

SANDRA APARECIDA AYRES DE PAULA

**TERRITORIALIDADE INDÍGENA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA
DO SÉCULO XXI: o caso Jamamadi**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, curso de Mestrado, Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Lopes Diniz Filho

Co-orientação: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

CURITIBA

2005



Para
os Jamamadi, que me permitiram conhecê-los.

AGRADECIMENTOS

Se não fossem os tropeços da vida, esta dissertação não teria acontecido. Agradeço primeiro a esta mágica que é a vida que coloca as coisas e pessoas nos lugares e momentos certos mesmo quando achamos que tudo está errado.

Minha gratidão à minha família: pais, Olivél e Alba, e filhos, David, Elisa, Catarina e Felipe, que me ajudaram com as “contas” que não paravam de vencer enquanto não me restava outra alternativa senão ler... e ler ... e ler.

Aos amigos, aos muitos amigos que sempre me ouviram e me apoiaram. Um agradecimento especial aos amigos de longe, Cartaxo e Cleisa, que me acolheram na passagem por Rio Branco.

Aos amigos da FUNAI, Ana Maria Carvalho, Artur, Nadja, Leila, Marquinho (Espírito Santo), Patrícia, Colombo, Briner, Luiz Sberze, Márcia Grankow, Slowacki, Luiz Nogueira, Cláudio Romero, Noraldino, Alceu, Rita, Guiomar, Sérgio Campos, e aos que já passaram por lá, Ana Lange, Vanessa, Silbene, Isa, Auxiliadora, Beth Cid, e a todos com quem falo pelos corredores quando passo por Brasília e que fica sempre vivo na memória o carinho de também se lembrarem de mim.

Aos que colaboraram diretamente na pesquisa, confiando informações e dados preciosos de seu acervo: no CIMI - Charles, na UNI-Acre - Chico Preto, na CPI Acre – Renato.

A quem me estimulou com seu exemplo a ter um olhar desprendido para a questão indígena: Dominique Gallois.

À banca de qualificação, professores Wolf e Silvio, que me estimularam a buscar mais.

À Coordenação do Mestrado, pela concessão da bolsa de estudos.

Aos meus orientador e co-orientador, professores Diniz e Júlio, o sentimento de gratidão profunda.



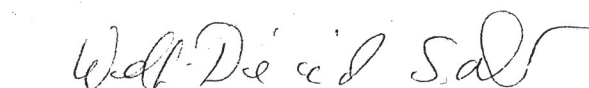
PARECER


Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia, reuniram-se para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado, apresentada pela candidata **Sandra Aparecida Ayres de Paula**, intitulada: “**Territorialidade Indígena na Amazônia Brasileira do Século XXI: o caso Jamamadi**”, para obtenção do grau de **Mestre** em Geografia, do Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, Área de Concentração **Produção do Espaço Urbano e Regional**.

Após haver analisado o referido trabalho e argüido o candidato, são de parecer pela **APROVAÇÃO** da Dissertação.

Curitiba, 29 de abril de 2005.


Prof. Dr. Eliseu Savério Sposito - UNESP


Prof. Dr. Wolf Dietrich Sahr - UFPR


Prof. Dr. Luís Lopes Diniz Filho
(Orientador e Presidente da Banca)


Prof. Dr. Júlio César Suzuki (USP)
Co-orientador

SUMÁRIO	
AGRADECIMENTOS.....	IV
SUMÁRIO	V
LISTA DE MAPAS.....	VI
RESUMO.....	VII
ABSTRACT.....	VIII
INTRODUÇÃO: LOCALIZANDO O TERRITÓRIO	9
CAPÍTULO I - A CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS PELO ESTADO NACIONAL	25
CAPÍTULO II – AS TERRITORIALIDADES DOS JAMAMADI DO LOURDES: DA TRADIÇÃO E DA MODERNIDADE	47
CAPÍTULO III - PERSPECTIVAS TERRITORIAIS.....	79
ANEXO I – Famílias Jamamadi.....	95
ANEXO II - Legislação.....	97

LISTA DE MAPAS

Localização da Aldeia Jamamadi do Lourdes, Município de Boca do Acre/AM.....	24
Terra Indígena Jamamadi segundo delimitação do Estado.....	46
Território Indígena Jamamadi segundo suas Territorialidades.....	78

RESUMO

Este trabalho trata da construção do território do grupo Jamamadi, situado no Seringal do Lourdes, sul do Estado do Amazonas, município de Boca do Acre, em um momento do processo em que a FUNAI reconhece a demanda pela demarcação física da terra como uma reivindicação do grupo. O estudo busca olhar os dois vetores desta construção, o do Estado Nacional e o do grupo indígena, e avalia em que medida as duas demandas se equivalem em objetivos e resultados.

A concepção de território desde os tempos mais remotos da humanidade esteve sempre atrelada ao entendimento de um espaço onde se manifesta o poder de alguém. A construção do Estado Nacional na modernidade, por algum tempo, tornou exclusivo e tão forte este poder que território e Estado Nacional foram indissociáveis até como escala de análise geográfica, não se permitindo outra territorialidade que não a do Estado Nação. Nesta perspectiva se avalia, à luz dos conceitos geográficos desenvolvidos para território, a destinação de terras para os grupos indígenas no Brasil, concentrando esforços no momento pós-constituição de 1988, em que as questões ambientais são reforçadas.

Na perspectiva do grupo, a opção foi analisar as relações deste com o território, suas territorialidades, sob a ótica da teoria social, sem, contudo, desviar do objetivo principal do território enquanto espaço concreto definido pelas relações de poder, que têm como característica, neste caso, a conservação da biodiversidade no território tradicional. Suas territorialidades se desenvolvendo livremente com todas as possibilidades conferidas pela modernidade e pela tradição.

Finalmente, procede-se à análise das formas territoriais do grupo e do Estado, superpondo-as, avaliando as possibilidades de alcance dos objetivos do grupo com a demarcação física do território (terra para o Estado Nacional) à luz dos conceitos de autonomia. Conceitos estes atualizados para sociedades modernas ou pós-modernas e que encontraremos sua realização nas sociedades tradicionais.

ABSTRACT

This work focus on the construction of the territory of the Jamamadi group, situated in the Seringal do Lourdes, south of the State of Amazon, municipality of Boca do Acre, at a moment when FUNAI recognizes the demand for the physical demarcation of the land as a claimed by the indigenous group. The study focus on the two vectors of this construction, Nation-State and aboriginal group, and evaluates the extent to which the two derived demands are equivalent in objectives and outcomes.

Since early times, the concept of territory has been associated to an area under someone's authority or power. More recently, the concept of nation-state made this authority almost exclusive and stronger to the extent territory and nation-state are no longer dissociable even at the geographic scale, and do not allow for any territoriality but that from the nation-state. Under this perspective, and based on concepts of geography developed for territory, the assignment of land to aboriginal groups in Brazil is analyzed, concentrating efforts in the timeframe of the post-1988 constitution, where environmental issues are strengthened.

The relationships between the Jamamadi group with the land and its territoriality are analyzed under the prism of the social theory without, however, overlooking the territory as the actual space defined by the relations of power, in this case conservation biodiversity in the traditional territory. The territoriality of the Jamamadis being freely developed will all that is allowed by modernity or tradition.

Finally, we proceed to the analysis of the territorial forms of the group and the State, overlapping them, and then evaluating the possibilities of reaching the groups' objectives by the physical demarcation of the territory under the concept of autonomy. Such concepts are brought up to date for modern or post-modern societies and that we will find its accomplishment in the traditional societies.

INTRODUÇÃO: LOCALIZANDO O TERRITÓRIO

“...as sociedades ditas ‘primitivas’ são importantes não, como se crê às vezes, enquanto testemunho de nosso passado, mas como testemunho de um presente que poderia ser outro: ela mostra, antes de tudo, que o modelo em que estamos imersos, de ‘desenvolvimento’ a qualquer custo, é apenas um entre os possíveis.” (Manuela Carneiro da Cunha, 1989)

A questão da territorialidade, e da territorialidade indígena, faz sentido primeiro pela importância do território na liberdade de ser, na linha abordada por SOUZA (2001), segundo o qual a territorialidade tem importância para o processo de desenvolvimento, entendido este enquanto autonomia. Em segundo lugar, porque há uma visível transformação sobre a tradicional territorialidade do Estado, com o surgimento de novas territorialidades. E são condicionantes dessas transformações e da formação de novas territorialidades: *“a revolução científico-tecnológica que transforma a base tecnoprodutiva da economia, gerando mudanças na organização da produção e do trabalho; (...) e a crise ambiental, que impõe novos padrões de relações com a natureza e com seus recursos”* (BECKER, 2001: 273); em que *“ambos redefinem os estilos de vida, a ética e a cultura, a dinâmica político-social e a organização do espaço global e dos territórios nacionais”* (BECKER, 2001: 274).

Na Amazônia Brasileira, as terras indígenas já identificadas ocupam significativos 20% da área total da Amazônia Legal e, segundo a Fundação Nacional do Índio (2004), o problema principal de destinação de terras às populações indígenas está solucionado, pois apenas casos residuais ainda não foram contemplados. Assim, no Brasil do século XXI, uma configuração espacial em parcela do território nacional sugere o delineamento de uma outra forma de ocupação, diferenciada daquela resultante das forças capitalistas de produção, apesar das políticas desenvolvimentistas implantadas na Região Amazônica e de toda a pressão que essa região sofre enquanto fronteira.

Tratar dessa forma de ocupação não significa se limitar às terras indígenas. Originou-se na Amazônia, e se estendeu a outras partes do território nacional, o reconhecimento da territorialidade de populações tradicionais, como seringueiros, caiçaras, quilombolas, ribeirinhos, entre outras, que produzem resultados semelhantes em termos de manutenção dos ecossistemas. Populações que mesmo articuladas, ainda que precariamente, à sociedade capitalista nacional, cada vez mais globalizada, mantém sua subsistência por meio da pequena agricultura, pequena pesca, caça, extrativismo e trabalho assalariado ocasional.

“Ora, grande parte das florestas tropicais e outros ecossistemas ainda não destruídos pela invasão capitalista é, em grande parte, habitada por tipos de sociedades diferentes das industrializadas, isto é, por sociedades de extrativistas, ribeirinhos, grupos e nações indígenas. Muitas delas ainda não foram totalmente incorporadas à lógica do lucro e do mercado, organizando parcela considerável de sua produção em torno da auto-subsistência. Sua relação com a natureza, em muitos casos, é de verdadeira simbiose, e o uso dos recursos naturais só pode ser entendido dentro de uma lógica mais ampla de reprodução social e cultural, distinta da existente na sociedade capitalista.” (DIEGUES, 1998: 79).

Entretanto, deixando de lado essa aparente simbiose, não somente as limitações de ordem geográfico-ambientais ou tecnológicas motivam um tipo específico de exploração dos recursos naturais. Mais que isso, as relações sociais e de poder configuram as racionalidades intencionais dessas sociedades, seus objetivos de produção material, social e cultural (DIEGUES, 1998).

Sendo assim, o estudo sobre a gênese dessa forma/modo de ocupação, essa outra territorialidade, que fundamentalmente está organizada sobre tradições indígenas, pode ajudar a entender o processo que pode estar configurando um novo formato, em que a dicotomia homem/meio ambiente não estabeleça relações de desequilíbrio. Embora essa outra territorialidade na Amazônia Brasileira seja base de interesses muitas vezes conflitantes na defesa do patrimônio ambiental, povos da floresta, ambientalistas nacionais e mundiais, governos brasileiro e estrangeiros e firmas detentoras da tecnologia moderna podem estar constituindo uma proposta que *“territorialmente (...) se expressa em recortes territoriais, as terras indígenas, as reservas extrativistas e reservas ecológicas que poderão ser futuras ilhas de experimentos biotecnológicos avançados.”* (BECKER, 1994: 94)

Apesar deste trabalho não ignorar essa possibilidade de configuração de territorialidades em ilhas; ouvir diretamente dos protagonistas desse modo de ocupar o espaço as suas percepções enquanto sobreviventes de um processo de ocupação do território nacional excludente das populações indígenas, das tradicionais e de classes sociais menos favorecidas, dos habitantes naturais do espaço brasileiro, pode elucidar aqueles elementos que persistem ao tempo e às pressões e permitem ainda a reconstituição de territórios onde as relações sociais, fundamentadas nas relações de parentesco e de solidariedade, podem constituir relações equilibradas entre os homens e com a natureza.

Por outro lado, o problema indígena não existe deslocado dos quadros da sociedade brasileira. Só existe de fato onde e quando índios e não-índios entram em contato. É, pois, segundo Darcy Ribeiro,

“um problema de interação entre etnias tribais e a sociedade nacional, cuja compreensão é dificultada pelas atitudes emocionais que se tende a assumir diante dele, tais como: a atitude etnocêntrica, dos que concebem os índios como seres primitivos, dotados de características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis que cumpre mudar, para compeli-los à pronta assimilação aos nossos modos de vida (...); a atitude romântica dos que concebem os índios como gente bizarra, imiscível na sociedade nacional, que deve ser conservada em suas características originais, quando mais não seja como uma raridade que a nação pode dar-se ao luxo de manter, ao lado dos museus e dos jardins zoológicos (...); a atitude absenteísta dos que, considerando inevitável e irreversível o processo de expansão da sociedade nacional sobre seu próprio território, que leva de encontro a todos os remanescentes das populações indígenas ainda isoladas e autônomas, postulam a inevitabilidade do contato, da deculturação e da desintegração progressiva das culturas tribais, seguidas, necessariamente, da extinção do índio como etnia e da incorporação dos remanescentes (...)” (RIBEIRO, 1996: 214).

Sob olhares etnocêntricos, os grupos indígenas, bem como outros diferentes, têm sido caracterizados sem distinção como índios, assim como os africanos na categoria de negros, sem contabilizar as variadas etnias nas categorias genéricas que lhes são imputadas e valoradas em uma escala civilizatória, típica do entendimento evolucionista da história, como inferiores:

“A rigidez da escolha que assinala os critérios diferenciadores, acrescentada à certeza de se chegar a um tipo de civilização, é etnocêntrica, porque os critérios refletem o sistema de valores contemporâneos no Ocidente, que é subjetivo e relativo. Se a escolha recaísse sobre outros critérios como paz social, ausência de agressão, equidade na distribuição dos recursos ou equilíbrio ecológico, ou ainda proteção coletiva do indivíduo, o quadro seria completamente alterado. O aspecto etnocêntrico reside, entre outros elementos, na apresentação de um só modelo e uma só direção possível, diretamente deduzidos de concepções européias quanto ao conteúdo e às conseqüências de desenvolvimento.” (TELLES, 1984: 141).

Apesar de todas as atitudes em relação aos índios e dos olhares etnocêntricos, algumas populações indígenas vivenciam hoje a realidade de luta por conquistas cada vez mais significativas de interação em igualdade de condições com o restante da população brasileira, ao mesmo tempo em que mantêm territórios preservados da exploração predatória do modelo capitalista. No caso dos índios Jamamadi do Lourdes, o momento é

de reconstrução territorial e esta a razão de suas territorialidades constituírem objeto desse estudo. O território Jamamadi, forjado nos embates das forças de poder presentes interna e externamente à sociedade indígena, é tratado em sua gênese e formulação atual e vai além da esfera das formas tradicionais de organização social do grupo Jamamadi para o seu entendimento. A pesquisa de mestrado buscará identificar, no contexto da Amazônia Brasileira e da construção de territórios indígenas pelo Estado Nacional, a inserção e percepção do grupo Jamamadi quanto ao espaço vivenciado, à conservação dos recursos naturais e às formas de construção da sua territorialidade, confrontados com os conflitos gerados na ocupação da fronteira e pelas políticas de desenvolvimento para a região.

Entender a territorialidade de um grupo indígena nos remete a velhas discussões que permeiam não somente o discurso geográfico mas a ciência como um todo. As relações do homem com a natureza, ou melhor ainda, o homem versus a natureza. São os homens determinados por seu meio? Ou, ao contrário, é a cultura e a história que determinam como os homens se relacionam com a natureza? Ou ainda é a natureza produto do homem e de sua história? Existe uma segunda natureza? Além desta, uma outra separação também presente nos nossos discursos ocidentais: matéria versus espírito.

Esses dilemas todos permaneceriam sem solução se, segundo Bruno Latour, “*a antropologia não nos houvesse acostumado, há muito tempo, a tratar sem crises e sem crítica o tecido inteiriço das naturezas-culturas*” (LATOURE, 1994: 12). Isto entendido para populações distantes, para alguns a-históricas, para outros selvagens, para outros mais os não civilizados, enfim, não para nós ocidentais. Ainda para este autor “*mesmo o mais racionalista dos etnógrafos, uma vez mandado para longe, é perfeitamente capaz de juntar em uma mesma monografia os mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas, religiões, epopéias e ritos dos povos que estuda.*”(LATOURE, 1994:12).

No entanto, trabalhando durante muitos anos na Fundação Nacional do Índio, o que presenciei foi uma antropologia preocupada com o passado e com as marcas da ocupação, como será melhor detalhado no capítulo da construção dos territórios pelo Estado, e sendo assim, não é desta antropologia que queremos tratar nesta dissertação e sim de uma geografia preocupada com o momento atual de vida do grupo Jamamadi do Lourdes, ainda que estas separações entre as ciências não possam ser tão determinantes no processo de pesquisa. Mas então como olhar do ponto de vista geográfico para uma população para a qual um ramo da ciência, a antropologia, nos habituou que a estudaria na sua completude? E, que caminhos percorrer para entender processos sociais que resultam em um ambiente natural preservado, sem cair nos determinismos ou naturais ou culturais?

A opção foi trabalhar o tema território na dimensão da produção da vida do grupo, o que implica abordá-lo sob dois aspectos. No primeiro, as discussões do conceito de território tradicionais da geografia, desde Ratzel e a territorialidade do Estado, passando por Raffestin e as relações de poder, explorando a forma atual de como o Estado Nacional define e destina territórios aos grupos indígenas, e às escalas de poder que conformam o embate que se trava no processo. No segundo, e mais difícil, entender como o grupo constrói essa territorialidade, ou essas territorialidades, pois é no local que a dimensão natureza se mantém preservada, até a possibilidade dos territórios em rede das discussões atuais em confronto com a conformação de espaços que mais se parecem com ilhas, além de tratar também das possibilidades de entendimento dos territórios como uma vivência de multiterritorialidades, como desenvolvido por Haesbaert na qual há a “*construção de uma experiência ou construção efetivamente nova, flexível e mutável que não uma simples reunião ou justaposição de ‘múltiplos’ territórios, mas efetivamente, uma ‘multiterritorialidade’*” (HAESBAERT, 2004: 345). Entretanto, nos dois aspectos da abordagem o que está posto para território é sua definição por dois elementos fundamentais: espaço e poder.

Não vamos tratar de natureza neste trabalho, apenas partimos de uma constatação empírica, pois basta observar uma imagem de satélite de qualquer parte da Amazônia Legal para concluir que onde há terra indígena há floresta preservada senão na sua totalidade, em sua maior parte. Portanto, partimos do princípio de que a construção dos territórios indígenas resulta na conservação dos ecossistemas e na manutenção da biodiversidade amazônica, sem com isso estabelecermos a priori relações de causa e efeito entre populações indígenas e natureza, ou querermos imputar a elas o papel de salvadoras do planeta ou qualquer outro ideologismo dos movimentos ambientalistas atuais, mesmo cientes de que

“as populações indígenas, os seringueiros e ribeirinhos, recentemente denominados ‘populações tradicionais’, incorporaram a marca ecológica às suas identidades políticas como estratégia para legitimar novas e antigas reivindicações sociais. Dito de outra forma, o critério de valoração ecológica confere novas bases para uma valoração política dos segmentos sociais e engendra um novo quadro ordenatório da diversidade social da Amazônia”.(LIMA & POZZOBON, 2000: 02).

O território que vamos tratar é aquele materializado no espaço como um campo de forças, definido e delimitado por relações de poder (RAFFESTIN, 1993; SOUZA, 2001),

disputadas e/ou combinadas entre o poder do Estado e o poder do grupo. Além disso, o grupo será observado internamente e fala por si.

No caso do Estado, a construção de territórios indígenas não deixa de ser um processo histórico em que tanto o desenvolvimento da ciência como a prática indigenista e as forças de poder regionais de ocupação da Amazônia desempenham papéis que vão dando forma aos institutos legais até chegarmos à configuração atual da Constituição de 1988 e regulamentação posterior. Assim, a construção dos territórios é analisada pelos instrumentos legais que representam o pensamento e a atuação do Estado.

Na dimensão do grupo, não se deve estabelecer a priori as estruturas da tradição como responsáveis únicas da ação dos sujeitos na construção de suas territorialidades. O grupo Jamamadi do Lourdes desenvolveu estratégias que fazem uso deliberado de estruturas e sistemas da tradição e da modernidade como forma de sobreviver à ocupação de seu território tradicional pelas forças capitalistas de conquista da fronteira nacional. Como poderá ser visto no capítulo específico da territorialidade do grupo, há papéis bem definidos entre os seus membros de tal forma que ficou viabilizada esta dualidade para o grupo ainda que do ponto de vista de alguns indivíduos tenham sido criados conflitos insolúveis entre o tradicional e o moderno.

A teoria da estruturação, como desenvolvida por Giddens, nos permite vislumbrar como o grupo no seu dia-a-dia, nas suas relações entre si e com os outros, põe em prática ações e decisões resultantes de duas dimensões sociais. A tradicional do grupo, enquanto indígena, e a da sociedade que o envolve, a “nacional”. A principal vantagem dessa teoria para o trabalho é o de considerar as práticas sociais como tendo propriedades estruturais, sendo que a estrutura por sua vez é dual, tanto expressa sanções como facilidades para os agentes. Além de tratar de tempo e espaço, tem como princípio a ação do agente, isto é, o ator social não é mero autômato de uma estrutura imposta, pois tem possibilidades de agir conscientemente e de monitorar suas ações contribuindo para o dinamismo dos sistemas sociais modernos (GIDDENS, 2003). O modo tradicional mantém as relações internas do grupo, o seu cotidiano, enquanto nas relações com o outro buscam o entendimento do funcionamento das instituições com o domínio da língua portuguesa para uma relação em igualdade de condições, sem perder o mote principal da razão de sua existência, a diferenciação étnica, a sua identidade e a identidade do grupo.

Quanto às regras, características de sistemas sociais, este mesmo autor desenvolve o entendimento de que elas funcionariam na Teoria da Estruturação muito mais como fórmulas ou esquemas simbolizados possíveis de serem empregadas pelos agentes do que

como limitantes à ação desses mesmos agentes (GIDDENS, 2003). E aqui mais uma vez esta teoria é essencial para o tratamento do tema da forma como foi observado na realidade de campo. Mesmo mantida a cosmologia do grupo e seus sistemas tradicionais, a defesa territorial do grupo não tem mais como fazer uso destes mesmos sistemas, assumindo, portanto, uma nova forma, não mais a da guerra tradicional mas da luta que se torna política em uma relação de distanciamento institucional¹ típica de sistemas modernos². Isto não deve ser confundido apenas com uma capacidade adaptativa mas sim com o acúmulo de saberes sociais desenvolvidos pela ação de sujeitos conscientes que foram capazes de incorporar esse novo espaço tempo diferente do espaço tempo coincidente da tradição.

Tão conscientes que foram capazes de desenvolver novas estratégias que permitiram sua existência no tempo e no espaço e se encontram, em pleno século XXI, da modernidade, reivindicando a demarcação de seu território pelo Estado Nacional, entrecortado pela ocupação do que restou da exploração da seringueira desde meados do século XIX e pela nova versão da fronteira neste século, os pastos imensos para o gado e a urbanidade cada vez mais próxima.

A inclusão desta parcela do grupo Jamamadi localizada no Seringal Lourdes, um caso de existência residual, segundo a FUNAI, é fruto de reivindicações recentes feitas pelo grupo, antes desconsiderados por uma política integracionista que somente admitia demarcar terras para grupos ainda isolados e/ou integrais nas suas tradições. Aqueles que em contato permanente por relações comerciais ou mesmo com algum grau de miscigenação com a população nacional, decorrente muitas vezes de processos violentos de ocupação de seus territórios, eram simplesmente desconsiderados para a destinação de terras como indígenas, sendo denominados de “integrados” e, portanto, com direitos constitucionais perdidos como se perdida sua identidade.

Segundo Lúcia Rangel (1994: 3), durante as décadas de 1970 e 1980, os Jamamadi foram considerados como grupo disperso e aculturado e retirados do PMACI- Projeto de Proteção do Meio Ambiente e às Comunidades Indígenas, que se desenvolveu neste

¹ Segundo Anthony Giddens “em condições de modernidade, uma quantidade cada vez maior de pessoas vive em circunstâncias nas quais instituições desencaixadas [separação do tempo e espaço], ligando práticas locais a relações sociais globalizadas, organizam os aspectos principais da vida cotidiana.” (GIDDENS, 1991:83).

² Quando nos referimos à modernidade presente na Amazônia do século XXI, fora o fato de se apresentar como um momento de estranhamento em relação a tudo que vem do passado, também pode ser uma radicalização da própria modernidade, confundida às vezes com uma pós-modernidade, com os seguintes traços: “a dissolução do evolucionismo, o desaparecimento da teleologia histórica, o reconhecimento da reflexividade meticulosa, constitutiva, junto com a evaporação da posição privilegiada do Ocidente ...” (GIDDENS, 1991:58).

período no sul do Amazonas e Estado do Acre, em decorrência das exigências do Banco Mundial para completar a construção e asfaltamento da BR-364 no trecho entre Porto Velho e Rio Branco, daí seguindo para Cruzeiro do Sul no extremo oeste do Estado do Acre, entretanto, ainda não completado. Essas exigências se fundamentavam no grande impacto e transformação de espaços na Amazônia decorrentes da abertura e asfaltamento de rodovias como consequência do projeto de desenvolvimento iniciado pelo governo militar desde 1964.

O olhar para as territorialidades do grupo se faz aqui o mais comprometido e o mais próximo das realidades da modernidade, da qual a Amazônia do século XXI não escapa, destituída do envolvimento com o processo administrativo de identificação de territórios³ que será especificado no capítulo seguinte, mas do qual pode-se adiantar: “(...), a estruturação do processo administrativo estabelece, ainda que informalmente, no grupo técnico que vai preparar a proposta de área, um certo balizamento do trabalho, moldando a proposta de forma a responder as exigências políticas dos avaliadores. Como não levar em conta na hora de propor uma área, as decisões de uma instância superior, que pode significar a paralisação do processo?” (LEITE, 1999: 110).

Esta pesquisa não acompanha todo o processo de demarcação do território Jamamadi do Lourdes, que ainda está em andamento. No entanto, de certa forma, a sua apresentação à FUNAI poderá influenciar esse processo com as discussões empreendidas, o que pode contribuir para alterar a forma preliminar da identificação do território, especialmente alterando limites para poder excluir da terra única o grupo Apurinã, inimigos históricos dos Jamamadi. Há um grupo indo a campo no mês de fevereiro de 2005 que fará o levantamento fundiário e uma segunda avaliação da proposição inicial de limites, na qual foram baseadas as discussões desta dissertação e do desencontro das duas territorialidades, a do grupo e a do Estado Nacional.

Para estudar o território na dimensão do grupo indígena, foi realizada uma pesquisa de campo entre os dias 06 de junho e 13 de julho de 2004, mediante o deslocamento por Rio Branco no Estado do Acre, para o município de Boca do Acre no sul do Estado do Amazonas. O trajeto entre Rio Branco e Boca do Acre foi realizado de carro o que

³ Tenho participado em trabalhos com grupos indígenas, entre outros, na realização de pesquisa sobre uso e proteção dos ambientes, enquanto estudos complementares ao trabalho de Grupos de Trabalho (GT's) formados para identificação de terras indígenas e definição de áreas, incluindo os Jamamadi do Lourdes. Assim, este trabalho de alguma forma põe em questão, de muito perto, o que vem sendo realizado na construção de territórios indígenas, em uma versão liberta dos cânones administrativos e da preocupação de responder a quesitos institucionais.

permitiu a observação da ocupação que está se dando na região ao longo da BR-317 que liga as duas cidades (210 Km), os extensos campos para o gado, contribuindo também com o desenvolvimento da pesquisa.

Seguindo as discussões propostas pelo autor Tim May (MAY, 2004), uma combinação de dois métodos foi utilizada na pesquisa direta com o grupo indígena. As entrevistas não-estruturadas ou focadas e a observação participante estiveram presentes. Além disso, empreendeu-se uma série de conversas junto aos dirigentes de organizações que lhes dão apoio, tanto em Rio Branco quanto em Boca do Acre, registradas nas Anotações de Campo.

Na chegada em campo, no Lourdes, a primeira atitude foi apresentar o trabalho e explicar para o grupo o que se pretendia na área, mesmo porque era necessária uma autorização formal dos Jamamadi seguindo orientações da FUNAI de Brasília. Assim, foi adotado um papel público com minha presença e intenções manifestadas. O segundo passo foi conquistar a confiança do grupo que de alguma forma e em algum grau já existia em função de trabalhos desenvolvidos para a FUNAI e retirar qualquer distanciamento porventura existente. Experimentar suas comidas, interessando-se verdadeiramente pelas suas atividades foram os passos seguidos. Seria impraticável ter uma observação participante nos moldes da Escola de Chicago⁴, em que o pesquisador deve se tornar parte do ambiente, e a participação na pesquisa de campo está mais para “participante como observador”, que não significa agir como o grupo, mas estabelecer uma série de relacionamentos que viabilizam sujeitos no grupo como respondentes ou informantes, além das observações diárias (MAY, 2004).

Revisões periódicas dos resultados obtidos faziam com que se voltasse a determinados temas em busca de esclarecimentos adicionais. Mesmo assim, não se consideram exauridas as possibilidades de conhecimento do grupo. Muitas lacunas ficaram na compreensão da totalidade da vida daquelas pessoas. Também porque havia um foco: o território.

⁴ “A observação participante tem uma história totalmente distinta da abordagem de pesquisa do positivismo (ou centrada em variáveis). Embora as suas origens possam ser buscadas na antropologia social, foi a Escola de Chicago de pesquisa social, particularmente Robert Park, que encorajou os estudantes a estudar, pela observação, os fenômenos sociais em constantes mudanças da Chicago dos anos de 1920 e de 1930.” (MAY, 2004: 45).

LOCALIZANDO OS JAMAMADI NO RIO PURUS

O Seringal do Lourdes, onde se instalaram os Jamamadi a partir da década de 1970, ocupa a margem esquerda do rio Purus, há aproximados 50 Km a sudoeste da cidade de Boca do Acre, no sul do Estado do Amazonas, fronteira com o Acre. O local e o grupo indígena foram incorporados ao processo de exploração capitalista monoextrativista da borracha, do final do século XIX e início do XX, e vivenciam o seu declínio e a transformação desse espaço atualmente redesenhado pelas mesmas forças de poder do passado. Os donos dos seringais, os seringalistas, transformam-se em fazendeiros de gado e os seringueiros, alojados em pequenas comunidades à beira do rio Purus, em pequenos agricultores e posseiros fixados em parte pelo INCRA, ambos disputando com os índios o território tradicional e atual do grupo.

A ocupação da Amazônia é iniciada já no princípio do século XVII pelos portugueses que instalam soldados e colonos no delta do rio Amazonas para controlar o domínio de sua posse, disputada por holandeses, franceses e ingleses. Aos poucos, essa ocupação vai se tornando permanente e fundada no comércio das “drogas da mata”. A base econômica está na exploração de produtos da floresta que, como o cacau, o cravo, a canela, a salsaparrilha, a baunilha, a copaíba, tinham mercado certo na Europa e podiam ser colhidos, elaborados e transportados com o concurso da mão-de-obra indígena, farta e acessível naqueles primeiros tempos (PRADO JÚNIOR, 1998).

Os produtos da Amazônia permanecem neste tipo de exploração e *“a contingência de sair a esmo em busca dos produtos naturais, onde a natureza ao acaso os fez crescer, foi o condicionante fundamental de ocupação da Amazônia. Afora o próprio delta, onde se concentra a maior população, o vale só foi devastado linearmente ao longo dos rios, furos, lagos e canais do maior sistema fluvial da Terra, que é ao mesmo tempo, uma das áreas de mais baixa densidade demográfica do mundo.”* (RIBEIRO, 1996: 36).

Uma das características importantes dessa forma de exploração é que na Amazônia a terra não teve valor em si e a floresta somente interessou onde havia ocorrência de espécies de interesse comercial. Assim, até o século XX, a apropriação legal das terras teve pouco interesse, diferente de outras regiões de economia agrícola ou pastoril.

O desenvolvimento industrial europeu, o século XIX, por volta de 1845, apresenta a demanda por um novo produto de origem florestal, a borracha. Inicialmente extraída do caucho (*Castilloa elastica*), *“(.) impunha a organização dos trabalhadores em bandos móveis compostos só de homens”* (RIBEIRO, 1996: 40). Como a exploração do caucho é

realizada mediante o corte da árvore, rapidamente o recurso é esgotado e a seringueira (*Hevea brasiliensis*) passa a ser valorizada. Diferentemente da exploração do caucho, “*a do seringal imporá o isolamento do trabalhador. Já lhe é permitido viver com a família, mas segrega-o de qualquer outro convívio, pois cada estrada forma uma unidade à parte que não deve e não pode confundir-se com as outras.*” (RIBEIRO, 1996: 40). As estradas de seringa são apropriadas seguindo a ocorrência da espécie, isto é, não é a terra, mas a floresta que tem valor e em seguida o rio, pois todo o escoamento da produção e a chegada dos produtos para a manutenção dos seringais são transportados por essa via.

Com a subida pelo rio Purus dos migrantes nordestinos chegados à Amazônia, já nas primeiras levadas para a exploração da seringueira, encontrada na região do seu médio curso em concentrações e em qualidade superiores às da planície próxima ao Solimões, encontraremos que:

“As matas da região banhada pelos rios Juruá-Purus, originalmente só habitadas por índios, constituíam, dez anos depois da descoberta dos seringais, a principal zona produtora de borracha da Amazônia e contava com uma população superior a cinqüenta mil habitantes, formada principalmente de deslocados nordestinos que lá foram ter, fugindo da seca (...). Ali os coletores de drogas da mata não tiveram predecessores, missionários ou quaisquer outros – foram eles próprios os desbravadores da terra, os descobridores das tribos e seus algozes. Nenhuma outra região apresenta, por isto, tantas dificuldades para o etnólogo e para o lingüista. Não somente pouco se sabe sobre as tribos que as habitavam, como há enorme confusão, a começar pelos nomes. O seringueiro não estava interessado em distinções lingüísticas e culturais; com uns poucos nomes batizou todas as tribos, fazendo-os recair sobre grupos completamente diferentes.” (RIBEIRO, 1996: 58).

Além disso, os primeiros etnólogos, cronistas e viajantes a percorrer a região são de origem estrangeira, o que acaba por interferir na grafia dos nomes indígenas, podendo dar a impressão de se tratar de grupos distintos quando na verdade somente tinham sido grafados de forma diferente.

A exploração dos seringais encontrou seu apogeu no início do século XX, por volta de 1910, quando a contribuição da borracha no conjunto das exportações brasileiras alcançou 28% (PRADO JÚNIOR, 1998: 237). No entanto, logo a seguir vem o declínio, com a transferência da produção para a Malásia. Mesmo com a política de Getúlio Vargas de revitalizar a exploração, esta não alcançou mais o patamar obtido no início do século.

Por esta época (1910), do apogeu da exploração da borracha, é fundado pelo governo federal o Serviço de Proteção dos Índios – SPI, fundamentado em concepções positivistas, estabelecendo uma política indigenista que,

“(…), baseados no evolucionarismo humanista de Augusto Comte, propugnavam pela autonomia das nações indígenas na certeza de que evoluiriam espontaneamente, uma vez libertadas de pressões externas e amparadas pelo Governo. (...) Segundo o modo de ver dos positivistas, os índios, mesmo permanecendo na etapa ‘fetichista’ do desenvolvimento do espírito humano, poderiam progredir industrialmente, tal como haviam progredido, na mesma etapa os povos andinos, os egípcios e os chineses.” (RIBEIRO, 1996: 154).

Apesar de se manter positivista, as linhas mestras da política indigenista brasileira, marcada pela legislação de criação do SPI, representaram um grande avanço na proteção aos índios, pois *“pela primeira vez era estatuído, como princípio de lei, o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquilo que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podia mudar. Outro princípio de importância fundamental era a proteção ao índio em seu próprio território.” (RIBEIRO, 1996: 158).* Por esta época, no entanto, o SPI mal havia chegado ao Mato Grosso. Datam de 1953 os contatos dos irmãos Cláudio e Orlando Villas Boas com os índios da margem esquerda do rio Xingú.

A partir do governo Vargas, a Amazônia presencia novos interesses oriundos de políticas desenvolvimentistas e de ocupação das fronteiras para a integração nacional. Vista sob este enfoque ideológico como espaço “vazio”, sem apropriação legal de terras, tem seu projeto de desenvolvimento estruturado nos vários ramos da indústria de transformação dos produtos primários – borracha, madeira, agrícolas, fibras – e projetos agropecuários e minerais.

“Para viabilizar essa estratégia desenvolvimentista o Estado assumiu, a partir da década de 60, uma política mais agressiva tanto no que se refere à infra-estrutura, priorizando interligações regionais com a abertura de grandes eixos viários e as construções de hidrelétricas, como no tocante a estímulos financeiros representados pelas políticas de crédito, de incentivos fiscais e de toda uma série de vantagens financeiras adicionais, criando para tanto, novos órgãos e regulamentando instituições que já agiam na região.” (BRITO, 1994: 73).

O regime político instaurado em 1964, pela sua própria característica, assume o controle centralizado do processo de estruturação do espaço amazônico e, nesse contexto,

“ao se tornar parte integrante das transformações do sistema econômico, o espaço amazônico insere-se na divisão internacional do trabalho, fortalecendo o seu comprometimento com o processo de acumulação capitalista. A quebra do isolamento da região, assentada na postura política econômica do Estado define novas estruturas de poder descompromissadas com o processo histórico da região e, portanto, não reconhecedoras de suas diferenças étnico-culturais. É no curso desse processo, iniciado na década de 60, que a região retoma sua força atrativa, não mais para a população empobrecida do Nordeste, mas, sobretudo para aquelas provenientes do Centro-Oeste, Sudeste e Sul do país. A atual Amazônia surge, assim, moldada por desigualdades, fragilizada em suas estruturas econômico-sociais e desfigurada em seus ambientes naturais.” (BRITO, 1994: 74).

A Amazônia apresenta atualmente características essencialmente urbanas, com mais de 50% da população vivendo em cidades. Nos estados do Amazonas, Amapá e Mato Grosso os percentuais de população urbana são superiores a 70% e a tendência é de forte crescimento dos centros maiores, como Manaus. Em seu conjunto, apresenta muitas facetas, conflitivas, com territorialidades diversas, em que grupos locais de pequenos produtores, índios, seringueiros e castanheiros reivindicam o seu direito de permanência, de não expropriação e não devastação da Natureza, em um movimento apoiado por instituições internacionais que transpõe fronteiras e consegue se tornar visível, questionando o poder de grupos dominantes.

Outra face da ocupação, a partir da década de 1960, tem sido a implantação das mesmas atividades agropastoris nos moldes desenvolvidos em outras regiões, que foram as primeiras a serem exploradas desta grande fronteira amazônica, e estão distribuídas em um contínuo espacial em forma de grande arco que abrange o Maranhão, leste do Pará, Tocantins, Mato Grosso, Rondônia e leste do Acre. *“São porções do território que ofereciam vantagens locais influenciadas não só pelo nível de acessibilidade, onde grandes eixos de penetração, interligados a uma trama de estradas vicinais, facilitaram a incorporação de áreas ao processo produtivo e a redução dos custos do transporte, mas também, pelas características do meio natural, cuja cobertura vegetal e topografia favorecem a penetração da atividade pecuária.” (BRITO, 1994: 78).*

No momento seguinte desta ocupação, o que se encontra no espaço amazônico do final do século XX e início do XXI, é uma fronteira que tem feições diferenciadas estabelecida em outro patamar de integração nacional, *“com mercado em grande parte unificado e sob comando de uma nova dimensão dos capitais envolvidos: (a) já nasce heterogênea, constituída pela superposição de frentes de várias atividades, e o*

povoamento e a produção são relativamente modestos; (b) já nasce urbana e tem intenso ritmo de urbanização; (c) o governo federal tem papel fundamental no planejamento e no volume de investimentos infra-estruturais.” (BECKER, 1994: 10).

Os Jamamadi estão inseridos neste processo da fronteira. Foram incorporados ao processo de exploração da seringueira, vivenciaram o seu declínio, que segundo Darcy Ribeiro “*foi o que os salvou da extinção total*” (RIBEIRO, 1996: 36), e participam da economia regional. Com quais características entretanto este processo se deu, em que os Jamamadi conservaram sua língua, sua cultura, traços tradicionais na apropriação dos recursos e, mesmo tendo migrado da terra indígena Capana há aproximados trinta e cinco anos, reivindicam a marcação de seu território atual no Lourdes, reconstruído nos embates de forças locais e externas?

Sua aldeia se encontra no município de Boca do Acre, como apresentado no mapa da página 23, cuja organização política local é típica do sistema coronelista de favorecimento e clientelismo. A presença das instituições federais é frágil, permitindo que forças locais de coerção representadas pelos donos do poder local, os donos das terras, tenham exercido livremente o uso da violência. Nota-se, entretanto, uma reação dos agentes como pôde ser vislumbrado pelas eleições para prefeito de 03 de outubro de 2004, quando o número de votos nulos e brancos foi superior a 50% do número de eleitores, anulando a eleição para a prefeitura local. Não cabe aqui analisarmos este processo, mesmo porque nas eleições de 05 de dezembro do mesmo ano, em um segundo turno, o prefeito atual foi confirmado por reeleição; queremos apenas ilustrar o contexto político em que estão inseridos os Jamamadi, e o processo dinâmico dos sistemas que, na era da globalização e de conquistas democráticas, estão conferindo novas possibilidades aos desmandos políticos de poderes locais estabelecidos.

O grupo instalado no Lourdes, população referente dessa pesquisa, é composto por 71 pessoas das quais 55 residem dentro dos limites propostos pelo Grupo de Trabalho – GT de identificação da terra, outras duas famílias do outro lado do rio Purus em casamentos com brancas, e uma família, também com casamento com branca, residente na “Rua” (parte antiga da cidade de Boca do Acre, próxima aos rios) em função de conflitos com os segmentos regionais e também com familiares, justamente a liderança do grupo. Além destes, os Jamamadi estão dispersos pela região do médio Purus em mais quatro terras indígenas demarcadas e homologadas, conforme tabela a seguir, e outros cinco locais, próximos à cidade de Boca do Acre, incluindo o Lourdes, a saber: no Maracaju, no Iquirema, Goiaba e Igarapé Preto.

Tabela I – Terras Indígenas Demarcadas e Homologadas do Grupo Jamamadi

Terra Indígena	Município	Extensão (ha)	População Máxima (ano 2000)*
Caititu	Lábrea	308.062	nada consta
Igarapé Capana	Boca do Acre	122.556	48
Inauiini/Teuini	Boca do Acre e Pauini	468.996	450
Jarawara/Jamamadi/Kanamati	Lábrea e Tapauá	390.233	246

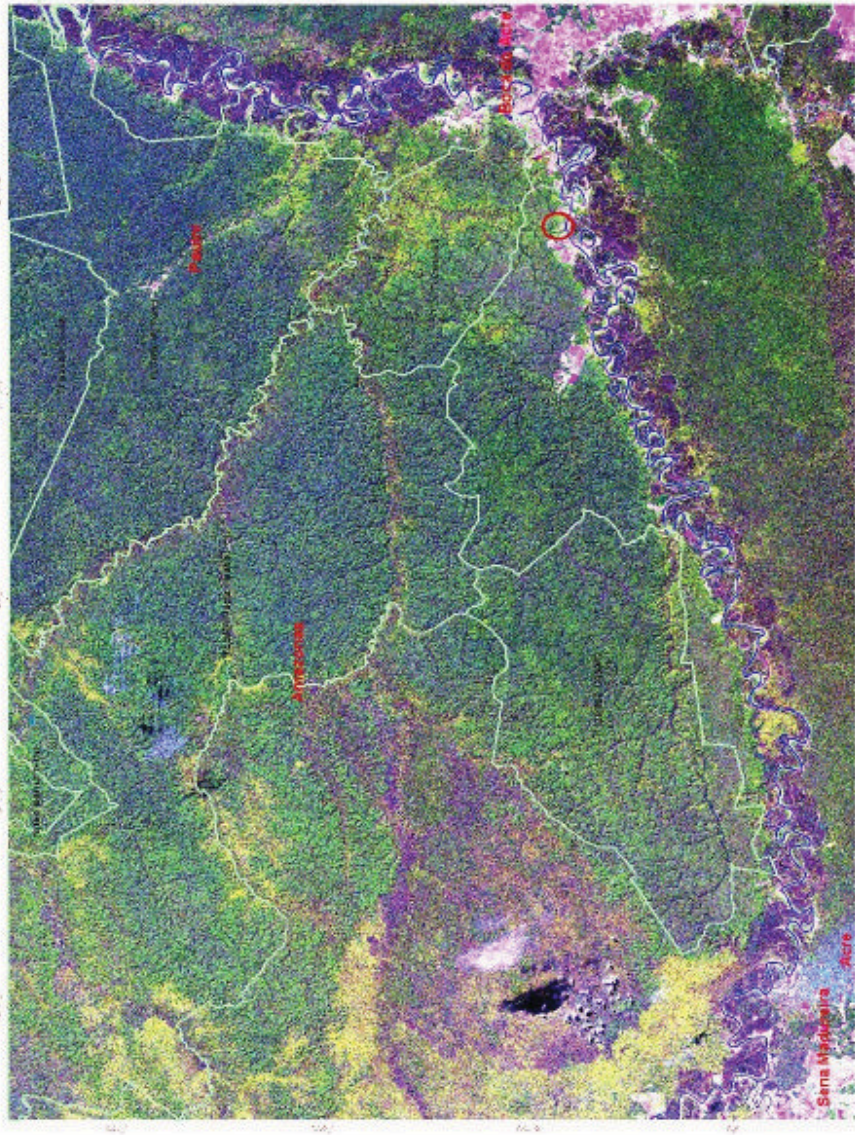
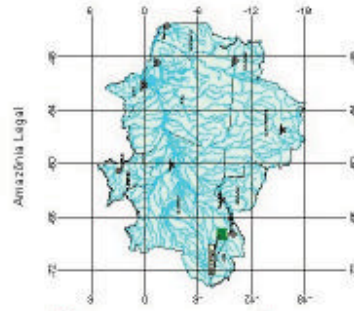
* Fonte dos dados: SCHRÖDER & COSTA JUNIOR, 2001.

Quanto aos grupos lingüísticos, as fontes indicam, segundo Lúcia Rangel, que “os povos da região do médio curso dos rios Juruá e Purus como falantes de três famílias distintas: Aruák, Arawá e Katukina. Os Apurinã, Aruák, um povo ainda muito numeroso, ocupam inúmeras áreas ao longo do rio Purus,(...); a família Katukina abrange os povos Kanamari, Txunhuã-djapá, Katawixi e Katukina do rio Biá no rio Jutai; a família Arawá abrange os povos Banavá-Jafi, Deni, Jarawara, Kanamati, Kulina, Paumari e Jamamadi” (RANGEL, 1994: 11).

O fato de existir um grupo indígena em um espaço entrecortado por empreendimentos da sociedade capitalista de expansão de fronteira, ainda mantendo preservados sua língua e costumes, e sem estar localizado em terra demarcada, coloca-nos questões de difícil solução. As estruturas da tradição garantiram sua existência como grupo, mas sua capacidade de lidar com as estruturas da modernidade lhe garantiu sobreviver em meio a esta mesma sociedade. São sujeitos na história. De alguma forma, pela necessidade de garantir a terra como recurso primeiro de sobrevivência e de ter que recorrer às instituições, e não fazer por conta própria, coloca-os em interação com o mundo da modernidade, do Estado Nação.

**Localização da Aldeia Jamamadí
do Lourdes
Município de Boca do Acre/AM**

- Aldeia Jamamadí
- Área de Proteção Ambiental
- Reserva Biológica



CAPÍTULO I - A CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS PELO ESTADO NACIONAL

“No seu crescimento e evolução, o Estado seleciona os benefícios geográficos, ao ocupar antes os bons locais de um distrito, de preferência aos pobres. Se seu crescimento está relacionado com a despossessão de outros estados, ele captura vitoriosamente as boas áreas, e os despossuídos permanecem nas ruínas.” (Ratzel, 1990)

Na geografia, em sua origem enquanto ciência institucionalizada, o território esteve sempre atrelado à formação dos Estados Nacionais, e a geopolítica, criticada por servir ao poder do Estado na dominação dos povos e territórios, ficou durante algum tempo restrita aos geógrafos do governo, com discursos legitimadores desse mesmo Estado, ainda que a geografia escolar e universitária tenha exercido uma função ideológica de *“mascarar, através de processos que não são evidentes, a utilidade prática da análise do espaço, sobretudo para a condução da guerra assim como para a organização do Estado e a prática do poder”* (LACOSTE, 1982: 05). No entanto, é esta mesma geografia escolar e universitária que contribuiu efetivamente para a construção de um sentimento de pátria, o Estado Nação (PEREIRA, 1989).

Atualmente, as discussões sobre território têm ganhado força. A dimensão do processo de globalização da economia, que engendra uma homogeneização de espaços e lugares, definidos pelas territorialidades das grandes empresas, que colocam em xeque as fronteiras dos estados nacionais, também oportuniza a reação daqueles que, alijados do processo, criam ou reproduzem formas de sobreviver que se configuram como espaços diferenciados dos produzidos pelo modelo capitalista. Esses espaços reproduzem-se por força de um poder local, não necessariamente desvinculado do poder central do Estado ou da economia capitalista, e até mesmo em função destes; são os excluídos, ou incluídos de forma marginal, precária, no processo (MARTINS, 1997).

Nesta perspectiva, e sob *“ventos de renovação”* como sugerido por Marcelo José Lopes de Souza, a geografia deixa seu olhar fixo na escala do território nacional e se aventura a outros estudos: *“(…) vide, por exemplo, MATTOS & RIBEIRO (1994), sobre os territórios da prostituição no Rio de Janeiro, e MACHADO (1992), acerca da territorialidade pentecostal”* (SOUZA, 2001: 83).

De todo modo, o que está presente no conceito de território, ainda que tratado diferentemente por diversos autores, é a relação entre espaço e poder. *“Assim, deve-se ligar sempre a idéia de território à idéia de poder, quer se faça referência ao poder público, estatal, quer ao poder das grandes empresas que estendem seus tentáculos por grandes*

áreas territoriais, ignorando as fronteiras políticas (...)” (ANDRADE, 1995: 19), quer se trate de terras indígenas demarcadas pelo Estado Nação ou das territorialidades construídas pelo grupo.

Na questão de territórios indígenas construídos pelo Estado Nacional, é bom situar a sua formulação a partir das garantias dos direitos constitucionais indígenas, estabelecidos no capítulo VIII Art. 231, da Constituição de 1988, o qual reconhece *“aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam(...)*”. Neste mesmo artigo, em seu parágrafo 1º, há o esclarecimento sobre o conceito de terras tradicionalmente ocupadas: *“(...) as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.”*

Terras essas que são registradas em nome da União, de usufruto exclusivo e posse permanente do grupo ou comunidade indígena que a habita de forma permanente. São, portanto, territórios do Estado Nacional Brasileiro a quem cabe demarcar, proteger e fazer respeitar todos os seus bens, segundo a Constituição.

Como se situam então as forças de poder dos grupos indígenas e como se constroem seus territórios, que são de fato territórios do Estado Nacional?

Desde o século XIX, com as formulações de Ratzel, o papel desempenhado pelo Estado no controle do território esteve presente nas preocupações dos geógrafos. *“É fácil convencer-se de que do mesmo modo como não se pode considerar mesmo o estado mais simples sem o seu território, assim também a sociedade mais simples só pode ser concebida junto com o território que lhe pertence”*. (RATZEL, 1914: 73). Assim, pode-se caracterizar o Estado como possuidor de três elementos fundamentais: o território, o povo e o governo, ao passo que a nação é caracterizada pela coexistência do território e do povo, mesmo inexistindo governo e, conseqüentemente, o Estado.

Por sua vez, a visão naturalizante de território de Ratzel pode ser apreendida na citação: *“Quanto mais sólido se torna o vínculo através do qual a alimentação e a moradia prendem a sociedade ao solo, tanto mais se impõe à sociedade a necessidade de manter a propriedade do seu território. Diante deste último, a tarefa do Estado continua sendo em última análise apenas uma: a da proteção”* (RATZEL, 1914: 76). Ratzel entende o território como um pano de fundo para a efetivação da vida humana, sinônimo de *boden* (solo) e outras condições naturais, levando à concepção de *espaço vital*. O espaço vital entendido como o espaço ótimo para a reprodução de um grupo social ou de uma

civilização, considerados os recursos disponíveis neste espaço que, na leitura de Ratzel, devem ter uma relação de correspondência com o tamanho da população nele existente.

Na estratégia do Estado Nacional, a concepção de espaço vital ratzeliana está presente na concepção de terras tradicionalmente ocupadas. É destinado aos índios o espaço necessário à sua reprodução física e cultural, desde que mantidos seus usos, costumes e tradições. Os 500 anos de relação com a sociedade nacional, as demandas políticas dos grupos, ficam assim eclipsados pelo espaço vital do passado. Assim, nos parece, inspira-se a conceituação constitucional de terra tradicional.

Isto nos remete aos conceitos naturalizantes de espaço e sociedade, para as assim chamadas natureza-cultura (LATOURE, 1994), tanto originados na geografia quanto na antropologia, como inspiradores das normas legais. Assim, conceitos de território não são exclusivos da Geografia. Uma certa tradição também existe na Antropologia em tratá-lo mas com um enfoque prioritário, especialmente em relação às populações tradicionais, no seu aspecto simbólico. Teorias adaptacionistas e abordagens ecológicas por sua vez

“reforçam justamente essa proximidade em relação à natureza, vivenciada praticamente sem intermediações, por um grupo indígena nesse substrato que é o habitat. Dessa forma, a naturalização da territorialidade indígena encontra no próprio substrato a solução para a possível ausência da categoria território. Dizendo de outro modo, a apropriação de recursos fornece as pistas acerca de um território indígena, constituindo-se ela mesma em mediação, reduzindo-se, portanto, a questão à identificação do substrato (ou território, ou habitat)” (HAVT, 2001),

Em contraposição, *“fugindo do determinismo ambiental ou geográfico, tornou-se muito comum, mesmo entre os geógrafos, negligenciar a relação entre sociedade e natureza na definição de espaço geográfico ou de território” (HAESBAERT, 2004),* mesmo que a perspectiva geográfica de território tenha sido sua materialidade. O que está em questão é o tratamento dissociado, ou natureza ou sociedade. A territorialidade indígena do Estado Nação não se exime das contradições postas pela Ciência. Mais recentemente, autores como Bruno Latour esboçam possibilidades de superação das dicotomias sociedade/natureza, entre outras, movendo-se no campo dos híbridos, nem exclusivamente relações sociais na construção dos territórios nem os determinismos naturais (LATOURE, 1994). Por sua vez, as territorialidades dos Jamamadi não podem estar dissociadas do ambiente florestal em que estão inseridas, nem podem estar dissociadas da ocupação de fronteira historicamente engendrada naquele espaço, em que a exploração capitalista de um único recurso natural apropriado motiva a ocupação das terras

tradicionais do grupo, nem podem estar desvinculadas das relações sociais estruturadas na tradição e na incorporação de sistemas da modernidade, como por exemplo as redes organizadas em torno das instituições não governamentais de apoio.

Essas territorialidades do grupo, por outro lado, não são concebidas com tanta rigidez no tempo e no espaço, por motivos diferenciados, nem antes do contato com a sociedade nacional nem depois de sua inserção regional na ocupação do modelo capitalista,

“diferentemente de Estados-Nação, cujos limites são rigidamente fixados pois permitem distinguir a aplicação da lei do exercício da guerra, os povos indígenas possuem fronteiras bem mais fluidas, que oscilam regularmente em função de variações demográficas, expedições guerreiras ou movimentos migratórios de vários tipos. Para elas a demanda sobre a terra não é fixada a priori na constituição da própria unidade política, mas pode sofrer mudanças em decorrência da convergência circunstancial e da capacidade de mantê-la face à pressão de outras sociedades vizinhas, também portadoras de características análogas” (OLIVEIRA, 1998c: 292).

A imposição de limites fixos a essas territorialidades, como será tratada neste capítulo a seguir, somente faz sentido na construção do território indígena pelo Estado que, fundamentados em princípios constitucionais como regra de legitimação destes territórios, não está isenta dos conceitos historicamente construídos para a categoria território, bem como não está isento dos preconceitos em falar de território que não o do Estado Nação. A palavra utilizada na Constituição Brasileira de 1988 não é território e sim terra, sendo território exclusividade do Estado Nação e relacionado ao poder reconhecido internacionalmente. Dessa forma, quando tratamos da delimitação de terras para os grupos, a referência é do território do Estado e não efetivamente do grupo. *“O Estado protege o território contra as violações que vem de fora, que poderiam reduzi-lo” (RATZEL, 1990:76)*, mas também o protege das possibilidades de fragmentação, que vem de dentro.

As classes dominantes desde o início da formação dos Estados Nação forjam historicamente uma hegemonia interna, disseminando uma ideologia nacionalista e patriótica de naturalidade e eternidade de sua existência, para consolidar este mesmo *“Estado nacional a partir da delimitação geográfica de suas fronteiras, demarcadas pela tradição e língua comuns. Para construir a nacionalidade, uma identidade nacional, faz-se necessário anular as diferenças como diferenças e forjar uma unidade ideal” (PEREIRA, 1989: 26).*

Ainda para Ratzel, só existe o poder do Estado, dessa forma, só existe um nível de análise espacial. A escala é dada pelo Estado. Esta visão foi profundamente revista por

Raffestin (RAFFESTIN, 1993), que opta por uma abordagem relacional por entender que nas relações há sempre poder e que *“as relações são capazes de tornar inteligível o poder político e suas manifestações espaciais.”* (RAFFESTIN, 1993: 31). Desse modo, *“a territorialidade se inscreve no quadro da produção da troca e do consumo das coisas. Conceber a territorialidade como uma simples ligação com o espaço seria renascer um determinismo sem interesse. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada com outros atores.”* (RAFFESTIN, 1993: 161).

As revisões sobre os conceitos de território fundamentam-se quase sempre nas concepções desses dois autores, Ratzel e Raffestin. As reflexões, ainda que avancem, incluindo também Sack e Di Méo, mantém uma vinculação com as idéias desenvolvidas por esses autores, que são marcos do entendimento de territorialidades nos dois espaços de poder, o do Estado-nação e o poder nas relações. Candiotto (2004), fazendo uma revisão do conceito de território nos remete ao autor Souza (1995), no qual as discussões desta pesquisa estão fortemente baseadas:

“O autor entende o território como um ‘espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder.’ (p. 78). Portanto, diferente do pensamento de Ratzel e acompanhando as reflexões de Raffestin, Souza coloca que para haver território é preciso ter sociedade, em virtude de que os territórios são caracterizados primordialmente pelas relações sociais projetadas no espaço, e não meramente por espaços concretos. A questão central para compreensão do território, seria ‘quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço?’ (p. 79)”. (CANDIOTTO, 2004: 81).

Outra questão sobre territorialidade indígena que não pode ser desprezada é que, segundo Darcy Ribeiro: *“A posse de um território tribal é condição essencial à sobrevivência dos índios. Tanto quanto as outras medidas protetórias, ela opera porém como barreira à interação e à incorporação”* (RIBEIRO, 1996: 218). O refúgio proporcionado pela garantia das terras impede, em muitos casos, que os índios se tornem trabalhadores rurais indefesos e miseráveis. Se inicialmente a fixação de limites territoriais é função do Estado, para os indígenas torna-se uma questão de sobrevivência étnica, como citado por Dominique Gallois para o caso Waiãpi, no Estado do Amapá: *“demarcar sua terra significava assumir sua diferença enquanto etnia e, a partir daí, exercer de fato a posse exclusiva de uma porção de terra que consideram agora uma base territorial indispensável à reprodução dessa diferença”* (GALLOIS, 1999: 142).

Vemos então que a questão da territorialidade indígena na Amazônia Brasileira, entendida como um modo de ocupação adequado às características ambientais dessa

região, que tem de certa forma se estendido ou influenciado territorialidades de outros atores regionais, ainda que conformando ilhas de territorialidade, defendidas pelos interesses mais conflitantes, pode ser aprofundada enquanto categoria de análise geográfica e, na medida da busca de sua gênese e formulação atual no contexto das forças de poder estabelecidas, trazer à tona uma reflexão sobre a liberdade de ser que somente pode ser realizada no território, não necessariamente de refugiados. *“A formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentido da territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre elas.”* (ANDRADE, 1995: 20).

Mas como efetivamente o Estado nacional constrói a territorialidade indígena, ou, melhor dizendo, como se processa a legitimação dos territórios indígenas pela identificação de suas terras executada pela Fundação Nacional do Índio, que em tese estabelecerá o consenso entre a territorialidade do grupo e a definição de seus limites pelo Estado Nacional?

Apesar de reconhecidos pela Constituição Brasileira de 1988, e garantidos seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, há no senso comum e mesmo em políticas governamentais uma certa herança da idéia de que índios deixarão de ser índios algum dia.

“Nesse contexto, não se há de surpreender com o caráter errático dos processos oficiais de reconhecimento dos territórios indígenas. (...) Aos fatores da diversidade e do desconhecimento sobre ela [terra indígena], somam-se outros ainda mais complexos. Historicamente, o processo administrativo de reconhecimento das terras indígenas dá-se na trilha tortuosa das pressões contrárias efetivadas por interesses econômicos e político-regionais, quando não afetos à área militar, que determinam sua notável descontinuidade.” (SANTILLI, 1999: 30).

O processo atual de destinação de terras às populações indígenas, o “rito demarcatório”, foi instituído pelo Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996, enquanto processo administrativo em adição ao estabelecido na Constituição de 1988. Contempla as seguintes etapas: (a) identificação da terra, realizada por um grupo de trabalho (GT), instituído pela presidência da FUNAI, coordenado por um antropólogo, que resulta em uma proposta de limites submetida à FUNAI para aprovação, publicada no Diário Oficial e encaminhada à decisão do Ministro da Justiça; (b) abertura de prazo para eventuais contestações de terceiros interessados (“contraditório”), para as quais o Ministro da Justiça pode solicitar à FUNAI diligências complementares ou esclarecimentos; (c) findo este

prazo, a decisão ministerial sobre os limites da terra, por meio de portaria declaratória, também objeto de publicação, determina à FUNAI a demarcação física da área; (d) demarcação da terra por meio da colocação de placas e marcos e abertura de picadas ao longo do perímetro; (e) homologação da demarcação física por meio de decreto presidencial, também publicado na imprensa oficial, com o qual se conclui o processo no plano administrativo. Após a homologação presidencial, a FUNAI deve encaminhar a terra para registro no cartório da comarca pertinente e no Departamento de Patrimônio da União.

Neste trabalho, concentrar-nos-emos nos processos administrativos recentes, após a Constituição de 1988, sabendo que a constituição dos territórios indígenas foi estabelecida ao longo de um processo histórico, e sem perder de vista que também vigoram processos jurídicos e políticos do Estado Brasileiro e que o processo administrativo na verdade se constitui ou se restringe na mediação inicial entre as demandas dos grupos e o reconhecimento do Estado. Além disso, este processo histórico deixa suas marcas institucionais na forma de conduzir o processo que não se apagam com a publicação dos dispositivos legais mais recentes.

A partir do Decreto nº 1.775, há uma sistematização processual, que é iniciada com um estudo antropológico de identificação, complementado com estudos de natureza etno-histórica, jurídica, cartográfica, ambiental e do levantamento fundiário, e impõe uma mudança substantiva em relação aos procedimentos anteriormente realizados com a instituição do “contraditório”, isto é, a possibilidade desde o início do processo até noventa dias após a publicação do relatório caracterizando a terra indígena, de que interessados possam manifestar-se para fins de pleito indenizatório ou para “*demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório*” (Decreto nº 1.775), cuja decisão sobre a procedência ou não das manifestações contrárias cabe ao Ministro da Justiça.

A continuidade dos processos demarcatórios fica assim sujeita a políticas adversas e pressões de toda ordem, ou melhor, seria dizer da descontinuidade dos processos de garantia dos direitos constitucionais indígenas às terras que ocupam, que, “*a depender dos períodos históricos e conjunturas políticas específicas em que determinadas terras indígenas tiveram seus limites definidos, varia o critério, o procedimento, a intenção e a extensão adotados*” (SANTILLI, 1999:31). Valendo também para o momento atual, mesmo na hipótese do Decreto nº 1.775 conferir uma sistemática definida para o processo, pois as decisões finais são personalizadas no Ministro da Justiça.

A mudança promovida pelo Decreto nº 1.775 diz respeito a que agora serão estudos antropológicos de identificação, e não mais etno-históricos, sociológicos, cartográficos e

fundiários como no primeiro instrumento de normatização após a Constituição, o Decreto 22/91. No entanto, a Portaria nº 14, emitida um dia após a emissão do Decreto nº 1.775, em 09 de janeiro de 1996, assinada pelo Ministro da Justiça, estabelece regras para os estudos que se desenvolverão produzindo assim um controle e direcionamento em uma interpretação muito particular do texto constitucional. Na Portaria nº 14, desenvolve-se o conceito de terra indígena da Constituição enquanto área, espaço delimitado, “*objetivando-se o que seriam as quatro situações que as consubstanciam em conjunto e sem exclusão*” (LEITE, 1999: 118) a saber: (a) as áreas “por eles habitada em caráter permanente”, (b) as áreas “utilizadas para suas atividades produtivas”, (c) as áreas “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar”, e (d) as áreas “necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos costumes e tradições”.

No processo inicial, constituído do relatório antropológico de caracterização da terra indígena, fica definido o limite a partir do qual serão garantidas as regulações de acesso que viabilizarão a exclusividade de uso do território ao grupo indígena como prescrito na Constituição. Há, portanto, um conceito de território implícito ao processo que diz respeito à normatização de acesso. A circulação no interior dos limites das terras indígenas ou mesmo a utilização dos recursos naturais fica restringida, com exclusividade, como diz o texto constitucional, à população indígena, considerado como suficiente, o que exclui a necessidade de espaços fora desses limites para o grupo, sendo os critérios de sua definição fundamentados em “elementos objetivos”, segundo a Portaria nº 14. Entretanto, quando se trata de relações de poder sobre um espaço e o dinamismo de sociedades: “*diferentemente da postura militante do indigenismo ou das expectativas legais, as análises recomendam uma extrema cautela ao substantivar as complexas relações entre uma sociedade e o espaço físico que ela ocupa*” (OLIVEIRA, 1998a: 9).

Os relatórios de identificação assim produzidos, amarrados por normas instituídas, acabam por perder a noção de que a própria ação indigenista é territorializante, que o jogo de forças está presente no momento mesmo da identificação e o que não dizer do trabalho de campo que mobiliza não somente os indígenas mas também grupos sociais que de alguma forma possam vir a ser afetados pelas delimitações estabelecidas. A construção de territórios não pode ter assim uma atitude ingênua, mas que acabam tendo, especialmente pelos grupos de trabalho no exercício de seu poder durante os levantamentos de campo com as distorções que acarretam: “*Os GTs realizariam uma síntese de ‘poder de polícia’ e ‘órgão de assistência’ em algumas situações, concorrendo para uma desmobilização real dos grupos indígenas, já que ‘acenam’ com o efetivo atendimento das reivindicações.*”

Assistencialismo e suposta resolução aparecem envoltos em um apoliticismo ou em um fator de despolitização que reduz os grupos indígenas à condição de objetos de ação, antes que sujeitos dela mesma.” (OLIVEIRA & ALMEIDA, 1998: 93).

Essa suposta resolução, no entanto, é enganosa. Entre a realização do trabalho de campo de identificação do território e as etapas seguintes do procedimento administrativo, de demarcação e regularização fundiária, pode decorrer um longo período, bem como o contraditório pode acarretar uma revisão dos limites propostos na etapa de campo, o que pode implicar mudanças até a garantia efetiva da terra com sua demarcação e regularização.

Além disso, os relatórios de identificação não tratam da relação de poder dos grupos com seu território. Em muitas situações, segundo João Pacheco de Oliveira, *“noções como a de habitat ou territorialidade, encontradas em diretivas administrativas, relatórios antropológicos e em interpretações legais, naturalizam e simplificam essas relações, identificando-as com costumes e instituições que passam por processos adaptativos (com incorporação e perda de cultura) e registram mudanças históricas significativas” (OLIVEIRA, 1998a: 9).*

O entendimento de como o Estado Brasileiro chegou ao formato atual de configuração dos territórios indígenas passa necessariamente pelo processo histórico de formulação de instrumentos legais que foram delineando e deixando especificado o que se origina como um projeto positivista para o índio brasileiro iniciado no século XX (RIBEIRO, 1970). Vamos recorrer aos instrumentos legais mais significativos deste século, para elucidar o histórico de constituição de territórios indígenas que são de fato terras enquanto categoria jurídica, permeada por conceitos evolucionistas e positivistas. Além dos instrumentos legais, para realizar a tarefa de reconstituir o caminho da construção de territórios indígenas pelo Estado Nacional, vamos nos apoiar em diversos textos publicados sobre os estudos realizados pelo PETI – Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil: invasões, uso do solo e recursos naturais, desenvolvido pelo Museu Nacional, entre 1983 e 1994, e coordenado por João Pacheco de Oliveira.

A norma mais geral e que pela primeira vez trata da questão fundiária reconhecendo o direito “natural” dos índios às suas terras e definindo a competência do Estado em dar proteção a essas terras é o Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, que cria o Serviço Nacional de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e aprova seu regulamento (revisto por meio de outro regulamento aprovado pelo

Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911). Dentro de um contexto positivista, o texto expressa relações diferenciadas do índio com a terra segundo a sua posição de contato e de fixação nesse espaço, uma categorização de índio em uma pretensa evolução linear, assim definido nas relações entre estes e o espaço ocupado, e

“sobretudo no Capítulo II, do Título I, ‘Das Terras Ocupadas por Índios’ que o regulamento fixaria a mecânica administrativa pelas quais seriam estabelecidas reservas indígenas. A partir de sua leitura caberia, em primeiro lugar, ressaltar três relações possíveis entre índios e terras, como formulado no Art. 3º. A primeira equivale às terras atualmente ocupadas pelos índios e implica posse; a segunda refere-se às concessões de terras, implicando domínio; e a terceira àquelas terras devolutas (...) necessárias às povoações indígenas, que ficam sob controle da União” (LIMA, 1998a:176).

O que o instrumento legal queria dizer com terras atualmente ocupadas era que o grupo estivesse fixado em um local, que no processo evolucionista tivesse superado a fase nômade, com a *“sedentarização, sendo vista como um passo adiante no processo de civilização, logo de aproximação do modo de vida da sociedade nacional, implicava uma descaracterização progressiva de um ser indígena original, tarefa por excelência da proteção oficial”* (LIMA, 1998a:177). A segunda e terceira relações, de concessão e de terra devoluta, destinavam-se aos índios já destituídos de sua terra original. Aos índios em posição “anterior” à sedentarização nenhuma destinação de terras estava prevista. A proteção oficial assim, tinha como missão transformar, criar condições para o projeto positivista, a evolução no processo civilizatório dos grupos indígenas, incorporando-os como trabalhadores nacionais (RIBEIRO, 1977). O ser indígena era transitório neste modelo. Segundo Lima (1998a), com a visão evolucionista presente também no Direito chama atenção a não especificidade de um território de fato indígena, na medida em que somente é possível com a fixação, com a *“materialização dos limites simbólicos de uma dada cultura, ou de fixação imemorial numa porção determinada e apreensível por exame de ‘marcas de ocupação’”* (LIMA, 1998a:178), que, no entanto, somente ocorre em um estágio evolutivo posterior de ocupação após essa fixação. Assim, entende-se que a posse sobre a terra é sempre adquirida pelos índios e não natural, *“sendo a extensão da ocupação também pensada como concessão, termo usado igualmente para a titulação de terras.”* (LIMA, 1998a:178). O indígena não tem “naturalmente” um território, mas uma posse concedida desde que fixado no lugar e deixadas suas marcas.

O que se destinava como terras aos índios, no início do século XX, seria uma porção de terra onde estes estivessem sedentarizados, não muito diferente do conceito de

terra enquanto propriedade privada destituída da especificidade cultural ou social indígena.

A sistemática de regularização fundiária

“comportava medição e a demarcação de terrenos, que supunha a implantação de marcos ou padrões de pedra nas divisas; depois a formulação de uma planta e de um memorial, e posteriormente a concessão de títulos, (...). Este seria mais um indício de que não se pressupunha a necessidade de um levantamento de dados (à semelhança de identificação) como condição para realizar uma demarcação, passando provavelmente a escolha da terra a ser destinada a um grupo por critérios que não envolviam em absoluto qualquer idéia relativa a um território tribal.” (LIMA, 1998a:179).

Seguindo na análise dos instrumentos legais, o próximo na seqüência histórica que traz diferenças significativas ao processo é o Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928, que de fato sistematiza o que a prática indigenista vinha desenvolvendo ao longo de dezoito anos, bem como as questões e problemas

“que desembocam em soluções significativas como a incapacidade relativa do silvícola e sua conseqüente tutela. Isto ficaria estabelecido pelo Art. 6º (item IV e parágrafo único) do código Civil Brasileiro (...), cuja tramitação no Congresso Nacional é iniciada em 1902 e concluída em 1916, com sua aprovação.”(...) “A idéia de um regimento especial e a distinção a partir de graus de contato – ambas posteriormente reunidas no Decreto 5.484/28 – estavam de acordo com a visão, dentro dos cânones do Direito Positivo da época, que Bevilaqua tinha dos índios, pois ao mesmo tempo reconhecia a existência de uma territorialidade própria e negava completa e taxativamente a idéia de um domínio territorial originário stricto sensu.” (LIMA, 1998a: 180 e 181).

Neste instrumento legal aparece a idéia de distinção de regime jurídico segundo graus de contato em quatro categorias que falam não apenas de etapas num processo de transição do índio ao trabalhador nacional, como do abandono progressivo de sua etnicidade às expensas da proteção oficial, mas também de uma relação com o espaço, fruto do estágio evolutivo em que eram classificados (LIMA, 1998a). Neste momento da história, não há espaço para outro território que o do Estado-Nação. A conceituação de grupos indígenas como nações indígenas com seu território, que segundo Ratzel mesmo a sociedade mais simples não poderia ser vista sem seu território, estava longe de permear as discussões. O que se pretendia, e o que se esperava, era de fato a incorporação do índio como trabalhador nacional destituído de diferenciações quaisquer que fossem e que de alguma forma pusesse em risco a construção da identidade nacional. Assim, como era transitório o ser índio também o é para seu território: *“se é possível entender uma suposta pretensão a manter os grupos no território em que se encontravam, preservando-se a*

ocupação preexistente à incursão legal, argumento em grande medida contestável, fica clara a visão das terras ocupadas por índios como devolutas, logo, de acordo com a legislação daquele momento, pertencentes aos Estados” (LIMA, 1998a:185).

Segundo estudo realizado por João Pacheco Oliveira sobre as demarcações de terras empreendidas pelo SPI, e sua pequena dimensão e localização, este período é marcado, segundo parece, muito mais por constituir um procedimento rápido de liberação de terras para o avanço da colonização e das frentes pioneiras assegurando algum direito às populações indígenas, do que uma garantia real aos indígenas, pois as terras destinadas “*são muito menos uma reserva territorial do que uma reserva de mão-de-obra indígena*” (OLIVEIRA, 1988b: 34), que tornam inviável a sobrevivência física autônoma do grupo que busca no trabalho temporário garantir o que o território agora destinado não lhe permite, menos ainda em relação à sobrevivência cultural.

Na primeira metade do século XX, é o projeto positivista do Estado Nacional para o índio o definidor do território indígena, ou melhor, de um não território, na medida em que a temporalidade do ser índio e a expectativa de evolução e sua passagem à condição de trabalhador rural são os princípios que regem os instrumentos legais e a prática indigenista. O sistema tutelar visa somente a garantir essa passagem em termos humanitários.

A Constituição Federal de 1946, que em seu Art. 216 estabelece que “*será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem*”, inicia um processo de diferenciação das terras indígenas das terras comuns na medida em que estas não passariam para o mercado de terras uma vez constituídas. Neste período, imediatamente posterior ao estabelecimento da Constituição de 1946, o saber antropológico começa a despontar como legitimador da prática indigenista e assim, não sem conflitos, passa a ditar e interferir nos procedimentos que vão sendo constituídos nas legislações menores (decretos, portarias, normas) de regulamentação do texto constitucional, como será visto adiante.

As transformações da década de 1950 são fundamentadas por três instrumentos que ainda que não aprovados influenciam as regulações internas da agência indigenista e a prática indigenista, são eles: o projeto de lei nº 245, apresentado pelo governador do Paraná, Moisés Lupion; o relatório do SPI/53 sobre este projeto de lei; e o projeto de lei nº 4.824/1954 e seus substitutivos assim como os substitutivos ao projeto anterior. Todos, para regulamentar o Artigo 216 da Constituição Federal de 1946. Também nesta década é constituído o Parque do Xingu, que reforça a idéia de distinção das terras indígenas da

sociedade nacional dotando-a de *“profundidade histórica, acoplada à idéia de preservação cultural dos povos indígenas”* (LIMA, 1998a: 186).

O projeto de lei nº 245, apresentado pelo governador do Estado do Paraná, que se referia inicialmente a regulamentar a destinação de terras neste Estado, pretendia destinar terras para famílias indígenas incorporando-as definitivamente aos trabalhadores rurais sem distinção, quando o avanço das práticas indigenistas e a incorporação de conhecimentos da antropologia avançavam em sentido oposto, de reconhecimento da continuidade dos povos indígenas ainda que considerados em graus de contato.

Datam também deste período, as décadas de 1940 e 1950, a noção de área cultural e o paradigma da adaptação ecológica, além do que, algumas idéias apresentadas nos substitutivos têm conseqüência para instrumentos legais futuros, como a nulidade de títulos sobre terras ocupadas por indígenas que se fixam em 1973 com o Estatuto do Índio. A idéia é de uma ocupação histórica do território sobre o qual recairia o direito de posse dos indígenas facultando inclusive a retomada de propriedades ou posse de outros, destacando-se a intenção de assegurar posse e domínio aos grupos indígenas; esta questão é apresentada no substitutivo do SPI/53.

Quanto ao aspecto da adaptação ecológica, também presente no relatório SPI/53, encontram-se critérios aos quais a agência indigenista deveria atender para demarcar terras indígenas para os que agora a habitam, as *“hordas, tribos, nações ou grupos indígenas”*: *“‘estado social, recursos, maneira de prover a subsistência e provável desenvolvimento e expansão’ indicam como sobre à idéia de estado social se acoplavam sobretudo critérios de ordem econômica e social para configurar um extensão de terra de posse indígena, percebida sobretudo através da ótica da vinculação com o meio natural circundante”* (LIMA, 1998: 189).

Na década de 1960, muitas das idéias da década anterior são incorporadas à prática da agência indigenista. No Regulamento do Ministério da Agricultura, instituído com o Decreto nº 52.339, de 08 de agosto de 1963, três aspectos principais surgem: 1) o de que o SPI teria como missão *“órgão executivo de proteção e de assistência aos índios, visando a sua integração na sociedade”*; 2) o aproveitamento econômico das terras, aparecendo pela primeira vez uma categorização de terras indígenas como um território Tribal definindo-se assim o que seria explorado, e aparece a figura de patrimônio indígena; 3) uma outra noção entra em jogo, a de habitat. *‘É possível tomar como sinônimos terras habitadas, terras indígenas e terras de cada grupo indígena e inferir que estavam sendo tratadas a partir da noção de habitat. Oriunda da biologia, ela indica o lugar de vida de um organismo,*

entendido como adaptação e entrecruzamentos de características ecológicas". (LIMA, 1998a: 197).

Como vimos, permanece a perspectiva de integração, portanto, da transitoriedade dos territórios indígenas que passam a ser explorados economicamente pela agência indigenista constituindo o patrimônio indígena. Contraditoriamente, estes mesmos territórios passam a ter proteção pelo Código Florestal, instituído pela Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965, que em seu Art. 3º considera como de preservação permanente as florestas e demais formas de vegetação natural destinadas: *"a manter o ambiente necessário à vida das populações silvícolas;"* garantindo que somente bastava o efeito desta lei para que, como estabelecido no parágrafo segundo deste mesmo artigo, *"As florestas que integram o Patrimônio indígena ficam sujeitas ao regime de preservação permanente"*.

As correlações entre populações indígenas e natureza começam a tomar forma tanto pela noção de habitat e sua vinculação com a biologia no estabelecimento das suas terras quanto pela vertente ambientalista, que estende a proteção aos indígenas ou ao ambiente necessário a sua vida nos institutos legais de proteção ambiental. Contradições e conflitos entre as agências de proteção aos índios e a agência de proteção florestal se estabelecem e alguns permanecem insolúveis até os dias atuais, por causa da possibilidade de exploração do patrimônio indígena que inclui suas florestas. A exploração das florestas como componente do patrimônio indígena vem a ser alterada com a Constituição Federal de 1988, em que esta possibilidade torna-se exclusiva dos índios, segundo suas tradições.

Nesta década de 1960, outros conceitos se cristalizam e estão presentes ainda nos relatórios atuais de identificação de terras indígenas pelo Estado Nacional. Referem-se às marcas da ocupação, à legitimação do território por consenso histórico e a noção de habitat em uma visão naturalizante de território, além de ainda permanecerem as idéias de integração. Segundo Antonio Carlos de Souza Lima, pode-se constatar:

"que a idéia de adaptação ecológica era básica na definição de um território de ocupação indígena e que ela assentava em grande medida sobre a noção de área cultural, o que implica traços culturais distintivos de sociedades dispostas em interação com uma certa 'região bio-geográfica'. Fazia-se necessário, porém, operar tais princípios no sentido de determinar o que era ocupação efetiva dos índios. Assim, não seria difícil entender que se possa procurar 'marcas de ocupação': uma aranha não deixa suas teias em um habitat? Por que não deixariam sepulturas os primitivos?" (LIMA, 1998a:197).

Neste procedimento, continuam como que engessados os sistemas sociais indígenas pelas noções de habitat, os territórios assim constituídos poderiam partir de um cálculo do quanto de área, dadas suas características ecológicas e as formas de apropriação dos recursos, segundo as tecnologias disponíveis, para estabelecer um tamanho de área, não território, ótimo para os grupos indígenas. O território construído pelo Estado Nacional neste período não passa de uma área passível de exploração, visto que permanece a transitoriedade do índio e a expectativa de sua incorporação à sociedade nacional.

“Note-se que neste procedimento resta muito pouco lugar para a análise de relações sociais e dados de caráter sociológico e para a percepção de sistemas sociais dinâmicos (comportando inclusive contradições) constituindo territórios a partir de processos conflituosos, restando uma visão de organismos a serem preservados numa estufa ou num herbário. A ausência de suporte antropológico e/ou teorias de geografia humana que permitissem estabelecer relações entre um grupo e o espaço natural que ocupa, (...), já se faz sentir naquele momento, e ainda hoje atua. É interessante levantar a questão pois esta é uma marca dos chamados relatórios de identificação, mesmo quando produzidos por antropólogos de reconhecida formação acadêmica” (LIMA, 1998a: 198).

A Constituição Federal de 1967 apresenta um novo marco no tratamento das terras indígenas que passam a ser bens da União, ocupadas pelos silvícolas, no entanto, a idéia de integração permanece assim como da transitoriedade do território. Neste mesmo ano, é criada a Fundação Nacional do Índio em substituição ao SPI. Entre a criação da FUNAI em 1967 e a aprovação do Estatuto do Índio em 1973, a regularização de terras não tem grande importância, vindo a aparecer somente em 1972 nos regulamentos internos da agência indigenista, quando surge a idéia de levantamento das terras indígenas.

Começa a tomar forma a idéia de levantamento de dados para a identificação de terras indígenas que, em tese, faria aproximar o território dos grupos ao território demarcado. No entanto, como vimos anteriormente, não estão nos conceitos de terras aqueles que proporcionariam uma visão de território a partir das territorialidades do grupo e do dinamismo das sociedades que são vistas ainda em uma linha evolutiva linear em direção ao desaparecimento integracionista, incorporadas pela sociedade nacional, no processo civilizatório.

O Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, ainda em vigor naquilo que não ferir a Constituição Federal de 1988, estabelece diferenciações entre os indígenas, segundo o grau de contato, em isolados – *“vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos*

da comunhão nacional”; em vias de integração – “quando em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservem menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento”; e integrados – “quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”.

Surge com a Lei nº 6.001, o Estatuto do Índio, a noção de terras indígenas e o procedimento para a sua demarcação que ainda vigoram. Ganha forma a idéia de levantamentos de dados configurados como estudos “que talvez possamos remontar à idéia, vista acima no substitutivo ao projeto nº 245, de apresentação de uma ‘proposta devidamente justificada para o reconhecimento da ocupação em caráter permanente’, da área que deveria ser de ‘ocupação efetiva’. Note-se, também, que o uso de termo área implica a idéia de um espaço delimitado” (LIMA, 1998a: 201).

No Estatuto do Índio são definidas a categoria índio e a comunidade indígena ou grupo tribal; o índio é classificado segundo graus de contato em isolados, em vias de integração e integrados. As idéias provêm dos trabalhos de Darcy Ribeiro mas, não sem oposição a essas idéias, reduzindo-as. “Apesar do esforço crítico de Ribeiro quanto à noção de integração, sem dúvida não levado em conta na redação da Lei 6001/73, creio que é possível apontar a falta de uma ruptura com a ‘tradição indigenista’” (LIMA, 1998a: 203).

Essa classificação ainda mantém os princípios positivistas de evolução entre as tipologias de graus de contato, numa polarização entre um índio mais e um menos integrado, numa clara evolução da condição de índio para a de civilizado, segundo o objetivo expresso no Art. 1º do Estatuto do Índio: “... com o propósito de integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”. Os índios enquanto sujeitos políticos ativos, como agentes, não existem, são condicionados a uma evolução e incorporação pelo Estado à “comunhão nacional”. Com o uso da expressão harmoniosa, a pena da Lei institui a noção de ausência de conflito, de uma passagem esperada por ambos, sem opção para as populações indígenas, ainda que “resguardados os usos, costumes e tradições indígenas”. A Lei garante aos não integrados o instituto da tutela, alterado pela Constituição Federal de 1988; aos integrados valem as mesmas leis do país, a sua emancipação, o deixar de ser índio.

Três categorias de terras indígenas são definidas no Estatuto: as terras ocupadas, as áreas reservadas e as terras de domínio. Às terras ocupadas, as noções de consenso histórico, de antiguidade da ocupação e de imemorialidade; às áreas reservadas, a noção de “meios de subsistência”; às terras de domínio, as que se originaram da destinação anterior nos momentos de reserva de mão-de-obra. A noção de habitat aqui aparece vinculada a aspectos econômicos e ecológicos, como quando trata das compensações pela remoção de grupos pela União, assegurando igualdade ou equivalência de condições ecológicas e ressarcimento pelos prejuízos decorrentes da remoção.

Mas é principalmente a terra ocupada que necessita de levantamentos para a sua delimitação, para excluí-la do mercado de terras e deixar livre o espaço para o desenvolvimento. *“Mais uma vez a noção de habitat surge como desencadeador dos dois níveis (ecológico e econômico), portanto, a unidade a ser perseguida, no caso do estabelecimento da ocupação indígena. A noção, como chamei brevemente a atenção acima, pode ser aplicada também a espécies animais e a espécies vegetais, e é amiúde utilizada de modo a realizar uma naturalização das sociedades indígenas, que as alija, reafirmo, de sua dimensão política e simbólica, principais articuladores de sua historicidade”* (LIMA, 1998a:205).

O Estatuto do Índio de 1973 trás uma série de conceitos confusos, imprecisos e amplos, mas com intencionalidades sobre a consideração da construção da territorialidade indígena no âmbito do natural, uma inferência da economia ocidental e uma visão de cultura associada a usos, costumes e tradições (que são mantidos na Constituição Federal de 1988) e ainda a necessidade de apresentação de consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação ou imemorialidade desta ocupação, para que se constituísse em uma ‘área’, portanto com limites e dimensão precisos. A importância do Estatuto permanece até hoje, pois muito do que se estabeleceu ali tem continuidade na Constituição Federal de 1988. No Estatuto se fixam as dimensões espaciais da construção dos territórios indígenas, em um momento histórico de sedimentação dos conceitos que vinham sendo construídos historicamente pelo indigenismo brasileiro. É também um período de governo militar de discriminação de terras e identificação no sentido de controle do espaço para o projeto de desenvolvimento, como veremos mais adiante.

“Os artigos 22 e 25 do Estatuto colocam algumas questões diretamente ligadas à discussão anterior e falam só da dimensão espacial da ocupação. Pode-se destacar: 1) a alternância do uso de terras habitadas (em um sentido mais restrito) e terras ocupadas, logo da imprecisão categorial a que se pode dar margem em termos de

processos jurídicos específicos; 2) o uso da idéia de ocupação efetiva da terra, que foi empregada no substitutivo ao projeto-lei nº 245/50 redigido pelo SPI, e sua associação a usos, costumes e tradições tribais, o que faria introduzir (apesar do 'jargão' algo ultrapassado e bastante próximo à definição de Tylor do termo cultura) a dimensão cultural como definidora última do espaço a ser demarcado; 3) a ênfase na dimensão econômica, de utilidade das terras ocupadas (em termos ocidentais), ao se mencionar a habitação e a subsistência, destacadas ao longo de todo o Estatuto e do mesmo capítulo; 4) o reconhecimento da posse sobre determinada extensão da terra fica sujeita aos critérios de situação atual e consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação, de todo vagos e inconsistentes, como a maior parte dos conceitos legais brasileiros: amplos o suficiente para se dar entendimentos distintos a eles.” (LIMA, 1998a: 206).

Nos levantamentos ficam reforçadas as buscas da antiguidade nas marcas físicas de ocupação do território como dados indicativos dessa imemorialidade enquanto fatos materiais – os cemitérios. Não se está preparado para as imaterialidades das relações sociais e das relações de poder do índio sobre o espaço, suas territorialidades. A idéia é principalmente estabelecer limites para fechá-las, discriminá-las das terras de mercado, e tão rapidamente quanto possível, porque a ocupação capitalista novamente precisa da limpeza do espaço para incorporá-lo ao mercado.

Em 1976, um novo Decreto Presidencial, o de nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976, formaliza os procedimentos de demarcação de terras estabelecidos em portarias internas da FUNAI, nos quais havia a previsão de um reconhecimento prévio da ocupação indígena, realizado por um antropólogo e um agrimensor, que principalmente deveriam relatar a situação atual e a antiguidade da ocupação. É neste decreto que “*se estabelece definitivamente a idéia de delimitação, referida como descrição de limites, marcando-se seu caráter de ato técnico e, ao mesmo tempo, definindo uma esfera decisória bastante distanciada e pouco acessível às lideranças indígenas*” (LIMA, 1998a: 210).

Os processos de demarcação de terras no período do regime militar são permanentemente modificados e alterados por portarias e normas internas que vão configurando a instabilidade das decisões e sua submissão às pressões políticas e econômicas de grupos regionais que demonstram como vão se dando os processos de exercício do controle social do Estado e dos grupos econômicos de poder sobre a sociedade.

Fica reforçada a questão da identificação de terras, como forma de controle, mas vai além, com a identificação também de indivíduos, que não se reduz ao recenseamento promovido pelo Estado como recurso do próprio Estado (RAFFESTIN, 1993), presentes

no controle estabelecido pelo regime militar: “... o que pode sugerir uma interessante homologia entre práticas e saberes, isto é, entre identificação fundiária e identificação de indivíduos, e uma certa conciliação entre as diversas acepções do termo: ‘tornar idêntico’ e ‘determinar a identidade de’, se reunidos, implicam em diferenciar para inserir numa série, numa classificação, ato a ser perpetrado por um especialista ...” (LIMA, 1998a: 214).

Assim, o termo “identificação” fica sedimentado como etapa inicial do procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas, que tem como base estudos antropológicos e de agrimensura como critério de delimitação das áreas e devem atender à situação da ocupação permanente atual, do consenso histórico e da antiguidade desta ocupação. Para Antonio Carlos de Souza Lima, essa identificação está fortemente vinculada à identificação papilar, no domínio da dactiloscopia, que pela singularidade das impressões digitais passa a ser instrumento da identificação criminal no âmbito policial, a identidade individual passando assim para o controle do Estado. A identificação fundiária se relaciona com a identificação de indivíduos em uma intenção de controle sobre o mercado de trabalho:

“Assim, um breve levantamento histórico mostra que o termo identificação surge pela primeira vez na legislação agrária no Decreto-Lei nº 9.760, de 5 de setembro de 1946- ‘Dispõe sobre os bens imóveis da União, e dá outras providências’ (...).(...) Sugiro que o Decreto-Lei nº 9.760/1946 deve ser visto de forma muito semelhante às normas relativas à identificação dactiloscópica: trata-se da normatização não sobre o trabalhador (a população em geral), com os efeitos possíveis sobre o mercado de trabalho, mas sobre o ocupante de terras e suas posses, suas conseqüências devendo ser buscadas no nível da constituição do mercado de terras, para a qual a própria prática da identificação de terras indígenas tem repercussões significativas. Nesta forma específica de estabelecimento de um mercado de terras o Estado parece deter um lugar primordial(...) Desta forma, o processo, ao mesmo tempo que discrimina e individualiza, recoloca a unidade (o imóvel) em uma série ampliada (os imóveis nacionais), permitindo sua classificação, apreensão por estatísticas, etc.” (LIMA, 1998a: 213-217).

Até a década de 1980, novos troços ainda se colocam no caminho dos procedimentos administrativos, que mudam ao sabor das políticas de momento, como por exemplo, “a formulação dos chamados critérios de indianidade” (LIMA, 1998a: 217); uma iniciativa interna da FUNAI, mas que não chega a ir adiante como projeto. Se o Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976, tem o mérito de estabelecer uma composição para um grupo de trabalho de identificação e colocar um antropólogo como coordenador,

um novo Decreto, o de nº 94.945/87, altera a composição para um antropólogo, sertanista ou indigenista da FUNAI, privilegiando o saber prático em detrimento do saber antropológico e abrindo espaço para novos membros componentes do GT, como do Conselho de Segurança Nacional. *‘Isto demonstra que a proposta surgida da identificação é produzida por um conjunto de fatores, não necessariamente técnicos, e não fiéis a um estudo específico do grupo indígena em questão, mas políticos’* (LEITE, 1999:110).

É neste contexto que vemos chegar a Constituição de 1988 e suas alterações com novas bases e avanços de entendimento sobre a definição de territórios indígenas. Em relação a todos os instrumentos legais anteriores, a Constituição acaba com a pretensa assimilação do positivismo quando reconhece aos índios *“sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”*. Põe fim também à tutela no seu Art. 232: *“os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”*.

No entanto, os procedimentos administrativos de demarcação das terras ainda levam um tempo para se adequarem às novas formas e expressam ainda rotinas enraizadas na instituição, por exemplo, *“a portaria FUNAI 239/91 (20 de março), que estabelece normas para o trabalho de identificação e delimitação, reforça a idéia de estudos etno-históricos e sociológicos e enumera oito itens, muitos dos quais segue a idéia de consenso histórico e situação atual conforme as sistemáticas anteriores, numa espécie de colagem de textos diversos sem produzir uma nova concepção”* (LEITE, 1999: 113).

Com a edição do Decreto nº 1.755 e da Portaria nº 14, como citado no início do capítulo, fica estabelecido o formato atual do procedimento administrativo de demarcação de terras, que busca aproximar, com os estudos antropológicos no início do processo, o território do grupo com a terra proposta para demarcação. Mas será que isto acontece?

As exigências de construção dos relatórios não são informais, estão na Portaria nº 14. O resultado é muito mais uma peça jurídica que antropológica, o que está em pauta são direitos constitucionais versus os direitos que outros se arvoram a ter por uma ocupação de antiguidade. Não há uma interpretação pura das territorialidades indígenas no sentido do entendimento do grupo sobre o que é território, mas será que o grupo tem as mesmas concepções de território a que se propõe o Estado Nacional?

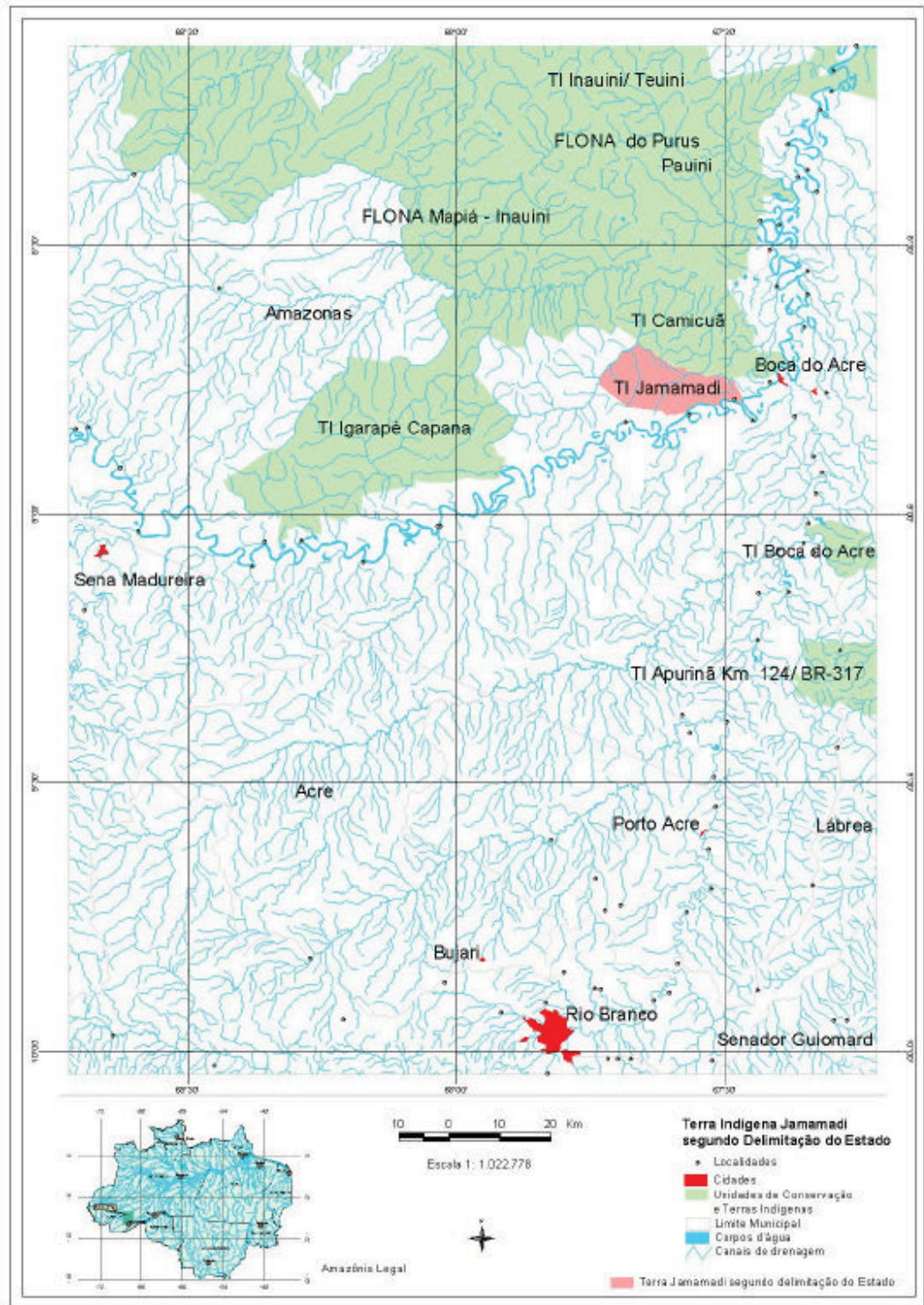
No caso Jamamadi do Lourdes, foi constituído o GT de identificação, que resultou em proposta preliminar apresentada à FUNAI, da qual nos valem para exemplificar este

capítulo. Os estudos iniciais contemplaram um levantamento antropológico e um levantamento ambiental que seguiram normas estabelecidas em dois manuais, o do antropólogo e do ambientalista, especialmente preparados pela FUNAI para atender às regras sobre a elaboração dos relatórios, conforme estabelecido na Portaria nº 14.

Nesta proposta de demarcação, foi incluída a demanda do grupo pelo território, o que significa que áreas ocupadas por posseiros e fazendeiros da região, e já bastante destruídas do ponto de vista ecológico com a implantação de extensos pastos para o gado, foram inseridas na proposição de limites, abrindo-se espaço para as contestações (o contraditório – que é a grande mudança conferida pelo Decreto nº 1.775).

A proposta encontra-se em discussão e estudos de caráter fundiário deverão ainda ser realizados para a proposição final. Isto não quer dizer que questões de conflitos não venham a ocorrer e que um longo tempo de espera para o grupo ainda possa acontecer até que seja efetivada a demarcação das suas terras, pois, *“do ponto de vista processual esta fase identifica e elege uma área de terra a ser demarcada como terra indígena de forma unilateral e sem considerar os problemas que daí advém, quanto muito tratando-os como problema jurídico”* (LEITE, 1999: 121), mas também porque, com a ocupação das regiões tradicionalmente habitadas pelos grupos indígenas pela empresa capitalista, dificilmente ainda exista um território contínuo livre que possa vir a ser demarcado sem intervir com outros agentes.

Como vimos, a construção dos territórios indígenas pelo Estado Nacional é de fato um não território, ou melhor, terra enquanto parcela do território nacional, que continua a ser território do Estado, de uso exclusivo dos grupos indígenas. Terra como uma área delimitada enquanto permanecer o grupo na esfera da tradição. Um espaço transitório de posse indígena mas permanentemente da União. Mas o grupo engendra territorialidades e conforma um território, ainda que não demarcado pelo Estado, e o vivencia e dele se apropria, segundo suas perspectivas, cujo entendimento será buscado no próximo capítulo.



CAPÍTULO II – AS TERRITORIALIDADES DOS JAMAMADI DO LOURDES: DA TRADIÇÃO E DA MODERNIDADE

“O poder não é, como tal, um obstáculo à liberdade ou à emancipação, mas seu próprio veículo – embora seja uma insensatez, obviamente, ignorar suas propriedades coercitivas.” (Anthony Giddens, 2003).

A discussão que queremos empreender neste capítulo, sobre a construção da territorialidade de um grupo indígena, segundo uma classificação ainda genérica, foi especialmente motivada pelo resultado dessa construção: ambientes conservados e em muitas situações até enriquecidos na sua biodiversidade. No entanto, a metodologia empregada não exclui a possibilidade de aplicação da análise a outros grupos sociais, pois estabelece, seguindo o desenvolvimento da Teoria da Estruturação de Anthony Giddens (GIDDENS, 2003), a forma como o grupo se relacionou com as modalidades estruturais aplicáveis a qualquer sistema social, quais sejam, as formas de significação, dominação e legitimação de suas ações na construção de suas territorialidades.

A construção das territorialidades do grupo é analisada com base no princípio que agentes se apóiam nas modalidades⁵ da estruturação para a reprodução de sistemas de interação, reconstituindo suas propriedades estruturais, conforme Giddens (2001). Assim, fazem uso de esquemas interpretativos que se configuram em sistemas de interação como a comunicação ligada à estrutura de significação. Também utilizam facilidades definidas pelo poder como forma de dominação e ainda das normas, que em sistemas de interação podem surgir como sanções para a legitimação das ações, sejam na busca da formalidade do território do Estado quanto nos seus mitos. Como definidos por Giddens (2001: 36), os aspectos estruturais de significação, dominação e legitimação podem ser compreendidos enquanto ordens institucionais, tais como, ordens simbólicas ou modos de discurso, instituições políticas e econômicas e instituições legais. No entanto, nas territorialidades do grupo não há como estabelecer divisões claras entre as ordens institucionais para as ações cotidianas.

Essas ações cotidianas se conformam em um emaranhado de sentidos estabelecidos com base nas modalidades estruturais, pois para a organização social Jamamadi, as instituições econômicas e legais não são desenvolvidas o suficiente para que se possa separá-las, e ainda mais que *“as estruturas de significação têm sempre de ser apreendidas*

⁵ *“Aquilo que chamo de as ‘modalidades’ da estruturação serve para esclarecer as principais dimensões da dualidade da estrutura em interação, relacionando as capacidades cognitivas dos agentes a características estruturais”* (GIDDENS, 200: 33).

em conexão com dominação e legitimação. Uma vez mais isso conduz à influência penetrante do poder na vida social” (GIDDENS, 2001: 37). Assim, mesmo que não estejam explicitadas na análise das construções das territorialidades essas três modalidades, são elas que se configuram como constitutivas da ação reflexiva dos atores ainda que não possam ser separadas no cotidiano. Cada ação para a construção das territorialidades se relaciona em menor ou maior grau com as três modalidades. O importante para a análise é a presença do poder nas relações conformando as atitudes dos agentes que são capazes de refletir sobre a própria ação e mudá-la de curso para a obtenção de resultados mais promissores na conquista territorial, seja alterando significados, estabelecendo novas formas de dominação econômica sobre seu espaço, ou buscando na legitimação do Estado a parceria necessária a essa conquista.

Alguma especificidade terá que ser abordada. Isto é, não se trata aqui de qualquer grupo social, mas sim um especificamente diferenciado pela sociedade nacional, até excluído, que tem relações sociais ainda mantidas, mesmo que precariamente, por uma tradição pré-colombiana. E, em duas das questões fundamentais para a discussão de território e territorialidade, quais sejam espaço e poder, ele se diferencia da chamada sociedade nacional ou das sociedades modernas; nas suas relações sociais, o poder e a visão de natureza são consequência de uma outra cosmologia que resulta em uma ética e comportamentos um tanto diferenciados da sociedade nacional, em uma outra relação de espaço e poder.

Estamos aqui, neste início, generalizando o conceito de índio e o estamos fazendo também para a sociedade nacional. Na medida em que aprofundarmos nossa análise, os dois grupos serão melhor definidos, o grupo Jamamadi do Lourdes e, no embate com os grupos sociais locais na defesa do território, a sociedade nacional.

É importante neste início fixarmos a noção de território que estamos analisando para o grupo. Entendemos que é um território da relação de poder sobre o espaço concreto geográfico (mas não somente), da realização nesse espaço de uma síntese integradora dos processos de significação (ordens simbólicas, discurso), dominação (instituições políticas e econômicas) e legitimação (instituições legais, no caso, também os mitos) empreendidos nas relações sociais do grupo entre si e com os “outros”. O fato de ser concreto, no entanto, não elimina sua fluidez, sua característica essencialmente relacional. Relações essas inacabadas, sempre em construção, resultantes da articulação entre diversos níveis da realidade, de estruturas sociais tradicionais e modernas, das interações com os vários grupos, sejam da sociedade nacional ou de outros grupos étnicos, e do processo histórico a

que estão inseridos neste processo. Daí decorre a noção de territorialidade como a relação do grupo com o espaço concreto, manifestado em território, fazendo uso do espaço abstrato das instituições. Territorialidade como um “*certo tipo de interação entre o homem e o espaço*” (SOUZA, 2001: 99). Por outro lado, segundo Raffestin, “(...) *territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema.*” (RAFFESTIN, 1993: 160). Portanto, a territorialidade não é imanente ao grupo mas construída no processo de incorporação de novos signos decorrentes também da interação com a sociedade e o Estado nacionais.

Assim, para uma aproximação com a questão indígena é básico começar tratand-os como de fato são: diferentes étnica, cultural e socialmente. Ao invés de índios, chamá-los como eles se autodenominam⁶: os Jamamadi, os Krikati, os Waiãpi, os Katukina, os Karipuna, enfim, pode-se listar pelo menos 190 nomes somente na Amazônia Brasileira. E assim, a identidade indígena está vinculada ao grupo a que pertence, com diferenças lingüísticas, de organização social e cultural e especialmente de transformação de seu espaço. Seus mitos, religiosidade e relações sociais definem normas diferenciadas de limitação na apropriação dos recursos ambientais e, portanto, configuram espaços de representação também diferenciados.

Por outro lado, essa mesma identidade não se conforma em qualquer espaço mas especificamente em um ambiente florestal, com suas características e possibilidades.

“A maioria dos autores não considera a existência ‘concreta’ da identidade, restringindo-a ao campo das representações, sendo vista por Lévi-Strauss (1981), por exemplo, como eminentemente simbólica. Entretanto, devemos ressaltar a base material, no nosso caso territorial, que serve de referente para a construção de muitas identidades. Assim como a identidade individual, a identidade social é também uma identidade carregada, ao mesmo tempo de subjetividade e de objetividade. Na discussão da identidade territorial isto irá aparecer de forma muito nítida, pois por mais que se reconstrua simbolicamente um espaço, sua dimensão mais concreta constitui, de alguma forma, um componente estruturador da identidade.” (HAESBAERT, 1999: 174)

Ainda que a identidade étnica, vista como um caso particular de identidade social, somente faça sentido enquanto identidade contrastiva (OLIVEIRA, 1976), aquela que surge em oposição ao outro, mesmo fora das regiões de fricção interétnica (RIBEIRO, 1982), regiões onde há grupos étnicos em articulação com a sociedade nacional, esta

⁶ Grafados segundo a norma da Associação Brasileira de Antropologia, de 14 de novembro de 1953.

identidade permanece relacionada a um grupo que ficou distante no espaço ou no tempo, um grupo histórico ao qual se recorre, por exemplo, em centros urbanos mais distantes dessas regiões.

A identidade, assim, não está desvinculada de grupo em qualquer contexto geográfico. A etnia, segundo Cardoso de Oliveira não tem substância, não é sequer uma propriedade, uma qualidade ou uma categoria que possa ser atualizada (OLIVEIRA, 1976). Ela somente é, tem existência, vinculada a um grupo. Um grupo com uma forma de organização social específica e diferenciada do grupo de contexto. “*O que marcam as fronteiras do grupo étnico são sua organização social e os modos de auto-atribuição e atribuição pelos outros da identidade étnica em si.*” (OLIVEIRA, 1976: 63).

Segundo esses autores, a identidade étnica deve ser entendida como uma identidade forjada por um grupo com uma organização social específica numa relação de oposição ao outro e sua distinção somente faz sentido enquanto este grupo se configurar como minoria. A identidade étnica, assim, vincula-se a uma identidade social do grupo e sua existência depende da permanência do grupo. Por outro lado, essa permanência enquanto grupo étnico diferenciado, para os grupos indígenas no Brasil, somente tem chances em um espaço onde suas manifestações tradicionais possam ter continuidade, seja na sua manutenção seja na sua atualização frente aos novos elementos advindos do contato destes grupos sociais com os segmentos da sociedade nacional em seus contextos geográficos. Também, segundo Manuela Carneiro da Cunha, as comunidades étnicas ou grupos étnicos podem ser formas eficientes para resistência ou conquistas de espaços, enfim, podem ser formas também de organização política (CUNHA, 1987).

Faz sentido então a afirmação de Rogério Haesbaert de que as identidades, mesmo que simbólicas, no caso de indivíduos distantes dos locais de fricção interétnica, dependam de uma base material para sua construção, pois estão vinculadas a uma organização social de grupo para a sua existência. Organização social que tem no território sua base material para o desenvolvimento de mecanismos de articulação étnica, e não de assimilação, que permitam ao grupo atualizar suas formas de organização consistentes com suas particularidades estruturais enquanto grupo étnico diferenciado. Dessa forma, a organização social de um grupo indígena tem fortemente uma construção associada ao ambiente em que vive, ao seu território, o que de fato tem gerado muitas confusões e falsas idéias sobre índio e natureza⁷.

⁷ Confusão muitas vezes também apropriada por lideranças indígenas pois que “*frequentemente, a retórica ecológica de alguns líderes indígenas exprime menos as concepções cosmológicas tradicionais – complexas*”

As relações com a natureza, configuradas enquanto processos de adaptação e transformação simultâneos, compõem uma das (não exclusiva) estratégias territoriais do grupo.

“Uma sociedade faz mais do que simplesmente ocupar seu território; na verdade ela produz, na medida em que projeta sobre ele significados que são, necessariamente, resultantes de processos complexos. Por isto mesmo, a noção de território atualiza, de maneira candente, a problemática entre natureza e sociedade, uma vez que ao se organizar territorialmente, cada sociedade forja padrões de ocupação e uso dos recursos e espaços que, mesmo quando resultantes das ações transformadoras do homem, lhe aparecem como dados. A organização territorial de uma sociedade, neste sentido, remete de maneira quase imediata a duas dimensões da reprodução social: as relações sociais e as relações entre sociedade e natureza que as práticas sociais vigentes engendram. As relações sociais vigentes, neste sentido, regem não apenas as relações entre os diferentes grupos e indivíduos de uma sociedade, mas também as relações que estes, enquanto sociedade organizada, estabelecem com a natureza (originária ou transformada pela própria ação humana). (...)” (VAINER, 1992, apud GONÇALVES, 1998: 311-312).

De certa forma, em uma revisão conceitual, podemos organizar os modos como as sociedades objetivam a natureza, segundo diversos autores, em totemismo, a mais antiga conceituação na antropologia (LÉVI-STRAUSS, 1993), animismo (DESCOLA, 1998), perspectivismo e o naturalismo das sociedades modernas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A diferenciação entre as três primeiras, que se referem ao pensamento ameríndio ou selvagem, e a última, das sociedades modernas, é que há nas primeiras uma noção universal de um estado original de indiferenciação entre humanos e animais como descrito pelas mitologias. No entanto, a condição original não é de animalidade como no totemismo mas de humanidade segundo o animismo e o perspectivismo. *“A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos”* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 119). O referencial comum é a condição da humanidade, segundo Descola (1998), e não do homem enquanto espécie. Assim, é dado não a todos os animais e plantas mas a alguns, a condição de serem agentes sociais,

e diversificadas, logo difíceis de formular no código simplificador de nossa economia política da natureza – do que um desejo de obter o apoio de organizações internacionais influentes, graças a um discurso facilmente reconhecível, e com a finalidade de conduzir lutas de reivindicação territorial. De selvagens, espera-se que tenham a linguagem de filhos da natureza; como eles deixariam de fazê-lo se, por aí, podem precaver-se da espoliação fundiária?” (DESCOLA, 1998: 24)

“as auto-referências de tipo ‘gente’ significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição de sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 126).

A diferenciação entre animismo e perspectivismo ameríndio ainda não está suficientemente clara na discussão dos autores. Assim, vamos considerá-las indistintas, naquilo que convergem, especialmente para efeito da interpretação do mito da origem dos Jamamadi, fixando a continuidade inicial de homens e animais em uma condição de humanidade.

No naturalismo, *“típico das sociedades ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 120)*, foram permitidas as formas capitalistas de apropriação da natureza e da sua exploração enquanto produto, assim como as formas de exploração do homem pelo homem que são a diferenciação básica com as sociedades de tradição pré-colombiana amazônica.

Por sua vez, interpretações a partir do conceito de adaptação advindo da ecologia buscaram entender o que acontecia com as populações humanas, e acabaram se referindo somente a populações indígenas, mas foram rejeitadas *“por causa de seu caráter reducionista, viam as formações socioculturais dos povos indígenas da Amazônia como adaptações ao ambiente, resultantes da ação da seleção natural – em particular de fatores ambientais limitantes como pobreza dos solos ou carência de proteínas – que teriam impedido o desenvolvimento de formas sociais mais complexas” (LIMA & POZZOBON, 2000: 5).*

Este reducionismo impede a compreensão de processos bem mais complexos na construção de territorialidades. Sem deixar as bases materiais de lado, mas colocando-as no processo como uma interação entre sociedade e natureza, no espaço de continuidade do perspectivismo ameríndio, na vivência do cotidiano a territorialidade adquire um valor bem particular, segundo Raffestin,

“pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens vivem, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial

por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. Quer se trate de relações existenciais ou produtivistas, todas são relações de poder, visto que há interação entre os atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais. Os atores, sem se darem conta disso, se automodificam também. O poder é inevitável e, de modo algum, inocente. Enfim, é impossível manter uma relação que não seja marcada por ele.”(RAFFESTIN, 1993: 158).

Mas que poder é este manifestado também para as populações indígenas que em princípio manteriam relações de igualdade entre seus membros, sendo a liderança muito mais uma posição de união que de mando? O poder é exercido pela tradição, a coerção enquanto manifestação do poder não é dada pelos seus membros individuais mas sim pelos mitos e ritos da tradição mantidos pelo coletivo. Mas o poder, segundo Raffestin, manifesta-se por ocasião da relação, portanto ele estaria presente em qualquer situação em que por princípio exista a comunicação entre pessoas. E o poder não se confunde com violência ou com dominação. No caso de populações indígenas a constatação empírica de Washington Novaes sobre a ausência do poder manifestado como dominação de uns sobre os outros, nos remete ao poder imanente das relações, segundo Foucault, em que:

“em muitas nações indígenas brasileiras, a organização política é marcada pela ausência de delegação de poderes. Os indivíduos não delegam poder a ninguém. Por isso, o chefe não manda, não tem poder, não dá ordens. É o representante da tradição, da cultura, depositário da experiência. Em geral, é o que mais sabe, o que fala melhor. E o que mais sofre. Mas não dá ordens. Nesses grupos de relações igualitárias entre indivíduos, a informação costuma ser aberta: o que um sabe, todos podem saber; ninguém se apropria da informação para transformá-la em poder político ou econômico” (NOVAES, 1994: 72).

Conseqüentemente implica que essas relações de poder não caracterizam a dominação de uns sobre os outros mas que as regras de convivência advindas da tradição permitem a igualdade de possibilidades entre seus membros, ainda que nas relações possa estar presente o poder, como organizador do campo das relações, pois ainda que não exista a dominação há, por exemplo, a expectativa de iniciativa do chefe para o início do preparo das roças como forma de exercício deste poder nas relações em que nenhum membro do grupo coloca sua roça antes dessa iniciativa (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Ainda sobre poder, Raffestin cita Foucault como tendo estabelecido uma série de proposições que não definem o poder, mas esclarece a natureza do poder, o que torna mais claro o seu significado para as sociedades indígenas que se relacionam com este na sua

essência, sem confundi-lo com violência ou dominação, enquanto manifestação da condição de humanidade:

- “1. O poder não se adquire; é exercido a partir de inumeráveis pontos;
 2. As relações de poder não estão em posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relações (econômicas, sociais etc.), mas são iminentes a elas;
 3. O poder vem de baixo; não há uma oposição binária e global entre dominador e dominados;
 4. As relações de poder são, concomitantemente, intencionais e não subjetivas;
 5. Onde há poder há resistência e no entanto, ou por isso mesmo, esta jamais está em oposição de exterioridade em relação ao poder.”
- (FOUCAULT, 1976: 123-127, apud RAFFESTIN, 1993: 53)

Segundo Raffestin, toda relação surgida da comunicação entre agentes se torna o campo da manifestação do poder, que se expressa de forma dissimétrica e multidimensional. No caso Jamamadi as populações foram obrigadas a formular estratégias de sobrevivência que fizeram uso do poder político e do sagrado na manipulação do poder do feitiço, como estudado por Lúcia Rangel (1994), e que virão à tona na construção do novo território a partir da saída dos Jamamadi da região do Capana para a chegada no Seringal do Lourdes, ainda que seja inútil, segundo Raffestin, essa distinção na medida em que o poder é ‘co-extensivo’ de qualquer relação.

As discussões anteriores sobre território, territorialidade, identidade, natureza e poder, nos permitem agora uma aproximação com o grupo indígena Jamamadi do Lourdes, que, na preservação da língua, nas relações com a natureza do cotidiano solidário e das histórias, na expectativa de proteção e na identidade com o novo lugar, nas relações com o urbano próximo, nas opções que fazem sobre suas atividades, como o de realizar longas caminhadas pela mata para obter um peixe mais saboroso, o matrinxã (*Brycon cephalus*), ou o de correr atrás da capivara (*Hydrochaeris hydrochaeris*), que se perde no Purus com águas baixas, nas conversas animadas na roça, na exacerbação do feitiço que provoca doenças e mata, na produção do artesanato para a venda, na participação em reuniões e eventos em Rio Branco e outros locais, enfim, em uma riqueza na produção da vida, exige uma abordagem adequada para a sua compreensão, especialmente porque não há uma etnografia completa desenvolvida para o grupo.

Raras são as bases etnográficas disponíveis, praticamente somente duas, que foram utilizadas nesta pesquisa: de Paul Enrichnheit, que esteve com os Jamamadi entre 1888 e 1891, revisitado em Gunter Kroemer (KROEMER, 1985), e de Lúcia Rangel (RANGEL,

1994)⁸, que os pesquisou no período de 1989 a 1992, em oito viagens a Boca do Acre. Muitos dos aspectos levantados na pesquisa de campo confirmam o que havia sido produzido, no entanto, o objetivo e o enfoque são outros. Muitos dos elementos coletados por esses dois antropólogos serão usados no presente trabalho, inclusive quando recorrem a outros autores, no sentido de não transgredir na análise.

Os Jamamadi, enquanto grupo, ficaram bastante confundidos pelas várias denominações decorrentes dos atores presentes no seu contato inicial, os seringueiros. Segundo Lúcia Rangel, Jamamadi não é auto-denominação, em sua língua “*zama quer dizer mata, e assim permanecem gente do mato Jamamadi (Zamamadi), nome que lhes foi atribuído, provavelmente pelos Paumari*” (RANGEL, 1994: 82). Outro sufixo, deni, é um coletivizador e segundo vários exemplos de aplicação na língua apresentados por Lúcia Rangel “*permite inferir que o sufixo deni remete para estados de crescimento, pertencimento e origem. Assim, Anopideni são os passarinhos criança, os filhos do passarinho ou o povo do passarinho. Por tudo isso parece apropriado chamá-los de grupo de denominação*” (RANGEL, 1994: 85). Anopideni é o grupo de denominação dominante dos Jamamadi que se localizam no Lourdes.

“Os grupos de denominação são compostos por um conjunto de pessoas aparentadas, onde as relações de afinidade balizam os laços mais fortes entre as famílias que os compõem. São endogâmicos, constituídos por chefias políticas independentes e realizam, cada um deles, o conjunto global das instituições e relações sociais. Os vínculos entre os grupos de denominação (...) pautam-se por dois mecanismos: o de aproximação, mais relacionado com a contigüidade espacial e o de distanciamento que gera a diferenciação sócio-cultural entre eles.” (RANGEL, 1994: 85-86)

Primeiramente, o território atual do grupo, aparentemente estável, é fruto de quase trinta e cinco anos de ocupação. A iniciativa da ocupação do local coube a Vicente Anopideni que sai com sua família do Seringal do São Miguel⁹ no Capana, por volta de 1970, primeiramente com destino ao Piquiá¹⁰. A saída do Capana é motivada pela

⁸ O trabalho de Lúcia Rangel trata da situação atual vivida pelos Jamamadi do Capana, espalhados em várias localidades, inclusive a do Lourdes, e tem como foco a análise dos fatores destrutivos trazidos pela ocupação capitalista da região que impõe o campo da violência sobre o qual decorrem as vinganças e as acusações de feitiço internas ao grupo. Nesta análise se apresentam as relações de poder do grupo como na esfera do masculino, do político e do sagrado.

⁹ O Seringal São Miguel foi incluído na terra indígena posteriormente demarcada como Igarapé Capana, em 1997.

¹⁰ Piquiá: local alto, próximo ao centro urbano de Boca do Acre que mais tarde vem a constituir o bairro para onde são transferidas as instituições públicas em prédios construídos para fugir das enchentes constantes que assolavam a parte antiga da cidade, a “Rua”.

depopulação histórica em decorrência de diversas epidemias, que naquele momento, torna o “arabani” (feitiço) como de proporções incontornáveis. Ao “arabani” sempre foi creditada a causa das mortes. No entanto, a ocupação do Capana era fruto de dispersão anterior do grupo. Tradicionalmente os Jamamadi foram encontrados nas regiões de florestas em terras altas¹¹ entre os rios Purus e Juruá, mais interiorizados na mata. Agricultores e caçadores somente se aproximaram do grande rio, o Purus, como estratégia de sobreviver à ocupação de seu território pelas frentes extrativistas. As alternativas estavam entre se esconder, cada vez mais impossível, ou se inserir no processo de exploração buscando sempre que possível localizar-se em seringais com “bons Patrões” (RANGEL, 1994).

Até 1950, os deslocamentos ainda são muito freqüentes quando começam a se fixar no Capana, às margens do igarapé de mesmo nome. “*O último patrão do Capana, Joaquim do Vale, chegou em 1955; sem mão-de-obra suficiente, tratou de atrair os índios com um tratamento mais equilibrado, ficando com a fama de bom patrão. (...) Foi assim que os Jamamadi ocuparam as colocações do Capana e deixaram nelas muitos cemitérios*” (RANGEL, 1994: 68). No entanto, ainda conseguiam algum refúgio construindo suas casas e roçados para o interior da mata. Lá tinham a liberdade de andar nus e de realizar suas festas como ainda está na lembrança dos mais velhos do Lourdes.

Em 1972, passaram a morar no Piquiá, atrás da cidade de Boca do Acre, em uma trajetória complicada, até que este local se transforma em bairro da cidade e são obrigados a novo deslocamento. Se antes encontram refúgio nos seringais, agora estes não constituem mais unidades produtivas e suas antigas áreas estão sendo ocupadas por fazendeiros que delimitaram suas propriedades para criação de gado, para explorar madeira ou mesmo apenas para reservar terras com fins especulativos (RANGEL, 1994). Um grupo se desloca para o quilômetro oito da BR-317 e o grupo de Vicente Anopideni se desloca para o Lourdes, onde encontra antigo conhecido, Senhor Lauro de Assis, que “*tomava conta do local e assegurou que o Seringal Lourdes estava desocupado e que eles podiam se instalar ali*” (Entrevista, junho de 2004)

A inserção compulsória dos Jamamadi no sistema capitalista monoextrativista causa a primeira transfiguração territorial. Se antes havia uma continuidade espacial entre os vários grupos de denominação, com a chegada dos seringais rasgando seu território, a

¹¹ Terras altas é uma denominação regional para o Planalto Rebaixado da Amazônia, portanto, de terras de baixa altitude entre 100 a 150 metros, localizado nos interflúvios dos grandes cursos d’água, entre o rio Purus e o rio Juruá.

descontinuidade marca a nova etapa, causando distanciamentos nunca mais recuperados. A continuidade espacial também estava presente no interior do grupo de denominação com a moradia em grandes casas comunais, malocas de forma cônica, que abrigavam todas as famílias da aldeia (KROEMER, 1985), atualmente convertidas para moradias unifamiliares construídas sobre estacas, assoalhada com ripas de paxiúba (*riartella* sp.) e coberta com palha de caranaí (*Chelyocarpus chuco*), que pouco diferem das moradias dos regionais. A descontinuidade passa a ser a marca territorial dos Jamamadi que ocupam os seringais no seu processo migratório e os incorporam definitivamente como possibilidade espacial de vivência do seu cotidiano na retomada em 1972 do Seringal do Lourdes, após a passagem pelo urbano.

Um outro grupo de denominação Jamamadi, os Sivakoedeni, moradores do igarapé Santo Antônio, na Terra Indígena Inauini, mesmo “*espalhados hoje em colocações, têm completo controle de seu território. Se um branco quiser entrar aqui e tomar a terra, Jamamadi diz: okasuno, saia daqui, terra de Jamamadi, assim expressa-se tuxaua Henrique. Suno é tudo, o território, diferente de nami, terra e de namiká, terra em que se planta e também de zipá que é o barro da cerâmica. Vahi vahitarupirá é lugar de Jamamadi*” (RANGEL, 1994: 65). Para o grupo do Lourdes nami é terra, o chão todo, o que inclui tudo o que nela está e namiawá a terra do Jamamadi, território. Os Jamamadi do Capana designam seu território como arika zama, mas o identificam com o lugar dos padrões e da doença.

Sua territorialidade também é marcada por mecanismos de aproximação e afastamento em relação aos outros grupos de denominação. As diferenças sutis na linguagem entre estes grupos permitem que se comuniquem sem dificuldade: “*parecem constituir-se duplamente em mecanismo de aproximação e distanciamento. Sendo inteligíveis entre si, essas linguagens, permitem identificações culturais que, no passado, podem ter sido mais importantes que no presente*” (RANGEL, 1994: 143), mas que, por outro lado, servem para marcar a identidade de cada grupo, e sua diferença. Mas a principal característica do afastamento entre os grupos é a da acusação de “arabani” (feitiço). Como já foi dito, creditam à feitiçaria a causa de mortes, o que origina as migrações. Como o poder de enfeitiçar é prerrogativa do feiticeiro, o zopinehe, ou pajé, então acusavam o pajé de outro grupo de denominação como causador do feitiço e se afastavam. Deixavam comida para o morto e partiam para construir novas casas e roçados em outro local. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Assim, estes mecanismos de aproximação e afastamento sociais também deixam marcas no espaço concreto. A principal motivação para as migrações dos Jamamadi tem origem tradicional com a morte de um parente. O movimento territorial se dava periodicamente, mas se mantinha em um espaço finito e distante do grande rio, o Purus. Com o contato, este movimento aumenta, pois aumenta o número de mortes por contaminação de doenças e epidemias que fogem ao controle. O espaço finito está ocupado por novos atores dos quais se deve num primeiro momento fugir. Mas fugir para onde? “*Os Jamamadi não têm mais para onde ir*” (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Os seringais acabam por movimentá-los para a beira do grande rio. Mas “*havia uma tensão constante em relação aos Apurinã que dominavam as margens do Purus e empreendiam incursões mata a dentro para atacar as aldeias Jamamadi. Os cronistas do século XIX e das primeiras décadas do XX registram este dado e reforçam a idéia de uma superioridade guerreira que os Apurinã ostentavam, amedrontando os Jamamadi*” (RANGEL, 1994: 142). O território atual é construído sobre território inimigo. No entanto, na luta atual, os inimigos do passado se tornam aliados na conquista da legitimação de um território pelo Estado Nacional, como será visto na territorialidade reivindicada.

A depopulação, causada pelas epidemias do contato, é fator importante na história do grupo e nas suas motivações ao movimento, “*a ameaça de morte pairou sobre os Jamamadi como uma possibilidade iminente (...), forçando-os a lidar com ela para restaurar continuamente sua vida social*” (RANGEL, 1994: 146), pois desorganiza a vida social e pode comprometer a reprodução do grupo. “*Em verdade, o efeito fatal da depopulação colocou para os Jamamadi do Capana a alternativa de encontrar parceiros em diferentes grupos de denominação. Deste modo, os remanescentes minoritários Aptori, Sirori, Zomahi e Zoazoa fornecem parceria conjugal adequada aos Tano e Anopi. Aqueles formam o grupo majoritário em termos populacionais, mas os Anopi possuem uma chefia forte, o que os torna capazes de incorporar aliados, através das relações de afinidade, na localidade onde vivem.*” (RANGEL, 1994: 89). Vicente Anopideni, do grupo do Lourdes, desempenha o papel dessa liderança forte no processo.

Seguindo a especificidade necessária no tratamento do grupo, enquanto diferenciado etnicamente e vinculado à tradição, não há como fugir dos mitos que são por eles relatados quando querem nos fazer entender alguma coisa importante de sua vida. Segundo Lévi-Strauss “*qualquer que seja nossa ignorância da língua e da cultura da*

população onde foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo inteiro. A substância do mito não se encontra no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada” (LÉVI-STRAUSS, 1975: 242).

Assim, aventuramo-nos na cosmologia para analisar o mito de origem dos Jamamadi, segundo contado pelo Senhor Olavo, anotado em entrevista em junho de 2004, que é exemplificador da relação com a natureza, em um perspectivismo ameríndio como desenvolvido por Viveiros de Castro (1996). O Senhor Olavo, 69 anos, é um dos primeiros moradores do Lourdes, tendo seguido com o grupo de Vicente Anopideni desde a saída do Capanã até a passagem por Boca do Acre e a chegada no Lourdes. O relato deste mito está bastante truncado, mas não o encontrando em nenhum outro lugar, o descrevemos com algumas interrupções para deixá-lo mais claro, conforme anotações de campo:

“[Esta é a] história de um índio no começo do índio. Malhadeira de índio. Toda vez que ele ia, a onça tinha pêgo, ele tornava por a malhadeira, a onça despedaçava. 4 horas foi ver a malhadeira, chegou a onça do céu, tirou a capa pôs em cima do pau. O dono da malhadeira pega a capa da onça como pajé. A onça olhou para trás: cadê minha capa? Perto da aldeia usou a capa da onça. Vestia para caçar e matou muito macaco. A mulher cismou dele matar muito macaco. Ele foi na frente caçar e a mulher seguiu e viu ele vestir a capa. Chegou de volta sem a capa. [a mulher insistiu] Ele mostrou a capa da onça [e disse] para não dizer para os irmãos. A mulher contou até que mostrou. Os irmãos usaram também. Cada um usa a sua. Cortaram a capa em pedacinhos. Ele usou o chapéu e aí ficaram panema – todo mundo ficou panema. Por lá foram caçar escutou longe caindo uxi [fruta] a onça virou pé de uxi. No outro dia foram juntar uxi convidaram pessoas da outra aldeia. O dono da capa encontrou a onça [que quis vir junto para aldeia] eu já ia mesmo convidar. Assim 6 horas fizeram festa a onça começou matar as pessoas. Daí tiraram a música. Ficou um gato da outra aldeia. Chega gato explica tudinho tocaram fogo nas onças. Sobraram onça pintada e onça preta. Das onças que vêm do céu esta a história do começo dos Jamamadi.” (Sr. Olavo, depoimento de junho de 2004).

O que este mito nos relata sobre o “*começo dos Jamamadi*”, é de um tempo em que homens e animais se comunicavam e as onças, que no princípio são caçadas sem sucesso porque tem uma capa protetora, ao final de uma longa batalha, as que vêm do céu são as constituintes do próprio grupo. Em uma continuidade entre animais e homens mas também entre o que vem do céu com o que está na terra.

Assim, um grupo que mantinha na contigüidade espacial e na continuidade social homem/natureza, segundo a categoria de animismo ou perspectivismo ameríndio, a construção de sua territorialidade se vê na contingência de reconstruí-la em um espaço não

tradicional, disputado pelos antigos seringueiros e seringalistas mas também por outro grupo indígena tradicionalmente da região, os Apurinã.

Para entender essas descontinuidades e a construção de novas territorialidades do grupo, seguindo a proposição de Giddens de que as ações dos sujeitos estariam submetidas/facilitadas pelas modalidades estruturais (a dualidade da estrutura) de significação, dominação e legitimação, caminharemos no sentido de entender as ações dos sujeitos como agentes reflexivos que buscam na reconstrução territorial uma forma de poderem continuar a ser índios ainda que se relacionando de forma intensa com as estruturas sociais modernas e fazendo uso dessas mesmas estruturas quando lhes convém. Podemos encontrar a ação reflexiva do grupo tanto no que se relaciona com a tradição, quanto naquilo que se relaciona com a modernidade, sem com isso estarmos estabelecendo graus de qualquer natureza sobre a vinculação do grupo com esta ou aquela estrutura. Apenas identificando quais elementos compõem as estratégias do grupo em cada uma das situações e como se configuram espacialmente essas relações.

A primeira territorialidade que vamos tratar é a da roça, pois é nela que ainda se mantém o mais tradicional do grupo. Habitantes das cabeceiras dos igarapés ficaram conhecidos como agricultores de terra firme: sua preferência é derrubar mata alta pois a roça produz mais. A tradição agrícola está expressa no mito da origem das roças segundo relatado pelo tuxaua Henrique Sivakoedeni para Lúcia Rangel.

Na interpretação desse mito, Lúcia Rangel, seguindo vários autores, destaca elementos que, revisados aqui, esclarecem sobre essa territorialidade essencialmente feminina. Essa territorialidade vincula-se com o feminino, mas também com a identidade Jamamadi. No contato histórico ficaram conhecidos como índios agricultores de terra alta e é assim até hoje que gostam de ser reconhecidos. Contam com facilidade esse mito, que também foi relatado no Lourdes em junho de 2004, revelando “*o modo como se inseriram na história recente*” (RANGEL, 1994: 102). Assim, a significação dada a essa territorialidade está vinculada à identidade Jamamadi, na sua inserção na comunidade nacional, como no mito:

“Zaboeni e Inikuri Kahi eram casados e viviam com seu filho e com duas irmãs de Zaboeni, Sinamá biriharu (cotia grande) e Sinamá putaharu (cotia pequena). Neste tempo não havia bichos, só nambu e sapo (giam e tamacuaré) por isso, quase não havia caça; também não havia roça, apenas palmito e batata do mato; nem peixe havia. Arco e flecha já havia. Inikuri Kahi estava grávida e ficou imaginando; imaginou, imaginou, imaginou e resolveu acabar com a penúria. Foi para o mato com o marido e pediu para ele arrancar os pedaços do

seu corpo, pernas, braços, cabeça etc e jogar nos paus grandes. Avisou que não tinha perigo e que ia fazer um grande fogaréu. Era para ele correr para a água e não assustar-se porque ela não iria morrer. Ele não queria matar a mulher mas acabou por fazer o que ela pedia; foi tirando os pedaços do seu corpo, tirou um braço e jogou e assim por diante. Cada pedaço que caía num pau pegava fogo e assim fez-se o fogaréu. Zaboeni correu para a água e foi para casa às seis horas da tarde. Quando chegou, suas irmãs perguntaram pela cunhada e ele disse a elas para dormirem. No outro dia, pela manhã, elas voltaram a perguntar pela cunhada. Mais tarde, Zaboeni voltou ao local do fogaréu e lá encontrou uma roça muito bonita; tinha mandioca (po'o), abacaxi, abóbora, melancia, milho. Tinha também uma casa grande, com redes, pau de paxiuba, massa de po'o, coripi, peneira. Nesta roça bastava arrancar o produto que ele nascia de novo. Zaboeni chamou pela mulher e disse que sentia falta dela. Ela então respondeu, não chore pois estou aqui; fiz roça, casa, rede, tudo, eu sou tudo isso. Numa outra ocasião zaboeni pegou banana brava do mato e colocou na água do igarapé; daí veio peixe, matrinchã, e comeu a ponta da banana. Zaboeni afundou a banana e o peixe entrou dentro dela. Assim começou a pesca.” (RANGEL, 1994: 95-96)

Suas roças, grandes e muito diversificadas, mantêm a diferenciação do grupo em relação aos demais, inclusive a outros grupos étnicos da região. Porém, o domínio é feminino, evidenciado quando em campo houve uma iniciativa de fazerem uma grande quantidade de caiçuma (bebida) de cará (*Dioscorea* sp.) e todas as mulheres se dirigiram a uma única roça, da Dona Carmina, viúva com 68 anos, também do grupo inicial de Vicente Anopideni. Dona Carmina comandou a retirada de produtos determinando o local, o tipo e a quantidade a ser retirada (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). Assim, a roça não é somente uma tarefa feminina, mas a roça é da mulher, pois a escolha da retirada do produto se deu em relação a opções de roça entre as de todas as mulheres, cabendo a decisão a elas sobre a qual roça recairia a retirada e à sua dona aos detalhes da extração do produto. Esse domínio fica legitimado pelo mito. “*Mesmo sendo comum entre os diversos povos indígenas que a colheita seja tarefa feminina, a diferença entre os Jamamadi é a ênfase que dão à roça da mulher, como se estivessem, assim, atribuindo significação à vida e ao mito, o que parece ensinar os paradigmas da atividade feminina.*” (RANGEL, 1994: 102)

A preparação da roça é uma atividade masculina, já que o homem escolhe o local onde há árvores grandes (pois preferem a mata alta de capoeiras antigas ou de floresta nativa), mas o plantio e a colheita são femininos, e a roça é vinculada à sua dona. “*De um ponto de vista, o mito mostra o papel da mulher na passagem da natureza à cultura: a*

natureza fecundada pelo homem, transforma-se em cultura fertilizada pelo corpo da mulher, cuja natureza é essencialmente fértil” (RANGEL, 1994: 102).

A roça mantém também uma continuidade espacial da territorialidade feminina, a roça e a moradia. Formada por apenas uma grande casa, a aldeia era construída próxima ao roçado, formando um conjunto casa e roça, tal como o descrito no mito de origem das roças (KROEMER, 1985). *“Com o tempo esgotavam-se as áreas próximas à antiga casa, para feitura de novos roçados. A casa também envelhecia. Desse modo, escolhia-se um novo lugar para a nova construção, faziam derrubada para roça e construíam pequenos tapiris que serviam de moradia provisória para as famílias nucleares”* (RANGEL, 1994: 135). Na aldeia do Lourdes, isto está em movimento. As casas atuais foram construídas mais próximas ao rio Purus, numa estratégia de dar proteção ao território no sentido de evitar invasões, e isto deixou as roças um pouco mais distantes. No entanto, há uma conversa geral em retornarem as suas casas para o ponto alto mais distante das margens do grande rio e mais próximas das roças atuais.

As mulheres também são responsáveis pela manutenção da língua. Se a entendemos como principal forma de dar significado ao mundo, entendemos quão importante está sendo o papel feminino na aldeia do Lourdes, dos Jamamadi.

Além disso, as atividades agrícolas têm grande vínculo com as festas de fartura, pois a *“tradição Jamamadi é composta por um conjunto de rituais que tem seu auge nos meses de junho, julho e agosto. Passam estes três meses, praticamente em festas ininterruptas”*. (RANGEL, 1994: 117). A fartura tem um significado especial para o grupo, no sentido de que em solos pobres da Amazônia, altamente ácidos, com a presença de níveis tóxicos de alumínio, aliado à baixa fertilidade por falta de nutrientes, a obtenção de bons resultados denota uma boa escolha do local e uma boa queima, que impeça a regeneração da vigorosa sucessão secundária e para liberação das altas taxas de fósforo e nitrogênio (MORÁN, 1990). A produtividade, no entanto, tem vida curta, em um a três anos o local se esgota e a roça tem que ser deslocada para outro lugar.

Adaptada a estes solos, a mandioca (*Manihot sp.*) é o principal produto da roça e fornece elevadas taxas de calorias e carboidratos; no entanto, pobre em proteínas, tem que ser completada com proteína animal, obtida pela caça e pesca, bem como pelo consumo de animais invertebrados encontrados por toda a floresta. Os animais, como visto anteriormente, não estão separados como natureza, mas são sociais em continuidade à condição de humanidade e, como atestam os mitos, em especial o mito de origem, a condição inicial de uns e outros (humanos, animais e plantas) é cultural, não natural.

Diferentemente da sociedade capitalista moderna, ninguém, nenhum membro do grupo, ignora como um ser vivo se torna alimento. Como os animais são caçados, pescados e mortos para a sobrevivência do grupo. Desde pequenos são familiarizados com as histórias de caça e de pesca, com o que acontece com os animais no momento da morte, a tentativa de fuga, o medo, as reações, o sofrimento. (DESCOLA, 1998). Com isso também se familiarizam com o comportamento da caça, isto é, seus ambientes de reprodução, suas frutas preferenciais, com a localização e concentração destas fruteiras, com as rotas de circulação dos animais, definidas pelos hábitos alimentares e de acasalamento, bem como com as relações com outras espécies, isto é, com a territorialidade dos animais que se configura também como sazonal. Tempo e espaço presentes.

Assim, se define uma segunda territorialidade, essencialmente masculina, e, da continuidade entre homem e natureza, que são os espaços da caça e da pesca, que se conformam como pontos privilegiados definidos pela localização reconhecida da presença de espécies animais conectados por linhas de deslocamento que são as trilhas na mata. O que define essa territorialidade é a distribuição e tendências territoriais e as limitações a certos habitats das espécies de preferência do grupo. A concentração de certas espécies vegetais, que são alimentos dos animais, em ilhas de recursos, é comumente associada a área de manejo humano, indicadora de sítios arqueológicos (MORÁN, 1990), o que permite articular essas duas territorialidades iniciais.

A prática de manejo de capoeiras, resultantes do abandono das roças, com a limpeza seletiva da área, permite a permanência de árvores frutíferas que reduzem a invasão pelas gramíneas e proporcionam sombreamento às espécies mais sensíveis. Também atraem os principais agentes de dispersão da floresta, os morcegos e os pássaros, que depositam sementes da floresta primária. O ambiente embaixo das frutíferas torna-se mais adequado em termos de temperatura, nutrientes e iluminação, facilitando assim a germinação das espécies mais sensíveis e a concentração de espécies que, na Amazônia, são caracteristicamente de dispersão, caso não haja a intervenção humana. (MORÁN, 1990).

Os grupos indígenas habitantes das florestas, aqui incluídos os Jamamadi, preferem as antas (*Tapirus terrestris*) e os porcos-do-mato (queixada - *Tayassu pecan* ou caititu - *Tayassu tacaju*) que pelo seu porte podem manter elevados níveis de proteína animal. No entanto, a anta e os porcos-do-mato são caçados com menor frequência, em função de sua baixa incidência, e isso leva os caçadores a se concentrarem em animais menores, que têm

taxas reprodutivas mais altas e tornam-se uma fonte mais estável de proteína animal, como os roedores, os macacos e as aves (MORÁN, 1990).

Essa preferência, no entanto, não os libera de certos cuidados e de uma certa ética da caça, pois matam apenas o suficiente para suprir suas necessidades de alimento, nada a mais, não fazem sofrer os animais, os matam com rapidez, e como “*medida compensatória*” (DESCOLA, 1998), criam como animais de estimação os órfãos da caça. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Essa territorialidade configura-se em pontos de espera, locais privilegiados, a depender do tipo e da estratégia de caçada empreendida, articulados por caminhos abertos na mata. No tempo das chuvas, a caça é encontrada nos pontos mais elevados da terra alta, em barreiros (locais de argila exposta), “*onde as antas vêm lamber sal*” (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, 2004). As trilhas abertas na mata articulam os igarapés pelo alto da terra firme. No tempo da seca, os igarapés maiores, Preto e Matrinxã, bem como o rio Purus, são os locais para onde os animais se dirigem em busca de água e então são facilmente caçados. Outro local preferido é no caminho da aldeia para o igarapé Matrinxã onde pode ser observado um grande número de macacos de várias espécies. Acampamentos de caça estão presentes ao longo dos dois igarapés, Preto e Matrinxã, e constituem habitação temporária para os períodos exclusivos de caça e pesca.

Uma mudança significativa em relação à caça foi a introdução da espingarda, que substituiu o artefato tradicional, a gravatana (zarabatana), feita de taboca de paxiuba (*Iriartella* sp.), haste oca de tucumã (*Astrocaryum aculeatum*) e flecha de talo de patauá (*Oenocarpus bataua* Mart.), principalmente utilizada para caçar macacos de várias espécies, e que não é mais utilizada pelo grupo do Lourdes.

“Os homens caçam, pescam, derrubam mato, queimam, constroem casas, escolhem o melhor terreno para o roçado. São trabalhadores e engenhosos, uns mais outros menos, e deixam à mostra suas qualidades. Em geral são desenvoltos, expressam-se bem em português e comandam as relações externas ao grupo. Alguns mais tímidos e mais submissos nas relações comerciais; descobrem agora que é bom aprender a fazer conta para não serem enganados. O maior desejo de todos é possuir uma espingarda nova e muita munição”. (RANGEL, 1994: 118-119).

A caça também significou a manutenção de uma certa alteridade do grupo frente aos contatos com os regionais, como nos conta o Senhor Euclides, 67 anos, antigo morador do Capana mas que só chegou recentemente no Lourdes . Uma das formas de se manterem

foi como fornecedores da carne de caça aos seringueiros, que desconheciam a mata e não mantinham animais domésticos como suprimento de proteína animal (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). Assim, o seringal, como ambiente inclusivo para o seringueiro (RANGEL, 1994), mantinha a ligação com o índio também como “*força psíquica e instrumental que servia de suporte à vida na mata*” (RANGEL, 1994: 49)

A pesca por sua vez se define no tempo e no espaço, seguindo a subida e descida das águas. Aliás, a água no ambiente Amazônico é o principal fator definidor dos tempos das atividades, mas também definidor de espaços novos, que se constroem com a deposição sedimentar dos cursos d’água, que conformam novas praias a cada ano, ou que desmontam barrancos imensos nos meandros dos rios, vagando para um e outro lado, tornando o espaço instável. A lógica da propriedade privada tem sérios problemas na beira dos rios como o Purus, o proprietário pode perder ou ganhar terras em um único ano.

No tempo das secas, principalmente em agosto, a pesca é privilegiada nos igarapés, onde é utilizado o veneno de tingui de folha ou timbó de cipó (*Derris sp.*) para a captura dos peixes. Nos meses de junho e julho, é comum acontecer a friagem no rio Purus e então os peixes são “caçados” com flecha. De julho a setembro, um outro fenômeno mantém a pesca no Purus. É a piracema, chamada de migração dispersiva, que faz com que peixes de várias espécies subam o rio Purus para, em seguida, no início das cheias, em outubro, buscarem locais de reprodução realizando a chamada migração reprodutiva.

No tempo das cheias, os locais privilegiados para a pesca constituem-se dos sangradouros dos lagos para o rio Purus que ocorrem na outra margem do grande rio, margem direita, oposta ao Seringal do Lourdes. Uma extensa planície encontra-se nesta margem formada pela área de inundação do rio Purus que, possuindo um curso bastante sinuoso, com suas nascentes nas encostas Andinas, carrega grande quantidade de sedimentos que vão sendo depositados ao longo do canal, mudando o curso do rio, e comumente, abandonando meandros, que formam os lagos com ou sem comunicação com este mesmo rio.

Assim, a pesca e a caça definem uma territorialidade essencialmente masculina que manteve na sua parcela de comercialização para os seringueiros a possibilidade de continuidade e de sobrevivência do grupo frente à ocupação capitalista monoextrativista dos seringais. Uma territorialidade conformada em espaços descontínuos interligados por redes de comunicação, as trilhas abertas na mata. Mas também uma territorialidade fora dos limites definidos como do território indígena a ser demarcado, pois a pesca avança

pelo rio Purus até onde possam encontrar maior abundância tanto em número de indivíduos quanto em diferentes espécies, assim como percorrem os lagos da região, especialmente na outra margem do rio, como será visto. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Nesta mesma lógica de espaços descontínuos interligados por caminhos está a terceira territorialidade, a da coleta de materiais tais como de fibras para o artesanato, frutos, sementes, materiais de construção, para artefatos de caça e pesca, ervas e seivas medicinais, que é executada tanto por homens como por mulheres.

O conhecimento ecológico do espaço habitado é fundamental. Não saem a esmo para coletar o que aparecer mas saem com objetivos definidos em relação a qual recurso coletar, dependendo da época do ano e da intenção de suas atividades. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

O artesanato é essencialmente uma atividade feminina, de confecção de cestos, mas a coleta das fibras é realizada pelos homens. O artesanato tem sido uma fonte de renda para o grupo estimulado pela UNI-Acre – União das Nações Indígenas de Rio Branco. Neste sentido, esta territorialidade articula elementos da tradição com a inserção do grupo na economia regional, enquanto fornecedor de um produto especializado, o seu artesanato típico, isto é, as peças utilitárias tradicionais transformadas em objetos de arte para uso comercial. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Outra questão posta na transformação desta territorialidade em relação às tradições do grupo é que, com a dispersão e as acusações de arabani, muitos dos pajés foram mortos. Como eram os guardiões do conhecimento de cura, que inclui o uso de produtos naturais da floresta como remédio, este conhecimento não pode ser identificado no grupo. Considerando as mortes dos pajés, a possibilidade de identificação como feiticeiro pode ser fator de ocultamento do conhecimento medicinal do grupo, ainda que ele não tenha sido perdido. Quando ficam doentes buscam a cura, primeiro na pajelança regional, entre curandeiros “brancos” (cariús), e se isto não traz resultados, buscam o hospital em Boca do Acre.

A quarta territorialidade é a do vínculo com o território do passado, do igarapé Capana, atualmente demarcado como Terra Indígena Capana. Pelo menos uma vez ao ano, no período de janeiro a abril, um grupo de homens sai de barco pelo rio Purus em direção à Terra Indígena Capana, em um dia de viagem, para a quebra da castanha. Lá, há o encontro com outros grupos de denominação que também residem fora, nas outras localidades, e

com o grupo que permaneceu no Capana que é quem autoriza a retirada. São realizadas reuniões entre os homens e são acertados os pormenores da coleta, da quebra, do armazenamento e da retirada e venda da castanha. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

O retorno ao Capana sempre foi aventado como possibilidade pela FUNAI, que esperava que uma vez demarcado este território, os grupos espalhados voltariam a habitar o local. No entanto, as razões da dispersão, originadas em grande parte por fatores externos da ocupação regional, são fortes o suficiente para manter o grupo espalhado. Até hoje se mantêm as ameaças de morte ainda em decorrência das mortes do passado. Segundo Lúcia Rangel *“é de supor que a tradição Jamamadi já prescrevesse o assassinato de pajés fundamentado na acusação de outro pajé. No entanto, a incidência com que passam a ocorrer tantos assassinatos, chegando mesmo à extinção ou ao obscurecimento de sua figura, só pode ser compreendida como resposta à desordem que se instaura no interior da sociedade”* (RANGEL, 1994: 161-162).

Esses assassinatos, que dispersam o grupo, são entendidos por Lúcia Rangel como vingança, que por sua vez *“não pode ser contida, pois ela restitui a diferenciação entre os sujeitos sociais, necessária à paz e à ordem. Ela permite reconstruir a reciprocidade entre grupos, porque exige o posicionamento a favor ou contra o vingador ou o vingado”* (RANGEL, 1994: 171).

A dispersão e os assassinatos constituem sim um mecanismo de reorganização social dos Jamamadi. Permite aos grupos optarem por novas alianças em novos locais, e retomarem o equilíbrio social ainda que com perdas, como no caso dos Jamamadi do Lourdes, sem o pajé ou zopinehe. São taxativos no Lourdes quando dizem que *“não voltam para o Capana e isto nunca foi uma coisa que quisessem”* (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). No entanto, segundo relatos de Lúcia Rangel, houve sim uma mobilização liderada pelo grupo do Lourdes para que todos os grupos de denominação espalhados voltassem ao antigo território, mas acusações de proveito próprio teriam abortado a iniciativa.

Assim, o que pode estar determinando objetivamente a manutenção do vínculo com o território do passado pode ser a qualidade e a quantidade da castanha lá encontrada. Além disso, a comercialização da castanha tem sido estimulada pela instalação em Boca do Acre de uma cooperativa de beneficiamento do produto. A modalidade de domínio econômico mantém a relação com o território do passado, mas traz oportunidades de embates com as outras questões envolvidas na reorganização social Jamamadi, na medida

que proporciona o encontro entre os homens de vários grupos de denominação. Da manutenção do domínio econômico sobre o território do passado poderão emergir outras formas de relacionamento com este espaço, na medida em que forem reelaboradas as razões da saída do Capana.

A quinta territorialidade, a do urbano, não é exclusiva dos Jamamadi. Muitos outros grupos a experimentam, como no caso de índios do Alto Rio Negro:

“Muito embora, boa parte da população indígena da área já tivesse experimentado a vida urbana, empurrados a ela sobretudo após passar pelas escolas missionárias, o que mais os atrai são as possibilidades de conseguir empregos, na sua maior parte temporários e pouco rentáveis, vender seus produtos e obter mais mercadorias, continuar estudando, ter maior acesso ao atendimento médico e hospitalar, e, talvez o mais importante, imaginarem-se modernos. Configura-se na modernidade um novo ‘descimento’, caracterizado pelo fetiche urbano” (OLIVEIRA, 1995: 185, grifos meus).

O imaginarem-se modernos lhes assegura um pensar moderno, aquele que não é sancionado pela tradição, mas pela reflexão à luz de um conhecimento renovado. Assim posicionam-se os Jamamadi, quando insistem na permanência no Lourdes, não só, mas também porque fica próximo ao urbano e com isto há facilidades no deslocamento para o recebimento da aposentadoria, na comercialização de seus produtos com preço melhor do que do regatão, no acesso à assistência à saúde, no reencontro com outros grupos de denominação ou parentes em território “neutro”, mas também nas disputas com grupos indígenas rivais em outra dimensão diferente da do passado, em que os Apurinã faziam incursões dentro da mata para atacar as aldeias Jamamadi: *“.. especialmente na cidade, onde Apurinã e Jamamadi enfrentam-se nos bares e bailes de fim de semana. Todos bebem e brigam, chegando mesmo a esfaquear-se, como que querendo provar ao outro maior valentia”* (RANGEL, 1994: 166).

A inclusão de uma territorialidade urbana no universo das concepções do grupo Jamamadi é parte da modernidade em que estão inseridos e à qual não recusam, antes a procuram, especialmente na assistência governamental. A aposentadoria tem sido uma entrada significativa de recursos financeiros para comunidades rurais e especialmente para sociedades indígenas. É com o dinheiro da aposentadoria que Dona Cacilda, 71 anos, viúva de Vicente Anopideni, mãe da atual liderança, compra seu fumo, tão apreciado, o açúcar e o café, além de outros produtos industrializados. É também com o dinheiro da aposentadoria que o Senhor Olavo, já citado, compra de pescadores vizinhos o peixe

pescado com malhadeira, objeto que não faz parte dos artefatos de pesca dos Jamamadi do Lourdes. Assim, a aposentadoria se apresenta como uma entrada regular de recursos que lhes assegura o fornecimento de produtos de consumo da modernidade ou obtidos com tecnologia não tradicional.

Para os Jamamadi, que até 30 anos atrás não conheciam o dinheiro, as relações comerciais eram baseadas tradicionalmente na troca e no sistema de aviamento com o regatão ou com o patrão do seringal, de modo que a manipulação do dinheiro ainda não é completamente dominada pelo grupo: *“os Jamamadi do Capana contam que passaram a conhecer o dinheiro apenas em 1972, quando vieram morar no Piquiá. Até hoje eles têm dificuldade em compreender o valor das notas e a operação de troco: freqüentemente são enganados pelos comerciantes da cidade, que fazem seu dinheiro desaparecer e não ser suficiente para as compras que planejaram fazer.”* (RANGEL, 1994: 124).

A territorialidade urbana se expressa também no encontro com parentes que se distanciaram. O Senhor Paixão, residente no Piquiá, onde mantém uma pequena bodega com alguns produtos para a venda, descendente de uma família de pajés (zopinehe) é irmão de Dona Cacilda, que foi casada com Vicente Anopideni, líder dos Jamamadi do Lourdes e responsável por liderar a eliminação de um poderoso zopinehe Tano, empreendendo uma emboscada quando estavam circulando no Seringal São Miguel, Laranjal e adjacências. *“Um dos últimos episódios, ocorrido por volta de 1970, foi o que motivou a saída de quase todas as famílias da área do Capana. (...) liderados por Vicente Anopideni”* (RANGEL, 1994: 163-164). Em entrevista, o Senhor Paixão conta que seu pai era zopinehe no tempo de Manuel Rodrigues, pai de Vicente Anopideni, que também era líder no Capana. Assim, com o seu afastamento, é conferida ao grupo de Vicente Anopideni uma certa proteção da possibilidade de feitiços; além disso, os pajés passam a não assumir mais tal condição, ainda que pela linhagem de sucessão hereditária ser esperado como o mais provável e preparado para assumi-la.

Nos encontros com o Senhor Paixão, o grupo Jamamadi do Lourdes tem a oportunidade de recordar antigas canções. Dona Ernestina, 64 anos, mulher do Senhor Olavo, sempre se refere ao Senhor Paixão como cantador. Mas também podem exercer sua territorialidade urbana no sentido de que ali há um espaço de poder Jamamadi.

“Nos últimos anos, além das brigas, ocorreu apenas um caso de vingança. O caso Zoazoa, Luiz versus Paixão (Jamamadi), funciona como estimulação constante em conversas e todos acompanham atentamente a movimentação dos dois protagonistas: Paixão casou-se com uma Apurinã e mora na cidade, fazendo desta seu território. Isto

impede que Luiz até vá ao médico, pois se adentrar o território de Paixão já estará em desvantagem e está pronto para executar a vingança que lhe cabe. De vez em quando Paixão visita o Goiaba, o Iquirema, ou o Lourdes, mas nunca o Maracaju, se lá for terá que matar, mas corre o risco de morrer no território do parceiro.” (RANGEL, 1994: 166).

A perda do pajé, no entanto, representa para o grupo a perda de conhecimentos tradicionais na área da cura, especialmente ritualística. Se o pajé é capaz de executar os feitiços, é ele também que pode curar as pessoas desses feitiços. O tratamento das doenças dos Jamamadi fica completamente dependente da assistência médica encontrada em Boca do Acre, aqui numa inserção compulsória ao status da modernidade. A primeira providência ainda é procurar um curandeiro branco na região e, se isto não surte efeito, como citado acima, deslocam-se para o hospital em Boca do Acre em busca de assistência. Não foi possível identificar, durante o trabalho de campo, nenhum tipo de medicamento ou prática curativa tradicional entre os Jamamadi do Lourdes.

O atual líder dos Jamamadi, filho de Vicente Anopideni, Valdimiro Souza Mendonça, reside em Boca do Acre, no segundo distrito, local na outra margem do rio, em frente à “Rua”. Casado com uma branca, comenta sobre a vida diferente dos brancos, embora estes casamentos sempre tenham sido valorizados pelo grupo (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). As razões do seu afastamento físico da área do Lourdes são justificadas pela necessidade de se proteger das ameaças dos brancos seus vizinhos, que temem perder suas terras com a demarcação do território Jamamadi reivindicado, o qual Valdimiro lidera. No entanto, o casamento com branca aproxima-o das necessidades criadas pelo universo moderno. “*Trabalha nas fazendas por todo canto, em roçados, desmatando, pois os ‘brancos’ [leia-se: sua mulher] exigem muito sabão*” (Valdimiro, depoimento de junho de 2004). Mas entre alguns grupos de denominação Jamamadi, recorrendo a mecanismos do início do contato e da sua inserção ao mundo dos brancos, as mulheres são incentivadas a buscar parceiros entre os brancos: “*ainda hoje algumas famílias valorizam o casamento com brancos*” (RANGEL, 1994: 107).

A residência de Valdomiro também serve como ponto de referência ao grupo nas suas idas à “Rua” em busca dos benefícios citados. É lá que permanecem quando as viagens duram mais que um dia. Levam sempre produtos da roça ou da criação de pequenos animais para suprimento alimentar ou para a venda em Boca do Acre. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Um último elemento desta territorialidade urbana está no cemitério em Boca do Acre. Muitos Jamamadi foram ali enterrados ou na sua passagem pelo urbano ou porque as mortes aconteceram na cidade quando foram levados em busca de assistência médica. Dona Ernestina, já citada, pergunta se “*lá pode ser terra Jamamadi?*” (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

A sexta territorialidade, a do território reivindicado, tem como substrato o que vamos chamar de conexão política com o mundo dos brancos, envolvendo uma série de ações voltadas especialmente para a relação com o outro, o não indígena. De certa forma, esse tipo de relação foi construído desde o início do movimento migratório dos Jamamadi a partir do Capana até permanecerem no Seringal do Lourdes e reconstruírem ali as territorialidades mais tradicionais, mas é também nesta conexão que a territorialidade urbana se faz e a territorialidade política do território reivindicado como base da delimitação pelo GT de identificação destacado pela FUNAI.

A construção desta territorialidade tem como princípio a construção do poder político em contexto de fricção interétnica. “*Os Jamamadi afirmam que a chefia é transmitida de pai para filho (...). No Lourdes mora Vicente o último chefe do Capana. Seu pai Manuel Rodrigues foi chefe Anopi, grupo que morava no São Miguel.*” (RANGEL, 1994: 137), assim, seu filho Valdimiro, 37 anos, herda do pai a condição de líder, não antes deste poder político ter sido estimulado por Vicente Anopideni para ser assumido pelo seu segundo filho, Lauro Rodrigues da Silva, já que seu primogênito Raimundo Rodrigues da Silva não domina o português, condição essencial da liderança em contexto de fricção.

Também nesta construção está a intencionalidade de Vicente, reconhecido como grande líder, em que ao falar dele e de sua morte há cerca de cinco anos todos os membros do grupo indígena se emocionam, na preparação de sua filha caçula, Rosa Souza Mendonça (Rosinha), para assumir papéis que não são os tradicionais da mulher indígena Jamamadi.

Outros grupos indígenas em contexto de fricção interétnica vivenciam essas mesmas necessidades:

“Deparam-se com a necessidade de aprender bem o ‘regulamento’ (como eles mesmos falam) da nova ordem, isto é, como proceder e comportar-se nas novas condições de existência, para que o compadre ‘civilizado’ será melhor orientador que seus patrícios, mesmo os mais urbanizados. Além do aprendizado de um sem número de procedimentos sociais, formas de etiqueta etc., o Terêna migrante encontra no compadre civilizado um apoio inestimável na obtenção de documentos – como carteiras de identidade, de trabalho, muitas

vezes certidão de nascimento obtida por testemunho de pessoas influentes locais.” (OLIVEIRA, 1976: 66-67)

A primeira providência de Vicente Anopideni no Lourdes é “contratar” uma professora branca para ensinar seus filhos homens e Rosinha a ler e escrever em português. Assim, inicia-se uma certa definição de papéis entre os membros do grupo de forma a incorporar necessidades da relação com o mundo moderno ao mesmo tempo em que se mantêm os papéis tradicionais. As mulheres Jamamadi continuam a falar na sua língua e a ensinar seus filhos enquanto os filhos do líder são preparados para assumir a liderança interna e externa. *“Nas civilizações pré-modernas, contudo, a reflexividade está ainda em grande parte limitada à reinterpretação e esclarecimento da tradição, de modo que nas balanças do tempo o lado do ‘passado’ está muito mais abaixo, pelo peso, do que o do ‘futuro’. Além disso, na medida em que a capacidade de ler e escrever é monopólio de poucos, a rotinação da vida cotidiana permanece presa à tradição no antigo sentido”* (GIDDENS, 1991: 44).

Assim, mantêm-se as duas possibilidades: a da manutenção da tradição pela sua reinterpretação na manutenção da língua tradicional com a qual são relatados os mitos, e a da modernidade, no aprendizado da língua portuguesa, uma vez que *“a escrita expande o nível de distanciamento tempo-espço e cria uma perspectiva de passado, presente e futuro onde a apropriação reflexiva do conhecimento pode ser destacada da tradição designada”* (GIDDENS, 1991: 44)

Em um depoimento, Rosinha, 22 anos, filha de Vicente Anopideni e de Dona Cacilda, conta como foi preparada desde criança, sem mesmo saber o que estava acontecendo, e de como hoje participa da Associação das Mulheres Indígenas, uma iniciativa da UNI-Acre:

“Como eu nasci no meio dos brancos comecei a falar a língua dos portugueses (sic). Comecei no ano 2001. Eles vieram até aqui e depois mandaram passagem. Pegaram nosso nome no Acre escolhido no tempo que eu era pequena que eu não sabia de nada, pegaram meu nome. Meu pai parece que já sabia. Que me mandava estudar português com meus irmãos. Eu já fui em reunião. Eu já disse falei até pro Chico Preto que L. quer enganar seu povo sobre o preço do artesanato. Se ainda tivesse máquina mas é tudo na mão. Quem não tem marido vai só tirar arumã, chega uma hora dessa. É muito trabalho. Das mulheres Jamamadi só eu que vou. De outras aldeias ninguém não vai. Já preparei documento da associação das 15 famílias do Lourdes, mas não tive resposta.” (Rosinha, depoimento de junho de 2004).

Aqui mais do que ler e escrever é a capacidade de ler e escrever na língua portuguesa que os credencia a participar do mundo de fora, e especialmente credencia a mulher na esfera das discussões do artesanato, atividade essencialmente feminina. Na volta das reuniões, Rosinha conta que sempre conversa com as mulheres e explica o que é associação mas que elas não entendem. Ela fica muito sozinha. A liderança atual do Lourdes, exercida pelo Valdimiro e de certa forma com a participação de seus dois irmãos, Rosinha e Sebastião, 38 anos, também filho de Vicente Anopideni, têm um papel muito mais de embaixadores do grupo para o mundo externo seja com o universo da sociedade branca, e isto inclui o Estado, seja com as organizações indígenas e de apoio ao grupo como UNI-Acre e CIMI – Conselho Indígena Missionário da Igreja Católica.

Assim, fica difícil a manutenção de uma liderança nos moldes tradicionais. O momento atual exige muito mais um agir para fora, para o mundo moderno, no sentido de garantir um território mínimo de *“sobrevivência dos mais velhos”* (Entrevista com Valdimiro, junho de 2004). Esta sobrevivência faz sentido como sobrevivência cultural do grupo. Mas a liderança tradicional também está transformada: *“é difícil recuperar o padrão de organização tradicional pois, hoje em dia, conta-se apenas, praticamente, com a memória dos mais velhos. Esta dificuldade provém do fato de que a memória já está impregnada pela experiência dos deslocamentos e da depopulação. Mesmo assim, os Jamamadi afirmam que cada casa possuía um chefe e congregava um grupo de denominação”* (RANGEL, 1984: 136).

Os mais velhos do grupo se ressentem da ausência do líder Valdimiro nas rotinas cotidianas, das iniciativas para o início das roças *“quando a cigarra começa a cantar”*, mas reconhecem que sem o seu trabalho fora, o território no Seringal do Lourdes não estaria assegurado. A liderança tradicional quando exercida na relação com outros grupos manifestava-se nas festas, *“do que se pode observar, a liderança é exercitada em função de certas iniciativas tais como encontrar local de moradia, optar por novas atividades econômicas, fomentar disputas e promover festas. Estas últimas constituem, ao lado de seu caráter ritual, oportunidades exemplares para o exercício do poder. O chefe, como anfitrião, reafirma-se pela fartura que exhibe e pelo prestígio que renova”* (RANGEL, 1984: 140), atualmente esta se exercita na luta pelo território reivindicado. Esta tem sido a principal função do exercício de liderança entre os Jamamadi do Lourdes.

Com a participação nas reuniões na UNI-Acre, com as informações sobre os direitos constitucionais, começa a chegar e tomar forma a iniciativa de solicitar à FUNAI a demarcação do território atual. Nesse processo, uma nova aliança vai se formando. A

região, como citado anteriormente, é domínio do grupo indígena Apurinã, que tem várias terras demarcadas, mas uma família Apurinã está isolada e misturada a uma comunidade ribeirinha um pouco abaixo no rio Purus, na Comunidade do Cajueiro, formada por antigos seringueiros, que se mantém no local na expectativa de regularização fundiária pelo INCRA. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

A disponibilidade de Valdimiro em participar das reuniões e estar bem informado sobre as questões relativas aos direitos constitucionais credencia-o junto a esta família para incluir a área ocupada, como parte de uma futura terra a ser demarcada. Assim, de inimigos tradicionais, e apesar de ainda manterem um certo distanciamento, como nas brigas “urbanas”, unem-se para solicitar à FUNAI um território único. Se para esta família Apurinã é interessante a união no sentido de viabilizar um território com dimensão apropriada, uma vez que está completamente comprimida entre os habitantes da Comunidade do Cajueiro, para os Jamamadi este apoio também interessa, pois os Apurinã são conhecidos como guerreiros e os parentes de outras áreas Apurinã já manifestaram disposição em deslocar-se até a área reivindicada para defender os interesses dos índios diante das investidas dos ocupantes não índios ao longo da margem do rio Purus, no interior do território reivindicado.

Além do território do inimigo estar incluído, também estão muitas das ocupações de antigos seringueiros e seringalistas como parte do território agora identificado como tradicional. A inclusão de antigos seringais atualmente ocupados nas margens do rio, e utilizados para a criação de gado, justifica-se pela constante pressão que estes exercem sobre o território Jamamadi, especialmente sobre a territorialidade da caça e da pesca nos igarapés internos à terra.

Ao mesmo tempo, numa contradição, os Jamamadi do Lourdes incluíram a criação de gado entre as suas atividades: *“por mais que seja difícil criar gado em áreas tão pequenas, há uma insistência por parte dos Jamamadi na realização desta atividade. Possuir cabeças de gado confere status ao criador e parece ser exatamente isto que procuram os Jamamadi, reforçando deste modo sua inserção na comunidade regional e a imagem do homem trabalhador e engenhoso.”* (RANGEL, 1994: 128)

No caso Jamamadi, há que distinguir territorialidades e limites da terra indígena. Segundo Oliveira, para os índios em geral, e no caso aplica-se aos Jamamadi, *“a demanda sobre a terra não é fixada a priori na constituição da própria unidade política, mas pode sofrer grandes mudanças em decorrência da convergência circunstancial de interesses e da capacidade de mantê-la face à pressão de outras sociedades vizinhas, também*

portadoras de características análogas” (OLIVEIRA, 1998c: 292) ou no caso da pressão da ocupação capitalista sobre as terras que ocupam. A necessidade de demarcar limites para legitimar seu território é para garantir exclusividade de uso deste território e assim estabelecer regulações de acesso com as quais possam exercer livremente a possibilidade de manutenção da tradição.

Uma sétima territorialidade, a do território em rede, é resultado da participação das lideranças dos Jamamadi na rede de organizações de apoio que viabilizam o contato com a modernidade, mas também resultado do tipo de ocupação histórica da região da qual os Jamamadi não se excluem. A análise e compreensão das territorialidades resultantes do processo histórico de ocupação dos seringais tradicionais na Amazônia, em especial no Médio Purus, nos estados do Acre e sul do Amazonas, envolvendo como agentes índios e seringueiros, exige a utilização de um método que consiga elucidar uma territorialidade diferenciada que se conforma não na propriedade da terra, mas na exploração direta de recursos florestais.

O território, enquanto categoria de análise fundamentalmente geográfica, no espaço dos seringais, pode ser um bom exercício para a rede enquanto expressão territorial. Rede enquanto forma física de distribuição espacial das estradas de seringa que seguem a ocorrência da espécie, mas também das relações sociais que se constroem na medida em que os agentes se isolam na floresta, são os nós que precisam das conexões com o mundo do escoamento e da comercialização.

Em declínio, a exploração da seringueira deixa suas marcas no espaço e nas relações sociais. Entre os índios do Médio Purus, a reconquista de territórios perdidos no processo histórico da ocupação da região, a luta pela exclusividade de poder sobre territórios que se conformaram em redes, superpondo poderes e saberes, os faz construir uma outra rede. Não mais no espaço concreto das estradas de seringa, mas no espaço das relações. A conexão agora não se dá mais pelo regatão, mas por uma bem instalada rede de comunicação via radiofonia amadora que os faz manter contato com o mundo dito civilizado e entre si na conquista de seus direitos constitucionais e de sua alteridade enquanto etnicamente diferenciados.

O aumento da capacidade de ação pela instalação dessa rede é significativo entre esses povos, que precisavam de vozes alheias para que os abusos e as violências cometidas contra eles tivessem alguma visibilidade no mundo dito civilizado. Suas próprias vozes podem agora ser ouvidas como resultado da comunicação rápida de suas demandas às instituições e poderes públicos responsáveis pela sua proteção. Segundo dados da UNI-

Acre são setenta e oito pontos de rádio exclusivos da instituição, instalados em cinquenta e cinco terras indígenas que atendem a cento e setenta e seis aldeias somente no Estado do Acre e sul do Amazonas.

Mas também se conforma uma nova territorialidade. Da ação e da organização política. A conexão permite a circulação de idéias, de informação, a todos os recantos. A “sociedade em rede”, segundo autores como Manuel Castells, pode não ser uma condição para a existência dessas sociedades indígenas, mas é certo que, sem estar em rede, conformada em territorialidades ilhadas entremeada pela ocupação do modelo capitalista nacional, estariam em risco muito maior de extinção. *“Apesar de nunca ter existido organização social sem redes (sejam sociais em sentido estrito ou físicas), é sob a globalização que elas dominam, com novas ‘capacidades’ e ritmos, fazendo com que ocorra uma difusão crescente de fluxos imateriais que, através da conexão na descontinuidade, introduzem aspectos geopolíticos novos e sublinham a necessária atualização da própria noção de território”.* (HAESBAERT, 2004: 295)

À territorialidade das terras que lhes são delimitadas pelo Estado Nacional, conformada pela ocupação permanente e pelos recursos ambientais necessários à manutenção de seus usos tradicionais, superpõe-se a territorialidade da conexão entre etnias muito diferenciadas entre si, mas, que reconhecidas pelo nome genérico de índios, têm assim garantidos direitos constitucionais como os habitantes originários do território nacional. Assim, ainda que simbolicamente, as redes territorializam o espaço das conexões entre eles, permitido pela rede de comunicação, viabilizando a defesa dos territórios tradicionais e *“não devemos confundir redes territoriais, em sentido próprio, e redes no sentido mais específico de redes físicas ou técnicas. (...) utilizamos o termo para enfatizar o papel das redes em processos (re) territorializadores, ou seja, na construção de territórios em seu sentido de controle ou domínio material e/ou apropriação simbólica.”* (HAESBAERT, 2004: 294).

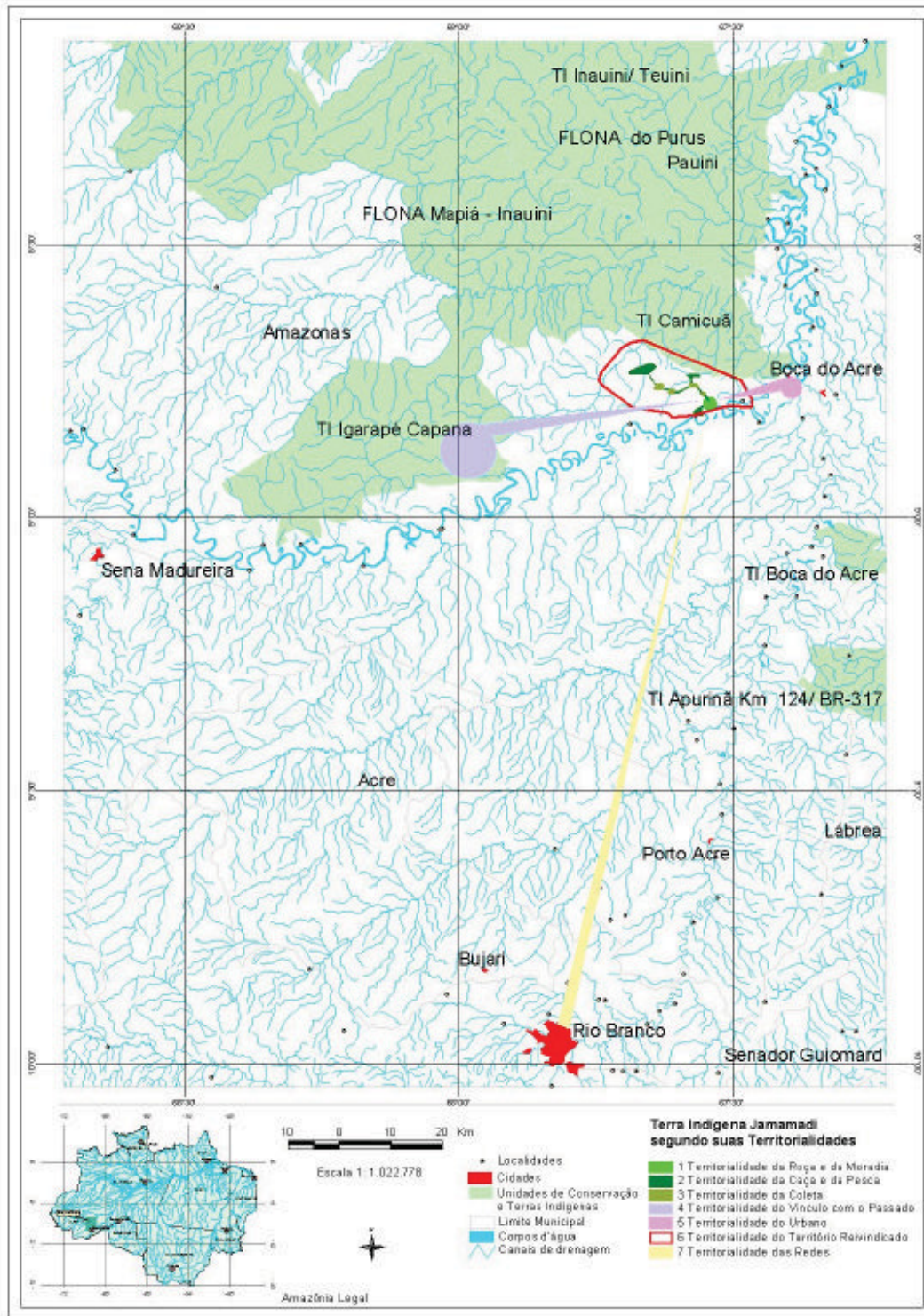
A rede homogênea, mas também viabiliza a manutenção da diversidade. Contraditório, entretanto é assim que se processa. A conexão os faz descobrir aquelas competências que devem ser desenvolvidas para uma relação de igualdade com a sociedade nacional e também os faz descobrir a riqueza de suas diferenças, de suas manifestações culturais, de seus saberes sobre os recursos da mata, e que têm valor num mundo em transformação, no qual as questões ambientais são colocadas em pauta. Milton Santos com razão leva-nos a pensar a rede como híbrido e a analisar na sua aparente

dualidade a existência de realidades complexas que assim podem ser compreendidas na sua totalidade (SANTOS, 1997).

A rede pode ser um recurso na compreensão, sob o ponto de vista geográfico, de territórios de populações tradicionalmente estudadas pela antropologia. O isolamento lhes permite manter e revitalizar suas tradições, enquanto as conexões lhes permitem processar novos elementos incorporando-os culturalmente no processo histórico que lhes dá a capacidade de sobreviver enquanto etnia diferenciada. Nenhuma generalização sobre esse processo histórico entretanto é possível, mas no caso das populações indígenas do Médio Purus, as redes estão postas como recursos a essa possibilidade.

As várias territorialidades (formas de relações com o território) que puderam ser identificadas para o grupo, conferem seu resultado em territórios múltiplos, não necessariamente exclusivos, mas necessariamente materializados em espaços contínuos, como zonas, ou descontínuos, conectados pelas relações, formatados também como redes, que podem assim ser considerados: as territorialidades do **território tradicional**, tais como, a roça, a capoeira, as moradias, as áreas de caça e de pesca, as ilhas de recurso, a classificação do meio ambiente, a castanha no Capana; as do **território da assistência governamental**, a escola, o urbano da aposentadoria e da assistência à saúde; o **território das relações econômicas**: o regatão e o centro urbano, incluído o lazer; as do **território reivindicado**, tais como, a ocupação “branca”, a articulação com a ocupação do grupo Apurinã; o **território político**, manifestado também no território reivindicado, mas que tem sua maior expressão na participação nas redes de apoio não governamentais, o CIMI, a UniAcre e o CTI.

Como substrato dessas territorialidades e seus correspondentes territórios, estão as formas de dar significado, de dominar e de legitimar o espaço ocupado fazendo uso dos mitos, dos ritos, da língua, do Estado, dos embates com os regionais, das redes de conexão política, das relações econômicas, dos direitos constitucionais. *“Na realidade o universo conhecido (e explorado materialmente) pelos índios virtualmente não tem limites, incorporando áreas periféricas ao seu habitat e tendencialmente abarcando até mesmo pontos míticos, sem possibilidades de traçar uma fronteira precisa entre geografia e a sua cosmologia”* (OLIVEIRA & ALMEIDA, 1998: 90) e, complementando, sem limites entre a tradição e a modernidade, incorporando aquilo que lhes traga bem-estar e liberdade.



CAPÍTULO III - PERSPECTIVAS TERRITORIAIS

“Nestes tempos em que se questiona em todas as partes do mundo a organização e as funções do Estado, em que se proclama a necessidade de descentralizar o poder, de conferir autonomia aos cidadãos, que outra organização social pode permitir-nos uma visão mais moderna e estimulante? Que pode haver de mais instigante que uma sociedade onde cada indivíduo é educado para ser auto-suficiente? Um índio na força de sua cultura sabe (...) tudo de que precisa.” (Washington Novaes, 1994: 182).

As territorialidades indígenas dos Jamamadi não se fecham no território zona com exclusividade de acesso e de poder do território demarcado pelo Estado Nacional com vistas a atender direitos constitucionais, mas se inserem na modernidade da complexidade de formas possíveis em um tempo dinâmico, de ação reflexiva. Simultâneo ao território zona das territorialidades fundadas na tradição, há o território rede da conexão com o universo da modernidade, com suas características de flexibilidade, mobilidade e descontinuidade.

A lógica que preside a constituição dessas territorialidades pode ser conferida por duas formas de territorialização: *“uma, pela lógica zonal, de controle de áreas e limites ou fronteiras, outra, pela lógica de fluxos e pólos de conexão ou redes. A diferença entre zonas e redes tem origem (...) em duas concepções e práticas distintas do espaço, uma que privilegia a homogeneidade e a exclusividade, outra que evidencia a heterogeneidade e a multiplicidade no sentido de admitir as sobreposições espaço-temporais”* (HAESBAERT, 2004: 290).

O território zona da tradição atende aos preceitos legais para a demarcação de terras pelo Estado Nacional. Os direitos constitucionais são garantidos e com isso a tradição poderá ser mantida. A liberdade de ser índio tem seu espaço privilegiado, ou seja, o território demarcado para uso exclusivo do grupo garante a reprodução deste enquanto diferente étnico. A constituição da identidade tem seu substrato espacial na forma de um território em que o poder é exercido exclusivamente pelo grupo. Dessa maneira, o grupo tem a liberdade de manter suas formas tradicionais de existência e organização social, pode “refugiar-se” e escapar da inserção como mão-de-obra desqualificada no mercado regional.

Na segunda forma, pela lógica dos fluxos, as características das territorialidades Jamamadi, de mobilidade, descontinuidade e conexão em rede, típicas da modernidade, foram desenvolvidas desde o processo inicial de inserção do grupo na economia regional. As frentes de ocupação regional, expressas pela empresa seringalista, tanto na figura do

padrão seringalista (o “bom padrão”) quanto do seringueiro, forjam uma nova territorialização indígena, inicialmente de mais interiorização e, quando não lhes resta outra alternativa, de acomodação nos interstícios do que sobrou da ocupação regional, fazendo uso da mesma forma de ocupar o espaço – as redes de estradas de seringa.

No entanto, essas territorialidades rede somente têm chance de existir e se constroem porque uma territorialidade zona da tradição mantém o grupo conectado ao que o diferencia etnicamente, o que lhe assegura determinados direitos sobre um território de exclusividade que garante a sua sobrevivência cultural e física. Mas, como foi visto, desde a migração para o Capana, o território Jamamadi tem sido caracterizado pela descontinuidade espacial, mesmo quando se trata de uma territorialidade tradicional interpretada pela lógica zonal de área a ser delimitada e demarcada pelo Estado.

Assim, não existe de fato uma separação entre as territorialidades. A tradição e a modernidade se completam na realização do grupo, no atendimento de suas necessidades territoriais. Entendemos que mais do que a separação entre território zona e território rede devemos abordar o tema como sendo da construção de uma multiterritorialidade no sentido de que essas territorialidades, ainda que tenham sido tratadas individualmente para efeito de compreensão, *‘não continuam mantendo suas individualidades, como um novo ‘todo’ produto do somatório das partes, mas entram na construção de uma experiência ou construção efetivamente nova, flexível e mutável que não uma simples reunião ou justaposição de ‘múltiplos’ territórios, mas efetivamente, uma ‘multiterritorialidade’*” (HAESBAERT, 2004: 345).

Multiterritorialidade como vivência da possibilidade efetiva de estar e de manter relações com espaços dentro e fora do tradicional, mas também de relações simultâneas com espaços que estão em escalas além da local. Em graus diversos para os diferentes membros do grupo, mas como uma experiência que é comunicada a todo o grupo, na medida em que são relatadas e solicitadas novas demandas de participação a cada nova reunião de que participam suas lideranças, a vivência da rede pode estar presente no cotidiano tanto quanto as outras formas. Como uma experiência integrada e não somente de acessar outros territórios mas de ser capaz de vivenciá-los nas conversas, nos relatos e discussões que se seguem à participação de seus membros em reuniões da rede, ou mesmo nos momentos que antecedem ou são posteriores às idas ao urbano e ao Capana.

O conceito de multiterritorialidade busca dar novo formato às relações com o espaço na maneira como essas relações são exercidas pelos diversos agentes sociais, sejam

grupos ou indivíduos, que não se conformam mais como o da exclusividade do território do Estado Nacional:

“O que entendemos por multiterritorialidade é, assim, antes de tudo, a forma dominante, contemporânea ou ‘pós-moderna’, da reterritorialização, a que muitos autores, equivocadamente, denominam desterritorialização. Ela é consequência direta da predominância, especialmente no âmbito do chamado capitalismo pós-fordista ou de acumulação flexível, de relações sociais construídas através de territórios-rede, sobrepostos e descontínuos, e não mais de territórios-zona, que marcaram aquilo que podemos denominar modernidade clássica territorial-estatal. O que não quer dizer, em hipótese alguma, que essas formas mais antigas de território não continuem presentes, formando um amálgama complexo com as novas modalidades de organização territorial.” (HAESBAERT, 2004: 338).

Ainda que as discussões sobre território-rede, ou território em rede, e a possibilidade de multiterritorialidades, enquanto vivência integrada de espaços descontínuos, ainda deva ser mais amplamente discutida e suas características aprofundadas; no entanto, esses novos conceitos ajudam a esclarecer o que acontece com o território Jamamadi, que não faz sentido tratado exclusivamente como zona do território tradicional, pois inclui espaços que ficam fora mas também dominados pelo grupo em um outro tipo de relação de poder. *“O efeito mais importante desta perspectiva conceitual é de natureza política, pois permite superar a noção de poder ‘exclusivista’ presente na noção clássica de território, admitindo assim visualizar diferentes formas territoriais, superpostas e descontínuas, de articulação do poder – ou de diferentes tipos de relação de poder.”* (HAESBAERT, 2004: 297).

O território indígena Jamamadi, mais que uma fronteira com regulações de acesso, especialmente para controlar fluxos de recursos e pessoas, cuja existência está na parcela tradicional, é também um conjunto de lugares hierarquizados, conectados por uma rede de itinerários, sendo que tanto o enraizamento quanto a mobilidade e seus caminhos são territórios. Não necessariamente exclusivos, mas da relação de poder do grupo com o espaço.

Essa relação, por outro lado, não é absolutamente apenas uma forma de conexão física com diferentes territórios, mas a perspectiva de conexão, de ação à distância. A conexão que viabiliza a manutenção do território tradicional na medida em que por ela o grupo se torna visível para o Estado e suas reivindicações são atendidas. Assim, a rede está sendo pensada não somente como forma física, *“no sentido de um ‘conjunto de pontos e*

linhas', numa perspectiva euclidiana, mas como o componente territorial indispensável que enfatiza a dimensão temporal-móvel do território e que, conjugada com a 'superfície' territorial, ressalta seu dinamismo, seu movimento, suas perspectivas de conexão ('ação à distância', como destaca Machado, 1998) e profundidade..." (HAESBAERT, 2004: 286).

As garantias constitucionais, em um momento em que os casos de territórios ainda não demarcados na região do Acre e sul do Amazonas podem ser considerados como “*residuais*” (FUNAI, 2001: 45), na medida em que estas áreas apresentam elevado índice de terras regularizadas, em comparação com outras regiões, ficam mais complicadas, pois a sua solução dificilmente será objeto de atenção espontânea da instituição estatal, visto que zonas de conflitos mais evidentes tomam todo o tempo de um grupo de funcionários sempre aquém das necessidades de atendimento da população indígena (OLIVEIRA & ALMEIDA, 1998). Assim, “*territorializar-se significa também, hoje, construir e/ou controlar fluxos/redes e criar referenciais simbólicos num espaço em movimento, no e pelo movimento*” (HAESBAERT, 2004: 180), sob pena de não se tornarem visíveis para a instituição responsável por efetivar os seus direitos constitucionais que viabilizam o território da tradição.

O território que será demarcado fisicamente e onde será estabelecida uma regulação de acesso que torna o espaço de uso exclusivo do grupo indígena Jamamadi é a territorialidade tradicional, não necessariamente nos limites da territorialidade do território reivindicado, pois o processo de definição de terras indígenas pelo Estado Nacional passa também por instâncias políticas e a possibilidade do contraditório abre espaço para que as demandas das forças locais dos grupos econômicos, os fazendeiros e os ocupantes, sejam atendidas e possam alterar a proposta preliminar do GT de identificação. No entanto, isto não elimina a vivência de multiterritorialidades pelo grupo; ao contrário, quanto maior a intensidade desta vivência, maior será a capacidade do grupo em ver atendidas as suas reivindicações de demarcação do território tradicional.

Se a ação à distância do território rede é fundamental para a viabilidade do território zona é por sua vez este território zona que viabiliza o território rede. O território zona protege e a rede articula a vivência da liberdade de ser índio, aprofundando sua autonomia. “*O espaço social, delimitado e apropriado politicamente enquanto território de um grupo, é suporte material da existência e, mais ou menos fortemente, catalisador cultural-simbólico – e, nessa qualidade, indispensável fator de autonomia.*” (SOUZA, 2001: 108).

O território indígena, para o Estado Nacional, está na concessão de um direito, na obrigação de proteção do Estado a uma população etnicamente diferenciada da “sociedade

nacional”, demarcando uma área de terra contínua para seu uso exclusivo. Para o grupo, o território, em sua multiterritorialidade, está na liberdade de ser e permanecer índio, na manutenção das suas tradições sem abdicar de benefícios da sociedade nacional, especialmente ao bem estar na saúde, o prolongamento da expectativa de vida, o domínio da linguagem do outro, para se comunicar, para não ser enganado pelo outro nas relações econômicas que lhes tragam bens industrializados aos quais se habituaram e não conseguem produzir (o fumo, o sal, o açúcar, o café, o vestuário, entre outros).

Outra questão que devemos reforçar o quanto já foi dito anteriormente é do papel da mulher Jamamadi no sentido de manutenção da tradição. O mito das roças apresenta-se ainda fortemente para o grupo (na facilidade com que contam esse mito):

“Tudo leva a crer que a sobrevivência deste mito, ou a ênfase que é dada a ele, atribua à mulher uma imagem simbólica através da qual os Jamamadi mantêm um dos nexos de sua identidade cultural. Deste modo o mito pode ser considerado memória, não no sentido de meras lembranças, mas sobretudo, como forma de reinterpretação das tradições e interpretação de sua inserção na história recente. Resguardada esta imagem, a mulher comporta-se como guardiã da cultura, tornando-se um ser conservador, como a oleira. Melhor dizendo a mulher representa resistência, trabalhando para a reprodução em todos os sentidos: parindo, amamentando, ensinando a língua aos filhos, cozinhando, costurando, tecendo, exigindo que os maridos cacem, façam roçados, etc. A mulher consegue reinar num espaço que é eminentemente masculino, a partir do que se pode observar a situação de alteridade, na medida em que o exercício do poder é comandado pelo homem. Embora a garantia da reprodução seja assegurada por ela, os novos rumos do destino da sociedade se delineiam a partir da ação dos homens.” (RANGEL, 1994: 132-133).

Por outro lado, as quatro territorialidades iniciais (da roça, da caça e pesca, da coleta e do vínculo com o território do passado) são de um território contínuo que é uma superfície, e sua estrutura espacial interna foi considerada, ainda que configurado por zonas conectadas por trilhas ou pelo rio, no caso da vinculação com o território do passado. Somente nas três primeiras poderá haver exclusividade de poder com a demarcação do território pelo Estado. Nas outras situações ou territorialidades, há superposição com territórios de outros agentes.

Esses agentes são os mesmos das ideologias do crescimento da década de 1960, que contribuíram para a ocupação definitiva da região do médio Purus, e, assim, para o deslocamento e a descontinuidade sem volta da população indígena e seu espaço na região. É esse mesmo modelo de desenvolvimento que está sendo posto à prova no período atual

da modernidade ou pós-modernidade ou, segundo Giddens, das conseqüências da modernidade. Modelo de desenvolvimento originado do período de planejamento estatal sob a égide de um governo militar. No entanto, na modernidade em tempos de globalização¹² “*ao mesmo tempo em que as relações sociais se tornam lateralmente esticadas e como parte do mesmo processo, vemos o fortalecimento de pressões para a autonomia local e identidade cultural regional*” (GIDDENS, 1991: 70).

É assim que os Jamamadi têm suas demandas reveladas pela mais atual preocupação da modernidade, a autonomia. Independentemente da Constituição Brasileira reconhecer aos índios de maneira genérica “*sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam*”, a efetividade e consolidação dos direitos é dependente da articulação que o grupo seja capaz de realizar com a modernidade. A tradição, em tempos de globalização, por si só não garante a sobrevivência enquanto grupo.

As discussões atuais sobre desenvolvimento como conseqüências das novas formas de organização social estão cada vez mais envolvendo conceitos de liberdade e autonomia como requisitos essenciais. O crescimento do Produto Interno Bruto, aumento das rendas pessoais, industrialização, avanço tecnológico ou modernização social, são atualmente considerados restritivos enquanto medidas do desenvolvimento diante da necessidade de conferir um desenvolvimento em consonância com uma nova ordem, em que a reflexividade sobre as ações afeta as relações de indivíduos e grupos (GIDDENS, 1991). Assim, “*ter mais liberdade para fazer as coisas que são justamente valorizadas é importante por si mesmo para a liberdade global da pessoa e importante porque favorece a oportunidade de a pessoa ter resultados valiosos. Ambas as coisas são relevantes para a avaliação da liberdade dos membros da sociedade e, portanto, cruciais para a avaliação do desenvolvimento da sociedade*” (SEM, 2000: 33). A liberdade estaria na medida do desenvolvimento social como satisfação de necessidades humanas não restritas às necessidades básicas do tipo mais material.

¹² “*A globalização é o mundo-como-um-todo. É a conexão entre diferentes regiões ou contextos sociais, formando-se uma ‘rede de relações’ entre formas sociais e eventos locais e distantes, o que quer dizer uma aproximação como nunca entre os indivíduos e uma ressonância instantânea dos fatos, eventos, ações e produtos neste sistema global. Configura-se como um contexto histórico muito rico, contraditório por excelência, em constante mutação e, por isso, marcado pela incerteza*”. (SIQUEIRA, 2004).

No entanto, “*clamar por ‘participação’, por ‘liberdade’ etc., no contexto do modelo civilizatório capitalista, marcado por contradições de classe, por uma fundamental assimetria a separar dominantes e dominados, equivale, no essencial, das duas uma: ou a fazer demagogia política, ou a apontar, na prática, para melhorias cosméticas, sem atentar o suficiente para as barreiras existentes no bojo da sociedade instituída.*” (SOUZA, 2001: 103). Não é por outra razão que vamos encontrar no retorno à terra indígena uma demonstração de liberdade, ou da sua ausência no modelo capitalista, como no depoimento obtido por Lúcia Rangel:

“Nestes anos de pesquisa foi possível acompanhar a trajetória de um homem que hoje voltou a morar na Área Indígena do Igarapé Capana e que ilustra de forma bem clara o que se disse acima¹³. Em 1990, ele explicava que fazia roça apenas para satisfazer sua mãe viúva e sua irmã solteira. Considerava o trabalho assalariado preferível, pois seu objetivo era ter dinheiro para poder comprar o necessário ao sustento familiar. Depois que passou nove meses empregado numa fazenda, recebendo por mês, chegou à conclusão que era impossível sustentar a família, dado que o salário acabava antes do mês findar. Decidiu ir para o Capana e agora se diz satisfeito, trabalhando muito, mas, para si mesmo. Segundo suas próprias palavras agora entende a diferença entre trabalhar para si e para os outros.” (RANGEL, 1994: 129-130).

O território como autonomia encontra na possibilidade de opção do grupo, representada por esse depoimento, e reforçado pelo depoimento de Valdimiro que “*quer a terra para sossego dos mais velhos mas também para voltar a morar no Lourdes e descansar*” (Valdimiro, depoimento de junho de 2004), sua razão de existência, não necessariamente para o desenvolvimento pois, “*afinal, o projeto de autonomia pressupõe também a liberdade para colocar-se a questão do desenvolvimento, ou seja, da transformação e da autocritica na direção de uma justiça social cada vez maior, de modo próprio, singular – ou mesmo para sequer tematizá-la, caso das sociedades indígenas ou ‘sem história’.*” (SOUZA, 2001: 106), se este for o caso.

A origem da palavra autonomia vem do grego e “*designa uma realidade político-social concretizada pela primeira vez através da polis grega, significa, singelamente, o poder de uma coletividade se reger por si própria, por leis próprias*” (SOUZA, 2001: 105). Os Jamamadi lutam pela defesa de seu território tradicional como catalisador de uma identidade cultural e étnica, com exclusividade de uso de recursos, entretanto, de igual

¹³ Lúcia Rangel estava discutindo a opção pelo trabalhado assalariado ou não. Utilizo o mesmo depoimento para aprofundar a opção pelo trabalho livre como consequência de uma atitude reflexiva da modernidade e da

acesso a todos os seus membros e regidos pelas suas próprias leis, as da tradição. Assim, mantém a autonomia do grupo e abre espaço para a autonomia dos indivíduos, que, como já foi visto, podem também desenvolver capacidades reflexivas, especialmente entre aqueles que, para a defesa deste mesmo território tradicional, devem atuar nas outras territorialidades da modernidade.

Segundo Castoriadis, a liberdade de uma sociedade autônoma *“exprime-se por estas duas leis fundamentais: sem participação igualitária na tomada de decisões não haverá execução; sem participação igualitária no estabelecimento da lei não haverá lei. Uma coletividade autônoma tem por divisa e por autodefinição: nós somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossas leis”* (CASTORIADIS, 1983: 22, Apud SOUZA, 2001: 105). O que somente é possível no território tradicional, ainda que desde as populações indígenas mais tradicionais, como é o caso dos Zo'ê, limites fixos e restrição territorial sejam conceitos ausentes (HAVT, 2001) desta mesma tradição. Limites e restrição territorial, e sua fixidez em um território demarcado fisicamente, são conceitos do Estado Nacional. Mas, na disputa territorial do médio Purus, especialmente essa fixidez poderá contribuir para garantir a sobrevivência do grupo.

Por outro lado, as questões postas pela modernidade de autonomia e liberdade se apresentam para o grupo, que nos parece muito mais que resistente ao desenvolvimento, na medida em que não o negam, ao contrário, solicitam benefícios de bem estar material, como água encanada, atendimento à saúde, e educação na língua portuguesa, típicos do bem estar moderno e não das suas tradições, como optantes enfim por um modo de vida que lhes traga bem estar, que tanto pode estar na modernidade quanto podem estar relacionados à manutenção de tradições que lhes permitam continuar tomando decisões de consenso, de manter a natureza preservada e de manter relações de não dominação dos homens sobre os homens, sendo livres e autônomos no universo dos seus sistemas de significação, dominação e legitimação.

Na verdade, a reflexividade conferida pela modernidade pode não resultar de fato uma liberdade de escolha, mas a percepção da impossibilidade real de vivenciá-la em uma sociedade injusta e desigual que os leva a optar por retomar a vida tradicional, ou nem tanto, mas o território tradicional que lhes proporciona um refúgio seguro ao mundo desigual e de poucas oportunidades dos brancos, em que, segundo Darcy Ribeiro, não lhes restaria outra opção que se integrar nas camadas mais baixas da sociedade, sem recursos,

opção pela liberdade conferida pelo espaço territorial demarcado como é o caso da Terra Indígena Capana para onde se desloca este homem.

sem estudo, em que somente poucos se destacam e se arvoram à missão salvadora de seu povo e conseguem superar as dificuldades se aliando às redes de conexão.

Principalmente porque essa autonomia do mundo globalizado pode ser um formato novo do capitalismo, com a lucratividade garantida pela participação do trabalhador, pois que *“a acumulação flexível exige trabalhadores autônomos, porque somente com este valor eles conseguem manejar as ferramentas dinâmicas da fábrica pós-fordista, aumentando-lhe a produtividade, a competitividade e a lucratividade, tripé do capitalismo e do sistema globalizado”* (SIQUEIRA, 2004), e não necessariamente uma autonomia no sentido amplo da liberdade de se auto-gerir.

“Neste sentido, a autonomia dos indivíduos é sufocada, pois os mesmos se voltam essencialmente para o consumo e são conduzidos a uma passividade completa que os impede de tomar decisões livres e de serem autônomos. Entregues ao prazer e retraídos no conformismo, não interrogam sobre as instituições, sobre as leis e nem sobre o seu pensar; buscam satisfazer apenas as necessidades que são fabricadas pela mídia e, isto, conforme Castoriadis (1992), os faz viver preocupados com a intensa escolha trágico-heróica que devem efetuar entre um Citroën e um Renault ou entre os produtos de Estée Lauder e os da Helena Rubinstein.” (SIQUEIRA, 2004).

Assim, diferenciar a autonomia do mundo moderno, que se constitui justamente na superação das tradições como uma condição de reflexividade, com a autonomia do grupo, que significa também liberdade de escolha, mas em relação a persistirem na tradição enquanto mantenedora da liberdade, fica bastante difícil. Não é da liberdade individual mas da liberdade do grupo de manter sua autonomia. Então é possível tratar-se dos mesmos conceitos com formas diferenciadas de sua realização. Tanto uns, quanto outros, buscam na autonomia e na liberdade sua realização de ser.

O território zona da tradição será demarcado fisicamente pelo Estado Nacional e terá regulações de acesso. O território rede das conexões não será demarcado e será garantido exclusivamente pela ação social, mas é o território não demarcado que pode garantir a sobrevivência do mais tradicional. As redes de conexão com as instituições de apoio e a visibilidade conseguida para além da região pelos meios de comunicação de massa é que podem frear as pressões dos antigos seringueiros e seringalistas do passado, atualmente “convertidos” respectivamente em posseiros que aguardam loteamento do INCRA e em criadores de gado, que invadem terras com o desmatamento abusivo, ambos na disputa de terras sobre o território zona da tradição.

Resta discutir ou apresentar as conclusões sobre a preocupação inicial que motivou toda a pesquisa. O que acontece nas territorialidades dos Jamamadi, visto que o ambiente continua preservado, apesar da intensa pressão sofrida pela ocupação regional e também da pressão de um território que não é o original, mas construído sobre território inimigo? Entendemos que a preservação das relações tradicionais, que mantém uma relação de continuidade entre homens e natureza, sem distinção ou privilégio de uns sobre os outros, o que estabelece regras claras na obtenção de recursos do meio, pode ser a chave da questão. Por outro lado, a visão de mundo, sua cosmologia, é tão arraigada que não se corrompe mesmo quando desmatam, como trabalho assalariado, as fazendas dos vizinhos, já que não desmatam a sua terra.

Assim, constrói-se uma outra ética de relacionamento entre os seres, responsável pela liberdade, pela autonomia, mas também pelo respeito às características e limitações do outro que somente é possível na não separação das coisas do mundo, da continuidade dos seres e das coisas. Nas sociedades ditas modernas, essa ética ainda está por ser construída, e pode resultar justamente de uma nova visão, que de certa forma aproxima-nos dos Jamamadi ou das populações Amazônicas em geral: *“a modernidade decorre da criação conjunta dos três [as três comunidades: 1) a humanidade; 2) a não-humanidade das coisas, dos objetos e das bestas; 3) de um Deus suprimido, fora do jogo], e depois da recuperação deste nascimento conjunto e do tratamento separado das três comunidades enquanto que, embaixo, os híbridos continuavam a multiplicar-se como uma consequência direta deste tratamento separado. É esta dupla separação que precisamos reconstruir, entre o que está acima e o que está abaixo, de um lado, entre os humanos e os não-humanos, de outro”* (LATOUR, 2000: 19).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Manuel Correa de. 1995. *A Questão do Território no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec.
- AYRES, S. 2000. “Viagem de Supervisão a Terras Indígenas demarcadas pelo PPTAL - um relato.” In KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia (org.): *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de uma parceria*, 167-193. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília.
- BECKER, Berta. 1994. *Amazônia*. São Paulo: Ática, (Série Princípios).
- BECKER, Berta. 1996. Redefinindo a Amazônia: o vetor tecno-ecológico. In: *Brasil: questões atuais da reorganização do território*. Org: CASTRO, I. E.; et all. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p.2.
- BECKER, Berta. 1998. A (des)ordem global, o desenvolvimento sustentável e a Amazônia. In: *Geografia e Meio Ambiente no Brasil*. Org: Berta Becker, Antonio Christofolletti, Fany Davidovich, Pedro P. Geiger. São Paulo – Rio de Janeiro, Ed. Hucitec e Comissão Nacional do Brasil da União Geográfica Internacional, p. 46-64.
- BALÉE, William. 1993. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In: *Amazônia – Etnologia e História Indígena*. Org.: Manuela Carneiro da Cunha & Eduardo B. Viveiros de Castro. NHII/USP: FAPAESP: São Paulo. P. 385-393.
- BRITO, Maria Socorro. 1995. “Políticas Públicas e Padrões de Uso da Terra na Amazônia Legal.” In: *Revista Brasileira de Geografia*, IBGE, volume 57, número 3, julho/setembro.
- CAMPBELL, R. L. 1977. “Marcadores de fonte de informação na língua Jamamadi.” *Linguística*, 7, 117-125.
- CAMPBELL, R. L. 1988. “Avaliação dentro das citações na língua Jamamadi.” *Linguística*, 9 (2), 9-30.
- CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessôa. 2004. Uma reflexão sobre ciência e conceitos: o território na geografia. In *Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens*. Org: Spósito, Eliseu Savério; Ribas, Alexandre Domingos; Saquet, Marcos Aurélio. Francisco Beltrão: Unioeste, p. 67-86.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1982. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 418 p.
- COSGROVE, Denis. 1999. Geografia Cultural do Milênio. In: *Manifestações da Cultura no Espaço*. Org: Zeny Rosendahl e Roberto L. Correa. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. Série Geografia Cultural.

- CUNHA, Manuela Carneiro. 1987. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Editora Brasiliense S. A., 173 p.
- DESCOLA, Philippe. 1998. Estrutura ou Sentimento: A Relação com o Animal na Amazônia. In *MANA: Estudos de Antropologia Social*, volume 4 número 1, abril de 1998, PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Rio de Janeiro: Contra-Capa. P. 23-45
- DIEGUES, A. C. 1998. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: Editora Hucitec.
- DI MÉO, Guy. 2001. *Geographie Sociale et Territories*. Paris, Ed. Nathan.
- DINIZ FILHO, Luis Lopes. 2002. O Determinismo Ambiental na Formação do Pensamento Político Autoritário Brasileiro. In *Revista RA'E GA*, v. VI, nº 6, p. 7-46.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1999. Participação Indígena: a experiência da demarcação Waiãpi. In KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia (org.): *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de uma parceria*, 139-153. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília.
- GIDDENS, Anthony. 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.
- GIDDENS, Anthony. 2003. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. 1998. Formação sócio-espacial e questão ambiental no Brasil. In: *Geografia e Meio Ambiente no Brasil*. Org: Berta Becker, Antonio Christofolletti, Fany Davidovich, Pedro P. Geiger. São Paulo – Rio de Janeiro, Ed. Hucitec e Comissão Nacional do Brasil da União Geográfica Internacional, p. 309-333.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. 2003. *Geografando nos Varadouros do Mundo: da territorialidade seringalista (o Seringal) à territorialidade seringueira (a reserva Extrativista)*. Brasília: IBAMA. 590 págs.
- HAESBAERT, Rogério. 1999. Identidades Territoriais. In: *Manifestações da Cultura no Espaço*. Org: Zeny Rosendahl e Roberto L. Correa. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. Série Geografia Cultural.
- HAESBAERT, Rogério. 2004. Des-caminhos e perspectivas do Território. In *Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens*. Org: Spósito, Eliseu Savério; Ribas, Alexandre Domingos; Saquet, Marcos Aurélio. Francisco Beltrão: Unioeste, p. 87-119.
- HAESBAERT, Rogério. 2004a. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 400p.

- HAVT, Nadja. 2001. *Representações do ambiente e territorialidade entre os Zo'e /PA*. Dissertação de mestrado apresentada a Antropologia Social na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo-USP. São Paulo: outubro/2001. Orientadora: Dominique Tilkin Gallois.
- IBGE/IPEA. 1994. *PMACI II – Projeto de Proteção do Meio Ambiente e das Comunidades Indígenas. Diagnóstico Geoambiental e Socioeconômico*. Área de influência da BR-364 trecho Rio Branco/Cruzeiro do Sul. Rio de Janeiro: IBGE, 1994.
- KROEMER, Gunter. 1985. *CUXIUARA: O Purus dos Indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- LACOSTE, Yves. 1982. A Geografia serve antes de mais nada para fazer a guerra. Brochura, capa azul.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LEITE, Jurandir Carvalho. 1999. A identificação de terras indígenas. In KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia (org.): *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de uma parceria*, p. 99-123. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1998. A identificação como categoria histórica. In *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Org. OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 171-220.
- LIMA, Débora & POZZOBON, Jorge. 2000. *Amazônia Socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social*. Mimeo - 48 páginas.
- MACHADO, Lia. 1998. A fronteira agrícola na Amazônia. In: *Geografia e Meio Ambiente no Brasil*. Org: Berta Becker, Antonio Christofolletti, Fany Davidovich, Pedro P. Geiger. São Paulo – Rio de Janeiro, Ed. Hucitec e Comissão Nacional do Brasil da União Geográfica Internacional, p. 181-217.
- MAGALHÃES, Edvard Dias. 2003. *Legislação indigenista brasileira e normas correlatas*. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2ª edição.
- MARTINS, José de Souza. 1997. *Exclusão Social e a Nova Desigualdade*. São Paulo: Paulus.
- MAY, Tim. 2004. *Pesquisa Social – Questões, Métodos e Processos*. Porto Alegre: Ed. Artmed.

- MONSERRAT, R. & SILVA, E. 1991. Vocabulário e Frases Jamamadi-Português. Mimeo.
- MORÁN, Emílio F. 1990. *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- NOVAES, Washington. 1994. O Índio e a Modernidade. In: *Índios no Brasil*. Org. GRUPIONE, Luís Donisete Benzi. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, p. 181-192.
- OLIVEIRA, Ana Gita. 1995. *O Mundo Transformado: Um estudo de "culturas de fronteira" no Alto Rio Negro*. Belém/Pará, Museu Paraense Emílio Goeldi, 230 p. (Coleção Eduardo Galvão).
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998a. Apresentação. In *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Org. OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 7-14.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998b. Redimensionando a questão indígena no Brasil. In *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Org. OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 15-42.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998c. Instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Org. OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 269-295.
- OLIVEIRA, João Pacheco & ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 1998. Demarcação e afirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Org. OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 15-42.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 118 p.
- PEREIRA, Raquel Maria Fontes do Amaral. 1989. *Da geografia que se ensina à gênese da geografia moderna*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- PRADO JÚNIOR, Caio. 1998. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 43ª edição.
- RAFFESTIN, Claude. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- RATZEL, Friedrich. 1990. *Antropogeografia*. [MORAIS, Antonio Carlos Robert. *Ratzel*. São Paulo: Ática. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)].
- RANGEL, Lúcia Helena Vitalli 1994. Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico. (Tese de Doutorado). São Paulo: PUC-SP.

- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 559 págs. 1ª edição.
- SANTOS, Milton. 1997. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Editora Hucitec. 2ª edição.
- SANTILLI, Márcio. 1999. Natureza e situação das terras indígenas no Brasil. In KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia (org.): *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de uma parceria*, 139-153. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília.
- SCHRÖDER, P. & COSTA JUNIOR, P. 2001. *Levantamento Etnoecológico do Complexo Médio Purus II*. Relatório Final. Brasília: FUNAI/PPTAL
- SEEMANN, Jörn. 2003. Mapeando Culturas e Espaços: uma revisão para a geografia cultural no Brasil. In: *Geografia Leituras Culturais*. Goiânia: Ed. Alternativa, p. 261-284.
- SEM, Amartya. 2000. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOUZA, Marcelo José Lopes. 2001. Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: *Geografia: Conceitos e Temas*. Org.: Iná Elías de Castro, Paulo César da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 3ª edição.
- SPOSITO, Eliseu Savério. 2004. Sobre o conceito de território: um exercício metodológico para a leitura da formação territorial do sudoeste do Paraná. In *Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens*. Org: Spósito, Eliseu Savério; Ribas, Alexandre Domingos; Saquet, Marcos Aurélio. Francisco Beltrão: Unioeste, p. 15-36.
- TELLES, Norma Abreu. 1984. *Cartografia brasílis ou: esta história está mal contada*. São Paulo: Edições Loyola.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In *MANA: Estudos de Antropologia Social*, volume 2 número 2, 1996, PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Rio de Janeiro: Contra-Capa. P. 115-144.

OUTRAS REFERÊNCIAS

Relatórios de campo:

ALBUQUERQUE, Carla. 2004. Relatório Preliminar de Delimitação. Brasília/DF. Mimeo.

AYRES, Sandra. 2004. Anotações de Campo. Aldeia do Lourdes, de 06 de junho a 13 de julho de 2004. Boca do Acre/AM.

FUNAI, 2001. Relatório de Viagem. Instrução Executiva nº 67/DAF/2001.

FUNAI, 2001a. Relatório da Visita aos Jamamadi e Apurinã de Boca do Acre – 2 a 4 de fevereiro de 2001.

FUNAI, 2003. Relatório Ambiental. Instrução Executiva nº 45/DAF/2003.

FUNAI, 2003a. Levantamento Preliminar das Comunidades Indígenas da região do rio Purus município de Boca do Acre. Instrução Executiva nº 45/DAF/2003.

Depoimentos gravados e/ou anotados em junho de 2004:

Olavo

Ernestina

Valdimiro

Rosinha

Sebastião

Margarida

Euclides

Lauro de Assis

Textos da Internet:

SIQUEIRA, Holgónsi. 2004. Globalização e Autonomia limites e possibilidades. Em <http://www.angelfire.com/sk/holgónsi/globoautonomia.html> em 20/novembro/2004 18:59

ANEXO I – Famílias Jamamadi

Famílias Jamamadi por local de moradia em junho/julho de 2004

Moradia	Nome	Parentesco	Idade
01	Cacilda Pereira Souza	mãe	71 anos
01	Sebastião Souza Mendonça	filho	38 anos
01	Maria Santa Souza Mendonça	filha	31 anos
01	José Souza Mendonça	filho	25 anos
01	Rosa Souza Mendonça (Rosinha)	filha	22 anos
02	Raimundo Rodrigues da Silva	pai/marido	49 anos
02	Clíce Rodrigues da Silva	mãe/mulher	44 anos
02	Ronice Rodrigues da Silva	filha	26 anos
02	Ivan Rodrigues da Silva	filho	15 anos
02	Elisa Rodrigues da Silva	filha	15 anos
02	Creusa Rodrigues da Silva	filha	8 anos
02	Elber Rodrigues da Silva	filho	4 anos
02	Elania Rodrigues da Silva	filha	1 ano
03	Paulino Pereira da Silva	pai/marido	34 anos
03	Maria José Alfredo Rodrigues da Silva	mãe/mulher	26 anos
03	Angélica Rodrigues da Silva	filha	5 anos
03	Alcilene Rodrigues da Silva	filha	4 anos
03	Adriano Rodrigues da Silva	filho	meses
03	Margarida Pereira da Silva	avó	76 anos
04	Olavio Alfredo Silva	pai/marido	69 anos
04	Ernestina Rodrigues da Silva	mãe/mulher	64 anos
04	Jamil da Silva	filho	17 anos
04	Lindalva da Silva	filha	31 anos
04	Delma Rodrigues da Silva	neta	1 ano
05	Moacir Rodrigues da Silva	pai/marido	41 anos
05	Elizabete Silva de Souza	mãe/mulher	45 anos
05	Francisco Rodrigues da Silva	filho	20 anos
05	Ita Rodrigues da Silva	filha	15 anos
05	Edicrei Rodrigues da Silva	filho	3 anos
06	Carmina Nazaré Rodrigues da Silva	avó	68 anos
06	Vitória Rodrigues da Silva	neta	16 anos
06	Francisca Rodrigues da Silva	neta	13 anos
07	Valdimiro Souza Mendonça	pai/marido	37 anos
07	Antonia Brandão de Sales	mãe/mulher	
07	Francisca Sales de Mendonça	filha	6 anos
08	Lauro Rodrigues da Silva	pai/marido	41 anos
08	Francisca Sales Aguiar	mãe/mulher	33 anos
08	Lauro Rodrigues da Silva Junior	filho	14 anos

Moradia	Nome	Parentesco	Idade
08	Jailson Aguiar da Silva	filho	11 anos
08	Geovani Aguiar da Silva	filho	9 anos
09	Alberico Silva Sampaio	pai/marido	31 anos
09	Francisca Melo dos Nascimento	mãe/mulher	22 anos
09	Francisco Nascimento Sampaio	filho	6 anos
09	Maria Antonia Nascimento Sampaio	filha	3 anos
09	Mariane Nascimento Sampaio	filha	2 anos
10	Edivaldo Souza da Silva	pai/marido	30 anos
10	Neide Rodrigues da Silva	mãe/mulher	21 anos
10	Rodson Rodrigues da Silva	filho	9 anos
10	Edna Rodrigues da Silva	filha	3 anos
10	Ana Rodrigues da Silva	filha	Meses
11	Joaquim Alfredo da Silva	pai/marido	30 anos
11	Valdeser Rodrigues da Silva	mãe/mulher	27 anos
11	Geovani Rodrigues da Silva	filho	8 anos
11	Augusta Rodrigues da Silva	filha	4 anos
11	Jordelina Rodrigues da Silva	filha	2 anos
12	Rosa Rodrigues da Silva	mãe/avó	56 anos
12	Raimundo Rodrigues da Silva	filho	31 anos
12	Adriana Rodrigues da Silva	neta	7 anos
13	Rodolfo Manoel da Silva	pai/marido	34 anos
13	Iraci Rodrigues da Silva	mãe/mulher	38 anos
13	Rosicléia Rodrigues da Silva	filha	10 anos
13	Ronaldo Rodrigues da Silva	filho	3 anos
14	Euclides Pereira da Silva	marido	67 anos
14	Marinês Alves Amoriam	mãe/mulher	19 anos
14	Raimundo Alves	filho	6 anos
15	Raimundo Ferreira da Silva	pai/marido	27 anos
15	Maria Manfeiro Ferreira	mãe/mulher	34 anos
15	Raimundo Ferreira da Silva	filho	13 anos
15	Donisete Germano da Silva	filho	8 anos
15	Antonio Ferreira da Silva	filho	6 anos
15	Francisco Germano da Silva	filho	3 anos

ANEXO II - Legislação

Constituição da República Federativa do Brasil – 1988

(texto completo publicado no Anexo do D.O.U. de 05/10/1988, p. 01, SeçãoI)

TÍTULO VIII Da Ordem Social CAPÍTULO VIII Dos Índios

Art. 231 São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232 Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

.....

Brasília, 05 de outubro de 1988.

ULISSES GUIMARÃES

Decreto nº 1.775 de 08 de janeiro de 1996

(texto publicado no D.O.U. de 09/01/1996, p. 265, Seção I.)

Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, e tendo em vista o disposto no art. 231, ambos da constituição, e no art. 2º, inciso IX, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

DECRETA:

Art. 1º As terras indígenas, de que tratam o art. 17, I da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e o art. 231 da Constituição, serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, de acordo com o disposto deste Decreto.

Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na Portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

§ 1º O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessário à delimitação.

§ 2º O levantamento fundiário de que trata o parágrafo anterior, será realizado, quando necessário, conjuntamente com o órgão federal ou estadual específico, cujos técnicos serão designados no prazo de vinte dias contados da data do recebimento da solicitação do órgão federal de assistência ao índio.

§ 3º O grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas as fases.

§ 4º O Grupo técnico solicitará, quando for o caso, a colaboração de membros da comunidade científica ou de outros órgãos públicos para embasar os estudos trata este artigo.

§ 5º No prazo de trinta dias contados da data da publicação do ato que constituir o grupo técnico, os órgãos públicos devem, no âmbito de suas competências, e às entidades civis é facultado, prestar-lhe informações sobre a área objeto da identificação.

§ 6º Concluídos os trabalhos de identificação e delimitação, o grupo técnico apresentará relatório circunstanciado ao órgão federal de assistência ao índio, caracterizando a terra indígena a ser demarcada.

§ 7º Aprovado o relatório pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, este fará publicar, no prazo de quinze dias contados da data que o receber, resumo do mesmo no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localizar a área sob demarcação, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, devendo a publicação ser afixada na sede de Prefeitura Municipal da situação do imóvel.

§ 8º Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação de que trata o parágrafo anterior, poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior.

§ 9º Nos sessenta dias subseqüentes ao encerramento do prazo de que trata o parágrafo anterior, o órgão federal de assistência ao índio encaminhará o respectivo procedimento ao Ministro de Estado da Justiça, juntamente com pareceres relativos às razões e provas apresentadas.

§ 10 Em até trinta dias após o recebimento do procedimento, o Ministro de Estado da Justiça decidirá:

I – declarando, mediante Portaria, os limites da terra indígena e determinando a sua demarcação;

II – prescrevendo todas as diligências que julgue necessárias, as quais deverão ser cumpridas no prazo de noventa dias;

III – desaprovando a identificação e retornando os autos ao órgão federal de assistência ao índio, mediante decisão fundamentada, circunscrita ao não atendimento do disposto no § 1º do art. 231 da Constituição e demais disposições pertinentes.

Art. 3º Os trabalhos de identificação e delimitação de terras indígenas realizados anteriormente poderão ser considerados pelo órgão federal de assistência ao índio para

efeito de demarcação, desde que compatíveis com os princípios estabelecidos neste Decreto.

Art. 4º Verificada a presença de ocupantes não índios na área sob demarcação, o órgão fundiário federal dará prioridade ao respectivo reassentamento, segundo o levantamento efetuado pelo grupo técnico, observada a legislação pertinente.

Art. 5º A demarcação das terras indígenas, obedecido procedimento administrativo deste Decreto, será homologada mediante decreto.

Art. 6º Em até trinta dias após a publicação do decreto de homologação, o órgão federal de assistência ao índio promoverá o respectivo registro em cartório imobiliário da comarca correspondente e na secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda.

Art. 7º O órgão federal de assistência ao índio poderá, no exercício do poder de polícia previsto no inciso VII do art. 1º da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como tomar as providências necessárias à proteção aos índios.

Art. 8º O Ministro de Estado da Justiça expedirá as instruções necessárias à execução do disposto neste Decreto.

Art. 9º Nas demarcações em curso, cujo decreto homologatório não tenha sido objeto de registro em cartório imobiliário ou na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda, os interessados poderão manifestar-se, nos termos do § 8º do art. 2º, no prazo de noventa dias, contados da data da publicação deste Decreto.

Parágrafo único. Caso a manifestação verse demarcação homologada, o Ministro de estado da Justiça a examinará e proporá ao Presidente da República as providências cabíveis.

Art. 10 Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 11 Revogam-se o Decreto nº 22, de 04 de fevereiro de 1991, e o Decreto nº 608, de 20 de julho de 1992.

Brasília, 8 de janeiro de 1996

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

PORTARIA MJ Nº 14 DE 09 DE JANEIRO DE 1996

(Texto publicado no D.O.U. de 10/01/1996, p.341, Seção I.)

Estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.

O MINISTRO DE ESTADO DA JUSTIÇA; no uso de suas atribuições e tendo em vista o disposto ao Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, objetivando a regulamentação do Relatório previsto ao § 6º do art. 2º do referido decreto;

Considerando que o decreto homologatório do Sr. Presidente da República, previsto no art. 5º do Decreto nº 1.775, tem o efeito declaratório do domínio da União sobre a área demarcada e, após o seu registro no ofício imobiliário competente, tem o efeito desconstitutivo do domínio privado eventualmente incidente sobre a dita área (art. 231, 6 do CF);

Considerando que o referido decreto baseia-se em Exposição de Motivos do Ministro de Estado da Justiça e que esta decorre de decisão embasada no relatório circunstanciado de identificação e delimitação, previsto ao parágrafo 6 art. 2º, do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996;

Considerando que o referido relatório, para propiciar um regular processo demarcatório, deve precisar, com clareza e nitidez, as quatro situações previstas ao parágrafo 1º do art. 231 da Constituição, que consubstanciam, em conjunto e sem exclusão, o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”, a saber: (a) as áreas “por eles habitadas em caráter permanente”, (b) as áreas “utilizadas para suas atividades produtivas”, (c) as áreas “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar”, e (d) as áreas necessárias a sua produção física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”;

RESOLVE:

Art. 1º O relatório circunstanciado de identificação de delimitação a que se refere o § 6º do art. 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, devidamente fundamentado em elementos objetivos, abrangerá, necessariamente, além de outros elementos considerados relevantes pelo Grupo Técnico, dados gerais e específicos organizados da forma seguinte:

I – PRIMEIRA PARTE

Dados gerais:

- a) informações gerais sobre o(s) grupo(s) indígena(s) envolvido(s), tais como filiação cultural e lingüística, eventuais migrações, censo demográfico, distribuição espacial da população e identificação dos critérios determinantes desta distribuição;
- b) pesquisa sobre o histórico de ocupação da terra indígena de acordo com a memória do grupo étnico envolvido;
- c) identificação das práticas de secessão eventualmente praticadas pelo grupo e dos respectivos critérios casuais, temporais e espaciais;

II – SEGUNDA PARTE

Habitação permanente:

- a) descrição da distribuição da(s) aldeia(s), com respectiva população e localização;
- b) explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência da(s) aldeia(s), a área por ela(s) ocupadas e o tempo em que se encontra(m) na atual(is), localização(ões).

III – TERCEIRA PARTE

Atividades Produtivas:

- a) descrição das atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo com a identificação, localização de dimensão das áreas utilizadas para esse fim;
- b) descrição das características da economia desenvolvida pelo(s) grupo(s), das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processam tais alterações;
- c) descrição das relações sócio-econômico-culturais com outros grupos indígenas e com a sociedade envolvente.

IV – QUARTA PARTE

Meio Ambiente:

- a) identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural do grupo indígena;
- b) explicitação das razões pelas quais tais áreas são imprescindíveis e necessárias.

V – QUINTA PARTE

Reprodução Física e Cultural:

- a) dados sobre as taxas de natalidade mortalidade do grupo nos últimos anos, com indicação das causas, na hipótese de identificação de fatores de desequilíbrio de tais taxas, e projeção relativa ao crescimento populacional do grupo;
- b) descrição dos aspectos cosmológicos do grupo, das áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados, sítios arqueológicos, etc. explicitando a relação de tais áreas com a situação atual e como se objetiva essa relação no caso concreto;
- c) identificação e descrição das áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena, explicitando as razões pelas quais são elas necessárias ao referido fim.

VI – SEXTA PARTE

Levantamento Fundiário:

- a) identificação e censo de eventuais ocupantes não índios;
- b) descrição da(s) área(s) por ele(s) ocupada(s), com a respectiva extensão, a(s) data(s) dessa(s) ocupação(ões) e a descrição da(s) benfeitoria(s) realizada(s);
- c) informações sobre a natureza dessa ocupação, com a identificação dos títulos de posse e/ou domínio eventualmente existentes, descrevendo sua qualificação e origem;
- d) informações, na hipótese de algum ocupante dispor de documento oriundo de órgão público, sobre a forma e fundamentos relativos à expedição do documento que deverão ser obtidas junto ao órgão expedidor.

VII – SÉTIMA PARTE

Conclusão e delimitação, contendo a proposta de limites da área demarcada.

Art. 2º No atendimento da Segunda à Quinta parte do artigo anterior dever-se-á contar com a participação do grupo indígena envolvido, registrando-se a respectiva manifestação e as razões e fundamentos do acolhimento ou rejeição, total ou parcial, pelo Grupo Técnico, do conteúdo de referida manifestação.

Art. 3º A proposta de delimitação far-se-á acompanhar de carta topográfica, onde deverão estar identificados os dados referentes a vias de acesso terrestres, fluviais e aéreas eventualmente existentes, pontos de apoio cartográfico e logísticos e identificação de detalhes mencionados nos itens do artigo 1º.

Art 4º O órgão federal de assistência ao índio fixará, mediante portaria de seu titular, a sistemática a ser adotada pelo grupo técnico referido no § 1º do art. 2º do Decreto

nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996 relativa à demarcação física e à regularização das terras indígenas.

Art. 5º Aos relatórios de identificação e delimitação de terras indígenas, referidos no § 6º do art. 2º Decreto nº 1.775 de 8 de janeiro 1996, encaminhados ao titular do órgão federal de assistência ao índio antes da publicação deste, não se aplica o disposto nesta Portaria.

Art 6º Esta Portaria entrará em vigor na data de sua publicação.

NELSON A. JOBIM

LEI N.º 6.001 DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973

(Texto publicado no D.O.U. de 21/12/1973, p. 13.177, Seção I)

Dispõe sobre o Estatuto do Índio

O Presidente da República

Faço saber o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

TÍTULO I
Dos Princípios e Definições

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, os mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta lei.

Art. 2º cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos:

I – estender aos índios os benefícios da legislação comum, sempre que possível a sua aplicação;

II – prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integradas à comunhão nacional;

III – respeitar, ao proporcionar aos índios meios para seu desenvolvimento, as peculiaridades inerentes à sua condição;

IV – assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência;

V – garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso;

VI – respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes;

VII – executar, sempre que possível mediante a colaboração dos índios, os programas e projetos tendentes a beneficiar as comunidades indígenas;

VIII – utilizar a cooperação, o espírito de iniciativa e as qualidades pessoais do índio, tendo em vista a melhoria de suas condições de vida e a sua integração no processo de desenvolvimento;

IX – garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes; e

X – garantir aos índios o pleno exercício dos direitos civis e políticos que em face da legislação lhes couberem.

Parágrafo único. Vetado.

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I – Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado com pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional; e

II – Comunidade Indígena ou Grupo Tribal – É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da

comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art. 4º Os índios são considerados:

I – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservem menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; e

III – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

TÍTULO II

Dos Direitos Civis e Políticos

CAPÍTULO I

Dos Princípios

Art. 5º Aplicam-se aos índios ou silvícolas as normas dos artigos 145 e 146, da Constituição Federal, relativas à nacionalidade e à cidadania.

Parágrafo único. O exercício dos direitos civis e políticos pelo índio depende da verificação das condições especiais estabelecidas nesta Lei e na legislação pertinente.

Art. 6º Serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum.

Parágrafo único. Aplicam-se as normas de direito comum às relações entre índios não integrados e pessoas estranhas à comunidade indígena, executados os que forem menos favoráveis a eles e ressalvado o disposto nesta Lei.

CAPÍTULO II

Da Assistência ou Tutela

Art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.

§ 1º Ao regime tutelar estabelecido nesta Lei aplicam-se no que couber, os princípios e as normas da tutela de direito comum, independentemente, todavia, o exercício da tutela da especialização de bens imóveis em hipoteca legal, bem como da prestação de caução real ou fidejussória.

§ 2º Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas.

Art. 8º São nulos os atos praticados entre índio não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente.

Parágrafo único. Não se aplica a regra deste artigo no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, desde que não lhe seja prejudicial, e da extensão dos seus efetivos.

Art. 9º Qualquer índio poderá requerer ao Juízo competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

I – idade mínima de 21 anos;

II – conhecimento da língua portuguesa;

- II – habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; e
- III – razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Parágrafo único. O Juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

Art. 10. Satisfeitos os requisitos do artigo anterior, e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio, mediante declaração formal, a condição de integrado, cessando toda restrição à capacidade, desde que, homologado judicialmente ao to, seja inscrito no registro civil.

Art. 11. Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional.

Parágrafo único. Para os efeitos do disposto neste artigo, exigir-se-á o preenchimento, pelos requerentes, dos requisitos estabelecidos no artigo 9º.

CAPITULO III Do Registro Civil

.....

CAPÍTULO IV Das Condições de trabalho

Art. 14. Não haverá discriminação entre trabalhadores indígenas e os demais trabalhadores, aplicando-se-lhes todos os direitos e garantias das leis trabalhistas e de previdência social.

Parágrafo único. É permitida a adaptação de condições de trabalho aos usos e costumes da comunidade a que pertencer o índio.

Art. 15 Será nulo o contrato de trabalho ou de locação de serviços realizados com os índios de que trata o art.4º, 1.

Art.16. Os contratos de trabalho ou de locação de serviços realizados com indígenas em processo de integração ou habitantes de parques ou colônias agrícolas dependerão de previa aprovação do órgão de proteção ao índio, obedecendo, quando necessário, a normas próprias.

§1º Será estimulada a realização de contratos por equipe, ou a domicilio, sob a orientação do órgão competente, de modo a favorecer a continuidade da vida comunitária.

§2º Em qualquer caso de prestação de serviços por indígenas não integrados, o órgão de proteção ao índio exercerá permanente fiscalização das condições de trabalho, denunciando os abusos e providenciando a aplicação das sanções cabíveis.

§3º O órgão de assistência ao indígena propiciará o acesso, aos seus quadros, de índios integrados, estimulando a sua especialização indigenista.

TÍTULO III Das Terras dos Índios CAPÍTULO I Das Disposições Gerais

Art.17. Reputam-se terras indígenas:

I – as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV, e 198, da Constituição;

II – as áreas reservadas de que trata o Capítulo II deste Título; e

III – as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas.

Art. 18. As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.

§1º Nessas áreas, é vedada a qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutos, assim como de atividade agropecuária ou extrativa.

§2º Vetado.

Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.

§1º A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (S.P.U.) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras.

§2º Contra a demarcação processada nos termos deste artigo não caberá a concessão do interdito possessório, facultado aos interessados contra ela recorrer à ação petítória ou à demarcatória.

Art.20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

§1º A intervenção poderá ser decretada:

- a) para por termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;
- d) para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala; e
- f) para exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.

§2º A intervenção executar-se-á nas condições estipuladas no decreto e sempre por meios suasórios, dela podendo resultar, segundo a gravidade do fato, uma ou algumas das medidas seguintes:

- a) contenção de hostilidades, evitando-se o emprego de força contra os índios;
- b) deslocamento temporário de grupos tribais de uma para outra área; e
- c) remoção de grupos tribais de uma outra área;

§3º Somente caberá a remoção de grupo tribal quando de todo impossível ou desaconselhável a sua permanência na área sob intervenção, destinando-se à comunidade indígena removida área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas.

§4º A comunidade indígena removida será integralmente ressarcida dos prejuízos decorrentes da remoção.

§5º O ato de intervenção terá a assistência direta do órgão federal que exercita tutela do índio.

Art. 21. As terras espontânea e definitivamente abandonadas por comunidade indígena ou grupo tribal reverterão, por proposta do órgão federal de assistência ao índio e mediante ato declaratório do Poder Executivo, à posse e ao domínio pleno da União.

CAPÍTULO II

Das Terras Ocupadas

Art.22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

Parágrafo único. As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, são bens inalienáveis da União (artigos 4º, IV, e 198, da Constituição Federal).

Art.23. Considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva da terra, que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil.

Art.24. O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades.

§1º Incluem-se, no usufruto, que se estende aos acessórios e seus acrescidos, o uso dos mananciais e das águas dos trechos das vias fluviais compreendidos nas terras ocupadas.

§2º É garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem que ser aplicadas.

Art.25. O reconhecimento do direito dos índios e grupos tribais à posse permanente das terras por eles habitadas, nos termos do artigo 198, da Constituição Federal, independe de sua demarcação, e será assegurado pelo órgão federal de assistência aos silvícolas atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação, sem prejuízo das medidas cabíveis que, na omissão ou erro do referido órgão, tomar qualquer dos Poderes da República.

CAPÍTULO III

Das Áreas reservadas

Art.26. A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais.

Parágrafo único. As áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial das tribos indígenas, podendo organizar-se sob uma das seguintes modalidades:

- a) reserva indígena;
- b) parque indígena;
- c) colônia agrícola indígena; e
- d) território federal indígena.

Art.27. Reserva Indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência.

Art.28. Parque Indígena é a área contida em terra na posse dos índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região.

§1º Na administração dos parques serão respeitadas a liberdade, usos, costumes e tradições dos índios.

§2º As medidas de policia, necessária à ordem interna e à preservação das riquezas existentes na área do parque, deverão ser tomadas por meios suasórios e de acordo com interesse dos índios que nela habitam.

§3º O loteamento das terras dos parques indígenas obedecerá ao regime de propriedade, usos e costumes tribais, bem como às normas administrativas nacionais, que deverão ajustar-se aos interesses das comunidades indígenas.

Art.29. Colônia agrícola é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional.

Art.30. Território federal indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios.

Art.31. As disposições deste Capítulo serão aplicadas, no que couber, às áreas em que a posse decorra da aplicação do artigo 198, da Constituição Federal.

CAPÍTULO IV

Das Terras de Domínio Indígena

Art.32. São de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

Art.33. O índio, integrado ou não, que ocupe como próprio, por dez anos consecutivos, trecho de terra inferior a cinquenta hectares, adquirir-lhe-á a propriedade plena.

Parágrafo único. O disposto neste artigo não se aplica às terras do domínio da União, ocupadas por grupos tribais, às áreas reservadas de que trata esta Lei, nem às terras de propriedade coletiva de grupo tribal.

CAPÍTULO V

Da Defesa das Terras Indígenas

Art.34. O órgão federal de assistência ao índio poderá solicitar a colaboração das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal, para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e pelas comunidades indígenas.

Art.35. Cabe ao órgão federal de assistência ao índio a defesa judicial ou extrajudicial dos direitos dos silvícolas e das comunidades indígenas.

Art.36. Sem prejuízo do disposto no artigo anterior, compete à União adotar as medidas administrativas ou propor, por intermédio do Ministério Público Federal, as medidas judiciais adequadas à proteção da posse dos silvícolas sobre as terras que habitam.

Parágrafo único. Quando as medidas judiciais previstas neste artigo forem propostas pelo órgão federal de assistência, ou contra ele, a União será litisconsorte ativa ou passiva.

Art.37. Os grupos tribais ou comunidades indígenas são partes legítimas para a defesa dos seus direitos em juízo, cabendo-lhes, no caso, a assistência do Ministério Público Federal ou do órgão de proteção ao índio.

Art.38. As terras indígenas são inusucapíveis e sobre elas não poderá recair desapropriação, salvo o previsto no artigo 20.

TÍTULO IV

Dos Bens e Renda do Patrimônio Indígena:

Art.39. Constituem bens do Patrimônio Indígena:

- I – as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas;
- II – O usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupos tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas; e
- III – os bens móveis ou imóveis, adquiridos a qualquer título.

Art.40. São titulares do Patrimônio Indígena:

- I – a população indígena do País, no tocante a bens ou rendas pertencentes ou destinadas aos silvícolas, sem discriminação de pessoas ou grupos tribais;
- II – o grupo tribal ou comunidade indígena determinada, quanto à posse e usufruto das terras por ele exclusivamente ocupadas, ou a eles reservadas; e
- III – a comunidade indígena ou grupos tribal nomeado no título aquisitivo da propriedade, em relação aos respectivos imóveis.

Art.41. Não integram o Patrimônio Indígena:

- I – as terras de exclusiva posse ou domínio do índio ou silvícola, individualmente considerado, e o usufruto das respectivas riquezas naturais e utilidades; e
- II – a habitação, os móveis e utensílios domésticos, os objetos de uso pessoal, os instrumentos de trabalho e os produtos da lavoura, caça, pesca e coleta ou do trabalho em geral dos silvícolas.

Art.42. Cabe ao órgão de assistência a gestão do Patrimônio Indígena, propiciandose, porém, a participação dos silvícolas e dos grupos tribais na administração dos próprios bens, sendo-lhes totalmente confiado o encargo, quando demonstrem capacidade efetiva para o seu exercício.

Parágrafo único. O arrolamento dos bens do Patrimônio Indígena será permanentemente atualizado, procedendo-se à fiscalização rigorosa de sua gestão, mediante controle interno e externo, a fim de tornar efetiva a responsabilidade dos seus administradores.

Art.43. A renda indígena é a resultante da aplicação de bens e utilidades integrantes do Patrimônio Indígena, sob a responsabilidade do órgão de assistência ao índio.

§1º A renda indígena será preferencialmente reaplicada em atividades rentáveis ou utilizada em programas de assistência ao índio.

§2º A reaplicação prevista no parágrafo anterior reverterá principalmente em benefício da comunidade que produziu os primeiros resultados econômicos.

Art.44. As riquezas do solo, nas áreas indígenas, somente pelos silvícolas podem ser exploradas, cabendo-lhes com exclusividade o exercício da garimpagem, faiscação e cata das áreas referidas.

Art.45. A exploração das riquezas do subsolo nas áreas pertencentes aos índios, ou do domínio da União, mas na posse de comunidades indígenas, far-se-á nos termos da legislação vigente, observado o disposto nesta lei.

§1º O Ministério do Interior, através do órgão competente de assistência os índios, representará os interesses da União, como proprietário do solo, mas a participação no resultado da exploração, as indenizações e a renda devida pela ocupação do terreno, reverterão em benefícios dos índios e constituirão fontes de renda indígena.

§2º Na salvaguarda dos interesses do Patrimônio Indígena e do bem-estar dos silvícolas, a autorização de pesquisa ou lavra, a terceiros, nas posses tribais, estará condicionada a prévio entendimento com o órgão de assistência ao índio.

Art.46. O corte de madeira nas florestas indígenas consideras em regime de preservação permanente, de acordo com a letra g e §3º, do artigo 3º, do Código Florestal, está condicionado à existência de programas ou projetos para o aproveitamento das terras respectivas na exploração agropecuária, na indústria ou no reflorestamento.

TÍTULO V
Da Educação, Cultura e Saúde.

TÍTULO VI
Das Normas Penais
CAPÍTULO I
Dos Princípios

CAPÍTULO II
Dos Crimes Contra os Índios.

TÍTULO VII
Disposições Gerais

Art.60. Os bens e rendas do Patrimônio Indígena gozam de plena isenção tributária.

Art.61. São extensivos aos interesses do Patrimônio Indígena os privilégios da Fazenda Pública, quanto à impenhorabilidade de bens, rendas e serviços, ações especiais, prazos processuais, juros e custas.

Art.62. Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos dos atos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras habitadas pelos índios ou comunidades indígenas.

§1º Aplica-se o disposto neste artigo às terras que tenham sido desocupadas pelos índios ou comunidades indígenas em virtude de ato ilegítimo de autoridade e particular.

§2º Ninguém terá direito a ação ou indenização contra a União, o órgão de assistência ao índio ou os silvícolas em virtude da nulidade e extinção de que trata este artigo, ou de suas conseqüências econômicas.

§3º Em caráter excepcional e a juízo exclusivo do dirigente do órgão de assistência ao índio, será permitida a continuação, por prazo razoável, dos efeitos dos contratos de arrendamento em vigor na data desta Lei, desde que a sua extinção acarreta graves conseqüências sociais.

Art.63. Nenhuma medida judicial será concedida liminarmente em causas que envolvam interesse de silvícolas ou do Patrimônio Indígena, sem prévia audiência da União e do órgão proteção ao índio.

Art.64. Vetado.

Parágrafo único. Vetado.

Art.65. O Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas.

Art.66. O órgão de proteção ao silvícola fará divulgar e respeitar as normas da Convenção 107, promulgada pelo Decreto nº 58.824, de 14 de julho de 1966.

Art.67. É mantida a Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967.

Art.68. Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 19 de dezembro de 1973.

EMÍLIO G. MÉDICI