR AMAZÔNICO.....	119
2.5 METODOS E PRÁTICAS DE GOVERNAR	122
CAPÍTULO 3 - FAZENDO CIDADÃOS	141
3.1 MUTIRÕES, POLÍTICAS E REUNIÕES	143
3.2 BEIRADÃO	149
3.3 A POTÊNCIA DAS RABETAS	154
3.4 PERAMBULAR NA CIDADE	161
3.5 A PEDAGOGIA DA OBEDIÊNCIA	173
CAPÍTULO 4 - OLHARES SOBRE OS MÉTODOS E PRÁTICAS DE GOVERNAR	197
4.1 CARTAS AO PODER PÚBLICO	198
4.1.1 A casa de apoio	198
4.1.2 Sobre a saúde indígena.....	204

4.1.3 Sobre ação missionária e os serviços públicos.....	211
4.2 A AUDIENCIA	217
4.3 <i>P#B K'ET</i> : A FOLHA DE FORÇA.....	230
CONCLUSÃO	239
ESTADO E INTENÇÃO	239
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	247

PREFÁCIO

O PEREGRINO

O dia corre em seu ritmo usual. Pelo visto, já passa um pouco das cinco da tarde. O café sobre a mesa esfriou tranquilamente, e a camareira recolhe de sala em sala, xícaras, pires e copos d'água vazios, outros semi-cheios, alguns com marcas de batom frescas. Sinal que o expediente de trabalho está chegando ao fim. Ao fundo da sala, está um vaso tímido com uma espada de São Jorge. Molho a bendita planta sempre que lembro, disseram-me uma vez que ela espanta mau olhado. Falando nisso, melhor olhar o relógio, cada minuto é sagrado ainda mais àqueles que faltam para dar boas vindas ao final de semana. A minha chefe e demais colegas estão fora. Imagino que em reunião. Estou sozinho na minha coordenação, lendo sem entusiasmo algumas notícias no computador. Ao começo e ao final do dia de trabalho, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) encaminha a nossa caixa de e-mail institucional clippings das principais notícias veiculadas diariamente acerca do governo: políticas sociais bem sucedidas, análises de conjuntura econômica e política, e os avanços na superação da pobreza extrema no Brasil. Com maior destaque, no entanto, para o papel do programa Bolsa Família nesse enredo.

Se as notícias circulando no mundo virtual geralmente dão conta de que as coisas estão melhorando no Brasil, o tempo lá fora nem tanto. Abri a janela, e nem vi o sol despedir-se. Percebo que uma tempestade ameaça a cair, pressentindo com isso que devo apurar-me. Quando cai uma chuva forte o pátio do ministério alaga, e sou obrigado a sair aos pulos fugindo das poças de água na entrada do prédio. Apesar de ser um bom exercício, ele nem compara-se à corrida de mil metros com obstáculos. Com as chuvas, os bueiros entupidos na rua não suportam o volume de água, as pistas e calçadas logo desaparecem em meio a correnteza que se forma com as tempestades, carros boiam feito canoas numa piscina fecal amarronzada formada com a sujeira da cidade, enquanto os ônibus ensopam os cidadãos que retornam para suas casas após o expediente de trabalho. Parecem de cabeça quente, amontoados na parada de ônibus.

Pensar sobre isso já deixa-me ilhado. E para piorar, eu lembro que esqueci meu guarda-chuva. “Já perdi tantos!”, devaneio comigo, e antes mesmo de terminar o raciocínio e ir embora de vez, meu único companheiro de sala manifesta-se. Trim... Trim... Trim...Trimmmmm!!!! “E essa sinfonia, quem liga essa hora em plena sexta feira?” Atendo o

chamado. A ligação vem do térreo, direto da recepção do prédio. A impessoalidade, a voz da administração pública, interpela-me, avisando-me que há um peregrino nos umbrais do ministério. “Senhor, temos aqui embaixo um indígena, ele diz que está com problemas no cartão do Bolsa Família”. Estranhei essa informação, afinal é atípico recebermos essas demandas pessoalmente, ainda mais de beneficiários da política. Para esses casos, como o dele, dispomos de e-mails institucionais, ofícios, cartas, e um número de telefone 0800. Enfim, siglas, números e todo um aparato que permite a comunicação à distância, sem o contato face a face.

Ainda que minha coordenação fosse conhecida como o setor de “diversidade” do ministério, por lidar com quilombolas, ciganos, indígenas, povos ribeirinhos e populações diversas, o Bolsa Família não era competência direta dessa área. Diante dessa constatação, averiguo no computador os contatos de outras coordenações na lista de e-mail institucional, perguntando-me se ali encontraria alguém, àquela altura do campeonato, para receber o tal indígena. Encontro muitos ramais telefônicos, e uma enxurrada de siglas. Eles indicam uma série de coordenações inenarráveis e imemoráveis, cada qual responsável por tarefas que não sei bem certo ao que remetem.

“Ai quantos cálculos apenas por um telefonema”! Informo então à recepção: “é melhor encaminhá-lo ao setor de benefícios sociais, responsável por acompanhar essas questões!” Tudo resolvido, “eu posso ir embora!”, penso em voz baixa comigo. Passados uns minutos, eis que toca novamente o telefone: “O indígena permanece na recepção senhor, mando subir?” Por seu turno, alguém na área de benefícios sociais parece ter empreendido o raciocínio inverso, e solicitou que encaminhasse o transeunte inesperado para a área responsável por cuidar dos “índios”.

De fato, o não recebimento desse benefício envolve uma série de equações interministeriais. O “problema” em si poderia ser de responsabilidade de uma ou de muitas áreas, distribuídas em diferentes andares. Assim sendo, e sem saber o que esperar do indígena, respondi tuteante: “pode mandar subir, sala 675, sexto andar”.

Enquanto aguardo o visitante subir, saltam aos olhos detalhes na minha sala que servem de decoração. Na parede branca, em frente ao meu computador, está um mapa indígena produzido pela FUNAI indicando as terras e povos indígenas no Brasil, além de um cartaz antigo do Bolsa Família traduzido em alguma língua indígena que desconheço, bem na porta da minha coordenação. Ambos os materiais desatualizados, sugerem que os povos indígenas e o ministério parecem estar em tempos diferentes.

Benjamin, como o indígena apresenta-se, aparentava estar na faixa dos cinquenta anos, quem sabe mais, com os seus longos cabelos lisos e grisalhos, e franjas destacando o seu rosto. Nas mãos, eu o vejo trajando uma pulseira indígena, ele veste calça jeans, sapatos, camisa social, casaco. Faz um pouco de frio em Brasília. Ele fala comigo em português. Percebo, na sua entonação, que ele está cansado. Puxo então uma cadeira, e ele senta-se à mesa de reuniões. Antes de conversarmos, busco água e café na copa. Neste meio tempo chega a minha chefe. Trocamos olhares, permanecemos mudos, e ela demonstra não entender a situação. Sem precisar falar uma palavra, deu pra entender o recado em seus olhos: “quem é ele, afinal”?

O indígena contou-me ser cacique Xavante, lá do Mato Grosso. Afirmando ainda que esteve no mesmo dia em reunião na FUNAI, e que veio a pé ao ministério - pelos meus cálculos uma distância de oito quilômetros-, para resolver a pendência do seu cartão. “Está tendo muito problema na aldeia por causa disso”. A primeira pergunta que eu e a minha chefe dirigimos a Benjamin é fundamental - “o senhor tem algum documento com CPF ou NIS?” Ele então abre sua carteira de couro com dinheiro e documentos meio carcomidos, entregando-nos em mãos aquilo que é muito caro à nossa sociedade: papéis com códigos, instrumentos de cidadania. Sob a aparente ingenuidade de Benjamin, subjaz outra lógica de raciocínio: “Se vocês resolverem o problema do cacique, eu vou fazer uma pajelança depois na aldeia para agradecer a ajuda!”

O ministério dispõe de um banco de dados amplo contendo o perfil com informações dos beneficiários da política. Informações como o comprovante da pessoa física(CPF), ou o número de identidade social(NIS), são chaves essenciais para acessar os dados deles. Sem essas informações de base, a discussão sobre os problemas dos beneficiários não ganham concretude, já que somente via um sistema informatizado eles podem ser analisados.

“Porque fulano recebeu o programa e eu ainda não?” “Por que beltrana recebe a mais do que minha família?” “Porque meu benefício foi cancelado?” Estas e outras perguntas, comuns no dia a dia de quem acessa o programa Bolsa Família, eram encaminhadas ao 0-800 do ministério, ou outro canal de comunicação institucional, e respondidas preferencialmente de maneira formal e impessoal. Esta resolução do problema passa bem longe da pajelança indígena sugerida por Benjamin.

É interessante chamar atenção, em relação a peregrinação do nosso convidado inesperado, que algo sempre escapa ao controle dos gestores das políticas públicas. Os povos ameríndios podem chegar com as suas perguntas quando não são convidados, não ocupando-se em seguir os

protocolos institucionais formalizados, impessoalizando relações sociais, transformando pessoas em códigos, senhas, normas e siglas.

INTRODUÇÃO

PANORAMA DA INVESTIGAÇÃO

Os Hupd'äh, população ameríndia localizada na terra indígena alto rio Negro, no estado do Amazonas, foram descritos em parte da literatura etnológica como povos avessos a protocolos, e para quem o improvisado faz parte das suas “regras” (Marques, 2009:164), atitude denominada por Jorge Pozzobon de nonchalance (Marques, 2011: XXIX). Diante disso, desejo investigar como essa disposição manifesta-se, ou não, ao ocuparem-se com a burocracia: filas, senhas, documentos, e demais procedimentos institucionais necessários à entrada nos benefícios sociais. Se, por um lado, Pozzobon (2011) definiu o povo Hupd'äh por um *ethos* pouco protocolar, a carência e a pobreza também foram signos mobilizados para descrevê-los seja por parte de historiadores, missionários ou etnólogos, o que o autor denominou de “mestiçagem de conceitos” (Pozzobon, 2011: 97-101).

Tomando como ponto de partida esse marco teórico, estou interessado em investigar a partir das articulações envolvendo o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)¹ e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a elaboração, articulação e execução das políticas que visam a contemplar o direito à diferença garantido na Constituição de 88, bem como o compromisso com a inclusão social dos povos indígenas, enfocando as reverberações das políticas socioassistenciais e do programa Bolsa Família (PBF) no contexto do alto rio Negro. Por outro lado, nessa dissertação procurei observar também como os Hupd'äh, pobres e carentes pelos parâmetros socioeconômicos empregados pelo Estado, engajam-se na empreitada para acessar os benefícios sociais em São Gabriel da Cachoeira. Informo ao leitor que a unidade de análise são as políticas de cidadania e inclusão social sob a gestão federal pretérita do Partido dos Trabalhadores (PT), a partir do começo da década de 2000, no alto rio Negro.

Ao fazer esse duplo movimento analítico, do Estado aos indígenas, objetivo problematizar um conjunto de pressuposições que tomam os últimos como pouco afeitos a regras, ao passo que o ordenamento da administração pública e da sua burocracia constituiria um sistema racional, expressão da impessoalidade administrativa.

¹ Atual Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (MDSA). Ao longo da dissertação, chamarei essa instituição somente de MDS.

O antropólogo Jorge Pozzobon esteve entre 1981 e 1982 desenvolvendo uma pesquisa de caráter comparativa com parte dos povos classificados como Maku:² os Yuhup'dêh, os Nadêb, e os Dâw,³ o que resultou em seu trabalho de mestrado orientado por Peter Silverwood-Cope (Pozzobon, 1983). Em 1989, ele retornou à região para realizar o doutorado com os povos Yuhup'dêh e Hupd'âh (Pozzobon, 1991). Entre 1991 e 1999 ele entrou em contato novamente com povos Maku para fins de delimitação da terra indígena alto rio Negro, já como servidor da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Sua carreira acadêmica e profissional refletiu-se no conjunto dos seus escritos, que são extensos e variados. Pozzobon investigou os povos Maku a partir de diferentes interfaces, abordando temas como: organização social, parentesco, demografia, adaptação ecológica, sistema numérico, fazendo ainda crônicas sobre a sua experiência de campo, artigos acerca da demarcação do alto rio Negro, e ainda avaliações sobre o papel da FUNAI e da política indigenista, destinados a um público mais amplo.

Tomo como marco teórico para a dissertação dois conjuntos de escritos de Jorge Pozzobon. Um dos conjuntos é formado pelas seguintes obras póstumas: “Vocês, brancos não tem alma”(Pozzobon, 2013) e “Sociedade e Improviso” (ibid, 2011). O primeiro livro foi publicado em 2002 pelo Instituto Socioambiental (ISA), onde ele apresentou crônicas, bem como relatos autobiográficos e ficcionais sobre suas experiências no alto rio Negro, “tendo como fio condutor as múltiplas formas de atualização do que Pozzobon cunhou como a nonchalance Maku” (Marques, 2011: p. XVI). “Sociedade e Improviso” foi lançado em 2011, pelo Museu do Índio, a partir de um documento inacabado do autor, resgatado pelo antropólogo Bruno Marques. Nele, Pozzobon começava a esboçar uma revisão teórica dos seus escritos, abordando as consequências da ação dos missionários salesianos na organização social Maku, o que o levou a especular sobre “o direito à anarquia” dessas populações. O segundo bloco de escritos de Pozzobon de que lanço mão, publicados em vida ao longo da década de 1990, é o artigo intitulado “O Lumpen indigenismo do Estado brasileiro” (1999), que aborda as ações

² Apesar de Pozzobon (1983) chamar a atenção ao fato dos indígenas não gostarem de ser chamados pelo etnônimo Maku pelo o seu caráter pejorativo, ele afirmou empregá-lo na “falta de uma designação genérica para eles (...)” (Pozzobon, 1983: 1983).” Como mencionarei no capítulo 1, a unidade linguística dos povos agrupados como Maku está em processo de revisão.

³Sobre a distribuição territorial dos povos Maku na região do rio Negro ver: FOIRN/ISA, 2006: 20-21.

do órgão indigenista de modo geral, e a publicação “Os Maku: esquecidos e discriminados” (1991), que tematiza a relação desses povos com o Estado, em função da demarcação da terra indígena alto rio Negro e de empreendimentos econômicos planejados em seu território. Dedicarei atenção também a primeira investigação realizada junto aos Hup’däh, conduzida pelo antropólogo Howard Reid na década de 1970, em um período em que a atuação de missionários e da FUNAI começava a se fazer mais presente na vida dessa população.

Apesar de estas obras serem datadas, pois o contato direto dos Hupd’äh com o Estado era, na época em que foram produzidos, de menor grandeza, eles servem como fio condutor para discussões mais recentes em que os benefícios sociais e a inclusão social já aparecem no horizonte desse povo. A partir desse ponto, destaco sinteticamente a seguir outros autores e obras que são importantes para o corpo teórico da dissertação.

Renato Athias (2009) apresenta uma coletânea com artigos sobre a atuação da organização não governamental Saúde Sem Limites (SSL) durante o começo da década de 1990, fazendo um balanço dos projetos elaborados na área de saúde e educação para o povo Hupd’äh, que tiveram importantes desdobramentos institucionais para eles, conforme destacarei ao longo do capítulo 3.

A tese do antropólogo Danilo Paiva Ramos (2013) menciona as primeiras expedições dos indígenas pertencentes a comunidade hup de Taracú Igarapé, no rio Tiquié, para São Gabriel da Cachoeira em busca de acesso a documentação básica e benefícios sociais, como: salário maternidade, aposentadoria, programa Bolsa Família, etc. Entretanto, o foco dessa investigação são os benzimentos, o consumo de coca e as práticas xamânicas desse grupo local hup.

As antropólogas Cecília Anne MacCallum e Lirian Ribeiro (2013) exploram o conceito de “bem viver” hup - “*naw ibiy*”, traduzido por elas como “fazer bem”, e a mobilidade territorial dos indígenas Hupd’äh de Barreira Alta, localizados no rio Tiquié. Agregando nessa análise uma nova dimensão, - a rota aberta pelos indígenas para São Gabriel da Cachoeira também para acessarem benefícios -, refletindo sua repercussão no “bem viver” hup.

Por fim, há a recente tese de Bruno Marques (2015) conduzida entre os Hupd’äh do Igarapé Japú, na região do médio Uapés, onde o acesso maior ou menor dos indígenas a cidade, a bens, serviços e a benefícios sociais, como o PBF, marca uma distinção entre aqueles Hupd’äh que denominam-se civilizados em oposição aqueles vistos por eles como não civilizados, em razão do pouco acesso as mercadorias do mundo dos brancos. Convém dizer aqui brevemente, que esse status social

operado entre os indígenas, cujo cerne é o atributo de civilização, não surgiu no contexto do PBF. Ele ecoa, na bacia do Uapés, um processo que remonta na região a atuação missionária e ao começo da colonização, ainda no século XVIII (Andrello, 2006). Os Hupd'äh não permaneceram isolados e alheios as transformações sociais empreendidas no rio Negro em função da escravidão, da ação dos regatões, e de uma série de instituições implementadas desde o período colonial na região. Como veremos na dissertação, entre os Hupd'däh, essas iniciativas repercutiram com menor intensidade, até a primeira metade do século XX, quando a ação dos missionários salesianos começou a incidir de forma mais direcionada sobre essa população. Ela visou, sobretudo, promover o adensamento populacional dos Hupd'äh, e outras populações chamadas de Maku, em comunidades maiores, para fins de evangelização, no que Renato Athias (1995) convencionou denominar de “povoados-missão”.

Aviso aos leitores que o fundo histórico acerca da colonização do rio Negro não será revisitado em detalhes na dissertação, o que já foi empreendido com maior competência e mais detidamente por outros autores (Wright 1992, 2005; Andrello, 2006; Meira 1996, Marques 2015 et al). Contudo, apenas sublinho que essa articulação histórica emerge na tese de Bruno Marques, que chama a atenção ao tensionamento no cotidiano hup ocasionado pela tentativa de conciliar o “viver bem”, que ele remete ao “tempo dos antigos” - “*wahäd wág*”, e o “viver melhor” dos dias atuais. Este último inclui, de um lado, o acesso aos benefícios sociais, e de outro, a tentativa de fazer a vida em comunidade funcionar aos moldes da ação estipulada pelos missionários, o que é expresso pelos Hupd'äh no seu desejo de “fazer a comunidade crescer” e “fazer a comunidade ir para frente.” Para o autor, essa situação, entre os indígenas, sugere antes um movimento de disjunção, do que propriamente de síntese.

Por ora, ofereço apenas um breve recorte dessas obras com as quais dialogarei na dissertação. Informo ao leitor, no entanto, que parto de outro conjunto de preocupações. O que move a primeira parte da dissertação é investigar como o Estado multiculturalista elabora e executa as políticas que visam a garantir a inclusão social e a cidadania para os povos indígenas, e em um segundo momento, como os Hupd'äh lidam com a burocracia para acessar as políticas.

Enquanto Estado multicultural, me parece interessante evocar como exemplo a Constituição da República de 1988, onde o direito a diferença e a pluralidade nacional foram reconhecidos pelo Estado brasileiro. A partir desse instrumento, uma série de políticas diferenciadas, desde o ponto de vista do Estado, foram elaboradas para os

povos indígenas. O acesso dos Hup'däh a essas políticas públicas diferenciadas serão objeto de debate ao longo da dissertação.

Por outro lado, a separação que defino entre Estado e os povos indígenas pode soar um tanto quanto arbitrária e dicotômica, na medida em que os últimos engajam-se cada vez mais em partidos políticos,⁴ instituições e no funcionamento das políticas públicas. Alguns indígenas, atuando, inclusive no papel de gestores e políticos, como ocorre em São Gabriel da Cachoeira.

Neste município, foi eleito em 2008 pela primeira vez na história do Amazonas um prefeito indígena chamado Pedro Garcia, da etnia Tariana (filiado ao Partido dos Trabalhadores - PT). No último pleito eleitoral (2016), foi eleito como prefeito Clóvis Moreira (conhecido localmente como “Curubão”), também da mesma etnia e do mesmo partido. Além dele, foram eleitos mais sete vereadores indígenas.

Em contrapartida, independente das posições que ocupem ou possam vir a ocupar no Estado, é pertinente considerar que o poder público e os povos indígenas possam ter pesos e medidas diferentes para elaboração de uma boa sociabilidade. Por ocasião de uma audiência pública sobre a precariedade dos serviços públicos em São Gabriel da Cachoeira, que será discutido no capítulo 4, assim expressou-se um dos diretores executivos da Federação da Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)⁵:

“Gostaria de destacar algumas dificuldades que nós enfrentamos como população indígena, aqui é o momento de reclamar e se apresentar o que

⁴Segundo informações divulgadas pela rádio Yandê, considerando os dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) 1.064 candidatos auto declarados indígenas concorreram às eleições de 2016 (0,34% do total de candidatos elegíveis). Os estados com maior número de candidatos foram o Amazonas com 339 representantes, seguidos por Mato Grosso do Sul com 177, Roraima com 118, Pernambuco com 95, e Minas Gerais com 82. Os indígenas concorreram em todas as regiões do país, com candidatos em diferentes partidos políticos: Partido dos Trabalhadores (PT) com 173 representantes, seguidos do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) com 98, Partido Socialista Brasileiro (PSB) com 81 e Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) com 80. Disponível em: <http://www.indio-eh-nos.eco.br/2016/09/29/candidatos-indigenas-nas-eleicoes-de-2016/>. Acesso em: 10 out. 2016.

⁵A Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro – FOIRN é uma associação indígena fundada em 1987, que representa os direitos das populações ameríndias da região do Rio Negro, no estado do Amazonas.

precisamos fazer para um dia chegar o bem-viver dos 23 povos indígenas do alto rio Negro. Pra acontecer o bem viver dos indígenas tem que problemas que deve ter solução. Que devem ser solucionados. Pessoas que vem aqui tirar lucro, esse sim está trabalhando para o seu bem-estar, não é mais bem-viver, quanto mais tem mais quer. Se tem um carro, me dê três. Se tem um prédio, quer mais três prédios. Isso é o bem estar dele.” (Audiência Pública FOIRN)⁶

Neste enunciado, observamos a cisão entre o bem estar de alguns como sinônimo de lucro, consumo e acumulação de bens, em oposição ao bem viver indígena comum aos povos da região. Embora o tema do “bem viver” esteja corrente entre as lideranças indígenas do alto rio Negro, não tenho no momento elementos suficientes para afirmar que o povo Hupd’äh compreenda tal conceito, muito menos que imaginem uma boa vida coextensível ao conjunto da população indígena da região.

Contudo, dentre os desenhos de investigação que imaginei, ver até que ponto o Estado de bem estar social e o “bem viver” Hupd’äh diferenciavam-se, pareceu-me, inicialmente, um mote convidativo para a pesquisa. Em linhas gerais, esse problema de investigação parecia condizente com minha experiência no MDS, instituição na qual trabalhei ao longo de dois anos (entre outubro de 2012 e fevereiro de 2015), acompanhando a pauta das políticas públicas para os povos indígenas. O MDS oferecia aos técnicos e gestores uma série de debates e cadernos de pesquisas sobre políticas de inclusão social, assuntos gerais como a conceituação e a superação da pobreza no Brasil, apresentando ainda análises, balanços, panoramas econômicos e políticos de experiências de gestão de políticas de promoção de cidadania, e transferência de renda no Brasil e no exterior. Portanto, o tema da cidadania e do bem estar eram sobressalentes no dia a dia do ministério. Faltaria ver, do ponto de vista indígena, a sua “boa vida” social. Contudo, essa possibilidade de pesquisa foi mudando ao longo do percurso por uma série de razões.

⁶Pronunciamento de um dos diretores da FOIRN, dado por ocasião de uma audiência pública ocorrida no dia 03 de março de 2016, em São Gabriel da Cachoeira. Os áudios do evento foram gravados pela instituição e cedidos para a pesquisa.

ENCONTROS E DESENCONTROS

No final de 2014, a FUNAI reportou ao MDS uma série de entreveros que os povos Hupd'äh e Yuhup'dëh, outra etnia do alto rio Negro, estavam enfrentando em São Gabriel da Cachoeira para acessar benefícios sociais como o PBF. Por ora, não entrarei na seara das discussões interministeriais, mas nos seus desencadeamentos. Como era o único antropólogo da minha coordenação, a minha chefe solicitou-me mais informações sobre essas populações para a produção de um relatório ministerial. Algo bem diferente da minha rotina laboral, que demandava um saber antropológico bem moderado.

Como não sabia por onde começar, eu liguei para o professor José Jorge de Carvalho, antropólogo que foi meu orientador durante a graduação na Universidade de Brasília (UnB), que relatou-me que essas populações eram chamadas na literatura etnológica de “Maku”. Lembrei-me que havia lido algo sobre eles na UnB. Um livro de capa azul, ilustrado com um indígena caçando com zarabatana, escrito pelo antropólogo Peter Silverwood-Cope, denominado: “Os Maku. Povo caçador do noroeste da Amazônia” (1990 [1972]). Esta capa, parecia-me uma situação surrealista diante do cenário dos indígenas “caçando” benefícios em São Gabriel da Cachoeira.

Peguei emprestado o livro do Peter Silverwood-Cope na biblioteca da UnB. Uma servidora da FUNAI indicou-me posteriormente algumas leituras como Jorge Pozzobon, e a dissertação de mestrado de Bruno Marques (2009) intitulada: “Figuras de movimento. Os Hupd'äh na literatura etnológica do alto rio Negro”, onde ele faz uma revisão da literatura etnológica sobre essa população. Com base nesses materiais e na leitura das informações disponíveis no site do Instituto Socio Ambiental (ISA),⁷ minha reação foi coçar a cabeça e sorrir perante o imbróglgio desenhado, sem saber como fazer o relatório. O que ficou na minha mente das leituras, ainda de modo embaralhado, era o delineamento de um povo onde eram comuns as brigas e fissões, discriminado por outras etnias, com economia de caça e coleta, com alta mobilidade territorial, sem chefia centralizada, e o fato dos indígenas estarem na fronteira entre Brasil e Colômbia. Conversei com a minha chefe sobre isso, e ela também mostrou-se bastante reticente com as medidas que o ministério poderia tomar diante de uma alteridade desse nível.

⁷Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/hupda> Acesso em: 14 out. 2014.

Neste mesmo período, uma servidora do MDS sugeriu a organização de um grupo de leitura para estudarmos o tema dos indígenas. No ministério aventou-se ainda a possibilidade de organização de um seminário em conjunto com a FUNAI para aprofundar a discussão dos Hupd'äh e Yuhup'dêh. Fiquei entusiasmado com essa possibilidade, retomando algumas leituras antropológicas que já eram objeto de minha reflexão, mas que não me pareciam pertinente debater no ambiente laboral. Entre elas: “A sociedade contra o Estado”, de Pierre Clastres (2003), “Cultura e Razão Prática”, de Marshall Sahlins (2014), e “Antropologia Estrutural”, de Claude Lévi-Strauss (1993).

Durante uma troca de e-mails institucional entre servidores da FUNAI e do MDS ofereci essas leituras de base para discutirmos, o que não foi bem acolhido. Imagino que pesou o fato de eu não ter experiência na Amazônia, não conhecer *in loco* esses povos, e da etnologia indígena não ser objeto de interesse da gestão pública. “Eu não entendo nada de índio!” ou sua variante “Eu não entendo nada de antropologia!” São falas que escutei de servidores do MDS, as quais oferecem um retrato interessante do ofício de antropólogo na administração pública.

Esta situação parece-me pertinente para discutir o que João Pacheco de Oliveira (2009) designou de “mal estar” na antropologia (no âmbito da antropologia brasileira). Para ele, o cânone antropológico foi construído historicamente na disciplina privilegiando a observação e a descrição da vida nativa sem a intervenção do pesquisador, ou seja, com um olhar distante e objetivo. Ao passo que a “antropologia aplicada”, o que remete aos antropólogos exercendo funções na administração pública ou junto a organizações não governamentais, entre outras situações vistas como não acadêmicas, seria considerado uma antropologia de menor envergadura científica pela falta de neutralidade do pesquisador, ao tomar partido dos indígenas. Para o autor, surge um dilema entre a auto representação da disciplina herdada historicamente da academia, e as suas práticas concretas fora desse ambiente, onde essas condições de observação e descrição clássicas do “exótico”, perderam sentido.

No meu caso, apresento esse problema entre o olhar próximo ou distante do antropólogo por outra chave de leitura. Ao mesmo tempo em que eu estava muito distante para poder perguntar algo aos indígenas no Amazonas sobre o PBF, eu estava muito próximo aos servidores e gestores preocupados em responder aos problemas de gestão pública relativos ao acesso dos indígenas ao Programa. Do meu ponto de vista, entre um interlocutor e outro, os interesses, perguntas e respostas podem diferir. A missão da antropologia é dar conta dessa diferença, sem perder de vista o contexto social de que fazem parte.

De qualquer maneira, informo que após sair do MDS fiquei cativado a perscrutar mais a fundo os métodos e procedimentos para a gestão e elaboração das políticas para os indígenas. Naquele instante, uma opção mais exequível para realização do mestrado, já que conhecia os interlocutores, enquanto na Amazônia não tinha contatos até aquele momento. Além disso, como contava somente com o meu seguro desemprego para arcar com as despesas do meu estudo e da minha estadia em Florianópolis, essa primeira alternativa mostrava-se, provavelmente, a única realmente factível.

Ao longo do mês de junho de 2015, organizei um roteiro de perguntas abertas sobre o PBF com foco nos gestores e técnicos que operacionalizam a política, além de coordenações do MDS que lidam de forma direta ou indireta com o acesso e a gestão do programa. Planejei ainda um conjunto de perguntas abertas direcionadas às áreas da FUNAI responsáveis pelo monitoramento de políticas educacionais, de direito sociais e cidadania, bem como pela coordenação de índios isolados e de recente contato. Nesta última categoria, conforme colocarei no terceiro capítulo, enquadram-se os povos Hupd'äh e Yuhup'dëh.

Durante a primeira quinzena de julho e primeira semana de agosto de 2015, realizei uma série de entrevistas (semi-estruturadas) de caráter exploratório no MDS e na sede da FUNAI, em Brasília. Ao total realizei 13 entrevistas presenciais. O tema delas perpassou o reconhecimento do circuito oficial do funcionamento do PBF. Aproveitei esse momento tanto para solicitar acesso aos dados do MDS sobre o PBF nessa região, quanto para realizar um levantamento bibliográfico inicial na biblioteca da FUNAI sobre os povos Hupd'äh e Yuhup'dëh, e começar a pesquisar os trâmites para um possível ingresso na terra indígena alto rio Negro.

Neste período, fiquei sabendo através de uma servidora do MDS sobre uma reunião que ocorreria em Brasília com um indígena hup na FUNAI, envolvendo ambas as instituições e um conjunto de pesquisadores dos povos Hupd'äh e Yuhup'dëh, cuja pauta principal era os problemas que vinham enfrentando em São Gabriel da Cachoeira. Desafortunadamente, não consegui participar do evento e nem conversar pessoalmente com o indígena Hupd'äh e nem com os pesquisadores. Lembrei-me, então, de um incidente fortuito, que poderia ajudar-me a contatá-los.

Um pouco antes de sair de Florianópolis estabeleci contato com um servidor do “Programa mais Médicos” em São Gabriel da Cachoeira, que uma colega de classe da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) havia recomendado-me entrar em contato. O que não pareceu-me relevante para a pesquisa, já que não enxerguei nenhuma ponte entre o

que desejava investigar e o programa ao qual ele estava vinculado. Por meio desse médico, fui informado sobre um grupo de apoio aos indígenas composto por um conjunto de pesquisadores dessas populações e profissionais de diferentes áreas (assistência social, ecologia, medicina, cinema, psicologia, etc), que atuam ou atuaram diretamente com eles na academia, em órgãos públicos, ou por meio de organizações não governamentais. Estes pesquisadores, que estiveram em Brasília, eram membros do Coletivo de apoio aos povos Yuhup'dêh e Hupd'äh (CAPYH). Trata-se de um grupo não institucionalizado que surgiu da proposta de assessorar esses povos em São Gabriel da Cachoeira, oferecendo suporte técnico a FUNAI e a FOIRN. Decidi, por razões éticas, não identificar os nomes dos integrantes do coletivo nessa dissertação.

Como mencionei, não participei dessa reunião em Brasília com o indígena hup. No entanto, recordei-me desse telefonema, conseguindo por meio de membros do CAPYH o contato dos pesquisadores que estiveram em Brasília. Conversei rapidamente com um deles ao telefone sobre o meu interesse em desenvolver uma pesquisa a respeito do acesso aos benefícios sociais por parte dos Hupd'äh ou Yuhup'dêh. Ele considerou o tema relevante, comentando comigo sobre as atividades que estavam sendo desenvolvidas junto a essas populações, mas que não daria para nos encontrarmos naquele momento, pois estava se preparando para viajar a São Paulo.

Retornei a Florianópolis e comecei a ver a documentação e os exames médicos para dar entrada na terra indígena alto rio Negro. A FUNAI sede exigia a anuência assinada dos indígenas para prosseguir o trâmite. Algo bastante complicado na minha situação, considerando onde estava e que não conhecia os indígenas. Durante meses mandei e-mails e tentei telefonar para a Coordenação Regional da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira (CR FUNAI-SGC). Tarefa difícil considerando a diferença de fuso horário, que eu não tinha crédito para ligar do meu celular, o que me obrigava a fazer chamadas desde o departamento de antropologia da UFSC, que nem sempre tinha alguém para autorizar-me a usar o telefone, em razão da greve de servidores. Quando lograva comunicar-me com São Gabriel da Cachoeira, o coordenador da CR FUNAI – SGC estava sempre bem atarefado. Portanto, dificilmente conseguia comunicar-me com ele via e-mail ou telefone.

Planejava viajar em dezembro para São Gabriel da Cachoeira, e se acaso não saísse à autorização da FUNAI, permanecer somente na cidade com os indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh acampados em São Gabriel da

Cachoeira.⁸ No final de outubro, recebi surpreso a notícia de que consegui anuência para entrada no alto rio Negro tanto da CR FUNAI – SGC quanto da FOIRN. Um membro do CAPYH, que estuda os indígenas Yuhup'dêh e estava fazendo pesquisa de campo, coletou assinatura dos indígenas yuhup de uma série de comunidades, entre elas: São Felipe, São Martinho, Guadalupe, e Nazaré. Ele intermediou o contato com o indígena Hupd'äh que esteve em Brasília, que também fez o mesmo, mas com as comunidades hup, entre elas: Taracuí Igarapé, Nova Fundação, Santa Cruz do Cabari, Água Viva, Santo Atanásio, Vila Fatima, Barreira Alta, e Santa Cruz do Turi.

Diante desse novo cenário de campo, considerei fundamental rumar o quanto antes ao rio Negro. Em contrapartida, todo esse esforço tomou-me bastante tempo e energia. De um lado, esse processo prejudicou uma leitura mais aprofundada da bibliografia etnológica disponível do rio Negro, por outro lado, abriu consideravelmente o leque de possibilidades para a investigação. Ponderando as perdas e ganhos diante dessa situação, cheguei a São Gabriel da Cachoeira na segunda semana de dezembro de 2015. Permaneci durante quatro meses na cidade, hospedado na casa de membros do CAPYH. Este local, além de ser próximo da CR FUNAI SGC, FOIRN, sede do PBF, correio municipal, Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS), cartório municipal e outras instituições públicas e privadas, era uma referência para os indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh que vinham ao local solicitar apoio a uma assistente social que ali residia, para dar entrada nos benefícios e documentações.

Esta assistente social, oriunda do Rio de Janeiro, foi uma grande parceira e uma das minhas principais interlocutoras em campo. Ela prestou durante quatro anos suporte a essas populações no Distrito Sanitário de Saúde Indígena (DSEI), conhecendo em detalhe a história de sucessos e insucessos de vários indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh em São Gabriel da Cachoeira, em busca de benefícios e documentação básica. Enquanto estive em campo ela estava há cerca de um ano sem emprego fixo. Como ela estava estudando para um concurso público durante o meu trabalho campo, ela não tinha disponibilidade para acompanhar integralmente os indígenas nas instituições. Assim, durante esse período, ofereci apoio à CR FUNAI-SGC e à FOIRN no atendimento socioassistencial dessas populações, o que não foi suficiente para cobrir a

⁸Os acampamentos dos indígenas será tematizado adiante na introdução, e ao longo do capítulo 1 e 4.

demanda dos muitos indígenas acampados, conforme detalharei ao longo da dissertação.

Contudo, ao longo da minha estadia em São Gabriel da Cachoeira colaborei na elaboração de relatórios, cartilhas, oficinas e levantamento de dados dos indígenas com o suporte dessa assistente social, um servidor da CR FUNAI - SGC, e um antropólogo, todos membros do CAPYH, bem como de uma indígena Desana, da área de assistência social do município. Como o antropólogo falava língua hup, ele auxiliou-me na comunicação com os Hupd'äh. Ao passo que a indígena Desana, que falava o idioma tukano, uma segunda língua entre muitos Hupd'äh e Yuhup'dëh, traduziu as conversas com os indígenas que não comunicavam-se em português.

A interlocução com membros do CAPYH, grupo ao qual estou vinculado atualmente, foi importante para o andamento da investigação. Ao conversar sobre o meu projeto de pesquisa com o antropólogo e a assistente social desse coletivo que tinham contato com essas populações há muito mais tempo, eles aconselharam a seguir depois de São Gabriel da Cachoeira para a comunidade hup de Santa Cruz do Cabari, no igarapé Japú, localizada no médio Uapés. Darei um panorama sucinto dessa comunidade, para justificar a razão pela qual ela pareceu-me uma boa opção para a investigação, e ao mesmo tempo porque decidi não tratar dela na dissertação.

Santa Cruz do Cabari é uma comunidade que surgiu no contexto da ação missionária na região, com cerca de cento e quarenta e cinco indígenas Hupd'äh. Destes, apenas três irmãos solteiros, uma viúva, e um casal, todos sem benefícios sociais, permaneceram na comunidade entre o final de 2015 e os primeiros meses de 2016. O restante da comunidade dirigiu-se a São Gabriel da Cachoeira, entre outros fatores, para acessar benefícios sociais e documentação básica.

Em Santa Cruz do Cabari existem quatro professores hup que dão aula na escola local que funciona improvisada numa capela,⁹ há alguns idosos aposentados, mas a maioria dos indígenas da comunidade era beneficiária do PBF. Com os benefícios, circula dinheiro na comunidade. Ao mesmo tempo, os comércios mais próximos estão a cerca de cinco horas de viagem de canoa, em Iauraretê, distrito localizado entre a fronteira do Brasil com Colômbia. A outra opção para esses indígenas comprarem mercadorias é São Gabriel da Cachoeira, distante a quatro ou cinco dias de viagem de canoa.

⁹Enquanto estive realizando campo, havia recém chegado um professor da etnia Pira-Tapuia para dar aulas na comunidade.

Em Iauraretê, vivem uma série de populações indígenas, entre elas os Hupd'äh, no bairro de Vila Fátima, que mantém relações de troca, visitação e casamento com outras populações da mesma etnia distribuídas ao longo do igarapé Japú, entre elas Santa Cruz do Cabari. Por seu turno, essa comunidade também entretém relações de parentesco, trocas e visitação com a comunidade hup de Taracua Igarapé, no rio Tiquié. Enquanto estive em campo, observei que os indígenas percorriam a distância entre uma comunidade e outra a pé no interior da floresta no espaço de um dia, segundo relataram-me, um percurso equivalente a cerca de 25 km. Da mesma forma, observei caminhadas para outras comunidades hup no rio Tiquié, ainda mais distantes.

Considerando as relações estabelecidas com indígenas Hupd'äh de diferentes calhas de rio, com São Gabriel da Cachoeira, e Iauraretê, por parte da comunidade de Santa Cruz do Cabari, ela pareceu-me um local importante para o seguimento da investigação. Em São Gabriel da Cachoeira, conversei com indígenas dessa comunidade sobre o meu interesse em conhecer o local, que concordaram em receber-me. Viajei de canoa durante cinco dias até Santa Cruz do Cabari, chegando ao começo de março e permanecendo com eles até começo de maio de 2016, onde fui bem recebido, a despeito de uma série de infórúnios.

Infelizmente, durante esse período acompanhei o suicídio de um jovem Hupd'äh, outra tentativa de suicídio e no dia que retornava para São Gabriel da Cachoeira, escutei notícias de que um senhor dirigiu-se a mata, dizendo que faria o mesmo. Uns meses depois, o irmão do primeiro jovem que suicidou-se, também fez o mesmo.¹⁰ Antes disso, enquanto estive na cidade, outro indígena dessa comunidade faleceu afogado no rio Negro, segundo relatos, após o consumo de bebida aléoolica.

¹⁰Segundo dados do relatório produzido pelo Ministério Público Federal do Amazonas (MPF-AM) “Suicídio indígena alto rio-negrino: circunstâncias e enigmas das mortes voluntárias no Noroeste Amazônico” (2011), entre os anos de 2000 a 2011, ocorreu a notificação de 96 suicídios de indígenas na região do rio Negro, a maioria deles, de jovens entre 16 e 20 anos. Neste universo, a maior parte da população era composta por homens (64,3%), enquanto as mulheres correspondiam a 35,7% das ocorrências. Este estudo alertou ainda que a ocorrência de suicídios entre os Hupd'äh era o dobro do que em relação ao povo Tukano, sendo que entre os primeiros a maior parte foi efetivada via ingestão do timbó, um veneno icotóxico potente extraído de plantas, manejado para caça de animais. Diante da subnotificação dos registros de suicídios, da complexidade da coleta dos dados, e da diversidade de povos no rio Negro, esse relatório não fecha conclusões sobre o tema das “mortes voluntárias”, embora aponte pistas importantes para sua investigação.

Portanto, levando em consideração a complexidade da comunidade de Santa Cruz do Cabari brevemente descrita, não pareceu-me oportuno enfocá-la na investigação, muito menos tendo como norte o que pode ser uma “boa vida” social entre os Hupd’äh desse local. Ponderei sobre isso, levando em conta a brevidade da minha estadia e os suicídios, um tema que escutei no dia a dia da comunidade e que exige um exercício de reflexão mais profundo, maior maturidade em campo e refinamento teórico.

Diante desse cenário, tomei a decisão de concentrar forças na investigação em analisar os dados etnográficos produzidos em São Gabriel da Cachoeira ao longo dos quatro meses que permaneci na cidade, e no conjunto de entrevistas realizadas na FUNAI e no MDS, tomando como pano de fundo algumas atividades que desenvolvi no contexto laboral, que remontam ao final de 2014. Informo ao leitor que as entrevistas conduzidas em Brasília no MDS e na FUNAI enfocaram aspectos da gestão do PBF, da rede socioassistencial, e das articulações interministeriais desenvolvidas para os povos indígenas no âmbito do governo federal, com especial interesse nos Hupd’äh.

Decidi, nessa dissertação, não identificar os nomes dos interlocutores no Estado, delineando somente a suas áreas de atuação e funções, que é, afinal, a forma como a administração pública apresenta-se ao cidadão comum de modo geral, po meio de siglas e números, ou seja, de maneira impessoal. Empreguei essa estratégia, como colocarei ao longo do capítulo 2, compreendendo a impessoalidade como um princípio importante da organização da administração pública. No caso da peregrinação do indígena ao ministério, que narrei no prefácio, ele chega a um balcão de atendimento, onde faz menos diferença que exista alguma Maria, João ou Pedro que ele poderia invocar para ajudá-lo, do que a atendente reconhecer alguma coordenação, identificada com determinada sigla, onde especifica-se menos o nome de um servidor em particular, do que uma função administrativa. Portanto, uma operação impessoalizada. Contudo, conforme problematizarei ao longo da dissertação, a impessoalidade é acionada em determinados contextos práticos da administração pública, em outros, ela cede lugar a um modelo de sociabilidade onde pesa a interpessoalidade.

Reporto que no total permaneci seis meses na Amazônia, enquanto que as entrevistas nas instituições foram realizadas em duas semanas. Portanto, elas basearam-se em metodologias diferentes, empregadas para focar o mesmo objeto: a burocracia. Tomei a decisão de analisar a burocracia, considerando ela como uma prática que é ao mesmo tempo parte do meu cotidiano, mas que de tão presente no dia a dia de qualquer

cidadão já não desperta qualquer curiosidade, ainda que praticamente ninguém entenda como ela funciona plenamente, ela é, muitas vezes, compreendida apenas como um fardo, fonte de gasto desnecessário de tempo e dinheiro, ou mesmo como pura perda de tempo. Por outro lado, a burocracia parece algo muito alheio ao modo de vida hup, descrito na literatura etnológica. Desta maneira, a estratégia dessa investigação envolveu o esforço de observação e descrição de uma realidade desconhecida, a interação dos Hupd'äh com a burocracia, ao passo que na administração pública, o exercício de desfamiliarização dos enunciados e práticas dos gestores e técnicos dos órgãos públicos, que eram para mim bastante conhecidos.

DIÁRIO DE BORDO

Metodologicamente, enfocarei na dissertação um duplo objeto de análise. Por um lado, o governo federal e as articulações do MDS com a FUNAI para promover políticas de cidadania e inclusão social dirigidas aos povos indígenas, e suas ressonâncias no alto rio Negro. De outro lado, a relação dos Hupd'äh com o poder público e a burocracia, a partir das instituições públicas em São Gabriel da Cachoeira.

Ao longo do primeiro capítulo, ofereço um panorama da discussão do Pozzobon sobre a nonchalance Maku (Marques, 2011: XXIX), o caráter pouco protocolar dessas populações, e a mestiçagem de conceitos (Pozzobon, 2011: 97-101), um conjunto de teorias elaboradas sobre esses povos que mobilizam imagens de carência e a pobreza. Informo de antemão ao leitor que não empreenderei um exame profundo dessas teorias, passando em revista sobre o debate para enfocar os seus desdobramentos na investigação.

Já no capítulo 2, destacarei uma breve experiência, durante a ditadura militar, em que antropólogos foram contratados para coordenar projetos de assistência social no contexto dos grandes empreendimentos na Amazônia, incluído a região do alto rio Negro. Mencionarei esses projetos especialmente como pano de fundo para o debate suscitado entre Alcida Rita Ramos e Eduardo Viveiros de Castro, em que a diversidade cultural no Estado é tematizada. Esta discussão oferece pistas importantes para refletirmos sobre políticas de inclusão social e cidadania para os povos indígenas pós-ditadura militar, em um Estado multicultural, onde o cenário burocrático das políticas socioassistenciais para os povos indígenas é o MDS, e não mais a FUNAI.

À primeira vista, as entrevistas no MDS e na FUNAI não trariam novidade alguma, levando em conta que fazia pouco tempo que eu havia

saído do MDS e que, desde então, nenhuma mudança estrutural havia ocorrido. Estranhar essa familiaridade, no entanto, foi um passo fundamental para o exercício que colocarei ao longo do capítulo 2. Prestando atenção aos enunciados dos gestores e técnicos no governo federal, chamou-me atenção, mais do que o PBF, a concentração da agenda indígena no MDS e sua pulverização em uma série de coordenações e áreas diferentes com legislações e ações específicas para essa população. Do meu ponto de vista, isso reflete a atual situação da FUNAI, autarquia cuja principal missão é a articular ações de cidadania e inclusão social para as populações ameríndias com órgãos não indigenistas.

Ao contrário de outras literaturas antropológicas que versam sobre a administração das populações ameríndias no Estado sob o escopo do órgão indigenista (Oliveira, 1988; 2006; Lima, 2006), parece-me fundamental sublinhar na dissertação que, ao menos no tema da assistência social, há uma nova divisão do trabalho interinstitucional, fato já destacado por João Pacheco de Oliveira:

As políticas assistenciais, hoje conduzidas não mais pela FUNAI, mas por um conjunto de ministérios e autarquias (a FUNASA, vinculada ao MS; diferentes programas no MEC, no MDA, no MMA, no MinC, no MDS, entre outros), representam um investimento de recursos muitas vezes superior, devendo também o planejamento e a execução dessas políticas vir a pautar-se pelo respeito e pela valorização das culturas indígenas. (Pacheco de Oliveira, 2016: 305)

Seguindo essa divisão de trabalho interinstitucional elencada por João Pacheco de Oliveira, essa dissertação faz o exame da passagem das políticas socioassistenciais da FUNAI para o MDS, analisando como esse último órgão elabora e executa, em parceria com o órgão indigenista, políticas que visam garantir cidadania a população indígena, buscando respeitar a sua diversidade cultural. Por outro lado, em outro conjunto de estudos que refletem, grosso modo, sobre a interculturalidade, legislações específicas para povos indígenas e a sua interpretação desses artefatos jurídicos (Cunha, 2009: 277-374), o papel das instituições, especialmente o fazer administrativo, permanece em segundo plano. Como minha preocupação no capítulo 2 é com a administração pública (Lima, 2002), pareceu-me interessante reformular algumas das questões trazidas nessa literatura, para dar conta das legislações específicas para indígenas, e da análise institucional, desde o ponto de vista dos gestores e técnicos,

buscando em um segundo momento colocá-las em paralelo com a perspectiva hup acerca da burocracia.

Prestando atenção aos enunciados e práticas sociais dos gestores e técnicos, debatarei ao longo do capítulo que, no Estado multicultural, o indígena, enquanto uma categoria de gestão pública é multifuncional. Ele é ajustável a uma série de ações diferenciadas até o ponto de não irromper com a impessoalidade da administração pública, um princípio que parece coadunar-se com a universalidade das políticas. No caso do MDS, observei que cada área específica estava preocupada em responder as perguntas sobre os indígenas a partir de seus interesses cotidianos, dentro dos seus instrumentos de gestão pública que denominei de “métodos de governar”. Através desses instrumentos é possível produzir diversidade, no entanto, ela é administrável até o ponto de não ultrapassar o princípio da impessoalidade do Estado, outra face do igualitarismo. Este princípio é ativado por meio do que chamo de “práticas de impessoalidade”, que é a forma como o Estado apresenta-se formalmente à população. Ao mesmo tempo, o Estado funciona por meio de relações interpessoais ou, como denomino, de “práticas de contra-impessoalidade”, correspondente ao nível da iniciativa pessoal dos técnicos e gestores que fazem a máquina pública operar a partir de acordos implícitos, velados à população. Sugiro que as práticas de “contra-impessoalidade” são um dos horizontes mobilizados para dar conta das próprias debilidades do desenho das políticas e da precariedade dos serviços.

Informo ao leitor que para a elaboração das categorias de “práticas de impessoalidade” e de “contra impessoalidade”, tomei como inspiração a discussão de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro desenvolvida na publicação “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (1979), onde os autores enfatizam a centralidade da noção de pessoa para a investigação da organização social e cosmológica dos povos indígenas das terras baixas sul americanas. Do meu ponto de vista, pareceu-me que a valorização do princípio da impessoalidade do Estado é a antítese desse postulado, ainda que, conforme discutiremos na dissertação, o Estado não deixe de funcionar permeado de relações interpessoais.

Ao longo do capítulo 3, debatarei como os povos Hupd’äh e Yuhup’dêh entraram no radar das políticas públicas. Desde o âmbito do governo federal, passarei em revista as legislações específicas elaboradas na FUNAI, em que os Hupd’äh e Yuhup’dêh foram agrupados na categoria de “povos de recente contato”. Seguindo depois para os debates e articulações institucionais dentro do MDS fomentados pelas informações prestadas pelo órgão indigenista sobre os problemas que os Hupd’äh e

Yuhup'dêh vêm enfrentando em São Gabriel da Cachoeira para acessar documentos e benefícios sociais.

Ao passar para o nível municipal, descreverei o processo de entrada desses indígenas nas políticas de promoção de cidadania e inclusão social, que remontam à década de 1990. Como apontarei, entre esse período até a década seguinte, transformações políticas e institucionais significativas ocorreram na relação do Estado com os indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh.

No capítulo 4, enfocarei algumas cartas escritas diretamente pelos indígenas hup e yuhup, ou sob solicitação deles, endereçadas ao poder público municipal em um período anterior e concomitante às expedições mais pujantes desses indígenas a São Gabriel da Cachoeira, potencializada pelo acesso à documentação básica e benefícios. Nestas cartas, eles apresentam uma série de reivindicações no âmbito de saúde, educação e infraestrutura para as comunidades, bem como para hospedagem na cidade. Como estou interessado na relação dos indígenas com o Estado e a burocracia, esse material oferece pistas importantes nesse sentido.

Enfocarei também, desde São Gabriel da Cachoeira, a relação dos indígenas com as instituições locais e como estas estão interrelacionadas com seus órgãos congêneres nos níveis estadual e federal. Se o poder público toma os indígenas como objeto de gestão, o Estado, seus procedimentos institucionais e a cidade também merecem a atenção dos indígenas.

Durante quatro meses acompanhei os indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh nas seguintes instituições públicas e privadas: Cartório e Fórum Municipal, Defensoria Pública, Correios, Bradesco, Banco do Brasil, Centro de Referência de Assistência Social (CRAS)¹¹, sede municipal do PBF e do CadÚnico¹², INSS, CR Rio Negro, Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMEC), Receita Federal e comércios locais. Estas andanças institucionais com os indígenas serão descritas e analisadas. Informo ao leitor que as debilidades institucionais que serão mencionadas são resultantes de uma série de fatores que dialogam com a discussão apresentada ao longo do capítulo 2.

¹¹O CRAS é um equipamento público que presta serviços socioassistenciais à população de baixa renda. Durante a minha investigação de campo ele era vinculado à área de assistência social do município de São Gabriel da Cachoeira.

¹²O Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico) será abordado no segundo capítulo.

Para encerrar a dissertação, analisarei no primeiro momento a articulação de uma audiência pública convocada pela FOIRN para tratar da precariedade dos serviços públicos em São Gabriel da Cachoeira. Os enunciados que serão analisados na audiência foram gravados pela instituição, e concedidos para a investigação. Como coloquei, cheguei à cidade com a proposta de colaborar com a FOIRN e a FUNAI local nas ações desenvolvidas junto aos povos Hupd'äh e Yuhup'dëh na cidade, em parceria com a CAPYH. Diante disso, a FOIRN solicitou-me a produção de um relatório a ser endereçado ao Ministério Público, propondo ações e soluções para os problemas enfrentados nas instituições públicas não somente pelos povos hup e yuhup, mas também para toda a população indígena da cidade. Esta situação de alta complexidade forçou-me a estudar mais profundamente uma série de legislações dos órgãos públicos, bem como os meus dados etnográficos sobre o acompanhamento dos indígenas nas instituições. O tema da burocracia, portanto, não é obra do acaso aqui na dissertação, mas consequência da organização e realização do meu campo desde Brasília até São Gabriel da Cachoeira.

CAPÍTULO 1 – CONVENÇÕES DE POBREZA E AFLUÊNCIA

A região do noroeste amazônico, uma área fronteira entre Brasil, Venezuela e Colômbia, ficou reconhecida popularmente em virtude de suas delimitações geográficas com o apodo de Cabeça do Cachorro. Ela é “limitada ao sul, em terras brasileiras, pelas margens do rio Japurá e, ao norte, pela margem direita do rio Negro, cujos afluentes de seu médio curso traçam a margem da região a sudeste e, já em solo colombiano, o alto Guaviare faz os limites a noroeste” (Pozzobon, apud Marques 2009: 28). Do lado brasileiro, sob jurisprudência de São Gabriel da Cachoeira, município do estado do Amazonas, estão distribuídas cinco terras indígenas contínuas, homologadas em 1998. São elas: alto rio Negro, médio rio Negro I, médio rio Negro II, rio Apapóris, rio Téa, Balaio e Yanomami, cobrindo uma extensão territorial de 106 mil km² (FOIRN/ISA 2006: 9).

A área do alto rio Negro é reconhecida especialmente pelo o seu multilinguismo. No alto e médio rio Negro habitam vinte e duas etnias indígenas, cujos povos são associados a quatro famílias linguísticas: Arawak, Tukano oriental, Yanomami, e Maku. Pertencentes à família linguística Tukano oriental estão os povos Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-Tapuia, Miriti-Tapuia, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, e Makuna. A família Arawak compreende os povos Baniwa, Kuripako, Baré, Werekena, e Tariana. O povo Yanomami, que está localizado entre Brasil e Venezuela, é falante das línguas: yanomae, sanoma, e ninan. Já os povos agrupados como Maku são os Hupd’äh, Yuhup’dëh, Dâw e os Nadëb, do lado brasileiro, Nukak e Bara, do lado colombiano. (FOIRN/ISA, 2006:31; Lolli, 2010:11).

O termo Maku é provavelmente de origem Arawak, designando “aquele que não tem fala, ou aquele que não tem nossa fala /ma-aku=prefixo privativo aku = fala” (Athias, 2006: 10; Epps, 2008: 8), sendo empregado no sentido de não civilizado. Termo, portanto, que é indicativo do baixo *status* social de que gozam essas populações entre os indígenas Arawak e Tukano. Atualmente, a família linguística Maku está em processo de revisão, dado o seu caráter pejorativo, e estudos linguísticos que apresentam questionamentos a unidade dos povos agrupados nesse etnônimo (Epps, 2008: 9-10; Marques, 2009: 46-60).

Ao longo do território do alto rio Negro correm uma infinidade de igarapés, corredeiras, cachoeiras e rios. Alguns dos rios mais conhecidos são o Içana, Aiari, Apapóris, Xié, Tiquié, Papuri, Uapés, entre outros. Eles compõem o mosaico da bacia hidrográfica do rio Negro, que é o maior rio de águas pretas do mundo, com aproximadamente 1.901 km de

extensão (FOIRN/ISA,2006: 8). O seu volume varia sazonalmente em razão do período de estiagem ou de chuvas na região.

Na região do rio Negro, concentra-se mais de 700 variedades de peixes, a maior parte de pequeno porte, o que faz com que se atribua a ele a maior diversidade de espécies no planeta (FOIRN/ISA, 2006:59). Em contrapartida, as águas escuras¹³ do rio Negro são bastante ácidas e com baixa concentração de nutrientes para os peixes alimentarem-se: frutas, folhas, sementes, etc. A acidez da água contribui para a sua baixa piscosidade em relação a outros rios de tonalidade mais clara (Pozzobon, 2011:2), que carregam maior quantidade de matéria orgânica. Destacam-se também nessa paisagem as várias corredeiras, rochas, colinas, serras, montanhas e praias de areia branca, contrastando com a negrura dos rios.

As matas predominantes na região são a floresta de terra firme, os chavascais, a campinarama, e a vegetação de igapó. Com exceção da primeira, elas são ecossistemas inundáveis durante o período de cheia dos rios, apresentando menor variedade de espécies de animais do que a floresta de terra firme. Estas terras já foram caracterizadas “como a mais pobre de toda Amazônia, pela baixa fertilidade e acidez dos solos”(FOIRN/ISA, 2006: 6).Este fator foi fundamental, como reportaGeraldo Andrello (2006),para o fracasso do Plano de Integração Nacional (PIN) desenvolvido durante o regime militar na década de 1970, que visava realizar uma série de obras de infraestrutura e promover a colonização na Amazônia, a exemplo do alto rio Negro: ¹⁴

Há casos conhecidos de investimentos dessa época na região que causaram grandes prejuízos, em particular de um fazendeiro paulista que tentou a pecuária em uma fazenda na estrada São Gabriel-Cucuí. Houve também a história das setenta famílias do sul do país que foram assentadas em Cucuí, trazidas de avião, dizem. Dessas setenta famílias, restaram apenas três ou quatro. E não foi preciso que as pessoas de Iaureretê lessem as

¹³Atribui-se a coloração escuras das águas do rio Negro ao solos de tipo podzol, que são “pobre em nutrientes e grandemente sujeitos a laterização em áreas de desmatamento permanente” (Pozzobon,1983: 27).

¹⁴No capítulo 2, retornarei mais detidamente a esses projetos desenvolvimentistas planejados na Amazônia, na década de 1970.

conclusões dos estudos do Radambrasil¹⁵ para entender as razões desses fracassos. Todos sabem que o alto rio Negro não é “invadido” por brancos como outras partes da Amazônia porque a terra é muito pobre. A agricultura ali não é coisa fácil, e os casos citados serviram para confirmar que os brancos não vem para a região para trabalhar, ou seja, para “pegar no pesado.” (Andrello, 2006: 135).¹⁶

A descrição desses ecossistemas dá conta de que o ambiente parece impor potencialidades e restrições ao desenvolvimento humano, de espécies de animais e de plantas, sugerindo ainda imagens de afluência e de pobreza que merecem atenção. A riqueza ou escassez de nutrientes nos rios influencia no ritmo de vida das espécies de peixes. A pobreza dos solos dificulta a produtividade agrícola (Pozzobon, 1983: 28), e uma ocupação humana mais extensiva. A mandioca brava, cultivada pelos povos indígenas da região - cujos derivados servem de base à alimentação dessas populações -, é uma planta melhor ambientada a essas condições ecológicas (FOIRN/ISA, 2006: 61).¹⁷ Portanto, se a gama de povos indígenas da região evoca imagens de multiplicidade e de riqueza sociocultural e linguística, o ambiente sugere o problema da escassez e da adaptação ecológica.

Dedicarei atenção no capítulo 1, a oferecer um quadro geral da região do alto rio Negro e do povo Hupd’äh, partindo desse breve panorama sociocultural e ambiental acima destacado. Tomarei como norte a análise de um conjunto de convenções de carência e riqueza invocadas para descrição do ambiente amazônico, a caracterização do modo de vida hup, e também para dar da conta da interação dessa população com outros

¹⁵O Radambrasil foi um projeto de mapeamento conduzido durante o governo militar com o objetivo de explorar os recursos naturais na Amazônia e promover o desenvolvimento da região Norte do Brasil. (Andrello, 2006: 135).

¹⁶Esta observação de Geraldo Andrello sobre a colonização da Amazônia parece ressoar com a análise de João Pacheco de Oliveira (2016), segundo o qual: “O surgimento da agricultura é tomado como um sinal da chegada da civilização, e indicador do estabelecimento de uma qualidade nova na relação do homem com o meio. Nos limites da utopia, falam de um momento em que, fixada a população ao solo pela atividade agrícola, o Amazonas, de um imenso deserto, se transformaria no celeiro do mundo (Oliveira, 2016:131)

¹⁷Sobre o processamento da mandioca a partir da observação das mulheres Barasana, ver o trabalho de Christine Hugh-Jones (1979 [1977]: 175).

povos da região. As imagens de escassez e abundância que colocarei a seguir, servem de pano de fundo para debater os conceitos propostos por Jorge Pozzobon(2011: XXIX-XL; Marques, 2011: XXIX) de nonchalance e “mestiçagem de conceitos” (ibid, 2011: 97-101), que discutirei ao longo das próximas seções desse capítulo.

1.1 PERAMBULAR E FAZER

O tema da cosmologia, da organização social e da adaptação ecológica animou Peter Silverwood Cope (1990 [1972]: 31-77)a desenvolver a primeira investigação mais intensiva junto a um povo Maku, realizada entre 1968 e 1970 com os Kakwa,¹⁸ no rio Vaupés, na Colômbia.¹⁹Embora não tenha sido o seu foco da investigação, Peter Silverwood-Cope estabeleceu durante esse período contato com indígenas Hup'däh em território colombiano, fazendo breves incursões aos seus acampamentos(Reid, 1979: 2), asseverando com base nessas visitas que:

A partir das minhas observações entre os Ubde²⁰ e os Bara Makú, concluí que as línguas estão estreitamente relacionadas, apesar de não serem mutuamente inteligíveis. Na adaptação ecológica, na organização social e na cultura material parece haver poucas diferenças significativas entre os Bara e os Ubde além das diferenças aculturativas que

¹⁸Na etnografia de Peter Silverwood-Cope, o povo Kakwa, cujo nome significa “gente”, são chamados de Bará. No entanto, preferi chamá-los pelo primeiro etnônimo, conforme sugere Bruno Marques (2009: 58), para não confundí-los com outro grupo de língua tukano de mesma denominação, localizados na região do Papuri.

¹⁹Motivado pela leitura crítica do conjunto das Mitológicas de Lévi-Strauss, Edmund Leach enviou, entre os anos de 1968 e 1970, um grupo de orientados para uma expedição na região do Vaupés, em território colombiano. Participaram dela, além de Peter Silverwood-Cope, o casal Stephen Hugh-Jones e Christine Hugh-Jones, que desenvolveram conjuntamente pesquisa com o povo Barasana no rio Pira-Paraná. Para uma discussão do enfoque teórico-metodológico das investigações desenvolvidas no Uapés por esses orientados de Leach, em comparação com o de Franz Boas, no caso Irving Goldman, que realizou investigação em um período anterior junto ao povo Cubeo, ver: Rosa; Ramos, D. 2014.

²⁰ Peter Silverwood-Cope utiliza o nome Ubde conforme empregado pelo missionário salesiano Antônio Giaccone, em sua obra: “Pequena gramática e dicionário português Ubde-Nehern ou Macú”, publicada em 1955.

surgem da proximidade das culturas dos índios Tukano do rio e as influências brancas. Assim, os Bara e os Ubde Makú da floresta perto dos índios Desano e dentro da área de influência do comércio colombiano e dos missionários católicos mostram afinidades mútuas que os destacam de outro grupo Ubde que vive próximo dos índios Tukano, perto das rotas comerciais brasileiras e influenciado por missionários protestantes. (Silverwood-Cope, 1990 [1972]: 14).

Deixarei, por enquanto, o debate acerca da língua e da relação dos indígenas com comerciantes e missionários para o terceiro e o quinto tópico desse capítulo. Se concentrar-me sobre a distinção que Peter Silverwood-Cope opera entre os “Bara e os Ubde Makú da floresta”, e os “índios Tukano do rio”, destacada no início dessa seção, cabe dizer que essas categorizações a partir dos nichos que ocupam esses povos chamam a atenção ao tema da adaptação ecológica desses povos. Desde de Peter Silverwood-Cope, na literatura etnológica, os Maku ficaram conhecidos como “índios da floresta”, por habitarem áreas de interflúvio, no interior das matas, praticando uma economia baseada na caça-coleta. Ao passo que os grupos Tukano oriental e Arawak, por ocuparem as margens dos rios, ficaram com a alcunha de “índios do rio”, sendo caracterizados como horticultores.

Economicamente, esses dois conjuntos de povos mantém historicamente relações de intercâmbio, onde os “índios da floresta” são responsáveis por fornecerem os cestos aturás (“*máj*”), carne de caça, e outros produtos silvestres aos “índios do rio”, enquanto esses últimos oferecem farinha de mandioca, tabaco, machados, roupas e outros bens industrializados que conseguem com maior facilidade através dos brancos.²¹

Apesar das semelhanças entre os Kakwa e os Hup’däh sugerida por Peter Silverwood-Cope, em termos de adaptação ecológica, organização social e cultura material, outro antropólogo, Howard Reid (1979), que desenvolveu a primeira pesquisa etnológica junto aos Hup’däh entre os rios Papuri e Tiquié durante os anos de 1975 e 1976, apresenta reticências

²¹Este sistema de trocas interétnicas especializadas é mais amplo no rio Negro, sendo que os povos Tuyuka são conhecidos por fazerem canoas, os Tukano pela produção de bancos, os Baniwa, raladores de mandioca, etc. Sobre isso, ver: FOIRN/ISA, 2005: 55-71.

sobre esse ponto.²² Durante o seu trabalho de campo, Howard Reid encontrou-se com Peter Silverwood-Cope, que, neste período, estava trabalhando em um posto da FUNAI, no distrito de Iaureretê, na fronteira com a Colômbia.²³ Howard Reid comenta sobre esse encontro que: “But in 1974-5 he spent several months with me and alone with Hupd̥ Maku in the field, and I think he would agree that Hupd̥ are not similar to the Bara Maku as he thought in 1972” (Reid, 1979: 2). Entre outros fatores, essa avaliação levou em consideração o fato de que Peter Silverwood-Cope não havia realizado uma observação prolongada sobre os Hupd̥, enquanto este esteve em campo, de que o contato entre esse povo e os Kakwa era menos intenso do que com outras populações indígenas, e o limitado material comparativo que ele dispunha, naquele momento, sobre outros povos Maku.²⁴

Ao publicar sua tese em livro, Peter Silverwood-Cope admitiu a existência de diferenças entre os povos Kakwa e Hupd̥, advertindo que: “o estudo de Reid revela importantes variações na adaptação ecológica, atribuível a diferenças locais na floresta, e também diferenças em certos padrões de organização social, provavelmente decorrente da relativa alta densidade demográfica dos Hupda em comparação com os Bará Makú” (Silverwood-Cope, 1990 [1972]: 19).

Se nos referirmos as estimativas populacionais sobre o povo Hupd̥, constatamos que elas são imprecisas. Os dados coletados por pesquisadores sugerem que esses indígenas estejam distribuídos em 35 aldeias, totalizando 1.500 pessoas (Athias, 2006, Epps, 2010, Ramos, 2010: 19), ou que ultrapassem 2.000 indivíduos (Marques, 2015: 11). Apesar da inexistência de um dado demográfico mais acurado, sabe-se que os Hupd̥ estão distribuídos ao longo dos interflúvios dos rios Tiquié, Uapés e Papuri. Com base nessa divisão territorial, Howard Reid (1979: 101) classificou os Hupd̥ em “grupos regionais.”²⁵ Jorge Pozzobon seguiu adiante a proposta de Howard Reid, sugerindo a

²²Ainda que Howard Reid tenha seguido em sua investigação “a similar lay-out to Silverwood-Cope’s (and many ethnographers) account in order facilitate comparative work in the future” (Reid, 1979: 2).

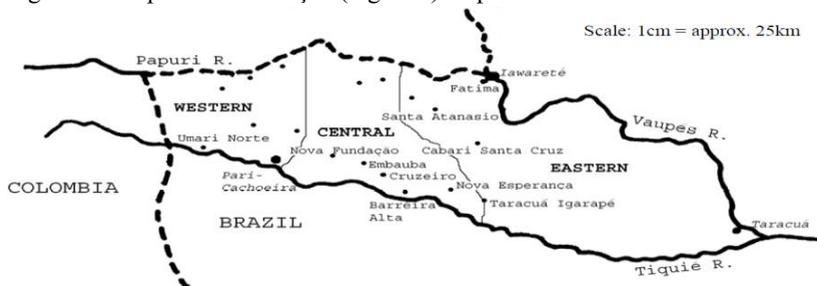
²³No capítulo 2, retornarei a essa passagem de Peter Silverwood-Cope na FUNAI.

²⁴Outro problema a ser colocado, como colocarei adiante nesse capítulo, é o fato das fontes sobre os indígenas Maku serem indiretas, e, muitas vezes, influenciadas pelo ponto de vista dos indígenas Tukano oriental sobre esses povos.

²⁵O termo “grupo regional” foi elaborado por Peter Silverwood-Cope em relação à distribuição territorial dos Kakwa, para remeter “o conjunto de grupos locais vizinhos cujos habitantes falam o mesmo dialeto” (Pozzobon, 2011: 70).

seguinte divisão territorial: “grupo regional ocidental (entre o alto curso dos rios Papuri e Tiquié), grupo regional central (no interflúvio do médio curso destes rios) e grupo regional oriental (região do interflúvio entre o baixo curso do Papuri e o médio curso do rio Uapés)” (Marques, 2015: 94-95),” conforme demonstra o mapa I abaixo.

Figura 1 - Mapa da Distribuição (regional) Hup’ däh.



Fonte: Epps, 2008: A Grammar of hup.

Com efeito, a denominação de “grupos regionais”, elaborada por Howard Reid, incorpora mais do que o mero reconhecimento da distribuição espacial do povo Hupd’äh, a avaliação da sua inclinação endogâmica visualizada a partir da rede de parentesco, casamento, e visitas estabelecidas regionalmente.²⁶ Com base nessa distribuição territorial, enfocarei um tema sugerido a partir da descrição das visitas e dos matrimônios dos indígenas: a mobilidade territorial, considerando que, como observou Howard Reid (1979: 4) “the Hupdä move around a great deal, and these movements form a distinctive feature of the economic and social system”.

Estar em movimento é uma característica marcante nas descrições etnológicas do povo Hup’ däh e da sua interação social (Athias, 2008; Marques, 2009; Ramos, 2010). Por conseguinte, para dar conta da mobilidade territorial hup, Howard Reid destacou com base na observação do ritmo de vida dos indígenas certos traços mais sobressalentes. Basicamente, de que os Hup’ däh viveriam em alternância de “três mundos”, termo este sugerido por Howard Reid (1979: 33), residindo certos períodos do ano nas aldeias hup, outros em

²⁶ Como expressa Bruno Marques (2015) a respeito dessa categorização dos Hup’ däh em grupos regionais: “Essas unidades territoriais tendem à endogamia local, de modo que cada uma delas apresenta-se como uma rede de grupos locais conectados pela circulação das pessoas por matrimônio ou visitaçã” (Marques, 2015: 94-95).

acampamentos de caça, e outros próximos a aldeias dos povos Tukano oriental, trabalhando temporariamente em suas roças, construindo casas, ou coletando artigos florestais, em troca de mandioca, pimenta, roupas, machados, ou outros bens que forem de seu interesse obter.

Segundo Reid, esses diferentes “mundos” dos indígenas organizam-se menos como resposta a restrições de ordem ecológicas, do que a interações sociais, políticas e econômicas complexas que manifestam aspectos importantes da organização social do povo Hup’däh. Neste sentido, parece chave a distinção na obra de Howard Reid (1979) entre o *k’et kö ay*, “cruzar”, “perambular”,²⁷ e *bí’íy*,²⁸ “fazer”, “trabalhar”. O primeiro termo, *k’et kö ay*, remete a um conjunto de atividades como pescar, caçar, coletar plantas, frutos, e materiais para construção de casas. Em suma, aos afazeres que se dão no interior da floresta, e que são considerados como interessantes e prazerosos. Ao passo que o segundo, *bí’íy*, relaciona-seas atividades tais como construir uma casa, abrir roças, fazer artesanato, dizendo respeito mais ao âmbito doméstico, sendo consideradas iniciativas entediadas e desinteressantes (Reid, 1979: 57).²⁹

Pozzobon (2011) deu prosseguimento a essa discussão de Howard Reid, chamando a atenção de que os Maku ora estavam concentrados em “assentamentos” próximos a aldeias Tukano, trabalhando em suas roças em troca de mercadorias e mandioca, ora dispersos em “acampamentos de caça”, no interior da floresta. No primeiro movimento, as atividades produtivas desempenhadas, especialmente pelas mulheres, eram tomadas basicamente como *bí’íy*, “trabalho”. Constituindo um conjunto de atividades repetitivas consideradas pouco prazerosas, como: capinar, cortar lenha, fazer o plantio, colher, fazer farinha, cuidar das crianças, etc. Ao passo que nos acampamentos de caça, a rotina era interpretada como *k’et kö ay*, “perambular”, respondendo àquelas práticas como “passear no mato, visitar assentamentos distantes, perscrutar territórios de caça em busca de rastros, examinar pesqueiros (Pozzobon, 2011:16),” iniciativas associadas especialmente ao universo masculino.

²⁷ *K’et kö ay* vem do verbo intransitivo *k’et kö’*, “andar, passear”, ver: Ramirez, 2005: 100.

²⁸ *Bí’íy* pode ser empregado no sentido de “fazer”, “trabalhar”, “trabalho”, ver: Ramirez, 2005: 49.

²⁹ Para uma análise mais sistemática da oposição entre *k’et kö ay* e *bí’íy* a partir das análises de Peter Silverwood-Cope (1990 [1972] e Howard Reid (1979), ver: Ramos, D. 2010: 51-52.

Contudo, os momentos de dispersão no interior da mata em acampamentos de caça, implicavam também no relaxamento nas atividades e formalidades cotidianas da comunidade, desenvolvidas de acordo com o recorte de gênero, conforme coloca Pozzobon:

A vida dos acampamentos não significa somente uma intensificação do trabalho masculino. Representa, de certa maneira, uma inversão na rotina da comunidade. É verdade que as mulheres continuam responsáveis pela coleta de frutos, tubérculos selvagens, larvas e mel. Ocupam-se também da pesca e da caça miúda nas vizinhanças do acampamento. Tampouco se livram da preparação dos alimentos e dos cuidados com os pequenos. Mas dispõem de muito mais tempo livre. É a vez das mulheres se espreguiçarem nas redes enquanto seus maridos trabalham. Até a etiqueta cotidiana muda radicalmente: homens, mulheres e crianças comem todos juntos debaixo do abrigozinho, aconchegados uns aos outros, de cócoras em volta do fogo. (Pozzobon, 2011: 20)

Ao passo que no dia a dia Maku os alimentos são repartidos primeiramente entre os homens, em seguida para as mulheres e as crianças, nos acampamento de caça tal rotina se altera, ocorrendo maior intimidade dentro do núcleo doméstico. Ainda que as descrições de Pozzobon, assim como a de Howard Reid (1979) sobre a oposição entre *k'et kö ay* e *bí'iy* partam interiramente dos seus interlocutores masculinos,³⁰ tal percepção parece não destoar da compreensão dessas atividades pela ótica feminina.

Lirian Ribeiro e Cecília McCallum (2013) reportam que na comunidade hup de Barreira Alta, no rio Tiquiê, as mulheres gastavam cerca de sete horas por dia capinando, fazendo beijú, caxiri, plantio, entre outras atividades para além de cuidar das crianças e da manutenção da casa. Estas tarefas repetidas diariamente contribuem para que elas reclamem constantemente de fortes dores no corpo, de modo que “as incursões ao mato podem são consideradas um descanso às mulheres” (Ribeiro; McCalum, 2013: 50). .

Em contrapartida, se os acampamentos de caça para as mulheres representa um momento de descanso de uma rotina bastante exaustiva,

³⁰Para uma crítica ao descrédito do cotidiano na produção etnológica das terras baixas sul americanas, a partir de um recorte de gênero, ver: Overing, 1999.

pelo lado masculino é um período que exige maior esforço. Basta analisarmos a seguinte cena etnográfica descrita por Pozzobon (2013) a partir da narrativa de Nyaam Hi, um indígena Maku, para observamos também uma intensa capacidade de observação e exploração do ambiente mobilizadas pelos indígenas para dar conta de uma expedição de caça no interior da floresta:

Para seguir rastro de caça antes da chuva, é só observar o chão, que os bichos sempre acabam virando as folhas mortas quando passam. O lado da folha que estava para baixo é sempre mais úmido, mais escuro. Mas se for logo depois da chuva, você faz o contrário, porque as folhas reviradas pela passagem do bicho estão agora mais secas que as outras. Para saber que bicho passou, é preciso observar vários aspectos. Se tiver um trecho de mato meio barrento, como na beira de um igarapé ou de um olho d'água, é fácil, porque a pegada dele fica lá. Cada animal tem sua pegada. Mas se só tem folha morta no chão, sem lama, aí fica mais difícil. Você tem que avaliar a distância entre as folhas: as que foram viradas pelas patas dianteiras e as que foram viradas pela traseira. Pela distância, dá para saber o tamanho do bicho. E pelo tamanho, dá para dizer se é uma paca, um veado, uma anta. Mas não é certo, porque com animais pequenos nem todas as folhas pisadas se viram, só com anta, capivara, veado (...) Para saber mesmo, você tem que prestar atenção nos outros sinais. Que folhagens o bicho mastigou? Quais frutas ele comeu? O cocô dele é como? Essas coisas dizem que bicho passou ali. Se tiver macucu roído, é paca. Muito caroço de bacabinha sem resto de polpa no chão é macaco de cheiro ou macaco barrigudo. Essas coisas também dizem há quanto tempo o bicho passou. Para saber quanto tempo faz, observe a folhagem mastigada, os caroços e a casca da fruta, o cocô. Se faz muito tempo, mais de meio-dia, já começa a aparecer uns pretos de ferrugem suja na beirada dos restos mastigados, na casaca da fruta, nos pedaços de polpa grudados no caroço. Se faz pouco tempo, não preteja. Agora, o coco: se faz pouco tempo, ainda está quente; se faz um pouco mais, ainda está fresco; se faz muito já começa a ter crosta seca. Tudo isso me contou o velho Nyaam Hi, hoje á

tarde, em um passeio pelo mato (Pozzobon, 2013: 34-35).

Se as fezes estão quentes, as folhas úmidas, escuras, ou mastigadas, as frutas secas, frescas ou grudentas, se o tempo está chuvoso, se parece ser mais de meio dia, todos esses sinais são avaliados pelos indígenas durante a caçada. Odores, cores, texturas, luminosidade, e tamanhos são contrastados para dar conta dos rastros e pegadas deixados na floresta. Estas observações ressoam com as reflexões apresentadas na obra “*O Pensamento Selvagem*” de Lévi-Strauss (2012), segundo o qual a gama de espécies animais e etnobotânicas reconhecidas pelos indígenas torna o mundo sensível inteligível a partir de um conjunto de oposições, ou classificações. Esta descrição etnográfica de Pozzobon dá a entender ainda um processo elaborado de “educação da aprendizagem” (conforme exposto por Ingold, 2000; 2013), sugerindo menos a domesticação ou adaptação dos indígenas a um ambiente dado, do que uma co-constituição ambiente/humano. Animais, plantas, sementes, fezes, humanos e não humanos parecem em co-evolução, em um processo de vir a ser (Ingold, 2010), em que se torna difícil delimitar fronteiras entre um domínio exclusivamente humano e outro reservado ao organismo/ambiente.³¹

Em contrapartida, ao empenhar forças na análise da mobilidade territorial e da prática de “perambulação”, *k’et köay*, vista em oposição a “trabalho”, “*biyy*”, revelamos uma série de práticas econômicas dessa população que pouco condizem com a miserabilidade ecológica imputada aos solos amazônicos. Este fator telúrico é considerado tanto um obstáculo para a colonização e o desenvolvimento econômico (a partir das ideias dos brancos), quanto para o desenvolvimento de sociedades mais “complexas,” conforme debaterei a seguir.

1.2 A ECONOMIA DO OTIMISMO

A arqueóloga Betty Meggers (Lima da Costa et al, 2009) teorizou que as populações ameríndias das terras baixas sul americanas não desenvolveram-se materialmente e culturalmente ao ponto dos povos das

³¹À primeira vista, o questionamento apresentado por Strathern (2014: 23-75) sobre o par natureza/cultura e a forma como entendemos a domesticação do “ambiente natural” parece ter redimento também entre os Hup’dá, especialmente para repensarmos o tema da adaptação ecológica, que atravessa uma série de trabalhos etnográficos (Reid, 1979; Pozzobon, 1983, 1991, 2011; Athias, 2008 et al).

terras altas da América do Sul, que organizaram-se politicamente na forma de Estado, determinado pelas condições ambientais desfavoráveis.

Baseado no determinismo ecológico, os povos das terras altas foram considerados com uma organização social e técnica mais complexa, desenvolvendo a agricultura, o Estado, e um maior adensamento populacional. Em contrapartida, os povos das terras baixas seriam a sua antítese, possuindo uma baixa densidade demográfica, nômades, vivendo da caça e da coleta, e sem Estado. Por esse ponto de vista:

Meggers (1996) considera que a pobreza de recursos ambientais na Amazônia tenha sido o fator limitante para a subsistência e a expansão populacional indígena, impedindo sua evolução social em níveis mais complexos e organizados. O seu *habitat* essencial, formado pela floresta tropical úmida e densa com solos ácidos e pobres, produtos do intenso intemperismo químico e biológico, não seria capaz de proporcionar aos caçadores e coletores abundância de animais e plantas comestíveis, além de ser inadequado para agricultura intensiva, que permitisse vida sedentária. Daí o desenvolvimento de uma agricultura itinerante, exigindo uma baixa densidade populacional com curta permanência em cada local, que limitou o desenvolvimento cultural (Meggers, 1996) (Lima da Costa et al, 2009: 17).”

Por economia argumentativa, apenas pontuarei essa longa discussão arqueológica. Apesar de ter encontrado na ilha de Marajó e no Baixo Tapajós indícios de civilizações antigas com alto grau de desenvolvimento técnico, Betty Meggers atribuiu esse fato à migração de povos de origem andina a essa região. Para ela, esses povos mais “avançados” não encontraram nas terras baixas condições para o seu desenvolvimento cultural e econômico tal como encontrado nas terras altas. Condicionar o desenvolvimento humano a determinantes ambientais foi objeto de refutação, considerando que esse determinismo ecológico reduz a complexidade dos ecossistemas amazônicos, e da organização política ameríndia (Viveiros de Castro, 2002: 315-345). Não tenho aqui interesse em seguir adiante esse debate arqueológico suscitado, desejando apresentar contrapontos à imagem dos caçadores coletores evocada por Betty Meggers.

Marshall Sahlins (2004: 105-151) faz críticas contundentes ao paradigma do *homo economicus* fundamentado na escassez de recursos, segundo o qual os povos caçadores coletores constituiriam o estágio mais baixo de desenvolvimento econômico, testemunhando ainda um passado remoto da humanidade. Empenhados exclusivamente com a subsistência, logo, com a sua sobrevivência, tais povos acossados por restrições ecológicas severas, estariam condenados a uma pobreza material absoluta e à iminência da fome. Estes fatores justificariam o seu baixo desenvolvimento técnico, cultural e político.

Contrário a essa tese, Sahlins colocou que a economia baseada na caça e coleta seria representativa das primeiras sociedades afluentes conhecidas. Estes povos dedicariam um mínimo de horas diárias para suprir uma dieta alimentar suficiente ao seu sustento. Em vez da escassez, haveria fartura. Os alimentos seriam prontamente consumidos, não havendo provisionamento para os dias seguintes. O baixo contingente demográfico característico desses povos, os poucos artefatos que carregariam consigo, que seriam de uso comum e facilmente produzido por todos indígenas, o conhecimento amplo de plantas, animais, e insetos comestíveis, facilitariam a sua mobilidade territorial e a sua nutrição.

O que considero mais importantepontuar desse debate, é a sugestão de Sahlins (2004: 145) de que: “os caçadores-coletores, por força das circunstâncias, têm um padrão de vida objetivamente baixo. Mas, considerando-se isso seu objetivo, e dado os seus meios adequados de produção, todas as necessidades materiais das pessoas costumam ser facilmente satisfeitas.”³² Pierre Clastres (2011) segue adiante essa discussão econômica de Sahlins, afirmando que os povos caçadores e coletores não produzem mais e nem buscam acumular, menos por uma limitação intelectual do que por não sentirem vontade de fazê-lo. Diante disso, ele apresenta categoricamente: “se o homem primitivo não é um homem empreendedor, é porque o lucro não lhe interessa” (Clastres, 2011: 168).³³

Se refletirmos em consonância com Sahlins (2004) sobre o “padrão de vida objetivamente baixo” dos caçadores coletores, trata-se menos de lamentar ou não a ausência de um espírito empreendedor nos caçadores

³²Ainda assim, com base na satisfação de necessidades materiais, Sahlins (2004) salienta as benesses da agricultura para a produção de uma quantidade maior de alimentos e a organização de sociedades com maior contingente populacional, permitindo maior autonomia em relação às limitações impostas pelo ambiente do que a economia baseada na caça e coleta.

³³Para uma crítica as ideias de Sahlins e Clastres, ver: Hugh-Jones, 1992: 42-74

coletores, do que de uma escolha por certo modo de vida (conforme também coloca Clastres). Sahlins, por outro lado, não deixou de sublinhar que a economia de caça e coleta não é apenas abundância, já que em certas épocas do ano a caça ou mesmo frutos, raízes, larvas e outros artigos comestíveis encontrados na floresta podem ser insuficientes para compartilhar com todos os indígenas, em função do crescimento demográfico do grupo, variações climáticas, etc.

Em contrapartida, a alternância entre os polos da fartura e da penúria, antes de ser restrito a economia de caçadores-coletores, seria um denominador comum de vários povos indígenas, conforme coloca Lévi-Strauss:

O pensamento indígena é unânime em proclamar que o “alimento é coisa para distribuir” mas porque o indígena, no curso das estações vive de acordo com o duplo ritmo da abundância e da fome, passando através de toda escala de sensações que vai da inanição à saciedade. De um regime a outro, dos “meses de fome”, aos “meses de comenazina”, a mudança é brutal e completa. (Lévi-Strauss, 2012: 71)

A primeira vista, parece que esse duplo ritmo referido por Lévi-Strauss com base na economia dos povos indígenas, oscilando conforme as estações entre os polos da abundância e da fome, oferecem chaves importantes para analisarmos algo mais além do sistema econômico ameríndio. O excesso e a falta, a abundância e a escassez, a afluência e a pobreza, são vetores que também se manifestam na economia capitalista. Enquanto no mundo capitalista economizar significa poupar em razão de um horizonte de escassez, entre as populações ameríndias parece que não se armazena, nem se estoca, pois, o amanhã não parece objeto de planejamento, assim como a abundância não é acumulada, mas partilhada entre os indígenas: “já que o alimento é coisa para distribuir.” Portanto, o que altera-se entre um sistema econômico e outro são as expectativas e as atitudes diante da pobreza ou da abundância, mobilizados como signos, que organizam diferentes modelos de socialidades.

Ainda que o modelo ecológico de Sahlins mereça reservas, (Strathern, 2014: 29-30), o que interessa-me analisar é que: “os caçadores-coletores têm uma visão otimista de sua situação econômica, a despeito das dificuldades que por vezes enfrentem. É possível que passem ocasionalmente apertos em virtude da visão otimista que mantém de sua situação econômica “ (Sahlins, 2004: 144).

O que Sahlins chama de visão otimista dos caçadores coletores parece um desapego a planejamentos, em que a dimensão do aqui e agora é mais importante de vivenciar do que o horizonte futuro. Esta atitude, parece-me interessante para discutir a nonchalance dos Hupd'äh. Entretanto, antes de chegar a esse ponto, é importante passar brevemente pelo terreno que serviu de base para articulação desse conceito, que coloca em jogo modelos de sociedade com diferentes projetos de humanidade.

1.3 SOBRE A “OUTRA GENTE” E A “SOCIEDADE”

Dentro do sistema regional do rio Negro, os povos ribeirinhos (Tukano oriental e Arawak) estabelecem relações estruturadas basicamente pela regra da exogamia linguística. Ou seja, eles participam de um sistema de trocas de mulheres entre grupos lingüísticos distintos, excluindo a participação dos povos da floresta (Maku), sendo eles caracterizados, do ponto de vista lingüístico, como endogâmicos. Contudo, ainda que os Hupd'äh não participem da exogamia linguística com os povos ribeirinhos, praticando uma exogamia clânica (preferência por casamento com membros de clãs distintos), a endogamia linguística dessa população merece matizações.

Bruno Marques (2015) presta a atenção que no igarapé Japú, no médio Uapés (grupo regional oriental), existem três clãs hup preponderantes nessa região: *Mòy kã 'têhd'äh* (“Filhos do Osso do Veado”), os *Dêh Puh Têhd'äh* (“Filhos da Espuma D'Água”) e os *Dög M'êh Têhd'äh* (“Filhos da Cobra Iaupixina”), cuja origem eles remetem ao Japú. Segundo eles, cada clã possuiria uma língua própria. Eles manteriam também laços de parentesco e afinidade com outros clãs agregados dos rios Papuri e Tiquié. Esta disposição na região, que ele define como: “átomo sociológico do Japú” (Marques, 2015: 100), é reveladora de uma exogamia linguística de tipo interclânica.

Com base nessa configuração do Japú, ele observa que o clã *Mòy kã 'têhd'äh* (“Filhos do Osso do Veado”) se casa tanto com o clã *Dêh Puh Têhd'äh* (“Filhos da Espuma D'Água”), quanto com os *Dög M'êh Têhd'äh* (“Filhos da Cobra Iaupixina”), estabelecendo entre eles a relação de *yóh* (cunhados). Os dois últimos não são clãs afins, mas *báb'* (parentes), afirmando ainda que eles perderam a sua língua para os *Mòy kã 'têhd'äh*. Embora os próprios Hupd'äh não apresentem explicações para esse fato, Bruno Marques (2015: 101) sugere que pela posição central do clã *Mòy kã 'têhd'äh* na troca de mulheres com os demais clãs, a sua língua pode ter predominado sobre os outros dois (Marques, 2015:101). Contudo,

independente de uma posição teórica mais definitiva sobre o tema, parece que ele oferece pistas sobre o argumento de Pozzobon (2011: 71) de que: “os Maku levam até o nível do dialeto a tendência de fazer da linguagem um signo de identidade (...)”

Como já mencionado, a tendência a endogamia foi um dos traços observados por Howard Reid (1979) dentro dos grupos regionais, nomeados por Pozzobon conforme a sua distribuição territorial em: central, oriental e ocidental (ver mapa 01), que são marcados linguisticamente por distinções gramaticais, fonológicas e lexicais (Epps, 2008). As diferenças entre os dialetos central e oriental é menor do que aquela separando o ocidental das duas primeiras. Contudo, os Hup'däh das regiões central e oriental chamam a atenção que o dialeto ocidental “é uma língua diferente”, ou “difícil de entender” (Epps, 2008:13). Os Hup'däh do igarapé Japú (grupo regional oriental), por exemplo, avaliam as variações linguísticas dos outros dois grupos regionais como *sãp id*, “outra língua” (Marques, 2015: 94).

Para Pozzobon (2011), as diferenças linguísticas, - ainda que incipientes -, seriam manejadas sociologicamente pelos indígenas como “signo de identidade étnica” (Pozzobon, 2011: 71), servindo para equacionar relações de proximidade e hostilidade entre os grupos regionais e também com outros povos indígenas, como cita Pozzobon (a partir de Howard Reid, 1979: 203) sobre o julgamento dos Hup'däh acerca do *Chabak Hupdäh*:

Aqueles lá não são como a gente. Eles dormem no chão, sobre folhas. Não sabem fazer casas. De tempos em tempos, eles vêm até aqui durante a noite. Escolhem uma noite sem lua e atravessam a floresta sem se servir dos caminhos. Sem que te apercebas, eles se aproximam e crac! Quebram a tua cabeça com seus porretes. Aí eles te esartejam e te carregam dentro dos seus cestos através da noite. Eles comem cruas as tuas entranhas, essa Gente Zarabatana. (Pozzobon, 2011: 72).

A despeito de que todos os etnônimos filiados à família linguística Maku “significam gente na sua respectiva língua” (Pozzobon: 2011: XLI), não podemos afirmar que essa apreciação seja compartilhada entre os povos ribeirinhos, conforme colocarei adiante, e nem que seja consensual o que é humano ou não humano entre esses povos. Hup'däh é um termo

que remete a “pessoas, humanos.”³⁴ *Chabak Hupdã*, ou “Gente Zarabatana”, diz respeito a como os Hup’ däh denominam os Nadëb, povo que habita as margens esquerda direita do rio Negro, entre os rios Uneuxi e no paraná Boá-Boá, médio Japurá (FOIRN/ISA, 2006: 31). A avaliação dada pelos Hup’ däh em relação aos Nadëb chama a atenção a percepção de Pozzobon (2011: 71) sobre os Maku, de que: “línguas e grupos regionais vizinhos são vistos como estrangeiros amistosos, mas á medida que aumenta a distância, notas negativas como acusações de feitiçaria vão sendo atribuídas.”

Como formula Pozzobon (1983:76), a respeito dessas considerações: “On a l’as le impression que ces images son construite sur l’équation distance géographique = distance ontologique.” Ou seja, o que ele designa de “distância ontológica” corresponde a relações de proximidade e alteridade percebidas pelos indígenas. Por esse ponto de vista, a condição de ser mais ou menos humano é equacionada de forma equivalente a distância geográfica de dado povo, sendo aqueles mais afastados considerados perigosos, “outra gente”, vistos, portanto, com desconfiança e de modo hostil.

O reconhecimento de quem é “gente” ou “outra gente” envolve também o reconhecimento das variações dialetais dentro do grupo regional. Como mencionei, os grupos regionais Hup’ däh ao longo dos rios Tiquié, Papuri e Uapés tem diferenças linguísticas. Eles estão organizados em grupos locais, *hayam*, que possuem, de modo geral, composição cognática, ou seja, co-residência de clãs em relação de cunhadio (Marques, 2015: 127). Os membros dos grupos locais (*hayam*), estão distribuídos em grupos de fogo, que são compostos por famílias nucleares agregadas a parentes agnáticos e afins, dividem alimentos, compartilhando a mesma fogueira onde cozinham, se aquecem, conversam, estendendo redes sob o mesmo teto, constituindo, sobretudo, a “unidade mínima de consumo e produção” (Athias, 2006: 12) dos Hup’ däh.³⁵ Ao passo que o grupo local (*hayam*) pode receber o nome de um igarapé onde os indígenas transitam (Athias, 2006: 17), os grupos regionais não são nomeados pelos indígenas, sendo diferenciados com base no “fluxo dos rios Papuri e Tiquié (sentido leste-oeste)” (Marques,

³⁴Hup’ däh é formado por *hup* (pessoa) + *däh* (sufixo pluralizador). Ver: Athias, 2006: 14.

³⁵Este padrão de organização foi elaborado por Peter Silverwood-Cope (1990 [1972]), em relação aos Kakwa, “mostrando-se pertinente também para a descrição dos demais povos da família linguística Maku estabelecidos na região do Uapés” (Marques, 2009: 121).

2009: 122). A partir da análise dos grupos regionais e dos grupos locais (*hayam*), Pozzobon (2011) destacou que:

Embora o termo “gente” seja estendido em princípio a todos os Maku (e negado) aos índios do rio, é no grupo regional ou no grupo local que se pensa quando se emprega a expressão “a gente” sem adendos e especificações. Para os Maku, os limites do sentimento de estar entre os seus se confundem com os limites do dialeto e da região que ele ocupa.” (Pozzobon, 2011: 72).

Enquanto os brancos são chamados pelos Hup'däh de *Tëghói'd'äh*, termo que remete ao barulho da lenha de fogo, denotando o barulho de uma arma de fogo, os índios do rio podem ser chamados de *Wóh'd'äh*, designação que não carrega sentido pejorativo (Athias, 2006: 14). Ao não atribuir ao indígenas ribeirinhos e aos brancos o nome Hup'däh (“gentes”), o que se está marcando, especialmente, é a oposição do modo de vida hup em relação a essas outras alteridades.

O termo *Tëghói'd'äh*, aplicado ao branco em alusão a arma de fogo, parece sugestivo para remontarmos o mito de repartição da humanidade, obra do herói cultural *K'èg-Teh*. Ele criou os índios do rio, os Maku e os próprios brancos, misturando em uma cabaça, barro, suco de cucucura e entoando encantamentos para fazer as pessoas crescerem. A partir dessa mistura, ele viu surgir uma pequena bola, que deu origem a um bebê. Ele foi se desenvolvendo paulatinamente, cabelos, barriga, pés, mãos, e à medida que crescia foi aprendendo a sentar, a andar, e a correr, ao passar por uma série de casas de transformação. De modo geral, nesta proto-humanidade estavam todos misturados, índios Maku, ribeirinhos e brancos, até chegar ao momento que houve uma grande cisão:

K'èg-Teh had created the first people, men and women. We were all together. Maku, Whites and River Indians, all together. The men fucked their sisters, for there no other people. Then *K'èg-Teh* brought us to bubbling, boiling hole in the ground. It was huge, steaming hole. You whites jumped in, and the river Indians followed, but we were afraid, we Maku. It wasn't boiling, it was cool inside, but we were afraid of bubbling cauldron. As the people emerged they were given presents – you whites got guns, achetes, axes, many things. The river Indians got canoes, dance ornaments, manioc processing

equipment, many things. We were only giving the carrying basket, blowpipe, and bows and arrows.(Reid, 1979: 364-365).³⁶

Ao escolherem pular no buraco fervilhante primeiro, os brancos foram agraciados pelo demiurgo com armas de fogo e machados, mercadorias industrializadas e instrumentos bélicos. Seguidos dos índios do rio, que receberam canoas, adornos de dança e instrumentos para o processamento da mandioca, em suma, com itens da cultura. Os Hup'däh, últimos a saltarem, ganharam cachimbos, cestos, arcos e flechas, utensílios basicamente para a caça e coleta. Neste mito que foi coletado por Howard Reid (19179), há mais do que a partição de adornos e riquezas, a marcação de status sociais diferenciados aos índios e ao branco, elemento chave no tema levi-straussiano da má escolha, como destaca Renato Szutman (2009):

O conjunto de mitos da sentença fatídica envia para o tema da "má escolha", que se espalha por todas as terras baixas da América do Sul e que se revela capaz de incorporar o episódio da origem ou da separação dos brancos. Uma das atualizações mais expressivas desse mito diz respeito às diferentes escolhas realizadas por índios e brancos no tempo do mito, quando de seu afastamento definitivo. Os primeiros escolhem o arco, e os segundos as armas de fogo, hipóstase de seu poder destrutivo.(Szutman, 2009:309)

Se analisarmos que o termo Hup'däh não se aplica indiscriminadamente aos brancos e aos índios ribeirinhos, não deixa de ser ilustrativo dessa condição o episódio mítico da criação da humanidade por *K'èg-Teh*, onde os atributos foram repartidos de modo desigual na humanidade. De qualquer forma, o termo Hup'däh pode ser empregado para designar povos com características que contrastem com os povos ribeirinhos,³⁷ como explicita Howard Reid, na seguinte passagem:

I got the impression from the Hupdä that many of them considered that there were groups oh Hupdä in my land, and If I was one of them, and when I showed them photographs of Yanoama Indians, they unhesitantigly classed them as Hupdä, despite

³⁶Para uma discussão mais detalhada desse mito, ver: Marques, 2009: 87-88.

³⁷Tal o caso dos *Chabak Hupdä*, "Gente Zarabatana", mencionado anteriormente.

the fact that they have no contact with Yanoama, and were struck by their strange habits, such as wearing no loincloths and chewing tobacco. Of overriding importance were factors such as the type of arrow-points the Yanoama made, their small stature, and their residence in the forest and reliance upon hunted game, all of which made Hupda as opposed to other indians.(Reid, 1979: 99)

Se Howard Reid, um antropólogo britânico, teve a “impressão” de que os indígenas poderiam considerar a existência de Hup’däh alhures, em sua terra natal, por outro lado, eles não duvidaram de que os Yanomami da foto de Howard Reid eram como eles. Ainda que os Yanomami estranhamente não usassem tangas e nem mascassem tabaco, o fato de terem baixa estatura, viverem na floresta, caçarem, e usarem arco e flecha, ao contrário dos povos ribeirinhos, pareceu-lhes prova suficiente de que também eram Hup’däh.

Se analisarmos essa passagem, a existência de Hup’däh (“gentes”) em outras terras alhures aparece no horizonte como uma possibilidade a partir da avaliação de certas condições, o que envolve o exame de certos sinais diacríticos que os aproximam ou distanciam de certos povos, o que Howard Reid (1979) convencionou como “Hupda-ness”:

The concept of “Hupda-ness” can thus be applied in extended form on many levels: It can apply to all humanity, to all people who resemble Makus in some way, and to all the language group known to the Hupda; but the point at which this point ceases to be ambiguous (“He is a human, yes, he is a Maku, yes, but he is not a Hup because he belongs to another group of Maku”) is when it is applied to a person who is not a river indian or non-indian, who lives within the interfluvial area enclosed by the rivers Papuri, Tiquié and Vaupés, and speaks the Hupda language.(Reid, 1979: 101).

Se empregarmos os termos de Bruno Marques (2009: 86), o sentido de “Hupda-ness” parece estar mais associado a um “caráter”, ou seja, a uma maneira de agir e ser no mundo que parece distinta dos povos ribeirinhos, sendo antes um “predicado” do que propriamente um “substantivo”. Apesar da oposição marcada ao modo de vida dos povos ribeirinhos, em alguns casos, os Hup’däh, cientes da variação linguística dentro dos grupos regionais, podem preferir comunicar-se no idioma

tukano, uma língua franca entre muitos indígenas da região,³⁸ para estabelecer contato com indígenas hup, no intuito de evitar passar por constrangimentos,³⁹ como relata Patience Epps:

A visitor from Umari Norte to the Central region in 2002 was reported to have spoken only Tukano with the other Hupd'äh, presumably because he was sensitive about his language's differences, and felt disconcerted by not being able to communicate normally (there is no doubt that this speaker routinely speaks Hup at home in his own village; I had interacted with him there a few months previously). This underscores the difficulty in assessing mutual intelligibility among the Vaupés languages on the basis of native speakers' own reports. (Epps, 2008: 13)

A comunidade de Umari Norte, segundo a classificação elaborada por Pozzobon, faz parte do grupo regional ocidental. Para os indígenas Hup'däh dos grupos regional central ou oriental, a língua desse indígena de Umari pode parecer “difícil”, ou mesmo que “ele não sabe falar”, a despeito da inteligibilidade linguística dos grupos regionais (Epps, 2008: 13). Se o uso da língua tukano aparece para os Hup'däh como uma ferramenta para estabelecer interlocuções dentro do cenário multilinguista do alto rio Negro, os povos ribeirinhos, ao contrário, consideram difícil entender a língua hup, ou mesmo que ela seja ridícula, menosprezando o seu aprendizado (Pozzobon, 1983: 50).

Segundo Pozzobon (1983), desde o ponto de vista dos índios ribeirinhos a endogamia linguística dos povos da floresta é um dos traços fundamentais que motivaram a imagem de anti-humanidade

³⁸ Com base em debates teóricos fomentados por Aloizio Cabalzar (2013) e Geraldo Andrello (2012), Bruno Marques (2015: 101) aponta que a prevalência da língua tukano na região da bacia do Uapés se daria, talvez, em razão desse grupo linguístico ter logrado estabelecer mais alianças com outros povos (via exogamia linguística), e o seu uso no processo de evangelização nos internatos salesianos.

³⁹ Analisarei o tema do uso da língua Tukano pelos Hup'däh no capítulo 4, ao abordar a estratégia linguística empregada pelos Hup'däh durante uma audiência pública organizada pela FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira. Em função do contato histórico entre esses povos, Patience Epps (2008: 23) avalia que “the Hup language has undergone significant influence from Tukano, particularly on a structural level.”

atribuída a esses povos. O fato desses indígenas não obedecerem a exogamia linguística, remete ainda a uma prática condenada pelos povos ribeirinhos, o incesto, entendido como o casamento dentro do mesmo grupolinguístico. Ao contrário dos povos ribeirinhos, que viveriam em malocas de composição agnática,⁴⁰ a composição bilateral dos grupos locais Maku (residência com os cunhados na mesma aldeia), também seria outro fator que contribui para que os Maku sirvam como o anti-exemplo de civilização ribeirinha (Pozzobon, 1983: 25).

Apesar do juízo negativo dos povos ribeirinhos em relação aos povos da floresta, as diferenças ressaltadas pelos primeiros não correspondem com a visão que os Maku afirmam sobre sua sociedade, cuja organização social espelha a dos povos ribeirinhos, na medida em que se organizam em grupos de descendência agnáticos (clãs), baseado no princípio da exogamia patrilinear e na residência pós-marital patrilocal. Para Pozzobon (2011), uma das características marcantes dos povos ribeirinhos é o agnatismo hierárquico.⁴¹ Para analisá-la, é importante destacar, ainda que brevemente, o mito fundador comum entre os povos ribeirinhos segundo o qual a humanidade descende do ventre de uma grande cobra-canoa, que cruzou os rios da região, vinda do leste.⁴²

Os primeiros a descerem da cobra-canoa, considerados os mais velhos e de mais alta hierarquia (clã dos “chefes”), distribuíram-se na foz

⁴⁰Kurt Nimuendaju (1927), ao visitar a região do igarapé Japú (Médio Uapés), avistou grupos Maku vivendo em malocas, atribuindo a esse fato a grande influência das culturas arawak e tukano, “ao ponto de certos bandos (os Maku) não se distinguirem mais dos seus mestres senão pela língua e pela sua inferioridade social” (Nimuendaju, apud Marques 2015: 98). A ação dos missionários salesianos, forçou violentamente o abandono das malocas e a sedentarização dos indígenas em famílias nucleares.

⁴¹Por outro lado, os siblings agnáticos estão subdivididos em papéis rituais: xamãs, pajés, chefes, guerreiros, cantores, dançarinos, e servos (C. Hugh-Jones, 1979; Wright, 2006: 22). Esta organização, de tendência mais igualitária, se manifesta basicamente de forma cerimonial (S. Hugh-Jones, 1979).

⁴²Segundo Robin Wright (2006: 20-21), enquanto os povos Tukano oriental narram que a cobra canoa atravessou o rio Negro passando por uma série de locais ancestrais de emergência da humanidade até alcançar o rio Uapés, os povos Arawak, ao contrário, destacam poucos sítios, tomando como o principal o Hipana, no rio Aiary, o “centro do mundo”, de onde descende toda a humanidade. Apesar dos povos Arawak e Tukano oriental compartilharem o mito da cobra-canoa, existem também diferenças na estrutura social dos povos ribeirinhos que se refletem na narrativa mítica.

dos rios (a leste), próximo a “Lagoa do Leite”, local mítico de nascimento da humanidade. Aqueles de menor status social, últimos a desembarcarem dela, permaneceram nas cabeceiras do rio (a oeste).⁴³ Este é o caso dos índios da floresta, que nessa narrativa mítica são os “irmãos menores”, sendo posicionados como “servos.”

Howard Reid (1979:110) coletou uma narrativa Hup’däh versando sobre o ranqueamento agnático dos clãs, com base na viagem da cobra-canoa, onde todos os clãs hup estavam inicialmente juntos. Ao chegar na bacia do Uapés, desceu o primeiro integrante da cobra-canoa, que foi nomeado como o mais velho de todos. Em seguida desceu o segundo membro, até chegar a desembarcar o último, que por ordem de senioridade (marcado pela ordem de descida da cobra-canoa), são considerados os irmãos mais velhos ou aqueles mais novos.⁴⁴ Embora o mito da cobra-canoa também seja acionado pelos Hup’däh para remeter as suas relações hierárquicas e de aliança estabelecidas entre os clãs hup, Pozzobon (2011), ao citar essa narrativa mítica coletada por Howard Reid junto aos Hup’däh, asseverou que:

Neste mito, todos os clãs Hupdã são escalonados dentro de uma hierarquia única de agnatos. Em outras palavras, o mito em questão os transforma numa fratria ribeirinha. Tudo se passa como se os Maku quisessem emular uma sociedade ribeirnhaimaginária (Pozzobon, 2011: 33).

O aspecto hierárquico da sociedade ribeirinha expresso pelos Maku, para Pozzobon, remeteria ao modelo imaginário de sociedade Maku, que “o adotam ao nível do discurso deixando de pô-lo em prática” (Pozzobon, 2011: 26). O que está em jogo nessa análise é uma clivagem entre a observação do domínio do discurso em oposição ao mundo real, em suma, entre o ideal e prática dos indígenas (Marques, 2009: 9).

⁴³O mito da cobra-canoa se manifesta na distribuição espacial dos respectivos clãs (de baixa e alta hierarquia) ao longo do rio. Ainda que a ação missionária e a colonização tenham afetado esse ordenamento, para Pozzobon (2011: 27): “Essa hierarquização do espaço ribeirinho é a única expressão concreta da hierarquia clânica.”

⁴⁴Durante uma conversa com um interlocutor Hup’däh em São Gabriel da Cachoeira sobre a criação da humanidade, ele comentou comigo: “você não dizem que vieram do macaco, a gente veio da cobra!”

⁴⁵Partindo dessa dicotomia entre ideal e práxis, Pozzobon (1991) investiu teoricamente em fazer simulações estatísticas com base em modelos computacionais para entender a razão pela qual os Maku afirmavam compartilhar o mesmo ideal societário dos povos ribeirinhos, enfatizando a patrilinearidade exogâmica e a patrilocalidade, ainda que isso não ocorresse na prática.

A partir desse modelo estatístico, Pozzobon detectou, então, uma série de casamentos dos Maku incondizentes com o modelo que eles apontavam, que destacava ainda um forte viés cognático. Com base na observação dos casamentos Maku, ele vai afirmar que “a fluidez com que os grupos Maku em geral seguem as regras de parentesco está ligada a fatores demográficos.” (Pozzobon, 1983: 15). Isto ocorreria, especialmente, devido ao desequilíbrio entre a quantidade de homens e mulheres indígenas, já que elas estariam em menor número populacional. Consequentemente, as regras que os Maku explicitavam não podiam ser devidamente obedecidas, pela carência de mulheres nos isolados matrimoniais.

Para Pozzobon (2011), ainda que os Maku se declarassem patrilocais, a mobilidade territorial dos grupos domésticos,⁴⁶ o que implicava no rearranjo com outros grupos locais, não permitiria a prática da patrilocalidade, influenciando, portanto, na sua composição cognática: “nada tendo dos povoados monocômicos tão característicos dos índios do rio.” (Pozzobon, 2011: 34). Por outro lado, pelo fato de gozarem de um baixo status social, os Maku aludiriam ao mesmo ideal societário dos povos ribeirinhos, como uma estratégia para evitar serem discriminados.

Se analisarmos o tema da “fluidez” dos Maku destacado por Pozzobon, ele é um desdobramento do trabalho de Howard Reid (1979: 96-217) sobre os Hup’dáh. Entretanto, enquanto o primeiro adotou um modelo teórico estrutural-demográfico (como Pozzobon denominou a sua hipótese) para descrever a fluidez da organização social Maku, Howard Reid tomou como inspiração teórica o artigo “The importance of flux in two hunting societies”, de Colin Turnbull (1968).⁴⁷ Esta investigação

⁴⁵Característica, esta, marcante nas análises não somente de Pozzobon (1983, 1991, 2011), mas como de Peter Silverwood-Cope (1990), e de Howard Reid (1979).

⁴⁶Tratarei no próximo tópico sobre as fissões e fusões dos grupos domésticos, o que interfere na composição dos grupos locais Maku.

⁴⁷Publicado na obra “Man the Hunter” (1968), coletânea organizada por Richard B. Lee e Irven de Vore, com artigos sobre diferentes povos com economia baseada na caça e coleta.

versa sobre os Mbuti, povo pigmeu instalado nas florestas tropicais do nordeste do Congo, e os Ik, população residente em áreas montanhosas entre a fronteira com Uganda, Kênia, e Sudão, destacando a fluidez e frouxidão da organização desses povos:

(...) as hunt and gatherers, work with their respective environments rather than attempting to alter them. Neither is under the rigid control a truly marginal economy might impose, each is able to maintain a fluid band composition, a loose form of social structure, and to utilize flux as highly effective social mechanism. (Turnbull, 1968:132).

Segundo essa assertiva, nem o controle do ambiente parece ser o centro das atenções dessas populações, e nem a economia de caça e coleta pode ser definida com base em restrições ecológicas, o que nos remete a dinâmica da organização política desses povos. Informo ao leitor que, por enquanto, deixarei para a seção seguinte sobre a nonchalanace o debate acerca do “fluxo” abordado por Turnbull (1968), que enseja essa discussão. Por ora, seguirei a questão da “fluidez”, e da “organização social frouxa” desses povos, evocada por Turnbull. Estes julgamentos parecem opor-se a certo padrão rígido, ou mais bem definido de organização social, cujo pano de fundo é “a conceituação africanista de estrutura social baseada nos grupos de descendência” (Marques, 2009:15).

Em paralelo as críticas sobre representação etnográfica elaboradas ao longo das décadas de 1970 e 1980 na antropologia, Roy Wagner (2010) cumpre importante papel nesse debate ao questionar o rendimento analítico do conceito de “grupos de descendência,” e sua extensão junto a outros povos, em especial os Daribi, da Nova Guiné. Ele critica esse aporte teórico, tal como formulado desde da antropologia britânica, a partir de estudos africanistas, sob influência de Meyer Fortes e especialmente de Radcliffe-Brown, basicamente por dois pontos. Sua ênfase na coesão social a partir de uma perspectiva durkheimiana, e a premissa de que os grupos sociais constituiriam conjuntos indentitários bem definidos, corporados, e que existiriam para além das pessoas. Nestes termos, Roy Wagner defende que não existe “grupo social” constituído entre os Daribi, já que os seus etnônimos registram apenas nomes, posicionais e circunstanciais.

O que está em jogo para Roy Wagner nos estudos africanistas da antropologia britânica, e mesmo no estruturalismo francês, que ele igualmente faz críticas, é certamente a concepção de regras, a partir de certa concepção de “leis”. No primeiro caso, ela se baseia na esfera

político-jural, onde os “grupos de descendência” seriam chaves na realização de trocas, transmissão de direitos, prerrogativas importantes para coesão social de um dado grupo social. No segundo, ela faz parte de um ordenamento sistêmico do pensamento humano que é inconsciente e regrado.⁴⁸

Na discussão de Roy Wagner, tanto o nível inconsciente quanto o domínio político-jural, são exemplos de regras que não dão conta de descrever o modo de vida Daribi. Eles espelhariam menos preocupações nativas, do que da sociedade dos respectivos pesquisadores. Para ele, a lógica operacional que fundamenta o seu emprego junto aos Darib, parte de pensá-los “como se fossem” (“as if”) parecidos aos modelos heurísticos predicados a eles, no caso, desde de um modelo de sociedade baseada no contrato social, já que:

Vivemos numa cultura na qual fundar, integrar, tornar-se membro e participar de grupos é uma questão intencional e importante. A constituição de nossas Nações se baseiam em uma noção de contrato social, um ato ou evento consciente de alguma espécie que deu início a existência da sociedade. Os cidadãos são membros desses colossais grupos de descendência. Os que não são nascidos nele ou no interior dos seus territórios precisam ser naturalizados, assim como as crianças podem ser legalmente adotadas por pais de criação. Uma sociedade que enfatiza o dever do cidadão de votar e manter-se vigilante aos interesses do seu país sem dúvida insiste na participação consciente. E ao tornar consciente a pertença e a participação na sociedade, essa forma social particular também a torna problemática. Os problemas de recrutamento, participação e corporativismo (economia) são nossos problemas, mas nós o levamos conosco quando visitamos outras culturas, junto com nossa escova de dente e nossos romances favoritos. (Wagner, 2010:243).

Esta passagem acima é fundamental para começarmos a problematizar o ingresso dos Hup’däh no mundo da cidadania. A idéia de “participação social”, de “recrutamento”, ou mesmo do que é um

⁴⁸ Este sentido de ordem inconsciente subjacente a estrutura do pensamento humano parece encaixar-se no modelo de sociedade imaginária ribeirinha, que Pozzobon imaginou para os Maku.

“cidadão consciente”, correspondem, segundo Roy Wagner, ao modus operandi de uma modalidade específica de sociedade (euro-americana). Ela é fundada no contrato social, preocupada com a coesão social, contando com o Estado e o seu poder coercitivo para impor o cumprimento das regras.

Coloquemos então esse problema do contrato social a partir do debate sobre o termo Maku. Se o consenso acerca da família linguística é um grande imbróglia político e epistemológico, conforme colocarei mais adiante, por outro lado, o termo Maku também revela uma discussão onomástica complexa. Como chama a atenção Pedro Lolli (2016: 179) sobre esse etnônimo:

Se há nomes disseminados por grandes extensões geográficas nesta área, diria que o nome Maku seria um bom candidato, na medida em que se encontra seu uso em regiões do rio Içana, do rio Apapóris e Japurá, do rio Marié, do rio Uaupés, do rio Tiquié e do rio Papuri. Isso sem levar em consideração outros registros do nome Maku, tanto em áreas vizinhas, como o Orinoco, quanto em áreas mais distantes, como lago Cuyabeno. Maku não é somente um nome difundido numa área geográfica extensa, mas também temporalmente. Os primeiros registros desse nome são muito antigos e datam do século XVII. Desde então, tem sido apropriado não só por cientistas e viajantes do século XIX, como também missionários, antropólogos, linguistas e funcionários de instituições estatais ao longo do século XX. Em comum a todos esses registros é o valor pejorativo que esse nome carrega (...). (Lolli, 2016:179)

É possível encontrar o emprego desse termo desde os Máku ou Makú falado no rio Auari (Roraima), Mako ou Cofán-Makú falado no lago Cuyabeno (Colômbia), Makú, Sáliba-Maco, ou Maco-Piaroa, um sub grupo da família Sáliba-Piaroa (Venezuela), por vezes, os povos Yanomami foram chamados de Makú (Epps, 2005: 8-9). O termo Maku, portanto, remete a uma série de línguas e povos na Amazônia, sem nenhuma relação de contato direta ou evidência de parentesco linguístico. Para Pozzobon (1983) “o amplo uso do termo talvez se explique pela grande dispersão da língua Aruak na área norte-Amazônica” (Pozzobon, 1983: 54). A partir do alto rio Negro, parece que os povos agregados como Maku dão uma boa amostra do dilema apresentado no trecho acima

destacado de Roy Wagner (2010: p. 243) de que “ao tornar consciente a pertença e a participação na sociedade, essa forma social particular também a torna problemática (...).”

Ao longo de 2004, foi convencionada a padronização da grafia hup, como resultado de quatro oficinas ocorridas em São Gabriel da Cachoeira, com a participação de indígenas Hup´däh dos três grupos regionais. As oficinas foram mediadas pelo linguista Henri Ramirez, com o apoio da Associação Saúde Sem Limites (SSL),⁴⁹ organização não governamental coordenada pelo antropólogo Renato Athias. Entre 2005 e 2007, essa ong organizou o encontro *Paak Sah Tëg*, II Curso de Magistério Indígena para a formação de professores Hup´däh, Däw, e Nadöb, a partir de uma demanda dos próprios indígenas para ministrarem aulas em suas comunidades, já que, como relata Renato Athias (2010:1), para esses povos: “(...) escolas foram criadas a partir de uma pedagogia missionária, salesiana, e desenvolvida pelos povos Tukano e Arawak, no processo de contato com esses indígenas.”

Como já mencionei, os povos indígenas Nukak e Kakwa, do lado colombiano, além dos povos Hup´däh, Yuhupdëh, Döw e Nadöb, do lado brasileiro, foram agrupados historicamente na família linguística Maku, termo que desaprovam pelo seu conteúdo perjurativo,⁵⁰ atribuído pelos povos ribeirinhos. Em 2001, Henri-Ramirez sugeriu a alteração da família linguística Maku para Uapés-Japurá, em referência a área geográfica onde habitam esses povos. Em 2005, Patience Epps fez a proposição de empregar o termo Nadahup, que leva em consideração somente os povos do lado brasileiro, já que, segundo Patience Epps (2008: 3-10), não há evidências sobre a filiação dos povos do lado colombiano ao mesmo tronco linguístico.⁵¹ Ambas as sugestões foram encaminhadas a esses indígenas durante o *Paak Sah Tëg*, II Curso de Magistério Indígena, “que não as aprovaram, não chegando, entretanto, a um consenso sobre qual deveria ser, então, o termo de referência que os agrupasse”. (Marques 2011: 28 apud Pozzobon).

⁴⁹Como colocarei ao longo do capítulo 3, essa ong teve papel fundamental na intermediação dos indígenas Hup´däh com o poder público.

⁵⁰Bruno Marques (Marques, 2011: 28) coloca que os indígenas passaram a ser conhecidos por meio desse etnônimo, “desde os primeiros estudos de Köch-Grünberg e Rivet & Tastevin (1920), a qual, por falta de dados confiáveis, reproduziu-se nas pesquisas que se seguiram desde então, mais interessadas em comprovar a existência da família linguística do que questioná-la”

⁵¹Para uma discussão sobre outras propostas de família linguística em lugar do Nadahup, ver: Epps, 2008: 3-10

Tais considerações parecem colocar em cheque o que imaginamos como “grupo social.” As críticas expressas por Roy Wagner sobre a Melanésia ressoam com as críticas de Joana Overing apresentadas no XLII Congrès International de Américanistes organizado em 1976. Ela também apresentou questionamentos sobre o rendimento de conceitos emprestados da antropologia social britânica, a exemplo dos “grupos de descendência”, diante das produções etnográficas que estavam sendo realizadas junto aos povos indígenas, no contexto das terras baixas sul-americanas. Apoiados nessa discussão, alguns anos mais tarde, Roberto da Matta, Eduardo Viveiros de Castro e Anthony Seeger sugerem outro foco de análise para investigação das populações ameríndias:

De modo particular, focalizaremos nossa atenção sobre uma tese: que a originalidade das sociedades brasileiras (de modo mais amplo, sul americanas) reside numa noção particularmente rica da noção da pessoa, com referência especial á corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar humano que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979: 3).

Segundo os autores, uma preocupação central dessas populações é a noção de pessoa, o que remete ao tema da cosmologia indígena. O centro das atenções não está no indivíduo visto como parte do corpo social, jurídico, econômico, ou seja, de um grupo corporado, já que nas populações ameríndias, “a fabricação, decoração, transformação, e destruição dos corpos são temas que giram as mitologias, á vida cerimonial e a organização social”. (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979:11). Opera-se, assim, uma mudança de foco epistemológica fundamental, já que o corpo deixa de ser uma metáfora para falar sobre o social (corpo social) para ser o ponto de partida para a construção da pessoa entre os povos ameríndios.

Para encerrar esse tópico, a primeira vista ele parece destoar completamente do debate em curso acerca das imagens de pobreza e afluência empregadas para descrição da estrutura econômica dos Hup’ däh, do ecossistema do rio Negro, ou da diversidade sociocultural dos povos indígenas. Ao discutir, ainda que de forma sucinta, o pano de fundo teórico implicado no juízo de fluidez remetido aos povos Maku, o que entra em cena é não somente a oposição entre a organização social dos

povos ribeirinhos em relação aos povos da floresta, mas o contraste entre uma série de atributos de humanidade e modelos de sociedade colocados em jogo.

Por outro lado, nas descrições etnológicas dos povos Maku, a coesão social ganha menos destaque do que o tema das constantes fissões e recomposições dos grupos locais. No tópico a seguir, inicialmente me ocuparei em investigar outro aspecto mencionado por Turnbull (1969) que merece atenção para além do juízo de fluidez dos povos Maku: os constantes rearranjos dos grupos domésticos, resultados de fissões e fusões com outros grupos locais.⁵² Este é um fator que interfere na economia desses povos indígenas, e na sua organização política. Pontos, estes, que tomarei como ponto de partida para a discussão sobre a *nonchalance maku*.

1.4 A ÉTICA NONCHALANCE

Retomando brevemente a descrição de Turnbull (1966) sobre os Ik e os Mbuti, dois povos africanos caçadores e coletores pouco numerosos, aos quais já mencionei no tópico anterior, ele destaca os rearranjos na composição dos grupos locais que acompanha as frequentes mudanças de acampamentos de caça e coleta ao longo das estações do ano. Ele designa esse traço de “fluxo”, entendido: “as a recurrent fission and fusion which affects the composition of the local band.” (Turnbull, 1969: 132). Na medida em que esses povos se subdividem em grupos locais com bastante autonomia, não possuindo uma autoridade política centralizada para mediar conflitos, o mecanismo do “fluxo” segundo ele, tem uma papel importante para manutenção da coesão social desses povos, já que: “When hostilities come into open, the solution for one or the other disputant to pack up and leave (Turnbull, 1968: 135). Com efeito, para Turnbull os deslocamentos desses povos não se devem a contingências ecológicas. Ao contrário, ainda que eles venhama passar fome em certas épocas do ano, seria a abundância relativa de alimentos que garantiria a prática do fluxo, de modo que “the predicability of food supplies allows for neighbouring bands to plan their movements so as to avoid conflict (Turnbull, 1969:137).

⁵²Robin Wright (2006: 21) sugere uma série de leituras onde o tema de fissão e fusão de grupos indígenas entra em cena, a exemplo de “Goldman (1963), para os Cubeo; Arnhem (1981), para os Makuna; Jackson (1983), para os Bará; Pozzobon (1983), para os Makú; Wright (1981) e Journet (1995), para os Baniwa e Kuripako; Vidal (1987), para os Piapoco, entre outros.”

Segundo Pozzobon (2011), os momentos de dispersão dos Maku no interior da floresta (*k'et ko äy*) eram “um método eficaz de evitar a fissão definitiva do grupo local”, já que os conflitos internos eram apaziguados, segundo diziam os indígenas, porque: “a gente vai para o mato e fica lá até a raiva passar” (Pozzobon, 2011: 19). Da mesma forma, a mobilidade dos indígenas, ao longo do acampamentos de caça, nas aldeias hup, e nas aldeias ribeirinhas contribuem para evitar o esgotamento dos territórios de pesca e caça, já que:

“Os animais”, dizem os Maku, “ficam espertos com o tempo.” Sabem que tem gente rodando. Vão para para mais longe. Mas quando o assentamento recém se estabeleceu num novo lugar, deslocando o foco da atuação dos caçadores, “a caça está boba, fácil de matar” (Pozzobon, 2011: 61-61).

A notável capacidade de observação do comportamento dos animais por parte dos Maku, que também, segundo esse enunciado, observam o comportamento do caçador, são indicadores levados em conta para os deslocamentos no território. A concentração de caçadores no mesmo território afugenta os animais, forçando deslocamentos maiores ou a mudança para outros territórios onde a “caça está boba.” Antes da ação missionária salesiana sobre os Hup'däh, que levou ao adensamento populacional do povo Hupd'äh em comunidades maiores para fins de evangelização, que resultaram no que Renato Athias denominou de “povoados-missão”, os Hupd'äh apresentavam maior mobilidade territorial, vivendo basicamente em pequenas aldeias abrigando de 15 até 50 indivíduos (Athias, 2006: 12), composto por parentes agnatos e afins.

Este processo de sedentarização, conforme colocarei com mais destaque no tópico seguinte, afetou severamente a economia desses indígenas, tornando-os mais dependentes da agricultura, dificultando ainda a resolução de conflitos.⁵³ Pozzobon (2011) descreve um

⁵³Na comunidade de Santa Cruz do Cabari, localizada no igarapé Japú, uma indígena hup que era professora perdeu a visão de um olho, espetado por um galho de uma árvore no caminho entre sua casa e a sua roça, onde ela foi colher mandioca. Neste fatídico dia, ela estava sozinha, ao contrário de outros dias. Este foi um dos fatores que ela levou em consideração para atribuir o ferimento no olho ao “sopro”, ou seja, a prática de feitiçaria. Este incidente era mencionado por ela como justificativa para desejar retornar a Nova Fundação, a sua comunidade de origem chamada no rio Tiquié, onde ela dizia que tinha vaga para professor disponível. No entanto, como ela mantinha várias roças em Santa Cruz

episódio, ao qual sumarizo aqui, que oferece pistas importantes sobre a importância da dispersão dos indígenas.

Em 1982, ele estava no baixo rio Tiquié, em uma aldeia Yuhupdêh⁵⁴ (*Pedn bok*), Após uma expedição de caça bem sucedida, onde foram abatidas várias queixadas, uma festa foi organizada para celebrar o fato, próxima a casa de *Nyaam Tagn N#*, o “líder” da comunidade. Os indígenas serviram na festa bebida fermentada (caxiri), tabaco, carne, frutos colhidos na mata, e ipadú, uma mistura feita com folhas de coca que os indígenas maceraram até virar pó, cujo composto enchem na bochecha até diluir com a saliva.

De madrugada, começou uma briga envolvendo dois homens solteiros, *Toy* e *Tshe*, que queriam se casar com *Ko'Kegn*, uma jovem da comunidade. As danças, cantos, e risos animavam a festa cessaram quando *Toy* foi a fogueira e pegou um pedaço de lenha em brasa e atirou no peito de *Tshe*. A briga logo se generalizou, envolvendo outros homens, alguns já cambaleantes, ébrios da festa.

Prestando a atenção a genealogia dos dois indígenas que incitaram a briga, Pozzobon (2011) chegou a conclusão que eles pertenciam a clãs afins da jovem pretendente, o que teria motivado uma disputa por quem casaria com ela. *Ko'Kegn*era FBDD⁵⁵ (filha da filha do irmão do pai) de *Tshe*, ao passo que era FZD (filha da irmã de pai) de *Toy*, sendo, portanto, primos cruzados. Levando em conta que a terminologia de parentesco é

do Cabari, ao contrário de Nova Fundação, onde ela ficaria dependente dos seus parentes para se alimentar, ela se mostrava titubeante com a mudança. Outro indígena hup, que se mudou para próximo do perímetro urbano de São Gabriel da Cachoeira, em um sítio chamado “Diamantina,” distante cerca de 40 minutos de rabetá até a cidade, queixou-se comigo repetidamente que um indígena Tukano, que alegava ser proprietário do terreno, ameaçava constantemente expulsá-lo e também a sua família desse local. Durante o período que estive em campo, ele recorreu várias vezes a FUNAI para intermediar o conflito, afirmando que se tivesse que sair, ele não deixaria os seus pés de maniva no local. A mandioca que cultivava e os seus derivados eram fundamentais para alimentação da família, embora uma pequena parte destinava-se a venda intermitente na cidade (seis reais por kilo de mandioca), a outros indígenas e brancos. Estes dois exemplos, a meu ver, sugerem maior dependência dos indígenas Hup'däh em relação a prática agrícola.

⁵⁴Os Yuhupdêh é um povo que está distribuído entre os igarapés Cunuri, Castanha e Ira, afluentes da margem direita do rio Tiquié, e pelos rios Apapóris e Traíra (FOIRN/ISA: 2006: 31).

⁵⁵Sigo as notações em inglês para os termos de parentesco, conforme emprega Pozzobon (2011): F= pai, M= mãe, Z=irmã, B= irmão, etc.

do tipo dravidiana, que prescreve o casamento com primos cruzados:irmão do pai, irmão da mãe, irmã da mãe, irmã do pai, interditando aqueles com primos paralelos: filhos do irmão, filhos da irmã, etc (Silva, 1999), tanto *Tshe* quanto *Toy* eram desposáveis de *Ko'Kegn*.

Por outro lado, *Toy* alegou que *Tshe*, que ocupava a posição de FFBS (irmã do irmão do pai de pai), o que lhe rendia uma posição genealógica análoga ao “pai” dele, era antes um possível sogro de *Ko'Kegn*, do que um marido. De acordo com Pozzobon (2011), para além de uma disputa de terminológica sobre quem era o marido preferencial *Ko'Kegn*, esta briga revelou tensionamentos já pré-existentes na comunidade:

O líder de *Pedn Bok*, *Nyaam Tagn N#*, não se dava bem com seu irmão classificatório *Deh Nyaam* desde que se casara com *Ih Mbagn*. Por várias vezes haviam morado em assentamentos distintos. Estavam reunidos em 1991 por admoestação dos missionários salesianos, que pretendiam facilitar a catequese com a concentração espacial dos *Yuhupd#*. Porém, as tensões decorrentes da inimizade entre os dois, a falta de intimidade do grupo reunido pelos padres e o excesso de pessoas explorando o mesmo ambiente natural culminaram com a disputa entre *Toy* e *Tshe*, que foi usada para restabelecer assentamentos de tamanhoe composição mais tradicionais (Pozzobon, 2011: 58).

Se analisarmos o desfecho dessa briga, ela resultou na fissão do grupo local, e simultaneamente no rearranjo dos seus membros, até então reunidos pela ação missionária para fins de evangelização, em outras comunidades menores⁵⁶ onde os indígenas mantinham relações de parentesco próximas. Segundo Pozzobon (2011: 58), este foi o caso de *Ko'Kegn*, que foi embora com seu pai para Matapi (rio Tiquié), onde ele

⁵⁶Opto aqui por chamar de comunidade, e não de assentamento, com base na seguinte observação dado por Ana Gita de Oliveira a Cristine Lasmar: “Tudo indica que a ampla utilização regional do termo 'comunidade' deve-se à atuação dos missionários salesianos. Com a implementação, no final da década de 1960, do projeto de organização dos grupos locais nos moldes das comunidades Eclesiais de Base (cf. Oliveira, 1981, p. 31; 1995, 150), o termo passaria a ser utilizado pelos índios para designar os povoados que se espalham pela região do alto rio Negro”. (Lasmar, apud Marques: 2015: 77).

tinha parentes agnatos, e de *Tshe* que foi para *Tshugh Payh*, localidade onde tinha parentes afins e agnatos. Somente *Toy* e seus tios paternos continuaram em *Pedn Bok*.

Como mencionei, os grupos locais (*hayam*) são compostos por uma série de grupos de fogo, que são unidades domésticas formadas por um casal, seus filhos solteiros, e ocasionalmente seus parentes próximos, uma mulher viúva, um irmão sem esposa, entre outras combinações cognáticas (Pozzobon, 2011: 53). O grupo de fogo tem maior relação de intimidade, repartindo alimentos e vivendo sob o mesmo teto e compartilhando a mesma fogueira, sendo um importante termômetro da convivialidade hup.

Membros de um grupo de fogo costumam fazer visitas a parentes de outros grupos locais co-residindo com eles durante períodos breves ou mais prolongados (Athias, 2006: 14), como coloca Bruno Marques (2009: 135): “Vislumbra-se um potencial autárquico nessas coletividades, uma vez que podem se desvencilhar dos grupos locais e viver independentemente, caso assim queiram ou caso sejam impelidos a isso.”

O “líder” de um grupo local (*hayam*), a quem os Hup’däh chamam de *yo’òm ñh*, mesmo termo para “chefe” e “patrão” (Ramirez, 2006: 214), é um indígena que não tem poder de comando, tendo em vista que “os Maku não gostam de ser mandados”, atribuindo negativamente esse comportamento aos índios ribeirinhos e aos brancos (Pozzobon, 2011: 65), ambos vistos como autoritários. Segundo Pozzobon (2011: 56), ele era normalmente alguém por volta dos 40 anos de idade, possuindo maior perícia na caça, matando uma quantidade de animais 5 a 6 vezes maior do que alguém entre 20 a 25 anos, agregando ainda mais homens jovens perto de si com quem mantém relações agnáticas e de afinidade.

O chamado “líder”, portanto, é a pessoa responsável por manter o bom clima de convivialidade entre os indígenas, estimulando através da retórica os trabalhos comunais, como a abertura de roças, a realização de refeições coletivas, desempenhando ainda o papel de anfitrião de festas. Em suma, ele é uma espécie de mestre de cerimônias comunitário. Os missionários salesianos passaram a denominá-lo de “capitão”, como observou Athias:

Esses capitães articulam um sofrível português e são os intermediários entre os agentes não-índios e o mundo Hupd’äh. Frequentemente têm de saber interpretar muito bem para o grupo local as idéias e conceitos de missionários e outros agentes da sociedade nacional que passam em suas aldeias. Essa tarefa não é fácil. (Athias, 2006:13)

Se cabe a figura do capitão a tradução de mundos, como articular o universo hup que distingue uma multitude de “gentes”, com um modelo de “sociedade nacional” para quem essas diferenças são indiferentes? Onde afinal começa essa “Sociedade” para os Hup’däh em oposição a deles? Se a intermediação entre esses mundos se mostra bem complicada, tampouco é simples manter a coesão social dos grupos locais (*hayam*) e dos grupos de fogo.

Se a um nível mais amplo, a “equação da distância ontológica” elaborada por Pozzobon chama a atenção a desconfiança e os juízos negativos que imperam quanto menor a intimidade, e maior a alteridade dos diferentes povos considerados distantes, desde o ponto de vista de um observador Maku, por outro lado, muitas brigas entre os indígenas Makuo correm ao nível dos irmãos e primos paralelos (Pozzobon, 2011: 59), portanto, dentro do núcleo de parentesco próximo.

A disputa de *Tshe* e *Toy* por *Ko’Kegn* que resultou na fissão do grupo local yuhup é um exemplo disso. Esta briga tem uma contrapartida mítica que envolve dois irmãos criados por *Kegn Teh*, pretendentes da mesma mulher, que foi detalhada por Howard Reid (1979), e retomada da seguinte maneira por Pozzobon em conversa com os Yuhupdäh:

Os dois homens, fundadores de clãs, trocam então suas irmãs, dando com isso nascimento a uma relação de afinidade, que se perpetuaria ao longo do tempo através da troca recorrente de irmãs. Ao comentar esses mitos com os Yuhupdä, eles me contaram uma versão que conjugava ambos em um história.⁵⁷No começo, só havia dois clãs que trocavam mulheres entre si. Seguiram-se disputas entre irmãos no seio desses clãs. As fissões que se seguiram deram origem aos clãs que se conhecem hoje em dia e que teriam chegado à região em duas cobras-canoas diferentes, hierarquizadas segundo a ordem de surgimento. É óbvio que se trata de história conjuntural *à la índio*, mas um modelo de classificação social se extrai deste exercício de especulação nativa: visto que o número de clãs originais era dois e que supostamente os clãs deriados guardam o laço de agnação com seus respectivos clãs fundadores,

⁵⁷Pozzobon (2011) se refere ao mito da cobra-canoa descrito por Howard Reid (1979) em relação aos Hup’däh, que mencionei no tópico “1.3”

estamos diante de um sistema de duas seções exogâmicas. (Pozzobon, 2011: 33-34)

Sobre a hierarquização clânica dos indígenas Maku derivado do mito da cobra-canoa, Pozzobon (2011) advertiu que cada interlocutor nativo apresentava uma hierarquia onde o seu clã estava no topo, de modo que raramente os indígenas concordavam sobre o ordenamento dos clãs. Ele suspeitava que essa hierarquia era simulada pelos indígenas para responder as perguntas de antropólogos e missionários sobre o seu sistema de parentesco, que os estimulavam “a se exprimir pela gramática social riberirinha, por não quererem se sentir os párias do sistema diante de perguntas embaraçosas” (Pozzobon, 2011: 34).

Apresentando outra chave de leitura, esse jogo discursivo dos indígenas aludido por Pozzobon para se encaixarem no esquema conceitual dos antropólogos e missionários, sugere também uma forma de os indígenas dissimularem obedecer as regras sociais riberinhas, de modo a minimizar as assimetrias sociais a que estão sujeitos. Como colocarei com maior profundidade no tópico seguinte, a aparente dominação dos indígenas riberinhos sob os indígenas da floresta, revelam formas de resistência bastante sutis articuladas por esses últimos indígenas, sob uma aparência de submissão.

Por outro lado, o que chama a atenção também nas descrições etnográficas dos indígenas Hup'däh é certa insubmissão epistemológica as premissas teóricas dos pesquisadores. Convido o leitor a refletir sobre isso a partir da seguinte anedota. Howard Reid (1979) observou o caráter bilateral de uma série de grupos locais hup, até então pouco afetados pela ação missionária. Estes grupos locais eram compostos por homens em posição de afins e com filiação agnática, possuindo uma população média de 25 indígenas, mas podendo variar entre 8 até 50 pessoas, incluindo as crianças (Reid, 1979: 123).

Ao perguntar os indígenas sobre a organização dos grupos locais hup com base no modelo de sociedade tukana, que prescreve a co-residência com parentes agnáticos masculinos, Howard Reid escutou dos Hup'däh que eles também seguiam o mesmo padrão agnático. Ele então insistiu na pergunta, destacando a inconsistência da resposta a partir da presença dos parentes afins residindo juntos com agnatos. Diante disso, o indígenas afirmaram que mantinham relações agnáticas com as esposas dos seus parentes afins, ou que os afins tinham laços de parentesco agnático próximos com suas esposas, o que tornava a situação admissível. Ao analisar esse caso descrito por Howard Reid (1979), Pozzobon fez as seguintes observações:

Aqui não estamos mais no terreno do modelo, mas no da manipulação pura e simples. Em minhas conversas com os índios, tanto Yuhupda quanto Hupda, constatee boas discrepâncias nas opiniões individuais a esse respeito. Alguns afirmavam que os afins deviam morar em tapiris diferentes. Outros diziam que o assunto dos tapiris não tinha a menor espécie de importância, porque as pessoas se movimentavam tanto que estavam todas misturadas. (Pozzobon, 2011:62)

O tema da “discrepância” mencionado por Pozzobon a partir das regras de parentesco, parte de uma clivagem prévia entre a observação das práticas indígenas em contraste ao discurso nativo, que serve como liame para distinguir a “sociedade real” dos povos Maku, calcada no cognatismo, em oposição a como expressam o agnatismo hierárquico da “sociedade riberinha imaginária”.

O pano de fundo dessa discussão diz respeito ao juízo de fluidez imputada aos povos Maku em comparação a rigidez com que os povos riberinhos observariam a patrilocalidade. Deterei-me brevemente nesse ponto, antes de passar a discussão sobre a manipulação terminológica das categorias de parentesco, e a mobilidade hup, que é atravessada por processos de fissão e fusão dos grupos locais.

Antes de vir a falecer em 2001, Pozzobon começou a duvidar da “fluidez” dos indígenas Maku com base na constatação da disparidade demográfica entre homens e mulheres esposáveis dentro dos isolados matrimoniais. Na obra “Sociedade e Improvisado” (2011), que permaneceu inacabada, Pozzobon iniciava um exercício de revisão teórica dos seus trabalhos anteriores,⁵⁸ refutando o seu modelo explicativo estrutural-demográfico, oferecendo novas chaves de leitura sobre os povos Maku. Curioso é o tom desinteressado dessa passagem teórica, narrado por Pozzobon. Já como servidor da FUNAI, ele esteve entre 1991 e 1999 no rio Negro, totalizando 15 meses na região, fazendo estudos cujos resultados ele informou que:

⁵⁸Como coloquei na introdução, o manuscrito de Pozzobon foi resgatado por Bruno Marques, que prefaciou a versão da obra publicada em 2011 pelo Museu do Índio.

Destinaram-se á identificação oficial de terras indígenas, á localização anteriormente mal conhecidas dos Maku, á demarcação de terras e outros levantamentos de caráter muito mais prático do que acadêmico. Nestas últimas estadias, talvez porque já não estivesse mais preocupado em demonstrar esta ou aquela hipótese, pude captar melhor a essência da cultura Maku, que é a do improviso em relação á maior parte das tarefas, concepções, rituais e crenças. Os dados intensivos que eu havia colhido na época das teses adquiriram um novo sentido(...) Este livro nasceu desse câmbio de perspectiva. Sua argumentação reflete a mudança. (Pozzobon, 2011: XLIV).

Seguindo o percurso que levou Pozzobon a fundamentar a "essência" dos povos Maku, a saber, o "improviso" em vários planos de sua organização social, tratemos da transformação epistemológica que fomentou essa tese. Ainda que os casamentos que desobedeciam as regras de exogamia patrilinear que os indígenas versavam fossem destacados, normalmente eles eram aludidos por aqueles homens rejeitados como cônjuges, que acusavam o pretendente rival de incestuoso, "alguém que come a si mesmo". (Pozzobon, 2011: XXXVII).

Em contrapartida, esses julgamentos morais não eram compartilhados coletivamente, não havendo regulações cosmológicas que o sancionassem como tabu, capazes de predicar alguma penalização sobrenatural por sua violação. As querelas envoltas nos casamentos julgados como errados eram resolvidas pragmaticamente mediante a manipulação terminológica estratégica dos termos de parentesco pelos indígenas. Sobre o modelo de duas seções exogâmicas patrilineares deduzidos a partir dos mitos descritos pelos indígenas, a amostra de casamentos errados efetivados que foram analisados por Pozzobon era bem maior do que os matrimônios realizados conforme o discurso indígena, fragilizando o argumento de que essa era uma dimensão "inconsciente" do modelo de sociabilidade nativa.

Pozzobon refutou também que a escassez de mulheres, um argumento aferido a partir de conversas com os indígenas e da sua análise demográfica, fosse o motivo pelos casamentos desviantes. Para ele, se os indígenas realmente quisessem eles poderiam simplesmente resolver casar-se com mulheres de outros isolados matrimoniais. Fato que não se

verifica em razão da tendência a endogamia linguística dos grupos regionais, que responde menos por um caráter demográfico do que sociológico. Após desestabilizar o fundamento das análises etnográficas que vinha desenvolvendo durante anos, Pozzobon (2011) avaliou que:

Os Maku, como outras sociedades pouco codificadas, não se sentem compelidos a resolver problemas lógicos e classificatórios a não ser quando provocados pelo antropólogo. No mais, ficam satisfeitos com um amálgama nebuloso de idéias sociais de natureza diversa, doqualse servem segundo os seus interesses pessoais e localistas. Codificar este amálgama – excluindo as possibilidades que não se coadunam a um suposto “modelo estrutural”- resulta em esvaziamento, em perda de charme e desperdício de informações. (Pozzobon, 2011: XXXIX).

Vemos aqui que Pozzobon resolveu divorciar-se da sua teoria estrutural-demográfica, ao dar-se conta que ela parecia responder mais as preocupações epistemológicas dele, enquanto antropólogo, do que as perguntas formuladas pelos indígenas. Apesar desse cisma teórico, ele não condena a morte as investigações sobre as relações de parentesco e de organização social dos povos Maku que levou a cabo. Ele tomou elas como matéria prima para argumentar que a sociedade Maku possui uma dupla organização social. Uma fundada na unificação e a outra na exogamia, que fundamenta a busca por cônjuges fora do núcleo de parentesco agnático próximo, e que faz parte de uma estratégia “para se adaptar um contexto cultural dominado por ideias de origem Arawak e Tukano”(Pozzobon, 2011: XXXIX). A outra forma que subverte a prática da patrilinearidade exogâmica, em favor de uma organização social minimalista cognática, ou mais elementar, baseada amplamente na improvisação. A esta configuração Pozzobon denominou de modelo “latente”, ou seja, aquele que realmente é posto em prática pelos indígenas.⁵⁹

⁵⁹Informo ao leitor que apenas ofereço uma síntese dessa discussão sobre a duplicidade modelar Maku, que apresenta diferentes entradas teóricas e possibilidades de leitura. Elas foram detalhadas com maior rigor na dissertação de mestrado de Bruno Marques (2009) e no prefácio que ele elabora (Marques. 2011: XV-XXXVI) destinado a obra “Sociedade e Improviso”, de Jorge Pozzobon. A tendência a uma organização social dual também aparece em trabalhos sobre os povos Tukano, ver: Goldman (1963); S. Hugh-Jones (1979); Jackson (1983), entre outros.

Para avançarmos sobre o que Pozzobon chamou de improviso, que ele designou como a “essência” do povo Maku, revelado a partir do cognatismo minimalista da sua organização social, parece importante assinalarmos que a própria mobilidade hup, nos acampamentos de caça, nas aldeias ribeirinhas, e nas aldeias hup, sugerem constantes movimentos de fissão e fusão dos indígenas em diferentes grupos de fogo e grupos locais (*hayam*), compostos por parentes agnatos e afins, o que influencia na feição cognática desses arranjos.

Para ver como a dimensão do improviso e do cognatismo parecem se articular, tomemos o seguinte exemplo. Pozzobon apresentou que os motivos para os indígenas desejarem fazer os acampamentos de caça eram diversos. Entre outras razões, para arrefecer desentendimentos, conseguir carne para uma festa ou para trocarem com os índios ribeirinhos, por medo de feitiçaria desses indígenas, ou ainda pelo descontentamento das mulheres com a escassez de alimentos ou com as condições dos tapiris, como este descrito na passagem a seguir:

Os tapiris não têm paredes. As palmas do teto de duas águas quase tocam o solo. Previnem-se as ventanias que precedem as tormentas com esteiras de palha dispostas no lado onde sopra o vento. Quando chove, vêm-se as pessoas mudando a posição de suas redes, a fim de escapar às goteiras do teto já bastante surrado. Depois da chuva, haverá poças d'água onde os bebês se divertem brincando com filhotes de cachorros. Excrementos de crianças, cachorros, e xerimbabos se acumulam em torno dos tapiris, com outras sujeiras, como cascas de mandioca, pelos e plumas de caça, velhos pães podres. Entre esses montutos, crescem pimentas, tabaco, puçangas, algumas hortas frutíferas como o umarizeiro, a pupunheira, o açazeiro, o ingazeiro e a bananeira, além de cueiras, arbustos de coca e curare, cipós ou arbustos de timbó. Em volta, a floresta avança como uma muralha verde e sombria, a reclamar antigos domínios. O comportamento das pessoas é bastante despreocupado, em harmonia com a aparência desleixada do assentamento. As crianças mais velhas passam o tempo brincando com cachorros e xerimbabos, jogando piorra ou enticando uma com as outras. Os adultos agem amiúde da mesma forma. Um homem tranquilamente deitado em sua rede oferece, por

exemplo, um pedaço de beiju ao mesmo tempo a um cachorro e a um tucano amestrado, só pra ver este último desferindo dolorosas bicadas no nariz do quadrúpede enquanto a plateia cai na gargalhada. Em outras ocasiões, sobretudo depois de uma festa, as pessoas acordam tarde e passam a maior parte das horas quentes do dia dentro do igarapé, sob a sombra da árvore. Estas ocorrem três ou quatro vezes por mês, de modo que os dias de preguiça e *far niente* não são raros.(Pozzobon, 2011: 7-8).

O tapiri Maku e o ambiente descrito parecem sinalizar uma penúria absoluta. A primeira vista, o seguinte cenário descrito por Pozzobon parece dar conta de uma atmosfera canhestra. Tudo parece provisório, nada se estoca. Não faltam festas, e há ócio de sobra. Paneiros apodrecem. Ao redor árvores e plantas frutíferas crescem de maneira descuidada. Os indígenas gargalham em um ambiente sinestésico em meio a cores, texturas, odores e excrementos. Diante disso: “de que riem os índios” (Clastres, 2003: 147-166)? A não acumulação de bens e o seu dispêndio (Bataille, 1975) tampouco parecem causar incômodos.

Se prestarmos atenção à atitude desses povos descrita por Pozzobon, do meu ponto de vista, parece que sob a aparente miserabilidade econômica, e o clima de desapego, os indígenas estão demonstrando apreço a certas predisposições: “nessa despreocupação lê-se, muito pelo contrário, a preocupação maior com a liberdade.” (Clastres, apud Marques, 2011: 15).

Esta inclinação dos indígenas Maku foi designada por Jorge Pozzobon de *nonchalance*, o que Bruno Marques (2011: 29) definiu como: “um certo ethos fundamentalmente despreocupado, não protocolar, pouco afeito ao planejamento, que deixa entrever alguma teoria do tempo em que o futuro não parece ser o foco das atenções. Enfim, um princípio cujo transcorrer da vida tende a ser amplamente improvisado.”

Pozzobon (2011) não chegou a fazer uma definição fechada sobre a *nonchalance* Maku, um conceito inspirado, todavia, na análise bastante sistemática das relações de parentesco e da vida cotidiana desses indígenas (Marques, 2011: XVI). Do meu ponto de vista, essa passagem teórica parece que partiu de uma dimensão muito mais literal do modo de vida hup, buscando alcançar no discurso nativo ou nas suas práticas no dia a dia a instância da sociedade Maku, para uma descrição mais literária onde as atitudes dos indígenas, em termos etológicos (Bateson,

2008:175-200), entrou em primeiro plano. Esta leitura parece coadunar-se com a seguinte avaliação de Bruno Marques sobre a obra de Pozzobon:

É interessante notar como a *nonchalance* Maku, tema preferencial de “Vocês, brancos não tem alma”, como referido acima, torna-se base para o novo fraseado da estrutura social dos Maku que Pozzobon esboça em “Sociedade e Improviso”. Assim, o que antes aparecia na obra acadêmica de Pozzobon como o tom de vida dos Maku nas descrições do seu cotidiano – um certo despreendimento, gosto pela precariedade – tem suas implicações levadas adiante, ao fornecer o paradigma conceitual para a descrição de uma sociedade pouco afeita às regras, ou até “anárquica”, nas palavras do autor. Em “Sociedade e Improviso” Pozzobon opera a passagem teórica da *nonchalance* Maku de ethos para ética, algo que o autor qualifica como a “essência” dos Maku, atualizando nas mais variadas dimensões da vida destes coletivos. (Marques, 2011:XVI)

Esta chave de leitura apresentada por Bruno Marques para descrever essa mudança epistemológica de Pozzobon é importante. Ele articula de um lado o conceito de ethos, que, a meu ver, parece ressoar com a análise das tonalidades do comportamento indígena (a partir de Bateson, 2008). De outro lado, o conceito de *nonchalance* como uma ética Maku, entendida em termos clastreanos como “uma filosofia política às voltas com disposições contra o Estado” (Marques, 2011: XXVIII).

Sugiro colocar essa análise acima justaposta a um trecho etnográfico destacado anteriormente, onde Pozzobon colocou que: “o comportamento das pessoas é bastante desleixado, em harmonia com a aparência desleixada do assentamento”. Se dedicarmos atenção a *nonchalance* Maku descrita, ela parece sugerir também que o ambiente e os indígenas, que a “natureza” e a “cultura” estão em consonância? Se os Maku parecem descuidados ou mesmo rudimentares, assim como o seu entorno, é importante refletirmos sobre qual o padrão imaginado de ordem tais povos estariam desviando. A passagem a seguir destacada da dissertação de Pozzobon (1983), parece bastante sugestiva para esse debate:

Por outro lado, embora saibam perfeitamente das proibições e tabus que norteiam o comportamento dos índios ribeirinhos quanto à alimentação,

relações com a natureza e seres sobrenaturais, frequentemente os Maku fazem pouco dessas restrições. Em minha permanência na região tive várias vezes que contratar os serviços dos Tukano e outros índios ribeirinhos para fazer viagens pelos rios. Durante essas viagens eles demonstravam um grande zelo em seguir seus tabus: tentavam me ensinar a não misturar comida fria com comida quente, não fumar durante as refeições, evitar derrubar água no fogo, etc. (Pozzobon, 1983: 46).

Para Pozzobon (2011: XXXVIII) os Maku “não são um povo que se deva levar muito a sério”, especialmente em relação a regras, ao contrário dos povos ribeirinhos. Isto, de um lado, se manifesta em relação a forma frouxa como esses indígenas lidam com sanções sociais e juízos morais, perpassando o casamento e a organização social cognática Maku, características que fundamentam o tema da fluidez. Por outro lado, Pozzobon positiva essa fluidez ao assumir um olhar mais intimista sobre a aparência de precariedade e desleixo com que os indígenas cuidam dos seus pertences, constroem suas casas, e o curso da sua vida cotidiana de modo geral, que atestam: uma “nonchalance generalizada” (Pozzobon, 2011: XXXIX; Marques, 2009: 165).

Por conseguinte, a caracterização etnológica dos povos da floresta em relação aos povos ribeirinhos levou em consideração os nichos ecológicos ocupados por esses povos, as diferenças na organização econômica, cosmológica, ritual, entre outros pontos. Elas expressariam de um lado a natureza hierárquica do primeiro conjunto em oposição a disposição igualitária do segundo. Para Bruno Marques (2009), Pozzobon oferece outra leitura dessa dicotomia, separando de um lado as “sociedade da regra” ribeirinha e de outro as “sociedade do improvisado” Maku (Marques 2009: 171). Com efeito, esta distinção entre “sociedades da regra” e “sociedades do improvisado” como dois modos de ser no mundo radicalmente opostos, nos convida a refletir mais sobre as relações assimétricas entretidas por esses povos no alto rio Negro. A interpretação dada pelos missionários sobre essa hierarquia assumiu o ponto de vista dos índios ribeirinhos, o que levou Pozzobon (2011: 97-98) a formular o tema da “mestiçagem de conceitos,” uma reflexão, a qual discutirei no tópico seguinte, que antagoniza com a nonchalance: a “essência” do povo Maku.

1.5 MESTIÇAGEM DE CONCEITOS OU A ÉTICA DO HUMANISMO?

Em 1750, Dom João V encaminhou ao noroeste amazônico o padre jesuíta Ignacio Szentmartonyi (1718-1793), um astrônomo e matemático croata, incumbido pela coroa lusitana de delimitar a fronteira entre Portugal e Espanha. Este missionário foi responsável pelo primeiro relatório mais extensivo sobre a região do alto rio Negro, denominado de “*A Sequente Notitiate de Rio Negro*” (Wright, 2005: 33).

De modo geral, esse documento do século XVIII escrito pelo jesuíta Ignacio Szentmartonyi oferece detalhes importantes sobre a topografia regional do alto rio Negro: os rios, igarapés, montanhas, e cachoeiras no caminho das aldeias indígenas e dos povoados locais. Estas informações se entrecruzam com os relatos sobre relações comerciais na região envolvendo a participação de ingleses, espanhóis, portugueses, e holandeses, bem como rotas comerciais estabelecidas entre os indígenas do alto rio Negro com outros povos desde o rio Solimões até o Orinoco, em território venezuelano.

O relatório encaminhado a coroa portuguesa tem outras informações curiosas, como a presença de “gente gigante” no alto Rio Negro, reportada a um padre que ali residia por indígenas do rio Orinoco, e a existência de uma localidade coberta de ouro nas cabeceiras do rio Uapés chamada pelos espanhóis de “lagoa dourada.” Por outro lado, o tema do canibalismo complementa as notícias sobre as alianças, hostilidades e as guerras indígenas conduzidas por chefes de diferentes povos. Os missionários, a evangelização e a escravidão das populações ameríndias também entram em cena, assim como a diversidade de povos e línguas indígenas. Este documento tem ainda o primeiro relato escrito sobre os Maku. Ao descrever o rio Curicuriari,⁶⁰ Szentmartonyi chamou atenção que: “Alguns Makus tem pele como europeus brancos e cabelo vermelho; outros são escuros e de cabelo preto” (Wright, 2005: 38).

Apesar de Pozzobon (1983, 1991, 2011) não se deter em seus trabalhos sobre o tema da mestiçagem (a partir de um recorte racial),⁶¹ ele

⁶⁰Segundo Athias (2006: 9), o rio Curicuriari seria o local de origem do povo Dâw, população de aproximadamente cem indígenas que vive atualmente próximo a São Gabriel da Cachoeira.

⁶¹Geraldo Andrelo (2006: 79) comenta que ao longo do século XVIII, o regime pombalino, visando à colonização da Amazônia, planejou a miscigenação dos europeus com os chamados indígenas “gentios”, categoria que remetia aqueles povos que viviam no interior das florestas, considerados não civilizados.

menciona os relatos dos primeiros exploradores da região do alto rio Negro, tal como Wallace (1853), Condreau (1857), Koch-Grünberg (1906; 1923), entre outros investigadores, cuja descrição das características físicas e do temperamento dos indígenas serviram para embasar a condição de “inferioridade” e “atraso” dos povos Maku:

É bem verdade que a maioria desses autores se referiram aos Maku como exímios caçadores – o que de fato eles são. Mas para além de serem tidos como escravos de seus vizinhos “mais adiantados”, os Maku são descritos como feios, de membros mal conformados e expressão estúpida. Seriam uma raça inferior, cujos traços sugerem mestiçagem com negros ou com europeus. Mentirosos, falsos, ladrões, desconfiados e traiçoeiros. (Pozzobon, 1983: 51).

A primeira vista de pouca relevância, esses detalhes sobre o caráter, os traços fenotípicos e a mestiçagem dos povos Maku, oferecem uma boa entrada para discutirmos a rusticidade atribuída a esses povos pelos primeiros investigadores do alto rio Negro. Para Pozzobon (1983, 2011), esses conceitos elaborados sobre os Maku que versam sobre a sua escravização, rusticidade, e inferioridade, assumem o ponto de vista dos povos ribeirinhos, viés que Howard Reid (1979) designou, com base na literatura disponível sobre os Maku, de “bias tukano.”⁶²

Com efeito, a interpretação enviesada de uma série de atributos imputados aos Maku, desde o ponto de vista dos índios ribeirinhos, contribuiu para fomentar um conjunto de teorias históricas e etnológicas que serviram para justificar a intervenção dos missionários salesianos junto a esses povos, que segundo Pozzobon:

imbuídos da mestiçagem de conceitos acadêmicos (rudimentaridade da cultura Maku), ribeirinhos

⁶²Conforme mencionei na introdução, Pozzobon (1983, 1991) fez pesquisas com grupos agregados como Maku (Dāw, Nadëb, Yuhupdêh e Hup'däh) ao longo das décadas de 1980 e 1990. Até a década de 1960, as informações sobre os Maku eram relatos de exploradores, naturalistas, viajantes, missionários, ou de breves visitas de etnógrafos. Em um período concomitante a primeira investigação de um povo Maku realizada por Peter Silverwood-Cope (1990: [1972]) junto aos Kakwa, Mark Munzel (1969) investigou os Nadöb, Howard Reid (1979) e Renato Athias realizaram pesquisas junto aos Hup'däh. Estas investigações forneceram material comparativo que possibilitou contrabalancear o “bias tukano” (Reid, 19179).

(inferioridade dos Maku) e regionais (escravidão Maku), outorgaram-se a missão de salvar esses pobres índios atrasados da humilhação e do cativeiro. (Pozzobon, 2011: 98)

Antes de deter-me sobre os pontos elencados por Pozzobon, essa passagem ressoa, a meu ver, com a observação de Clastres (2004) sobre o etnocídio. Por esse ponto de vista, ao contrário do genocida que acredita que o indígena tem direito algum a existência, para o etnocida ele porta uma humanidade imperfeita, possuindo uma natureza humana capaz de ser moldada e aperfeiçoada:

O etnocídio é praticado para o bem do selvagem. O discurso leigo não diz outra coisa quando enuncia, por exemplo, a doutrina oficial do governo brasileiro quanto à política indigenista: “Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios.” A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo (Clastres, 2004:57).

Para Clastres, os missionários e especialmente o Estado são protagonistas do etnocídio, que ele definiu como: “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreenderem a destruição” (Clastres, 2004:56). Ao passo que o etnocida assume uma postura benevolente, objetivando remodelar o indígena de modo a libertá-lo, seja pela fé ou pela lei, de uma condição social considerada condenável, para que assim possa comungar das benesses da civilização, o genocida assume uma atitude bélica diante do indígena, uma alteridade a ser exterminada para o bem de sua própria sociedade.

O que parece opor o etnocida do genocida é a intenção de ambos: “Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (Clastres, 2004: 56). Apesar da pertinência da crítica clastreana sobre a ética do humanismo, talvez seja produtivo prestar atenção menos sobre as ações voltadas para o “bem” dos indígenas que ocultam o seu “mal”, mas também ao fato de que o etnocídio parece

próximo, a meu ver, ao tópico da aculturação, tema importante que incide sobre a formação da “área cultural” do alto rio Negro.⁶³

Em linhas gerais, Pozzobon (2011: 97) menciona que tanto Koch-Grüngberg (1906) quanto Niumendajú (1923) dão conta de que os Maku ocuparam primeiramente a região. Eles seriam descendentes de povos caçadores rudimentares, seguidos da migração a oeste de povos Arawak e Tukano oriental, provenientes de culturas horticultoras mais avançadas. Se de um lado é controversa a ordem de ocupação dos povos Arawak e Tukano no rio Negro, e o grau de dominância cultural de um povo sobre o outro, a saber, o grau de aculturação de um sobre o outro (Marques, 2009:33), parece indubitável a menor relevância dos Maku para a configuração dos traços hegemônicos da área cultural do rio Negro, conforme sumariza Bruno Marques:

Existem, portanto, entre esses dois conjuntos, Maku, por um lado, e Tukano e Arawak, por outro, fortes assimetrias no peso da contribuição para a formação do sistema regional do alto rio Negro. Em suma, historicamente, no alto rio Negro, Tukano e Arawak aculturam-se mutuamente, sintetizando os traços da “área cultural”, e ambos aculturam os Maku, que, por sua vez, não aculturam ninguém; ao passo que os brancos (colonizadores) aculturam a todos, ainda que em diferentes intensidades, uma vez que, parafraseando uma expressão de Jorge Pozzobon (2011), os Hupd’äh seriam os “campeões da resistência”. (Marques, 2015:39)

Conforme vimos anteriormente, para Pozzobon, os Maku afirmavam adotar a organização hierárquica dos povos ribeirinhos. Este modelo, contudo, não se efetuaria na prática, exemplificando uma estratégia discursiva para diminuir os efeitos da discriminação sofrida pelos Maku regionalmente. Em contrapartida, os primeiros relatos de viajantes, naturalistas, historiadores e etnógrafos, seguiram adiante o juízo de rusticidade endereçados aos Maku pelos indígenas ribeirinhos, segundo o qual: “os Maku teriam apreendido apenas parte da Cultura, permanecendo ainda imersos na Natureza, como os animais da floresta, onde, aliás, eles habitam. “(Pozzobon, 1983:51). Ou seja, os Maku dificilmente seriam capazes de aculturar outros povos, na medida em que

⁶³Para uma descrição mais aprofundada sobre a formação da “área cultural” ver: Marques, 2009: 29-39.

estariam mais próximos dos animais, do que da humanidade? Doravante essa análise, como os Maku podem ser “os campeões da resistência”, se parece que tudo lhes falta? Para refletirmos sobre esse ponto, cabe observar a seguinte passagem de Szentmartonyi, de “*A Sequente Notitiate de Rio Negro*”:

Depois da missão de Dari, a um dia de viagem tem o Iurubasshi, com 300 varas de largura. Em sua fonte, tem um lago ligado a grandes rios, sendo que depois de 200 passos sai-se nas praias do [rio] Japurá. É abundante em puxiri. Ali moram os Manaos, fugitivos das missões, e na própria fonte [do rio], os Makus. Os Maku são uma nação de índios errantes e inconstantes, não plantam mandioca, mas pescam, caçam e vivem do amadurecimento sazonal de frutas silvestres. Não é fácil osluistanos comprá-los porque ou fogem na primeira ocasião, ou eles morrem no trabalho, são mansos e dóceis por natureza, acostumados parcialmente a caçar, parcialmente a pescar, e (consomem) mandioca para viver. A carne humana eles não comem, mas um grande número deles são capturados por outros para serem comidos. (Szentmartonyi, apud Wright, 2005: 38).

Ora, parece um contrasenso que os indígenas possuam uma economia mista baseada na pesca, caça e coleta, e que consumam mandioca para viver, apesar de não plantarem. Como afinal conseguem esse alimento, se eles morrem ao trabalhar? Bruno Marques (2015:53-54), que também se deteve sobre a análise do mesmo trecho da obra de Szentmartonyi, sugere que os indígenas Maku relatados como estando “nas praias do rio Japurá” são provavelmente os Nadöb,⁶⁴ população que mantém laços históricos com povos de origem Arawak (como os Manaos). Podemos supor, com base nessa hipótese, que as relações de trocas entre os indígenas ribeirinhos e da floresta já estavam operando nesse período.

Para além do fato dos Maku serem retratados como “dóceis”, “mansos”, “errantes”, e “inconstantes”, parece importante para prosseguirmos a análise que Szentmartonyi reporta que os Maku eram canibalizados por outros povos, vendidos como escravos, fugindo “na primeira ocasião.” Portanto, nesse documento de Szentmartonyi vemos

⁶⁴ Segundo Athias (2006: 10), os Nadöb vivem a margem direta do rio Negro, entre os rios Jurubaxi e Uneixi.

em cena tanto os primeiros relatos sobre a tentativa tanto de captura dos Maku quanto a resistência desses povos. Com efeito, se fizermos uma panorama dos efeitos da colonização no rio Negro, e das relações entretidas entre os povos ribeirinhos e da floresta veremos como esse jogo de dominação e resistência se complica bastante.

Robin Wright (2005:53) chama a atenção que várias passagens de Szenmartonyi sobre a prática de canibalismo entre os povos indígenas devem ser compreendidas como justificativa ideológica a escravidão e a colonização portuguesa. Este padre jesuíta escreveu em um período de intensa atividade colonial na região do rio Negro, onde os indígenas estavam sendo capturados e vendidos como mão de obra escrava em Manaus, Belém, e São Luís, pela ação das tropas de resgate, expedições organizadas para “salvar” cativos de guerra entre os povos indígenas, que eram obrigados ao trabalho forçado por certo período de tempo como pagamento do seu “resgate.” Basicamente, todos os povos que não foram “descidos” para as missões jesuíticas e convertidos ao cristianismo eram alvo de captura.

Segundo os registros de Szenmartonyi, os povos denominados de “macús”, oriundos dos interflúvios do rio Negro, Japurá, Tiquié, Uapés e rio Branco foram um dos mais capturados ao longo das incursões das tropas de resgate (Wright, 2005: 60). Contudo, é possível matizar o argumento sobre a escravidão dos povos Maku. Pozzobon (1983) destaca que por mais que alguns índios do rio afirmassem ser donos dos Maku, ou chamá-los de escravos, na prática essa dominação não se efetivava. Os indígenas Maku mantinham relações de troca com mais de um indígena ribeirinho, cortando ou reatando relações com eles de acordo com suas expectativas de pagamento. Outras vezes os Maku simplesmente escapavam a cobrança dos indígenas ribeirinhos, se embranchando no interior da floresta, com os paineiros cheios de mandioca roubados das roças deles, como observa Pozzobon:

Algumas vezes eu escutei histórias contadas com muito bom humor pelos Maku e com um humor não tão bom pelos Tukano sobre como os Maku, encarregados de cuidar das roças Tukano, desenterraram as raízes de mandioca deixando a haste intacta para disfarçar o roubo e ganhar tempo para a fuga. Assim, a “escravidão” Maku é mais uma ideologia étnica do que uma prática efetiva. Os Maku optaram pelas vantagens de se mostrarem submissos aos seus vizinhos. (Pozzobon, 1983: 48-49).

Uma vez de que o impacto da ação missionária se deu com mais força sobre os índios ribeirinhos, permitindo aos Maku obter indiretamente as mercadorias de que desejavam sem necessidade de manter contato permanente com os brancos, tal condição lhes permitiu manter sua mobilidade territorial, posição vantajosa para escaparem da evangelização e também das cobranças dos índios ribeirinhos, os seus “credores” (Pozzobon, 1983: 48).

Em contrapartida, a partir da década de 1920 os missionários começaram a intensificar o processo de evangelização dos Hup'däh na bacia do Uapés. É importante não olvidar que o tripé da educação, saúde e da renda, o que é a espinha dorsal do PBF,⁶⁵ constituíram o motor de transformações interétnicas importantes regionalmente. No alto rio Negro, os indígenas não mantiveram-se alheios ao projeto de civilização desses missionários, financiados inclusive pelo governo federal (Andrello, 2006: 125). Civilizar os indígenas Maku oferecendo saúde e educação foi uma maneira encontrada pelos missionários salesianos para concentrar e sedentarizar esses indígenas, objetivando evangelizá-los, e emancipá-los de um quadro de desigualdade interétnica que julgavam incompatíveis com a irmandade cristã. Este processo estimulou a redução da mobilidade territorial desses povos.

Com o término do financiamento do governo federal, ocorreu o fechamento dos internatos salesianos na década de 1980, fato que estimulou a descida de indígenas para essa cidade e outros distritos como Iauraretê, em busca de escolarização e serviços de saúde. Durante esse período houve a dispersão dos indígenas de comunidades de diferentes regiões da bacia do rio Negro, que concentraram-se nas periferias de São Gabriel da Cachoeira. Processo que tem certamente um peso importante no quadro de estratificação econômica atual da cidade. Após o fim do apogeu da economia borracha, que terminou no começo do século XX, e que teve repercussões importantes na história local com a emergência da figura do regatão, parece que o PBF inaugurou um novo ciclo econômico de magnitude regional (como colocarei nos capítulos 02 e 03).

Conforme discutimos ao longo desse capítulo, os Hup'däh, em termos ecológicos, habitam um ambiente com solos pobres, são um povo rústico e empobrecido culturalmente, são escravos e pobres coitados, e agora para acessar o PBF eles são classificados como “pobres” ou “extremamente pobres”, a partir de uma métrica de renda, portanto, dentro de uma lógica de estratificação econômica. Eles parecem condenados a pobreza em todos os sentidos. Para finalizar esse capítulo,

⁶⁵Seguirei o tema do PBF no capítulo 2.

é importante interrogar esse último ponto a partir de um breve panorama socioeconômico de São Gabriel da Cachoeira, com base em dados retirados do MDS e do índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do município,⁶⁶ em dezembro de 2016.

Entre os anos de 2000 a 2010, a população local aumentou de 27.951 habitantes para a cifra de 37.896 habitantes, taxa de crescimento de 2,38% ao ano. Uma média anual que supera o valor calculado no mesmo período no Estado do Amazonas, que cresceu 2,16 %, e da região Norte como um todo, que se manteve num patamar de 2,10 %. Somente a população urbana de São Gabriel da Cachoeira subiu no ano 2000 de 41,28% para 50,28% em 2010. Deste total, apenas 31,2% dispunham de rede de abastecimento de água em seus domicílios, e 13,1% de escoamento sanitário, sendo que boa parte do esgoto era despejado diretamente no rio Negro.

Portanto, a população urbana do município aumentou consideravelmente na última década, movimento que não veio acompanhado de fornecimento de infraestrutura básica. Com esse cenário, tanto a concentração de pessoas na área urbana quanto a falta de saneamento básico contribuem para a proliferação de doenças e epidemias, cujos medicamentos para o tratamento nem sempre estão disponíveis nos postos de saúde locais, conforme colocarei no capítulo 04.

Em termos laborais e de renda, a população economicamente ativa de São Gabriel da Cachoeira correspondia a um universo de 10.997 indivíduos, sendo que 10,2 % tinham carteira assinada, e 28,9% não possuíam vínculos empregatícios formais. O principal setor empregador era a administração pública com 1.770 postos de trabalho, e a área de serviços com 484 postos. Juntos representavam 91% dos empregos formais no município.⁶⁷

Em São Gabriel da Cachoeira, enquanto as mulheres tinham rendimento médio de 556,33 reais, os homens tinham 1.769, 84 reais, uma diferença da ordem de 218, 13%. Em contrapartida, enquanto os homens totalizavam 8.967 indivíduos na faixa de extrema pobreza (com renda entre 0 a 85 reais), as mulheres correspondiam a 8.093 pessoas. Juntos

⁶⁶O IDH é calculado com base em dados sobre a renda, a educação e a longevidade da população.

⁶⁷Disponível em:

http://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/ri/carrega_pdf.php?rel=bo_mercado_de_trabalho Acesso em: 10 dez.2016.

somavam 17.006 indivíduos, equivalendo a 44,9% da população do município nessa faixa de renda, sendo que 15.055 autodeclaravam-se amarelos e indígenas (88,5%).⁶⁸

Se atentarmos também aos dados do IDH de São Gabriel da Cachoeira, ele está no patamar 0,609, logo abaixo da média nacional.⁶⁹ Ou seja, por esses dados esse município indígena é bastante pobre e desigual. Se considerarmos que o PBF é uma política de combate a pobreza com foco na distribuição de renda e na garantia de acesso à saúde e à educação à população de baixa renda, onde os indígenas são um público prioritário para a política e as mulheres preferencialmente titulares do benefício,⁷⁰ São Gabriel da Cachoeira mostra-se o cenário ideal para a política.

De acordo com dados do MDS,⁷¹ instituição responsável pela política, 5.862 famílias receberam o benefício em São Gabriel da Cachoeira, cujo valor médio pago foi equivalente a 324,04 reais. O montante total do PBF repassado ao município foi de 1.899, 517, 00 reais, capital importante para movimentar a economia local. Por outro lado, diante desses dados, parece interessante evocarmos a seguinte observação de Sahlins com base na economia dos caçadores coletores de que:

Os povos mais primitivos do mundo têm poucas posses, mas não são pobres. A pobreza não consiste em uma determinada quantidade reduzida de bens, nem é apenas uma relação entre meios e fins; acima de tudo é uma relação entre pessoas. A pobreza é um status social. Como tal é uma invenção da civilização. Cresceu com a civilização, imediatamente como uma distinção odiosa entre classes (...). (Sahlins, 2004:146)

Se os povos caçadores não são pobres, o que faz os Hup'däh desejarem o PBF, uma política de combate a pobreza? Será que isso se deve somente por força da ação civilizatória dos missionários? Por outro lado, se o povo Hup'däh é tão pouco protocolar, o que eles fazem lidando

⁶⁸Disponível em:

http://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/ri/carrega_pdf.php?rel=bo_mercado_de_trabalho Acesso em: 10 dez.2016.

⁶⁹Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/consulta/> Acesso em: 10 dez. 2016.

⁷⁰Informe ao leitor que apresentarei brevemente o desenho institucional do PBF no capítulo 2.

⁷¹Dados de dezembro de 2016.

com a burocracia para acessar benefícios sociais em São Gabriel da Cachoeira? Estas cenas etnográficas pareciam bem longe quando Pozzobon teceu críticas a ação dos missionários salesianos junto aos Maku:

A compaixão apostólica dos missionários é deslocada e discriminatória na medida em que o desejo de livrar os índios de uma escravidão que na verdade não existe produz o efeito perverso de negar a essência da sociedade Maku, que reside na dispersão espacial e na fluidez do comportamento – meios indispensáveis para o imprevisto de uma ordem social delicada e sutil. Felizmente, a maioria da população Maku ainda está ao abrigo da salvação. (Pozzobon, 2011: 100)

Não olvidemos que com base na Constituição de 88, políticas diferenciadas foram desenvolvidas para as populações ameríndias, por pressão do próprio movimento indígena, antropólogos, organizações não governamentais, entre outros atores sociais. Como veremos no capítulo seguinte, o PBF dialoga com uma série de diretrizes e marcos institucionais em que o direito à diferença é pautado, ao modo do Estado. Será que nesse contexto a crítica clastreana sobre o etnocídio ainda tem rendimento? Pois, segundo ele:

Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental. (Clastres, 2011: 57).”

Se notarmos que Clastres escreveu entre as décadas de 1960 e 1970, período marcado, por projetos econômicos desenvolvimentistas em territórios indígenas, pela tutela e a política assimilacionista do Estado, o que está em jogo nesse momento é a paulatina indiferenciação dos povos indígenas no conjunto da população nacional. A obra de Pozzobon, por sua vez, atravessou especialmente as décadas de 1980 e 1990, período da reabertura democrática, da Assembléia Nacional Constituinte, e da Constituição de 1988, onde o direito à diferença começou a entrar em cena no Estado. Sobre esses dois momentos me deterei no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2 - O ESTADO MULTICULTURAL E O ÍNDIO MULTIFUNCIONAL

Por ocasião da demarcação do alto rio Negro ocorrida no final da década de 1990, Pozzobon percorreu as comunidades indígenas da região informando sobre o fato. Ao passar em uma aldeia Tukano, ele aproveitou a oportunidade para ressaltar a importância dos povos Maku para esse processo, em função da sua mobilidade e do conhecimento do interior da floresta, o que foi fundamental para garantir a grande extensão do território. Ao escutarem as palavras de Pozzobon, as mulheres indígenas traduziram a fala de Pozzobon no seguinte canto:

Handê-handê
 Handê-handê-cô
 Jorgecito, Jorgecito
 É um pai para nós
 Agora estamos felizes
 Porque vai cuidar de nós
 Vamos ter muitas coisas
 Panela, machado, anzol
 Agora vamos ter médico
 Remédio, escola, professor
 Jorgecito nosso pai
 Nos protege nos protege
 Dos brancos maus
 Que nos desgraçam
 Jorgecito, Jorgecito
 Handê-handê (Pozzobon, 2013: 95-96).

Após escutá-la, Jorge Pozzobon ponderou: “me comovem confundindo demarcação de terras com assistência social, como se a simples demarcação fosse resolver todos os problemas” (Pozzobon, 2013: 96). Se lembrarmos de que a discussão sobre a homologação da TI alto Rio Negro remonta a década de 1970, e que ela percorreu toda década seguinte, sendo demarcada definitivamente em 1998, uma década depois da promulgação da nova Constituição, o tema da canto acima é importante: cidadania.

De qualquer maneira, a impressão das indígenas transmitida através da saudação não parece destoante da visão do órgão indigenista que Pozzobon revela na publicação “O Lumpen indigenismo do Estado brasileiro” (1999). Segundo ele: “ao longo de quase um século de indigenismo oficial, desde o SPI até a FUNAI de hoje, os indígenas foram acostumados a um tratamento assistencialista (...). Não é fácil se livrar de

uma longa história de assistencialismo, sobretudo com alternativas acanhadas e técnicos despreparados” (Pozzobon, 1999: 289). Informo ao leitor que essa passagem é importante, já que, como veremos no capítulo 2, o cenário das políticas socioassistenciais para os povos indígenas, a partir do começo da década de 1990, deixará de ser a FUNAI.

Se analisarmos o canto das indígenas, elas desejavam acesso a escolas, hospitais, remédios, segurança e ao mesmo tempo o consumo de anzóis, machado e panelas. Ora, o PBF não expressa justamente essa injunção entre consumo, educação, e saúde, o direito a “liberdade” de compra e a “proteção” social, que são justamente prerrogativas garantidas aos indígenas pela Constituição de 1988? Perguntaria ainda uma série de questões a partir desse canto. Os indígenas desejam os bens e serviços dos “brancos bons” até o ponto em que os “maus brancos” são indesejáveis? É possível compatibilizar o paradigma multicultural da Constituição de 1988, e as políticas de “inclusão social” do MDS para povos indígenas? Começarei a investigar esses pontos pela assistência social destinados a povos indígenas.

Na década de 1970, o governo militar convocou antropólogos para coordenarem projetos de assistência social na Amazônia, no contexto de grandes empreendimentos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. Sobre isso, enfocarei especialmente os relatos de Bruce Albert sobre o projeto Yanoama, que, do meu ponto de vista, trazem um relato mais rico sobre a atuação dos antropólogos nesse momento. Acerca dessa assessoria antropológica junto a FUNAI, o debate que delinearei entre Eduardo Viveiros e Castro e Alcida Rita Ramos traz elementos importantes para refletirmos a relação entre academia, administração pública, povos indígenas e a sociedade nacional. Informo ao leitor, que o capítulo 2 objetiva preparar o terreno analítico para discutir a inserção dos indígenas Hupd’äh nas políticas públicas no âmbito do governo federal e municipal, o que será tema do seguinte capítulo. Por ora, empreenderei o exercício de descrever a passagem dos projetos assistenciais para povos indígenas sob responsabilidade da FUNAI para o âmbito do MDS.

2.1 IMPRIMINDO A DIVERSIDADE NO ESTADO

Durante a presidência de Ernesto Geisel, o governo militar convocou antropólogos para elaborarem e coordenarem projetos na área de assistência social destinados a um conjunto de povos indígenas de diferentes regiões, em parceria com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI (Ramos, 1981: 1). Neste período, uma série de empreendimentos

de desenvolvimento econômico estavam sendo planejados em cima das terras indígenas, que naquela época não eram homologadas.

Entre os Yanomami, por exemplo, avançava a estrada Perimetral Norte, em plena selva amazônica. Sobre isso, Bruce Albert narra que realizou pesquisa de campo pela primeira vez com esse povo justamente nesse contexto político e econômico. Ele trabalhou na equipe do projeto Perimetral Yanoama, desenvolvido junto ao povo Yanomami, sob coordenação dos antropólogos Kenneth I. Taylor e sua esposa, Alcida Rita Ramos, ambos vinculados a Universidade de Brasília - UnB (Kopenawa & Albert, 2015: 519).

Embora Bruce Albert fosse imbuído no projeto de fazer estudos linguísticos, de organização social, econômica, da relação dos indígenas com os missionários, ele acabou dedicando a maior parte do seu tempo a iniciativas menos usuais do ofício antropológico. Entre os canteiros de obras: “minhas atividades se enquadravam numa espécie de assistência social polivalente acompanhadas de socorros paramédicos improvisados” (Albert, 2015: 519).

Até então pouco contatados pelos brancos, os Yanomami receberam atendimento médico emergencial de forma precária, sem equipes de saúde públicas treinadas adequadamente para mitigar uma série de doenças, resultantes da construção da estrada. Bruce Albert relata ainda o caso trágico do pequeno subgrupo Yanonami chamado Yawari, da região do rio Ajarani. Eles foram atingidos primeiramente pelas obras, e deixados à própria sorte em estado de mendicância perambulando na beira da estrada, sem nenhum apoio institucional. Conforme exposto nessa nota de rodapé da obra: “A Queda do Céu”:

Em maio de 1975, o chefe do posto Ajarani da FUNAI descrevia assim a situação (...) segurar os índios em casa seria muito difícil já que ninguém da FUNAI ofereceu nada a eles em sinal de fraternidade, confiança e amizade (...) Basta nos ausentarmos para algum serviço e eles vão para os barracões das construtoras pedindo de tudo, roupas, panelas, facões, etc (Castro, 1975). Sem aldeias e nem roças, os índios estavam ali condenados a vagar pela estrada onde mendigavam, se prostituíam ou iam trabalhar nas serrarias vizinhas (ver Ramos, 1979).(Kopenawa & Albert, 2015: 685)

Este cenário degradante em que os indígenas Yanomami foram submetidos coloca em dúvida o potencial real dos projetos de assistência

social coordenados pelos antropólogos. Contudo, a magnitude da situação coloca em cena a importância do papel do indigenismo frente a pauperização acelerada dessas populações, orquestrada pelo próprio Estado. Se o projeto Yanoama em si parece ter um alcance bem limitado, não podemos dizer que por isso os antropólogos, demais pesquisadores, e entidades que representam os interesses dos indígenas, foram completamente irrelevantes nesse contexto.

Em 1976, tanto Kenneth Taylor quanto Bruce Albert foram expulsos do Brasil pelos militares, e impedidos de regressarem as terras indígenas. Em 1977, Bruce Albert recebe notícias de uma epidemia que estava assolando os Yanomami. De Paris, ele entra em contato com a ONG Survival International, sediada em Londres, buscando financiamento para um projeto de saúde com os Yanomami. Como ele não podia retornar ao Brasil, ele aciona a fotógrafa Cláudia Andujar em São Paulo, com quem fundaria um ano depois a ONG Pró Yanomami (CCPY), para entrar em contato com os missionários que trabalhavam com os Yanomami, para assim conseguirem anuência do projeto junto aos indígenas.

Durante esse período, a FUNAI era comandada pelo general do Exército Ismarth de Araújo Oliveira, vinculado ao Serviço Nacional de Informação (SNI), órgão que espionava a ação dos missionários e pesquisadores (Kopenawa & Albert, 2015: 686). Apesar do esforço, Bruce Albert e Cláudia Andujar não conseguem efetuar comunicação com os missionários em Roraima. Naquele tempo, uma operação que demandava intensa troca de cartas, o que era difícil não somente pela localização dos indígenas, mas principalmente pela censura do regime militar.

Contudo, se traçarmos os pontos dessa trama, é possível sublinhar uma fina articulação que interconecta antropólogos, fotógrafos, missionários, ONG's nacionais e internacionais, em defesa dos direitos dos indígenas. Ainda que pareça incipiente, essa rede indigenista destacada por Bruce Albert é impressionante. Ela tem intersecções em Paris, Londres, e São Paulo, grandes centros comerciais e urbanos, atravessando a selva amazônica, perpassando missionários e indígenas. Sem dizer também a articulação da FUNAI com militares e o SNI, o que sugere interlocuções dentro e fora do Brasil, e o tema da soberania nacional.

Diante disso, parecem-me fundamentais as observações de Bruce Albert sobre o compromisso ético e epistemológico da investigação antropológica com os povos indígenas, o que ele denomina de “pacto etnográfico” (Kopenawa & Albert, 2015: 520): “Em primeiro lugar,

evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões (indígenas); em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si”.⁷²

Chamo a atenção ao ponto sobre o “pacto etnográfico” levantado por Bruce Albert, por não considerá-lo trivial na presente discussão. Vale destacar que o conceito foi gestado, segundo ele, considerando as suas primeiras impressões de campo sobre os impactos do projeto Yanoama, junto ao povo Yanomami. De modo geral, na ditadura os indígenas eram considerados empecilhos ao progresso e ao desenvolvimentismo econômico. Do meu ponto de vista, o que esse projeto de assistência social com os indígenas amazônicos nos revela, sobretudo, é que essas populações não são inexpressivas politicamente. Elas estão no epicentro de intersecções geopolíticas complexas. Esse fato ajuda a explicar as razões para expulsão de Kenneth I. Taylor e Bruce Albert do Brasil pelos militares. Sobre esse incidente, a antropóloga Alcida Rita Ramos comentou:

A menos de un año de haber comenzado, el proyecto fue cancelado por la explícita falta de deseo de los militares de ver a un extranjero atuar en la frontera. En la época de los acontecimientos las razones implícitas sólo fueron parcialmente develadas. Sólo a mediados de la década de los ochenta, nuevos elementos, como el proyecto Calha Norte, permitieron comprender mejor dicha reacción, que además no alcanzó únicamente al Plan Yanoama, sino a los cinco proyectos existentes entonces. Once años más tarde, se aclaró que los militares no querían ningún tipo de

⁷²Para Bruce Albert, o “pacto etnográfico” é um exercício de engajamento mútuo. O pesquisador assume grande responsabilidade e uma relação de dívida diante dos conhecimentos ensinados pelos povos estudados que o receberam. Ao passo que os povos indígenas utilizam os pesquisadores como interlocutores de suas demandas no cenário político mais amplo. Bruce Albert chama a atenção sobre a importância de o pesquisador manter a “singularidade da sua curiosidade intelectual”, o que potencializa a “qualidade de sua mediação”. Deste modo, a antropologia é uma ferramenta epistemológica fundamental para intermediação política dos indígenas, sendo capaz de “permitir adquirir ao mesmo tempo reconhecimento e cidadania no mundo opaco e virulento que se esforça por sujeitá-los. (Kopenawa & Albert, 2015: 522).

competidores en el control de los destinos de la Amazonia y de sus habitantes. Uno de los grandes propósitos del Plan Yanoama era el de promover la demarcación de las tierras indígenas antes que surgieran litigios sobre ellas, y antes que sus riquezas minerales fueran tomadas por asalto por los garimpeiros o empresas mineras. (Ramos, 1990: 53)

Ou seja, o desejo das multinacionais e do governo militar era desenvolver grandes projetos econômicos na região. O do garimpo, a exploração ilegal de metais preciosos. Ao passo que o projeto Yanomama estava preocupado com a demarcação da terra indígena Yanomami⁷³ para impedir esses outros dois projetos. É importante ver todos esses interesses em jogo. Esses fatores estimularam a expulsão dos antropólogos das terras indígenas. Sobre isso, Alcida Rita Ramos apresenta outro relato sobre o contexto de interrupção da parceria da FUNAI com os etnólogos: “depois de uma momentânea fase de receptividade ao trabalho prático de antropólogos qualificados, a FUNAI reverteu sua posição e acabou por dispensar todos eles e, na maioria dos casos, pôs fim a esses projetos.” (Ramos, 1981: 263).

Além do projeto Yanomama já mencionado, participaram dessa breve experiência na área de assistência social os seguintes antropólogos: João Pacheco de Oliveira, responsável pelo povo Tikuna, Iara Ferraz, a cargo dos Gaviões, Gilberto Azanha, com os Krahó, P. David Price, com os Nambiquara, e Peter Silverwood-Cope, atuando junto aos Hup’äh na região do alto Rio Negro (ibid, 1981:263). Passemos em revista por esse último projeto mencionado, para encerramos aqui essa seção.

Durante a primeira incursão de campo de Bruce Albert junto aos Yanomami, ele informa que não conheceu a Davi Kopenawa. “Num documento de outubro de 1975, o coordenador do projeto Yanoama registra a presença de Davi Kopenawa no posto da FUNAI em Iauraretê (...)” (Kopenawa & Albert, 2015: 686 apud Taylor, 1975 c). Neste ano, o indígena havia sido recém contratado para trabalhar no órgão indigenista, na região do alto rio Negro. Nessa mesma época, também trabalhou no posto da FUNAI de Iauraretê o antropólogo Peter Silverwood-Cope, tendo atuado junto aos Hup’däh numa localidade chamada Santa Maria

⁷³A terra indígena Yanomami foi homologada somente em 1992 (FOIRN/ISA, 2006: 9).

(Marques, 2015: 111),⁷⁴ coordenando projetos especialmente na área de saúde e de fomento ao desenvolvimento da economia local (Andrello, 2006: 137).

A partir dos dados de campo de Peter Silverwood-Cope e Ana Gita Oliveira, produzidos no período que estiveram na FUNAI, Alcida Rita Ramos publica, em co-autoria com eles, um artigo na obra “Hierarquia e Simbiose. Relações intertribais no Brasil,” lançado em 1980. Este livro, organizado por Alcida Rita Ramos, explora a teoria de Roberto Cardoso de Oliveira denominada de “matriz dos sistemas interétnicos.” Ao contrário da situação de contato entre brancos e indígenas que reproduzia, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, formas de dominação e de sujeição, dentro dessa matriz haveriam sistemas intertribais marcados por assimetrias que envolveriam relações hierárquicas, opostas as contradições de classe. Estas relações interétnicas teriam o caráter de complementaridade, de simbiose, bem diferente daquelas entretidas entre índios e brancos. Por esse ponto de vista, as relações entre os indígenas Maku com os povos Tukano oriental e Arawak destacadas como de “patrão” e “cliente”, seriam simbióticas.

Eduardo Viveiros de Castro (1981) fez uma resenha crítica interessante a essa obra organizada por Alcida Rita Ramos, publicado na revista *Anuário Antropológico*. Ele chama a atenção principalmente sobre a falta de rigor teórico na caracterização do objeto de análise, no manejo dos conceitos de “hierarquia” e o de “simbiose,” que dão título ao artigo. Não aprofundarei aqui o teor da sua crítica. Prefiro deter-me na sugestiva réplica de Alcida Rita Ramos. Seguem abaixo alguns trechos do artigo chamado: “O Imprevisível poder de um título: resposta a Eduardo Viveiros de Castro.”

Embora publicado em fins de 1980, a redação do livro foi terminada em fins de 1976, início de 1977. Essa foi uma época difícil para os antropólogos que participaram dos projetos assistenciais da FUNAI junto a vários grupos indígenas (...) O livro aqui resenhado foi o resultado indireto desses

⁷⁴Em 1974, Peter Silverwood-Cope foi professor visitante da UnB. Através dessa instituição ele recebeu financiamento da Fundação Ford para coordenar um projeto de antropologia aplicada junto a FUNAI. Para essa empreitada, ele contou com a colaboração da antropóloga Ana Gita de Oliveira. Até maio de 1975, eles visitaram centenas de comunidades Hupd’äh e de outros povos indígenas na região do alto Rio Negro, fazendo “um reconhecimento intensivo” sobre essas populações, a serviço do órgão indigenista (Oliveira, 1980: 132).

acontecimentos e surgiu de uma necessidade que tive, como participante do projeto Yanoama, de expor certos temas ao conhecimento não só de especialistas em antropologia, mas de uma platéia mais ampla, incluindo funcionários da FUNAI, missionários, estudantes, indigenistas, etc. Daí a linguagem que tentei tornar maximamente acessível e a falta de “teoria” e leveza conceitual de que se queixa Eduardo Viveiros de Castro. A última coisa que veio compor o livro, com exceção do prefácio, foi o título que tanto intrigou o resenhista, o qual lhe conferiu um vulto muito mais possante do que o intencionado. Hierarquia e Simbiose me pareceram termos que, deixados conceitualmente vagos, tinham a vantagem de englobar as diferentes situações tratadas no trabalho (...) Concordamos inteiramente com Viveiros de Castro que a diversidade cultural é o “pão-com-manteiga” da antropologia, insisto, porém, que essa não é uma questão trivial para o resto do mundo, mesmo para aqueles que vivem de cargos, públicos ou privados, ligados direta ou indiretamente à questão indígena, como são, por exemplo, o exército burocrático da FUNAI, setores de relações públicas de empresas ou agências financeiras, advogados e a população em geral. Não creio que seja “dispensável” repisar nesse ponto, que absolutamente não é pacífico. Ao contrário, é algo que, a meu ver, ainda não foi suficientemente enfatizado como para imprimi-lo na consciência da sociedade nacional. (Ramos, 1983: 263-264).

Considerando o contexto dos projetos de assistência social firmados a época com a FUNAI, a réplica de Alcida Rita Ramos sugere uma série de elementos importantes para discussão. Os conceitos de “hierarquia” e “simbiose” são “deixados vagos” na medida em que a obra se destinava a um público mais amplo: missionários, indigenistas, estudantes, etc. Este público heterogêneo é composto ainda por “aqueles que vivem de cargos, públicos ou privados, ligados direta ou indiretamente a questão indígena.” Referindo-se além das agências financeiras e dos setores empresariais, à população em geral, para quem a diversidade cultural, o “pão com manteiga” da antropologia, não pareceria trivial.

Estes interlocutores para quem ela dedica a obra pertencem a diferentes instituições público e privada e da sociedade civil. Depois de especificá-los, ela informa que a obra também foi endereçada à população como um todo. À primeira vista, a um conjunto com poucos interesses em comum. Se durante a ditadura militar parece que a agenda da diversidade tinha uma relevância a ser cativada na sociedade, e os indígenas eram empecilhos ao progresso, será que em tempos de democracia sob uma constituição pluralista, em que os indígenas gozam de cidadania, finalmente a diversidade foi imprimida na “consciência nacional”? A diversidade é um esperanto político onde todos se entendem, desde políticos, empresários, missionários, ONG’s, a povos indígenas?

Sugiro que o reconhecimento do direito à diferença conquistado na Constituição de 88 não deve ser conjurado tão depressa como o elixir da democracia, mas como o seu grande problema. No sentido de explicitar os limites e paradoxos implícitos no sistema de representatividade política que estamos acostumados a experienciar. Não resta dúvida que é importante prestar atenção tanto aos personagens conhecidos quanto menos corriqueiros da política indigenista, aqui desenhados, mas à sombra da FUNAI. Se a retirarmos da linha de frente, outras instituições entram em cena com novas nuances, mas com os velhos problemas dos povos indígenas, deslocados da FUNAI para outros órgãos públicos.

2.2 CONCENTRAÇÃO E PULVERIZAÇÃO DA AGENDA INDÍGENA

Em 2004 foi criado o MDS a partir da junção do Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Nutricional (MESA), Ministério da Assistência Social (MAS), e a Secretaria Executiva do Conselho Gestor Interministerial do Bolsa Família. O MDS era o “coração” de uma série de políticas para a população de baixa renda (com renda familiar per capita entre $\frac{1}{2}$ até 3 salários mínimos). Este ministério desenvolvia ações em diferentes setores: fomento e inclusão produtiva, assistência social, de segurança alimentar, etc.

Entretanto, a principal política sob sua gestão era o PBF, um programa de transferência de renda condicionado ao acompanhamento das famílias beneficiárias das regras previstas nas áreas de educação e saúde (ver MDS, 2016: 6). Esta política foi criada em 2003 com a finalidade de unificar a gestão e a execução de benefícios sociais anteriores. A exemplo do Bolsa Escola, o Programa Nacional de Acesso à Alimentação (PNAA), o Bolsa Alimentação, e o Programa Auxílio-Gás.

Trabalhei dentro do Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico), definido como um “instrumento de identificação e caracterização das famílias de baixa renda brasileiras”⁷⁵ Em uma área responsável pelo acompanhamento do cadastramento dos chamados “Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos” (GPTE’s).

Os GPTEs, como eram denominados no MDS, eram compostos por um agregado heterogêneo de populações, dentre elas: os povos indígenas, quilombolas, ciganos, pertencentes a comunidades de terreiro, de catadores de material reciclável, de extrativistas, de agricultores familiares, de pescadores artesanais, ribeirinhas, assentadas da reforma agrária, agricultores familiares, beneficiárias do Programa Nacional de Crédito Fundiário, atingidas por empreendimentos de infraestrutura, de presos do sistema carcerário, e aquelas compostas por pessoas em situação de rua.

O CadÚnico, uma ferramenta sob responsabilidade do MDS, baseava-se em um colossal banco de dados governamental empregado para elaboração, monitoramento, execução, e seleção de políticas diversas. Dentro desse instrumento, acompanhava as políticas direcionadas para os grupos “étnicos”: indígenas, ciganos, quilombolas e pertencentes à comunidade de terreiro.

Durante o período em que trabalhei no MDS, o CadÚnico dispunha de dados de mais de cem mil famílias indígenas em todo Brasil, sendo que mais de noventa mil recebiam o PBF. Se considerarmos que a média geral de componentes por família no CadÚnico figurava na época em que trabalhei no ministério entre 3 a 4 membros, podemos aproximar com base nessa estimativa (subestimada), que cerca de 400 mil indígenas estavam na base de dados do CadÚnico. Quase metade da população ameríndia,⁷⁶ se atermos ao censo do IBGE de 2010 que levantou informações de 896, 9 mil indígenas no Brasil. A maioria da população beneficiária da política estava localizada justamente na região norte, no município de São Gabriel da Cachoeira (BRASIL, 2014 a).⁷⁷

⁷⁵Decreto nº 6.135, de 26 de junho de 2007.

⁷⁶Considerando que enquanto estive no MDS o número de componentes nas famílias indígenas era maior do que a média geral, ofereço essa estimativa como uma aproximação débil do universo total da população indígena no CadÚnico.

⁷⁷Em termos de CadÚnico, o conjunto da população indígena inscrita na ferramenta era equivalente a menos de 1% da população total (aproximadamente 80 milhões de pessoas).

Desde o início do PBF, as famílias indígenas, em conjunto com aquelas quilombolas, foram priorizadas para o recebimento da política.⁷⁸ Dentro do CadÚnico, que era a chamada porta de entrada dessa política e de outras tantas, essas duas populações foram inicialmente (posteriormente o restante dos GPTE's), foco da estratégia de “cadastramento diferenciado.” Definido pelo MDS “como a coleta e a inclusão no CadÚnico de informações de famílias que apresentem características socioculturais e/ou econômicas específicas que demandem formas diferenciadas de cadastramento.”⁷⁹

Para auxiliar nessa tarefa, o ministério disponibilizava, para a formação dos gestores e técnicos do CadÚnico e PBF, uma vídeo aula sobre o cadastramento de povos indígenas. Cartazes sobre o PBF traduzido em algumas línguas ameríndias, direcionados aos beneficiários indígenas. Um guia de cadastramento no CadÚnico para os gestores, focado no atendimento específico dessa população. E mais recentemente foi elaborado um manual na área de assistência social sobre os povos indígenas.

Em um período bem próximo, o MDS produziu investigações na área de condicionalidades com foco nessa população (MDS, 2014 b), e sobre o funcionamento dessa política em sete terras indígenas (MDS, 2016). Ademais, essa instituição possuía acordos de cooperação técnica com a FUNAI (nas áreas de assistência social, CadÚnico, e PBF) direcionados para o processo de qualificação do atendimento dos povos ameríndios em todo território nacional.

Este ministério organizava fóruns tanto intra quanto interministeriais para discussão intermitente da agenda indígena. A exemplo do que era chamado de “Ponto de Controle Indígena”, que reunia secretarias e coordenações diversas do ministério (assistência social, inclusão produtiva, benefícios, etc), a Sala de Controle Indígena, que congregava além das áreas do MDS, a FUNAI, o então Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Ministério do Meio Ambiente (MMA), e outros órgãos parceiros. Os indígenas contavam ainda com o assento de um membro na Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT). Uma articulação nacional de populações tradicionais que agregava membros do governo e da sociedade civil, e que era presidido também pelo próprio MDS.

⁷⁸Quando coloco que as famílias indígenas e quilombolas foram priorizadas, remeto ao fato de terem recebido legislações diferenciadas para o ingresso no PBF.

⁷⁹Portaria nº177, de 16 de julho de 2011.

Por meio do MDS, a agenda indígena mobilizava, no governo federal, diferentes sistemas e instrumentos operacionais, fóruns, articulações, coordenações, e secretarias para dentro e para fora do ministério em si. Além da produção de pesquisas, materiais informativos e normativos para gestores, técnicos (a nível federal, estadual e municipal) e povos indígenas. Portanto, além de concentrar uma gama diversa de políticas e ações, esse ministério tinha ainda a disposição o maior banco de dados sobre essa população em todo Brasil. Ao entrevistar em Brasília o diretor do MDS, da área do PBF, ele reconheceu o peso da agenda indígena no ministério, dando conta da seguinte avaliação:

“O que eu percebo, assim, há um crescimento, vamos dizer assim, para formalização do tratamento de tema (indígena). Antes você não tinha uma Sala de Situação (Indígena), hoje você tem uma Sala de Situação (indígena), você tem comitê técnico, assim é mais pela capacidade dos próprios indígenas mobilizarem, nada, nada você tem uma autarquia por trás, você tem uma FUNAI por trás. Então essa forma mais organizada dos indígenas, e a forma como chega até a nós (direção do PBF) e a própria presidência acaba, vou colocar entre aspas, favorecendo essas estruturas, esses formatos, a mesma coisa que não acontece com quilombolas, ribeirinhos, com os catadores (de material reciclável).”

O diretor da área incumbida da gestão PBF, atribuiu o aumento da centralidade da agenda indígena no ministério em função da formalização de instâncias, fóruns, pela articulação da FUNAI, e dos povos indígenas. Em contrapartida, os outros grupos mencionados também gozavam de espaços de representatividade na instituição, como o CNPCT (a exceção dos catadores de material reciclável), bem como fóruns e articulações próprias.

A população quilombola, assim como a indígena, conquistaram direitos diferenciados em 1988, fruto de intensa mobilização e, como vimos, também possuíam legislações específicas no CadÚnico e PBF. Os quilombolas foram tema de uma pesquisa na área de segurança alimentar (MDS, 2014 c),⁸⁰ que realmente não chamou a mesma atenção da

⁸⁰Em 2013 o MDS também publicou uma pesquisa com o tema da segurança alimentar nas comunidades de terreiro. Disponível em: <http://www.mapeandoaxe.org.br/oprojeto> Acesso em: 10 dez. 2016.

pesquisa do PBF indígena, apesar de estarem cancelados pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

No entanto, a agenda quilombola a cabo da SEPPIR era uma novidade no Estado. Ao contrário da FUNAI, um dos órgãos mais antigos do serviço público, surgido em 1967 a partir do antigo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), criado em 1910, renomeado como SPI em 1918 (ver Lima, 1995).⁸¹ De qualquer maneira, é importante pensar que a centralidade dos indígenas destacada no MDS foi construída ao longo dos anos pela pressão de organizações não governamentais, pelo desenvolvimento de legislações nacionais e de âmbito internacional (conforme a Convenção 169 da OIT), a articulação da FUNAI, e também por parte de lideranças do movimento indígena.

Em julho de 2013, o Movimento Unido dos Povos Indígenas da Bahia (MUPOIBA), encaminhou ofício à ministra do MDS, informando sobre uma comitiva representando 132 caciques e 21 povos indígenas baianos que se encaminhavam a Brasília a fim de discutir uma série de políticas. Eles tinham como pautas a regularização fundiária de suas terras, o fortalecimento institucional do órgão indigenista, bem como ações de desenvolvimento social como a construção de creches, instalação de CRAS e CREAS⁸² nas comunidades indígenas, ampliação do PBF para as famílias que ali residiam, inclusão dessas comunidades nas ações da então Secretaria de Superação de Extrema Pobreza (SESEP), nos programas de segurança alimentar, entre outras iniciativas.

Impressionou-me, no documento endereçado ao ministério, a quantidade de dados mobilizados de diferentes fontes governamentais e o reconhecimento de políticas diversas, sendo a maior parte de competência do MDS. Como me relatou, durante uma entrevista, uma diretora da área de assistência social do MDS, os indígenas também estavam organizados em fóruns e conselhos deliberativos a nível municipal, estadual e federal vinculados ao MDS:

⁸¹Pelo ponto de vista da formalização institucional, a pauta indígena tem um pouco mais de século, porém em termos de reflexão de Estado, essa população, assim como a quilombola, são objeto de legislação “específica” desde a escravidão (ver Carneiro da Cunha, 2009: 125-222).

⁸²Tanto o CRAS, Centro de Referência de Assistência Social, quanto o CREAS, Centro de Referência Especializado em Assistência Social, são equipamentos públicos socioassistenciais que estavam sob a gestão da área de assistência social do MDS.

“A gente (Secretaria Nacional de Assistência Social) tem dialogado diretamente com as lideranças indígenas. Graças a Deus eles estão vindo, estão pedindo CRAS, estão pedindo cesta básica, estão pedindo. Eles entenderam o equipamento. E outra coisa, a gente tem caciques que são conselheiros municipais de assistência social. A Bahia, por exemplo, tem a entidade “Tribo Jovem” que eles têm representação, têm assento no Conselho Estadual da Bahia. E o cacique, do município acho que de Coroa Vermelha, no sul da Bahia, ele é conselheiro municipal. Então, a nossa secretaria veio agora de Porto Alegre e disse que tinha índio na conferência. Então eles estão presentes nas conferências, as conferências é um momento máximo de deliberação né, da área, do município, estado e aqui (governo federal). Então no Rio Grande do Sul, lá em Porto Alegre, a conferência estava cheia de participação de indígenas. Isso é uma coisa legal. Eles começam a vir para um espaço de reivindicar, então eles estão começando a ocupar os conselhos, e as conferências, e levando as demandas deles. “

Em termos de representatividade política, o interesse dos indígenas por ocuparem esses espaços parece que parte do reconhecimento que o MDS era não somente um braço qualquer das políticas de cidadania para os povos indígenas, senão que uma das suas principais “cabeças.” Conforme me colocou durante uma entrevista a coordenadora da FUNAI responsável pela promoção de cidadania para os povos indígenas:

“O MDS é hoje o ministério que mais converso, sem brincadeira, com tranquilidade, entendo inclusive que ele é hoje o ministério mais estratégico para os povos indígenas, porque? Primeiro a gente tem esse acordo de cooperação com a SENARC (Secretaria Nacional de Renda de Cidadania), que diz respeito ao Bolsa, a gente tem acordo de cooperação com a SAGI (Secretaria de Avaliação e Gestão de Informações), de pesquisa, a gente tem um acordo com a SNAS (Secretaria Nacional de Assistência Social), de assistência social, que pra mim é a cereja do bolo (...) Tenho convicções que o caminho é a assistência social porque ela que poderia englobar, ela que é

responsável por quase tudo. Ela é a ponta (...) Porque o resto, os outros é como se fossem apêndices. Tinha outro acordo de cooperação que vai ser refeito de distribuição de alimentos, da ADA (Ação de Distribuição de Alimentos), ali da SESAN (Secretaria de Segurança Alimentar e Nutricional). O MDS hoje trabalha a maioria das coisas que eu acho que os indígenas precisam. Essa melhoria com a ponta, que seria via assistência social, acesso a água potável, pra consumo humano e para produção, ela tá (MDS) junto com o MDA pras chamadas de fomento e ATER (Assistência Técnica e Extensão Rural), que é mais investimento em etnodesenvolvimento, e ela (MDS) é responsável pela política e o cadastro que hoje talvez tenha o maior número de indígenas cadastrados. Ela (MDS) trabalha segurança alimentar, que é o cerne. Então pra mim o MDS hoje é um dos ministérios mais importantes na política indigenista. A gente participa da CAISAN (Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional), participa do CONSEA (Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional), das CPCT's (Comitê dos Povos e Comunidades Tradicionais), da CNPCT (Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais), a gente participa da Sala de Situação do Brasil sem Miséria (...) Para mim são ações que é cerne, é estruturante.”

Assim como o ofício das lideranças indígenas endereçado ao MDS nos permite dimensionar um peso importante desse ministério nas políticas de cidadania para esses povos, o enunciado da coordenadora da FUNAI também reitera essa centralidade. Fazendo, no entanto, um diagnóstico desde dentro do governo das diferentes agendas sob responsabilidade do MDS. Ela expressou em seu enunciado uma avaliação entre o que ela considerava serem áreas mais relevantes em comparação a outras, “a cereja do bolo”, e os seus “apêndices”. Por esse ponto de vista, ainda que a centralização das políticas de cidadania para os indígenas no MDS pareça ser um fato, a coordenadora mencionou fóruns, secretarias, e ações que têm competências bem definidas. Acima de tudo, essas atribuições aparecem descentralizadas. Portanto, antes de tomarmos a centralização das políticas do MDS como um dado, parece

igualmente importante tomá-los como um índice de pulverização da agenda indígena internamente a esse ministério e outros órgãos.

Por meio desse *tricot* institucional, surgem pontos delineados hierarquicamente como mais relevantes do que outros. Ações relacionadas à distribuição de água, cestos de alimentos, inclusão e fomento produtivo foram listadas pela coordenadora da FUNAI, mas o seu interesse maior estava na área de assistência social. Sugiro que a importância dessa área foi mencionada em função de possuir ações cujo raio de alcance é muito mais amplo e capilarizado do que a do próprio órgão indigenista, que sofre com restrições severas de infraestrutura técnica, orçamentária e de recursos humanos para dar conta de todo território nacional.

O ponto importante a destacar diante disso tudo, é que FUNAI responde somente indiretamente pelas políticas de cidadania que não estão diretamente sob sua competência. Restando à instituição a tarefa de articulação de órgãos e ministérios que desenvolvem políticas que os indígenas estão acessando, mas que em si, não se “autodeclaram” como órgãos indigenistas.

2.3 JURISPRUDENCIAS DIFUSAS

Embora o documento das lideranças indígenas do MUPOIBA tenha chamando-me a atenção pela boa articulação entre dados governamentais e a associação com políticas públicas específicas para fins de reivindicação de direitos, de modo geral, não é tarefa fácil para os povos indígenas entenderem como acessar as políticas, as suas regras, como chegar a elas, ou quais são os órgãos responsáveis por cada uma. Tomando o caso do PBF no Amazonas, o que é o “meu” e o que é o “teu” se apresenta bem embaralhado também em termos institucionais. Estas competências difusas em relação à política indigenista merecem atenção.

Enquanto estive no MDS, o poder judiciário do Amazonas, da Comarca de Eirunepé, encaminhou no começo de 2014 uma notificação endereçada a FUNAI por conta da ineficiência da instituição no atendimento das populações indígenas que se dirigiam a sede do município em busca de benefícios sociais. Sob a jurisdição do órgão indigenista local estavam além do município de Eirunepé, Itamarati, Envira e Ipixúna. Com uma população de aproximadamente 5.000 indígenas dos povos Kanamari, Deni e Kulina.

O acesso à documentação e o recebimento do PBF foram destacados no documento como principais motivos para os indígenas incursionarem de suas comunidades para Eirunepé. O que gerava engodos

tanto no deslocamento quanto na hospedagem dos indígenas na cidade. Ali permaneciam em condições precárias, sofrendo discriminação e ameaças da população local.

Diante disso, foi sentenciado que os indígenas poderiam permanecer somente por 48 horas na sede do município, sendo permitido um período maior de estadia para o tratamento de saúde. Em caso de permanência prolongada dos indígenas em Eirunepé sem a devida “justificativa”, a FUNAI teria que arcar com uma multa da ordem de cem mil reais diários pelo descumprimento da portaria.

Esta ação do poder judiciário do Amazonas foi logo revogada, com a FUNAI argumentando, entre outros pontos, que ela restringia o direito de ir e vir dos povos indígenas. Para além de pensar o deslocamento dos indígenas como um direito, e não apenas como um problema, chama a atenção que o órgão indigenista foi penalizado pelos efeitos de políticas que não eram de sua competência jurídica.

Parece que o “problema indígena” foi atribuído a essa instituição, ainda que as ferramentas e legislações para sua resolução estejam fora do seu escopo jurídico. Justamente em instituições outras que não se declaram como indigenistas. Nem o PBF, e nem a emissão de documentação (a não ser o Registro Administrativo de Nascimento Indígena – RANI), fazem parte das obrigações institucionais da FUNAI.

Com base nessa situação de Eirunepé, a FUNAI acionou a então Secretaria de Direitos Humanos (SDH) e o MDS, que eram os órgãos responsáveis por essas políticas, para realização de uma oficina junto com gestores locais e indígenas, objetivando a qualificação do atendimento da área de assistência social municipal. Do meu ponto de vista, esse caso de Eirunepé levanta um conflito de prerrogativas das políticas e ações desenvolvidas para as populações ameríndias, o que chamo de “jurisprudências difusas”. Isto atravessa todos os níveis governamentais (municipal, estadual e federal), conforme veremos também em relação ao alto Rio Negro.

2.4 O FATOR AMAZÔNICO

Ainda com base na discussão acima, relembro outro episódio. Já fora do corpo técnico do MDS, retornei a Brasília brevemente entre os meses de agosto e setembro de 2015, objetivando explorar a rede governamental de funcionamento do PBF, e de outras políticas de cidadania destinadas aos povos indígenas.

Nesta ocasião, apresentei-me pela primeira vez no papel de pesquisador, imbuído de realizar um conjunto de entrevistas semi-

estruturadas dirigidas aos gestores e técnicos de diferentes áreas do MDS e da FUNAI, a maioria já conhecidos. Aproveitando o momento para realizar uma incursão inicial nos dados governamentais existentes em ambas as instituições, na biblioteca, e documentos disponíveis no órgão indigenista, bem como para iniciar os trâmites legais para dar entrada na terra indígena Alto Rio Negro.

Fui convidado, no MDS, a participar da reunião de gestores estaduais do PBF da região centro-oeste e norte, que estava ocorrendo em Brasília naquela semana, e que contou com abertura do então secretário nacional do programa. Repercutiu em sua apresentação um conjunto de pesquisas de natureza etnográfica que o MDS havia realizado sobre o PBF em sete terras indígenas (TI's): Porquinhos (MA), Dourados (MS), Takuarty/Yvykuarus, alto Rio Negro (AM), Parabure (MT), Jaraguá (SP), e Barra Velha (BA), cujo resultado não estava publicado no momento. (ver Brasil, 2016).

Ele indicou que a pesquisa apresentou uma série de debilidades no programa para os povos indígenas, que ele estava ali desejando escutar relatos dos gestores e gestoras, mas que em nome da secretaria responsável pela política não se propunha a realizar grandes alterações no PBF, dada a dificuldade e os custos para padronização do programa, que levou bastante tempo e esforço institucional para serem efetuados. Segundo ele, caso abrisse precedente para alteração do programa para os povos indígenas, logo teria que fazer o mesmo para os ciganos, extrativistas, quilombolas entre outras populações, o que do seu ponto de vista, significaria um PBF específico para cada grupo social.

Após o discurso de abertura do secretário nacional do PBF, houve poucas intervenções dos gestores e gestoras (elas eram maioria) no sentido de apresentarem situações de dificuldade de diálogo intercultural. No Amazonas, uma das servidoras relatou ao secretário que o principal empecilho era chegar a determinadas comunidades em razão das longas distâncias e das sazonalidades climáticas. Tanto no período de chuvas em que os rios amazônicos estão mais cheios, quanto da seca em que o volume deles está baixo.

No MDS era corrente entre os gestores o jargão do “fator amazônico”, concernente justamente aos entraves apontados no enunciado dessa gestora para realização de ações e políticas. Apesar do tema da pesquisa envolver os povos indígenas, parece que eles não competem ao MDS, e sim as questões que tocam aspectos da gestão da política. A servidora do Amazonas dá menos atenção à ampla gama de povos amazônicos da região, do que aos problemas técnicos e

infraestruturais suscitados pela localização geográfica e pelo bioma em que estão localizados.

Este argumento apresentado pela gestora foi um dos tópicos da conversa junto à área de capacitação do MDS. Esta coordenação do MDS era responsável por capacitar técnicos e gestores para os processos de gestão e utilização das ferramentas e instrumentos empregados no CadÚnico e no PBF. Indaguei a coordenadora da área sobre quais seriam as dúvidas mais frequentes levantadas durante as capacitações ofertadas para formação dos gestores e técnicos de todos os estados. Estava interessado principalmente na região norte, em especial no estado Amazonas, se aí surgiam dúvidas relacionadas às dificuldades de tradução cultural. A coordenadora da área de capacitação respondeu-me que dificilmente apareciam durante os cursos organizados para gestores, questões para além de dúvidas relacionadas as regras e aspectos técnicos do PBF e das ferramentas operacionais do MDS. Ela havia escutado da gestão do Amazonas durante o último encontro que tiveram, somente reclamações referentes à internet, que segundo ela, não chegava aos municípios mais “isolados” sob sua jurisdição.

Esta preocupação diz respeito principalmente às competências das gestões municipais. A inscrição das famílias de baixa renda no CadÚnico era efetuada através de uma entrevista e o preenchimento de um formulário impresso. Realizado por meio de um entrevistador, contendo um questionário socioeconômico dividido em blocos temáticos (documentação, endereço, características domiciliares, renda, escolaridade, etc). Posteriormente ao preenchimento do formulário, as informações eram digitadas em um sistema informatizado chamado então de Versão Operacional 7 (V.7), vinculado à Caixa Econômica Federal. Somente após a habilitação da família no sistema, elas podiam ter acesso às diferentes políticas.

Portanto, sem acesso à internet não é possível começar a operacionalizar a política. Esta debilidade faz com que muitas famílias realizem entrevista, sem que os dados sejam digitados no sistema. Embora isso não seja um problema indígena, ele é um grande empecilho que afeta diretamente a eles. Como veremos em São Gabriel da Cachoeira, esse é um detalhe que gera muitos engodos aos indígenas Hupd’äh e Yuhup’dêh. Antes disso, prosseguirei a discussão entre o ponto de vista técnico versus cultural, enfocando os instrumentos destinados a administração dos indígenas no MDS.

2.5 METODOS E PRÁTICAS DE GOVERNAR

Muitos instrumentos técnicos, normativos e configurações interinstitucionais correlacionam-se para o acesso das famílias ao PBF, para sua permanência, para operacionalização e para o cálculo do benefício. Com efeito, as regras do programa, assim como as do próprio CadÚnico, são desconhecidas de boa parte das famílias beneficiárias.

Como já afirmamos, elas não sabem diferenciar esse último do primeiro, não conhecendo ainda como funcionam ou como solicitar outras políticas menos conhecidas do que o PBF, que poderiam ser solicitadas através do CadÚnico. Em relação às populações ameríndias, isso se agrava nos casos dos povos indígenas com a pouca habilidade na escrita, no português, e na compreensão de transações monetárias. Como exemplifica o caso dos povos Hupd'äh e Yuhup'dëh, que foi objeto de discussão entre o MDS e FUNAI conforme informarei ao longo do capítulo 3.

Neste contexto, surgiu a pesquisa etnográfica do MDS para investigar o acesso do PBF em diferentes terras indígenas. Para executá-lo, os pesquisadores receberam um Roteiro Básico Comum (RBC), com base em perguntas circunscritas à gestão da política, divididos em eixos temáticos (Brasil, 2016: 12). Este instrumento visou a alcançar generalizações a partir dos dados levantados pelos consultores, que pudessem ser comparáveis entre si, “com o objetivo expresso de fazer ajustes e adequar o funcionamento do Programa às características próprias dos sujeitos de direito que ele pretende promover”. Em contrapartida, parece que não foi tarefa fácil construir o rol de questões para a pesquisa. Como segue escrito nessa passagem do “RBC”:

“Confesso que quando deparei com as questões apresentadas por cada uma das secretarias envolvidas e interessadas nos estudos, minha primeira reação foi “acho que está havendo uma confusão metodológica”. Isso porque a forma como são apresentados os questionamentos deriva de projetos de pesquisa onde predominam os métodos e técnicas quantitativos ou de levantamento. Passado este choque inicial, que me fez pensar “será que a pesquisa proposta se restringe a aplicação estrita de um questionário ou conjunto de questionários tematicamente orientados?”, fiquei a pensar que, bem, talvez esta seja a forma como melhor as pessoas conseguiram expressar e colocar no papel as perguntas que

gostariam de fazer ou que fossem feitas imaginando uma situação ideal de interlocução e mútuo entendimento. Ressalto que aqui não vai qualquer juízo de valor. Onde quero chegar com isto, pensando especialmente naqueles/as que ficaram com o cabelo em pé, como também nas pessoas que dedicaram seu tempo na formulação dos questionários, é na afirmação de que as coisas não estão perdidas. Que de fato temos nas mãos um subsídio preciso para o trabalho de investigação, análise e compreensão dos impactos do PBF entre famílias e comunidades indígenas; um conjunto preciso de “perguntas geradoras” para uma conversa interessada e orientada pelo objetivo de avaliar se e como o PBF está chegando às famílias indígenas – aquelas consideradas sujeitos beneficiários legítimos, isso referenciado no aparato conceitual e critérios adotados no Programa –, que impactos isso está gerando e como as famílias e pessoas percebem e agem/reagem diante disto (...) Analisando de maneira distanciada o conjunto das questões, percebe-se haver aí um viés, uma tendência, uma perspectiva marcante que é a preocupação institucional; preocupação com a gestão e o resultado da política pública. Isso é compreensivo, o desafio está em como complementar e contrastar este viés com as perspectivas, opiniões, avaliações e informações que vem de quem está na outra ponta do sistema. Ou seja, no nosso caso, das famílias e comunidades de povos indígenas com as quais estaremos trabalhando ao longo dos próximos meses.”⁸³

À primeira vista, o exercício etnográfico que proponho na dissertação se parece com os propósitos da pesquisa do PBF indígena. Afinal, estou interessado em investigar a perspectiva dos indígenas sobre as políticas, analisando em especial o engajamento deles com a burocracia, sem deixar de prestar atenção sobre como o Estado elabora ela. Contudo, estou partindo de outro conjunto de preocupações. Estou interessado menos em responder questões da gestão pública, do que de

⁸³Esta passagem citada faz parte de um documento encaminhado aos consultores da pesquisa etnográfica desenvolvida nas terras indígenas, que me foi cedida no MDS após a solicitação que realizei durante uma entrevista em Brasília na área de gestão de informação, avaliação e elaboração de pesquisas do ministério.

investigar, nesta seção, o uso da categoria indígena como objeto de gestão e administração no MDS.

A situação descrita propõe que o conjunto de questões encaminhadas pelas diferentes áreas do MDS para o roteiro de perguntas sugerem uma “confusão metodológica” que deixou de “cabelo em pé” parte do corpo técnico responsável por coletá-las. Sugiro analisar essa assertiva por outra chave de análise. Conforme detalhei acima, o MDS disponibilizava aos seus técnicos e gestores materiais informativos e normativos, pesquisas, ferramentas, e instrumentos operacionais em que os indígenas ocupavam lugar de destaque. Através desses instrumentos, os indígenas gozavam de espaços representativos consideráveis no ministério, sendo objeto de articulações interinstitucionais, como os fóruns presididos pelo MDS, e os acordos de cooperação firmados com a FUNAI. Além disso, existia uma série de ações destinadas a atendê-los: na área de segurança alimentar, fomento e inclusão produtiva, entre outras iniciativas. Por esse ponto de vista, não faltavam informações sobre os povos indígenas, o que abundava eram perguntas e respostas sobre eles, respondidas por cada coordenação.

O método quantitativo e de levantamento de questionários não eram incompatíveis com a diversidade e com o modo como as diferentes áreas do MDS se mobilizavam para responder as diferentes especificidades da agenda indígena. A princípio, parece que os questionários e o método quantitativo são ilustrativos de um conjunto de técnicas do poder público, que chamarei daqui por diante de “métodos de governar”, onde os indígenas, enquanto uma categoria administrativa, são tomados como objeto de gestão pública. Sugiro, com isso, que os “métodos de governar” dizem respeito à elaboração, monitoramento e execução de um conjunto de indicadores sociais, ferramentas operacionais, dados, legislações, relatórios, manuais, pesquisas governamentais, articulações e reuniões institucionais, entre outros instrumentos, destinados à produção, avaliação e promoção de cidadania, e à administração de cidadãos. Por um lado, o uso dessas técnicas, como a produção de relatórios e métodos quantitativos, permite responder às perguntas do poder público sobre os indígenas enquanto uma categoria de gestão, de forma multifuncional. Por outro lado, esses instrumentos heteróclitos servem para fins de gestão pública, cujo traço comum é a impessoalidade.

A assertiva seguinte do “RBC”, derivada da primeira acima analisada, que se refere ao fato das perguntas encaminhadas para o roteiro de pesquisa pressuporem “uma situação ideal de interlocução e entendimento mútuo”, também pode ser avaliada por outros ângulos. Se

levarmos a sério a questão da “confusão metodológica” mencionada, ela sugere a noção de equívoco. Informo ao leitor, que sobre isso me deterei uns instantes a partir de Viveiros de Castro (2002) e José Kelly (2008), para então seguir a discussão no MDS.

Embasado na literatura etnológica amazônica, Viveiros de Castro (2002) sugere que o multiculturalismo pressupõe que a humanidade é a mesma e as culturas múltiplas. Enquanto que a concepção ameríndia acentua “uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos” (Viveiros de Castro, 2002: 349). O que esse autor cotejou com o perspectivismo amazônico é que o domínio da “agência” não é exclusividade humana, já que animais, espíritos, e humanos partilham uma cultura e múltiplas naturezas, o que Viveiros de Castro denominou de *multinaturalismo*. Para ele, o mundo é povoado de intencionalidades, na medida em que “os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado.” (Viveiros de Castro, 2002: 350). Com isso, muda radicalmente a forma como os humanos vêem esses seres, e como esses seres vêem os humanos, o que gera equívocos. Figuras excepcionais como o xamã, entretanto, são capazes de se colocar em diferentes pontos de vista, se comunicando de maneira trans-específica.

Os equívocos se apresentam tanto na ordem da comunicação intercultural quanto na trans-específica. Viveiros de Castro assinala que compete a antropologia a tarefa da tradução de mundos diversos a partir do método da “equivocação controlada”, “as both condition of possibility and limit of the logical enterprise” (Viveiros de Castro, 2004: 3). Este método da equivocação controlada presta atenção às homologias que construímos teoricamente para dar inteligibilidade as populações e alteridades que investigamos. Esta consideração inspirou Viveiros de Castro (2015) a perguntar-se: “O que deve a antropologia aos povos que estuda?” Diante dessa pergunta, ele manifesta que:

Uma verdadeira antropologia, ao contrário, devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos (Maniglier 2005b: 773-774), pois o que toda experiência de uma cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura de nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão,

transformação. É preciso tirar todas as consequências da ideia de que as sociedades e as culturas que são objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formulada a partir dessas pesquisas”(Viveiros de Castro, 2015: 21-22).

Para Viveiros de Castro, as populações investigadas são coautoras das teorias produzidas. As principais contribuições antropológicas surgem dessa fecundação epistemológica cruzada. Este exercício antropológico, entretanto, caminha em outra direção no Estado multicultural. José Kelly (2008) estende essa discussão de Viveiros de Castro para dar conta de outras situações etnográficas, da relação dos indígenas com a sociedade nacional. Ele apresenta esse debate a partir de uma reunião que presenciou envolvendo autoridades do Ministério da Saúde venezuelano e um grupo de indígenas, entre eles do povo Yanomami, sobre o tema de um projeto chamado “Encuentros de Saberes”. A proposta dessa iniciativa era promover a contratação de xamãs nos serviços médicos do Estado, visando à valorização da sua cultura “tradicional”.

Para além do desconhecimento das práticas xânicas demonstrado pelas autoridades do Ministério da Saúde, José Kelly destaca que a reunião se desenrolou com “blanco ofreciéndoles medicina indígena (Indígena a ojos del Estado) a índios pidiendo medicina de los blancos (los blancos a ojos de Yanomami)”. Ou seja, cada um interpretava ao outro de acordo com seus próprios interesses, de maneira unívoca. Esse modo de não se colocar no ponto de vista do outro, o que sugere ausência de tradução intercultural, Kelly denomina “equivocação não controlada”.

Por conseguinte, Viveiros e Kelly abordam formas distintas de apreender metodologicamente os equívocos de comunicação envolvendo povos indígenas, seja enfatizando o domínio interespecífico ou intercultural. Do meu ponto de vista, a “confusão metodológica” chama a atenção a outro equívoco, a dificuldade de tradução de uma área do governo para outra, o que atesta a natureza multifuncional da categoria indígena, dentro do Estado multicultural. Coloquemos isso a partir da situação seguinte situação.

Retornando agora ao tema do tratamento diferenciado prestado pelo MDS. Os indígenas gozavam no ministério de articulações, fóruns, bem como de instrumentos normativos que visavam reconhecer um gradiente de diferença administrável nos “métodos de governar” da gestão pública. A partir de um formulário padrão, um entrevistador do

MDS era capacitado para coletar os dados socioeconômicos das famílias postulantes aos programas e benefícios sociais. Entre os documentos empregados no CadÚnico para realização do “cadastramento diferenciado” dos povos indígenas, estava o registro administrativo de nascimento indígena (RANI). A identificação da família como indígena, ou de outro grupo populacional, obedecia no MDS ao critério da autodeclaração. Somente as famílias auto atribuídas como indígenas poderiam usar o RANI para fins de cadastramento, sendo recomendado o seu uso caso eles não tivessem outros documentos de validade nacional como CPF ou RG.

Se a opção do uso do RANI foi pensado como um instrumento diferenciado para o acesso dos povos indígenas a essa ferramenta, esse mesmo documento pode ter outros usos. Conforme me relatou em uma entrevista a coordenadora da FUNAI da área de direitos sociais:

“Hoje o RANI não está servindo para acessar direito não. Porque ele tem sido um empecilho tão grande, por não ter procedimento de RANI tardio, tem um milhão de fraudes, um monte no Brasil inteiro, que ele anda cerceando hoje” (...) “Para que serve o RANI de fato? Sendo 169, autodeclaração, autoreconhecimento, aí a FUNAI fica dizendo quem é índio quem não é, porque só indígena pode ter RANI, então só quem tem RANI é índio, isso tem sido usado como um reconhecimento étnico. Ele é utilizado como um reconhecimento étnico, uma identidade, só é índio quem tem RANI, e a gente tem falado vamos fazer o registro civil de nascimento com sua etnia lá! Porque que isso que garante, o RANI não é nada. O RANI é um papel administrativo. Então, a gente está fazendo uma discussão da sobrevivência ou não do RANI nos moldes que ele é hoje. O INSS parou de usar a (RANI) porque tinha muitas fraudes de idade. Mas ele é subsidiário do registro civil de nascimento. A SESA também usa. Aí o pessoal faz um concurso para professor indígena e solicita o RANI (...)”

Como já visto, a agenda indígena estava pulverizada nos diferentes ministérios e órgãos públicos. Sendo a emissão do RANI uma das poucas atribuições da FUNAI. Contrário ao critério de autodeclaração empregado pelo CadÚnico (e a própria Convenção 169 da OIT), o relato da coordenadora da FUNAI dá conta que o RANI se prestava a ser um

“reconhecimento étnico.” Ele era usado em concursos públicos ou certas instituições como o INSS, por vezes, indevidamente.

Este caso, do meu ponto de vista, sublinha, conforme pensou José Kelly (2008), uma forma de “equivocação não controlada”. De um lado o MDS, considerando o documento como meio de acesso a direitos de forma diferenciada, e de outro a FUNAI, entendendo que a RANI se prestava a contravenções e a violação de direitos indígenas, conquistados em legislações e instrumentos internacionais.

Os “métodos de governar” do MDS visavam refletir sobre a agenda indígena, respondendo às preocupações e perguntas próprias de cada área, coordenação e secretaria. Por esse ponto de vista, o indígena enquanto uma categoria de gestão é multifuncional, no sentido de ajustável a uma série de demandas e políticas específicas que fazem a máquina pública funcionar. Por outro lado, isso ocorre sem que necessariamente as áreas dos ministérios e outros órgãos parceiros, como a FUNAI, compreendessem as formulações e problemas de cada uma em específico.

Com efeito, o MDS centralizava ações e políticas importantes para os povos indígenas, que internamente eram descentralizadas de acordo com as competências de cada área. Em contrapartida, essa instituição em si não era um órgão indigenista. Apesar dos materiais, fóruns, instrumentos normativos, ferramentas e dados produzidos sobre essa população. Contudo, considerando os interesses e preocupações das diversas áreas do MDS com respostas bem específicas das políticas que coordenam, elas parecem se coadunar com os seus “métodos de governar”. Apesar das áreas e coordenações do MDS partilharem da mesma “cultura” da administração pública, as dificuldades de tradução de uma área para outra, ou mesmo em termos interministeriais, dão-se em razão, entre outros pontos, das perguntas que formulam sobre as políticas no dia a dia. Daí a “confusão metodológica.”

No entanto, em vez de partir da prerrogativa de que o Estado e os indígenas se desentendem, prefiro assumir, como ponto de saída, como eles entendem um ao outro, para posteriormente analisar em que nível possam divergir, ou mesmo convergir. Parece-me que podem ocorrer múltiplos entendimentos e desentendimentos entre os povos indígenas, assim como dentro das próprias instituições públicas.

Do meu ponto de vista, parece importante discernir brevemente os contextos de enunciação que estou interessado em avaliar. Enquanto categoria administrativa, o indígena é multifuncional, servindo a uma diversidade de agendas do Estado multicultural. Os povos indígenas (e aqui não como categoria administrativa), podem não entender certas regras e normas do Estado que nem mesmo são objeto de explicação, mas

são dados de antemão. E mesmo que eles sejam explicados, eles podem compreendê-las conforme os seus predicados culturais. Neste sentido, a diversidade é um problema. Continuarei esse debate, investigando como esses dois planos se interpelam. Esta tensão entre o indígena enquanto uma categoria administrativa e dele como uma pluralidade ingovernável parece emergir a partir da intenção de particularizar ou universalizar as políticas públicas. O que fica patente se levarmos em consideração o relato seguinte dado por uma servidora da área de assistência social do MDS, durante uma entrevista que realizei no ministério, sobre a dificuldade de prestação de serviços aos indígenas:

“até o momento a gente teve com o SUAS (Sistema Único de Assistência Social) e a proteção básica a expansão, ocupar o país. Agora a gente está no processo de qualificação. E nesse momento não estamos trabalhando com expansões. E como qualificar? A gente está com várias consultorias que a gente vai fazer o diálogo entre elas e preparar orientações para as equipes. Mas se a gente pensar o povo indígena, cada povo é um povo. São orientações que vão ser mais gerais, ai provocar o município, e as gestões desses municípios, de reconhecer o que é específico naquele povo, mas com orientações gerais. Porque não vai dar conta da especificidade de cada povo, não tem como. São línguas, são culturas diferentes, são mecanismos e procedimentos culturais muito diferentes. É um desafio né, que a gente tem uma política que é universal. E cuidar, a gente está tentando cuidar com muita atenção dessas especificidades.”

Apesar de reconhecer as diferenças, afinal, “cada povo, é um povo”, a tônica que a servidora enfatiza é de que a política acima é “universal”, tem “orientações gerais”. Funcionando, portanto, de forma única e padronizada. Isto parece antagônico com dar conta de cada povo indígena em específico, ou seja, chamando a atenção à multiplicidade. Este enunciado da servidora da assistência social ressoa com o pronunciamento Secretário Nacional do PBF proferido na reunião mencionada anteriormente com os gestores e técnicos estaduais da política ocorrida em Brasília, segundo o qual ele não mudaria no padrão geral do programa para não incorrer no risco de multiplicá-lo de forma específica para ciganos, extrativistas, etc. Contudo, esse argumento sobre a dificuldade de conjugar um olhar universal e particular na política, tem

variações. Conforme me destacou em uma entrevista o coordenador da área de gestão de informações, avaliação e elaboração de pesquisas do MDS:

Porque as políticas firmaram o seu pé no universal, quer dizer, elas vêm como uma conquista, e é uma conquista, a questão da universalidade. Quando a gente vai pra todas as áreas, “Saúde para todos”, “Educação para todos”, “assistência também é para todos”, a questão da especificidade ela vem inclusive no próprio desenvolvimento das políticas, ela vem como uma segunda etapa, primeiro você garante pra todo mundo, depois você tem o olhar específico. O direito ao específico, o direito a especificidade, é quando você já conseguiu entregar o pacote no mínimo para população.”

Se nos enunciados anteriores, tanto da servidora da assistência social quanto do secretário do PBF, a especificação da pluralidade dos povos indígenas sugere dificuldades para a padronização das políticas, acima eles têm espaço desde que como a segunda etapa de um processo de universalização prévio. Se assim for, em uma primeira etapa parece que eles estariam ocultos no “pacote mínimo” destinado para a população de modo geral. Esta impressão parece fazer sentido se analisarmos em conjunto com o seguinte enunciado dado por uma diretora da área de assistência social, durante uma entrevista que realizei:

“Primeiro a gente (assistência social) reconhece que não tem *know how* para trabalhar com a população indígena, primeira coisa, o que a gente está fazendo. Primeiro, a gente pediu estudos para nos trazer informações sobre essa população, a gente buscou concretizar uma parceria com a FUNAI. Temos um ACT (Acordo de Cooperação Técnico), um plano de ação, para FUNAI nos auxiliar nesse diálogo. Eu diria para você que a gente está nas primeiras iniciativas para gente conseguir um atendimento integral pra essa população. Agora a gente ficou muito surpreso, eu particularmente fiquei muito surpreendida, porque em nossa reunião com a FUNAI, que pelo menos em minha cabeça, a primeira ideia que tem é que tem índio só na Amazônia. E que é lá, ou é ribeirinho, dentro da

floresta, e a FUNAI desvelou isso pra nós, ela mostrou que tem população indígena no Brasil inteiro, e que eles não estão só nas aldeias, eles estão nas ruas. Agora fiquei sabendo que no bairro de Pirituba, em São Paulo, tem uma comunidade indígena forte lá. Então isso é um dado novo pra nós. Agora eu estou falando para você que isso é novo para nós do ponto de vista da metodologia, é bom deixar claro. Porque do ponto de vista da atenção ao índio a gente tem. Então a gente tem CRAS que atende aos indígenas, e tem CRAS dentro das comunidades. 599 CRAS que atendem povo indígenas, segundo o censo (SUAS) de 2014. 560 ribeirinhas, que pode ter indígenas aí. E 19 CRAS localizados dentro de terra indígena. As vezes eles têm alguém deles trabalhando nas equipes. A gente tem funcionários da FUNAI que trabalham no CRAS, lá no sul da Bahia a gente tem. No Acre a gente tem profissionais contratados para compor a equipe que é de origem indígena. Então isso facilita bastante o contato, o diálogo.”

O enunciado da diretora do MDS sugere que o enfoque metodológico sobre os indígenas seria algo novo na área de assistência social. Em contrapartida, chama a atenção nesse enunciado que apesar das informações da FUNAI despertarem curiosidade, e a falta de conhecimento sobre os indígenas ser revelada, isso não foi impeditivo para que os povos indígenas e até mesmo o órgão indigenista já estivessem ali na órbita de funcionamento de um número considerável de equipamentos públicos da assistência social, como é o caso do CRAS, que em alguns casos já teriam inclusive técnicos indígenas.

Do meu ponto de vista, isso parece sugerir que não é preciso conhecer efetivamente os indígenas, ou ter “*know-how*”, para produzir dados sobre eles e atendê-los dentro dos “métodos de governar” existentes no MDS. Embora as perguntas com as quais os técnicos e gestores da assistência social tivessem que lidar no seu dia a dia não enfocassem diretamente os povos indígenas, dentro dos seus sistemas operacionais e instrumentos de gestão das políticas, os indígenas já estavam implícitos. Deste modo, as políticas de caráter multiculturalistas podem ser vistas com moderação, como reportou a coordenadora da área de educação da FUNAI durante uma entrevista:

Política pública ela é sempre feita de caráter universalizante. Desde 1999 nos temos diretrizes

da educação escolar indígena, ninguém respeita. Ai você tem programa de não sei que lá, que ninguém respeita. Então as políticas específicas não emplacam, porque o Estado não respeita políticas específicas. Porque o Estado é universalista na implementação das políticas de educação, de saúde, de qualquer natureza. E esse Estado não o Estado federal não, é o Estado de cabo a rabo, aqui, no governo federal, e lá no município. A gente vive em um Estado que se não se supõe pluriétnico, o Estado não se concebe como pluriétnico. Então, tudo que é feito nesse Estado é feito de uma forma normativa padrão. As normativas são padrão (...) Eles não chegam num lugar, num curso para trabalhar com povos indígenas para perguntar o que os índios querem, é para dizer o que a universidade estão levando para eles. O pacote está pronto. Entregam o pacote completo (...) Vão fazer um curso aqui, é um curso que não foi feito para povos indígenas, quem inventou o curso teve uma ideia legal na cabeça, mas ele não tava pensando em população indígena, ai teria que cada instituição pensar, a ideia da política pública é boa, como nós vamos poder fazer uma coisa específica dentro desse...Eu não sei se por má vontade, por dificuldades, ou porque a política é muito amarrada e não permite essa flexibilidade, muito frequentemente não se faz.”

A coordenadora da FUNAI adverte que embora as políticas diferenciadas para os povos indígenas existam, e elas sejam baseadas inclusive em legislações específicas, essas iniciativas são sobrepujadas pelas normativas gerais das políticas, que teriam como norte a universalidade. Para ela, o próprio Estado não respeitaria o direito à diferença, nem sempre de má-fé, mas pelo próprio desenho institucional das políticas.

Esta amarração institucional sugere o tema da interdependência da política. Enquanto estive no MDS foi articulado em 2014 um grupo de trabalho intraministerial para organizar as devolutivas da pesquisa nas terras indígenas. Foi elaborada internamente uma planilha especificando os principais gargalos levantados pela investigação, subdivididos por terras indígenas e em grandes áreas temáticas: educação, saúde, infraestrutura, etc. Eles foram então alocados para as respectivas coordenações do MDS e instituições responsáveis pela resolução das

pautas específicas dos indígenas: MEC, FUNAI, SESAI, Caixa Econômica Federal, etc. O que sinaliza a pulverização da agenda indígena. Esta divisão do trabalho interinstitucional sugere que o funcionamento do PBF é inter-relacionado com uma série de coordenações do MDS e órgãos parceiros com diferentes missões institucionais. Onde começa e termina o olhar específico e geral sobre políticas interconectadas dessa forma? Esta preocupação se verifica no seguinte enunciado dado por um diretor do MDS sobre as dificuldades encontradas na pesquisa do PBF:

“Com o Bolsa Família, além de questões culturais, são problemas comuns para quem mora, para quem reside em locais de difícil acesso. A gente dá tratamento específico, situações específicas, mas os problemas, as causas desses problemas, a gente reputa que é comum a todos esses grupos populacionais específicos. Com um problema adicional que é a linguagem (...) O que eu tenho percebido assim, que os problemas são comuns. Com maior gravidade, ou menor impacto naquele povo indígena, mas a causa assim acaba sendo a mesma. Deslocamento caro, deslocamento demorado, necessidade desses deslocamentos acarreta outros problemas, de casas de passagem, lugares para eles ficarem, a forma como é feita o saque, como você faz um grupo num único dia, aí começa ocasionar problema de fila, de falta de dinheiro, erário, isso é comum a não só aos indígenas. (...)”

Embora o diretor mencione o empecilho da linguagem entre os indígenas, o que evoca uma dificuldade de tradução cultural, sua esquematização se assenta mais em dificuldades de ordem técnica e logística, de infraestrutura e das articulações interinstitucionais necessárias para o PBF. “A gente dá tratamento específico”. Com isso, o servidor informa que o ministério já tem políticas diferenciadas, e que as causas dos problemas colocadas na pesquisa, que afetam em maior ou menor as populações indígenas, seja a falta de erário, ou da hospedagem, competem a outras instituições. Para ele, essas externalidades são denominadores comuns entre os povos indígenas, “todos os grupos específicos” e aquelas populações que residem em “áreas de difícil acesso.” Como vimos no primeiro capítulo, no MDS os indígenas eram agregados na categoria de “Grupos Populacionais Tradicionais e

Específicos (GPTE's)". Ou seja, um conjunto minoritário,⁸⁴ em comparação ao total da população de baixa renda inscrita no CadÚnico. Se esses problemas correspondem a essas populações, isso sugere que são de uma grandeza menor na política. Sobre o tema de “residir em áreas de difícil acesso”, para os Hupd’äh, ao menos, “perambular” (“k’et kö ay”) na floresta parece um ato prazeroso, enquanto acessar as políticas que competem ao poder público pode ser bastante difícil, conforme colarei no capítulo 3 e 4.

As populações residentes em “áreas de difícil acesso” (do ponto de vista do Estado), a exemplo dos povos indígenas na região amazônica, complicavam a logística para a coleta dos dados de condicionalidades,⁸⁵ em virtude da distância necessária para alcançá-las, muitas vezes realizadas somente de barco ou de avião, das sazonalidades climáticas, da falta de acessibilidade a internet para encaminhar os dados, dentre outros problemas técnicos e de infraestrutura. Apesar disso tudo, ao entrevistar a área do MDS responsável pelas condicionalidades do PBF, as servidoras informaram que os povos indígenas tinham dados bem acima da média do restante da população cadastrada excepcionalmente em São Gabriel da Cachoeira, o que despertou nelas suspeitas:

“Os dados de acompanhamento de indígenas foram super bons, o que leva a questioná-los. Um dos achados dessa pesquisa (PBF indígena) é que a periodicidade de dois meses (frequência escolar) é insuficiente, numa região como a Amazônia que tem problemas de conectividade com a internet, de transporte desses dados, a depender da escola indígena ela deve ficar sei lá, a cinco dias de barco, não conheço bem essa realidade, mas os relatos são bem esses, de que eles têm uma dificuldade até mesmo do traslado dessas informações (...) O que leva muitos coordenadores da frequência a mascarar os dados. Coloca 100% de frequência pra todo mundo e evita o problema. Para dar resposta para a pesquisa, eu fiz um levantamento de 2013,

⁸⁴Segundo dados do MDS de 2014, as famílias de baixa renda agregadas como Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos (GPTEs) alcançavam um universo de 1.267.642 indivíduos. (ver MDS, 2014 a).

⁸⁵A coleta dos dados de condicionalidades envolvia o esforço de articulação do MDS com outras instituições. No caso o MEC, responsável pela educação, e o MS, pela área de saúde, bem como os seus órgãos correlatos a nível estadual e municipal.

de fevereiro a novembro de 2013, em São Gabriel da Cachoeira informaram frequência 100% (frequência escolar) esses meses todos, março, junho, outubro, novembro. Então, frequência de 100% muito provavelmente não reflete a realidade.

“

O descumprimento da regra de condicionalidades, por parte das famílias beneficiárias do PBF, pode ocasionar na suspensão, no bloqueio ou no cancelamento dos benefícios. Contudo, esse fato não costuma ocorrer entre os indígenas, em função dos dados superestimados. As informações de São Gabriel da Cachoeira chamam a atenção na medida em que os agentes municipais responsáveis por coletar essas informações têm que cobrir o acompanhamento das famílias indígenas na sede municipal. Além disso, precisam também cobrir a área ao longo das comunidades indígenas distribuídas no interior do município, que não contam com atendimento regular de saúde, e nem de educação, conforme colocarei nos capítulos 3 e 4.

Em um primeiro momento, ponderei com as servidoras se os técnicos municipais responsáveis pelos dados não estariam sendo “legais” com os indígenas, evitando que perdessem os seus benefícios, na medida em que ou não eram atendidos por esses serviços, ou mesmo se fossem atendidos, os técnicos não tinham infraestrutura para coletarem esses dados:

“Legal no sentido eu estou protegendo o benefício, mas se a criança está sem acesso a gente aqui não tem como saber. Isso na área de educação, e na área de saúde, se a criança não está sendo pesada e medida pode ser que ela tenha um problema de desnutrição aí que não está sendo identificado pelo poder público, e poderia ser identificados caso as condicionalidades fossem cumpridas. A pessoa pode estar sendo legal de proteger a saúde (benefício) da pessoa, mas não está de acordo com a regra do programa! Por meio das condicionalidades a gente quer romper o ciclo intergeracional de pobreza que é ficar naquela sempre situação, meu pai nasceu pobre, eu sou pobre, meu filho vai ser pobre. Então, a gente acredita que pelo acesso a saúde e a educação, essas crianças possam crescer mais saudáveis e receberem educação, e terem uma perspectiva de vida diferente do que os pais tiveram. Além disso,

esses são direitos que foram tradicionalmente negados. Em geral, o que acontece é que a escola não tem acesso a internet, não registra direto no sistema, e então é uma pessoa da secretaria municipal de educação que vai lá e entrega, olha aqui ô! Essa sua escola aqui tem 1.000 crianças, 500 são bolsa, então você recebe um catatau, um papel, papel mesmo, aí durante aquele período fevereiro, e março, ela registrar aluno por aluno, quem teve a frequência, quem atingiu, eles não vão anotando falta por falta, quem faz isso são os professores no diário de classe. Mas tem uma pessoa responsável pelo acompanhamento do Bolsa que vai compilar essas informações. Aí cada escola se organiza de uma forma. Muitas vezes eles (técnicos e gestores do PBF) têm a maior carga de peso de tarefas, e às vezes a menor capacidade de executar.”

Se seguirmos o raciocínio das servidoras, embora os “métodos de governar” apresentem debilidades de diferentes ordens, elas colocam que os dados escolares não são padronizados, cada escola organiza as informações de uma forma distinta, muitas vezes não dispendo de internet. Os técnicos e gestores do PBF não dão conta de executar o volume de tarefas exigidas para a gestão. O que, conforme visto, chama a atenção à pulverização da agenda indígena e a uma série de competências institucionais difusas. Em contrapartida, as leis têm que ser cumpridas, ainda que o poder público não garanta as condições mínimas para a execução das políticas.

Se as regras fossem cumpridas, segundo as servidoras, o poder público poderia combater a desnutrição, o ciclo intergeracional de pobreza, as crianças teriam chance de crescer saudáveis, ter uma perspectiva de vida diferente, não mais como uma pessoa qualquer, mas como sujeitos de direitos. Neste sentido, não é a pessoa que deve ser “legal” com a outra, mas o Estado que tem que agir legalmente com os cidadãos.

Concernente às prerrogativas do agente público exercendo funções de Estado, e por lei, seus atos e ações são guiados pelos princípios da “legalidade, impessoalidade, moralidade e publicidade”.⁸⁶Com efeito, as ações dos servidores públicos, em exercício de suas atribuições legais, têm que convergir para o tratamento impessoalizado dos cidadãos, para o

⁸⁶Lei n° 8.492, art. 4°, de 02 de junho de 1992.

interesse público, sendo suas iniciativas necessariamente publicizáveis e penalizáveis. Chama a atenção que impessoalidade parece ser uma outra face da universalidade das políticas, no sentido de privilegiar um padrão geral de comportamento para o agente público em relação aos cidadãos. Ao exigir essa uniformidade, o Estado não toma como diretriz o tratamento de cada cidadão de forma específica, mas somente de modo geral, como parte de uma comunidade de iguais, constituída legalmente. Neste sentido, as ações dos servidores públicos são “práticas de impessoalidade”. Acaso cometam atos que não cumpram o princípio acima, trata-se de uma “prática de contra-impessoalidade”.

Coloquemos o seguinte exemplo para ilustrar o que desejo enfatizar. Enquanto estive no MDS era alta a rotatividade de servidores, principalmente daqueles terceirizados, ou de consultores contratados com vínculo temporário. A situação era pior nas gestões municipais e estaduais do PBF e do CadÚnico. Considerando a fragilidade dos vínculos trabalhistas, as eleições municipais e presidenciais influenciavam bastante na mudança de técnicos, e áreas inteiras das gestões do CadÚnico e do PBF, principalmente a nível municipal. Neste processo, arquivos, documentos e equipamentos eram perdidos, dificultando uma memória institucional. Com isso, apesar dos esforços de padronização das informações das políticas a nível federal, eles se mostravam insuficientes dentre outras razões, em virtude da provisoriedade dos servidores, o que gerava a descontinuidade de muitas ações. Ao levantar essa pergunta durante uma entrevista no MDS junto ao coordenador da área de avaliação e elaboração de pesquisas acerca das ações com povos indígenas no MDS, ele colocou:

“Quando a gente fez o ACT (FUNAI), a gente fez para dar institucionalidade a uma relação que já existia, exatamente por conta de isso que você colocou de que saem as pessoas e aí você não tem o compromisso da instituição. Fica compromisso da pessoa, a pessoa saindo, né, foi junto com ela todo o compromisso. Para tentar superar isso, embora que a gente já tenha acordos firmados em reunião, as pessoas estavam comprometidas, a gente vê que estava todo mundo querendo, de fato querendo contribuir, vamos formalizar esse processo pra gente ter a instituição comprometida, não só as pessoas.”

Este enunciado do coordenador se coaduna com o das servidoras da área das condicionalidades do MDS de que as políticas não deveriam

ser obra da iniciativa pessoal, mas do comprometimento do poder público. Deste modo, as “práticas de impessoalidade”, tais como o ACT, são parte dos “métodos de governar” que se ocupam com a elaboração e o cumprimento de legislações e atividades burocráticas, de modo impessoal. Estas práticas do poder público estão preocupadas com a sua apresentação, ou performance para os cidadãos que estão fora do Estado, e para o agente público dentro da gestão pública, de que a administração pública se ocupa em ofecer um tratamento igual ao conjunto da população. Por conseguinte, o agente público deve incorporar a missão de fazer com que as leis e as normas sejam cumpridas, desfazendo as suas relações pessoalizadas. E ao mesmo tempo, as práticas de impessoalidade visam a constituir cidadãos, conscientes e obedientes a um conjunto de leis impessoalizadas, com obrigações e deveres comuns, para fins de estabelecimento de uma coesão social, e, portanto, um corpo moral. Por esse ponto de vista, o Estado objetiva *desfazer pessoas*, para *fazer cidadãos*, a sua unidade básica de administração pública. Em suma, tais práticas operam como um número 0-800 de qualquer ministério, não localizando ninguém, a não ser uma função impessoal do poder público. Entretanto, isso nem sempre funciona como previsto. Isto se evidencia no enunciado seguinte.

Como mencionando, as coordenações do MDS respondiam às perguntas sobre os indígenas de acordo com suas áreas de interesse. Embora houvesse uma área no MDS específica para elaboração de pesquisas, isso não quer dizer que outras também não fizessem outras por iniciativa própria, para dar conta dos seus problemas de gestão. A rotatividade de funcionários, o que implicava na descontinuidade das ações, e também na falta de memória institucional, acabava influenciando para que esses materiais estivessem dispersos no ministério, ou que fossem feitos sem que outras áreas afins soubessem. Quando apresentei esse ponto de vista sobre a estrutura administrativa na área de gestão de informação, avaliação e elaboração de pesquisas do MDS, outro servidor comentou o seguinte (dando seguimento às observações sobre o ACT celebrado com a FUNAI):

então o que ele está falando é uma tentativa de sistematizar o que foi feito em outros locais (pesquisas de outras secretarias do MDS), e ai o que foi feito nas finalísticas ainda depende um pouco de relações pessoais, se você tem uma boa relação “X” e “X” você acaba sabendo o que está acontecendo, que às vezes você pode estar numa reunião com três coordenações diferentes, ai saber

que tem tudo a ver com o que o outro está fazendo, e você não sabia, isso acontece com frequência. Essa ação do PBF indígena desde que a gente entrou mudou bastante as pessoas. Dentro do MDS, inclusive na FUNAI.”

O que esse servidor colocou, a meu ver, é que as práticas de “contra-impessoalidade” nem sempre vão à contramão de violarem o princípio da impessoalidade, mas sim fazem a gestão do Estado funcionar de alguma forma, em função de suas próprias debilidades. Não obstante, ao passo que o nível da impessoalidade é o “cartão de visitas” do Estado, as relações interpessoais correspondem à maneira de operacionalizá-lo no poder público, mas de forma implícita, no domínio *face a face*. Dependendo das relações de afinidade, os técnicos descobrem o que uma outra área está fazendo, e isso pode ser importante para sistematização das informações dispersas. Tendo em vista que os servidores estão sempre mudando, como no caso da pesquisa do PBF indígena, onde os interlocutores da FUNAI e do MDS não foram os mesmos desde o começo, tal “prática de contra-impessoalidade”, ou do espaço das relações interpessoais, é fundamental.

A partir dessa discussão, parece-me producente acrescentar outro argumento acerca da “confusão metodológica”, da seção anterior. José Kelly (2008) se pergunta diante da situação da reunião envolvendo indígenas e as autoridades governamentais: “como puede darse ningún tipo de relación constructiva entre el Estado y los yanomami? Cómo pueden siquiera comunicarse?” Para o autor, os mal-entendidos entre ambos podem se passar por “entendimentos” desde que exista uma confluência de interesses de cada parte sobre as iniciativas e projetos em jogo. Sugiro que essa interpretação tem rendimento para o MDS.

As diferentes coordenações e áreas do MDS estão preocupadas em responder às perguntas sobre os indígenas, enquanto uma categoria de gestão. Por esse ponto de vista, o indígena dentro do Estado multicultural é multifuncional. Eles são objeto de reflexão a partir dos “métodos de governar” existentes. Apesar da diversidade de respostas possíveis a partir desses instrumentos, para governar os indígenas não é necessário conhecer profundamente o que cada órgão formula a nível intra e interministerial, desde que haja convergência no interesse de fazer a gestão pública funcionar, independente das debilidades institucionais. Diante delas, a impessoalidade mostra-se uma meta difícil de alcançar, ela é um horizonte de ação mobilizado, assim como as “práticas de contra-impessoalidade.” Sugiro, no entanto, que o problema reside menos no Estado se reconhecer como pluriétnico, do que dele afirmar que

funcione de modo interpessoal. Não sugiro, com isso, que a impessoalidade é um domínio imaginário, ao passo que a pessoalidade é a esfera da *práxis* do poder público. Considero importante refletir que as “práticas de impessoalidade” e “contra impessoalidade” são modelos alternados de governar, acionados conforme o contexto. Penso que o delineamento dessa instabilidade institucional é fundamental.

Informo ao leitor que foram colocadas questões que serão retomadas ao longo do capítulo 3, desde a esfera municipal. Para encerrar esse capítulo, essa seção visou preparar o terreno analítico para refletirmos ao longo da dissertação como um povo descrito como tão pouco protocolar e avesso as regras, passou a lidar com a burocracia para acessar programas sociais em São Gabriel da Cachoeira, já que:

A nonchalance não é um dado cultural cego, ela faz sentido no espaço que a sociedade Maku abre para a iniciativa pessoal e as estratégias privadas, que se exprimem por exemplo na manipulação da genealogia ou em interpretações localistas das regras matrimoniais (Pozzobon, 2011: XL).

Ora, não parece justamente a iniciativa pessoal dos servidores que o Estado quer eliminar em favor de iniciativas pessoais? À primeira vista, entre a forma como o Estado objetiva se organizar e a maneira como os Maku se colocam, segundo Pozzobon, parece haver um abismo intransponível. Deste modo, como um povo descrito com uma “disposição contra o Estado” pode lidar com as regras da burocracia, que exige planejamentos, cumprir horários, seguir filas, ou seja, um conjunto de atividades pessoais que em nada parece com *nonchalance* Maku?

CAPÍTULO 3 - FAZENDO CIDADÃOS

Dedicarei o capítulo 3 a discutir o acesso dos povos Hupd'äh e Yuhup'dêh às políticas de inclusão social e cidadania na esfera do governo federal e municipal. Descreverei um conjunto de iniciativas articuladas pela FUNAI para garantir documentação básica e acesso a benefícios sociais, como o PBF, para os povos Hup'däh e Yuhup'dêh. Os problemas ocasionados com a entrada dessas populações nos PBF fomentaram uma série de debates entre o MDS e a FUNAI, que merecerão atenção no capítulo.

Meus primeiros relatos sobre os indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh e sobre a relação deles com São Gabriel da Cachoeira foram panorâmicos. Eles foram dados em Brasília, no final de 2014, a partir de reuniões interministeriais envolvendo o MDS e a FUNAI. Segundo servidores do órgão indigenista, era longo e dispendioso o percurso que esses indígenas enfrentavam desde suas comunidades de origem, em áreas de interflúvios, para alcançar São Gabriel da Cachoeira. Na cidade, estavam permanecendo meses acampados perto dos rios, em local insalubre, sem alimentação adequada, adoecendo, morrendo, endividando-se nos bancos e comércios locais, sofrendo discriminação e ameaças de violência. Estes povos estavam incursionando sazonalmente para o perímetro urbano da cidade, estimulados pelo recente acesso à documentação básica e os benefícios sociais, como o PBF.

Outros pontos explorados na reunião eram as condições desse ingresso, considerando que essas populações gozavam de um baixo status social entre os indígenas do alto rio Negro, dominavam de forma incipiente a língua portuguesa e relações monetárias. Enquanto estive no MDS, o que me chamou a atenção também foi a classificação deles como “povos de recente contato”. De acordo com a definição do Plano Pluri Anual da FUNAI de 2012-2015, essa categoria se aplica:

Aqueles grupos (povos ou fragmentos de povos) que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços. São, portanto, grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado

e a sociedade nacional com alto grau de autonomia.”⁸⁷

Esta classificação, de caráter administrativo, engloba na região do alto rio Negro especificamente os Hupd’äh, Yuhup’dêh e os Yanomami. Ela resultou de um conjunto de considerações acerca de uma série de populações ameríndias, que a despeito de possuírem histórias e intensidade diferentes de contato com a sociedade nacional, apresentariam denominadores comuns, tais como:

a) A ausência de ações diferenciadas e específicas de atenção à saúde e prevenção de doenças infectocontagiosas; b) a introdução de sistemas educacionais que não estão embasados em modelos metodológicos diferenciados e específicos, ou seja, que não atendem a uma relação de reconhecimento de outras formas de alteridade; c) a presença de missionários que desenvolvem o proselitismo religioso nas terras indígenas; e d) a introdução de dinâmicas de uma economia de mercado e de consumo, sem o estabelecimento de diálogo com os povos indígenas quanto às expectativas e perspectivas dessas novas relações, e um acompanhamento que busque a valorização de suas próprias formas de organização econômica.”⁸⁸

No final de 2012, a FUNAI elaborou um Regimento Interno no qual criou uma Coordenação para Índios Isolados e de Recente Contato⁸⁹, atribuindo a ela, no artigo 197 desse instrumento uma série de funções:

I) coordenar a elaboração de diretrizes para as políticas voltadas à proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas de recente contato; II)

⁸⁷Disponível em:

http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ouvidoria/pdf/acesso-a-informacao/Plano_plurianual-PPA_2012-2015.pdf Acesso em: 15 jan. 2017

⁸⁸Disponível em:

<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoess/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?start=1#> Acesso em: 04 já. 2017.

⁸⁹Disponível em:

http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/coplam/2013/ESTATUTO/Regimento_o_Interno.pdf. Acesso em: 4 jan. 2017. A FUNAI já tinha uma coordenação de índios isolados, com essa portaria foi acrescentada em sua competência os povos classificados como de recente contato.

manifestar-se intersetorial e interinstitucionalmente e controlar as políticas sociais universais junto aos povos indígenas de recente contato; III) coordenar ações voltadas a atividades produtivas e de subsistência para povos indígenas de recente contato, quando cabível, sobre acesso a benefícios previdenciários e de seguridade social, em articulação intersetorial; IV) coordenar, monitorar e articular a implementação de políticas, programas e ações governamentais e da sociedade civil voltadas à proteção e promoção dos direitos das populações indígenas de recente contato.”

Chama a atenção que, dentre as competências destacadas do órgão indigenista, especialmente no artigo II, elas visam garantir o acesso dessas populações ameríndias as políticas, e ao mesmo tempo controlar a sua universalização. Agora como fazê-lo se as políticas como a da previdência e da seguridade social não são de responsabilidade da FUNAI? No Plano Pluri Anual dessa instituição, recomenda-se vagamente dentro do artigo III do objetivo 0948, sobre os direitos sociais e de cidadania as populações indígenas, que as instituições devem se esforçar “na promoção do acesso qualificado e equânime do conjunto dos benefícios sociais e previdenciários, como o BPC (Benefício de Prestação Continuada), PBF (Programa Bolsa Família), aposentadorias, entre outros, por meio da articulação interinstitucional e interfederativa.” No mesmo documento é sublinhado que dentre os povos de recente contato “a aplicação de políticas assistencialistas acabou produzindo efeitos colaterais desagregadores” Com efeito, as políticas para efetivação de direitos e cidadania podem se mostrar, na prática, como veículos de desagregação social? Esta discussão parece ter rendimento se analisarmos o acesso dos povos Hupd’äh e Yuhup’dêh aos benefícios sociais.

3.1 MUTIRÕES, POLÍTICAS E REUNIÕES

Visando atender a demanda dos próprios indígenas, a FUNAI articulou em 2012 um primeiro mutirão específico de registro civil e documentação básica para esses povos em Pari Cachoeira. Esta iniciativa objetivou auxiliar a entrada dessas populações na rede de benefícios sociais do governo federal. Apesar de cumprir essa meta, a CR FUNAI - SGC não estava preparada administrativamente para dar conta das reverberações da ação, com a incursão expressiva de indígenas Hupd’äh e Yuhup’dêh para São Gabriel da Cachoeira. Dentre outros problemas, o

órgão indigenista local carecia de servidores e de infraestrutura adequada para dar conta das demandas dessas populações indígenas.

Estas insuficiências institucionais, contudo, não foram impeditivos para a articulação de outros mutirões no alto rio Negro nos anos seguintes. Outra ação de magnitude regional foi organizada em 2014 nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Barcelos e Santa Isabel, em colaboração com outros órgãos públicos a nível federal e municipal, conforme veiculado no portal da FUNAI

De janeiro a julho, aproximadamente 3 mil indígenas deram entrada nos programas do INSS/aposentadoria, auxílio maternidade e pensão por viuvez – 1,8 mil receberam apoio em gêneros alimentícios, combustível e/ou hospedagem para acesso a documentação básica – Certidão de Nascimento, Registro de Identidade, CPF, título de eleitor e Carteira de Trabalho – e aos programas do INSS, 76 receberam apoio em transporte para outros estados e municípios para prestar vestibular ou para estudos e 89 receberam apoio em gêneros alimentícios e combustível para diversos assuntos, como depoimento à Justiça, pronunciamento sobre conflito, emergência de saúde e morte de parente. Para atender as demandas, a CR emitiu mais de 12,5 mil documentos, desde requerimentos e agendamentos até recursos próprios, como o Registro Administrativo de Nascimento de Indígena – RANI, e a Certidão de Exército de Atividade Rural.⁹⁰

Este mutirão resultou da articulação da FUNAI sede e da CR FUNAI-SGC, em parceria com a extinta Secretaria de Direitos Humanos da Presidência, o Conselho Nacional de Justiça, o INSS, a prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, a Secretaria de Assistência Social do Amazonas, o Tribunal Regional Eleitoral, o Tribunal de Justiça e o Conselho Nacional de Justiça. O número de atendimentos ocasionados com a ação, à miríade de instituições mobilizadas e a diversidade de políticas e auxílios desejados pelos indígenas impressionam. Em contrapartida, a FUNAI reportou na mesma notícia que entre janeiro e

⁹⁰

Disponível

em:

<<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2921-direitos-sociais-no-territorio-do-rio-negro-aos-povos-indigenas>>. Acesso em: 29 de jul 2014.

março de 2014 cerca de 600 indígenas Hupd'äh e Yuhup'dëh, bem como 400 Yanomami, receberam emergencialmente alimentos e combustível para retornarem de São Gabriel da Cachoeira para suas comunidades. Sinal, portanto, de que os indígenas estavam em situação de vulnerabilidade social na cidade.

Por conseguinte, os mutirões organizados pelo poder público para os Hup'däh e Yuhupdëh, para o recebimento de benefícios sociais e documentação básica, colaboraram na intensificação do fluxo dessas populações indígenas para a sede do município. Outro vetor importante para esse movimento foi à inauguração em 2014 de uma agência do INSS em São Gabriel da Cachoeira. Isto estimulou a vinda dos indígenas para a cidade, principalmente os idosos, em busca de aposentadoria, e as mulheres gestantes e com recém nascidos para dar entrada no salário maternidade.

Entretanto, outras ações importantes antecederam a interlocução desses povos com o poder público. Desde 1995, uma série de políticas diferenciadas enfocadas nas áreas de saúde e educação estavam sendo desenvolvidas pela Associação Saúde Sem Limites (SSL) junto aos Hupd'äh (ver Athias, 2010), cuja sede era na comunidade hup de Taracuí Igarapé, no rio Tiquié.

Desde 2001, a secretaria municipal de educação estava desenvolvendo com o apoio de ONGs a implementação de cursos para formação de professores das etnias Hupd'äh, Yuhup'dëh, e Däw (Ramos, 2010: 22). Através do projeto “Saúde e Educação” a cargo da SSL, finalizado em 2006, o processo de formação de professores Hupd'äh foi impulsionado com a elaboração de um censo escolar dessa etnia, um dicionário de língua Hup-português, e uma cartilha na língua hup, produzidos com o objetivo expresso de auxiliar a gestão pública no atendimento diferenciado dessa população.

Estas iniciativas potencializaram além da formação dos professores, dos agentes de saúde indígena (AIS) Hupd'äh,⁹¹ que passaram a ser contratados pela prefeitura municipal, assim como os Yuhup'dëh, para ocuparem essas funções em suas comunidades. Entretanto, os encargos laborais e a renovação dos contratos dos indígenas de caráter temporário, obrigou os povos hup e yuhup a se deslocarem anualmente para a cidade para resolverem pendências trabalhistas, que, muitas vezes, levam meses para serem executados.

⁹¹ A contratação desses profissionais ocorre via convênio com a Missão Evangélica Caiuá/Secretaria especial de Saúde e Atenção Indígena (SESAI).

Em um relatório produzido pela SSL, que faz o balanço das ações desenvolvidas na região, é destacado que houve “o aumento na participação social dos Hupd’äh, inexistente até então, com a inclusão de dois Hupd’äh no Conselho Local de saúde de Pari-Cachoeira, localidade de referência para o médio Tiquié.” Um desses novos representantes foi Américo Salustiano Socot, que foi durante muitos anos “capitão”⁹² da comunidade hup onde estava sediada a SSL. Por desavenças internas com parentes e por brigas, que são comuns entre os Hupd’äh, muitas vezes resultando na fissão da comunidade,⁹³ ele desceu há alguns anos com a sua família para São Gabriel da Cachoeira, onde se instalou num sítio chamado Diamantina, distante a poucos quilômetros do perímetro urbano da cidade.

Américo foi um dos meus principais interlocutores durante minha estadia no alto rio Negro. Ainda que não possua um cargo efetivo na CR FUNAI – SGC, ele vem assessorando o atendimento dos povos Hupd’äh e Yuhup’dëh acampados na cidade, por conhecer melhor a dinâmica dos benefícios, e o português. A colaboração de um Hupd’äh na FUNAI local é um fato muito novo na instituição. Chamando mais a atenção pelo fato dela ser coordenada por um indígena Tukano, povo com quem os Hupd’äh entretém historicamente relações complexas.

Em 2015, esse indígena Hupd’äh foi o primeiro dessa etnia a participar de uma reunião interministerial ocorrida em Brasília, que envolveu a FUNAI e o MDS, motivada pela situação de vulnerabilidade dos indígenas acampados na cidade. Participaram também desse encontro o coordenador da CR FUNAI-SGC, que fez a tradução da conversa com Américo da língua tukano para o português, e pesquisadores do CAPHY, cujas ações serão objeto de análise mais adiante.

⁹²As figuras do “capitão”, “vice-capitão”, “catequista”, “animador”, “ministro” foram introduzido pela ação missionária salesiana entre os povos hup e yuhup. O “capitão” é capaz de articular minimamente o português, o que é fundamental para a intermediação com os brancos. Sua principal missão é menos mandar nos indígenas do que convencê-los a fazerem atividades coletivas, como a abertura de roças, construção de casas, e a preparação de festas. Em língua hup ele é chamado de “yo’óm ih”, mesmo termo empregado para “patrão”, e “chefe.” (ver Ramirez, 2006: 228).

⁹³Uma dessas brigas ocorreu em 2007, em Vila Fátima, bairro hup de Iauraretê, distrito localizado na fronteira com a Colômbia. Ela resultou em mortes e na fissão de parte da comunidade que se deslocou para São Gabriel da Cachoeira. Entre os motivos da briga, narrada como “guerra mundial”, estava a ocupação de cargos de professores e agentes de saúde (ver Marques, 2015: 102).

Portanto, transformações políticas significativas ocorreram entre a segunda metade da década de 1990 e a década seguinte no que diz respeito ao acesso das populações hup e yuhup às políticas de cidadania. O que revelou, de modo geral, o despreparo das instituições para lidarem com a demanda desses povos. Em termos do PBF, em consequência das dificuldades relatadas pela FUNAI para esses indígenas conseguirem o benefício, foi designada em 2014 uma equipe técnica do MDS, da qual fiz parte, incumbida de construir uma proposta de consulta ministerial baseado na convenção 169 da OIT, para fins de acesso dos indígenas a essa política e ao CadÚnico. Um piloto da consulta foi sugerido para ocorrer em dezembro desse ano, junto aos Hupd'äh e Yuhupdêh. Mas ele não ocorreu por uma série de questões de ordem técnica e política, dentre as quais, apresentarei um breve sumário.

A Convenção 169 da OIT ainda que ratificada pelo Brasil em 2002, nunca foi efetivamente regulamentada (Carzón, 2011: p. 63-85).⁹⁴ Este instrumento define que é dever do Estado organizar consultas prévias junto aos povos indígenas em relação a empreendimentos que possam afetar o modo de vida e costumes das populações ameríndias. Propondo aos Estados: “Que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças socioeconômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida” (BRASIL, 2008: 55).

Com esse cenário, afinal em quais situações seria possível organizar as oitivas diante da constatação de que boa parte da população indígena estava inscrita no CadÚnico e recebendo o PBF? A proposta de consulta prévia se mostrou logo descompassada. No caso dos povos Hupd'äh e Yuhupdêh, acordou-se no MDS nomear o processo de consulta prévia apenas de “pública”, em virtude do seu caráter *ex post facto*. Não obstante, qual a natureza e o efeito dessa operação de consulta

⁹⁴Em agosto de 2014, o povo Wajãpi, localizado no Amapá, apresentou de forma pioneira para a FUNAI, a Secretaria Geral da República e o Ministério Público Federal um protocolo de consulta com base na Convenção 169 da OIT, contendo orientações ao governo federal, estadual e municipal de como conduzir o processo de oitiva, levando em consideração suas aspirações e modo de vida. Eles planejavam empregá-lo no âmbito dos benefícios sociais do governo federal, a exemplo do Programa Luz para Todos. Ainda no final de 2014, em razão da construção de uma hidrelétrica no rio Tapajós, a oeste do Pará, o povo Munduruku aprovou um protocolo de oitiva sobre o modelo de consulta que lhes interessava, considerando os parâmetros da Convenção 169 da OIT, e também direcionado a fornecer orientações ao governo federal.

já que o acesso ao CadÚnico e ao PBF são iniciativas “voluntárias”,⁹⁵ ao contrário da usina de Belo Monte, um empreendimento que causa danos permanentes e construído sem o aval dos povos indígenas? A livre escolha dos benefícios pode ser uma má escolha, no sentido de gerar efeitos negativos que as populações ameríndias não escolheram? Como proceder a consulta com povos que vivem em fronteira, dispersos em um território amplo, e sem representatividade política institucionalizada?

Com base em algumas dessas interrogações, e em razão da proximidade das eleições presidenciais de 2014, não foi aprovada a execução da consulta. Outro ponto importante era que o modelo de consulta para o MDS foi organizado de forma descentralizada, respeitando a legislação vigente que conferia competências distintas aos estados, municípios e à União na articulação, monitoramento e execução do CadÚnico e do PBF. Dentro do ministério, certas áreas discordavam dessa prerrogativa, considerando que o governo federal deveria executar integralmente todo processo, o que colidia com o desenho institucional do próprio benefício e do CadÚnico.

Ainda assim, todo esse processo me cativou perguntas acerca do coeficiente aceitável de diversidade no bojo das políticas destinadas aos povos indígenas. De modo geral, apesar dos esforços do MDS para elaboração de políticas diferenciadas, materiais, pesquisas, participação em fóruns e articulações, tais iniciativas parecem insuficientes para dar conta da heterogeneidade ameríndia. Embora consigam responder as perguntas formuladas pelo poder público sobre a diversidade, dentro do paradigma multicultural empregado. Por outro lado, elas deixam de cotejar que os indígenas podem querer somente a construção de escolas, a canalização de água para a comunidade, medicamentos ou atendimento regular de saúde. Conforme apresentaremos no capítulo 4, tal foram algumas demandas dos povos Hupd’äh e Yuhup’dêh apresentadas ao Estado ao longo dos últimos anos, sem sucesso.

Enquanto o Estado se pergunta sobre políticas universais e aquelas diferenciadas, os indígenas se interrogam, por vezes, porque uns recebem benefícios e outros não. Isto não quer dizer que os usos que eles fazem

⁹⁵Enquanto estive no MDS, as famílias beneficiárias do PBF podiam solicitar a qualquer momento o desligamento dessa política, fato que ocorria raramente. Por outro lado, o gasto do benefício era decisão da família beneficiária, não do poder público. A “livre escolha” e a “vontade” dos cidadãos que decidiam receber a política foi um dos temas importantes discutidos ao longo da elaboração do piloto de consulta pública para povos indígenas para acessar o CadÚnico e o PBF. Informo ao leitor que retomarei esse debate na conclusão da dissertação.

dessas políticas sejam os mesmos dos não indígenas. Pelo contrário, o que os diferencia é justamente as motivações que encontram para evitar a indiferenciação das políticas, como veremos em relação ao acampamento dos indígenas Hup'däh e Yuhupdêh em São Gabriel da Cachoeira.

3.2 BEIRADÃO

No artigo a “Noção de bem viver Hupd'äh em seu território”, publicada em 2013 por Cecília Anne MacCallum e Lirian Ribeiro, as autoras exploram o tema da mobilidade hup a partir da categoria nativa de “*naw ibiy*”, termo traduzidos por elas como “viver bem”, empregado para dar conta de aspectos da sociabilidade hup. Os dados etnográficos são oriundos da dissertação de mestrado de Lirian Ribeiro (2011), desenvolvida entre os períodos de 2009 e 2010 no território hup de Barreira Alta, no rio Tiquié, que entretém relações de vizinhança e trocas com um povo do tronco linguístico Tukano oriental.

Segundo as autoras, o conceito de “*naw ibiy*”, atribuído pelos indígenas dessa localidade, “está fortemente associado ao estar no interior da floresta, quando estão engajadas (as pessoas) nas formas de consumo e sociabilidade ligadas a caça e coleta.” (Monteiro & MacCallum, 2013: 32). Inclusive as mulheres indígenas, que dedicariam o seu cotidiano aos afazeres domésticos (preparando comida ou cuidando das crianças, considerariam o período na mata como “lazer”. Aproveitando para fazer breves incursões de caça e coleta no interior da floresta, fugindo da sua rotina na comunidade.

Elas demonstram que ora os Hupd'äh de Barreira Alta engajavam-se em assentamentos próximos as aldeias Tukano, e ora dispersos em acampamentos de caça. Estes pontos ressoam com a análise dada por Howard Reid (1979) em relação a essa dupla morfologia, destacando as perambulações dos indígenas na floresta como parte de atividades consideradas prazenteiras. No entanto, elas chamam a atenção a uma “nova trilha” aberta para cidade de São Gabriel da Cachoeira, onde os indígenas estavam dirigindo-se em busca de documentação básica, e benefícios como a aposentadoria e o PBF. Fluxo que foi iniciado pela contratatação por parte da prefeitura municipal de professores e agentes de saúde indígena, obrigados a deslocarem-se à cidade para resolverem suas pendências laborais.

Em um período anterior as incursões a São Gabriel da Cachoeira, os indígenas Hupd'äh conseguiam mercadorias de segunda mão basicamente através da mediação com seus “patrões” Tukano; que tinham maior acesso a bens e serviços da cidade. Colocando essa discussão a

partir dos benefícios, Lirian Monteiro e Cecília MacCallum descrevem que isso permitiu aos Hupd'äh “mais autonomia em relação à intermediação dos Tukano para a aquisição de produtos industrializados” (Monteiro; McCalum, 2013:34). No entanto, a maior migração para São Gabriel estava trazendo problemas em decorrência do “consumo excessivo de álcool, das relações assimétricas com os comerciantes locais e outros grupos étnicos, onde geralmente os Hupd'äh saem explorados, endividados e, em alguns casos, até ameaçados de morte” (idem, 2013: 35). Apesar desses fatores desfavoráveis aos Hupd'äh em São Gabriel, elas colocavam que:

Muitos chegavam a expressar que não queriam voltar a ser Maku, ou seja, voltar a morar no mato, pois uma vida civilizada, segundo eles, seria ter escola, atendimento de saúde, morar na beira do rio, viver como os Tukano, trabalhar como professor e/ou agente de saúde indígena, assim como poder ir à cidade comprar roupas, rádio e demais produtos industrializados. No entanto, para os Hupd'äh, morar em comunidade à beira ou próxima do rio não exclui a possibilidade de incursões ao interior da mata para descansar, passear, e aproveitar para caçar e coletar fruto (idem, 2013: 35).

Nesta descrição, chama a atenção que ser professor ou agente de saúde, tal como os Tukano, aparece como índice de civilização em razão de sua proximidade dos bens e serviços dos brancos. Apesar de desejarem adotar o modo de vida civilizado, as autoras colocam que isso não exclui as incursões na mata:

Os Hupd'äh costumam dizer que em períodos que o mato não oferece abundância de frutos eles possuem como alternativa a beira do rio, os produtos industrializados advindos da cidade e benefícios do governo, adquiridos também na cidade. No entanto, no interior da floresta não existe o “*páy mún kërës*” (traduzido como “não ter nada”, passar fome, ou como sofrimento) em períodos de frutos do mato, como pode existir em povoados à beira do rio e na cidade durante o ano inteiro, caso a família não possua condições de se manter (idem, 2013:51).

Por conseguinte, o período no interior da mata em que estão organizados em acampamentos de caça é interpretado pelos Hupd'äh como “*naw ibi'y*”, “viver bem”. Ao passo que junto às comunidades ribeirinhas ou na cidade pode haver somente “*páy mún kërës*”, “sofrimento”, “fome”. As autoras chamam a atenção também que esse termo traduz a disposição deles diante de atividades como a agricultura, que embora indispensável para sua sobrevivência, causa-lhes sofrimento.⁹⁶

Ao longo dos últimos anos, os Hupd'äh e Yuhup'dëh têm incursionado a São Gabriel ao longo dos meses de férias escolares. No mesmo período quando, outrora, permaneciam acampados na floresta, agora estão estabelecendo-se a margem das praias e à beira das pedras ao redor do rio Negro, nas imediações do Porto Queiróz Galvão. Muitos não têm parentes para hospedá-los na cidade e, como gozam de um baixo *status* social entre outras etnias da região, sofrem ameaças e hostilidades desses indígenas e mesmo de brancos, por levantarem acampamento em um terreno que ora são informados como de propriedade da prefeitura municipal, ora de um ex-prefeito local.

Trata-se de uma ocupação de centenas de indígenas próxima a essa zona urbana portuária da cidade, que foi sugestivamente apelidada de “Beiradão”. Esta área recebe também a denominação de Parauari, ou jocosamente de “Vila Azul”. Este último codinome depreciativo é ilustrativo das lonas azuladas hasteadas demarcando o aglomerado de acampamentos espalhados ao longo do rio Negro. Chamarei essa ocupação apenas de “Beiradão”, que é do meu ponto de vista, um nome mais chamativo da situação dos indígenas acampados em São Gabriel da Cachoeira, em uma área endêmica de malária, sem acesso a água potável e infraestrutura sanitária adequada. Apesar do desleixo aparente do Beiradão, esses povos não se instalam aleatoriamente na cidade. Eles respondem a dinâmicas interétnicas próprias, bem como da organização política e econômica de São Gabriel da Cachoeira.

⁹⁶Discutindo essa oposição com a descrição de Pozzobon dada anteriormente, parece que enquanto “*naw ibi'y*” faz par com o termo “*k'et kö ay*”, “perambular”, “*páy mun kërës*”, “sofrimento”, faz com “*bí'iy*”, “fazer.” Parece que o deslocamento para a cidade em busca de benefícios sociais entraram na lógica dos acampamentos de caça dos indígenas, com os produtos alimentos industrializados advindos desse acesso podendo suprir a dieta em momentos de escassez de alimentar. À primeira vista, ela é um tipo de incursão que pode causar somente sofrimento, mas sem que os indígenas estejam necessariamente trabalhando.

Os Hupd'äh e Yuhup'dëh não acampam juntos em São Gabriel da Cachoeira. Enquanto alguns indígenas permanecem a poucos metros da zona portuária da cidade, outros estão a poucos quilômetros dela, em áreas acessíveis somente de “rabeta”, que são as embarcações de madeira que utilizam para o seu deslocamento. De modo geral, eles acampam junto as suas comunidades de origem, ou de algum parente que resida em outras comunidades, com quem compartilham alimentos e despesas. Na cidade, esses povos indígenas permanecem acampados provisoriamente abaixo de lonas, hasteando suas redes em pedaços de madeira fincados no chão, instalados ao longo das praias e pedras as margens do rio Negro.

A principal fonte de renda dos indígenas na cidade vem da aposentadoria, salário-maternidade, do salário de professores e agentes de saúde indígenas, e de benefícios sociais, como o PBF. Com o dinheiro, eles compram alimentos industrializados, e outros bens, deixando guardados abaixo de suas redes, junto com as mochilas onde guardam os seus documentos, que se molham facilmente, já que as lonas hasteadas não suportam as tempestades amazônicas

Em São Gabriel da Cachoeira, as despesas com alimentação, com a manutenção das embarcações, e com gasolina são consideráveis ao longo do mês. Estes gastos tem se acentuado já que as instituições (cartórios, bancos, FUNAI, INSS, Bolsa Família, etc) estão mal preparadas em termos de infraestrutura, operacionais e técnicos para atender a demanda dessas populações, o que faz com que prolonguem sua estadia na cidade para resolverem problemas burocráticos. Em contexto citadino, onde os alimentos são basicamente comprados, a fome pode imperar acaso os indígenas não disponham de recursos financeiros. Os documentos e benefícios, assim como os alimentos, podem não ser tão fáceis de conseguir. Estes fatores podem contribuir para a penúria, a fome e o sofrimento dos indígenas na cidade.

A emissão de documentação básica e o acesso a benefícios sociais constituem importantes vetores para atração desses indígenas à cidade. Em contrapartida, não podemos simplificar as recentes incursões dos Hupd'äh e Yuhup'dëh a São Gabriel da Cachoeira com base somente nessa justificativa. Bruno Marques (2015) chama a atenção que entre janeiro e fevereiro de 2014, ocorreu a primeira descida massiva dos Yuhup'dëh e Hupd'äh para São Gabriel da Cachoeira. Ele estimou que cerca de 600 indígenas Hupd'äh incursionaram para a cidade. Ao perguntar a razão da descida de alguns deles, foram dadas as seguintes justificativas:

Disseram que os frutos não crescem mais como outrora na floresta. Os Hupd'äh do rio Tiquié mencionaram duas razões para isso: as “mudanças climáticas” e a morte recente do velho de referência do clã *Tëg Düh Ag Tëhd' ah* (“filhos da fruta da árvore”), que vivia na região do alto Papuri (a antropóloga Lirian Ribeiro me repassou essas falas dos Hupd'äh do Tiquié). Por sua vez, os Hupd'äh do Japu atribuíram à perda de conhecimento dos benzimentos para fazer os frutos crescerem novamente (Marques, 2015: 238-239).

Apesar de Pozzobon ter alertado que o motivo para os indígenas Maku desejarem fazer acampamentos de caça variavam desde o simples desejo de fazer uma festa ao medo de feitiçaria Tukano, parece-me que essa concepção das mudanças em seu território (“*ni s'äh*”) como justificativa é algo recente.⁹⁷ Ao passo que para o Estado o motivo da descida desses indígenas pode ser a pobreza e a carência dessa população, de acordo com os relatos dados por esses Hupd'äh, que não devem ser generalizados, a escassez é de outra ordem, ela é ocasionada pela falta de benzedores para fazerem os frutos crescerem, ou pelas “mudanças climáticas”. Portanto, ela envolve percepções de transformações em seu território (“*ni s'äh*”) ocasionadas por “diferentes razões antropogênicas” (Marques, 2015: 239), e também por domínios que escapam à ação humana.

Ao longo dos últimos quatro anos, membros do Coletivo de Apoio a Causa Yuhup'dëh e Hupd'äh (CAPHY) vem realizando iniciativas no sentido de assessorar a FUNAI, e a Coordenadoria Regional da FUNAI São Gabriel da Cachoeira (CR FUNAI-SGC) e a Federação das Organização Indígenas do Rio Negro (FOIRN) no atendimento desses povos que vem acampando no Beiradão, em São Gabriel da Cachoeira. Este coletivo vem produzindo cartas de apoio, relatórios, oficinas, materiais audiovisuais, sugerindo ações e fazendo levantamentos de suas demandas socioassistenciais em parceria com outras instituições locais. Muitas vezes, por demanda dos próprios indígenas (como colarei no capítulo 4).

Outras iniciativas têm sido desenvolvidas localmente nas comunidades hup e yuhup no âmbito do Plano Nacional de Gestão

⁹⁷Sobre essas transformações em seu território, desde o ponto de vista dos indígenas do igarapé Japú, ver: Marques, 2015: 24-25.

Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI).⁹⁸ Política coordenada pela FUNAI em parceria com o Ministério do Meio Ambiente (MMA), visando promover o etnodesenvolvimento das terras indígenas (FUNAI, 2013). Por intermédio desse coletivo, cheguei a São Gabriel da Cachoeira no final de 2015, me oferecendo para atuar como pesquisador colaborador da CR rio Negro e da FOIRN, me agregando nas atividades elaboradas e executadas junto aos indígenas acampados na cidade.

No próximo tópico, seguirei explorando o tema das descidas e da estadia dos indígenas na cidade, que variam conforme uma série de interesses próprios dos indígenas e circunstâncias que escapam a sua esfera de decisão. Isto envolve entender a dinâmica dos indígenas, da cidade, e das instituições. Sugiro investigar esses pontos a partir das rabetas dos indígenas.

3.3 A POTÊNCIA DAS RABETAS

Os Hupd'äh ficaram marcados na literatura etnológica por sua mobilidade e domínio no interior da floresta, como um povo sem canoas e maestria na navegação (Ramos, 2010; Athias, 2006, 2011; Reid, 1979), ao contrário dos povos ribeirinhos, como os Tukano, conhecedores da arte de fabricar embarcações e dos grandes rios. Eventualmente, os Hupd'äh eram chamados a remar as canoas dos Tukano, o que segundo Renato Athias (2006: 15) era motivo de “uma história pitoresca de aventura.” Se outrora excepcional, hoje essas viagens fazem parte do dia a dia hup, rendendo outras anedotas motivadas pelas viagens a São Gabriel da Cachoeira.

Os professores Hupd'äh e agentes de saúde indígena foram os primeiros a comprarem embarcações próprias com seus salários. Com o acesso aos benefícios sociais como o PBF, aposentadoria, salário maternidade, entre outros, a aquisição de canoas se popularizou, potencializando as incursões desses indígenas para a cidade (Ramos, D. 2010: 415). Se por um lado o fato de ter ou não canoas pareça não oferecer rendimento analítico para diferenciar o modo de vida hup em relação aos povos ribeirinhos, sugiro que as diferenças interétnicas não foram sobrepujadas, senão que permanecem bastante marcadas na forma como esses povos fazem uso das embarcações. As canoas estão bastante presentes no cotidiano hup, permitindo trocas, deslocamentos, visitas,

⁹⁸Esta política foi instituída pelo decreto nº 747, de 05 de junho de 2012.

desavenças, e como um importante veículo de mediação do mundo dos brancos e dos indígenas.

Os Hupd'äh acampados no Beiradão chegam á cidade em frágeis embarcações de madeira chamadas por eles de “rabetinhas”.⁹⁹ A rabeta é o motor, geralmente de baixa potência, usado na parte traseira das canoas de madeira que os indígenas compram de segunda mão na cidade, através do dinheiro dos benefícios sociais. Neste sentido, a monetarização dos indígenas permitiu comprarem diretamente bens, como as embarcações, conseguidos até pouco tempo somente através da troca de aturás ou serviços nas roças dos indígenas Tukano (ver Ramos, D. 2010: 145).

Quanto menor a potência das rabetas, mais leve o equipamento. Um motor de alta potência além de mais caro,¹⁰⁰ torna a embarcação mais pesada, dificultando a passagem nos interflúvios onde habitam esses indígenas, principalmente no período de seca. As diferenças de marcas, de potência e dos materiais de acabamento das canoas dos indígenas parecem sugerir não somente uma distinção de preços, como operam diferenciações interétnicas relevantes. Bruno Marques (2015) chama a atenção sobre esse fato em Lauraretê a respeito do padrão das embarcações dos Hupd'äh do bairro de Vila Fátima em relação aos Wòhd'äh,¹⁰¹ codinome dado pelos Hupd'äh aos indígenas ribeirinhos, em que: “As canoas de madeira contrastam fortemente com as voadeiras de metal, da mesma da forma que os motores rabeta (5HP), com os motores 15 HP e 40HP”(ibid, 2015: 179).

⁹⁹O povo Yuhup'dëh também utiliza as rabetas para os seus deslocamentos para a cidade. No entanto, por não ter á mãos dados etnográficos comparativos tratarei somente do povo Hupd'äh nessa seção.

¹⁰⁰Em São Gabriel da Cachoeira uma rabeta nova custava nos comércios locais entre os meses de janeiro e fevereiro de 2015, entre 1.000 a 1.900 reais. Ospreços das rabetas variam conforme a marca (honda, suzuki, yamaha, etc) e a potência (5 HP, 6 HP, etc).

¹⁰¹ Conforme Athias (2006: 14): “Os Hupd'äh chamam os Tukano de Txokwótd'äh, cuja tradução é tucano (ave). Porém, eles também se referem aos Tukano como Wóh/wóhd'äh, cujo significado exato não pude determinar. Parece ser um tipo de tucano (ave). E este termo é usado genericamente, sem distinção do grupo lingüístico a que pertence o outro. Este termo (wóh) é freqüentemente usado nas aldeias Hupd'äh, quando se trata de avisar aos outros Hupd'äh que um Tukano se aproxima e que se deveria estar de guarda (wóh nenen = Tukano chegando). De fato, esse termo é genérico e significa, na região, uma das categorias usadas pelos Hupd'äh para designar os índios da região (não-Hupd'äh), sendo usada indistintamente para todos os grupos lingüísticos com que os Hupd'äh mantêm contato”.

Ao contrário das rabetas hup, as voadeiras dos Wòhd'äh são mais pesadas, resistentes, e mais potentes. Para além dessa observação de ordem material, Bruno Marques informa que as embarcações são diferenciadas pelos usos. As primeiras são utilizadas pelos Hupd'äh coletivamente, por um círculos de parentes próximos. Ao passo que a segunda, a dos Wòhd'äh, são individualizadas com os nomes dos donos, pertencendo a uma família nuclear. Diante dessa descrição, uma série de oposições se conformam entre as embarcações hup e dos Wòhd'äh: 1) madeira: metal; 2) baixa potência: maior potência; 3) parentesco extenso: família nuclear.

Para Bruno Marques (2015), essas diferenciações das embarcações entre os indígenas Hupd'äh e Wòhd'äh sugerem estratificação socioeconômica. Esta reflexão parece ter ressonância em outras comunidades hup. “As canoas são os automóveis dos Hupd'äh”, informou certa vez um indígena da comunidade de Taracúá Igarapé ao antropólogo Danilo Paiva Ramos, que sugeriu que a diferença entre a potência da voadeira de metal e da canoa de madeira era “percebida como signos de poder e riqueza por aqueles que levam muitos dias para chegar a cidade” (*ibid*, 2010: 417).

Escutei de um indígena hup de Santa Cruz de Cabari outras particularidades que sinalizam distinções interétnicas com base nas embarcações. “Rabeta de Hup'däh tem cobertura não Rafael!” Assim me chamou a atenção um indígena de Santa Cruz do Cabari sobre a característica de suas canoas, em oposição á de outros povos indígenas da região. Contudo, alguns Hupd'äh têm canoas com cobertura improvisada de lona, e segundo um deles me informou, algumas comunidades receberam embarcações maiores, chamadas de bongos, doadas pela FUNAI.¹⁰² Vi uma delas no período em que estive em São Gabriel da Cachoeira, com tábuas de madeira fechando as laterais da embarcação e teto misto de palha e zinco, onde os indígenas amarravam uma bicicleta e outros pertences. Este padrão contrastava com as rabetas dos demais indígenas Hupd'äh acampados no Beiradão.

As embarcações que vi desses indígenas não costumam ter proteção para o sol ou para as chuvas. O calor forte e as tempestades amazônicas rotineiras e densas, causam estragos nas peças das ferramentas das rabetas, que via de regra, não são de boa qualidade. Eles usam bonés, amarram camisas na cabeça, molham a nuca e o pescoço nas

¹⁰²Segundo informações de uma servidora da FUNAI, essas embarcações foram adquiridas mediante o projeto Território da Cidadania no alto Rio Negro, e repassadas ao órgão indigenista, que ficou a cargo de encaminhá-las aos indígenas

águas do rio Negro para apaziguar os efeitos dos raios solares. Contudo, pouco podem fazer em relação às embarcações que rapidamente se alagam. Garrafas de refrigerante, vasilhames ou outros recipientes de plástico são utilizados para retirar as poças de água que se formam no fundo da canoa, correndo de um lado para o outro da embarcação. Este movimento parece em vão, dadas as rachaduras na base das canoas cujas fissuras abertas são cobertas com bréu, item comprado nos comércios da cidade, ou extraído da floresta, que oferece uma precária impermeabilização às canoas.

Um indígena Hupd'äh de Santa Cruz do Cabari informou-me que o preço de uma canoa variava na cidade. Segundo ele, uma embarcação de 8 metros, custava na faixa de 1.200 reais em São Gabriel da Cachoeira. Elas podem ser menores ou maiores, o que influencia no preço delas. Conversei também sobre esse tema com Américo, indígena hup que vem colaborando na CR FUNAI-SGC. Ele me contou que através do serviço de radiofonia da FOIRN, escutou que uma canoa usada de 11 metros, estava sendo vendida no rio Xié, região onde predominam os indígenas Baré e Werekena (FOIRN/ISA 2006: 8). O anúncio despertou interesse no indígena, que esperava conseguir dinheiro na cidade para comprar a canoa, divulgada por 1.500 reais, já com cobertura, e com entrega em São Gabriel da Cachoeira. Se forem cobertas, segundo Américo, as embarcações têm um custo maior para os indígenas. É possível cobri-las com palha de caranã, mursum, lonas de plástico, ou telhado de zinco. Essas duas últimas opções retém bastante o ar quente. Com elas, a canoa vira uma estufa.

No entanto, nessas canoas cobertas, que os Hupd'äh e Yuhup'dëh não costumam ter, é possível hastear redes para dormir, servindo de dormitório para os indígenas pernovernarem. No telhado de muitas embarcações vi também indígenas estenderem roupas para secarem ao sol, pendurarem botijões de gás, folhas de zinco, bicicletas, e outros artigos comprados na cidade. Contudo, independente da cobertura, as rabetas são multifuncionais. Elas são utilizadas pelos Hup'däh para intensa visitação de parentes acampados ao longo do Beiradão, fazerem compras e transporte de mercadorias, para brincadeira de crianças, para pesca, passeio, entre outras atividades.

Embora essas embarcações comportem de forma mais confortável um número pequeno de pessoas. Em São Gabriel da Cachoeira, as rabetas desses indígenas sempre estavam cheias. No geral, observei entre dez a quinze indígenas sentados no chão e espremidas nas laterais das embarcações. Contudo, essa estimativa não é de modo alguma exata. O número de indígenas nas rabetas pode ser maior ou menor conforme as

circunstâncias e o tamanho das embarcações. As relações de parentesco, amizade e inimizade entretidas entre os indígenas não desempenham papel secundário na organização das canoas. Se por motivos diversos as rabetas são o principal meio de transporte para o deslocamento desses indígenas, elas também representam um canal de conflitos em potencial, são termômetros da convivialidade entre os indígenas.

Conforme colocado, as rabetas são um dos itens mais importantes dos indígenas acampados no Beiradão, facilitando deslocamentos e trocas diversas, mas também desavenças. Uma indígena hup da comunidade de Jacaré Banco, localizado no igarapé Japú (médio Uapés), informou-me que preferiu permanecer com as suas crianças pequenas e o seu esposo, da etnia Tukano, acampados em pedras mais isoladas do seus parentes e demais indígenas no Beiradão. Ela alegou que tomaram essa decisão em razão do roubo de sua rabeta, ocorrida no ano anterior. Este perigo eminente mobiliza os indígenas a prenderem suas rabetas com cordas e correntes, principalmente na área do Porto Queiróz Galvão. Em contrapartida, eles podem ser cortados, serrados, ou estar simplesmente mal amarrados, não garantindo a segurança plena das canoas.

Os indígenas costumam também tomar as rabetas emprestadas de parentes. Em alguns casos, sem avisá-los, deixando-as soltas no rio e mesmo esquecendo onde elas foram deixadas, em virtude, por exemplo, do consumo de álcool. Ao longo do dia, o fluxo de rabetas do Beiradão até o porto é bem intenso. Eles deixam as embarcações no local, e seguem caminhando em grupos até os comércios locais, bancos e sede das instituições municipais, indo aos comércios, fazendo visitas e buscando documentos para dar entrada em benefícios. Eles podem retornar ao porto de tempos em tempos para verificar se as rabetas permanecem no local.

É fácil encontramos uma série de embarcações pertencentes a esses indígenas estacionadas nas cercanias do porto Queiróz Galvão. Nesse local, há um posto de gasolina. Ali, eles abastecem suas rabetas e enchem seus carotes de gasolina. Para abastecer o motor da embarcação, bombeiam o combustível armazenado na carote, através de mangueiras de plástico.¹⁰³ Diante da importância desses itens, os indígenas podem esconder os carotes, mangueiras, e mesmo os remos das embarcações, para que ninguém roube eles ou um parente tome emprestado sem avisá-los.

¹⁰³Nos meses de janeiro e fevereiro de 2015, um litro de gasolina custava no posto de abastecimento do Porto Queiróz Galvão 4 reais e 45 centavos, enquanto que uma carote de 50 litros custava na faixa dos 50 reais nos comércios locais.

De modo geral, os objetos como mangueiras, carotes e remos costumam circular entre os parentes. Analisar esse fato é pertinente, considerando que as rabetas dos Hupd'äh são de uso coletivo. No entanto, a despeito das cordas, correntes e pertences escondidos nas canoas, isso não confere o mesmo sentido de posse entre os Hupd'äh como encontrado entre os Wöhd'äh. Ainda que tenha um indígena hup que afirme ser sua determinada canoa, nem sempre é esse indígena responsável por manejá-la. Isso reitera o seu caráter coletivo. Ele pode deixar essa função a cargo de um filho, cunhado, sobrinho, ou outro parente designado para conduzir a rabeta. Enquanto alguém guia a canoa, que pode ser quem conheça melhor os trajetos, outro indígena pode ficar no papel de ajudante. Este indígena pode auxiliar a desviar das correntezas, pedras, bancos de areia, dos troncos e galhos ao longo do caminho, saber manusear e consertar as peças da rabeta, dentre outras atividades. Com isso, manusear as canoas exige conhecimentos, atenção e rigor físico, que os indígenas idosos ou aqueles muito jovens e inexperientes, carecem.

Se a aposentadoria costuma ser objeto de desejo dos primeiros, os segundos podem se apresentar no papel de acompanhantes. Isso quer dizer que vêm à cidade somente fazer companhia a seus parentes, ajudar os indígenas mais velhos, passear, não expressando necessariamente o intuito de fazerem documentação ou algum benefício social em especial.

Quanto mais pessoas nas canoas, mais pesadas elas se tornam e, por conseguinte, maior o esforço do motor e dispêndido de gasolina. Além disso, diante da movimentação das pessoas dentro das rabetas, manter a estabilidade das embarcações torna-se um exercício bastante difícil. São comuns no rio Negro os “banheiros,” ondulações na superfície d'água que instabilizam as frágeis embarcações dos indígenas. Eles potencializam o risco das canoas virarem, lançando na água tanto indígenas quanto os seus pertences. Essa situação é perigosa, podendo provocar afogamentos, se os indígenas não souberem nadar, ou estiverem muito alcoolizados.

É comum às rabetas sofrerem danos em razão de colisões nas pedras localizadas no rio, por falta de manutenção, ou descuido dos indígenas. Principalmente quando elas estão nas mãos de crianças, onde as peças das rabetas viram brinquedos. Por outro lado, o motor exige não somente o uso de gasolina, mas também de óleo, que precisa ser trocado constantemente para não danificar o motor.¹⁰⁴ Nem sempre os indígenas conseguiam comprá-los, assim como outras peças da embarcação, a

¹⁰⁴Um frasco com dois litros de óleo, da marca Havoline, custava nesse período nos comércios 12 reais.

exemplo das quebradiças hélices das rabetas, que exigem trocas intermitentes.

Aparentemente triviais, essas variáveis são pontos importantes para refletirmos a relação dos indígenas com a cidade, e com as instituições. Conforme mencionado, o excesso de umidade, sol ou chuva prejudica a manutenção das rabetas, colaborando com a deterioração de suas peças em um curto espaço de tempo. Com isso, o custo da manutenção da rabeta não é desprezível ao longo dos meses que permanecem acampados na cidade. A compra de gasolina, óleo, e peças novas pesa no orçamento que dispõem, no potencial endividamento dos indígenas nos comércios locais, e no tempo de permanência em São Gabriel da Cachoeira, onde a maioria não conta com parentes que possam abrigá-los.

Se uma rabeta se danifica, prejudicando o seu uso, é preciso dar um jeito de consertá-la, ou comprar outra. Se não procedem dessa maneira, não conseguem chegar ou sair da cidade. É possível conseguirem carona para retornarem aos acampamentos no Beiradão, ou para suas comunidades de origem, desde que se tenha espaço nela, mantenham “boa vizinhança” com o dono da rabeta, o qual pode decidir não levar o indígena, mesmo sendo o seu parente, caso ele não contribua com gasolina ou pague em dinheiro o transporte. Com efeito, sugiro que é preciso analisar os fatores de ordem material que afetam a vida dos indígenas, sem desconsiderar o nexos simbólico que elaboram de tudo isso. Do meu ponto de vista, isso significa prestar atenção não somente aos preços das mercadorias, que saltam logo ao olhos, mas igualmente aos apetrechos dos indígenas colocados em jogo diante desses objetos de consumo.

As rabetas compradas na cidade são de uso mais coletivo, facilitam percorrer longas distâncias, carregando mais pessoas e mercadorias. No entanto, elas também exigem instrumentos, custos de manutenção e conhecimentos próprios da dinâmica da cidade. Para conseguir gasolina, peças, e ferramentas para as rabetas, os indígenas tem que estabelecer relações com uma série de intermediários. No caso daqueles que recebem benefícios, em geral, tem que conseguir sacar efetivo nos bancos, para depois comprar as mercadorias desejadas nos comércios locais. Estas operações, que são a primeira vista banais, envolvem instituições públicas e privadas que possuem regras, convenções e protocolos que escapam ao domínio dos indígenas. À princípio, correlacionei esse fatores somente com a potencial perda de autonomia deles, levando em consideração a tônica do atendimento desses indígenas na cidade, em busca de documentação e benefícios, que será colocado mais adiante.

3.4 PERAMBULAR NA CIDADE

As rabetas que os indígenas estão comprando, mediante os benefícios, mobilizam o reconhecimento de novas tecnologias e protocolos da cidade, e igualmente das convenções dos próprios Hupd'äh. As embarcações dos indígenas parecem ilustrativas desse entrecruzamento. Com efeito, se é verdade que para comprá-la ou mantê-la funcionando é necessário uma série de intermediários, por outro lado, isso revela a importância da mediação simbólica que os indígenas tem que fazer entre o mundo dos brancos e os seus conhecimentos. O trecho a seguir da tese de Bruno Marques (2015) dá conta dessa trama no bairro hup de Vila Fátima:

B'a' Boh (“Guloso de Beiju”, apelido), deitado de braços em sua rede amarrada no anexo da casa de Ricardo, seu tio paterno, estava visitando seus irmãos clânicos em Fátima, e agilmente fabricava, a partir de um pedaço de cortiça, uma embarcação de brinquedo para seu sobrinho Jean, um menino por volta dos seis anos. Jean, escorado em um dos esteios da construção decenária, murmura algo ao fim do trabalho de B'a' Boh, que, sem mudar de expressão, acrescenta uma “rabeta”, também de cortiça, hélice de pedaços de folhas colhidas ao chão, na popa da embarcação de brinquedo. Jean imediatamente toma seu presente em mãos e, do chão, faz um rio imenso, rasgado pela embarcação animada pelo barulho de motor que o menino evocava. Pelo rio imaginário, imitando os gestos do pai João Batista, um dos principais motoristas dos Hupd'äh desta região nas longas viagens para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, Jean tomou o rumo da ladeira que leva para o igarapé principal de Fátima (M'í' Dêh, “igarapé minhoca”), o qual define os limites com a comunidade vizinha, Santa Maria, composta majoritariamente pelos Tariano (...). Aproximo-me de B'a' Boh e lhe pergunto “B'a' Boh, b'í' yám?” (“Guloso de beiju, você está fazendo/construindo?”), uma das habituais perguntas-cumprimento que caracterizam os encontros cotidianos dos Hupd'äh. B'a' Boh me respondeu: “b'í' iy, Bru, biy ... hoh tég, wayró ' tég...” (“estou fazendo, Bruno, estou fazendo... canoa, avião...”). E, com isso, puxa de um canto

tapado por sua rede um avião também de brinquedo, esse, além do corpo de cortiça, estava adornado com plantas e frutos fazendo as vezes das hélices e das asas (...). (Marques, 2015: 106-107).”

No relato, a criança Hupd’äh pega a rabetas de brinquedo feita de folhas e cortiços, imitando o som do motor, que ruma até a comunidade lindeira de indígenas Tariano. Com plantas e frutos são feitas as hélices e as asas de um avião.¹⁰⁵ Não somente as rabetas, mas as aeronaves que sobrevoam a comunidade Hupd’äh são objeto de análise. Elas são fabricadas a partir da justaposição de materiais da floresta e da cidade. Isso sugere uma dupla articulação, entre o que parece distante e o que parece próximo deles. Se o mapa no chão, desenhado pela criança, conecta os Hupd’äh com os povos vizinhos, por meio da rabetas, o avião também interconecta eles com os bens que vêm de longe, dos brancos.

No Beiradão, ao lado de bolas de futebol, bicicletas, miniaturas de rabetas e canoas, vi crianças com pequenos arcos e flechas de brinquedo, caçando filhotes de animais por diversão. Estas justaposições me parecem sugestivas, como uma tentativa de mediação de mundos diferentes. Da mesma forma, vi adultos Hupd’äh caçando e pescando no igarapé Japú, enquanto trocavam o óleo, abasteciam o motor das rabetas, fazendo reparos nela, com os instrumentos que tinham em mãos. Se na falta de instrumentos, o prego do motor soltava e não tinham martelo, buscavam um pedaço de pau para firmá-lo novamente, se as hélices estavam frouxas, preenchiam a lacuna com um saco plástico, se faltava o remo, usavam chinelas havaianas para remar, se faltava combustível, trocavam por vinho de pupunha ou outro artigo no Beiradão para conseguir gasolina. Observei esses pontos no Beiradão, mas principalmente durante a viagem que fiz de São Gabriel da Cachoeira até a comunidade hup de Santa Cruz do Cabari, á qual apresentarei apenas alguns detalhes.

Fiz essa viagem com Américo e Wih, um indígena Hupd’äh na faixa dos vinte anos, órfão de pai e mãe. Ele pronunciava comigo apenas algumas sentenças básicas em português: “Rafael, quer isqueiro! Quer Tabaco! Rafael, mulherada!” e algumas outras frases curtas. Saímos da casa do Américo, onde estavam acampados em barracas de lona, o irmão de sua esposa, o pai dela e mais alguns parentes de Santa Cruz do Cabari, comunidade de origem da companheira de Américo. Do lado dos parentes dele, também estavam acampados o seu irmão, o filho dele e outros indígenas de Nova Fundação, comunidade hup do alto Tiquié.

¹⁰⁵No distrito de Iauraretê existe um pelotão do exército fazendo guarnição na fronteira, com pista de pouso de aviões.

Na casa de Américo tem um pequeno gerador movido a gasolina, que ilumina algumas lâmpadas dispostas ao longo da trilha nos arredores de sua casa, fornecendo energia a alguns aparelhos eletrônicos que possui, como um DVD e uma televisão. Um dia antes de sairmos, Eugênio, que é sobrinho de Américo, pediu-me um pouco de gasolina para assistir um filme. Todos se reuniram do lado de fora da casa, sentados nos poucos bancos disponíveis para uma sessão de “Jurassic Park.” O filme dublado em português, língua que nem todo mundo dominava, era motivos de risos e de curiosidade. “Rafael, os dinossauros moram nos Estados Unidos?”, perguntou-me Eugênio, “Rafael, os Estados Unidos ficam no Brasil?”, perguntou depois Américo. Após a sessão, eu fui dormir. Com a viagem a Santa Cruz do Cabari na cabeça, fiquei imaginando uma geografia que me parecia tão distante quanto aquelas que chamavam atenção os indígenas. Enquanto dormia, os Hupd’äh permaneceram altas horas acordados, sorrindo, bebendo e conversando.

Acordamos no dia seguinte e o céu estava limpo. Américo e seu filho adolescente cobriram com bréu as rachaduras da canoa, trocaram o óleo e ajeitaram algumas peças da rabeta, arrumando os carotes de gasolina, caixas com remédios e mantimentos, um pequeno fogareiro com botijão de gás e o restante da bagagem que eu levava para a viagem, que preenchia boa parte do espaço da canoa. Américo transportava basicamente só uma mochila com uma muda de roupas, e uma rede. Esse último era praticamente o único item que Wíh carregava consigo, além de uma bermuda, um chinelo, um par de camisetas, e uma pequena garrafa de plástico com cachaça barata chamada de “barrigudinha,” comprada em São Gabriel da Cachoeira.

Os parentes de Nova Fundação também começavam a se organizar calmamente para retornarem a sua comunidade, colocando seus poucos pertences na embarcação. Enquanto uns jovens tomavam banho no rio, uma roda de mulheres sentadas nas pedras seguia fazendo aturás, e proseando. Tirei uma foto delas de longe. A esposa do Américo, que estava no meio da roda, que fala um pouco de português, estendeu a mão: “2 reais!” Parei com as fotos e fiquei sentado esperando a partida da viagem. Apesar dos Hupd’äh acordarem bem cedo, somente no meio da tarde os parentes de Américo deram realmente os primeiros sinais que iriam sair. Entendi que a ideia era seguirmos um trecho da viagem juntos. O irmão de Américo e outros indígenas já estavam sentados na embarcação. Um filhote de cachorro assistia tudo de dentro da canoa, enquanto os indígenas tentavam dar partida na rabeta. Esta cena se repetiu algumas vezes, enquanto os jovens ficavam arremessando pequenos frutos uns nos outros, e em minha direção, sorrindo, e se refrescando no

rio. Fiquei pensando em alguma forma de ajudar, no entanto, dei-me conta que os Hupd'äh tinham mais destreza do que eu para lidar com máquinas.

Após algumas tentativas, eles conseguiram ajeitar a ignição da rabeta, dando partida no motor. De repente, uma indígena que estava sentada nas pedras fazendo aturás se levantou, e seguiu rumo a canoa. Não demorou muito, e eles saíram sem se despedir. Fomos logo atrás deles. A mulher de Américo, seus filhos e parentes nos acenavam desde as pedras, próximo a casa de Américo. Nossa rabeta seguia devagar e barulhenta. Navegamos poucos quilômetros e encontramos novamente os Hup'däh de Nova Fundação. O motor deles deu problema novamente. Um deles tentava dar ignição no motor, enquanto o restante dos indígenas assistiam a tudo despreocupados. Américo também não pareceu preocupar-se com a situação. Seguimos adiante.

Percebi logo que na nossa rabeta estava entrando muita água pela rachaduras da canoa. Ela estava muito pesada. Fiquei preocupado e comentei sobre isso com o Américo, que estava pilotando a embarcação: “É assim mesmo, Rafael!”, ele então respondeu-me. Wih estava sentado na frente, de cabeça baixa, tentando descansar da noite anterior e com ar de ressaca. Olhei nos olhos dele, e falei que estava entrando muita água. Ele observou, murmurou algo que não compreendi, e seguiu de cabeça baixa. Tentei entrar no mesmo estado de espírito, pegando um vasilhame de plástico que Américo me deu, para retirar o excesso de água que acumulava-se na rabeta. Apesar de levar comigo um par de salva vidas usado, ele me pareceu inútil diante da imponência do Rio Negro, dos jacarés, arraias, piranhas, cobras, e outros animais que faziam dessas águas escuras o seu lar. Américo alertava-me sobre isso, dizendo para evitar banhar-me a noite, permanecendo na beira do rio, próximo ao nosso acampamento.

Seguimos um longo percurso de viagem. Após o quarto dia, Américo contou-me que já estávamos na boca do igarapé Japú, e que chegaríamos a tarde em Santa Cruz do Cabari. Passava do meio dia, apesar do forte calor, fazia um dia de sol admirável. Fiquei empolgado. Contudo, apesar da atmosfera tranquila, o nível do rio baixo, e o trajeto curvilíneo do igarapé tornava a nossa chegada adversa. Tínhamos que nos desviar constantemente de bancos de areias, afastar com as mãos os galhos e arbustos de árvores, abaixar a cabeça para passar debaixo de troncos caídos, insetos de diferentes tamanhos e cores pulavam na canoa em nossa direção. A mata estava bem viva e pulsante contrastando com a calmaria das águas. Todo esse vigor, merece respeito.

Após cruzarmos uma série de obstáculos, paramos em um que parecia encerrar nossa jornada. Um enorme tronco de árvore fechava de

um lado a outro o igarapé. Ele deixava entreaberto apenas uma estreita fenda. No entanto, a cobertura feita de lona da rabeta, usada para nos proteger e a bagagem das chuvas, impedia a passagem por debaixo dela. Sem machado, motosserra e ninguém por perto para ajudar, o pesado tronco de madeira parecia ter nos vencido. Imaginei que a única solução era retirar a cobertura da embarcação. Já estava escurecendo. Américo decidiu prender a rabeta, e acampar num pedaço de terra disponível, para descansar e prosseguir somente no dia seguinte: “Amanhã a gente vai passar, você vai ver!” Os indígenas amarraram as redes nas árvores. Eu decidir permanecer na rabeta, com medo de chuva no calar da noite, dormindo em cima das mochilas, deixando os pés esticados para não molhá-los nas poças dentro das canoas, evitando movimentar-me para não cair na água. Tarefa difícil, diante dos insetos que zumbiam em meus ouvidos.

Relutante, eu fui dormir sem imaginar uma saída possível para nossa situação. Acordamos cedo, quando saiu os primeiros raios de sol. Américo falou para tirarmos nossas bagagens da canoa, e desamarrá-la. Fizemos isso e entramos na água. Nadando contra a correnteza, que não estava forte, arrastamos a canoa para o rio, deixando água entrar nela até afundar num nível que permitia atravessá-la por debaixo do tronco. Não demorou muito, e conseguimos submergir-la, possibilitando cruzar a canoa. Esse banho inusitado logo pela manhã me impressionou mais do que aos indígenas. Para eles, parecia algo trivial, pouco digno de maiores conversas. Colocamos nossas bagagens e o motor novamente na canoa, e seguimos nosso caminho até Santa Cruz do Cabari.

Chamo atenção para essa situação tendo em vista o imprevisto constante, a aparência de desleixo, e a atitude de despreocupação dos indígenas que Jorge Pozzobon descreveu como *nonchalance*. Nela, o momento do aqui e agora parece ter mais forças do que os planejamentos futuros. Contudo, esse último cenário não pode ser completamente descartado para analisar a cidade, onde os preços das mercadorias e os prazos para os benefícios e documentações das instituições merecem atenção dos indígenas. Isso pareceu-me um movimento importante de observar. Tanto o que os indígenas tem as mãos para resolverem os seus problemas na cidade, quanto aqueles que ficam nas mãos de uma série de intermediários para solucioná-los.

Entre os meses de janeiro a fevereiro de 2015, participei de um conjunto de atividades socioassistenciais e pedagógicas elaboradas com o apoio da CR FUNAI – SGC na sede da FOIRN, destinadas aos indígenas acampados no Beiradão. Durante uma oficina que acompanhei, enfocada nos professores Hupd’äh e Yuhup’dëh, organizada como parte

dessas atividades, gravei a fala de um indígena Yuhup'dëh sobre a circulação deles na cidade:

“Ai as vezes ele, o velho, perigoso atropelar o carro, porque é longe né. Ai o velho cansar, suar, ai o filho esperar, as vezes querendo ajudar. Sobre a ajuda, tem que falar primeiro com FUNAI, vocês mesmo, contratar um carro, o DSEI, o FUNAI, porque é longe né. Porque lá do interior o cara vem, vem remando as vezes o combustível não tem, ai vai trocando com peixe, com farinha, banana, ai vai. Ai depois de volta no sol, velho cansado, ai querendo merendar, querendo comer não sei que mais, ai volta assim mesmo.”

Os indígenas acampados no Beiradão costumam andar juntos em pequenos grupos a pé pela cidade. Apesar do pequeno porte de São Gabriel da Cachoeira, transitar na cidade não é tarefa tão fácil para eles. O enunciado do indígena presta atenção sobre esse detalhe. Desde as suas comunidades no “interior”, eles costumavam levar determinados artigos para a troca ao longo do caminho até São Gabriel da Cachoeira. Peixe, farinha, banana, ou mesmo os aturás que produzem podem ser intercambiados por gasolina ou outros artigos que desejam. Se não tem nada, e falta combustível, eles tem que remar. Ele menciona ainda os indígenas mais idosos que vem nessas incursões para cidade, dizendo que eles ficam cansados, suando, passando fome e correndo o risco de serem atropelados.

À primeira vista, nesse enunciado o indígena está cartografando dois espaços distintos, a cidade e a comunidade, com modos de sociabilidades diferentes. Diante do cenário descrito, o indígena apresenta a seguinte opção: a FUNAI ou o DSEI deveriam disponibilizar carros para os indígenas se deslocarem na cidade, onde as instituições parecem longe, as caminhadas deixam os indígenas fatigados e famintos, e as ruas são arriscadas. Desde as suas comunidades até São Gabriel da Cachoeira, os indígenas parecem resolver os seus problemas com o que tem as mãos. Na cidade eles precisam delegá-los às instituições. Ou, conforme destacarei a seguir, à outras pessoas que porventura possam orientá-los nas suas demandas.

As ruas de São Gabriel da Cachoeira não oferecem uma boa sinalização para os carros, motos, e pedestres. No centro da cidade, o único sinaleiro está desativado há muitos anos. Neste local, um indígena Yuhup'dëh relatou-me que sua esposa faleceu, vítima de atropelamento por volta de 2012. Ele retornou a São Gabriel da Cachoeira seguidamente,

acampando no Beiradão, buscando dar entrada na pensão por morte da sua esposa. O grande problema era que não existia agência do INSS na cidade, a não ser em Manaus. Ele conseguiu o benefício somente com a inauguração de uma sede da instituição, ocorrida em 2014, e com o apoio de um assistente social que trabalhava á época no DSEI, que o auxiliou nos trâmites burocráticos. O INSS solicitava, para conceder o benefício, o comprovante de união estável, bem como uma série de documentos dos filhos que sua companheira falecida teve em outro relacionamento. Como veremos adiante, esses documentos são um percalço na vida dos indígenas acampados.

Em contrapartida, mesmo se os indígenas não morrerem em virtude de acidentes de carro, outras opções de benefícios podem ser oferecidas. Certa vez eu fui com uma indígena Yuhup'dêh ao hospital para acompanhá-la a fazer alguns exames. Enquanto ela esperava, eu observei que estava com um panfleto em mãos. Ela então me perguntou: “o que é DPVAT?”¹⁰⁶ Não soube respondê-la na hora, afinal nunca tinha ouvido falar desse benefício. Depois descobri que se tratava de um seguro dado em caso de acidentes de trânsito, sem que seja necessário incorrer em óbito. Ele pode ser solicitado também para cobrir as despesas médicas da vítima, ou até em caso dela ficar inválida de forma permanente. Vi esses panfletos do DPVAT distribuídos no correio e nos bancos locais, ao lado de propostas de empréstimos bancários, e outros seguros disponíveis.

Ainda que os indígenas não conheçam todos os benefícios, eles sabem do perigo de atropelamentos na cidade. Um indígena hup contou-me que nas primeiras vezes que veio a cidade com sua esposa, ela saía correndo pela rua aleatoriamente, sem saber como atravessá-la. Este indígena me disse que foi ele quem ensinou a sua esposa como proceder: “tem que olhar para os dois lados, antes de cruzar!” As curvas e entradas das ruas principais da cidade, tanto dos comércios e dos bancos locais instalados no centro, quanto para as principais instituições públicas locais, distribuídas em uma rua perpendicular, tem maior fluxo de motos e carros. Em alguns trechos, a visibilidade dos veículos é menor, não havendo ainda calçada suficiente para os pedestres se protegerem, tendo que se espremer rente á pista, ou onde tem uns montículos de grama e terra fazendo o papel de calçadas. Com isso, as ruas são perigosas especialmente para os indígenas mais idosos, e as mulheres que andam com bebês de colo, e crianças pequenas.

¹⁰⁶DPVAT é a abreviação para o Seguro de Danos Pessoais Causados por Veículos Automotores de Via Terrestre.

“Hupd’äh não conhece a cidade!” Assim me falou certa vez Américo, sobre os indígenas acampados no Beiradão. Este enunciado chama a atenção que a cidade possui uma organização distinta da que estão acostumados a lidar em suas comunidades. Ela possui regras de funcionamento e códigos sociais pouco inteligíveis para os indígenas. Com efeito, embora isso me pareça uma mudança significativa, ela não deve ser o único mote de análise da relação deles em contexto urbano. Sobre isso me deterei no momento.

A cidade parece despertar curiosidade nos indígenas. Não podemos dizer que eles circulam nela somente em busca de benefícios e de documentação básica. Certa vez, ao encontrar um indígena Hupd’äh de Nova Fundação, que estava acampado no Beiradão, andando sozinho próximo a sede do PBF local, estranhei esse fato, já que, conforme mencionei, costumam caminhar em grupos. Imaginei que estivesse perdido, procurando alguém para orientá-lo. Diante disso, perguntei para ele como ajudá-lo, ele respondeu-me timidamente: “Estou só passeando!” E seguiu andando solitário pela pista, aparentemente sem rumo.¹⁰⁷

Da minha parte, caminhar sozinho na cidade era difícil. Principalmente quando comprava algum produto nas feiras ou no comércio. Os indígenas pareciam estar sempre observando. Nos comércios locais próximos ao Porto Queiróz Galvão, no centro da cidade, perto das feiras, bancos e instituições, era sempre abordado por um deles. Para além de assuntos burocráticos, suas demandas eram, sobretudo, sobre comida e dinheiro. “Criança está com fome Rafael!”, “mulher quer bolacha!”, dessa forma eles me pediam comida. “Tem dinheiro Rafael?” Respondia que eu não tinha, escutando deles com ar zombeteiro: “você é mentiroso!”

Um dia, enquanto eu comprava na feira no centro da cidade banana, polpa de açaí, tapioca e um pouco de farinha, dois indígenas Yuhup’dêh acampados no Beiradão aproximaram-se de mim. Era de manhã cedo, estavam com os olhos bem fundos parecendo com fome. Do meu outro lado, reparei que estava um jovem casal Hup’däh. Uma mulher sentada na escada com uma criança de colo e um homem encostado na parede, mirando tudo sem dizer uma palavra. Titubei uns instantes sobre o que fazer. Diante da insistência dos Yuhup’dêh, dei para eles meu pacote de farinha e tapioca. Olhei para os Hupd’äh, tratando de oferecer ao casal meu cacho de bananas. Em poucos minutos todos eles sumiram de cena.

¹⁰⁷ Atitude que lembra o “*k’et kō ay*”, “perambular”, descrito no primeiro capítulo.

Os Yuhup'dêh tomaram seu rumo, enquanto os Hupd'äh seguiram para outro lado. Ao menos voltei para casa com a polpa de açai.

Não somente na rua, mas inclusive na casa que estava hospedado, os indígenas vinham pedir comida. Quando era possível, oferecíamos a eles xibé, uma mistura de água e farinha muito apreciada pelos indígenas, um prato de comida, um pouco de pão, um pacote de macarrão, bolacha ou arroz. Isso nunca era suficiente. Certa vez, uma das moças, com quem eu compartilhava a casa, que também integrava o CAPYH, ofereceu a um grupo de indígenas um pouco de charque, arroz e outros itens. Eles pegaram e foram embora. Em poucos minutos, outro grupo veio a casa solicitar. No dia seguinte, um Yuhup'dêh informou-me que escutou que estavam dando “rancho” na casa onde eu estava.

Estar atento á rede de informações e boatos me parece importante. De boca a boca, as notícias circulavam rapidamente entre os indígenas. Na medida em que algum branco ou instituição “dá” algo para alguém, sempre tem outros observando, e esperando também a chance de receberem, reportando imediatamente o fato ao seu núcleo de parentes próximos, ou de indígenas com quem mantenham boa vizinhança. Isto me parece um mote interessante para analisar o engajamento dos indígenas com a cidade. Através dessa “radiofonia,” os indígenas descobriam onde conseguir um pouco de comida, gasolina, uma muda de roupa usada, dinheiro, pequenos serviços na cidade, se inteirando sobre a dinâmica cidadina, o que é facilitado pelos seus intensos deslocamentos ao longo dos acampamentos e ao redor da cidade.

A forma dos indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh se organizarem em acampamentos não é uma novidade, o que mudou foi o contexto. Embora a cidade não ofereça território para caça e pesca suficiente para garantir a alimentação dos indígenas, que é dependente dos recursos monetários, a visitação a parentes acampados, e o passeio na cidade fazem parte do cotidiano no Beiradão. Por outro lado, essa ocupação é marcada antes pela concentração desses indígenas, do que pela dispersão deles. Isto permite que visitem rapidamente parentes que vivem em territórios distantes, intensificando encontros e a oportunidades de namoros especialmente entre os jovens, bem como potencializando desavenças que podem ocasionar brigas intercomunitárias envolvendo paus e pedras, e nos casos mais sérios, inclusive mortes.

Apesar de que no dia a dia do Beiradão era comum os indígenas fazerem piadas entre si, inventarem casos sobre relacionamentos extra-conjugais, e darem apelidos jocosos uns aos outros, o que era motivo de risadas coletivas, isso não arrefecia completamente as tensões no local. Enquanto estive em São Gabriel da Cachoeira, um jovem Yuhup'dêh foi

morto. Seu corpo foi resgatado por técnicos do DSEI que suspeitavam que o óbito foi causado por uma zarabatana envenenada. Nos dias seguintes um Hupd'äh sofreu agressões físicas e teve seus pertences roubados aparentemente em represália a esse acontecimento. Para sua proteção, alguns indígenas viajam com curare para a cidade, um veneno potente extraído de plantas empregado tradicionalmente na caça. Esta medida se justifica por sentirem medo não somente de ataque de outros indígenas, mas em função do endividamento nos estabelecimentos, e da ameaça de violência de comerciantes locais.

No Beiradão, circulavam notícias de que no ano anterior corpos de indígenas Hupd'äh foram encontrados boiando na saída de São Gabriel da Cachoeira, mortos em função de não terem pago as dívidas contraídas junto aos comerciantes locais. Se era somente boato ou um fato, essas informações passavam de boca em boca entre os indígenas. Fazendo com que se mobilizassem de alguma forma para garantir proteção em um ambiente em que hostilidades podem irromper a qualquer momento envolvendo os indígenas acampados, praticadas por comerciantes ou outras etnias residentes na cidade.

Os comerciantes em São Gabriel da Cachoeira, por sua vez, oferecem a esses indígenas crédito nos estabelecimentos para aquisição de bebidas e outros bens que desejam obter, desde que deixem seus cartões bancários e de outros benefícios sociais nas mãos deles. Eles sacam as parcelas das “dívidas”, que são subtraídas sem que os indígenas tenham plena ciência do montante devido. Inclusive fazendo empréstimos bancários em nome dos indígenas (ver Marques, 2015: 244-245).

Muitos Hupd'äh e Yuhup'dëh acampados se queixavam do endividamento nos comércios, me mostrando num pedaço de papel um valor aleatório cobrado, que não discriminava o preço dos itens comprados a crédito. Alguns indígenas chegaram a comentar que desejavam ir embora sem pagar. Esta atitude faz lembrar a comentada questão abordada na literatura etnológica sobre as fugas desses indígenas das instituições, como das escolas e dos hospitais. Ou de quando prestavam serviços nas roças dos patrões Tukano, sumindo sorrateiramente na mata com paneiros cheios de mandioca sem deixar rastros (ver Reid, 1979).

Em contrapartida, ao deixarem os cartões nas mãos dos comerciantes, sair sem deixar vestígio algum se tornou uma tarefa mais complicada. As dívidas já não circulam somente no reino das relações personalizadas expressas no caderno de notas escrito a lápis ou caneta. Esta época das afinidades face a face e do boca a boca, chegou aos tempos modernos, flutuando conforme o humor econômico das instituições

bancárias, com suas novas tecnologias, cartões e senhas da era digital, que impessoalizam as relações sociais.

Um indígena Hupd'äh de Taracúá Igarapé relatou que há mais de um ano não vinha a São Gabriel da Cachoeira, já que sofria constantemente com vômitos e desmaios, não conseguindo caminhar por muito tempo, o que dificulta fazer deslocamentos e longas viagens. Mesmo com esse problema, naquele ano ele veio com os parentes sacar o PBF. No entanto, como ele passou um período maior do que o permitido sem sacar o benefício, perdeu todas as parcelas anteriores. Diante disso, ele colocou que da próxima vez deixaria o seu cartão com os comerciantes locais, mesmo sabendo que seria lesado, já que, segundo ele, pelo menos assim conseguiria parte do dinheiro.¹⁰⁸

Em outubro de 2015, a polícia federal fez uma operação em São Gabriel da Cachoeira que resultou no fechamento de uma agência lotérica, de propriedade de um ex-vereador municipal. Este era o único local onde a população fazia o saque do PBF. Uma transação que envolvia a nível federal a articulação entre o MDS e Caixa Econômica Federal, banco responsável pela operacionalização do pagamento. Como não havia essa instituição bancária na cidade, a lotérica foi habilitada pelo banco a fazer os pagamentos. Foi comprovado que o dono do estabelecimento estava envolvido na rede ilegal de retenção de cartões dos indígenas beneficiários do programa. Isto provocou um redesenho da dinâmica de pagamento do benefício.

No mês de dezembro desse ano, estava afixado no mural da sede do PBF um cartaz assinado pelo então prefeito René Coimbra¹⁰⁹ e a secretaria municipal de assistência social, informando aos indígenas de “comunidades do interior”, tal como os Hupdäh e Yuhup'dëh, para se tranquilizarem em relação aos pagamentos dos benefícios, que a Caixa Econômica providenciaria um calendário de mutirões.

Embora a Caixa não tenha divulgado isso nos meses seguintes, conforme foi comunicado a população, o MDS disponibilizava na internet um calendário referente ao pagamento anual do benefício. Imprimi algumas cópias na sede do PBF municipal, buscando certificar-me na instituição se ele estava válido, para depois informar aos indígenas

¹⁰⁸ Existem dois cartões diferentes do PBF, um de cor azul e outro amarelo. Enquanto o primeiro deles permite somente débito e acumular o benefício durante três meses, o segundo concede a abertura de uma conta poupança e o acúmulo de seis meses, desde que eles tenham uma conta bancária.

¹⁰⁹ Antes de ser eleito, René Coimbra era servidor na CR FUNAI-SGC.

acampados no Beiradão. As funcionárias no PBF disseram que sim, sem me passar muita confiança.

Imaginei que a fonte oficial fosse mais fidedigna que os burburinhos da cidade. Repassei a informação a equipe socioassistencial que estava fazendo conosco um levantamento das demandas dos indígenas acampados no Beiradão. Chegamos nesse local de manhã cedo. Muitos indígenas preparavam-se para saírem em suas rabetas com destino a cidade. Conseguimos conversar com eles sobre o calendário oficial e com os poucos indígenas que permaneciam nos acampamentos. Nosso propósito era que divulgassem esse dado com os demais, e prestassem atenção nos dias certos de pagamento para evitarem caminhar em vão na cidade, pegando filas desnecessárias. Eles nos escutaram atentamente, guardando com eles uma cópia dos calendários impressos.

De manhã cedo, no outro dia, encontramos os mesmos indígenas chegando ao Porto Queiróz Galvão. Outros também estavam se preparando para vir em suas rabetas. Segundo eles, alguém informou na rádio que o pagamento estava sendo executado no ginásio municipal. Falamos para verificarem o calendário novamente. Em vão. Eles pararam, nos escutaram, e mesmo assim seguiram ao suposto local do pagamento do benefício.

Apesar do ginásio estar de portas fechadas, uma longa fila, que virava quarteirões, logo se formou sob o sol quente. Um funcionário do INSS, que estava de uniforme azul, passava no local e foi confundido com um funcionário da Caixa Econômica Federal, gerando uma onda de boatos que o pagamento era ali mesmo. Esta informação só foi dissipada quando um policial chegou à porta do ginásio dando conta que o pagamento do benefício estava sendo realizado em um comércio local, e que ali não ocorreria mutirão como no mês anterior.

A Caixa Econômica e o MDS sondaram durante meses comerciantes locais para habilitação do pagamento. Para realizar essa operação era necessário um capital considerável, que muitos comerciantes não dispunham. Os poucos que tinham, mostravam-se reticentes. O único que se prontificou era um ex prefeito de São Gabriel da Cachoeira, que estava se candidatando novamente ao cargo.

Em razão da falta de erário, somente as parcelas atrasadas dos benefícios eram pagas no estabelecimento. Os recursos logo acabavam. O comércio não estava habilitado com todas as operações bancárias da Caixa para efetuar os pagamentos, como a habilitação das senhas dos cartões. Além disso, o espaço físico do comércio era inadequado, não comportando o alto fluxo de beneficiários que se amontoavam no local, com pouca ventilação, luz, e sem disponibilidade de banheiro.

Isto estimulou uma série de desentendimentos com os beneficiários que amanheciam no local em busca do PBF. Por vezes, as portas do estabelecimento eram simplesmente fechadas em sinal de protesto. “Isso não dá dinheiro não!” Assim, ele me falou pouco tempo após passar a executar o pagamento do benefício. O que foi breve. Pelo visto, isso também não foi uma boa vitrine política para ele, que não obteve votos nas eleições municipais de 2016.

Diante disso tudo, se as informações que os indígenas do Beiradão escutaram informalmente a respeito do pagamento do PBF, através da “rádio”, não eram fidedignas, muito menos as que repassávamos formalmente do calendário divulgado pelos órgãos públicos. Alguém escutou na rádio uma notícia que ninguém contou ao certo sobre o pagamento no ginásio. Este rumor foi capaz de chamar a atenção rapidamente da população na cidade, chegando também aos ouvidos dos indígenas acampados no Beiradão.

Por outro lado, eles também tinham me escutado dizer a versão oficial dos fatos. Parece que essas duas visões não são opostas para eles, mas complementares, do ponto de vista que oferecem mais alternativas de como agir na cidade, um itinerário dentre outros. Ainda que fosse comum escutar as lamúrias sobre os percalços que os indígenas acampados no Beiradão passavam nos órgãos públicos, eles buscavam, de alguma forma, no momento “aqui” e “agora” dar um “jeitinho” na situação. Tentando, por exemplo, conseguir ajuda de alguém para acessarem aos benefícios, a documentação básica, ou mesmo obterem alimentos, gasolina e outros itens que desejam.

Do meu ponto de vista, a postura deles, em descer para o ginásio mesmo sendo avisados que isso poderia não dar certo, pareceu-me uma atitude importante de observar, uma forma de estar no tempo presente, lidando com as informações que tem em mãos. Isso não implica em depositar confiança nas instituições. Pelo contrário, ao acompanhá-los nos órgãos públicos, senti que muitas vezes pareciam intimidados, com a postura retraída, aspecto bem diferente das piadas e risos que animavam o Beiradão. Sobre esse tópico, tratarei a seguir.

3.5 A PEDAGOGIA DA OBEDIÊNCIA

Em dezembro de 2015, conheci Tereza Sáúva e Severiano Salustiano, casal de professores Hupd’äh que vive na comunidade Santa

Cruz do Cabari.¹¹⁰ Eles eram um casal jovem, na faixa dos trinta anos, que tinham dez filhos. Como nunca tinham sacado o PBF, eles me solicitaram ajuda para conseguir retirar o benefício. Dirigimo-nos ao prédio do programa para solicitar informações sobre o pagamento. Percebi que ao longo do trajeto eles seguiram todo tempo atrás de mim. Quando chegamos ao PBF, as portas estavam abertas. Esperei eles avançarem. Nos olhamos e eles permaneceram parados, sem dizer uma palavra. Depois de uns minutos resolvi passar, e eles fizeram o mesmo. Quando entramos na repartição, não havia ninguém trabalhando, embora fosse horário de expediente. Havia apenas um indígena no local, que informou que estavam todos no ginásio municipal. Li um cartaz, que constava no mural, informando sobre um mutirão de pagamento organizado pela Caixa Econômica ocorrido em novembro. Isso me fez supor que aplicariam a mesma dinâmica em dezembro.

Apesar do casal Hupd'äh ler e falar português, o que era uma vantagem em relação a outros indígenas acampados no Beiradão os quais, em grande medida, não dominam esse idioma, isso não foi um diferencial. Não havia funcionários no local para prestar orientações, e mesmo se buscassem ler os cartazes, eles estavam com informações do mês anterior.

Conversei então com eles para não desistirmos da empreitada e rumarmos para o ginásio, que era próximo de onde estávamos. O silêncio de Tereza e Severiano na sede do PBF, e o fato de andarem atrás de mim nas ruas, pareceram-me pistas importantes de como os indígenas se sentem desconfortáveis em São Gabriel da Cachoeira e nas instituições. Esta postura se alterou momentaneamente logo após sairmos do prédio. “Eu vou me embora!” Nesse tom, Tereza saiu se queixando da cidade, dizendo querer queimar todos os documentos.

Já era próximo da hora do almoço quando chegamos ao ginásio municipal. Do lado de fora do local havia pouco movimento, uns indígenas sentados na calçada, outros vendendo bolo, pastel, sucos, refrigerantes, picolés e sorvetes. Uma policial que estava sentada no portão da entrada do ginásio nos entregou uma senha para o atendimento. O casal indígena então se separou. Enquanto Severiano sentou-se de um lado da arquibancada, Tereza dirigiu-se para outra fila, que estava sendo organizada por outro policial. Ele abordou-a, solicitando em português o RG, e depois conversando com ela em língua tukano. Não entendi o teor

¹¹⁰Tereza Saúva nasceu na comunidade hup de Nova Fundação, no alto Tiquié. Conforme colarei no capítulo seguinte, Tereza e Severiano foram responsáveis por remeter uma carta ao prefeito René Coimbra solicitando a construção de um barracão para os Hup'däh em São Gabriel da Cachoeira.

da conversa, só vi que a indígena abriu rapidamente a mochila que carregava, não encontrando imediatamente a identidade.

Ela então se agachou, jogando uma pasta ao chão, onde estavam guardados os documentos junto com dinheiro. Ela foi separando o que tinha até encontrar o RG, levantando-se logo depois e entregando ao policial, que permaneceu todo o tempo em pé. Ele apenas mirou brevemente o documento de identidade, e informou para que ela passasse. Após essa primeira triagem, segui com ela aguardando a próxima, agora sentados em uma cadeira de plástico. Em frente, estava posta uma mesa longa de madeira, onde as atendentes do PBF andavam de um lado para outro conferindo o documento dos indígenas em uma listagem impressa de papel.

Esta etapa não demorou muito, e logo a indígena Hupd'äh foi chamada, recebendo prontamente uma folha com o valor do pagamento que tinha direito. Fomos a uma arquibancada composta basicamente por mulheres indígenas, com bebês de colo e crianças pequenas, sentadas ao longo de uns quatro andares, esperando sua vez de receberem o benefício. Tereza pediu-me para verificar o valor do benefício no papel que tinha direito, e me perguntou quanto ela tinha. Vi que era um valor alto, e espantei-me. Conforme mencionado, Tereza e Severiano tem muitos filhos. O cálculo do PBF levava em consideração o número de crianças e adolescentes na família, se a mulher estiver grávida, nutriz, ou com filho recém nascido. Além disso, as parcelas do benefício podiam acumular por até três meses, após o último saque efetuado do beneficiário. Estes critérios eram bem vantajosos para Tereza, considerando a composição de sua família. Após visualizar sua folha, avisei-lhe então o montante, mais de dois mil reais. Um valor bem acima da média dos benefícios pagos, entre 100 e 120 reais.¹¹¹

No entanto, fiquei pouco tempo ao lado de Tereza na arquibancada, e logo um policial e uma atendente do PBF me abordaram, perguntando o que eu era dela. Informei que era pesquisador, e que a indígena Hupd'äh havia solicitado-me auxílio para sacar o benefício. O policial disse para não preocupar-me e que estava ali para ajudá-la, caso ela precisasse, dizendo ainda que eu não poderia permanecer ali. Deixei Tereza, falando para ela observar a fila. Passei então para ao lado oposto do ginásio, onde estava sentado Severiano e Américo, que é o tio materno dele, e irmão do padrasto de Tereza. Severiano saiu com Américo rumo ao Porto Queiróz

¹¹¹A informação prestada sobre o valor médio do PBF foi dado pelo diretor do programa, durante uma entrevista em Brasília.

Galvão, para olhar se a sua rabeta estava lá, dizendo que retornariam depois.

Demorou cerca de quatro horas até chegar a vez da Tereza ser atendida. Ela permaneceu em silêncio, seguindo pacientemente a fila, sem sair nenhum instante. O que é incomum, visto que os Hupd'äh logo desistem de esperar nas instituições, ficando impacientes se sentirem fome ou estiverem cansados. Tereza conseguiu chegar a última etapa do mutirão e retirar as parcelas do benefício em espécie, guardando o dinheiro na mochila.

Enquanto saíamos do ginásio, um policial chamou-me, apontando que a atendente da Caixa Econômica queria falar comigo. De longe via ela gesticular com os braços em minha direção. Estranhei a situação, mas resolvi conversar com ela. Ela me disse que a indígena estava com muito dinheiro, que era para ela guardar, e não deixar o marido dela gastar com bebida. Fiquei constrangido com esse tom moralista, sem falar nada a Tereza. No entanto, e no intuito de sair logo daquele local, minha resposta foi menos profícua do que as colocações da funcionária. Disse para ela que a indígena não entendia bem aquilo tudo, pois os Hupd'äh não sabiam mexer com dinheiro.

Este raciocínio que empreendi era insuficiente e não aplicava-se ao caso de Tereza. Certa vez, ela comentou comigo sobre como explicou para sua tia os modos de reconhecer o valor das notas de dinheiro. “Olha o tucunaré, tucunaré é grande, vai sair dez o dinheiro. Com tucunaré não vai dar para comprar alumínio. Tartaruga, pouco dinheiro. Arara, só um refrigerante. Jabutizinho mais tartaruga, não vai sair peixe. 2 pintadinho de onça, 100 reais, 40, duas araras.”

Ao passo que o refrigerante e as folhas de alumínio são objeto de interesse dos Hupd'äh na cidade, o contato com animais como jabuti, onça e tucunaré fazem parte do cotidiano hup na comunidade. Portanto, a distinção das espécies de animais impressos nas cédulas de dinheiro oferecem um universo de inteligibilidade para dar conta das convenções dos brancos. No entanto, saber somente distinguir os animais é insuficiente, é preciso entender os seus valores. Tereza continuou contando-me em hup e português: “10 reais, *“k'et tēh”* (folha pequena), 100 reais, *“k'et pōg”*, folha grande.” Ela fez, portanto, uma dupla interface cultural para dar conta do dinheiro, a partir da oposição entre *“tēh”* e *“pōg”*¹¹², e das notas de 10 e 100 reais, oferecendo assim uma ordem de grandeza para distinção dos preços das mercadorias.

¹¹²Sobre os termos em língua hup ver o dicionário dessa língua escrito por Henri Ramirez (2006).

Voltando a cena do mutirão. Embora realmente muitos indígenas tenham dificuldade em lidar com dinheiro, percebi que a minha resposta poderia reforçar o estereótipo de passividade deles, destituindo-lhes qualquer capacidade de agência diante das situações apresentadas. O mutirão foi uma das primeiras experiências de campo que tive com os Hupd'äh. Ponderei sobre ela, pois não me pareceu merecedor de confiança assumir como ponto de partida que os indígenas são incapazes de dar inteligibilidade as experiências que vivenciam. Ao contrário, a suspeita que me motivou dali em diante foi tentar ao máximo dar conta das convenções dos indígenas. Prestando atenção em como eles dão conta dos eventos; como, por exemplo, o mutirão, e do lado do poder público como isso compete aos seus “métodos de governar”, citados no capítulo 02. Para além das senhas, filas, documentos, e protocolos em jogo, o enunciado da funcionária da Caixa tem que ser levado a sério dentro do contexto da cidade. A situação do mutirão traz uma série de elementos para discussão, enovelando minha metodologia de pesquisa, a relação dos indígenas com a cidade, com as instituições e com os não Hupd'äh.

Minhas primeiras descrições do mutirão foram enfocadas em aspectos de gestão. Observei que não houve organização de fila preferencial para idosos, nem de mulheres gestantes ou com crianças. O atendimento dava-se única e exclusivamente por ordem de chegada, não havendo disponibilidade de água, alimento, e nem de serviço médico no local para auxiliar aos indígenas que esperavam, por longas horas, sacar o benefício. Não havia tradutor designado para auxiliar aos indígenas, entre outros detalhes. Chamou-me a atenção ainda a abordagem dos policiais na fila para solicitar documentos, do meu ponto de vista intimidadora.

Contudo, essas análises não coincidiam com as preocupações da Tereza. Encontrei com ela na manhã seguinte, estava bem ativa e sorridente. Fiquei curioso em saber suas impressões do mutirão, considerando o fato que ela nunca tinha sacado o benefício. Perguntei-lhe o que conversou com o policial em língua tukano. Ela contou que disse a ele o seguinte: “Porque eu venho lá de longe, no cabeceira eu falei, tem um igarapezinho!” Ela contou-me que o policial respondeu-lhe então: “ não gasta muito dinheiro, dinheiro tu recebeu, ele falou assim. Depois esse cartão que não chegou, tem que abrir uma conta. Ele estava explicando aquele dinheiro tu não pode deixar teu marido beber!”

Indaguei depois á Tereza se ela teve medo do policial, ou se achava que ele tinha “ralhado”¹¹³ com ela. Tranquila, ela me disse que não sentiu-se assim, contando que: “Só que eu fiquei preocupada com o cartão das crianças. Como que eu vou conseguir. Se eu vou voltar na comunidade né. Eu fiquei preocupada.” Por seu turno, Tereza informou-me que a atendente da Caixa fez a mesma fala do policial, falando para ela não gastar todo dinheiro e comprar só o necessário, falando ainda sobre o cartão do PBF: “ tem que buscar no telefone, ela falou. A senha, ele comunicava, senha. Você tem que procurar o cartão no correio, vai atrás, ela falou.”

Conforme visto no diálogo, Tereza deu conta de entender as instruções dadas no mutirão em língua tukano e em português. Tanto do policial a cargo da segurança do local, de organizar as filas e a distribuição de senhas, quanto da atendente da Caixa responsável pelo pagamento do benefício. Eles, ainda que executem diferentes tarefas na cena, aparecem na conversa com Tereza tutelando a indígena, ao aconselharem para ela não gastar todo dinheiro e não deixar o marido beber.

Ao se colocarem nesse papel, o policial e a atendente imputaram uma iniciativa que julgaram de responsabilidade da indígena, de cunho pessoal, um protocolo da política consensuado de forma implícita. Extrapolando, portanto, suas competências institucionais, e descumprindo as regras do PBF, que não pré-determina os gastos dos beneficiários da política. Como destacamos no capítulo 2, trata-se de uma “prática de contra-impessoalidade”, que faz a máquina pública operar. De outro lado, eles trivializaram o processo de abertura de conta no banco, e de obtenção de um cartão do benefício, uma exigência manifesta da política. Isso era o mote da preocupação de Tereza, o campo explícito e operacional do PBF, como ela conseguiria o cartão, que não é para ela, mas para as suas “crianças.”¹¹⁴

Mesmo a abertura de uma simples conta bancária apresentava severas dificuldades em São Gabriel da Cachoeira. No começo de janeiro, uns Hupd’äh solicitaram-me ajuda para a abertura de conta no banco. Chegamos ao Bradesco pela manhã, e a agência, que é bem apertada, não comportava mais ninguém para ser atendido no momento. Perguntei ao segurança sobre a abertura de conta, e ele indicou-me que no comércio onde estavam pagando o PBF, seríamos atendidos mais rápido do que ali.

¹¹³Ralhar é uma expressão local usada no sentido de discutir, brigar, ou ficar mandando em alguém, atitude desaprovada pelos Hupd’äh.

¹¹⁴Escutei dos indígenas Hupd’äh e Yuhup’dëh que o cartão do PBF era tomado como um benefício dado para cuidar dos filhos.

Após esperarmos mais de uma hora na fila desse comércio, a atendente colocou que o serviço não estava funcionando e que não havia previsão de quando seria possível fazê-lo.

Certa vez ainda, uma assistente social, que faz parte do CAPYH, relatou-me que acompanhou Hup'däh de Santa Cruz de Cabari ao Bradesco para abertura de conta poupança, cujo formato não exige o pagamento de taxas bancárias para manutenção, como a conta corrente. Segundo a assistente social, primeiro o gerente informou que o funcionário responsável pela abertura de conta poupança estava de férias, e era para esperar ele retornar. Quando o funcionário do banco voltou, a assistente compareceu ao banco com o indígena Hup'däh. Então, ele colocou que o gerente deveria autorizá-lo a fazer a abertura. No entanto, o gerente não o fez, dizendo ainda que a instituição era privada, e que só abriria conta poupança com a assinatura da juíza da cidade.

Em última instância, essa situação relatada acima, conjuntamente com a do mutirão, mostram elementos importantes. Os indígenas objetivando serem regrados, ao passo que o poder público tanto desobedece quanto não oferece explicação de como funciona suas normas. Sugiro que a atendente da Caixa, ao chamar-me para conversar, deixou em um plano secundário os códigos oficiais das instituições, explicitando as convenções consensuadas da política que estão em um terreno subentendido.

O que deixou Tereza inquieta é que o cartão é um instrumento que não está a suas mãos. É de jurisprudência do poder público providenciá-lo. Para consegui-lo, é preciso telefonar, fazer uma senha, ir ao correio; ou seja, vir a cidade de alguma forma e ainda falar português, já que todas essas operações são feitas nesse idioma. Esses equipamentos ficam muito distante do “igarapezinho” onde Tereza vive, por isso sua preocupação em como conseguir o cartão. Conforme discutirei adiante, conseguir esse aparato envolve uma logística complexa, que força os indígenas a retornarem a São Gabriel da Cachoeira constantemente.

Tereza contou-me que chegou ao Beiradão de carona na rabetá do sogro, já que a sua canoa estava velha, dando problemas. Ela buscava adquirir na cidade determinadas mercadorias. Sobre isso relatou-me o seguinte: “Eu tô querendo comprar lona, tá bem caro, 100, 120, do roupinha das crianças, eu gastei 150 ontem. Eu tô pensando o dinheirinho, eu quero comprar canoa, para minha criança, depois gasolina.” Permanecer na cidade envolve uma série de custos, cuidar das crianças, dando roupas e comida para elas, ter lona para fazer os acampamentos, uma canoa para se deslocar, rabetá e combustível, etc. Além disso, Tereza falou-me que comprou uns artigos para dar aos parentes que não

conseguiram vir a cidade, ou para trocar no caminho de volta para a comunidade. “Fardo de arroz, fardo de açúcar. Eles também precisa né. Fazer suco com cupaçu!”

A fala tutelar da funcionária da Caixa e do policial indígena, solicitando que a Hupd’äh não deixasse o marido gastar o benefício com bebida, embora pareça preocupada com a proteção da Tereza, não leva em consideração o seu ponto de vista sobre o assunto. Em contrapartida, o tema da bebida condiz com a percepção das instituições e da população local acerca dos indígenas acampados no Beiradão. De modo geral, eles são um problema de ordem pública.

Como os indígenas estão acampados próximos a uma zona portuária, é muito fácil o acesso deles a bebida alcóolica nos mercados e bares ao redor. As primeiras cenas que presenciei do Beiradão refletem esse cenário. Chegando uma tarde ao Porto Queiróz Galvão, encontrei duas jovens Hupd’äh desmaiadas na grama, abaixo de um sol quente, sob efeito de álcool. Ao redor, uma roda de indígenas da mesma etnia estavam sentados numa sombra conversando e bebendo, enquanto outros passavam aparentemente sem dar muita atenção as jovens. Naquele momento, estava acompanhado de um casal que havia conhecido na cidade, que eram membros de uma ONG chamada Dharma, sediada em Novo Airão, que vieram conhecer São Gabriel da Cachoeira querendo engajar-se em projetos socioassistenciais. Além deles, também estava no local Auxiliadora, uma indígena Däw que costumava prestar apoio aos Hupd’äh e Yuhup’dëh acampados em São Gabriel da Cachoeira.

Enquanto buscava oferecer água para acordar as jovens, o membro da ONG reclamava da negligência do poder público, e a indígena Däw buscava alguma forma de conseguir uma rabeta para deixá-las em suas redes no Beiradão. Após uns minutos, chegou o irmão de uma das jovens também alcoolizado e cambaleante, dando empurrões e tentando levantar as meninas. Enquanto discutíamos o que fazer diante da situação, as indígenas acordaram e subitamente saíram correndo em disparada rumo aos seus parentes que estavam numa árvore observando tudo.

Embora na cidade o alto consumo de álcool não fosse exclusivo dos Hupd’äh, esse fato contribuía para a má fama do Beiradão em São Gabriel da Cachoeira. Em uma padaria, a poucos metros dessa área, escutei certa vez a dona do estabelecimento reclamando do consumo excessivo de álcool no Beiradão, dizendo que sentia pena das crianças expostas a essa situação. Expressando-se que se acaso pudesse, levava uma delas para criar a fim de protegê-la. Se as crianças parecem vulneráveis, merecendo proteção, essa situação não foi equacionada pela cidadã na padaria como uma demanda por maior assistência do poder

público. Ao contrário, o problema foi internalizado nos indígenas, e externalizado das instituições. Isto sugere a dificuldade dos indígenas no Beiradão serem tratados como cidadãos, ainda que as suas crianças sejam consideradas dignas de pena.

Esta é a “área dos brancos!” Assim escutei várias vezes Américo se reportar sobre São Gabriel da Cachoeira, observando que os Hupd’äh deveriam prestar atenção a esse fato, já que o comportamento deles, as brigas, e o consumo de álcool era motivo de fofoca na cidade. Contudo, para além disso, os indígenas acampados no Beiradão também tem suas próprias percepções sobre os não Hupd’äh, os brancos, e o funcionamento das instituições.

Certa vez, enquanto conversava com Severiano em Santa Cruz do Cabari ele me disse: “Índio na cidade é que nem branco né Rafael, sabe mexer com tudo!” Perguntei-lhe então : “Índio na cidade é branco?” Ele parou uns instantes refletindo, e me dizendo em seguida: “Não!” À primeira vista, isso parece sugerir que não basta estar na cidade para ser branco, é necessário aprender suas convenções e códigos sociais: “saber mexer em tudo.” Abrir conta no banco, sacar dinheiro, assinar, falar português, enfrentar filas, etc, operações que muitos Hupd’äh não dominam. Para fazer esses procedimentos, eles necessitavam muitas vezes do auxílio dos brancos, de um indígena de outra etnia, ou de um parente que saiba melhor as convenções sociais da cidade, em alguns casos até mesmo pagando certa quantia pelo serviço.

No entanto, nem o auxílio de alguém e nem o conhecimento sobre as operações dos bancos, comércios e demais instituições garante que os Hupd’äh sejam bem sucedidos no que desejam na cidade. Após receber o seu primeiro pagamento do PBF, Tereza disse-me que teve “sorte” no dia. Este caráter de eventualidade chamou-me atenção. Parece que a situação em si fez sentido para ela somente em relação a outras que ela vivenciou, ou escutou de insucessos dos Hupd’äh em São Gabriel da Cachoeira. A partir desse ponto, me parece importante refletir sobre a introjeção da burocracia na mente dos indígenas como um processo de aprendizagem, em suma, o modo como o Estado se faz presente no dia a dia dos cidadãos por meio dos métodos de governar da administração pública.

Por ora, dedicarei forças ao que chamo provisoriamente de “pedagogia da obediência do Estado”. O processo pelo qual o cidadão aprende a obedecer tanto aquele conjunto de convenções e pormenores explícitos que são parte das “práticas de impessoalidade”, quanto aqueles implícitos que remetem as “práticas de contra impessoalidade”, um campo de ação consensuado de forma velada na gestão pública. Em ambos os casos, o cidadão é cobrado a obedecê-los como se fossem regras

autoevidentes e coerentes. Por conseguinte, se esse dois espaços de interação do poder público são tributado aos cidadão como dados, não obstante, eles são produzidos a partir de uma linguagem dupla: o da obrigatoriedade e o da imprevisibilidade.

Enquanto no primeiro caso, que concerne as “práticas de impessoalidade”, elas correspondem ao espaço por excelência da assertividade, sugiro que o segundo, o das “práticas de contra-impessoalidade”, elas constituem um subproduto dele, na medida em que as debilidades institucionais dão margem ao imprevisto, o que parece ser indispensável ao funcionamento das instituições. Informo ao leitor que essa dupla injunção, a obrigatoriedade e a imprevisibilidade, são acionadas pelos técnicos e gestores conforme os diferentes contextos, de forma apodítica. Ao passo que os cidadão são cobrados a simplesmente obedecerem as ordens, que, á primeira vista, são impessoais, ou indiferenciadas ao conjunto da população. Discutiremos isso, com base no atendimento dos indígenas acampados no Beiradão em algumas instituições da cidade.

No mesmo prédio da gestão do PBF, funcionava também o CadÚnico, a defensoria pública local, a retirada da carteira de trabalho, a emissão de carteira identidade e a de sua segunda via. Uma série de cartazes improvisados colados nas paredes, nas portas e nos murais forneciam informações pouco elucidativas sobre o funcionamento delas. Um informativo, por exemplo, dava a entender que, para solicitação de primeira via do RG, era necessário à apresentação do CPF. Logicamente, no entanto, esse documento é produzido somente após a emissão do primeiro. Para quem desconhece o fluxo para retirada de documentação, os cartazes informativos dispostos nas paredes da instituição são de pouca valia, aturdiando mais do que orientando a população.

Observei outro cartaz sobre o PBF, que foi me apresentado por um funcionário da instituição ao indagá-lo sobre o horário de funcionamento do programa. Ele estava afixado no vidro da porta da entrada, escondido atrás de uma maçaneta de ferro, deixando entrever com muito esforço os dias e horários de atendimento. Segundo o funcionário, ele não colocou o informativo do lado de fora do prédio, portanto, em local mais visível, para não molhar a folha de papel. Nesse comunicado agradecia-se ainda a “compreensão” da população.

Chamou-me atenção ainda que esse informativo encontrava-se em nome do ex-coordenador do programa, um gestor que naquele instante já não respondia pela instituição. De fato, durante o final de 2015 e o começo de 2016, o programa funcionou sem um gestor oficial, enquanto

aguardava-se a nomeação de um coordenador efetivo para ocupar o lugar do antigo.

Com isso, determinados procedimentos técnicos do PBF ficaram suspensos. Somente o gestor habilitado pelo MDS possuía todas as senhas necessárias para manusear integralmente o sistema operacional do programa. Isto exigia uma articulação entre a esfera municipal, estadual e federal do programa para nomear alguém e dar acesso as ferramentas de gestão da política. Próximo ao mês de fevereiro de 2016, as atividades foram parcialmente regularizadas com a habilitação interina de um técnico com o perfil de gestor para dar conta dos sistemas operacionais, o que permitiu a atualização dos dados das famílias no sistema, o desbloqueio de benefícios, entre outras funcionalidades.

Em contrapartida, a forma desleixada como estão dispostos os cartazes, e as informações contidas neles pouco instrutivas, já exemplificam problemas de ordem técnica e de comunicação sérios, o que não envolve a articulação de complexos sistemas informatizados. Eses cartazes parecem dar conta de uma atmosfera de improviso e precariedade que é, sobretudo, um denominador comum das instituições em São Gabriel da Cachoeira, conforme colocaremos adiante.

Embora funcionasse no mesmo prédio a defensoria pública, o CadÚnico, e o PBF, isso não diminuiu os problemas enfrentados pela população. A proximidade das instituições, o que á primeira vista é um fator positivo, de fato era um benefício relativo em função que os órgãos são interdependentes dos seus correlatos a nível estadual e federal. Eles estão bem distantes de São Gabriel da Cachoeira. Isto afeta a celeridade da resolução de uma série de pendências, forçando os indígenas a irem mais de uma vez ao local, esperando soluções que passam por intermédio de Manaus ou de Brasília.

Este fator contribuía para que esse prédio, que é de pequeno porte, ficasse logo cheio de gente em pé, nos corredores, ou sentados do lado de fora nas escadas ou abaixo de árvores, em busca de atendimento. Principalmente no período de férias escolares, com a chegada em peso na cidade das populações indígenas oriundas de uma série de comunidades do rio Negro. E de outras cidades próximas a São Gabriel da Cachoeira, como Barcelos e Santa Isabel, ou mesmo ainda mais distantes, como Manaus.

Para apaziguar essas filas, era distribuído no local, de manhã cedo, senhas para o atendimento nas instituições, que funcionavam somente até as 14 da tarde. Contudo, se essa metodologia sugere certo esforço de planejamento, ela também era um indicativo de dificuldades sérias de gestão. De segunda a quinta feira eram entregues ali entre vinte a trinta

senhas diárias para o atendimento geral de toda população nos serviços prestados no prédio, o que era insuficiente para a demanda existente. Os indígenas acampados no Beiradão não contavam com atendimento diferenciado, como fica bem destacado na seguinte fala que gravei de um Yuhup'dêh, durante uma oficina para professores hup e yuhup ocorrida na FOIRN no mês de fevereiro, que narra as suas idas e vindas ao prédio do PBF:

“Sabe que horas que vinha? 4 h da manhã. Pra poder pegar ficha, é muito difícil. As vezes não pegava, voltava de novo. Retornava pra minha barraca. Ai vinha de novo outra noite. Chegava, dormia. Chegava 3 h já. Ai dormia na porta, grudado já, até pegar primeira ficha. Até que eu consegui.”

A distribuição de senhas no local só começava a partir das oito da manhã, e rapidamente elas esgotavam-se. Aqui vemos que o indígena entendeu o procedimento para o atendimento. Praticamente acampando no local até obter uma senha. No entanto, muitas vezes eles buscavam ajuda de alguém para fazer isso, já que mesmo que sáíssem cedo dos acampamentos, percorrer o trajeto desde o Beiradão até a instituição demorava, o que dificultava conseguirem uma ficha.

Certa vez, um Hupd'äh me solicitou que retirasse uma ficha para que ele fosse atendido no PBF, pois ele já havia tentado nos dias anteriores atendimento, sem obter sucesso. Como estava hospedando bem próximo, resolvi ajudá-lo, aproveitando o momento para fazer umas anotações de campo. Cheguei ao local cedo, para esperar a distribuição das senhas, por volta de seis e meia da manhã. Vi que duas filas se formaram em frente ao prédio. De um lado, uma maior para atendimento no PBF, e do outro lado, para a retirada de RG. As filas começaram a se formar bem antes do amanhecer. Ela era composta, em sua maioria, de mulheres com crianças, alguns jovens e idosos, todos indígenas, que permaneceram sentados nos paralelepípedos, no gramado, e nas escadas, esperando o horário de entrega das fichas.

Quase oito da manhã, esse indígena Hupd'äh chegou com um parente para encontrar-me, e ver se tinha conseguido fichas para eles. Observei que a fila não parava de se alongar, mais de uma dezena de indígenas estava bem na minha frente, passando-me a impressão de que o objetivo não seria alcançado. Logo depois, descobri que não seria pela fila que não conseguiria ficha aquele dia. Ao perguntar a uma assistente social do CRAS que passava em frente a fila, sobre o atendimento no PBF,

ela confirmou que a instituição funcionaria, mas com as portas fechadas. As sextas feiras faziam expediente interno, fazendo a entrega no prédio somente de um documento: o RG.

A funcionária do CRAS falou-me brevemente que considerava importante divulgar essas informações na rádio municipal, e entrou logo em seguida no prédio, pedindo a um funcionário que fosse na porta avisar à população que esperava do lado de fora sobre o fato. Ele fez isso, e a fila se dispersou rapidamente, apesar de algumas reclamações de indígenas, dizendo que foram avisados no dia anterior para retornarem na sexta feira, que eles seriam atendidos. Um pouco antes de conversar com essa funcionária, outras duas outras atendentes haviam passado em frente aos indígenas, cumprimentaram amigavelmente rostos conhecidos, e entraram no prédio sem avisar ao restante da população sobre o expediente fechado. Mesmo visualizando uma longa fila que formava-se do lado de fora.

Pareceu-me importante analisar esse desencontro de informações. As filas e as senhas são parte das “práticas de impessoalidade” da gestão pública, pertinente a como as instituições se apresentam a população sem querer privilegiar ninguém. Contudo, na cena descrita vemos certa margem de improviso. Diante do funcionamento da instituição, que não está claro para a população, a assistente social do CRAS solicita por conta própria que fosse avisado ao público aguardando na fila que não haveria atendimento do PBF naquele dia, uma “prática de contra impessoalidade”. Ao passo que os indígenas viram outras atendentes entrando na repartição momentos antes, as quais não informaram nada disso, dizendo ainda que escutaram, no dia anterior, que eles seriam atendidos. Ou seja, são muitas fontes de informações contraditórias que os indígenas tem que lidar de alguma forma.

As filas e as senhas fazem parte do cotidiano dos indígenas acampados no Beiradão, mas elas não são o único empecilho para eles acessarem a documentação e os benefícios na cidade. Se analisarmos melhor, os indígenas acampados no Beiradão estão tentando seguir os protocolos necessários para o atendimento nas instituições, enquanto que os órgãos estão agindo de maneira pouco protocolar, na base do improviso.

Durante o final de 2015 e o começo de 2016, não houve expedição nesse local do RG por falta de cédulas. Escutei informações pouco precisas de que o órgão estadual responsável pela emissão estava de greve. As atividades foram normalizadas parcialmente na segunda metade de janeiro. Após esse breve retorno, as atividades logo cessaram novamente. Se houve greve ou não, o fato que ocorreu era que o

quantitativo de cédulas era insuficiente para atender toda a população, principalmente nos meses de férias em que há maior demanda.

Um informativo afixado no mural dizia ao público que a primeira via do RG estava *prevista* para até 180 dias úteis a partir da data de sua solicitação. Se eventualmente os serviços estiverem regularizados, isso não garante que os indígenas consigam fazer os trâmites necessários para emití-lo. Para o RG, eram exigidas fotos 3x4 nas cédulas, e obrigatoriamente com fundo branco. Como o local de sua expedição não disponibilizava equipamentos para tirar gratuitamente fotos digitais, isso gerava um ônus adicional à população.

No centro da cidade, uma foto não custava menos de 10 reais. Um gasto considerável principalmente para os Hupd'äh e Yuhup'dëh, se considerarmos que eles não costumam andar sozinhos na cidade, mas sim com um círculo de parentes, com quem compartilham gastos. Se conseguirem as fotos, antes de demandarem a emissão do documento, e o RG ficar pronto após 180 dias, a instituição exigia, por fim, a apresentação da certidão de nascimento.

Por esse ponto de vista, com o exemplo do RG, revelamos que a linguagem do poder público oscila entre a obrigatoriedade e a imprevisibilidade. A imprecisão das informações prestadas à população são vazias de conteúdo explicativo; são previsões. Ou seja, o poder público informa que pode ser que elas venham a acontecer no tempo previsto. Em contrapartida, a fim de conseguirem dar entrada na identidade, é cobrado uma série de etapas obrigatórias. Estas exigências são condições prévias, inegociáveis, são convenções gerais aplicadas a todo mundo, “práticas de impessoalidade.” Embora o poder público nem sempre ofereça condições mínimas para que sejam cumpridas essas exigências. Além de que as competências dos órgãos a nível municipal também não parecem bem definidas, as jurisprudências são difusas, assim como ocorre no governo federal, dificultando o dia a dia da população que depende desses serviços.

Certa ocasião, acompanhei um grupo de Hupd'äh que solicitaram-me ajuda para ir ao no correio. O motivo era a solicitação do CPF. Para consegui-lo era obrigatório o título de eleitor. O gerente reconheceu uma indígena que esteve na repartição uns dias antes. Mostrei-lhe um recibo que estava guardado com ela, que dava conta que o título de eleitor estava pago.

Assim como ela, outros indígenas também tinham o mesmo comprovante. O gerente então informou-me que somente em posse do título de eleitor era possível retirarem o CPF. Apenas um indígena estava com ele no momento. Paguei para ele a taxa de sete reais pelo serviço, e

o gerente do correio entregou outro comprovante dizendo para ele dirigir-se à FUNAI, para demandar a impressão do CPF. Por coincidência, a gerente da Receita Federal encontrava-se no correio naquele instante. Ela observou tudo e nos ofereceu ajuda, pedindo para aguardarmos do lado de fora do correio enquanto ela resolvia seus trâmites. Ela saiu após uns minutos. Expliquei para ela que os indígenas buscavam o CPF, que não estavam com título de eleitor em mãos, mas tinham o comprovante de pagamento dele. Ela então pediu para olhar a validade do recibo dos indígenas. Eu não sabia informá-la. Ela pegou o comprovante deles, dizendo-me que eles tinham 90 dias úteis de duração, e que se eles não o retirassem antes de expirar o prazo, teriam que pagar novamente todo o trâmite do CPF. Ela colocou ainda que no Banco do Brasil também era feito esse documento, que lá o atendimento era melhor, e que cobravam uma taxa menor para o mesmo serviço. Segundo ela, era obrigação do correio fazer a impressão do CPF. Esta operação estava inclusa na taxa cobrada, e que enquanto Receita Federal, já havia notificado o gerente do correio sobre o assunto, de maneira infrutífera.

À primeira vista, a situação descrita demonstra que uma instituição vai deliberadamente contra as regras da outra. Por outro lado, desde problemas técnicos a de infraestrutura podem ser informados nos órgãos públicos para o não cumprimento dos protocolos institucionais. O sistema operacional do correio, por exemplo, saía fora do ar constantemente por problemas de conectividade, impossibilitando o atendimento ao público. Isto, por vezes, parecia ser alegado de forma duvidosa, gerando suspeitas da população. Em contrapartida, além da impressão do CPF, no correio deveria funcionar também a abertura de conta bancária, o que não estava ocorrendo, sem nenhuma justificativa para isso.

Tudo isso gera um ônus enorme para os indígenas obterem um simples CPF. Se por acaso conseguirem dinheiro para o documento, isso não é suficiente. Há instituições que cobram menos que as outras, aquelas que atendem melhor ou desobedecendo as normas estabelecidas, por problemas técnicos ou não. São muitas variáveis que não são públicas, contra-impessoais, e mesmo aquelas que são informadas e impessoais parecem pouco elucidativas. É exigido um documento para obterem o seguinte, é preciso um comprovante para depois conseguirem outro, ir a uma instituição para então se deslocarem para a outra.

Apesar de os indígenas Hupd'ãh encontrarem-se em posse do comprovante de solicitação do título de eleitor, eles não entendiam as informações contidas nela, assim como eu. Primeiro, que muitos indígenas tem dificuldade de ler em português. Segundo, que elas não

foram explicadas no correio, sendo tomadas como um dado auto-evidente. Terceiro, em função de elas estarem pouco nítidas no emaranhado de dados que vem junto no papel. A gerente da Receita Federal conhecia o prazo do documento, identificando rapidamente com uma caneta a informação, por ser um dado cujo domínio é parte do seu dia a dia laboral.

Chamo a atenção que aqueles documentos dos Hupd'äh, que não forem emplastificados, como é o caso da maioria, logo ficam amassados, carcomidos, amarelados e com tinta apagada, o que dificulta a visualização dos dados dos indígenas. Isto é especialmente comum em relação aos extratos bancários, e demais comprovantes dos órgãos públicos entregues. A umidade, o calor, e as chuvas amazônicas não contribuem para a conservação deles.

Além de se apagarem rapidamente, muitos possuem prazo de validade exíguo, tornando-se rapidamente obsoletos. Estes fatores forçam a volta dos indígenas às instituições, e com isso, de suas comunidades para a cidade, mais de uma vez, num esforço muitas vezes em vão para conseguirem documentos e benefícios. A distribuição do cartão do PBF é exemplar nesse sentido.

Em relação a esse tema, é de competência dos correios entregá-los nos endereços informados pelos beneficiários da política. Como os indígenas acampados no Beiradão vivem em áreas de interflúvios, onde não há um endereço padrão, e muitas vezes, nem serviço de correios próximos, eles são encaminhados a São Gabriel da Cachoeira.

Na entrada do correio havia um mural com os nomes dos cartões dos beneficiários que estavam guardados no local. No entanto, as informações estavam todas misturadas. Não era divulgado a data da chegada, nem as comunidades, nem os povos de origem dos beneficiários. Se em até três tentativas os cartões não forem entregues, eles retornam para Manaus. Se em um ano não tiver sido efetuado nenhum saque no cartão, ele é cancelado. Somente o beneficiário, em posse de um documento de identificação, pode receber ele.

Por casualidade, o Hupd'äh que estiver no Beiradão pode descobrir que chegou o cartão no correio. Ele pode informar também um parente, pedir para algum indígena de outra etnia ou um branco para enviarem notícias através da radiofonia da FOIRN sobre os cartões, para os indígenas que estão em suas comunidades esperando. Contudo, nem todas as comunidades dos Hupd'äh (e também Yuhup'dëh) tem sistema de radiofonia, e quando possuem, nem sempre está funcionando. Caso a informação de que o cartão chegou no correio alcance as comunidades, os indígenas não tem condições de buscá-lo a qualquer momento. Aqueles

sem uma rabetá própria, ou que tenham e não esteja em condições de uso, dependem da carona de um parente com quem possa compartilhar o gasto com combustível, conseguir peixe e farinha para se alimentar, e fazer trocas ao longo do caminho.

Muitos indígenas Hupd'äh e Yuhup'dëh que desceram de suas comunidades para a cidade durante o período em que estive em São Gabriel da Cachoeira, colocaram que deram entrada no PBF durante os mutirões organizados pela FUNAI em conjunto com outros órgãos parceiros. A maioria esperava o cartão para o pagamento. Outros perderam ele durante a operação da polícia federal em São Gabriel da Cachoeira, onde os cartões que estavam retidos nas mãos de comerciantes e do dono da lotérica local, foram apreendidos.

Esses mutirões fazem parte de uma iniciativa que vem sendo fomentada nos últimos anos na região do alto rio Negro com o objetivo de mitigar esses deslocamentos dos indígenas. Ela se chama “Barco Pai”. Trata-se de uma embarcação, a cargo do governo estadual do Amazonas, que visa prestar atendimento itinerante de emissão de documentação básica, entrada em programas sociais (principalmente o PBF), e oferecer serviços socioassistenciais em localidades mais próximas dos territórios indígenas e de comunidades ribeirinhas, distantes de centros urbanos.

Esta ação possibilita um deslocamento dessas populações menos oneroso do que para a cidade. Contudo, isso não quer dizer que ela seja mais eficaz para resolver a carência de documentos, atendimento médico e benefícios. No Beiradão, muitos indígenas hup e yuhup reclamavam que não deram entrada nos documentos nessas ações de mutirão, por falta de cédulas, fichas de atendimento ou mesmo de tinta para impressão.

Muitos indígenas chegam à cidade na expectativa de conseguirem acessar os documentos e programas sociais requeridos nos mutirões nas comunidades, o que nem sempre ocorre por uma série de razões. Era comum encontrar documentos dos Hupd'äh e Yuhup'dëh acampados na cidade, produzidos nesses mutirões, com os nomes, sobrenomes e datas de nascimento trocados. Como muitos não sabem ler e escrever, isso passa despercebido. Estes erros forçam a solicitação da segunda via de muitos documentos, o que é pago. Se não tiverem dinheiro para pagarem essa operação, tem que pedir um atestado de pobreza no CRAS ou na defensoria pública, para então requisitarem um novo documento.

No começo de janeiro não estava havendo ainda distribuição de fichas no prédio onde funciona defensoria. Acompanhei uma senhora Hupd'äh acampada no Beiradão para a resolução de um problema, aparentemente trivial, na defensoria pública: a correção do sobrenome do seu filho na certidão de nascimento. Como não falava língua hup, e a

indígena Hupd'äh não falava português, e não havia ninguém para traduzir no momento, a comunicação ficou prejudicada. Cheguei à repartição por volta da 13 h. A senhora hup estava com uma criança de uns seis anos junto com ela. As 14 h, as portas da instituição se fechavam. Havia apenas um indígena aguardando atendimento na defensoria. No entanto, o prédio estava cheio, os assentos todos tomados, e muitos indígenas em pé no corredor que vertia para os guichês do PBF e para a retirada do RG.

Ofereci a senhora Hupd'äh um banquinho de madeira pequeno que eu carregava, para ela sentar-se. A criança permaneceu ao seu lado todo tempo. Ambas observavam tudo o que acontecia no prédio em silêncio, encostadas na parede. Ao serem chamadas a entrarem na defensoria, outros indígenas destinaram risos e um olhar zombeteiro para a senhora Hupd'äh e a criança, que mostravam-se desconfortáveis no local. Falei a defensora sobre o caso dela, informando-lhe que a senhora hup que desejava corrigir o sobrenome do filho na certidão.

A defensora retirou-se ao banheiro, dizendo para aguardamos, deixando a porta da sala entreaberta. A senhora Hupd'äh e a criança permaneceram quietas, sentadas na sala. Quando a defensora retornou, ela reclamou que os indígenas deveriam chegar mais cedo para serem atendidos. Ela já estava preparando-se para ir embora, estando já bastante atarefada com os afazeres do dia.

Gesticulei então com os braços para que a senhora me passasse a sua pasta com os documentos, para mostrá-lo a defensora. Abri a pasta e não encontrei a certidão de nascimento do seu filho, apenas a RANI. A defensora concluiu que esse documento não era válido para correção na instituição, e para procurarmos a FUNAI. Em vão eu tentei falar pausadamente o nome do documento, para ver se a indígena entendia algo. Fomos embora da defensoria sem conseguir resolver nada. Posteriormente descobri que a senhora hup havia colocado o documento a ser corrigido, a certidão de nascimento, dentro de uma sacola plástica. Neste ocorrido, o desencontro de informações e a falta de tradução em língua hup explica parcialmente o insucesso no atendimento no órgão público. Ainda que não nos comunicássemos no mesmo idioma, a postura corporal da indígena Hupd'äh e da criança parecem dizer bastante sobre o atendimento nas instituições.

Nos acampamentos na cidade, as piadas e os risos entre os indígenas são corriqueiros. Essa atmosfera se cancela nas repartições públicas. Na defensoria, as indígenas permaneceram no recinto de forma retraída, apequenadas, parecendo sentir que estavam importunando. Enquanto elas miravam de soslaio a conversa que entretive com a gestora,

parecendo que deram-se conta que chegaram “tarde”, sem avisar, justo no momento em que as instituições querem fechar-lhes as portas.

Se os indígenas conseguirem o atestado de pobreza e desejarem corrigir a certidão de nascimento, isso demandava também uma ida ao cartório municipal, onde era feito a segunda via do documento. No mesmo prédio onde está instalado ele, também funcionava o fórum municipal. A juíza municipal não deixava crianças pequenas permanecerem dentro da instituição, solicitando ao segurança que as retirasse do local. Em função do “barulho” que causavam, supostamente atrapalhando o seu serviço.

Como o cartório e o fórum eram no mesmo local, e o corredor de atendimento para ambas as instituições era comum, a decisão da juíza não se restringia a sua sala, mas a todo o prédio. Isto afetava especialmente as indígenas Hupd’äh e Yuhup’dëh que andavam bastante pela cidade com os filhos pequenos a tiracolo. Ainda que quisessem atendimento no cartório, e não no fórum, seus filhos eram uma fonte em potencial de “transtorno” para juíza. Ao obrigar o segurança a retirá-los, isso forçava a saída da criança com a mãe ou algum parente que pudesse cuidar dela, enquanto o adulto aguardava atendimento. Em suma, uma decisão contra-impessoal virou “lei,” sem respaldo jurídico, mas com poder de autoridade.

Escutei de alguns indígenas acampados no Beiradão que sentiam-se envergonhados de solicitar atendimento nas instituições. No Beiradão, uma equipe do DSEI realizou, durante algumas semanas, atendimento itinerante de saúde nos acampamentos indígenas. Muitos indígenas estavam com malária, recebendo medicamento no local para tratá-la. No entanto, alguns indígenas, mesmo estando doentes ou com dores no corpo, preferiam não buscar atendimento médico da equipe, mesmo havendo algum técnico que falasse tukano, uma língua que muitos indígena acampados entendiam. Esta questão foi colocada durante o levantamento das demandas dos indígenas acampados no Beiradão, que realizei em conjunto com uma técnica indígena do CRAS, que era Desana. Ela traduziu para mim a conversa com uma indígena Yuhup’dëh acampada no Beiradão:

“Ela disse dor, muita dor no corpo. Ai, ontem mesmo vieram vacinar (DSEI) ela, pra dor...Acho que deve ser reumatismo, faz tempo que ela tem. Ai ela tá dizendo...Eu falei pra ela. Porque que você não avisa pro médico do DSEI, do polo que visita. Tem algum que fala Tukano? Ela disse que tem. Então porque que você não diz dói aqui, eu me

quebrei, eu me acidentei, tem que dizer, estou dizendo pra ela. Pra que eles possam ter conhecimento, faça exames. Tem sim uma pessoa que fala tukano, mas eu tenho vergonha de dizer. Tem receio de falar dos problemas dela. Eu tô falando assim pra ela, pra isso que eles trabalham. Pra poder ajudar. Ela falou que tem vergonha. Até agora ela não disse pra eles que tem esse problema. Eu estou falando pra ela, você tem que falar desse problema, pra poder ser atendido, medicado. Eles tem receio realmente, de que estão dando trabalho.”

De acordo com a tradução da técnica do CRAS, a indígena Yuhup d'êh estava receosa de conversar com a equipe de saúde, apesar das dores. Sobre isso, é importante refletirmos sobre o atendimento de saúde oferecido aos indígenas acampados no Beiradão. Como mencionei no segundo capítulo, na periferia de São Gabriel da Cachoeira estava acampado um grupo de indígenas hup de Taracúá Igarapé no barracão de um pastor evangélico, que não oferecia mínimas condições sanitárias para a permanência dos indígenas (entre crianças, gestantes e adultos). Este local estava situado bem próximo à CASAI. Fui até essa instituição, com uma técnica do CRAS que me acompanhava, informar sobre a situação do barracão, e que os indígenas hup precisavam de cuidados médicos. A funcionária que nos recebeu afirmou que não era missão dessa instituição atendê-los, já que eles eram de comunidades indígenas, ou seja, eram de responsabilidade do DSEI. De qualquer modo, ela colocou-me que encaminharia um médico ao local para socorrê-los, indagando-me ainda a razão dos indígenas não informarem aos enfermeiros sobre algumas dores e doenças que lhes acometiam. Sobre isso, podemos refletir com base na no seguinte atendimento que acompanhei de indígenas yuhup.

Certa ocasião, um homem yuhup, que estava acampado com sua esposa grávida no Beiradão, solicitou-me que os acompanhasse a fazer alguns exames na CASAI, que era localizado em um bairro na periferia de São Gabriel da Cachoeira. Desde o Beiradão, caminhamos durante meia hora abaixo de um sol quente até o hospital, com mais uma parente yuhup e uma criança de uns cinco anos de idade, que era filho do casal. Quando chegamos ao local, por volta de uma hora da tarde, esperamos mais algumas horas. Como os indígenas estavam sem comer, uma enfermeira ofereceu gentilmente um pedaço de bolo e um pouco de suco que foi compartilhado entre todos. Aproximadamente as três da tarde, o médico mandou a mulher yuhup entrar no consultório. Seu cônjuge e o

filho pequeno entraram juntos com ela. Mal haviam entrado e o médico perguntou jocosamente se o marido tinha parado de estudar para fazer filhos. O esposo sorriu sem jeito, permanecendo calado. O médico pegou no braço da indígena, mediu sua pressão, dizendo que parecia anêmica. Após realizar brevemente os procedimentos médicos, perguntou-lhes a sua etnia para colocar no prontuário. Ela e o marido responderam: “Yuhup’dêh!” Ele entendeu “Hupd’äh” e já estava escrevendo no documento o nome dessa etnia, quando falei para ele que era outro povo, soletrando como escrevia. Ele fez pouco caso dessa informação, dizendo: “é tudo a mesma coisa!” Esta mesma indagação escutei de um técnico de enfermagem do DSEI. Certa vez um deles me perguntou se Hupd’äh e Yuhup’dêh eram diferentes. Eu disse que sim. Ele falou que tentou conversar isso com seus colegas de trabalho, que duvidaram dele, dizendo que era tudo igual.

Se com esses casos às informações coletadas sobre essas populações pelos médicos e enfermeiros sugerem imprecisão, não devemos atribuir isso somente pelo desinteresse ou a falta de informação dos profissionais da área de saúde. Ao tentar levantar os dados sobre os atendimentos de saúde dos Hupd’äh e Yuhup’dêh no DSEI, para a minha investigação, uma funcionária mostrou-me um calhamaço de questionários que as equipes empregavam, sugerindo ser difícil para as equipes levantarem e qualificarem todas as informações ali contidas.

Outro ponto importante também é que, enquanto estive em campo, as equipes do DSEI não estavam subindo regularmente para fazer atendimento das populações indígenas ao longo das calhas dos rios, alegando dificuldades de logística, a exemplo da falta de gasolina, e o nível do rio que estava baixo. Esta questão foi alvo de denúncias da FOIRN contra o DSEI, e colocado na audiência pública que ocorreu no mês de março de 2015 em São Gabriel da Cachoeira. O que será tematizado no capítulo 4.

Como as equipes médicas não subiam para os territórios indígenas, os dados no DSEI sobre os nascimentos e as mortes de indígenas nas comunidades estavam subnotificados. Quando os indígenas hup e yuhup chegam à cidade, o que eles mais carecem é a declaração de óbito dos parentes falecidos, e a declaração de nascido vivo (DNV) dos bebês. Estes documentos são importante para retirarem a certidão de nascimento e a certidão de óbito dos parentes, no cartório. No entanto, durante os meses em que permaneci em São Gabriel da Cachoeira, faltaram seguidamente tanto às declarações de óbito quanto as de nascido-vivo. Quando acabam, elas tem que ser encaminhadas desde Manaus, o que demora. Isso faz com que os indígenas atrasem a entrada em outras documentações, e

benefícios, como a pensão por morte e o salário maternidade, ambos no INSS.

A inauguração da agência do INSS em São Gabriel da Cachoeira em 2014 foi um forte atrator para as incursões recentes dos indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh para a cidade. Além desses dois benefícios mencionados acima, na instituição era possível dar entrada na aposentadoria, no salário maternidade, e em tese, no auxílio doença, na pensão por invalidez e no benefício de prestação continuada (BPC).¹¹⁵

Ao entrevistar um funcionário do INSS sobre quais benefícios os indígenas acampados no Beiradão mais solicitavam na agência, ele afirmou que, em relação aos Hupd'äh, que “mais de 90% era de salário maternidade.” Isto se justifica na medida em que os indígenas acampados no Beiradão vêm a cidade com muitas crianças pequenas. Ao longo do período que estive em campo na cidade, esse benefício era a principal fonte de renda dos indígenas no Beiradão,¹¹⁶ considerando as dificuldades enfrentadas para sacarem o PBF.

Agora, para obter a pensão por invalidez, o auxílio-doença, e o BPC, era exigido o parecer de um médico perito em direitos trabalhistas e um assistente social. Durante o período que estive em campo, houve uma greve nacional dos médicos que terminou somente no mês de janeiro de 2016. Após o fim da greve, os serviços não foram regularizados. Segundo relatos de funcionários do INSS, essa época em que aumenta a demanda do atendimento dos indígenas na instituição, coincide com o período de férias dos médicos. Por seu turno, a vaga de assistência social estava aberta, esperando a nomeação dos aprovados de um concurso público, que até aquele instante não havia ocorrido.

No Beiradão, vi muitos indígenas com deficiências motoras, com dores nas costas, nas articulações e na coluna, que em casos mais graves, impossibilitava o trabalho nas roças. Havia ainda indígenas dessas etnias com problemas de visão, com cegueira parcial ou completa, e outros que sofreram picadas de cobra, tendo que amputar membros do corpo.

À primeira vista, eles teriam o perfil para acessarem benefícios como BPC e pensão por invalidez. O que dificilmente ocorre. Se casualmente houver um médico perito e um assistente social na instituição, os indígenas têm que conseguir ainda agendar o atendimento,

¹¹⁵O BPC era um benefício sob gestão do MDS, conferido de maneira não vitalícia ao idosos (a partir de sessenta e cinco anos) e a pessoas com deficiência, independente da idade, que não conseguem se sustentar sozinhos, ou pela família.

¹¹⁶Em relação ao salário-maternidade, eram pagos aos indígenas quatro parcelas no valor de um salário mínimo (880 reais).

o que não foi aberto durante o período em que estive em São Gabriel, e mesmo se ocorresse, ele não era divulgado com antecedência, sendo realizado via internet.

Embora o INSS fosse a instituição com melhores equipamentos e infraestrutura em São Gabriel da Cachoeira, faltava algo básico, “o problema é mão de obra, funcionário” conforme me relatou um servidor da instituição. A antiga gerente da instituição, que era a única funcionária da agência, casou e foi embora da cidade. Diante da dificuldade de encontrar interessados na vaga em São Gabriel da Cachoeira, a solução dada pelo INSS foi compor rotativamente um quadro mínimo de técnicos, cedidos por outras agências do Brasil. Conversei com um dos funcionários sobre isso, e ele me colocou ironicamente que foi aberta a agência em São Gabriel da Cachoeira, “só pra dizer mesmo”. Ou seja, sem garantir que ela efetivamente funcionasse.

Por alguns meses, houveram dois funcionários alocados temporariamente na agência. Contudo, para acessar integralmente as funcionalidades do sistema da instituição, como o desbloqueio de benefícios, era exigido um perfil operacional de gestor habilitado pelo INSS, o que eles não possuíam. Como o raio de ações deles era limitado, eles tinham que recorrer a agência da instituição em Manaus, nem sempre conseguindo resolver as pendências.

Os indígenas acampados no Beiradão sofrem mais com essa série de exigências e debilidades institucionais, que forçam eles a permanecerem meses peregrinando na cidade, onde dificilmente têm parentes para hospedá-los. Mesmo os indígenas hup e yuhup que são professores, ou agentes de saúde, com maior domínio da língua portuguesa, sofrem para entender as informações prestadas pelos órgãos, que muitas vezes são ambíguas.

Não obstante, cabe dizer que esse conjunto de procedimentos burocráticos não é de domínio de boa parte da população, independente de serem indígenas. Com isso, não podemos equacionar o insucesso no atendimento dos indígenas simplesmente em função da distância dos acampamentos para as instituições, ou das comunidades para a cidade. Elas são alimentadas a partir das próprias práticas de gestão pública.

A falta de capacidade técnica, de infraestrutura, ou de funcionários nas instituições não são obra do acaso, mas componentes estruturantes que fazem parte do seu funcionamento, e que merecem atenção. De um lado, os órgãos funcionam sob o registro da obrigatoriedade, ou seja, os pré-requisitos sem o qual não operam, como a exigência de foto 3x4 para o RG, as senhas, comprovantes, documentos para dar entrada nos benefícios, etc. Por outro lado, no domínio do imprevisto: são as

casualidades que podem vir a ocorrer, como a retirada sazonal da identidade em 180 dias, ter ou não médico e assistente social no INSS, o correio não estar com o sistema fora do ar, o cartão do PBF ser entregue, entre outras situações.

Com isso, as instituições têm bastante margem para oscilarem entre a obrigatoriedade e a imprevisibilidade, entre as “práticas de impessoalidade” e “contra-impessoalidade”. Se os documentos dos indígenas estão com os nomes errados, se falta declaração de nascido vivo ou certidão de óbito, se o INSS não tem funcionários, se o DSEI tem equipe mas não tem combustível, o rio está baixo, se a internet não funciona, Manaus ou Brasília não respondem as demandas de São Gabriel da Cachoeira, ou ainda, a juíza do fórum municipal não “gosta” de crianças, concluímos, com esse quadro geral, que os funcionários e gestores das instituições públicas podem emitir coextensivamente argumentos técnicos ou subjetivos para permitirem ou negarem o acesso dos indígenas a direitos.

O que revela-se estarrecedor ainda é a persistência dessas debilidades que passam incólumes um governo depois do outro, uma gestão após a outra, ano a ano. Parece, portanto, uma cultura política de precariedade que é de longa duração, no que se refere ao atendimento das populações indígenas pelos órgãos públicos. Estas debilidades dão margem ao improvisado na gestão pública. O que a primeira vista vai contra as “práticas de impessoalidade” elaboradas pelo poder público, onde a tônica se assenta na obrigatoriedade e na previsibilidade das ações. A despeito da precariedade dos serviços públicos, não podemos sustentar que os indígenas mantenham-se com uma postura passiva diante das convenções e os protocolos da administração pública cobrados, conforme veremos no capítulo 4.

CAPÍTULO 4 - OLHARES SOBRE OS MÉTODOS E PRÁTICAS DE GOVERNAR

Começarei esse capítulo enfocando um conjunto de cartas remetidas ao poder público municipal, onde os indígenas das etnias Hupd'äh e Yuhup'dêh manifestam o interesse de diálogo com as instituições locais. Estes documentos escritos diretamente pelos indígenas, ou sob a demanda deles, ilustram os percalços encontrados por esses povos para lidarem com a burocracia, o movimento indígena local, e acessarem as políticas públicas tanto em suas comunidades, quanto na cidade. Isto inclusive em um período anterior as expedições mais intensas desses povos para São Gabriel da Cachoeira.

Empreenderei em seguida, a análise de uma audiência pública convocada pela FOIRN em São Gabriel da Cachoeira com o objetivo de discutir a precariedade dos serviços públicos prestados à população indígena. Participaram do evento uma série de instituições a nível municipal, estadual e federal, bem como lideranças eclesiais, de entidades de base, e representantes dos povos indígenas, entre eles, dos Hupd'äh. Vários dos temas abordados nos capítulos anteriores animaram a audiência pública. A partir dela, destacarei somente alguns enunciados dos gestores, técnicos, lideranças eclesiais, e dos indígenas, que, do meu ponto de vista, oferecem uma síntese da presente investigação.

Em relação a fala dos indígenas Hupd'äh, que será objeto de análise, pontuarei que sob a aparente falta de unidade de suas falas, se desenvolveu um jogo de interlocução que entrelaçou a dinâmica dos indígenas hup, dos não Hupdäh , e da própria sociedade nacional. A despeito dos diferentes interlocutores mobilizados, o denominador comum das falas dos Hup'däh foram as dificuldades encontradas para lidarem com os métodos e práticas de governar do Estado.

Partindo ao terceiro tópico do capítulo, que finaliza a presente dissertação, ele visa oferecer ao leitor a perspectiva dos indígenas Hupd'äh sobre os “métodos e práticas de governar.” Ainda que muitas dificuldades reportadas pelos indígenas hup sejam comuns a população indígena de modo geral, isso não quer dizer que observem eles da mesma forma, e que dêem as mesmas respostas que os outros povos indígenas , ou os técnicos e gestores públicos.

4.1 CARTAS AO PODER PÚBLICO

4.1.1 A casa de apoio

Um indígena hup chamado Ricardo, então professor da comunidade de Barreira Alta, escreveu em 2009, por conta própria, uma carta endereçada à câmara de vereadores municipal e ao então prefeito, Pedro Garcia, um indígena da etnia Tariana, solicitando a construção de uma casa de apoio para o seu povo na cidade. Transcrevo ela abaixo, citada por Danilo Paiva Ramos:

São Gabriel da Cachoeira, 13 de maio de 2009.

Solicitação de casa de apoio para o povo Hupd'äh, das comunidades dos rios Tiquié, Japu, e Papuri

Nós povos hupd'äh na região do Japu e papuri tanto do rio Tiquié. Solicitamos uma casa de apoio, enquanto nos chegamos na cidade é difícil hospedar. Portanto nós queríamos essa casa poderia ser bem equipado tem banheiro masculino e feminino. Tem sala de cozinha, essa casa poderia ser duas quarto. Um quarto pode ser do rio Japu e Papuri, o outro quarto vai seria o Rio Tiquié. Nós queremos mais ajuda a vocês instituições como: FUNAI, Foirm, SEMEC, e PREFEITURA Municipal. Como nós também professores indígenas, hupd'äh não tem como ficar no alojamento dos Tukanos essas necessidades que nós tivemos na cidade. As vezes os Tukano que nos relhava, e sovina o alojamento, assim nós temos maior dificuldade sentimos. Na hora da campanha o nosso prefeito indígena SR. Pedro Garcia providenciou. Por esse motivo nós votamos o nosso prefeito indígenas para nos ajudarem a fazer. (Ramos, 2010: 423)

A análise semântica e política dessa carta foi feita de forma cuidadosa por Ramos (2010: 424). Complementarei elas com algumas observações. Ao lê-la, chamou-me atenção a especificação das instituições que deveriam apoiá-los: FUNAI, Foirm, SEMEC e prefeitura municipal. Enquanto as duas instituições citadas inicialmente costumam ser coordenadas por indígenas pertencentes aos povos Arawak e Tukano oriental, as duas últimas por esses indígenas e pelos brancos, denominados pelos Hupd'äh de *“teg-hõ ih*. (Ramirez, 2006: 80). Este fato

merece uma avaliação, já que esses diferentes atores sociais são avaliados pelos Hupd'äh de modo particular. A tematização da importância de uma hospedagem diferenciada para os professores Hupd'äh na cidade advém do reconhecimento dessa dinâmica interétnica, uma vez que se sentiam mal tratados pelos Tukano. Ricardo aconselhou ainda a distinção dos quartos por calhas de rio específicas. Portanto, de acordo com a organização própria dos indígenas. Ele não desejava que os Hupd'äh permanecessem alojados de forma indiferenciada na cidade, mas obedecendo a sua distribuição territorial pelos rios Tiquié, Papuri e o igarapé Japú, que é um dos tributários da bacia do Uaupés. Ou seja, de acordo os “grupos regionais” mencionados no primeiro capítulo.

Assim, na carta endereçada ao poder público, é sugerido que a casa de apoio na cidade reflita a organização linguística, territorial e política dos Hupd'äh. um movimento de continuidade, antes do que de descontinuidade com a lógica indígena. Em contrapartida, os matrimônios e as visitas mobilizadas pelas relações de aliança e parentesco dentro dos “grupos regionais” correspondem a uma importante dimensão política entre os indígenas, e essa é justamente a diferença que o princípio da impessoalidade do Estado objetiva desfazer. Afinal, são todos cidadãos iguais perante o Estado.¹¹⁷

Retornando ao tema da carta. Ricardo solicitou então ao prefeito que ele deveria construir a casa de apoio, pelo motivo dos Hupd'äh terem votado nele.¹¹⁸ Primeiro eles foram responsáveis por ajudá-los, portanto, eles deveriam fazer o mesmo. Ainda que o prefeito fosse da etnia Tariana, Ricardo marcou uma relação de aliança com ele, antes do que de oposição, como feito em relação aos professores dessa etnia. Este documento foi escrito de forma minuciosa, como observou D.Ramos (2010: 423): “Seus olhos não desgrudavam do papel. Muitas palavras eram arriscadas, mas logo a borracha desfazia suas marcas. A tensão parecia tomar conta do seu corpo inteiro.” Esta reação do indígena parece encenar mais do que a dificuldade com a arte da escrita, a árdua tarefa de

¹¹⁷Enquanto estive em campo, a área de assistência social do município era coordenada pela esposa do prefeito, que escutei ser chamada de “primeira dama.” No Estado, as relações de parentesco, ainda que corriqueiras, são condenadas como prática de nepotismo. Enquanto que entre os indígenas, me parece, a política não é uma prática impessoal.

¹¹⁸Escutei o mesmo comentário de um indígena Yuhup'dêh, ao pergunta-lhe a razão do governo pagar o PBF aos indígenas, ele retrucou: “Pra Ilma (Dilma), pra Ilma, eu votei assim mesmo, dei ajuda, ajuda pra ela também. (...) Nossa comunidade votou todinha nela.”

tentar se colocar simultaneamente no ponto de vista dos Hupd'äh (dos diferentes grupos regionais) e do Estado. Deparei-me com uma cena parecida em São Gabriel da Cachoeira, ao acompanhar um indígena Hupd'äh para resolver uma pendência com o título de eleitor. Para solicitar a expedição, a atendente no tribunal eleitoral falou para ele que era necessário assinar um documento. Apesar dela tê-lo tratado de forma educada, e do indígena afirmar saber escrever, ele segurou a caneta com força tentando mais de uma vez fazê-lo sem sucesso. Com as mãos trêmulas, em sinal de nervosismo, ele desistiu, indo embora sem assinar.

“O mundo dos brancos é difícil!”. Escutei isso da professora Hupd'äh Tereza Socot, da comunidade de Taracúá Igarapé, mencionada anteriormente, acerca das dificuldades que encontrava na cidade para conseguir os benefícios sociais. Ela foi à primeira professora hup. Órfã desde pequena, ela foi criada num internato em Pari Cachoeira. Foi através das freiras que chegou a primeira vez em São Gabriel da Cachoeira para tirar documentação, ainda em 1994. Ela é um caso excepcional entre os indígenas Hupd'äh, possuindo formação em pedagogia (ver Ramos, D, 2010: 310). Ao perguntar-lhe sobre a educação que recebeu no internato, ela colocou-me durante uma entrevista gravada em São Gabriel da Cachoeira:

“Eu gostava, só que eu não gostava dos Tukano porque eles discriminavam a gente. Chamavam de peoná,¹¹⁹ como escravo, empregado. Vocês são empregados da gente. Uma vez eu briguei durante os estudos que eles chamava né. Uma vez veio uma moça falando você é feia, você é aquilo. E você é branca, pode falar português, eu falei pra ela. Tu também igual Hupd'äh, nem sabe falar português. Eu falei, porque eu já sabia falar português, eu falei né. Você também é igual a mim, nem sabe falar português, eu falei pra ela. Eu sempre defendia, porque quando está assim maior eu sempre defendia. Porque falava Tukano, ai defendia né. Foi difícil com Tukano.”

Neste período que ela colocou, não haviam outros indígenas Hupd'äh estudando no internato em Pari Cachoeira além de Tereza Socot.

¹¹⁹ Segundo Renato Athias, peoná era a forma pelo qual os missionários chamavam os Hupd'äh, uma variação da saudação em língua tukano “peog”. Os Tukano chamavam os Hupd'äh de pohsá, “gente estragada.” (ver Athias, 2006: 7-28)

Ela teve que aprender a se comunicar tanto em português quanto em língua tukano, para estudar e se defender dos outros indígenas. Sobre o episódio narrado por ela, o fato de não dominar o português parece uma característica que iguala tanto os Hupd'äh quanto os Tukano. Certa vez ao sair da FUNAI encontrei Tereza Socot com um grupo de indígenas Hupd'äh. Eles estavam solicitando combustível para retornarem para as suas comunidades, o que motivou uma discussão com dois indígenas Tukano que trabalhavam na instituição, que segundo ela, alegaram que eles estavam com o cheiro de bebida alcoólica. Ela usou o mesmo argumento de que assim como os Hupd'äh, eles não falavam português. Diante das agressões verbais que Tereza sofreu, marcar a unidade com os indígenas Tukano, frente aos brancos, se mostrou como uma estratégia discursiva para tentar desarmar a hostilidade de que foi alvo, mesma postura narrada por ela no internato.

Chamo a atenção para essas cenas já que aprender a se portar, escrever, escutar e falar nas instituições não é um exercício fácil para os Hupd'äh, nem mesmo para aqueles que são professores, os quais muitas vezes fazem o papel de mediadores nas instituições. Esta dificuldade varia de acordo com os interlocutores que os Hup'däh tem que lidar, indígenas e não indígenas.

Como mencionado anteriormente, a contratação de professores hup e yuhup, pela secretaria municipal de educação, a partir de 2005, foi um dos primeiros passos para as incursões iniciais dos povos Hupd'äh e Yuhup'dêh a São Gabriel da Cachoeira. Este fluxo ganhou grandes proporções a partir do mutirão articulado pela FUNAI em 2012 para garantir o acesso dessas populações a documentação básica e benefícios, o que desembocou na concentração dos indígenas na cidade.

Já com esse cenário instalado em São Gabriel da Cachoeira, o casal Hupd'äh Severiano Salustiano e Tereza Saúva, ambos professores da comunidade hup de Santa Cruz do Cabari, localizada entre o igarapé Cabari e Japú (na região do médio Uapés), solicitaram em 2014 auxílio de um antropólogo membro do CAPHY na elaboração de uma carta a ser entregue ao então prefeito de São Gabriel da Cachoeira, René Coimbra. Neste documento, eles demandam a construção de uma casa de apoio para o povo hup na cidade. Tema já proposto em 2009 pelo também indígena hup Ricardo, no entanto, especificamente para o caso dos professores. Segue a transcrição da carta, que foi também remetida para a FOIRN:

São Gabriel da Cachoeira, 8 de janeiro de 2014

DOCUMENTO REFERENTE AO PEDIDO DE
CONSTRUÇÃO DE CASA DE APOIO PARA A

ETNIA HUPDAH EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

Nós Hupdah vimos por meio deste documento requisitar apoio da FOIRN para a concretização de nossa demanda encaminhada em documento à Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira (documento – protocolo nº 065, 8 JAN 2014). A construção de uma casa de apoio (“barracão”) específica para a etnia Hupdah na sede municipal de São Gabriel da Cachoeira é uma demanda urgente dos Hupdah pelas razões abaixo expostas.

As etnias Yanomami, Baniwa e Tukano já contam com estas estruturas, enquanto os Hupdah ficam alojados em acampamentos precários em Parauari, nas imediações do porto Queiroz Galvão, pois quando os Hupdah tentam ficar no barracão dos Tukano, em geral esses dizem que “não é o barracão dos Hupdah”, nós, portanto, somos frequentemente expulsos ou sofremos agressões e ameaças variadas num ambiente de muito consumo de bebida alcoólica. Nos acampamentos em Parauari ficamos em situação precária, em meio ao lixo da cidade de São Gabriel da Cachoeira, extremamente expostos ao mosquito de transmissão da malária (muitos contraindo a doença e levando para a comunidade quando do retorno), num local em que não temos condições também de guardar nossos pertences, ocasionando muitas perdas por roubo, principalmente de canoas e rabetas. Estes riscos prejudicam muito nossa saúde, principalmente das crianças acompanhando seus pais e dos velhos que vêm à cidade resolver questões de suas aposentadorias, estes correm verdadeiro risco de vida nas vindas para a cidade. Esses riscos dificultam muito nossa estadia e também o retorno para as comunidades, alargando o período na cidade e precarizando ainda mais nossa saúde, pois aqui não temos acesso às nossas roças e locais de pesca e caça. O interesse dos Hupdah na cidade não é permanecer aqui, mas apenas resolver problemas de documentação, cartões bancários e de programas de assistência social, receber dinheiro, comprar alguns pertences encontrados apenas aqui, e voltar rapidamente às

nossas comunidades. Os professores e os agentes indígenas comunitários de saúde por vezes vêm à cidade também para resolver questões relativas aos seus trabalhos. A cidade não é para os Hupdah, pois aqui tudo funciona com dinheiro, por isso precisamos de uma estrutura que nos possibilite passar apenas o tempo necessário na cidade, não prolongando a estadia e o sofrimento.

O documento encaminhado ao sr. René Coimbra, Prefeito de São Gabriel da Cachoeira, contou com a assinatura dos Hupdah presentes em São Gabriel da Cachoeira na primeira semana de janeiro de 2014, somando ao todo mais de 60 assinaturas. Ressaltamos que este “barracão” dos Hupdah é uma preocupação comentada entre nós faz tempo e, embora nem todos estejam aqui para assinar o documento, temos certeza de que esta reivindicação diz respeito a todos os Hupdah dos rios Tiquiê, Papuri, Japu, das proximidades de Iauaretê, bem como dos diversos igarapés entre os rios Tiquiê e Papuri. Na certeza de que a diretoria da FOIRN será sensível a esta nossa demanda, que fala de uma questão de sobrevivência, vida ou morte de crianças e velhos Hupdah, contamos com o apoio da instituição que representa os indígenas em São Gabriel da Cachoeira para a mediação junto à Prefeitura.”

Este documento oferece um quadro geral acerca de uma série de dificuldades enfrentadas por essas populações na cidade para justificar a construção de uma casa de apoio, trazendo elementos que não estavam presentes na carta de Ricardo, como o próprio Beiradão. O objetivo no momento não é detalhá-los, mas contextualizar a demanda principal do documento, a garantia de um barracão Hupd’äh pela prefeitura, que é um desdobramento da carta remetida por Ricardo em 2009. Ao mesmo tempo em que as cartas dialogam, elas também apresentam diferenças significativas.

Esta carta encaminhada a prefeitura envolveu o esforço de articulação dos indígenas Hupd’äh acampados para coleta de assinaturas, assim como o primeiro documento remetido por Ricardo (Ramos, 2013: 424). Neste documento é enfocado que a casa de apoio é uma preocupação comum do povo Hupd’äh do rio Tiquié, Papuri e Uapés, sem especular uma distinção no barracão para os “grupos regionais” hup. Ele foi

endereçado especificamente à prefeitura, solicitando apoio da FOIRN como uma instituição mediadora da demanda dos indígenas, o que chama a atenção a uma transformação política importante, conforme colocaremos adiante.

4.1.2 Sobre a saúde indígena

Existem três barracões municipais na cidade para hospedar os indígenas de passagem, que não contam com manutenção da prefeitura, se encontrando com infraestrutura precária e cercado com bastante lixo em seus arredores e no interior da instalação. Os Hupd'äh e Yuhup'dëh não costumam se estabelecer nesses barracões por sofrerem hostilidade de outras etnias.

Enquanto estive em São Gabriel da Cachoeira, observei que no Porto Queiróz Galvão havia uma embarcação estacionada de propriedade de um pastor evangélico onde alguns indígenas Yuhup'dëh estavam dormindo. Na periferia da cidade também foi construído um barracão evangélico com regras religiosas, onde alguns Hupd'äh estavam pernoitando. Este local possuía somente um teto coberto de zinco, chão de terra batida, não possuindo paredes, somente algumas vigas de madeira onde os indígenas hasteavam as redes, não oferecendo condições sanitárias mínimas para abrigá-los.

Neste local, os indígenas se banhavam em uma caixa d'água localizada na mata alta, que também servia de banheiro coletivo, constituindo, portanto, um foco de transmissão de doenças. Ao visitar esse espaço, encontrei um indígena deitado na rede com febre e dores no corpo, apresentando sintomas de malária, outro reclamando de vômitos e desmaios, havia ainda uma jovem grávida, e algumas crianças pequenas. A maioria dos indígenas havia se mudado para o Beiradão. O motivo alegado era que o barracão se encontrava repleto de mosquitos carapanã, que os impediam de dormir devido às picadas.

O Beiradão, além de ser uma área sem acesso à água potável e infraestrutura sanitária adequada, é um espaço propício a proliferação de malária, já que uma série de garrafas de bebida vazias jogadas pelos indígenas servem de abrigo a reprodução das larvas do mosquito transmissor da doença. Observei o atendimento dos indígenas hup e yuhup com essa enfermidade na cidade. Em poucos minutos, o médico ou enfermeiro passava instruções ao paciente em português, que recebia o medicamento numa embalagem plástica com informações sobre a dosagem escritas a caneta em língua portuguesa. O que se mostrava de pouca serventia, pelas informações serem ilegíveis, pela tinta se apagar

facilmente, e por muitos indígenas não lerem. Mesmo havendo um enfermeiro capaz de comunicar em idioma tukano no Beiradão, haviam tantos indígenas com malária de modo que sua principal função era entregar os resultados dos exames e medicamentos rapidamente, para então se deslocar aos outros acampamentos. Assim, muitos indígenas não seguiam o tratamento até o final, retornando para suas comunidades com a doença, onde não possuíam medicamentos para tratá-la.

Esta maneira de proceder ao atendimento médico pode ter graves consequências. Em 2015, uma criança yuhup adoeceu no Beiradão em virtude das condições de insalubridade do Beiradão. Ela teve que ser removida para Manaus a fim de conseguir tratamento, sendo acompanhado da mãe. Em São Gabriel da Cachoeira permaneceram no Beiradão seus outros filhos junto ao pai e parentes. Outra criança da mesma família, de um ano de idade, veio a adoecer no local, falecendo em poucas semanas no hospital das forças armadas. Este óbito motivou a seguinte carta da família Yuhup'dêh, elaborada com o apoio de uma assistente social e uma psicóloga, que fazem parte do CAPHY, onde é feito o questionamento do atendimento médico prestado a criança:

“São Gabriel da Cachoeira, 20/03/2015

Eu, José Oliveira Fernandes, não alfabetizado e meu filho Denivaldo Araújo Fernandes, da etnia Yuhupdêh residentes da comunidade de São Domingos no igarapé Cunuri, pertencente ao polo base de Taracuí vimos através desta carta narrar o acontecimento que levou a morte de minha filha Rosileia Araújo Fernandes nascida em 08/12/2013, com um ano de idade.

Estávamos acampados as margens do igarapé no porto Queiróz Galvão em São Gabriel da Cachoeira onde vim p/ receber meu pagamento de aposentadoria. Durante a estadia no acampamento, o menino Domingos Sávio Araújo Fernandes teve dor de barriga e não conseguia comer nada. A equipe do DSEI levou o menino para CASAI, acompanhado da mãe, dona Guilhermina e a irmã mais nova Rosileia. O menino Domingos foi piorando e foi removido para Manaus ainda em companhia da mãe que deixou na CASAI a menina Rosileia aos cuidados da irmã Maria Manoela Araújo Fernandes. Rosileia começou a ficar doente, com diarreia e vômito, não comia e morreu no hospital da guarnição no dia 18/03/15.

A menina Rosileia, 1 ano, era muito apegada a mãe. Mamava no peito e a assistente social da CASAI não deixou que a menina fosse para Manaus com a mãe, alegando que a CASAI tomava conta da menina com ajuda da irmã mais velha de 14 anos Maria Manoela. A família pediu para que a CASAI providenciasse a troca de acompanhante para Guilhermina retornar para São Gabriel da Cachoeira para cuidar da filha Rosileia para ficar com o menino Domingos mas a assistente social não autorizou a troca.

Nossa pergunta é:

1- Porque a equipe do CASAI de São Gabriel da Cachoeira não cuidou da menina Rosileia permitindo que ficasse doente até morrer.

2- Porque a equipe da CASAI não autorizou a ida da mãe Guilhermina já que a filha Rosileia estava piorando e Domingos estava na UTI em Manaus.

3- Porque Rosileia morreu no HGU, após duas semanas de internação, achamos que não trataram devidamente da menina.

Cabe dizer que não gostamos que usem sondas nos indígenas.

Para nós a sonda é sinal de que o paciente vai morrer.

Achamos que a menina Rosiléia morreu por falta de cuidado e de atenção da CASAI São Gabriel da Cachoeira por não conseguirem alimentar a menina e não deixarem a mãe cuidar dela.”

A dor de barriga, os vômitos e a diarreia são potencializadas pelo consumo da água contaminada do rio ou das nascentes próximas aos acampamentos dos indígenas na cidade. O tratamento desse problema que poderia ser simples mostrou-se de grande complexidade. Este caso foi remetido ao Ministério Público, motivando uma denúncia protocolada contra o Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena – DSEI do alto rio Negro por negligência. Contudo, chamou-me a atenção que um dos fatores que contribuiu para a morte da criança foi justamente a obediência às regras da instituição de que os pacientes internados só podem permanecer com um acompanhante. Fator que quebra a lógica indígena, onde se relacionam dentro de um círculo extenso de parentes.

O apego da criança lactante a mãe que foi deixada sem o cuidado materno, que era indispensável para sua nutrição, não foram argumentos suficientes para flexibilizar as regras institucionais. Ao contrário, elas

foram reforçadas. Ainda que a mãe tenha solicitado retornar a São Gabriel da Cachoeira pedindo a sua permuta com a filha adolescente que cuidava da criança enferma, isso não foi permitido, apesar dessa atitude não infringir a norma estabelecida de um acompanhante.

Na carta, essa regra inegociável merece questionamentos por parte dos indígenas. Assim como o próprio atendimento de saúde já que para “nós a sonda é sinal de que o paciente vai morrer.” Por outro lado, para os médicos e enfermeiros essa técnica pode não parecer violar sua conduta ética, constituindo parte do procedimento padrão para a cura dos pacientes. Ou seja, enquanto do ponto de vista dos indígenas parece que estão deixando morrer o paciente, sinal de descuido, os médicos podem afirmar que estão fazendo viver, portanto, cuidando do enfermo.

No final de 2015, esse caso foi um dos temas abordados durante uma reunião do Plano de Gestão Ambiental e Territorial (PGTA) junto aos Yuhup'dêh, organizado pela FUNAI e a FOIRN no distrito de Taracuaá, no rio Tiquié. Este encontro rendeu uma carta cobrando providências sobre a situação de saúde nas comunidades yuhup, que foi encaminhada a uma série de instituições, entre elas o Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI), instância de controle social vinculada ao DSEI. Este documento foi assinado pelos capitães das comunidades yuhup de São Martinho, São Felipe, São Domingos e Guadalupe. Elencarei aqui somente os problemas diagnosticados no documento:

- 1) As equipes de saúde do DSEI não fazem as visitas regulares às comunidades desde junho de 2015, ou seja, já são cinco meses sem atendimento! Há inúmeras gestantes sem acompanhamento pré-natal (adolescentes, inclusive, gestantes doentes) e crianças doentes.
- 2) Falta de medicamentos para o Agente de Saúde Indígena.
- 3) Proibição da família acompanhar o doente (só um acompanhante é permitido) na CASAI. Para nós, o doente precisa muitas vezes de mais de uma pessoa da família para acompanhar, por isso o pessoal da CASAI tem que avaliar cada caso para ver quantas pessoas são necessárias para acompanhar o doente.
- 4) Falta de estrutura de apoio à família do doente internado na CASAI. A casa de apoio em frente a CASAI não tem a mínima estrutura necessária ao acolhimento das famílias: não tem água, nem luz,

nem limpeza. Muitos são obrigados a esperar por até meses seus familiares em condições insalubres.

5) Demora excessiva no conserto dos aparelhos de radiofonia de S. Martinho. O equipamento serve às três comunidades do Igarapé Cunuri (São Martinho, São Felipe e São Domingos) e isso prejudica a ação do agente de saúde em caso de emergências.

6) Dados os problemas que estamos enfrentando, nos juntamos ao povo Hupdah para solicitar a criação de um DSEI específico para nossas etnias.(carta encaminhada 16/09/2015).

O documento informa que diante das dificuldades listadas acima, os Yuhup'dêh somam-se aos Hupd'äh no pedido de um DSEI próprio para esses povos, o que é indicativo de uma aliança entre essas etnias para fins políticos. Ela resulta de uma situação paradoxal. Os indígenas quando estão na cidade podem permanecer em local sem infraestrutura sanitária adequada, inclusive quando estão buscando atendimento médico na CASAI, onde alguns são internados, por exemplo, para tratar de problemas decorrentes da insalubridade do Beiradão.

Nas comunidades, os agentes de saúde indígena não têm medicamentos, o sistema de radiofonia empregado para solicitar resgate dos pacientes não funciona, e a equipe de saúde não vem atendendo nos territórios indígenas há meses, apesar da demanda (mulheres gestantes e crianças doentes). Ou seja, enquanto nas comunidades eles não recebem atendimento médico, na cidade são mal atendidos, o que se destaca não somente no ponto da infraestrutura, mas da regra de um acompanhante por paciente. Mais do que se deslocar da comunidade para a cidade, os problemas parecem se retroalimentar de um contexto ao outro. O prelúdio desse cenário já aparece em algumas cartas remetidas antes do Beiradão, na qual citarei adiante apenas trechos.

Em 2012 foi encaminhada uma carta ao DSEI e outra ao então prefeito de São Gabriel da Cachoeira, o indígena Pedro Garcia,¹²⁰ contendo reivindicações em nome dos Hupd'äh de Vila Fátima, bairro de Iaureretê. Ela foi elaborada com o apoio de um pesquisador do CAPHY. Uma delas foi assinada pelo então capitão da comunidade Ricardo Barreto, pelo vice capitão Miguel Carlos Ramos, e a outra pelos dois e o agente comunitário indígena de saúde (ACIS), João Batista Ramos

¹²⁰Prefeito mencionado anteriormente na carta do professor hup Ricardo de 2009.

Barreto. Na carta endereçada ao prefeito são mencionados os seguintes problemas de infraestrutura de Vila Fátima, conforme transcrevo abaixo:

“1) Água: Atualmente a fonte de água potável está muito longe das casas da comunidade. Assim, várias pessoas, entre velhos, adultos e crianças, estão consumindo água contaminada, gerando muitos problemas de saúde. Requisitamos, portanto, mais duas fontes de água próximas às casas da comunidade. A localização exata de cada fonte de água deve ser indicada pela comunidade quando os responsáveis pela instalação vierem visitar a comunidade de Fátima.

2) Luz: Atualmente a rede elétrica está disponível apenas para as casas mais próximas do bairro de Santa Maria. Requisitamos a instalação de rede elétrica para estender a energia para as demais casas da comunidade.

3) Telefone: Não há no momento telefone público na comunidade, que tem de se deslocar para Santa Maria para usar este serviço. Requisitamos instalação de um orelhão em nossa comunidade.

4) Escola: Atualmente, a comunidade de Fátima não tem instalações apropriadas para sua escola, que está funcionando nos espaços da capela e do centro comunitário. Encaminhamos recentemente um documento à Secretaria de Educação do Município de São Gabriel da Cachoeira requisitando a construção urgente da escola da comunidade, pois os espaços utilizados no momento não possibilitam o bom funcionamento das atividades escolares. (documento encaminhado 26/06/2012).”

De acordo com esse documento, as demandas de Vila Fátima são variadas, como por exemplo: a instalação de rede elétrica, canalização de água, orelhão e a construção de uma escola, que foi objeto de outra reivindicação encaminhada anteriormente a secretaria municipal de educação. O tema da água se desdobra na segunda carta remetida ao DSEI em 2015, que destaca os problemas de saúde decorrentes nos indígenas:

“A densidade populacional de Iauaretê, como é sabido, compromete a qualidade da água disponível nos igarapés e fontes mais superficiais, como as que muitos dos residentes em Fátima

lançam mão para consumo. Desta forma, uma série de doenças acabaram por se tornar crônicas, diarreia, vômito, parasitoses, dores abdominais (aguda grave), hepatite A, dentre outras doenças infecciosas e, no tempo de verão, coceiras e micoses (documento encaminhado 07/12/15).”

Em 2012, o consumo de água contaminada foi mencionado na carta ao prefeito, mas sem especificação das doenças resultantes, o que foi citado nesse documento ao DSEI que cobra ainda providências sobre o mesmo assunto, destacando que:

“por ocasião da V Conferência Distrital de Saúde, o engenheiro civil e o engenheiro sanitário do DSEI – Alto Rio Negro visitaram a comunidade avaliando a disponibilidade de olhos d'água que pudessem ser explorados por mecanismos de captação. Nessa visita, constataram uma grande quantidade de olhos de água e comentaram que não haveria maiores problemas em construir a estrutura de captação de água.”

Esta conferência ocorreu em 2013, o que mobilizou uma vitória na comunidade por parte dos engenheiros do DSEI, responsáveis pela obra. Tal estrutura de captação não foi construída, resultando em mais uma carta ao DSEI em 2015. De todo modo, se analisarmos conjuntamente a demanda de Vila Fátima por luz, orelhão e a menção a poluição dos igarapés, catalisada pelo adensamento populacional de Iauraretê, essas variáveis sugerem que os indígenas hup estão sujeitos não somente aos problemas da comunidade, mas da urbanização do distrito de Iauraretê.

Contudo, no caso das doenças relatadas como as parasitoses, diarreias e vômitos, elas não são exclusivas do contexto citadino. Um documento produzido pela SSL expõe que “observações tanto de antropólogos quanto de profissionais de saúde que atuam com esse povo indicam que detêm os piores índices de saúde do alto rio Negro” Neste documento, é informado, com base em um relatório da SSL de 1998, enfocado dos Hupd'äh do rio Tiquié, que foi diagnosticado que, além do tracoma ser uma doença endêmica entre essa população, as comunidades hup com maior concentração de indígenas têm um alto índice de desnutrição, parasitoses, tuberculose, entre outras doenças.

O adensamento populacional mencionado nas comunidades hup do rio Tiquié foi motivado pela agência dos missionários salesianos, o que ocorreu também em Iauraretê. Em contrapartida, essa localidade possui

uma feição urbana própria, ao contrário das outras comunidades hup, e mesmo yuhup, instaladas em áreas de interflúvios. Tanto o bairro de Vila Fátima, sob um contexto mais urbanizado, quanto às comunidades hup mais distantes dessa dinâmica, sofrem de problemas de saúde comuns. Se analisarmos as doenças diagnosticadas em 1998 nas comunidades hup, e aquelas relatadas há mais de uma década depois, elas se repetem. Apesar de se manifestarem espacialmente em localidades e situações bem distintas. Através das doenças, visualizamos um contínuo espaço-temporal da situação de vulnerabilidade dos Hupd'äh. Situação que se aguçou em São Gabriel da Cachoeira, com a concentração de indígenas no Beiradão. Um espaço novo e de doenças novas, como a malária, e de enfermidades já conhecidas como a diarreia, vômitos, etc, que renderam mais cartas e articulações políticas, conforme veremos no âmbito da FOIRN.

4.1.3 Sobre ação missionária e os serviços públicos

Entre 2011 e 2012, a FOIRN solicitou aos pesquisadores que vinham desenvolvendo investigações junto aos Hupd'äh e Yuhup'dêh (os quais posteriormente colaboraram na formação do CAPHY), um diagnóstico da situação de saúde desses indígenas. Durante a pesquisa de campo deles, ambos os povos demandaram que estabelecessem interlocução com o poder público para a melhoria do atendimento de saúde das comunidades. O cenário de precariedade apresentado por eles é similar, embora suas investigações fossem conduzidas em locais diferentes. Diante disso, abordarei eles de forma esquemática.¹²¹

O equipamento de radiofonia das comunidades não contava com manutenção periódica. Quando funcionavam, eram acionados pelos indígenas quando alguém sabia manuseá-los, para solicitar o resgate de pacientes em estado grave, como por exemplo, aqueles indígenas vítimas de picada de cobra jararaca, que demoravam dias e dias a serem socorridos, já que as equipes do DSEI alegavam falta de gasolina ou outras dificuldades de ordem logística, para postergarem o resgate dos indígenas. Enquanto esperavam socorro médico, o quadro de saúde deles se agravava, sendo alguns curados com práticas xamânicas, outros vindo a óbitos. Estas mortes eram subnotificadas pelo DSEI, já que esporadicamente atendiam nas comunidades. Quando subiam nos territórios indígenas, faziam o atendimento às pressas, não levando

¹²¹Os documentos que serão relatados nessa seção foram conseguidos através da interlocução com o CAPHY.

medicamento suficiente, e entregando aos indígenas remédios com lotes vencidos.

Em um dos documentos encaminhados a FOIRN em 2011 elaborado por um dos pesquisadores sobre o atendimento dos Hupd'äh, foi descrito que alguns profissionais de saúde apresentavam “falta de conhecimento da realidade local, desconhecendo as diferenças étnicas, linguística e de padrões culturais dos beneficiários dos seus atendimentos.” No entanto, a inclusão de profissionais de saúde hup e yuhup, na prestação de serviços de saúde, não se mostrou uma resposta eficaz a essa situação, por outras razões. Com base nos relatórios, os agentes de saúde comunitária indígena (AIS), quando existiam, eram demandados a realizar cursos de formação em São Gabriel da Cachoeira, cujas etapas eram muitas vezes adiadas sem aviso prévio. Quando estavam na comunidade, demonstravam pouca confiança e preparo para medicar os indígenas enfermos, acaso tivessem remédios. Ou seja, mesmo sendo indígena e conhecendo a realidade comunitária, a falta de infraestrutura e de capacitação técnica suficiente mostraram-se empecilhos para desenvolverem plenamente sua função.

Neste mesmo documento de 2011 sobre os Hupd'äh, foi destacado que a equipe do DSEI que atendeu em área indígena era composta “por um médico, um dentista, e cerca de dez pessoas que não desenvolveram atividade alguma na comunidade a não ser tirar fotos (sem autorização prévia do capitão), fazer falas de cunho civilizatório e distribuir pulseiras coloridas para orações.” Este grupo é vinculado a um pastor presbiteriano, cuja ação evangelizadora também foi citada em um relatório de 2009 da SSL, durante outro atendimento da equipe do DSEI realizado na mesma região. Ele mantém, em São Gabriel da Cachoeira, uma embarcação que estava sendo usada de dormitório pelos Yuhup'dêh, como mencionei anteriormente.

A articulação de grupos evangélicos, junto a essas populações, foi alvo de debate na FOIRN. Em 2012, a ONG Pro-Amazônia que desenvolvia atividades em parceria com FUNAI junto aos povos Yanomami e Yuhup'dêh, com o objetivo declarado de fomentar a comercialização de artesanato no primeiro caso, e projetos na área de educação no segundo, teve o convênio cancelado com a instituição. Além disso, foram proibidos de ingressar em terra indígena sob a alegação de que faziam de forma não declarada proselitismo religioso junto a esses povos, desviando-se do foco divulgado dos projetos. Posteriormente essa mesma ONG recorreu da ação junto a FUNAI, tendo a solicitação indeferida.

Em uma carta encaminhada a esse órgão indigenista, em 2013, a FOIRN informou que a organização não governamental Pró Amazônia se mobilizou com um grupo de indígenas Hupd'äh, Yanomami e de outras etnias para prosseguir com os projetos desenvolvidos antes da decisão da FUNAI de revoga-los. A FOIRN enviou esse documento à instituição cobrando providências diante “dessa ONG que evangeliza nossos parentes e chama de programa social” Esta passagem é fundamental, ela nos faz lembrar a ação dos missionários salesianos, que foram figuras importantes no fomento de projetos educacionais que tinham o objetivo de promover o desenvolvimento entre os indígenas na região do alto rio Negro. Iniciativas cujas reverberações não devem ser desconsideradas nos programas sociais, especialmente o PBF.

Não obstante, outro ponto chave que me chamou a atenção na carta da FOIRN encaminhada a FUNAI foi “a criação de associações indígenas fantasmas para dar suporte ao trabalho da Pro-Amazônia,” em referência a Unihup, única associação de indígenas Hupd'äh¹²² vinculada a FOIRN, que surgiu com o apoio dessa ONG. Justamente, o tema dos efeitos dos programas sociais e da representatividade política dos povos Hupd'äh e Yuhup'dêh catalisaram novas discussões na FOIRN com a emergência dos acampamentos dos indígenas na cidade.

Durante a minha investigação de campo, a CR FUNAI-SGC estava sob a coordenação de um indígena Tukano, ao passo que a FOIRN estava sob a presidência de uma indígena Tariana. Conforme vimos, ao longo dos últimos anos, os povos hup e yuhup têm ganho maior relevância nesses espaços institucionais, fato que deve ser avaliado considerando a complexidade do contexto institucional e interétnico local.

Em 2014, o CAPHY remeteu uma carta por ocasião da reunião do Conselho Diretor da FOIRN. O objetivo dela era sensibilizar a instituição sobre a situação dos indígenas acampados no Beiradão em busca de documentos e benefícios sociais, informando sobre as iniciativas que estavam sendo desenvolvidas para apoiá-los, solicitando, ao fim, maior suporte da FOIRN para elaboração e execução de ações futuras junto aos indígenas acampados.

Neste sentido, a CR FUNAI –SGC articulou no começo desse ano uma reunião envolvendo DSEI, FOIRN, CRAS, e membros do CAPHY, que desembocou na organização de uma comissão interinstitucional para desenvolver um plano de ação no Beiradão. Ele visou, de um lado, garantir o atendimento de saúde e socioassistencial dos indígenas, auxiliando os Hupd'äh e Yuhup'dêh a dar entrada nos benefícios e

¹²²A Unihup estava sediada na comunidade hup de Taracúá Igarapé, no rio Tiquié.

documentos, e de outra parte, fazer o levantamento de dados sobre o perfil das famílias acampadas no Beiradão e sobre o motivo da descida dos indígenas para a cidade. A FUNAI forneceu gasolina para garantir o retorno dos indígenas para suas comunidades, enquanto o DSEI forneceu cestas básicas, o que não impediu uma criança de Santo Expedito, comunidade Hupd'äh do médio Uapés, de falecer vítima de desnutrição. Incidente que foi mencionado na carta.

Por seu turno, a FOIRN ofereceu o espaço da instituição e alguns tradutores para auxiliar o encaminhamento das demandas dos indígenas acampados, enquanto a presidente da instituição tomou parte na ação *in loco* no Beiradão, sem contar com a ajuda dos demais diretores da instituição. Ao conversar com ela sobre essas iniciativas, ela me colocou que a sua decisão não foi bem acolhida no momento pelos outros diretores da FOIRN, indígenas das etnias Baré, Tukano e Baniwa. Segundo ela, eles se mostraram reticentes sobre a participação da instituição nas ações levadas a cabo no Beiradão, o que motivou desentendimentos.

Isto sinaliza que não é somente o Estado que tem dificuldades de lidar com as especificidades das populações hup e yuhup, mas inclusive o movimento indígena local, que é um importante canal de interlocução com o poder público. A carta remetida pela CAPYH a FOIRN em 2014 presta atenção a esse fato, apontando que: “os Hupd'äh e os Yuhup'dëh, por uma série de razões históricas, não ocupam posições na FOIRN. Logo, escutá-los certamente implica um esforço da parte da FOIRN, no sentido de incorporar as suas demandas em sua diferença”. Foi ressaltado também no documento do CAPYH a FOIRN, a solicitação da construção de um barracão hup feita pelo casal de professores Hupd'äh Tereza Sáúva e Severiano Salustiano, entregue ao prefeito René Coimbra no mesmo ano, em que se destaca a seguinte passagem dessa carta:

“O interesse dos Hupdah na cidade não é permanecer aqui, mas apenas resolver problemas de documentação, cartões bancários e de programas de assistência social, receber dinheiro, comprar alguns pertences encontrados apenas aqui, e voltar rapidamente às nossas comunidades. Os professores e os agentes indígenas comunitários de saúde por vezes vêm à cidade também para resolver questões relativas aos seus trabalhos. A cidade não é para os Hupdah, pois aqui tudo funciona com dinheiro, mas precisamos comprar algumas coisas que só existem aqui, por isso precisamos de uma estrutura que nos possibilite passar apenas o tempo

necessário na cidade, não prolongando a estadia e o sofrimento.”

Ao receber a carta, esse prefeito se comprometeu com a organização de um Grupo de Trabalho Interinstitucional para a construção da casa de apoio, articulação que não seguiu adiante, assim como o empreendimento citado. De todo modo, o argumento sobre a hospedagem dos indígenas na cidade e a própria organização do Beiradão parece corroborar a seguinte percepção dada pela CAPYH a FOIRN:

“Entendemos essa descida dos Hupd’äh e dos Yuhup’dëh para a cidade como um processo político em que, ao seu modo, eles ocupam as instituições e colocam as suas demandas, requisitando visibilidade, e acreditamos que a FOIRN é a instituição legítima para escutá-los, apoiá-los e, como representante das demandas indígenas, tem a legitimidade para denunciar as situações de violência, vulnerabilidade, omissão, discriminação e violação dos direitos humanos que as pessoas hup e yuhup vêm sofrendo neste processo ano após ano.”

Se analisarmos as cartas remetidas a nível municipal em conjunto com as discussões no governo federal colocadas anteriormente, veremos uma série de instituições, ONGs, projetos e políticas mobilizadas em relação aos Hupd’äh e Yuhup’dëh ao longo dos últimos anos. Ainda que esses povos tenham dificuldade de participar desses espaços, o papel da FOIRN, como instituição mediadora dos interesses dos indígenas, é reforçado no documento frente as situações adversas vivenciadas na cidade por esses povos, ocasionadas inclusive pelas debilidades dos órgãos públicos responsáveis pelas políticas de cidadania. Isto é pontuado no relatório elaborado por membros do CAPYH entregue a CR FUNAI-SGC, sobre a ação do Beiradão de 2014, já que: “a parte de emissão de documentos e encaminhamento dos benefícios certamente revelou-se a maior fragilidade da ação, pois as instituições de emissão de documentos de São Gabriel da Cachoeira mostraram-se em larga medida incapazes de absorver a demanda destas populações.”

Assim, acrescentaria que as incursões desses indígenas à cidade, onde uma série de instituições estão localizadas, visibilizam não somente as suas reivindicações, mas igualmente as debilidades do poder público. Este duplo movimento me parece sintetizado nessa última carta que foi

encaminhada por Avelino Barão, capitão da comunidade hup de Nova Fundação, no rio Tiquié, endereçado a prefeitura:

“São Gabriel da Cachoeira, 29/03/2016

Prezado senhor prefeito

Rene Coimbra

Assunto solicitação

Solicita-se o senhor é conhecedor do povo Hupdah. Nos povo Hupdah se apoiamos que o senhor ficar prefeito e agora lembrar e pensar p/povo Hupdah queremos que o senhor precisa de ajudar também. Vimos junto com as familiares, ninguém não conseguimos bolsa família, saque falta p/fazer cadastramento ficar muito difícil nossa alimentação estão acabando como farinha se a gente troxe na comunidade, demoramos tanto somos eleitores na comunidade Nova Fundação, por isso pedimos que o senhor conseguir rancho p/alimentar onde moramos com barraquinha com lona 130 pessoas com as crianças. Assim líder da comunidade Nova Fundação. Avelino Barão”

Esta carta fala da situação dos indígenas acampados de Nova Fundação. Ela faz o movimento de se reportar inicialmente ao prefeito como povo Hupd’äh de modo geral, informando que primeiros eles apoiaram o prefeito a se eleger, e que agora ele precisa ajudar os Hupd’äh também. Ele apresenta um censo das famílias acampadas com suas crianças, e as condições da barraca, armadas com lona. Isto, do ponto de vista dos Hupd’äh de Nova Fundação, cuja alimentação trazida da comunidade estava se esgotando, a medida que não conseguiam acessar o PBF, o que está alongava a estadia deles no local. Sinal da situação de vulnerabilidade que se encontram. “Saque” e “cadastramento”, são termos que remetem à dinâmica de não receberem o PBF. O fato de os indígenas serem eleitores também é usado como uma estratégia discursiva para garantirem alimentação, algo imediato. Este dado não é citado para a situação dos Hupd’äh como um todo, mas para localizar os indígenas de Nova Fundação. O que vemos se desenrolar nessa carta é um complexo jogo de representação política, em que ora os indígenas são uma unidade perante o prefeito, ora uma singularidade no momento de demandarem

auxílio. Da mesma forma, solicitam ao poder público uma solução para um problema criado pelas próprias instituições.

4.2 A AUDIENCIA

Diante da situação dos serviços públicos, que foi colocado no capítulo 3, a FOIRN decidiu organizar uma audiência pública para chamar o Ministério Público do Amazonas para tratar desse tema em São Gabriel da Cachoeira, propondo soluções a curto, médio e longo prazo para os problemas encontrados. No final de janeiro, ocorreu uma reunião na maloca da FOIRN com os diretores da instituição, lideranças indígenas e organizações de base para articulação do evento. Resumidamente, a tônica da reunião foi que os pesquisadores tinham que oferecer respostas para a melhoria do atendimento das instituições. Como era o único no local, fiquei incumbido de organizar propostas de ações para o documento da audiência.

Elaborei, em parceria com a assistente social, que também era membro do CAPYH, uma versão preliminar das ações com base no levantamento que estava realizando no Beiradão. Ele foi debatido umas semanas depois na sede da FOIRN com o movimento indígena. Apresentei nele um conjunto de legislações e estratégias de ação destacando as dificuldades encontradas pelos Hupd'äh e Yuhup'dêh no atendimento das instituições públicas. Sugeri que o status de recente contato imputados a esses povos pela FUNAI oferecia a oportunidade de dar uma mirada diferenciada aos problemas vivenciados pelos indígenas de modo geral. Considerando o baixo status social dessas populações, sublinhar esse argumento foi estratégico para dar visibilidade as suas reivindicações, destacando ao mesmo tempo que a precariedade dos serviços era um denominador comum, atingindo também em menor ou maior grau outras populações indígenas, especialmente aquelas não cidadinas.

Cabe destacar que o documento prévio foi bem acolhido pelas lideranças indígenas e entidades de base. Chamou-me a atenção, no entanto, que indígenas Hupd'äh e Yuhup'dêh estarem no momento, eles não se manifestaram. Isso pareceu-me significativo de observar. Não obstante, esse silêncio é insuficiente para afirmar que esses indígenas estejam completamente alheios a esses espaços de reivindicação institucional. Ao contrário, ao longo dos últimos anos eles vêm buscado interlocução com o poder público. Como vimos, esse processo é anterior inclusive as incursões mais intensas a São Gabriel da Cachoeira iniciadas em 2013.

Com efeito, após a apresentação do documento preliminar, organizei com o apoio de um funcionário da CR FUNAI- SGC, que também apoiava as ações do CAPYH, os materiais que deram suporte a produção do documento técnico empregado na audiência pública. Considerando que era minha primeira vez no alto rio Negro, e que vários dos membros do coletivo estavam em diferentes regiões do Brasil, coordenar essa tarefa não foi fácil. Primeiro, dada a dificuldade de comunicação em São Gabriel da Cachoeira, o que não facilitava entrar em contato rapidamente com os integrantes do coletivo fora da cidade. O que foi um empecilho a superar para a finalização do material antes do evento. Em segundo lugar, o servidor da CR rio Negro teve que perscrutar os documentos dispersos nos e-mails e computadores do órgão indigenista local, que estavam com vírus e com dificuldades de conectividade. Em terceiro lugar, esses documentos foram produzidos cronologicamente em diferentes contextos do qual eu não participei. Nesta parte, foram fundamentais às conversas com a assistente social, que tinha a memória dessas ações. Contudo, esses não eram os únicos problemas a serem analisados.

Próximo á data da audiência, que ocorreu no começo de março, os funcionários responsáveis pela coleta de lixo em São Gabriel da Cachoeira estavam em greve. A bomba que abastecia as casas com água estava quebrada, não dando outra opção á população a não ser se banharem, lavarem roupas, pratos, e talheres no rio. Os barcos que supriam São Gabriel da Cachoeira com mercadorias não conseguiam sair de Manaus até a cidade, em razão do nível crítico do rio Negro. Os postos de gasolina estavam quase sem combustível, e os preços dos alimentos subiram nos supermercados. Comentava-se na cidade que seria decretado estado de calamidade pública. A FOIRN havia protocolado uma denúncia contra o DSEI sobre as condições precárias da saúde indígena, exigindo a saída da então coordenadora da instituição. As eleições municipais e da nova diretoria da FOIRN ambas previstas para ocorrerem no final do ano, já mobilizavam os indígenas. Com isso, eram muitos os temas efervescentes na audiência pública, para além da questão dos indígenas acampados no Beiradão, e da qualidade dos serviços públicos prestados a população.

Em uma das reuniões preparatórias para a audiência pública, foi acordado abrir espaço de interpelação para lideranças locais não indígenas e indígenas, inclusive aos Hupd'áh e Yuhup'dêh, povos sem grande histórico de participação na entidade. Fato incomum na FOIRN, e um exercício difícil para esses indígenas pouco afeitos a se pronunciarem publicamente em espaços institucionais. Neste momento, muitos

Yuhup'dêh já tinham retornado para suas comunidades de origem. De modo que a maior parte dos acampados era composta basicamente por Hupd'äh.

Com isso, o desafio apresentado era informar os indígenas no Beiradão sobre o evento, e conversar com possíveis “representantes” sobre o espaço de fala concedido, o que não era trivial. Pesava o fato de não dominar nem a língua hup e nem a yuhup, o que reduzia a minha interlocução com os indígenas que falavam português. Outro fator importante era que o papel de liderança e a participação em instituições com capacidade de deliberação supra local era algo recente entre essas populações. Dialoguei com três indígenas Hupd'äh, que foram meus interlocutores ao longo da pesquisa, se estavam dispostos a falarem no evento. Eles concordaram, embora sem me passar muita confiança de que realmente estariam presentes na audiência. Um deles, chamado Horácio, era um indígena hup do bairro de Vila Fátima, distrito de Iaureretê, por volta dos quarenta anos de idade. Sua principal preocupação na cidade era o fato de ter perdido recentemente o cargo de professor na comunidade. A outra indígena era Tereza Sáua e Américo, já mencionados anteriormente.

O protagonismo desses povos em espaços institucionais é parte de um processo de transformação política recente (ver Ramos; Lolli, 2011: 218-221). Contudo, como colocarei em relação a audiência que reuniu instituições públicas a nível federal, municipal, lideranças comunitárias e indígenas de diferentes etnias, os Hupd'äh não seguiram um protocolo uniforme, demonstrando distintos engajamentos políticos. As falas desses indígenas durante a audiência foram heterogêneas e feitas em língua hup, em tukano e outra somente em língua portuguesa. Esta aparente falta de unidade política é importante, me parece-me indicativo de que desejavam posicionar suas falas a diferentes interlocutores.

Chamou-me a atenção que, no dia da audiência pública, a rua em frente a FOIRN foi fechada com segurança do exército. No local, faixas foram hasteadas contra a gestão do DSEI. O ambiente foi logo tomado de pessoas dentro e fora da sede da instituição, que aguardavam ansiosamente a vinda do procurador do ministério público. Quando ele chegou, entre risos, gritos, palmas e vaias direcionadas as falas dos gestores, durante mais de duas horas foram apresentadas uma miscelânea de questões sobre a situação da saúde, educação, benefícios sociais, segurança pública, entre outras deficiências de São Gabriel da Cachoeira.

Seria infrutífero destacar todas as falas do encontro. Por isso, chamarei a atenção no momento a dos Hupd'äh, a do arcebispo de São Gabriel da Cachoeira, a do procurador do MPF, da FUNAI sede e de um

ex-técnica municipal da área de saúde. Elas parecem oferecer um panorama geral das dificuldades em responder às demandas da população de modo geral, de como os indígenas hup colocam-se em relação à cidade e aos benefícios sociais, e de como eles são entendidos como pobres pela igreja. Começamos pela última fala, que destaca o cenário de precariedade dos serviços públicos prestados:

“Assim como eles (agentes de saúde) lá em cima (nas comunidades indígenas) não tem material suficiente pra trabalhar, aqui também nós não tínhamos. A gente tem que dar uma de médico, enfermeiro, dentista, o que for, mas a gente se vira. A gente dá no nosso jeito, a gente gasta nosso dinheiro as vezes pra levar paciente pro hospital. Porque? Porque pra ambulância não tem combustível(...) A gente não consegue fazer visita domiciliar direito, porque? Porque a gente tem que estar ai, corre pra lá faz isso, corre pra lá faz aquilo, não tem como, a gente não consegue fazer o trabalho certo, correto. Assim como meus colegas sofre nas calhas de rio lá em cima, aqui também. Não temos mais capacitações, mas na hora pega qualquer um leigo pega pra trabalhar como agente de saúde vai, vai colher lâmina de malária, vai coletar larvas (...) Minhas colegas que estão lá no posto estão atoladas, não consegue dar conta de 130 famílias cadastradas (no PBF), imagina de 200, 300 famílias. A gente não consegue fazer visita domiciliar direito, porque? Porque a gente tem que estar ai, corre pra lá faz isso, corre pra lá faz aquilo, não tem como, a gente não consegue fazer o trabalho certo, correto.”

Estas observações da ex-técnica de saúde indígena do DSEI, que foi despedida, segundo ela colocou na audiência, injustamente por cobrar os seus direitos, dão conta de que tanto nas comunidades indígenas quanto no atendimento das populações indígenas na cidade faltam medicamentos e infraestrutura adequada. Diante desse quadro, os técnicos precisam “passar-se” por médicos, enfermeiros e dentistas, ainda que não tenham formação para tal. Ou seja, improvisar. Inclusive pagando por conta própria o transporte dos pacientes.

Esta bricolagem institucional é importante. Ainda que não seja o “trabalho certo”, parece que essa é a maneira de “dar um jeito” para que as coisas funcionem de alguma forma, ainda que alguém de executar todas

as tarefas demandadas. Esta mesma conclusão consta em uma pesquisa publicada pelo MDS em 2014 sobre as condicionalidades do PBF para os povos indígenas,¹²³ segundo a qual:

“muitos dos profissionais de saúde custeiam equipamentos, alimentação, ligações telefônicas com seus próprios recursos para desenvolver suas atividades. Contudo, apesar dos esforços observados, a precariedade na estrutura de serviços enfrentada pelas equipes de saúde, principalmente com a falta de transporte para as EMSI¹²⁴ tem resultado em uma prestação de serviços deficiente à população indígena, assim como no acompanhamento das condicionalidades de saúde do PBF.” (BRASIL, 2014:19).”

Parece que o princípio da impessoalidade administrativa é insuficiente para dar conta das condições laborais a iniciativa pessoal dos técnicos, mais do que um compromisso institucional, para fazer a máquina pública funcionar. Esta prática de “contra impessoalidade” resulta da ineficiência dos serviços prestados a população. Isto parece-me mais evidente em relação aos pedaços de papel anotados com um número de telefone (0800), entregues na sede do CRAS e do CadÚnico municipal aos indígenas Hupd’äh e Yuhup’dëh para resolução de pendências no PBF. Nesse órgão, os servidores solicitam que outra pessoa, que domine melhor essas operações, se passe pelos indígenas nesses canais de comunicação institucionais, já que em suas comunidades eles não possuem meios para realizarem a ligação, e muitos sequer comunicam-se em português. Portanto, impessoalidade e pessoalidade, antes do que modos antitéticos de gestão pública, podem se complementar. Isto parece condizente com a fala dada a seguir pelo procurador do Amazonas:

“A gente atua com os direitos sociais, educação, saúde, tudo o que foi colocado aqui (...). Eu vejo essa esperança que vocês colocam sobre o Ministério Público Federal, agradeço, tem razão em colocar essa esperança, mas sozinho ninguém faz nada. A gente precisa dos órgãos públicos, precisa dos órgãos parceiros, precisa do Judiciário,

¹²³A pesquisa foi realizada em seis DSEI: Alto Rio Negro, Maranhão, Xavante, Mato Grosso do Sul, e Litoral Sul.

¹²⁴Sigla para equipe multidisciplinar de saúde indígena.

e precisa acima de tudo de vocês. A gente está aqui como servidores, como servidores públicos, temos nossa obrigação de prestar um serviço de qualidade, só que somos poucos, falo pelo Ministério Público Federal essa pauta indígena, por exemplo, no MPF, pra toda região de São Gabriel até Parintins, até Boca do Acre, Guajará, fica ali só o miolozinho de Tefé e Tabatinga, só tem eu como procurador responsável. Então, você pega todas as pautas que existem, todas as dificuldades, eu concordo também, é o poder público que deve investigar, que deve ir atrás, mas não tem as vezes estrutura suficiente. Nesse ponto, depois posso deixar o contato do Ministério Público Federal, e-mail, telefone, para que vocês possam ter acesso, a ajuda de vocês é muito importante, as vezes tirar uma foto, mandar documento do que está acontecendo, que as vezes só falar, reclamar assim, não adianta. Vai entrar aqui, quinhentos milhões de coisas pra gente ver, então, vocês se unindo, produzindo documento (...) Partilhando algumas questões que foram colocadas, da saúde, questão da saúde já tem duas ações na Justiça, a questão da saúde aqui, tanto para medicamentos, aqui no alto Rio Negro, no DSEI, quanto para estrutura geral, instalação de estrutura, de 2010, essa ação está para julgamento lá na justiça federal. E felizmente na justiça federal hoje, a gente tem bons juizes lá em Manaus, tem também ruins, mas tem bons juizes, que a gente pode contar e tentar melhorias (...) Foi falado aqui sobre as pressões, tudo quanto é tipo de pressão, de pressões, de as vezes as pessoas se manifestarem e sentirem medo, isso é crime. Isso tem que ser denunciado, vocês tem nossos contato, avisem, nos mandem as coisas, se for o caso gravem, hoje meu celular, as vezes qualquer um consegue gravar as coisas, então gravem, mandem pra gente. É fácil eu falar lá de Manaus, eu não estou aqui pra viver todas as coisas, mas eu sei da minha possibilidade eu recebo esses arquivos, recebo esses documentos, essas gravações, e encaminho para os colegas, assim, muito competentes que estão atuando na área de improbidade, na área criminal também, encaminho também. Como estava falando a questão das

atribuições, eu sou do Ministério Público Federal, também represento o ministério público estadual, há divisões de atribuições, o que não for da minha atribuição eu encaminho, com certeza também tem muitas demandas, muitas coisas pra serem resolvidas aqui, mas é esse o papel. A gente escolheu esse lugar, a gente prestou concurso, ninguém é obrigado a ficar aqui, então tem que lidar com esse tanto de demanda que aparece na medida do possível.”

Os seguintes trechos acima transcritos da fala do Procurador, que encerrou a audiência pública, deixam bem expostos a fragilidade institucional do órgão responsável por fiscalizar a gestão pública. Ele começa se justificando que faltam pessoas para trabalhar, há muita demanda, e o território sob a sua jurisprudência é muito extenso. A despeito do MPF ser interdependente de outras instituições, pois não funciona “sozinho”, isso não significa maior celeridade. Há processos na área de saúde seguindo morosamente. É possível depositar alguma esperança de que as denúncias sejam apuradas, como as de assédio moral relatadas por ex-funcionários do DSEI, caso as pessoas consigam gravar áudios, tirar fotos, e encaminhar por e-mail os materiais. O que não é uma prática comum entre os indígenas Hupd’äh e Yuhup’déh. Além disso, essas provas tem que alcançar de alguma forma aos “bons juízes”, e não aos “ruins”.

Este último viés é ambíguo. Ele pode ser indicativo de improbidade administrativa ou de falta de capacidade técnica. Enquanto no primeiro caso, os “bons” juízes podem ter maior competência, ou simplesmente boa vontade de resolver as pendências, o que chama atenção a uma decisão de cunho pessoal. Se esse for o caso, trata-se de uma instituição feita por pessoas, poucas pessoas, de forma contra impessoal. Ela o é, contudo, na forma como se divide internamente em áreas de especialização distintas, cada qual com suas esferas de competências. Contudo, em termos de execução de tarefas, essa “prática de impessoalidade” parece insustentável.

A sobrecarga de tarefas e a falta de quadros e infraestrutura para trabalhar as demandas dos indígenas não são os únicos fatores que dificultam a qualidade da prestação dos serviços públicos. Sobre a situação da interdependência das instituições, pesa o fato de que os órgãos públicos não se arrogam partícipes da política indigenista. Isto se destaca na fala da servidora da FUNAI sede, responsável pela área de direitos sociais da autarquia, que fez as seguintes colocações na audiência pública:

“Há um bom tempo venho acompanhando aqui a situação do rio Negro, com várias tentativas de articulação federal, mas sem sucesso. Tentamos ai com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate á Fome a mudança do programa Bolsa Família, indicamos aqui a região um estudo específico do impacto do bolsa entre as populações indígenas, e até agora a gente não recebeu uma resposta disso, apesar de termos cobrado insistentemente (...) Estava aqui dando uma olhada nesse, no plano que está sendo apresentado pela FOIRN, com os parceiros, e várias coisas a gente já tinha solicitado tanto a Caixa Econômica, MDS, de mudança da política, como, por exemplo, o tempo de saque do bolsa família, a necessidade de ter agências flutuantes que possam ir mais perto das comunidades, mas as vezes assim, eu me sinto, fazer um desabafo aqui, de mãos atadas, sem conseguir de fato encaminhar as agendas em âmbito federal. Então, acredito que essa audiência de fato pode ajudar nessa cobrança dos outros entes que também fazem parte da política indigenista. Não é só a FUNAI que é responsável pela política indigenista. Todo o Estado brasileiro ele tem responsabilidade dentro dessa política. Com o passar dos anos, as atribuições do órgão indigenista, da FUNAI, ele tem sido diminuído. Saiu a prestação do serviço de saúde, saiu a prestação do serviço de educação, e também com o passar dos anos eles vão diminuindo cada vez mais o nosso orçamento. Pra vocês terem uma ideia, só esse ano nós tivemos um corte de 40% do orçamento da FUNAI na lei, isso não é que vai ter menos dinheiro, eles cortaram na lei nosso orçamento. Cortando na lei nosso orçamento na lei, você não consegue trabalhar acima do que está na lei. O que várias vezes parece é um desmonte do órgão indigenista. Para além disso, toda estrutura de governo está sendo reformulada, vários cargos cortados, e essa solicitação também chega a FUNAI, pra diminuir os cargos dentro da FUNAI.”

Estes trechos de sua fala, acima transcritos, parecem mostrar o “desmonte” do órgão indigenista uma ação deliberada do Estado de redução de funcionários e orçamento, o que fragiliza as condições de

trabalho da FUNAI. Processo o qual ressoa com a retirada, na década de 1990, da áreas de educação e da saúde dessa instituição. Por consequência, como vimos na primeira parte, a agenda indígena está pulverizada e difusa no Estado em órgãos que não se colocam na missão em si de gerirem a política indigenista, mas as pautas da saúde, da educação, entre outras, de forma universalista.

Por outro lado, a FUNAI é cobrada institucionalmente por agendas que não estão em sua alçada jurídica. Diante disso, quem é responsável por dar respostas das demandas indígenas? Embora seja o Estado, não podemos esquecer que cada órgão tem suas competências próprias, com uma divisão do trabalho específica, o que significa que a política indigenista tem uma série de intermediários, que respondem às demandas dos indígenas dentro de seus métodos de governar. Fato que gera uma série de engodos aos indígenas, especialmente os Hupd'äh e Yuhup'dêh, que caminham num labirinto (Marques 2015) interinstitucional para lograr acessar documentação básica e benefícios sociais.

Esta percepção parece encontrar ressonâncias na fala que foi dada por Tereza Sáúva, que foi a primeira indígena hup a se pronunciar-se na audiência. Primeiramente ela apresentou-se em português ao público, mencionando que sabia também falar também em tukano, mas preferindo expressar-se em sua língua materna, o que parece comunicar o desejo de unidade hup. Este me pareceu-me um ato político importante, na medida em que esse idioma era entendível basicamente pelos membros de sua etnia. Renato Athias, antropólogo que faz pesquisa com essa população desde a década de 1970, estava no local e fez a tradução em português. Seguem alguns trechos de sua tradução:

“Basicamente Tereza fala da situação de ter que se deslocar lá da sua aldeia e ter que ficar aqui para buscar os benefícios. É uma situação a falta de documentação, documentação que não chegam em tempo. Pedem ajuda a FUNAI, pedem ajuda a todas as autoridades aqui pra ajudar na Bolsa Família. No mais ela falou, já estão registrados, já tem inclusive cartão com Bolsa Família, mas dessa vez muitos não conseguiram sacar (...) por uma situação que envolve senhas, e que isso provoca mais tempo aqui. As pessoas ficam aí numa situação muito difícil aí na beira do rio, sentindo muitas necessidades e discriminadas por outros. A questão desse transporte de volta. Até agora a gasolina prometida não chegou, e eles continuam por aqui. Não é que eles queiram ficar aqui, mas é por uma

situação difícil de colocar. E essa situação se torna ainda pior, sobretudo, pelo descaso, vão inclusive no DSEI, não tem atendimento adequado, nenhum serviço social que diz que deveria ter, não tem. Essa é uma situação triste, e as outras que as mortes que a gente não sabe o que é. E com tudo isso vem essa situação.”

Se levarmos em consideração a tradução, o diagnóstico da situação dos Hupd’äh dado por Tereza foi bem contundente. Os indígenas encontravam dificuldade para dar entrada nos documentos nas instituições. Mesmo em posse do cartão do PBF, não conseguiam sacar o benefício por problemas que envolvem a sua logística de pagamento, logo, do seu desenho institucional. Muitos indígenas esperavam a doação de combustível da FUNAI para saírem da cidade, onde sofrem discriminação. Em suma, os serviços públicos parecem precários e inadequados. Aliados ao preconceito a que são submetidos, esses são fatores que retardam a volta dos indígenas para suas comunidades de origem, obrigados a permanecer acampados mais tempo do que desejavam. Vale matizarmos essa primeira fala da Tereza com a do Horácio, que foi pronunciada logo em seguida, em português. Ele colocou que:

“Eu sou Hupd’äh, sou morador do distrito de Iauraretê, sou de Vila Fátima. Eu venho aqui também pra mim fazer matrícula dos alunos, porque não deu certo ai, e tiraram o meu cargo de função. Por isso eu fico fora, ai não tem condição de vir trabalhar mais. Ai por enquanto hoje, esse tempo, meus parentes estão ai no Beiradão, que se chama Parauari. Ali eu nunca fui lá com ele, eu fiquei ali embaixo perto dos meus parentes Dãw. Eu estava morando no sítio do seu Jorge, pai do Jonas,¹²⁵ todo mundo conhece ele, ele é vereador. Ai eu venho aqui pra mim declarar um pouco sobre a Bolsa Família, porque a pessoa, os parentes, tios, sobrinho, são de Serra dos Porcos, antigamente, chama Santo Atanásio. Se chamava ali, como que é, Boca do Traíra. Uma menina sofreu muito, ela não conseguia receber, sobre senha. O cadastro dela foi assim, como algumas meninas mostrou, uma mulher, elas são de Vila Fátima. O nome dela

¹²⁵ Ambos nomes fictícios.

chamava Lucrécia. Ela não sabia nem falar português, mas ela fala tukano, só que ela não fala o português. Isso pra os Hupd'äh fica muito difícil. Porque as vezes eu falo só um pouco de português, eu, eu, não sou muito concursado assim não. Por isso eu sempre falo assim um pouco guaguejado. Por isso eu tô querendo ajuda pra esses nossos parentes.”

Em primeiro lugar, podemos notar que Horácio alerta para o fato de ter perdido o cargo de professor em sua comunidade, que conforme visto é estabelecido com a secretaria municipal de educação mediante a celebração de contrato temporário (sinal da fragilidade do vínculo empregatício). A renovação do contrato e os encargos de professor obrigam os Hupd'äh a planejarem anualmente pelo menos uma ida a São Gabriel da Cachoeira para resolverem essas pendências. O que eles sabem, pode não ser bem sucedido.¹²⁶ Após esse tema, Horácio tratou dos benefícios. Embora ele coloque o problema do pouco domínio do português, que dificulta o acesso às políticas públicas, constituindo um denominador comum entre os Hupd'äh, ele citou esse empecilho falando de si mesmo e destacando a situação das mulheres de Vila Fátima. Em suma, ele quer alguém para “ajudar esses nossos parentes.”¹²⁷ Do meu ponto de vista, parece que Horácio se refere aos Hupd'äh a partir, principalmente, da sua comunidade, de sua inserção na cidade a partir dos vínculos com o seu “patrão”, como ex-professor e dos seus laços de parentesco próximo. Isto foi exposto quando ele mencionou os seus tios e sobrinhos no Beiradão, fazendo uma breve genealogia do seu clã: os “Dëh-puh-têh”, que seriam oriundos de onde hoje é Santo Atanásio e Boca do Traíra, comunidades hup situada no igarapé japú, no médio

¹²⁶“Se eu deixar de ser professora, ficar como agricultora mesmo!” Assim certa vez comentou comigo Tereza Saúva, especulando sobre o que faria no futuro caso perdesse o cargo de professora, que ocupava em Santa Cruz do Cabari.

¹²⁷Horácio e o seu filho trabalham na cidade para um “patrão” local, que já foi ex-vereador municipal, e que está instalado próximo ao povo Däw, etnia que vive atualmente nos arredores de São Gabriel da Cachoeira, numa área comprada por missionários. O povo Däw é uma das etnias classificadas no tronco linguístico Maku, como colocamos na introdução. Apesar de Horácio chamá-los de “parente”, escutei esse termo sendo empregado de forma genérica principalmente entre as lideranças Tukano, Baniwa, e Baré como um vocativo genérico para designar os indígenas em oposição aos brancos.

Uapés.¹²⁸ Portanto, sua abordagem na audiência foi antes de forma específica, do que de maneira generalizada.

A ajuda que Horácio solicitou aos seus parentes acampados no Beiradão nos informa sobre uma maior necessidade de assistência social. Esta lacuna pareceu-me central na fala que foi dada a seguir por Américo. Ele saudou o público na audiência, se apresentando em português como “representante pela FUNAI, Hupd’äh aqui da cidade, São Gabriel”. Logo após essa introdução, ele não seguiu pronunciando-se em língua portuguesa. Apesar de contar com a opção de tradução da língua hup para esse outro idioma, Américo passou diretamente a comunicar-se em língua tukano, sem que ninguém estivesse preparado no momento para traduzi-lo. Após o término, um indígena Tukano, que estava na audiência, foi chamado para fazer a tradução ao público:

“Eu vou resumir a fala do Américo, ele diz que muitos Hupd’äh se encontra aqui a procura do benefício do Bolsa Família. Muitos deles, a maioria deles, não resolveu até agora. Tanto na questão de cadastramento, quanto na questão de saque de benefício, senha não é liberada, ai fica meses e meses, semanas e semanas, eles aguardam aqui esperando esse benefício, e a procura maior deles é realmente a ajuda de alguém que até agora não receberam ninguém. Não existe uma pessoa “não faça dessa forma”, “você tem que fazer isso”. Nada, Nada, Nada. Eles estão simplesmente abandonados ai a custa da sorte. Não tem ninguém. Então, o que ele está dizendo. Ele precisa de alguém, seja da instituição, seja quem for que pudesse orientar. Que tivesse alguém como assistente social, alguma coisa, que pudesse acompanhar até aquela instituição que estão recebendo, então não tem orientação nenhuma. Ele até está colocando a citação da bíblia que Deus disse que tem que ajudar um ao outro para ser beneficiado. Eles estão ai não porque querem, é por causa desse benefício. E não tem condição de retornar. Dois, três meses ajudou FUNAI, ai nunca mais. Não tem outras instituições ajudando eles (...) Eles estão sem condições, o maior problema deles é a senha e o recebimento de benefícios.

¹²⁸Para uma discussão mais detalhada sobre o papel desempenhado pelo clã “Dëh-puh-tëh” na configuração de Vila Fátima ver: Marques, 2015.

Muitos deles já morreram. Ele escutou, mas não viu, muita gente morreu afogado, já morreu.”

Seguindo o conteúdo da tradução, o cenário descrito dá conta do abandono no Beiradão. Os indígenas não recebem orientações nas instituições, desejando o apoio da assistência social ou de qualquer outra pessoa que possa preencher esse vácuo institucional. Assim como Tereza e Horácio, ele reforçou que os indígenas estavam sofrendo para conseguir o PBF. No entanto, Américo acrescentou o problema das mortes no Beiradão.¹²⁹

A questão da senha do cartão do benefício e da dificuldade com as senhas e as instituições entrecruzaram todas as falas dos Hupd'äh. Um entrave que foi vital para a estadia mais prolongada desses indígenas na cidade. A despeito dessa trama comum, a forma deles colocarem esses pontos foram bastante heterogêneas e pouco protocolares. Horácio comunicou-se em português, idioma principal dos gestores públicos e dos não indígenas presentes, mas de pouco domínio dos Hupd'äh. Tereza falou primeiro para os hup, enquanto o Américo, ao falar em língua Tukano, expressou-se em uma língua franca da região, de entendimento comum de vários indígenas. Ao manusearem esses diferentes códigos linguísticos, os Hupd'äh colocaram em cena uma característica sobresalente do alto Rio Negro: o multilinguismo.

Em contrapartida, enquanto Horácio apresentou os problemas de forma localizada, diferenciando os seus parentes e sua experiência com a cidade, Tereza e Américo fizeram falas mais gerais, mas cada um de forma bem particular. Tereza deu ênfase nas dificuldades enfrentadas no Beiradão e na cidade de modo abrangente, o que contemplava os Hupd'äh e Yuhupëh acampados, o que sugere uma unidade hup e yuhup. Américo usou como estratégia discursiva uma passagem bíblica comum a todos os cristãos, tanto indígenas quanto não indígenas, o que parece propor uma aliança para apoiar aos Hupd'äh, traduzido como: “Deus disse que tem que ajudar um ao outro para ser beneficiado.” Ou seja, aqui o tema dos benefícios ganhando uma inflexão cristã. Os missionários católicos, e mais recentemente evangélicos, tem um peso importante nas transformações das dinâmicas interétnicas, na qual os Hupd'äh e Yuhup'dëh ganharam destaque na paisagem do alto Rio Negro como “pobres”, excluídos das benesses da civilização. Isso resplandeceu na fala

¹²⁹Enquanto estive em campo, seis indígenas das etnias Hupd'äh e Yuhup'dëh morreram por uma série de razões: falta de cuidados médicos nos hospitais, desnutrição, brigas e outros por afogamento.

do Arcebispo de São Gabriel da Cachoeira, que fez a seguinte avaliação da fala dos Hupd'äh:

“Eu quero agradecer que os primeiros que falaram aqui, são os últimos, os mais pobres, os mais esquecidos. Os Hupdah, Yuhupdëh, os Döw, e, eu não imaginava que ia ouvir aquilo que a gente ouviu deles, graças a Deus, é a primeira vez que acontece aqui na FOIRN, que esses que são os mais abandonados, esquecidos, tiveram vez, tiveram voz, e falaram bem alto. Se mobilizaram. Eu quero agradecer as mulheres, eu já disse aqui, me chamou atenção aqui a coragem das mulheres.”

O arcebispo destacou em sua fala o caráter extraordinário da fala desses indígenas no espaço da FOIRN, celebrando o fato de que tenham tido “voz” e a “coragem das mulheres” durante a audiência. Os povos Hupd'äh, Yuhup'dëh e Däw, agrupados pelo arcebispo como “os mais pobres”, “os mais abandonados”, os “mais esquecidos”, são o superlativo da pobreza e da exclusão. Se usarmos os termos de Pozzobon colocados na introdução, isso é resultado da “mestiçagem de conceitos”, uma confluência de imagens de pobreza e de carência historicamente construídos sobre os povos Maku, que, sugiro, são um espelho a mão para definição do Estado de exclusão social.

Em contrapartida, se seguirmos as falas traduzidas dos Hupd'äh, embora solicitem, diante da situação dos acampados, maior assistência, cada qual da sua maneira, eles não colocaram-se na audiência pública como “pobres”. O ponto em comum das três falas dos indígenas Hupd'äh é uma crítica aos métodos de governar do Estado: “senha, “cartão”, “cadastramento”, “saque,” entre outras operações exigidas no dia a dia de São Gabriel da Cachoeira, que remetem ao desenho institucional das políticas públicas.

4.3 *PĤB K'ET*: A FOLHA DE FORÇA

Os indígenas Hupd'äh destacaram na FOIRN uma série de debilidades institucionais, o que é indicativo de que os métodos de governar não são somente objeto de reflexão dos gestores, mas dos próprios indígenas. Os indígenas hup conseguem dar-se conta das situações vivenciadas na cidade a partir de suas próprias convenções. Ao entrevistar Américo sobre como os Hupd'äh (que não eram alfabetizados) nomeavam alguns documentos, ele mencionou risonho sobre como

escutou alguns indígenas hup de Nova Fundação chamavam o “*pib k’ep*”, traduzido por ele como “folha de força,”¹³⁰ dizendo que:

“Folha de força, ele tem poder. A identidade. Cidade, ele tá ajudando, ele tá chamando *pib k’ep*. Força, significa. Quando ele for São Gabriel ele ajuda, ele precisa pra mim. Cadê o identidade? Ai mostra. Eu falei né, sem identidade não tem o nome no cartório né. Sem identidade, olha aqui animal! Animal não tem identidade, não tem força né! Não registraram no cartório, os animais domésticos. Eles não tem força, identidade. Essa identidade do branco. Sem identidade não dá pra passear em São Gabriel. Como eu, tirei registro do nascimento no cartório do Brasil. Se eu tenho identidade. Se eu tenho o identidade, eu tirei registro de nascimento, título de eleitor, CPF, tudo. Se eu não tenho identidade, ele não sabe pra mim. Pessoal do cartório conhece animal doméstico? Ele não conhece. Mesma coisa sem o identidade. Se eu não tenho identidade, ele não conhece de mim. Não conhece, nem Brasília, nem Manaus, até São Gabriel não conhece. Igual dos animais. Se eu tenho, ai tem poder. Ele precisa, branco pra mim. Cadê a identidade? Tá ai. Uma vez como que chama meu parente, o Odilón. Ele perdeu o identidade toda vez, quatro vezes. Ai o policial falou, você é animal, vai viver pra fora no mato. Tem que viver no mato, você não sabe cuidar identidade. Ele falou, onde você fica, vai pra fora, ele dizendo. Vai viver no mato ele dizendo. Esse é o poder do “*pib k’ep*”. Poder do branco! Se você não tem identidade não pode entrar aqui na minha área. Se você tem assinatura, ai vem né. Se não tem, não vem não.

A princípio, imaginei que “*pib k’ep*” correspondesse materialmente ao RG, o que mostrou-se insuficiente. A identidade, por exemplo, também é chamada de “*núh k’ep*”, cuja tradução literal seria “cabeça de folha.” Perguntei a razão desse nome, e ele riu, fazendo só um

¹³⁰Para a tradução dos termos hup que menciono nesse capítulo ver o dicionário de língua hup (Ramirez; 2006).

movimento com a mão cobrindo uma parte do seu busto até a cabeça, em alusão a fotografia da identidade, dizendo: “não é o corpo inteiro não!”

Segui depois com o CPF. Américo indagou-me se esse documento era para “abrir.” Disse para ele que sim, colocando que era para “abrir conta, tirar título de eleitor!” Ele então falou-me o termo “*banco pō*”, que significa “abrir banco,” e “*mey pō*”, que remete a “abrir pagamento,” em razão da abertura de contas bancárias mediante o CPF. Se no caso da identidade, os indígenas parecem fazer um exercício de analogia para identificar o documento, no caso do CPF eles prestam atenção a sua funcionalidade, para descrevê-lo. Nestes dois exemplos, no entanto, não percebi correlação direta com o que seria esse “*pīb k’ep*”.

Em contrapartida, se prestarmos atenção aos detalhes da descrição de Américo, para explicar-me a “folha de força,” ele menciona uma série de documentos, lugares e instituições. Para além de nomeá-los, ele faz uma análise do funcionamento disso tudo. “Se eu tenho o identidade, tirei registro de nascimento, título de eleitor, CPF, tudo.” À primeira vista, isso sugere que Américo conhece que eles são de alguma forma interdependentes. O cartório, enfatizado por ele, é fundamental para tirar a certidão de nascimento, que é o primeiro passo para os outros documentos, como o RG.

Quando os Hupd’äh chegam a São Gabriel da Cachoeira, uma das frases que eles mais escutam é justamente: “cadê a identidade?” Esta pergunta simplória, que faz parte do cotidiano de todos os cidadãos, parece carregar uma conotação para os Hupd’äh diferente do que para populações acostumadas com centros urbanos. Neste último caso, parece-me interessante a análise de Mariza Peirano de que os documentos que conferem cidadania aos indivíduos, funcionam simbolicamente como emblemas de “identidade cívica,” distinguindo duas categorias: o “cidadão,” do “marginal” (Peirano, 2006: 23). Agora, do ponto de vista dos Hupd’äh, isso parece estar menos em questão do que “quem é civilizado” e “quem não é”.

Escutei de um indígena hup de Santa Cruz do Cabari: “Tukano diz que a gente guarda os documentos no jirau para deixar esquentar”! A forma como os Hupd’äh carregam os seus documentos e pertences é motivo de chacota para os Wöhd’äh, um sinal de pré-civilidade. Se as rabetas que os Hupd’äh usam são marcadores de diferença em relação as voadeiras dos Wöhd’äh, conforme vimos anteriormente, os documentos também são instrumentos de distinção entre ambos.

Observei que aqueles indígenas acampados no Beiradão, que tinham carteira de trabalho ou que tinham algum parente em posse desse documento, deixavam por entre as folhas dele, fotos, dinheiro, moedas,

comprovante de eleição, título de eleitor, da solicitação do CPF, entre outros documentos menores. Eles podiam ser guardados em conjunto com os documentos maiores, como RANI ou a certidão de nascimento, em pastas de plástico, e envoltos em sacolas de supermercado.

Não é raro os indígenas relatarem acidentes no percurso de suas comunidades até São Gabriel da Cachoeira, ou entre o caminho dos acampamentos provisórios até a cidade, em que eles molham os documentos, perdendo-os parcialmente ou integralmente. As chuvas também contribuem para isso, já que as rabetas não costumam ter cobertura, e as lonas dos acampamentos voam com as tempestades amazônicas, deixando os indígenas ensopados de água, assim como todos os seus pertences.

Como vimos, Américo mencionou em sua descrição não só o cartório, mas também os policiais. Essas instituições são peças-chaves para dar conta da “folha de força.” Ele nos mostra, com o caso do guarda que abordou o seu primo na cidade, que o indígena sem documento não é considerado nem como cidadão, e nem como indigente, ele não é considerado humano. Outro indígena Hupd’äh de Jacaré Banquinho, no Igarapé Japú, também me falou-me certa vez dos animais, citando um cachorro, como exemplo da condição de pré-civilidade dos Hupd’äh, antes de possuírem documentação. “Animal não tem identidade, não tem força né!” Ou seja, ainda que ele possa ser domesticado, estando mais próximo do contato humano, ele não pode ser civilizado. Ele não sabe conviver de acordo com as convenções sociais, não tem documentos, ninguém o conhece no cartório. Enfim, ele não passa na porta de entrada da cidadania. Entretanto, a caracterização dos Hupd’äh como animais e não civilizados não surgiu a partir dos benefícios sociais. Ela remete ao contexto do alto rio Negro, envolvendo a relação histórica dos Hupd’äh tanto com os povos ribeirinhos quanto com os missionários.

Para falar do “*pɨb ke’p*”, Américo descreveu Brasília, Manaus, São Gabriel da Cachoeira e Brasil. Sem documentos, alguém pode ser uma pessoa qualquer, mas ela não é um cidadão pleno: a unidade de gestão do poder público (a nível municipal, estadual ou federal). Do meu ponto de vista, Américo apresentou, sobretudo, uma cartografia importante correlacionando a cidade, as instituições e aos brancos. Prestar atenção a ela é importante, na medida em que ele conhece a dinâmica de vários espaços tanto dos brancos quanto dos indígenas.

Na cidade, Américo sempre estava com uma declaração carimbada pelo órgão indigenista local, dizendo que era representante da FUNAI do povo Hupd’äh. Ele carregava consigo esse documento, que permanecia com ele bem cuidado e plastificado. Ainda que a declaração que o

Américo portava da FUNAI não tivesse o mesmo valor legal da identidade, ela tinha a sua serventia. Ele estava sempre com ela em mãos a fim de identificá-lo e protegê-lo na cidade. “Se você tem assinatura né, aí vem!” Ao contrário dos animais que não tem “força”, os brancos tem o poder de nomear as coisas, de assinar papéis que permitem a entrada dos Hupd’äh na cidade, onde eles desejam passear, visitar parentes acampados no Beiradão, fazer documentos, benefícios, comprar mercadorias, igual a todo cidadão ?Para refletir sobre essa questão da cidadania, lançarei mão de discutir o artigo de Pozzobon chamado “Os Maku. Esquecidos e discriminados,” publicado em 1991. Considero que esse texto tem contribuições importantes para refletir as reverberações do recente acesso do povo Hup’däh e Yuhupdëh aos benefícios sociais e a documentação básica em São Gabriel da Cachoeira.

Esta publicação de Pozzobon foi elaborada por ocasião do Projeto Calha Norte, um empreendimento de mineração a cargo da ditadura militar, planejado para passar em cima da área habitada pelos indígenas Maku. Neste período também estava em discussão à demarcação do território alto rio Negro. Lembremos que Pozzobon fez parte da equipe responsável pelos estudos demarcatórios. Com base nos dados coletados no ordenamento territorial realizado entre 1987 e 1990, Pozzobon objetivou visibilizar os Maku para o Estado. Para tal empresa, ele levou em consideração dados linguísticos, sobre a distribuição regional, e organização social desses indígenas, apresentando um mapa geral dessas populações para a ditadura militar, a fim de tentar impedir o empreendimento no território deles. Neste artigo mencionado, Pozzobon chamou a atenção ainda aos “equivocos” do contato da sociedade nacional com esses povos, sublinhando as consequências da concentração dos indígenas em aldeamentos maiores, causado pela ação salesiana. Destaquemos as conclusões desse artigo, que servem de pano de fundo ao que debatemos na dissertação:

“1. A separação das áreas indígenas do Papuri (Yauretê I e II) e do Tiquié (Pari Cachoeira I e II) não levou em consideração a separação dos Hupdá em dialetos diferentes, seus falantes foram simplesmente separados ao meio.

2. A atuação dos Salesianos entre os Hupdá, embora a ordem tenha adotado uma postura mais antropológica nos últimos anos, produziu resultados desastrosos num passado recente. Em localidades como Barreira, por exemplo, foram reunidos não apenas Hupdá de dialetos diferentes,

como também Yuhupdá sem que os missionários se dessem conta que as línguas não eram a mesma. Reunidos em grandes aldeias sedentárias, os Maku perdem a possibilidade de resolverem suas rixas pessoais por meio da fissão da aldeia. O desejo de receber assistência médica e as mercadorias oferecidas pelos brancos os mantêm nessa aldeia. Porém, dada que sua organização política não suporta essa sedentarização e a concentração de muitas pessoas, as brigas degeneram frequentemente em mortes.

3. Além das brigas, a reunião das pessoas provenientes de várias aldeias numa aldeia única facilita as epidemias. Quando se encontram dispersos em suas pequenas aldeias no interior os Maku conseguem se manter mais distanciados das epidemias que os Tukano. A dispersão e a própria floresta constituem barreiras contra doenças (...)

4. A concentração impede o bom rendimento das caçadas. Se uma aldeia de até 25 pessoas precisa de um território de 8 a 10 km de raio em torno de si. Uma aldeia de até 200 pessoas precisará de um território gigantesco. Não se pode caçar a mais de um dia de caçada. A caçada se torna impraticável. Em consequência, os habitantes dessa aldeia comem menos proteína o que, mais uma vez, facilita as epidemias.

5. O aldeamento artificial de muitos Maku torna-os presas mais fáceis da voragem dos comerciantes, que aliciam a mão de obra indígena a base de cachaça. As novas gerações vão abandonando progressivamente o modo tradicional de vida. Sem ingressar verdadeiramente no circuito econômico dos brancos e tendo abandonando os usos do passado se tornam marginais em todos os sentidos: pobres, bêbados e doentes.

6. As atividades dos missionários e as dos comerciantes acabam por se complementar, embora sejam contrárias em seus intentos: os primeiros criam a necessidade de mercadorias; os comerciantes as satisfazem, mas exploram os indígenas de maneira vergonhosa. Os missionários querem manter os índios afastados dos

comerciantes mas, reunindo-os em várias aldeias, os tornam mais acessíveis ao contato com os comerciantes.”(Pozzobon, 1991: 140-143)

Pozzobon chamou atenção aos pontos elencados acima para problematizar o tema da “mestiçagem de conceitos”, conforme mencionando no primeiro capítulo, um conjunto de imagens de pobreza e carência atribuídos historicamente aos povos Maku. Elas serviram de base a ação dos missionários salesianos junto a esses “pobres” indígenas, imaginados como a epítome do “atraso” dos povos indígenas do rio Negro. Do meu ponto de vista, as observações do Pozzobon sobre as consequências da ação missionária oferecem um resumo sobre a entrada dos Hup’däh e Yuhupdëh na rede de benefícios sociais. Troquemos apenas o cenário e os personagens. Pensemos esse enredo após a demarcação da terra indígena alto rio Negro e a reabertura democrática, na qual os direitos diferenciados conquistados pelos indígenas se traduzem em um assistencialismo precário, em que o poder público assume o papel dos missionários, e os comerciantes continuam como vilões. Agora, em um novo cenário: São Gabriel da Cachoeira. O *scrip* repete-se. Da mesma forma em que as atividades dos missionários e comerciantes parecem complementar-se no contexto descrito por Pozzobon, a dinâmica dos benefícios sociais, como PBF, são interdependentes da ação desses personagens, cujas práticas modernizaram-se. Os cadernos de dívidas de outrora convivem hoje em São Gabriel da Cachoeira com senhas, cartões e juros de bancos. A sedentarização dos indígenas, as epidemias, brigas e mortes que ocorrem no Beiradão não são externalidades desse processo, mas consequências diretas de uma disfuncionalidade estruturante das instituições públicas. Embora o Estado tente manter-se com alguma ordem através da burocracia, ela não se sustenta em razão da própria precariedade dos serviços públicos, passando o nível federal ao municipal.

Contudo, contrário ao título do artigo de Pozzobon, não podemos dizer que atualmente essas populações estejam hoje esquecidas pelo poder público, e que nem estiveram antes. Os missionários salesianos receberam verba da ditadura militar para promover esses projetos na área de saúde e educação, de cunho civilizatório, junto a essas populações. Como vimos, os Hupd’äh e Yuhup’dëh, entre as décadas de 1990 e a seguinte, têm buscado interlocução com o poder público, que, por sua vez, tem planejado ações interinstitucionais para permitir acesso às políticas de cidadania a essas populações. Deste modo, não podemos afirmar que esses indígenas estejam alheios ao Estado e nem esquecidos, o que se tem

“esquecido” é de lidar com os problemas causados pelas próprias instituições.

Se analisarmos o tema do “equivoco” sugerido por Pozzobon para tratar do contato dos missionários com os povos Maku, podemos desdobrá-lo de outra forma a partir da audiência pública que descrevemos em São Gabriel da Cachoeira. De modo geral, as discussões que foram colocadas nos capítulos anteriores aparecem enoveladas nesse evento. Contudo, podemos colocar que ela colocou em cena especialmente uma série de equívocos não controladas,¹³¹ se empregarmos o termo de José Kelly (mencionado no capítulo 2), uma dificuldade de interlocução e entendimento envolvendo diferentes atores a nível federal, estadual e municipal, organizações de base, lideranças eclesiais, além dos próprios Hupd’äh. Ou seja, ao passo que os Hup’däh acentuavam os problemas dos métodos e técnicas de governar do Estado, senhas, cartões, etc, os agentes do poder público ressaltavam suas debilidades institucionais, jogando luz sobre as práticas de impessoalidade e contra-impessoalidade que fazem a máquina pública operar, enquanto os indígenas eram visualizados apenas como “os mais pobres dos mais pobres” pelo arcebispo de São Gabriel da Cachoeira.

Por fim, a análise de Américo sobre o “*pib ke’p*” terminou revelando que embora muitos dos problemas enfrentados pelos indígenas em São Gabriel da Cachoeira sejam realmente comuns, isso não implica que todos os povos tenham a mesma interpretação deles. Do meu ponto de vista, Américo traz uma reflexão importante sobre as condições dadas aos indígenas para acessarem a cidadania, as desventuras dos instrumentos burocráticos, ou seja, do sistema de controle do Estado. Sugiro que, da mesma forma que os “métodos e práticas de governar” são preocupações dos gestores e técnicos, os indígenas parecem refletir sobre isso a partir de suas próprias convenções.

¹³¹ Agradeço a observação de Danilo Paiva Ramos sobre o rendimento desse conceito elaborado por José Kelly Luciani para minha dissertação. Certamente, ele poderá ser explorado com maior minúcia em trabalhos futuros.

CONCLUSÃO

ESTADO E INTENÇÃO

Instaurada logo ao final da ditadura militar, a Assembleia Nacional Constituinte foi um marco histórico importante dentro do cenário político contemporâneo do Brasil. Ela foi gestada a partir da articulação de setores sociais heteróclitos: associações, conselhos, organizações não governamentais, sindicatos, movimentos sociais, igrejas, partidos políticos, dentre outras organizações da sociedade civil. Em especial, o reconhecimento do direito à diferença e da pluralidade nacional, garantidos na Constituição de 1988, mobilizou amplamente a Antropologia Brasileira e o movimento indígena. A intenção¹³² desse instrumento foi o de garantir, para além do respeito à pluralidade, direitos iguais ao conjunto da população, com a assunção de uma cidadania plena estendida aos povos ameríndios, destituindo-lhes da condição anterior de tutelados pelo Estado nacional.

Passadas mais de duas décadas da abertura democrática, nós, antropólogos/as (indígenas e não indígenas), continuamos a desempenhar papel fundamental na interlocução entre os povos ameríndios e o Estado, a partir principalmente de dois movimentos. Tanto participamos de uma ampla articulação política pela manutenção e ampliação dos direitos sociais conquistados por essas populações, quanto alertamos para o fato de que os instrumentos empregados para efetivação dos direitos sociais são aplicados de forma inadequada à realidade indígena. Neste último caso, chama a atenção que os instrumentos jurídicos conquistados para garantir cidadania às populações ameríndias podem passar de meios desejados a uma ordem social plural, a fins indesejados de violação do

¹³²Enquanto intenções democráticas eu entendo as disposições do preâmbulo da Constituição Federal de 88: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundadas na harmonia social e comprometida na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.” Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm
Acesso em: 15 jan. 2017.

direito à diferença, revelando, ameu ver, o paradoxo do projeto multiculturalista do Estado.

Sugiro que essa situação paradoxal oscila entre dois polos: o da falta e o do excesso. O primeiro deles, com foco na carência, faz apelo à iminência da perda de direitos conquistados pelos indígenas, e ainda aponta a insuficiência dos instrumentos existentes para dar conta da heterogeneidade da população ameríndia. Direitos, assim como benefícios sociais, podem ser ineficazes, bem como conquistados, mas também perdidos pelos cidadãos. O segundo polo, com ênfase na desmesura, equaciona a jurisprudência do Estado como descomedida, no sentido de que ela é, sobretudo, universalista, desrespeitando o direito à diferença, garantido constitucionalmente e em tratados internacionais firmados pelo Brasil, a exemplo da Convenção 169 da OIT.

Estas duas análises apresentadas são menos auto-excludentes, do que diferentes respostas ao mesmo problema: o exercício do poder do Estado. Por outro lado, é importante destacar que os benefícios sociais e políticas, que foram discutidas ao longo dessa dissertação, não circulam num vácuo cultural. Do meu ponto de vista, um dos desafios atuais apresentados ao exercício antropológico é o de realçar as diferenças epistemológicas e ontológicas existentes entre as práticas sociais do Estado contemporâneo e as cosmovisões ameríndias, colocando as intenções democráticas sob tensão, é importante enfatizar ainda as distinções que os indígenas elaboram sob a indistinção das políticas públicas que os recobrem.

Se assim for, admitir a heterogeneidade das populações ameríndias implica dar conta das formulações, perguntas e respostas que lhes são próprias, e que são, por vezes, destoantes das convenções políticas do Estado (ainda que multicultural). Com efeito, é simplificador apontar que a dificuldade de interlocução entre o Estado e os povos indígenas seja fruto da falta de informação e de entendimento. Objetivei demonstrar, nessa investigação, que as populações ameríndias tomam o Estado e os seus procedimentos como objeto de reflexão, assim como o inverso, que os indígenas constituem locus de análise para o Estado e suas políticas. Esforcei-me nesse sentido, ao analisar os métodos e técnicas de governar do Estado, os instrumentos empregados pelo poder público para administração dos povos indígena, enquanto uma categoria administrativa, e como eles podem ser interpretados pelos indígenas, no caso os Hup'däh, como instrumentos de controle. As senhas e cartões tão enfatizadas pelos Hup'däh na audiência pública, e o "*pib ke'p*" ("a folha de força") descrita por Américo parecem sugerir, afinal, que a forma como entendemos a cidadania merece ser revista de forma crítica.

Sobre o “*p#b ke’p*” (“a folha de força”), Américo colocou-me, rindo, que ele era empregado por aqueles indígenas que tinham dificuldade de falar português. Como vimos, acerca da exegese desse conceito, ele faz uma cartografia bastante rica da cidade e das instituições, cuja a complexidaderesulta menos da falta de conhecimento do português por parte dos indígenas, do que ao entendimento de outro “idioma”, o da burocracia, que cidadão algum domina. Para operar, a burocracia exige obediência por parte dos cidadãos de uma série de ritos aparentemente coerentes, o que é indispensável para a produção do cidadão, a unidade fundamental de administração do Estado. Os entreveros de K.¹³³ talvez seja revelador para analisar a burocracia. Ele nunca consegue chegar ao centro de onde vem as mensagens que lhe são impostas, elas aparecem-lhe sempre como ordens de superiores. Ele nunca sabe se a pessoa que lhe transmite as ordens está manipulando as informações recebidas de uma instância maior, inacessível a K, que remete menos a alguém em particular, do que a localização de um poder cujo rosto nunca se revela. A burocracia parece funcionar nessa zona de interstício entre a personalidade e a impessoalidade, entre o que explicita-se e o que permanece implícito. Por conseguinte, parece que ai reside a dificuldade de investigar a burocracia, pois ela não explica-se, ela apenas ordena que algo seja feito mediante alguma imposição, vinda de algum lugar alhures. Esta, me parece, é a pedagogia da obediência do Estado. A partir do engajamento dos indígenas Hupd’äh com as instituições públicas em São Gabriel da Cachoeira, vemos, afinal, o quão pouco refletimos sobre a prática burocrática, instrumento de poder e de fabricação do cidadão.

A obediência, contudo, parece caminhar na contra mão das descrições etnológicas dos Hup’däh, visto que, grosso modo, sob a sua aparente submissão perante os povos do rio pratica-se a insubmissão. Neste sentido, o tema das fugas na floresta, já abordado por Ignácio Szenmartonyi no século XVIII para dar conta dos primeiros relatos sobre os Maku, e que vai aparecer em Howard Reid (1979) e Pozzobon (1983, 1991) como uma forma de resistência desses povos a tentativa de domínio dos índios ribeirinhos, ou mesmo dos missionários, merece uma reflexão maior a luz do Beiradão, do domínio de comerciantes, de instituições públicas e bancárias. Será que as filas e senhas do poder público são formas de emular obediência e de praticar desobediência as regras inventadas pelo próprio Estado? É possível os indígenas fugirem das dívidas dos bancos?

¹³³ Personagem central de Kafka nas obras “O Processo”, e “O Castelo.”
Agradeço a Óscar Calávia Saez

Me parece que os cartões dos benefícios sociais são novas tecnologias de endividamento que modernizaram o antigo sistema de aviamento na região. Contudo, mencionar isso não é suficiente para falarmos do sistema de patronato local. Se em termos econômicos a relação dos índios ribeirinhos com os índios da floresta já foi designada de patrão/cliente, com o acesso a benefícios sociais e a renda do salário de professores, esse debate merece ser reavaliado. Observei que alguns indígenas Hup'däh em Santa Cruz do Cabari também eram chamados de "patrão."¹³⁴ Eles pagavam a indígenas hup sem benefícios sociais, em troca de serviços nas roças, mercadorias industrializadas. Acompanhei um desses "patrões" hup, inclusive, buscando serviços de indígenas Tukano para construção de sua nova casa. Será que esse fato, que parece inverter a forma como entendemos a relação patrão/cliente entre os indígenas do rio e da floresta, manifesta assimetrias na organização social dos Hup'däh que Pozzobon tomou como exclusividade das sociedades ribeirinhas? Ou será que ela expressa uma nova forma hierárquica, que aponta a processos de estratificação econômica? Por ora, tenho somente algumas intuições para seguir esse tema em futuras investigações.

Conforme coloquei na introdução, decidi nessa dissertação não focar nos dados etnográficos produzidos na comunidade hup de Santa Cruz do Cabari, localizada no igarapé Japú (médio Uapés), diante da brevidade da minha estadia, e do tema do suicídio, que surgiu ao longo do campo. Nesta comunidade, havia três irmãos solteiros sem acesso a benefícios sociais. O irmão mais velho reclamava comigo em dias de festa: "Quem vai fazer o meu mingau, quem vai fazer o meu beijú, estou pobre!" Seus pais haviam falecido recentemente, fato que lhe rendia imensa tristeza e angústia. Entre os Hupd'äh, as mulheres costumam preparar os alimentos, como o beiju, a farinha, o mingau. O que é marcante de uma divisão sexual do trabalho. O infortúnio dos irmãos era não ter benefícios, e nem cônjuges, o que lhes causava uma dupla exclusão. O irmão maior, como já tinha mais de trinta anos, as jovens Hupd'äh consideravam-no "velho." Nos dias de caxiri ele sentava-se ao meu lado, me mirando e perguntando: "como vai ficar o meu problema?" O irmão do meio, por vezes, também fazia o mesmo, querendo que solucionasse essa situação. Alguns Hupd'äh intercediam durante as festas, falando para eles: "tem que arrumar mulher!"

Não era preciso ser solteiro para sentir-se empobrecido entre os Hup'däh. Outro jovem hup, cuja esposa esperava uma criança, também

¹³⁴Como já mencionei, em língua hup "yo'òm ìh" é o termo empregado para "chefe" e "patrão" (Ramirez, 2006: 214).

queixou-se comigo de que ele era pobre, “eu não tenho nada!”, pois não recebia nenhum benefício. Por outro lado, escutei de uma professora dessa comunidade: “não sou rica, não sou da FUNAI!” Argumento apresentado a fim de safar-se da insistência dos parentes acampados em São Gabriel da Cachoeira que demandavam que comprasse constantemente comida e outros bens para eles na cidade. Estes comentários dos indígenas Hup’đäh sugerem novas chaves de leitura ao tema da “mestiçagem de conceitos” desenvolvido por Pozzobon (2011: 97-101), ou seja, as imagens de carência e pobreza historicamente atribuída a essa população. Os Hup’đäh, pobres coitados para os missionários salesianos, escravos para os Tukano, rústicos para os etnógrafos e exploradores, e ainda um povo que habita um solo “pobre”, são um espelho a mão para as políticas de combate a pobreza e promoção de cidadania do Estado.

O acesso dos Hup’đäh às políticas públicas, que foram objeto de análise na dissertação, exige uma série de documentações, o que torna indispensável certo planejamento por parte dos indígenas para lidarem com a burocracia. Esta atitude parece antitética com a “nonchalance”(Marques, 2011: XXIX), a disposição pouco protocolar pela qual esse povo foi caracterizado na etnologia. Contudo, ao longo da investigação observamos de um lado os indígenas esforçando-se para entenderem e seguirem os protocolos e normas institucionais, ao passo que o poder público funcionava, por vezes, na base da improvisação, e desrespeitando suas próprias regras. Com isso, busquei nessa dissertação me contrapor principalmente a um conjunto de pressuposições que tomam o Estado e a sua burocracia, com suas filas e senhas, como totalmente racionais e regrados, ao passo que os Hup’đäh seriam o retrato da anarquia.

No que diz respeito ao sistema político democrático, ele gravita na esfera do sistema representativo: eleições, conjunto de leis, partidos políticos, participação social, considerando que estes artefatos sociais são modos legítimos de expressão do desejo da maioria, cujo denominador é o bem comum da população. O cidadão é como um “átomo do poder”, que é exercido em nome dele, por quem lhes representa de direito. Os representantes recebem mandatos para governarem em nome dos seus eleitores, e conseqüentemente do conjunto da população cujos candidatos foram vencidos pela contagem do sufrágio universal. Convém observamos que para instituir ou mesmo destituir um governo no regime democrático, a maioria é evocada a fim de legitimar a soberania popular.

Se admitirmos no cenário brasileiro que os povos indígenas são uma minoria política e populacional, e que a classe política nacional, um

contingente inexpressivo numericamente em relação à população brasileira, embora outorgados como representantes dessa maioria via eleições, como pensarmos a representação política em São Gabriel da Cachoeira? Este município tem 37.896 habitantes (IBGE, 2010), com um contingente indígena correspondente a 74% da população total (29.017 indivíduos). Os indígenas são a maioria populacional, e elegeram inclusive no último pleito eleitoral um prefeito e um vice-prefeito auto declarados indígenas. Onde estaria a “minoría” desse município? Seria esse município amazonense, o mais indígena do Brasil, o expoente máximo do poder ameríndio? Sobre isso, suspeito que haja mais elementos a serem explorados.

Ao passo que a impessoalidade - que é um princípio organizacional fundamental para a boa administração do Estado de direito - se baseia no tratamento indiferenciado dos cidadãos, independente das relações pessoalizadas que o administrador público venha a ter, entre os povos indígenas essa política de indiferenciação social não goza do mesmo valor. As relações de parentesco, amizade, ou inimizade estabelecidas entre os povos indígenas são, entre outros, importantes marcadores de diferença na sociabilidade ameríndia mobilizados no seu cotidiano (Gow, 1991; Overing, 1999, et al), e para construção de sua “boa vizinhança” com indígenas e não indígenas. Enquanto o parentesco dentro do Estado é nepotismo (Viveiros de Castro, 2007: 232), para os indígenas ele parece como um importante mediador de relações para construção da pessoa e para mediar relações com humanos e não humanos (Viveiros de Castro, 2000). Será que a “boa” política do Estado, a impessoalidade, ou indiferenciação social plena, é um horizonte da política Hup’däh?

Por outro lado, parece sacramentado em nossa sociedade que as leis são boas, enquanto o que é ruim é o fato que os cidadãos e os governantes não cumprem com elas como deveriam. Ou ainda, que as leis e as instituições sociais, ainda que não sejam boas no momento, possa um dia sê-las, para assim alcançarmos uma boa sociedade, em nome da “maioría”, um conjunto impessoalizado. Não consigo antever se essa profecia um dia se cumprirá. Contudo, como vimos ao longo da dissertação sobre o acesso dos Hupd’äh a rede de benefícios sociais do governo federal, apesar do esforço do Estado por elaboração de políticas diferenciadas, há toda uma conjuntura institucional e política adversa para a população indígena de modo geral, passando do governo federal ao municipal. Às debilidades institucionais não devem ser consideradas como meras externalidades da gestão pública. Pelo contrário, elas também são estruturadas por decisões políticas no âmbito da

administração pública, que, ao menos no tema da política indigenista, parecem bastante difusas.

As articulações entre o MDS e a FUNAI jogam luz sobre uma série de políticas indigenistas, a cabo de órgãos que não se pensam como responsáveis pelos povos indígenas, ainda que elaborem políticas diferenciadas destinadas a atender essas populações. A diversidade de políticas, fóruns e articulações destinadas aos indígenas no MDS demonstra a sua multifuncionalidade, ou seja, a forma como os indígenas, enquanto categoria de gestão, fazem o direito a diferença operar na máquina pública. Em termos de assistência social, há uma grande concentração e pulverização da agenda indígena no MDS. Como vimos, cada coordenação da instituição está preocupada em responder as suas próprias perguntas para a gestão dos indígenas. Contudo, se a universalidade ou a especificidade das políticas surge como um debate no Estado, esse tema, a meu ver, pareceu preocupar menos os Hup'dah do que a qualidade dos serviços que lhe são prestados.

Diante do quadro de precariedade dos serviços públicos, ofertados em São Gabriel da Cachoeira, que é um cenário de longa duração, exigir o cumprimento de uma série de obrigatoriedades das políticas, pode tornar-se paradoxalmente um exercício de violação dos direitos indígenas. É oportuno considerar ainda que a inflexibilidade do desenho institucional das políticas não corresponde a uma maior eficácia delas. Ao contrário, a precariedade dos serviços públicos prestados a população indígena é reforçado pelas exigências e normas dos diversos órgãos, que não oferecem as condições básicas para que suas legislações sejam cumpridas e nem fiscalizadas de modo eficaz. Esta condição parece potencializada ainda pela divisão interinstitucional da assistência aos povos indígenas em órgãos não indigenistas, o que, do meu ponto de vista, repercute menos um problema de um governo em particular, do que de organização do Estado *per se*.

Meu desejo por desenvolver o presente estudo etnográfico surgiu no contexto do MDS, onde trabalhei durante dois anos e meio, a partir das discussões interministeriais acerca das dificuldades enfrentadas pelos povos Hupdah e Yuhupdeh, para acessar e receber o PBF. Contudo, ao longo da dissertação tentei descrever que a situação de vulnerabilidade dos indígenas em São Gabriel da Cachoeira tem interface com outras políticas e com a rede de benefícios sociais do governo federal como um todo. Apesar da complexidade do sistema interétnico do alto rio Negro, e da interação dos indígenas com os não índios, me parece que o grande problema a ser enfrentado para o atendimento dos povos indígenas nos serviços públicos é a “cultura” de precariedade do Estado.

Ao mencionar esse quadro, não deposito plena confiança de que uma fiscalização mais acurada sobre os serviços públicos, ou de que simplesmente assegurar melhor infraestrutura para o funcionamento das instituições públicas seja a chave para a garantia de direitos a população indígena. Sugiro que um dos grandes entraves ao exercício dos direitos é o excesso de burocracia. Para ser cidadão é necessário um arsenal de senhas e papéis: CPF, título de eleitor, certidão de nascimento, dentre outros documentos que são cobrados diariamente pelos órgãos públicos. Ser cidadão tem custos e requer paciência. Por conseguinte, desde o nosso nascimento até a nossa morte estamos imersos na burocracia, em instrumentos de controle e fiscalização dos cidadãos, portanto, de cidadania. O Estado não governa pessoas, somente cidadãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade de índio: transformações e cotidiano em Iauraretê*. São Paulo: EdUnesp/ISA/NuTI, 2006.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A Queda do Céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ASSOCIAÇÃO SAÚDE SEM LIMITES. Relatório sobre a saúde da mulher e AIS em comunidades Hupd'äh. São Gabriel da Cachoeira. 2009.

ATHIAS, Renato. *Ações indigenistas e experiências de intervenção entre os Hup'däh do Alto Rio Negro*. Recife: Editora Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

_____. Os Hupd'äh. In: RAMIREZ, Henri. *A língua dos Hupd'äh do Alto Rio Negro*. São Paulo: Saúde Sem Limites, 2006.

_____. Resumo das Atividades da Associação Saúde sem Limites e propostas para uma ação entre os Hupd'äh da região do alto Rio Negro.

ATHIAS, Renato. Paah Sak Tëg e a prática de ensino escolar entre os Hup'däh.

BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BAVARESCO, Andréia; MENEZES, Marcela. *Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial*. Brasília: GIZ/Projeto GATI/FUNAI, 2014.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Plano Pluri Anual FUNAI 2012-2015. Disponível em:
http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ouvidoria/pdf/acesso-a-informacao/Plano_plurianual-PPA_2012-2015.pdf. Acesso em: 10 dez. 2016.

_____. Fundação Nacional do Índio. Direitos sociais no território do rio Negro. Disponível em:
<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2921-direitos->

sociais-no-territorio-do-rio-negro-aos-povos-indigenas>. Acesso em: 29 jul. 2014.

_____. Fundação Nacional do Índio. Portaria nº. 1773. Regimento interno da Fundação Nacional do Índio. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/coplam/2013/ESTATUTO/Regimento_Interno.pdf. Acesso em: 5 jan. 2017

_____. Fundação Nacional do Índio. Povos indígenas e de recente contato. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?start=1#Acesso> em: 4 jan. 2016

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Coletânea de legislação básica do Cadastro único e do Programa Bolsa Família*. Brasília: MDS/Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2013.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Cadastramento Diferenciado. Diversidade no Cadastro Único. Respeitar e Incluir*. Brasília: MDS/Secretaria Nacional de Renda e Cidadania, 2014a.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Estudo sobre o desenho, a gestão, a implementação e os fluxos de acompanhamento das condicionalidades de saúde associadas ao Programa Bolsa Família (PBF) para povos indígenas*. Brasília: MDS/Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2014b.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Quilombos no Brasil: segurança alimentar e nutricional em territórios quilombolas*. Brasília: MDS/Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2014c.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Cadernos de Estudo Desenvolvimento em Debate*. Brasília: MDS/Secretaria de Avaliação de Avaliação e Gestão da Informação, 2005.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. *Estudos etnográficos sobre o programa Bolsa Família entre os povos indígenas*. Brasília: MSDA, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *A Economia Primitiva* In: Arqueologia da Violência. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p.173-195.

COLETIVO DE APOIO AOS POVOS YUHUPDĚH E HUP'DĀH (CAPYH). Documento referente aos problemas de abastecimento de água na comunidade de nossa senhora de Fátima-Iaureretê, 2012.

_____. Relato sobre a situação dos Hup'äh a FOIRN. São Gabriel da Cachoeira. 2011

_____. Relato sobre a situação dos Hup'däh a FOIRN. São Gabriel da Cachoeira. 2012.

_____. Relato sobre a situação dos Yuhupdëh a FOIRN. São Gabriel da Cachoeira. 2012

_____. Documento referente aos problemas de infra-estrutura da comunidade de Nossa Senhora de Fátima – Iaureretê. 2012

_____. Documento referente aos problemas de abastecimento de água na comunidade de Nossa Senhora de Fátima – Iaureretê. 2012

_____. Documento referente ao pedido de construção de casa de apoio para a etnia Hupdah em São Gabriel da Cachoeira. 2014.

_____. Documento referente á ocupação das etnias Hup'däh e Yuhupdëh na sede municipal de São Gabriel da Cachoeira e suas implicações políticas. 2014.

_____. Relatório sobre as ações de apoio aos Acampamentos de Ocupação Hupd'äh e Yuhupdëh. 2015.

_____. Solicitação Yuhupdëh. Plano de Gestão Ambiental e Territorial (PNGATI). São Gabriel da Cachoeira. 2015.

_____. Direitos Indígenas: o que precisa de verdade para fazer funcionar. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2016/03/02/direitos-indigenas-o-que-precisa-de-verdade-para-fazer-funcionar-e-tema-da-audiencia-convocada-pela-foirn-hoje-em-sao-gabriel-da-cachoeira-am/> Acesso em: 5 jan. 2017

COUTINHO JÚNIOR, Walter. *Suicídio indígena alto-rionegrino: circunstâncias e enigmas da morte voluntária no Noroeste da Amazônia*.

Relatório da Procuradoria da República do Amazonas-MPF. Manaus, 2011.

EPPS, Patience. *A grammar of hup*. Berlin/New York. Mouton de Gruyter. 2008

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO/ Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas do Rio Negro*. Uma Introdução à Diversidade Socioambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA, 2006.

GARZÓN, Bilvany Rojas. Um direito aprovado, mas pouco cumprido. In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany (Eds.). *Povos Indígenas do Brasil: 2006-2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p.63-65.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood*. Kinship and History in Peruvian Amazonia. New York: Oxford University Press, 1991.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

HUMPHREY, Caroline; HUGH-JONES, Stephen. *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. New York: Cambridge University Press, 1992.

INGOLD, Tim. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life". In: *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge:2000, pp. 13-26.

_____. Round Mound and Earth Sky; Bodies on the Run; In: *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*. New York/London: Routledge: 2013. Pp 75-90; 91-108.

ISA. Etnias Maku. Hupda. Disponível em:<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/hupda>Acesso em: 14 out. 2014

KELLY, Luciani. *Una reunión bizarra: equívocos entre Yanomami y el estado venezolano en torno a la salud indígena*. PPGAS-Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2008. [não publicado]

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papiрус, 2012.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. *O Grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. (Org.) *Gestar e gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2002.

LOLLI, Pedro. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdïid) e das flautas jurupari (Ti')*. 2010. 206 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOLLI, Pedro. *A plasticidade Maku*. Ilha, 2016.

MARQUES, Bruno. *Figuras do movimento: Os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro*. 2009. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MONTEIRO, Lilian; MCCALLUM, Anne Cecília. *A Noção de “Bem-Viver” Hupd'äh em seu território*. *Mundo Amazônico*, v.4, p. 31-56, 2013.

_____. *Territorialidade e Mobilidade* -Estudo etnográfico de um grupo local Hupd'äh do médio rio Tiquié, Amazonas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade da Bahia, Salvador, 2011.

OLIVEIRA, João Pachego (Org.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las*

perspectivas políticas actuais de los indígenas em Brasil. Rio de Janeiro, Lima: Contra Capa, 2006.

_____. *O nosso governo*. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. *Indigenismo e territorialização*. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios*. “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: A confiança e a arte na vida social de uma comunidade amazônica. *Mana*, n.5, v.1, 1999.

PEDROSO, Diego Rosa; RAMOS, Danilo Paiva. Diálogos Uaupesianos: notas sobre diferentes olhares para os povos do Uaupés. *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 16, 2014.

PEIRANO, Mariza. *A Teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar Ed. 2006.

POZZOBON, Jorge. *Sociedade e Improviso*. Estudo sobre a (Des) Estrutura Social dos índios Maku. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

_____. “*Vocês, brancos, não tem alma*”: histórias de fronteira. Rio de Janeiro: Azougue; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

_____. Os Maku: esquecidos e discriminados. Aconteceu Especial, 18. In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany (Eds.). *Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo: Cedi, 1991, p. 141-142.

_____. O lumpen-indigenismo do Estado brasileiro. *Journal de la société de americaniste*, v.85, n.1, p. 281-306, 1999.

_____. *Isolamento e endogamia*: observações sobre a organização social dos índios Maku. Porto Alegre : UFRS, 1983. 387 p. (Dissertação de Mestrado)

_____. *Parente et demographie chez les indiens Maku*. Paris : Univ. Paris VII, 1991. 257 p. (Tese de Doutorado)

RAMIREZ, Henri. *A Língua dos Hupd’äh do Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora Associação Saúde Sem Limites, 2006.

RAMOS, Alcida Rita. Padrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro. In: *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980, p. 135-182.

_____. O imprevisível poder de um título: resposta a Eduardo Viveiros de Castro. *Anuário Antropológico*, v. 81, p. 263-266, 1983.

_____. Sobre La Utilidad Social Del Conocimiento Antropológico. *Antropologicas*, v. 3, p. 51-59, 1992.

RAMOS, Danilo Paiva. *Círculos de coca e fumaça*. 2014. 469p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

RAMOS, Danilo Paiva; LOLLI, Pedro. Hupda e Yuhupde. Projetos e Desafios. In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany (Eds.). *Povos Indígenas do Brasil: 2006-2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 218-221.

SAHLINS, Marshall. Sociedades afluentes originais. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n.32. p. 2-19, 1979.

SILVA, Márcio. Linguagem e Parentesco. São Paulo. *Revista Antropologia*. Vol. 42. n.1-2, 1999.

SILVA, Luiz Fernando Villares (Org.). *Coletânea de Legislação indigenista brasileira*. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Livros/Coletanea-da-Legislacao-Indigenista-Brasileira-2008/1%20-%20Inicio.pdf>

SILVERWOOD-COPE, Peter. *Os Maku. Povo Caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas mitológicas de Lévi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. Vol. 15. No 31. 2009.

TEIXEIRA, Wenceslau Gerales et al. *As terras pretas de índio na Amazônia: sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas*. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental. 2009.

TURNBULL, Colin. The importance of flux in two hunting societies. In: LEE, R. B. & DEVORE, I. (ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1966. pp. 132-7.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Hierarquia e simbiose em questão. [Ensaio crítico sobre Alcida Ramos, Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil]. *Anuário Antropológico*, v. 81, p. 252-262, 1983.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti - Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n.2, 2004.

_____. Imagens da Natureza e da Sociedade. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*: São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

_____. *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais na Nova Guiné?

WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. São Paulo: ISA/Mercado das Letras, 2005.