

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA –UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA –DAN
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré
(Aruak) na Manaus Contemporânea**

**JULIANA GONÇALVES MELO
ORIENTADOR: PROF. DR. PAUL E. LITTLE
BRASÍLIA, JANEIRO DE 2009**

Juliana Gonçalves Melo

**Identities Fluidas:
Ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus
Contemporânea**

**Tese de Doutorado
apresentada ao Programa de
Pós Graduação em
Antropologia Social como
requisito parcial à obtenção do
Título de Doutor**

Brasília, janeiro de 2009

Para meu filho João.

Epígrafe

Por que tenho que ser completamente uma coisa ou outra? (Slater, 2001, p. 64).

Agradecimentos

Escrever essa tese não foi simples. Nos últimos anos fui atravessada por emoções fortes. Vivi a perda da minha avó, fiquei doente e isolada na floresta amazônica por dias, passei por momentos de angústias profundos. Foi tempo também de muitas descobertas. Na vida e no corpo, transformações intensas, uma gravidez e o nascimento de um bebê. Tempos de muitas superações. Não teria conseguido chegar até aqui se não fosse o apoio de muitas pessoas a quem devo agradecer, embora o espaço restrito.

Agradeço primeiro aos próprios Baré, que me receberam, confiaram em mim, compartilharam suas vidas, me acolheram e se alegraram com a vinda do meu filho. Especialmente agradeço a Celina, Eliete, Barão, Mailen, Mariazinha, Orlando, Alfredo Tadeu, Pedro Astério, Silvano, Eugênia, Mirtes, Aidé, Odmar, Ediana, Celso, Bebel, Simeão, Cláudia, Lúcia, todos narradores, direta ou indiretamente, dessa tese.

Em Manaus tive o apoio fundamental de Andrea Prado, a quem nem tenho palavras para expressar minha gratidão. Zoé me mostrou a cidade e deslocou-se comigo até que eu começasse a desvendar suas lógicas, e Fábio Origuela disponibilizou dados e compartilhou boas percepções sobre o contexto. De Fidelis Baniwa recebi o incentivo à pesquisa.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Dr. Paul Little, da Universidade de Brasília, sempre disposto ao diálogo, à troca de idéias; indicou-me bons caminhos quando me sentia perdida, me incentivou e soube cobrar resultados quando necessário, sempre com gentileza, bom humor, compreensão e generosidade. Agradeço também a todos os professores do Programa de Pós-Graduação daquela universidade que me apresentaram a antropologia ainda na graduação; também aos meus colegas de Programa e de turma, especialmente Mônica Nogueira, Aline Sapiezinskas, Carla Andrade e Ana Izaura. Rosa, Paulo e Adriana, na secretaria, foram sempre receptivos e apoiaram de diversas formas essa caminhada, e não poderia deixar de agradecer a eles.

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, pois minha reflexão sobre temáticas que perpassam essa pesquisa foi iniciada ali, no contexto do mestrado. Agradeço especialmente ao Dr. Márnio Teixeira Pinto, meu orientador nesta etapa, e Oscar Calavia.

Agradeço aos membros da Banca Examinadora, Márnio Terixeira Pinto, Deise Lucy Montardo, Ellen Fensterseifer Woorthmann e Marcela Stokler Coelho, por aceitarem o convite e dividirem comigo parte desse mundo.

Fora do âmbito acadêmico, agradeço a todos os amigos que souberam me apoiar a despeito de minhas ausências, e compreendê-las, em especial Carol Stigger, Noara Pimentel, Davi Araújo, Karina Miranda, Eugenia Dominguez, Valéria Barros, Lia Kopp e Marcelo Reges. Agradeço a Kátia Heusi, que sempre me apoiou e nunca me deixou desistir, mesmo nos momentos mais difíceis. Sou grata especialmente a Leila Burger Sotto Maior, que nos momentos finais me deu apoio, foi compreensiva e generosa. Agradeço também à Suzy Evelyn que, de São Gabriel da Cachoeira, dividiu comigo impressões sobre a região, os Baré e me escutou inúmeras vezes. Siglia Doria Zambrotti, além de boas discussões teóricas, “banhou-me” com sua energia e vitalidade. Rita Heloísa sempre acreditou em meu potencial. A Wellington e Stefania pela formatação final e a Eric Sawyer pelo *abstract*.

Agradeço emocionada a Luiz, meu pai e a Adelina, minha mãe, por terem me educado, me incentivado e dedicado sempre o melhor de seus sentimentos a mim e, agora, a meu filho João, dele cuidando inúmeras noites, finais de semana e sempre que precisei. Meu irmão transmitiu-me força e perseverança, mantendo-se sempre ao meu lado, mesmo que silenciosamente. André, meu marido, deu-me o melhor de todos os presentes e dividiu

comigo o cotidiano e todo esse turbilhão de emoções, o que nem sempre foi fácil. A João agradeço por iluminar minha vida e fazer com que eu conheça o amor desmedido. No cotidiano, agradeço a Inês Araújo, que cuidou da minha casa e do meu filho com carinho, dedicação e responsabilidade. Sem esse apoio, dificilmente teria concluído a redação.

Finalmente, agradeço a Capes e ao Cnpq pela bolsa de doutoramento. Também à Funai/PPTAL pela oportunidade de desenvolver o Relatório Etnoecológico Munduruku e, dessa forma, ter recursos extras para a pesquisa.

Resumo

A tese apresenta um panorama sobre a recente retomada da identidade Baré (Aruak), índios originários do rio Negro, Amazonas. Busco responder às seguintes questões: Afinal quem são os Baré? Ainda existe como um coletivo indígena? Estas questões interessam aos próprios Baré, grupo bastante invisibilizado na Etnologia brasileira e considerado extinto em 1979 e, para respondê-las, apoio-me na literatura sobre o grupo, dando ênfase às suas próprias narrativas. Como metodologia, opto pela análise de histórias de vida de um pequeno grupo Baré, hoje inserido na cidade de Manaus. O que têm a dizer sobre o debate? O que pensam sobre sua identidade? Sobre sua condição de “índios da cidade”? Ao escutá-los, revela-se uma noção de identidade essencialmente fluida e dada a transformações constantes já que construída na interação com o “outro” e transformação do “outro” em identidade, fato que, inclusive, os transformou nos “índios brancos”. A intenção da pesquisa, justamente, é descrever o processo.

Abstract

This thesis paper presents an outlook of the recent recovery of Baré (Aruak) identity, an indigenous group originating from the Negro River, in Amazonas state. An attempt is made to answer the following questions: Who are the Baré after all? Do they still exist as an indigenous group? While addressing these issues, literature about the Baré, who have faded from Brazilian Ethnology, to the point of being considered extinct in 1979, is discussed, with emphasis placed on their own narratives. The chosen methodology is an analysis of accounts of the lives of individuals in a small Baré group, which is currently located in the city of Manaus. What is their opinion in the debate? What do they think about their own identity? What about their status of “city-dwelling indigenous people”? Lastly, do any of these questions make sense to them? While listening to them, an essentially fluid and constantly changing notion of identity is revealed, since it is built from interaction with the “other” and transformation of the “other” into their own identity, a fact which has reached the point of turning them into “white indigenous people”. The goal of this study is precisely to describe how this process has taken place.

Sumário

Introduzindo o debate	09
Estrutura Textual (11). Notas sobre a pesquisa de campo (13). A delimitação do tema de pesquisa e suas justificativas (21). Contexto Etnográfico: breves considerações sobre o noroeste amazônico (21). Os Baré existem? (30) Os Baré na produção antropológica: busca por “unidades ordenadas” (32). Outras fontes (38). Unidades Básicas: os Baré por eles mesmos (41) Os Baré e a cidade de Manaus (42). Manaus e a inserção Baré no contexto urbano (46). Manaus a partir da perspectiva Baré e a identidade Baré em Manaus (51).	
Capítulo 1.	56
Teorizando a identidade, a etnicidade e a urbanização	
Identidade (60). Identidade Étnica (66). Etnicidade e Urbanização (72). Estar na cidade: perspectivas acadêmicas (77). Juntando os pontos (81).	
Capítulo 2. Canoas da vida: narradores e suas histórias	83
Celina (84). Eliete (91). Eugenia (95). Pedro Astério (97). Silvano (100). Mirtes e Aidé (103). Simeão (107). Odmar (109). Ediana (117).	
Capítulo 3. Os Baré, os encantados e os caminhos da identidade	118
Retomando os fios da meada (118). É tudo encantaria (121). Os botos são bons para pensar (126). Os outros “outros”: os santos (138). Breves reflexões (139).	
Capítulo 4. Tempo da comunidade. Tempo de festas.	141
O rio que conduz a vida (144). O tempo da comunidade (148). Breves considerações sobre a concepção de parentesco Baré (156). O tempo das festas (160) Algumas considerações finais (166).	
Capítulo 5. Os Baré em Manaus e Manaus percebida pelos Baré.	170
Índios em Manaus (172) Inserindo-se na cidade (178). Migração, urbanização e novas dinâmicas sociais (181). Percepções sobre a cidade (184). Formas de estar na cidade (191). Estratégias de dotação de poder na cidade (196). Continuidades e Descontinuidades (198). Breves considerações (203).	
Considerações Finais.	207
Referências Bibliográficas	213
Anexos.	225

Introduzindo o debate

Afinal quem são os Baré? Ainda existem na qualidade de coletivo indígena? Em caso afirmativo, quais seriam as estratégias para identificá-los? As ferramentas “clássicas” da antropologia seriam suficientes para evidenciar como se constituem os modos de percepção e as práticas sociais contemporâneas ou estaríamos diante de uma sociedade amazônica cujos sistemas são historicamente transformacionais¹? Como se percebem e pensam acerca de sua inserção em Manaus, cidade amazônica às margens do baixo rio Negro? Como refletem sobre a condição de índios urbanos? O que pensam sobre a cidade?

De modo geral, estas são algumas das indagações, apresentadas pelos próprios Baré que estão vivenciando um intenso processo de emergência étnica, que norteiam o processo de construção desta tese. Para respondê-las recorro à literatura etnográfica sobre o grupo e sobre o rio Negro, território tradicionalmente ocupado pelos índios Baré. Manaus, às margens do baixo rio Negro, faz parte desse contexto. É onde vive um pequeno grupo de Baré que são os narradores dessa tese. Chamo-os, antes que “informantes”, narradores, pois tiveram papel ativo na construção da tese.

Uma vez que delimitei como universo de pesquisa um grupo de nove Baré citadinos ou urbanos, já que não há clara definição sobre a categoria analítica a ser utilizada, faz-se necessário tratar dos estudos sobre os índios urbanos. O assunto é pouco compreendido e debatido na Etnologia Indígena praticada no Brasil. Importa, porém, reverter essa situação, pois a realidade atual demonstra que há um processo contínuo de migração indígena para a cidade. Os Baré são expressivos desse movimento, percebem-se como “índios da cidade” e têm diferentes percepções sobre Manaus.

Além do foco para os estudos regionais, que abordam as cosmologias e os modelos de sociabilidade amazônicos, volto-me para a literatura produzida sobre os Baré. Compreender o debate permite lançar um olhar mais profundo sobre os processos de

¹ Overing (1991, 1999, 2000) foi uma das formuladoras desse modelo que inaugurou, na Etnologia Indígena, uma nova forma para entender os processos nos quais os povos amazônicos estão engajados, entendendo essas sociedades como transformacionais, isto é, estão “voltadas para fora”, para a apropriação de elementos heterogêneos e temerários que são sutilmente administrados e, de certa forma “domesticados”, ao serem transformados e incorporados à estrutura social desses grupos. Além de profundamente inspirador para o contexto das terras baixas sul-americanas, este modelo, também utilizado por Gow (1991, 2003), é bastante ilustrativo para compreensão do que vem acontecendo com os Baré na contemporaneidade. No decorrer da tese, aprofundaremos a questão.

reconstrução desse coletivo indígena e analisar em maior densidade suas narrativas. Embora o quadro venha se alterando², praticamente inexistem etnografias sobre os Baré. Os Baré têm sido sistematicamente tratados no âmbito do complexo cultural existente no noroeste amazônico, espaço em que interagem 22 grupos etnicamente diferenciados. Não há um olhar mais profundo sobre as representações e as práticas que lhes são significativas.

Busco encontrar, nos estudos que mencionam os Baré, fragmentos que ajudam a pensar em que são os Baré na atualidade, já que essa questão é de grande relevância para o grupo, pelo menos para os Baré aqui representados e que me receberam em suas casas, mostrando-se receptivos e ávidos por ter a sua voz ouvida, já que silenciada durante tantos anos. Diante disso, almejo transformar a pesquisa também em um “lugar de fala” para os próprios Baré. Aspiro também inseri-los novamente na literatura antropológica e rebater a tese de que os Baré não existem na qualidade de coletivo indígena e, ao contrário, que são “*remanescentes*”, portadores de “*vestígios culturais*”, ou “*neo Baré*” (Perez, mimeo).

O enfoque teórico recairá sobre as teorias de identidade, pois essa questão é essencial para compreender o processo de etnogênese vivenciado pelo grupo. No entanto, as categorias analíticas não se restringirão às teorias sobre etnicidade, já que, como mostrou Gow (1991, 2003), há certa dificuldade na aplicação desse modelo em sociedades cuja coerência organizacional é entendida como “falta de coerência”, como é o caso Baré. Para entender estas sociedades é preciso ampliar este instrumental. Desta forma, teremos acesso a uma concepção de identidade que está em contínua transformação.

As conjunturas atuais indicam que os Baré, como outros atores sociais, estão lidando em seu cotidiano com processos que colocam em interação categorias que foram, antes, pensadas como antagônicas, aquelas que separam os “índios” dos “brancos”, a “cidade” da “aldeia” ou “da comunidade”, termo utilizado pelos Baré, e assim sucessivamente. Situações como as encontradas entre os Baré não se restringem ao contexto amazônico, tornando a realidade Baré ilustrativa para outros casos.

² Recentemente dois novos pesquisadores têm realizado pesquisa junto aos Baré: Aparecida de Moraes Gorevitch (Paris) e Paulo Roberto Maia Figueiredo (Rio de Janeiro), como indicou Perez (mimeo). Outra referência mais recente, e relevante, são as pesquisas de Sílvia Vidal (*Liderazgo y confederaciones multiétnicas ameríndias en la Amazonía luso-hispana del siglo XVIII. Antropológica*, Caracas : Fundación La Salle, n. 87, p. 19-45, 1997). Todavia, não tive acesso a esse material. Além de poucas pesquisas acerca dos Baré, o que marca a literatura sobre o grupo é a dispersão dos dados e a dificuldade de reunir todo o conjunto de informações. Perez (1988, mimeo) confirma essa perspectiva.

Como outros grupos, os Baré definem sua identidade como processual, composta por elementos heterogêneos, o que as constitui como híbridas culturalmente e descentradas no sentido proposto por Hall (2003, 2005) e Bhabha (2005) respectivamente. Embora não seja usual utilizar essa perspectiva para grupos indígenas, por se considerar, grosso modo, que há uma separação entre sociedades “tradicionais” e “modernas” e que essas análises teóricas estariam voltadas para esse segundo tipo de organização social, pretendo mostrar que o “caso” Baré é representativo destas novas propostas teóricas.

Ainda que seja coletivo indígena, eles se percebem justamente como povo de natureza heterogênea, “misturada” – categoria central para o grupo. Afinal, os Baré se consideram misturados por uma série de questões: por compartilharem do imaginário rionegrino, caboclo e “branco” simultaneamente, dando-lhe diferentes nuances; por terem o sangue dos casamentos interétnicos; por terem se apropriado do nheengatu como língua própria; por serem “urbanos” e, finalmente, por serem os “índios brancos”, conforme aponta seu próprio etnônimo que remonta à categoria *bari*, ou seja, “branco” (Perez 1988, ISA/FORIN 2000). Cada história de vida permite evidenciar a fragmentação e a reconstrução desse coletivo, e, ao mesmo tempo, reafirmar a perspectiva de Hall (2003) acerca da crise paradigmática no que concerne aos fenômenos identitários.

Cabe notar, inclusive, que o entendimento acerca da categoria de identidade tem repercussões na forma como percebemos os índios e sua relação com o mundo dos brancos e da própria cidade. Interpretar densamente essa questão, desta forma, permite refletir sobre a replicação destes conceitos na própria Etnologia Indígena. O exercício, apesar de desafiador, demonstrará que, para além da tensão, dos conflitos e do aspecto instrumental que caracteriza “as políticas de identidade” atuais, estamos diante de processos mais complexos e criativos do que supúnhamos e, neste sentido, o caso Baré é bastante ilustrativo. Evidencia-se, contudo, estarmos longe de um entendimento conclusivo sobre o tema.

Estrutura Textual

Quanto à estrutura, a tese está constituída por cinco capítulos. Na **introdução**, apresento o contexto etnográfico em que essa pesquisa foi realizada, o que inclui falar de meu próprio trabalho de campo. Trato da literatura que recobre o noroeste amazônico e o

rio Negro, abordando seu contexto histórico e social. Uma discussão privilegiada diz respeito à literatura Baré, já que demonstra as formas como os Baré têm sido percebidos na literatura antropológica e no decorrer da história. Ao final, trato do processo de formação da cidade de Manaus, contexto da pesquisa.

O **primeiro capítulo** tem por foco as teorias de identidade. Os conceitos de etnicidade, urbanização e globalização serão abordados. O objetivo é analisar em que sentido essas categorias fazem sentido para os Baré e demonstrar como a realidade Baré pode ser compreendida segundo os novos referenciais teóricos.

Nos capítulos dois a cinco, o que se está em foco é o mundo Baré. Pretendo dar acesso a algumas dimensões deste mundo em capítulos que se complementam e que, ao final, permitem recompor o processo de retomada de sua identidade Baré, tema central desta pesquisa. No **segundo capítulo**, especificamente, apresento as narrativas de vida dos Baré narradores dessa tese e justifico a opção metodológica adotada. Noto que o foco nas histórias de vida foi proposto pelos próprios Baré que, ao serem entrevistados em suas casas em Manaus e nas comunidades do Livramento e São Sebastião nos anos de 2006 e 2007, remontavam às suas histórias de vida para refletir sobre os processos que estão vivenciando na atualidade. As histórias de vida, nesse sentido, permitem ir recompondo o senso de coletividade Baré, tornando-se dados centrais para a pesquisa. Não há, porém, uma discussão teórica mais aprofundada sobre o tema, já que os objetivos da tese são outros: entender o que é ser Baré na atualidade a partir das próprias narrativas indígenas, sucessivamente silenciadas como veremos adiante. No **terceiro capítulo** privilegio o mundo amazônico e o imaginário que o recobre. No quarto são os modelos de sociabilidade que são referendados. A idéia de comunidade e a importância das festas que são aspectos centrais, pois indicam uma filosofia de vida e uma estrutura social que lhes é própria. No **quinto capítulo** retomo o debate sobre os índios e a cidade e busco compreender os modos de ser e perceber-se como Baré em Manaus na contemporaneidade, em tempos de globalização e consumo. No **último capítulo**, reconsidero alguns dos argumentos centrais da tese e mostro que, no que concerne à identidade Baré, são inúmeras possibilidades de resposta. Por outro lado, demonstro como essa identidade, em particular, é ilustrativa de processos que não se limitam ao mundo amazônico, mas o transcendem. Nesse sentido, além de apresentar uma visão da caleidoscópica da identidade Baré,

evidencio como a perspectiva de que os Baré têm de sua identidade pode somar-se às novas teorias sobre identidade e ampliar nosso escopo de entendimento sobre o assunto.

Notas sobre a pesquisa de campo.

Acreditei, como ele, que seria possível experimentar o que a etnografia pode descobrir por si mesma, em termos de suas próprias práticas e das sensibilidades que elas encorajam (Doria, 2001, p. 43).

A decisão de fazer trabalho de campo em Manaus foi construída a partir de uma conversa informal com o índio Fidelis Baniwa, alguém de certo prestígio por sua atuação junto às organizações indígenas de Manaus e por ter tido uma inserção no meio midiático³. Ele foi casado com uma amiga, a antropóloga Andréa Prado Bittencourt e, certa vez, de passagem por Brasília, comentou o quanto achava importante a realização de estudos mais aprofundados junto aos índios inseridos em Manaus, cidade em que mora.

Como São Gabriel da Cachoeira, Manaus é certamente uma das cidades com maior contingente populacional de indígenas. Não obstante, os estudos sobre os índios urbanos em Manaus são pouquíssimos, havendo a necessidade de proceder a um censo populacional⁴ e em se conhecer mais densamente a realidade sócio-cultural desses grupos. Pensar essas questões, ponderou Fidelis, permitiria reverter parte das afirmações de que não existem índios em Manaus, que vêm sendo difundidas desde sempre, atuando no imaginário e nas práticas sociais locais. Abordar o tema permitiria também pensar sobre o preconceito que recai sobre esses grupos e perceber como essa atitude corrobora para a reprodução de situações de extrema violência, como, por exemplo, a negação ao acesso dos serviços de saúde na cidade, entre outros aspectos semelhantes.

Diante destas colocações, foi-me feita a seguinte indagação: Por que não realizar minha pesquisa junto aos índios de Manaus? O fato de este ser um tema novo, e instigante, e de ter respaldo entre os próprios índios urbanos, como é o caso de Fidelis, pareceram

³ Atuou no seriado “Mad Maria”, exibido pela Rede Globo, e na campanha de reeleição do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Pode parecer sem importância, mas essa interação com o meio midiático é algo quase sempre destacado pelos índios urbanos com os quais conversei.

⁴ Embora considere importante a realização desse censo e tenha pensado em dar início a esse trabalho, percebi que as condições de que dispunha, em termos de tempo e de recursos, não permitiriam que eu realizasse esse trabalho.

bastante incentivadores em um primeiro momento. Além disso, foram-me oferecidos apoio e amparo para que começasse a inserir-me em Manaus e conhecer um pouco melhor a realidade desta cidade.

Estes aspectos, e a receptividade de Andrea, foram essenciais para a realização dessa pesquisa. Em Manaus ficou evidente que, mesmo que os índios estejam por toda parte, há um tabu que recai sobre eles em Manaus. Desse modo, é preciso cautela para abordar uma pessoa e fazer indagações sobre sua condição étnica, pois o assunto, ainda hoje remete a forte estigma e qualquer deslize pode ser percebido como ofensa moral. Sendo assim, estabelecer contato com uma primeira pessoa indígena inserida na cidade não é tarefa das mais simples, ao passo que essa condição é vital para o bom andamento da pesquisa. Aliás, ao contrário do que previa, realizar pesquisa no contexto urbano, no caso em Manaus, não é algo simples. A cidade promove encontros, mas também muitos desencontros, em virtude de tempo absolutamente frenético e que, de certa forma, está em toda parte, como demonstrou Bauman (1999, 2007) para outro contexto.

Todos esses aspectos corroboraram a decisão de voltar meu olhar para o contexto de Manaus. Ademais, a possibilidade de ir a Manaus e de estar interagindo com diferentes grupos indígenas, representou, naquele momento, a possibilidade de conhecer novo horizonte. Sobre esse aspecto, cabe notar que, embora venha me dedicando à Etnologia Indígena em toda minha trajetória acadêmica, busquei sempre conhecer diferentes realidades indígenas, ao contrário de deter meu olhar para um único grupo. Assim, realizei minha pesquisa de graduação com os índios Carajá (Jê), inseridos na periferia da cidade de Aruanã - GO (Melo 1999) e de mestrado junto aos Caiapó (Jê) da Terra Indígena Las Casas, sudoeste do Pará (Melo 2004). Posteriormente, “mergulhei em águas Munduruku”, que me levaram a repensar os Jês e apresentaram a mim o mundo propriamente amazônico (Melo 2005). Estas três experiências etnográficas tiveram peso importante para minha formação.

Ao elaborar essa tese, e repensá-las, percebi que tratar da realidade urbana e interagir com índios provenientes do noroeste amazônico, pois até então não havia definido um grupo com o qual trabalhar, seria um novo desafio. Estudar os índios urbanos em Manaus seria um caminho diferente a trilhar, ainda que não seja totalmente novo. O fato de ter interagido com os Carajá inseridos em Aruanã, cidade que cresceu em suas terras

irreversivelmente, e com os Caiapós de Las Casas, que mantêm uma relação muito intensa com a cidade de Redenção/PA, já haviam me feito pensar sobre a relação entre os índios e a cidade.

No caso de Aruanã, a cidade foi absolutamente tomada por não índios, invertendo a relação primordial com aquele espaço. Já os Caiapós deslocam-se quase que diariamente para Redenção, ocupando boa parte dos espaços locais: estão no comércio, nas praças, nas casas, na Administração Regional da Cidade e inclusive construíram uma pequena aldeia nesta cidade. A proximidade de Redenção, inclusive, foi um dos motivadores, por exemplo, para que a população de Las Casas, estimada em 50 pessoas em 2000 (Melo 2002), passasse a comportar 450 Caiapós em 2008⁵.

Quanto aos Munduruku, ainda que isolados geograficamente⁶, era evidente como a cidade também estava na aldeia, ainda que de modo diverso. Estava representada na aldeia por meio da televisão, de bens de consumo, em revistas que circulavam entre os índios, de constantes viagens para Jacareacanga e Itaituba, duas cidades às margens do rio Tapajós, no Estado do Pará.

Ao ponderar sobre a possibilidade de realizar minha pesquisa em Manaus, todas essas experiências ganharam outro sentido. Percebi que já apontavam para a complexa relação entre os índios e a cidade e sobre a constituição de identidades e de espaços que são híbridos. Em termos acadêmicos, essa percepção permite perceber como nossas pesquisas, de certa forma, estão desatualizadas ao recorrer a dicotomias e pares de oposição.

The rigid dualities of public and private, political and domestic, individual and collective, even male and female, on which Western anthropology was founded cannot be applied to peoples whose 'sociality' is based upon na 'aesthetics of living' that follows altogether different criteria (Overing 2000).

Na Etnologia Indígena, costuma-se separar entre o “mundo dos brancos” e dos “índios” e pensar que a conjunção entre índios e o contexto urbano é, no mínimo, pouco usual ou problemática. Propõe-se a pensar a presença indígena na cidade por meio de

⁵ Conversa informal realizada na Funai de Brasília com Paulo, uma das lideranças de Las Casas, em novembro de 2008.

⁶ Para chegar à aldeia da Missão, uma área central, é necessário alugar um avião monomotor e sobrevoar a floresta amazônica por quatro horas, isto se o ponto de partida é a cidade de Itaituba, PA. Uma outra alternativa é pegar um barco em Jacareacanga, PA, sendo que o trajeto de barco tem em média a duração de 24 horas.

categorias que estabelecessem um *continuum* entre índios e brancos, como as de caboclos ou mestiços (Gow 1991, 2003). A inserção na cidade é percebida negativamente, como deletéria para as populações indígenas.

Essa perspectiva é problemática quando não permite que percebamos que as populações indígenas, desde muito, já estão inseridas na cidade. Fazem parte desse contexto e ajudam a construir o cotidiano. Como consequência, tem-se dado pouca importância a essa dimensão. Muitas vezes, simplesmente, não se percebe a importância dessa relação, percebendo-a apenas como sinal de degradação.

Isto indica que, em certa medida, meu olhar foi treinado para não enxergar mais profundamente essas questões, ou, no mínimo, tratá-las sobre o signo da assimetria e da sujeição dos povos indígenas por parte da sociedade nacional. Agora, contudo, alcanço outra compreensão sobre minha trajetória acadêmica, o que me estimulou a pesquisar a complexa relação entre os índios, no caso os Baré, e a cidade de Manaus.

Delimitar esta temática de pesquisa, em um momento inicial, significava adentrar em um mundo que sempre esteve à minha espreita, sem que, contudo, tenha-lhe dado relevância. Desta forma, o que me deixava mais segura, era o fato de me inserir em um universo que não me era inteiramente novo. E, de outro modo, permitiria repensar minha própria experiência e refletir sobre a Etnologia no Brasil.

Todas essas colocações, emaranhadas, levaram a fazer uma primeira incursão em Manaus. De início, o grande impacto. Ao contrário do que previa, Manaus revelou-se absolutamente diversa. A capital da Amazônia apresentou-se como uma cidade cinza e poluída, dona de pouco verde e senhora de um ambiente tórrido, quente e absolutamente desconfortável. Márcio Souza, célebre escritor local, assim descreve o que chamou da “*cidade mais odiada do Brasil*”.

Houve um tempo que Manaus tinha calçadas, largos passeios em mármore de Liós, aqui e ali os canteiros de ficus benjamin distribuindo sombra aos transeuntes. Não há mais calçadas. Caminha-se quase sempre em uma terra de ninguém, entre o esgoto a céu aberto e a pista de trânsito. Uma cidade onde o tecido urbano foi destruído e não há uma rua, uma artéria intacta. Atravessa-se a cidade e tem-se a impressão de que todas as edificações estão inacabadas. Tijolos à mostra, o paraíso da arquitetura espontânea. Uma cidade que foi demolida pela

ganância imobiliária e ficou sem dinheiro para a reconstrução. O terremoto do populismo cleptocrata varrendo do mapa a orgulhosa capital dos Barões do Látex. Mudando o original traçado urbano geométrico pelos labirintos medievais das ocupações e pondo no lugar dos palacetes, o tabique, o cimento vermelho e a grade de ferro. As fachadas de ladrilho de banheiro. O caldo dos trópicos. A alegria da agonia (...) Manaus, odiada talvez por não cumprir com o que promete. Que engana as gentes de barrancas, os inocentes do rio. Engana os que chegam de muito mais longe, carregados de misérias e de esperanças. Mas é conivente com os oportunistas, com os canalhas. Essa gente enganada não perdoa a cidade, e castiga Manaus, cada uma dela fazendo crescer o tumor canceroso em que foi transformada a velha e orgulhosa capital dos Baré (Souza, Crônicas de Domingo, Jornal “O Liberal”, 2007).

Esta primeira impressão, ao contrário de desestímulo, incitou-me a buscar entender quais as razões que levam os índios a deixar suas aldeias e comunidades e a se engajarem em um contexto tão radicalmente diverso como aquele representado por Manaus. O que os motivaria a migrar para esta cidade? Haveria possibilidades de reinventar a vida e de manter práticas e valores que são provenientes de “uma vida no interior”, já que esse é o parâmetro para pensar nos padrões de sociabilidade dos indígenas e dos caboclos nos quais os Baré se reconhecem? Como perceberiam esse espaço e suas transformações?

Em termos gerais, essas foram as indagações que me motivaram a desenvolver minha pesquisa em Manaus. Desde então, foram realizadas quatro viagens de campo, totalizando um tempo de pesquisa etnográfica de aproximadamente quatro meses, compreendidos entre o ano de 2006 e 2007. O trabalho de campo realizado consistiu em realizar entrevistas, em Manaus e nas comunidades de Livramento e São Sebastião e acompanhar, quando possível, o cotidiano dos Baré nestes espaços. Apesar do curto período de campo, pude conhecer um pouco sobre a complexa realidade de Manaus e dos índios urbanos e estreitar laços, em particular, com um grupo de Baré que são os narradores dessa tese. Chamo-os de narradores, pois guiaram a elaboração desta tese.

No entanto, como cheguei a eles? Por que os Baré como tema de pesquisa?

Em minha primeira inserção em Manaus, participei de um conjunto de encontros que estavam sendo promovidos pela FEPI⁷ e, nesse âmbito, estabeleci meus primeiros contatos com alguns índios urbanos. Pude estabelecer contato com Ely Macuxi, Rafael

7

Federação Estadual dos Povos Indígenas.

Tikuna e Mariazinha Baré, grande incentivadora dessa pesquisa. Juntamente com ela, conheci Orlando Baré, um dos mentores da FOIRN⁸ – uma importante associação para os índios do Rio Negro e que ajudou a reverter, em certa medida, as relações de assimetria entre índios e brancos e entre outros aspectos igualmente importantes como aqueles relacionados com a demarcação de terras indígenas. Na ocasião, Orlando trouxe-me questões que foram decisivas para pesquisar os Baré. Ao contrário dos demais, sem querer, absolutamente, negar sua importância, Orlando, fez-me adentrar no mundo Baré, apontando sua riqueza e sua relevância, tanto em termos acadêmicos, como políticos, em se proceder a um estudo sobre os Baré, de modo a tratá-los mais como um grupo genérico do complexo cultural rionegrino e dos diversos grupos indígenas inseridos na cidade, mas como portadores de identidade e de traços socioculturais que lhes são próprios.

Além da boa acolhida por parte de Mariazinha e de Orlando, o que me chamou a atenção é que esse, justamente, é um momento decisivo na história Baré. Marca um tempo em que buscam reconstruir sua própria memória, repensar sua condição contemporânea e reconstruir sua própria identidade, fragmentada e descontínua. A narrativa que se segue, apresentada por Orlando Baré⁹, é bastante representativa a esse respeito.

Quanto à questão da origem, os Baré têm um Deus que se chama Poronominare que significa Deus da criação, está representado em uma pequena rã de inverno, que significa a fertilidade, que significa gente, pessoa.

Os Baré são um povo que nasceu da água. Esse Deus, Poronominare, deu vida a todos os seres, tanto que para os antigos, para os pajés, os animais falavam. Os animais tinham conexões com os homens, com as plantas, se comunicam. No Universo tudo tem conexão com os seres humanos. E nada acontece por acaso.

Poronominare é o que comanda, é o que dirige. Aos poucos ele foi distribuindo os parentes, criando os clãs e diversos grupos indígenas e é por esse mito de origem que o casamento dos Baré é exogâmico.

⁸ Federação das Organizações Indígenas do rio Negro. Associação civil, sem fins lucrativos, fundada em 1987. Compõe-se atualmente de 27 associações de base, que representam cerca de 750 comunidades da bacia do rio Negro (Ricardo, 2000).

⁹ Como disse antes, a cidade é também local de desencontro. Orlando tem uma agenda super complicada e na ocasião trabalhava na Secretaria de Educação e estava concluindo seu mestrado pela UFAM. Muitas vezes em que estive lá, estava viajando, pois é uma pessoa que tem hoje um papel central no debate sobre educação diferenciada para povos indígenas.

Em nossas danças tradicionais partes do mito de criação são repetidas e isso acontece na cidade, acalentando a saudade dos tempos antigos e de nossos territórios de origem, especialmente Cucuí. A dança do Acará, danças religiosas e rituais têm uma relação muito forte com esses mitos. Na cidade, em Tarumã, tem muitos pajés que fazem essas performances, mas não existem estudos a respeito. Todo esse conhecimento vai se perdendo.

Em relação aos Baré, hoje, podemos notar que existem muitas mudanças de comportamento. Se há uma capacidade grande de um tipo de adaptação do mundo que está aqui, por outro lado, fica essa saudade, fica essa história, ficam as festas. É um conflito muito grande, muito forte. Todavia, não há essa coisa de pretérito não. O vínculo entre os parentes ainda é muito forte. Continuamos sendo um povo, mas o que temos do passado são lembranças que permanecem.

Mas aqui, na cidade, a gente vê um Baré, um Tukano batalhando para sobreviver nesse mundo que está aí. É muito raro você ver os parentes nas áreas do centro da cidade, estão todos dispersos na periferia das cidades. Uns têm emprego, estudam, outros não. Há pobreza em Manaus e os índios estão abaixo dessa linha em virtude de uma série de fatores como falta de escolarização, etc. Permanece, contudo, uma teimosia, uma teimosia em estar na cidade.

Eu imagino que é uma espécie de sonho, relacionado à questão econômica principalmente. Todavia, no imaginário local, é como se os índios não pudessem melhorar de vida. É uma concepção do mundo social que entra em choque com o pensamento indígena – são dois mundos que estão em eterno conflito, mas que precisam ser reunidos, pois esse é mundo Baré*¹⁰ (Orlando).

Foi em grande parte a partir dessa fala, e da avaliação do quanto esse é um momento importante para os Baré enquanto coletividade e também em termos de subjetividades individuais, que meu campo de pesquisa começou a ser delineado. Além de respaldo, percebi que a pesquisa teria também uma razão instrumental, constituindo-se, agora, também como um lugar de fala para esse grupo de pessoas que foi se expandindo a partir do contato com Mariazinha principalmente. Aos poucos fui ampliando não somente minha rede de contatos, como meu próprio campo etnográfico, já que saí da cidade de Manaus e visitei a zona metropolitana, conhecendo o cotidiano de uma casa Baré, a vida

¹⁰

Noto que os todos os trechos marcados com asterisco indicam depoimentos orais.

em pequenas comunidades – Livramento e São Sebastião – e o tempo das festas. Minhas primeiras interações ampliaram-se. Todavia, contidamente.

Dadas as circunstâncias vivenciadas em campo, a dificuldade para encontrar as pessoas por estarem em horário de trabalho e o fato de muitos optarem por negar sua identidade étnica, entre outros aspectos, a pesquisa acabou se restringindo a um número restrito de pessoas. Mais do que limitações, porém, essa foi a opção metodológica privilegiada e buscada. Ao final, restringi meu universo de pesquisa a um grupo de dez pessoas, mesmo correndo o risco de apresentar uma visão particular da história Baré. Desse modo, delimito como universo de pesquisa um grupo de Baré que compõe praticamente duas famílias extensas. Compartilham laços de parentesco e/ou conhecem-se mutuamente. Identificam-se como Baré e com a história Baré e recontam essa trajetória a partir de suas próprias histórias de vida, apresentando uma história coletiva absolutamente fragmentada.

Ressalto, porém, que para além dessa fragmentação e da subjetividade que permeia os dados etnográficos apresentados, essas narrativas de vida convergem para pontos de vista semelhantes. Mais do que isso, indicam que os Baré – aqui representados por Celina, Odmar, Pedro, Silvano, Eugenia, Ediana, Barão, Eliete, Mirtes, Aidé, Mariazinha, Lucia, Claudia e Bebel¹¹ – estão se esforçando no sentido de reconstruir parte de sua memória. Diante das circunstâncias sociais e históricas às quais foram engajados estão compondo uma verdadeira colcha de retalhos, um caleidoscópio. A idéia dessa tese é justamente expor esse processo construtivo e, ao mesmo tempo, oferecer um ponto de apoio para que os Baré possam dar continuidade a esse exercício que hoje lhes parece essencial.

A delimitação do tema de pesquisa e suas justificativas.

O processo de reconstrução da identidade Baré está sendo pouco tratado na literatura antropológica (Meira 1990, 1996). Pode-se dizer que os Baré são invisibilizados na produção antropológica brasileira, não havendo estudos aprofundados sobre o grupo. Na maioria das vezes, o pesquisador dispõe apenas de menções aos Baré na literatura sobre o noroeste amazônico, sendo comum que sejam interpretados no âmbito deste mosaico cultural. Neste sentido, os estudos de Perez (1988) ganham centralidade, pois o

¹¹ Mariazinha, Bebel, Celso, Lucia e Claudia não estão diretamente contempladas nessa pesquisa, ainda que em suas entrelinhas. Com elas, estabeleci contatos importantes, porém não as entrevistei formalmente por uma série de questões. Lucia e Claudia, inclusive, moram em Brasília.

antropólogo foi um dos únicos que analisou a cultura e a identidade Baré, afirmando que possuiriam um modelo variante daquele dos povos das Guianas conforme dados apresentados no *Handbook of South American Indians*.

Em razão do quadro, busca-se ampliar a compreensão que temos sobre os Baré. Pretende-se trazê-los para o centro das discussões, dando-lhes voz ativa para que tenhamos acesso às suas categorias de entendimento. Desse modo, será possível responder a perguntas centrais que, não obstante, permanecem sem resposta. Mesmo que façam parte do complexo étnico cultural do noroeste amazônico, haveria uma identidade que é própria dos Baré? Como essa identidade é construída? Incorpora a condição de “urbanos”?

Por outro lado, ao tratar da inserção Baré em Manaus, tem-se como objetivo evidenciar como as dinâmicas vivenciadas pelos Baré não estão restritas aos povos amazônicos. Nesse sentido, pesquisa vem somar-se aos debates atuais sobre identidade, cuja orientação teórica tem sido elaborar modelos que tentam substituir as relações de “oposição” por processos de “continuidade”. A categoria de “pureza” tem sido deslocada para a condição de “hibridez”, “mistura”, “mestiçagem” como propôs Hall (2003, 2005).

Sendo assim, embora o foco da pesquisa recaia sobre os Baré que estão em Manaus, o intuito é também contribuir para reformular o modo como temos analisado a inserção dos índios na cidade. Acredita-se que é preciso criar modelos que não mais tratem os “índios urbanos” como uma espécie de patologia social (Sisson, 2005). Afinal, as pesquisas demonstram que a presença de índios para as cidades é cada vez evidente e esta população só tende a aumentar numericamente, tanto no Brasil como em outras partes do mundo. No entanto, é prática comum dos governos nacionais negar a existência dessas populações, o que significa privá-los do acesso a direitos fundamentais. A política adotada costuma ser a de “invisibilização” desses grupos, por meio da constituição de identidades genéricas e estereotipadas como demonstrou Bernal (2003) para o contexto de Manaus.

Contexto etnográfico: breves considerações sobre o noroeste amazônico e o rio Negro

De acordo com os dados reunidos por ISA/FOIRN (2000), a região do Alto e Médio rio Negro é habitada tradicionalmente há pelo menos dois mil anos por um conjunto diversificado de povos indígenas. Atualmente aí convivem vinte e dois povos indígenas, que falam idiomas pertencentes a quatro famílias lingüísticas distintas: Aruak, Maku,

Tukano e Yanomami. Esta área é drenada pelo curso alto e médio rio Negro, que recebe as águas de inúmeros rios e igarapés, entre os quais se destacam o Uaupés, Içana, Curicuriari, Marie, Padauiri, Uneiuxi, Cauaburi, Marauíá, Xié e outros, que fazem parte da maior bacia de águas pretas do mundo. A região é conhecida por compor um verdadeiro mosaico cultural, podendo-se distinguir a existência de quatro grandes conjuntos étnicos¹²:

- 1) **Etnias do Rio Uaupés** (ou Valpés na Colômbia) que se distribuem pela bacia desse rio e outras bacias microvizinhas ao sul. Falam línguas da família Tukano Oriental, dividindo-se entre Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miriti-tapuya, Pira-tauya, Siriano, Tariano, Tuyuka, Wanano, Taiwano, Tatyuo, Yuruti (os três últimos grupos estão inseridos somente na Colômbia);
- 2) **Etnias Maku**, localizadas preferencialmente nas regiões interfluviais ao longo de direção geral noroeste-sudeste, desde o Rio Guaviare, na Colômbia, ao Japurá, no Brasil, cortando a bacia de Uaupés. Os grupos aí inseridos falam dialetos da língua Maku, dividindo-se entre os Dow, Hupda, Nadöb, Yuhupde, Kakwa e Nukak (os últimos dois estão somente na Colômbia);
- 3) **Etnias do Içana**, habitantes desse rio e de seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate. Organizam-se em *sibs* e fratrias patrilineares exogâmicos Baniwa e Kuripako;
- 4) **Etnias do Rio Xié e do Alto Rio Negro**, habitantes da região que compreende as fronteiras do Brasil, da Venezuela e Colômbia. A maior parte da população, dividida entre Baré e Warekena (ou Werekena), falante do *Nheengatu*.

A maior parte da população rionegrina está organizada atualmente em torno de comunidades situadas às margens dos grandes rios, reconhecendo-se como “índios do rio” em contraposição aos “índios da floresta”, categoria atribuída aos Maku. À exceção dos outros grupos, os Maku vivem nas áreas centrais da floresta, tendo adotado práticas e modelo de organização social diferenciado. O sentido dessa diferenciação está descrito nos mitos sobre a origem desses grupos, colocando os Maku como hierarquicamente inferiores. A classificação indica também modos de vida diferenciados. Os Maku são reconhecidos

¹²

Dados também disponíveis em “Noroeste Amazônico: Enciclopédia: Povos Indígenas no Brasil”. In: www.socioambiental.org.br

como exímios caçadores e fornecem a carne de caça aos “índios do rio” em troca de peixe e farinha (Lasmar, 2005).

Para Vidal (2002), que busca analisar a gênese desse processo através de dados arqueológicos e históricos, os índios do rio Negro, os povos rionegrinos faziam parte, antes do início da colonização, de uma extensa rede de comércio a longa distância através da qual se conectavam com vários outros grupos do Orinoco e Japurá-Solimões. Desta forma, configuravam um sistema macropolítico e econômico regional, multiétnico e multilingüístico que envolvia uma hierarquia interétnica por ela denominada de “confederações multiétnicas”.

No século XVII, esse sistema começou a se desestruturar dando origem a novas formações sociopolíticas, envolvendo os Baré e outros grupos Aruak¹³. Para Vidal (idem) o período compreendido entre 1700-1770 foi marcado pela existência de quinze confederações multiétnicas. Os “líderes” destas confederações dedicavam-se ao comércio de seus próprios produtos e de escravos para obtenção de armas e de outros produtos europeus. A disputa por essas redes de troca, finalmente, gerou inúmeros conflitos e provocou reformulações na vida desses povos.

Na segunda metade do século XVIII, estes povos estavam fortemente envolvidos com a política colonial, o que gerou a perda de sua autonomia política e econômica. Para alguns, a estratégia foi manter-se como “aliados” dos europeus, como aconteceu com os Baré. O processo, como um todo, levou ao declínio das confederações multiétnicas e a um processo de etnogênese.

O termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de

¹³ Andrello (2006), bem como Wrigth (1992), evidenciam que os textos históricos sobre o rio Negro são unânimes em apontar as quase insuperáveis dificuldades que envolvem o tratamento da etnonímia presente nas fontes. Há centenas de nomes apontados nas primeiras fontes escritas da região como nações. Todavia, um dos grupos aruak sempre presentes nas confederações são os Baré, assim como Manaó, Baniwa e Warekena.

coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Hill 1996:1).

Com alguma frequência, tem-se chamado de etnogênese o desenvolvimento de novas configurações sociais, de base étnica, que incluem diversos grupos participantes de uma mesma tradição cultural (por exemplo, os Mapuche atuais, Boccara 2000). Também já se qualificou de etnogênese o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente "miscigenados" ou "definitivamente aculturados" e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos (Rossens 1989; Pérez 2001; Bartolomé 2004). Em outras oportunidades, recorreu-se ao mesmo conceito para designar o surgimento de novas comunidades que, integradas por migrantes ou seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciarem de outras sociedades ou culturas que consideram diversas de sua autodefinição social, cultural ou racial (por exemplo, grupos migratórios interestatais ou comunidades afro-americanas). Sublinharei aqui que os distintos usos remetem a um mesmo tipo de dinâmica social, cuja base se encontra na historicidade de estruturas e formas culturais que tendiam a se conceberem como relativamente estáticas. A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica (Bartolomé, 2006, p. 39).

Ao analisar esses processos, Hill (1996) volta-se para o contexto rionegrino e indica que o alto rio Negro foi marcado por diferentes ciclos econômicos e processos coloniais, levando a formação de novos grupos. Em meados do século XVIII, aconteceu uma campanha de "descimentos" que deslocou cerca de 20 mil indígenas de seus territórios de origem. Este evento, acontecido entre os anos de 1740 a 1750, gerou novas identidades e redes sociais. Também foram configuradas novas formas sóciolinguísticas, modelos de organização política e, inclusive, surgiram novos grupos etnolinguísticos que se inseriam nas fronteiras compartilhadas dos territórios Arawak e Tukano. Estes seriam processos de de adaptação criativa a uma história caracterizada por grandes e violentas transformações.

Ao utilizar o conceito de etnogênese, Hill dá dinamismo ao arcabouço teórico sobre o contato interétnico e mostra como esse processo é criador de uma nova consciência histórica, provocada por intensas lutas políticas e cultural e resultado da habilidade para entender o que está situado e transcender às relações de dominação. Isto é, os povos indígenas constroem novas identidades culturais adaptando-se a novos contextos e lutas políticas. Desta forma, a expansão européia, além de desagregação, promoveu amplos processos de reconstrução e reinvenção que precisam ser analisados mais densamente.

Ressalte-se que o noroeste amazônico como um todo foi marcado por amplas disputas entre Portugal e Espanha. As duas agências coloniais lutaram pelo domínio territorial dessas terras colocando os povos indígenas diante de ações violentas e impositivas. Em relação ao Brasil, já com o domínio português, frentes de expansão missionárias, militares e civis disputaram o controle das terras e dos povos indígenas conforme comentam os próprios Baré.

Quando começaram vir os espanhóis de cima e os portugueses a subir o Rio Negro e eles se afugentaram de novo, foram para a Colômbia, para a Venezuela, sempre clandestinamente. Alguns ficaram na beira do rio Negro por causa da invasão e de muitas doenças que os portugueses deixaram. Eles foram tomando os Baré, roubando seus filhos para ser soldados e a pior maldade era que eles vieram armados. Os portugueses foram encostando e os Baré começaram a flechar. Mas eles tinham as armas de fogo e foram matando, matando e invadindo tudo. Os Baré não tinham armas de fogo e foram pegos de surpresa. A primeira coisa que os brancos fizeram foi atacar (Celina).

Os missionários foram os primeiros agentes coloniais a se estabelecer neste território, criaram missões em diferentes partes. Sobre a questão, importa dizer que, segundo Galvão (1979), a ocupação da Amazônia pelo Estado Nacional não seria possível sem a atuação dos missionários, o que aconteceu particularmente entre os anos de 1616 a 1759. Estas agências aceleraram o contato com o “mundo dos brancos” e mantiveram por muitos anos o controle sobre o poder político, econômico e social da região devido ao seu isolamento geográfico.

Como ressaltou Figoli (1982), as missões foram as primeiras instituições a deslocar os índios de suas terras e levá-los para aldeamentos, recrutando crianças e jovens para estudar

em missões e submetê-los a um projeto que visava distanciá-los dos valores e da sociabilidade indígena. O fato de terem proibido os índios de falarem suas próprias línguas e a de terem imposto a eles o *nheengatu* foram mecanismos de controle muito poderosos. Aprender um idioma significa ter acesso a todo um *corpus* de esquemas e de categorias de pensamento intrínseco às noções básicas de geografia, história, civilidade, e outros, que delimitam percepções de mundo. O acesso a outra língua, por outro lado, modifica os termos por meio dos quais representamos a nós mesmos. A imposição do *nheengatu* e do português, em um segundo momento, fez com que a identidade passasse a depender da atribuição de representações que foram originalmente pensadas na sociedade nacional. Para Figoli (idem) isto demonstra a complexidade e o caráter ambivalente da identidade étnica, já que os índios inseridos na condição de “dominados” encontram-se “despossuídos” inclusive de sua identidade, pois a mesma passa a ter por referência a lógica ocidental.

Além desta questão, os missionários inseriram os índios na economia mercantil, forçando-os ao trabalho agrícola e extrativista. Controlando os processos de “descimentos” ajudaram a ampliar os poderes da sociedade nacional, o que gerou possibilidades para a consolidação de pequenos centros urbanos que deram origem às principais cidades amazônicas. Manaus e São Gabriel da Cachoeira, por exemplo, foram centros missionários, assim como inúmeras outras cidades amazônicas como demonstrou Silva (2001).

Com a presença dos missionários na região, inicia-se efetivamente a dominação das sociedades indígenas pela fixação desses grupos em aldeias missionárias, pelo espólio de seus territórios e pela transferência forçada de grandes contingentes para os esparsos centros coloniais que ora se formavam (Figoli, 1982). Aqueles que podiam, todavia, fugiam.

Os Baré, tão logo os brancos chegaram, iam embora. Largavam roças, só pegavam as manivas e um barco e iam fugindo dos brancos e subindo o Rio Negro. Foi assim que alguns conseguiram manter sua imensa riqueza, levavam suas manivas, animais. Imagina, fazer a roça, plantar, depois de um ano tirar as maniva, levavam de balsa, tudo o que podiam... Iam por esses igarapés imensos, para as cabeceiras. Assim foram. Onde eles conseguiram se segurar um pouco foi São Gabriel, pois a maior parte da população era Baré e ali eles conseguiram se unir. Eles tinham uma língua própria, uma mesma cultura. Lá tinha a fortaleza, as cachoeiras*...”(Celina).

A presença missionária e, posteriormente, os outros projetos coloniais que se desenvolveram na região, ajudaram a alterar em grande medida a vida dos povos indígenas inseridos na região. Figoli (idem) afirma que o contexto é marcado pela desorganização social com a desestruturação de suas amplas redes sociais e mesmo de parentesco. Estes foram tempos marcados pelo espólio de suas terras e pelo adensamento populacional em pequenos núcleos multiétnicos controlados por missionários, o que favoreceu a reprodução de novos ciclos de dominação.

O poder da igreja foi incontestável, porém, até 1750. Com a promulgação do Diretório dos Índios, pretende-se destituir o poder eclesiástico e reafirmar o poder secular sobre os povos amazônicos. Entre outros objetivos, busca-se conter as rebeliões locais e o próprio movimento messiânico que, dentre outros aspectos, pregava o surgimento de um Cristo Indígena, tema abordado em densidade por Wright (1992).

O Diretório criou também uma política indigenista voltada para inserir a “Amazônia” na economia nacional e “integrar” os povos indígenas por meio da “adequação ao trabalho” e pelo processo de miscigenação. Os dados históricos indicam que os portugueses ou descendentes de portugueses tinham privilégios, além de doações de terras, caso se casassem com mulheres indígenas. Alguns grupos preferiram estabelecer alianças com os “brancos” a fugir para outras terras. Para alguns, como foi o caso Baré, a estratégia foi aliar-se aos “brancos”, ainda que as bases desse acordo sejam tensas e instáveis. Para eles, mais do que se acomodar a essa situação de violência, pretendiam também incorporar a “alteridade”, representada pelos brancos, e administrar sua potência desagregadora. É desse contexto que se dá início à “grande mistura”, o que os constituirá como um coletivo.

As conseqüências desse modelo de interação, que percebia os índios apenas como “almas a salvar” ou braços para o trabalho, foram inúmeras. Pode-se citar desde a depopulação em virtude das doenças até a desorganização de grande parte dos agrupamentos indígenas inseridos nos rios Negro, Içana e Uaupés. Muitas das línguas indígenas foram abandonadas e algumas extintas, como é o caso da língua Baré.

No período compreendido entre os anos de 1870 a 1910 o “caucho” ou a “borracha” passou a ser o centro das atenções, atraindo novos migrantes. A partir de então, é a lógica extrativista que passa a definir os modos de relações entre índios e “brancos”. Esta

configuração, que sempre desvaloriza os modos de sociabilidade indígena e suas concepções de mundo, foi pautada pela dominação e pela sujeição dos índios às lógicas econômicas capitalistas e permaneceu até o ano de 1910, quando acontece a queda vertiginosa do preço do produto no mercado internacional. Todavia, ainda que os negócios tenham-se tornado pouco lucrativos, os índios continuaram sendo os principais coletores do produto até 1920 (Fígoli 1982, p. 07).

Por esses dados, pode-se perceber que o contato, de mais de 300 anos, com diferentes segmentos da sociedade nacional, provocou conseqüências drásticas para os povos indígenas do noroeste amazônico e rionegrinos. No começo do século XX, os agrupamentos indígenas no rio Negro, afirmou Nimuendajú, os Baré foram reduzidos a quatro conglomerados populacionais, em que se podia distinguir a existência de uma população mestiça, fruto de intercursos sexuais entre índios e brancos, e alguns remanescentes de tribos de língua Aruak, Tukano e grupos não identificados e portadores de uma “cultura rudimentar” (apud Figoli, 1982, p. 08). Os impactos do processo podem ser sentidos hoje, marcam definitivamente o senso de coletividade Baré.

Os Baré existem? Questões iniciais

“*Os Baré ainda existem enquanto coletivo indígena?*” – esta é a questão que Perez busca refletir em seu artigo “Los Baré: muerte y resurrección?” (mimeo) e que tem também sido foco de atenção dos Baré, já que constantemente afetados por esse tipo de afirmação como demonstraremos.

Em 1980, Perez elaborou um dos poucos estudos que tratam dos Baré. Seu trabalho de campo foi realizado na Venezuela. O objetivo, entre outros, era avaliar a tese de Galvão (1979), ou seja, que os Baré não mais existiam como grupo diferenciado. Por opção, Perez (1988) excluiu todos os dados que remetiam ao universo doméstico, pessoal. Buscava alcançar um ponto de vista mais “objetivo” ou menos fragmentado da cultura Baré; acreditou que não poderia alcançar esse objetivo tratando de aspectos que dizem respeito ao domínio da vida pessoal dos Baré. À época, refutou o ponto de vista de Galvão, concluindo que a cultura Baré ainda estava viva, mas radicalmente transformada.

Os Baré, de acordo com sua pesquisa, tinham outras crenças e não praticavam mais uma série de ritos “tradicionais”. A língua indígena era falada por pouquíssimas pessoas, todas de idade e que detinham um conhecimento parcial do idioma. Em termos populacionais, eram numericamente limitados. Não existiam aldeias ou comunidades Baré, mas sim núcleos familiares dispersos por uma grande extensão territorial, na grande maioria sítios – pequenas unidades rurais familiares. Muitos haviam migrado ou estavam migrando para os centros urbanos amazônicos e não assumiam a identidade indígena. O casamento com pessoas de outras etnias e, principalmente, com regionais, bastante difundido entre os Baré, teria alterado o sistema de parentesco. A cultura Baré parecia caminhar inexoravelmente para o seu fim. Eis seu ponto de vista.

Todavia, nos anos 2000, esse panorama parece radicalmente modificado. Ao refletir sobre o censo venezuelano de 2001, Perez (mimeo) notou um aumento de 248% da população Baré¹⁴ e também daqueles que se declaravam falantes do Baré. Ao refletir mais profundamente sobre o fato, percebeu-se diante de um paradoxo. Como a população Baré poderia ter crescido tanto em um curto espaço de tempo? Como surgiram tantos falantes da língua indígena se há 20 anos o idioma estava em franco processo de

¹⁴ No censo de 1982 havia 1265 Baré. No de 1992, 1136. Em 2001 foram contados 2815 pessoas que se identificavam como Baré, sendo que 239 se declararam falantes da língua Baré.

desaparecimento? Como medir ou comprovar o grau de conhecimento da língua indígena se haviam poucos falantes da língua em 1980, todos idosos, sendo que, se entre seus descendentes, verificava-se uma decadência absoluta do conhecimento lingüístico? Como o grupo se constituiria como um coletivo diante dos processos de ocidentalização e migração para os centros urbanos? Ou, de outro modo, quais seriam os critérios para definir quem são os Baré? Estaríamos falando do mesmo povo indígena? Os Baré de ontem são os Baré de hoje?

As perguntas formuladas por Perez são de extrema importância e evidenciam a complexidade dos estudos sobre os Baré. Há uma grande lacuna em termos bibliográficos sobre o grupo que, quase sempre, foi percebido como parte do mosaico cultural rionegrino. A literatura Baré, por outro lado, está dispersa em três países diferentes (Brasil, Venezuela e Colômbia) e é bastante difícil reuni-la. De outro modo, os modelos vigentes da etnologia indígena, principalmente fundamentados nas teorias do contato interétnico, parecem não dar conta da complexidade da realidade Baré. Afinal, os Baré reinventaram crenças e ritos (inclusive o idioma) e foram viver nos centros urbanos e identificaram-se como um povo “misturado” e não necessariamente perceberam o fato como negativo. Desta forma, estamos diante de um exercício bastante desafiador, porém, instigante.

Minha intenção é justamente dar continuidade ao debate proposto por Perez (1988, mimeo). Todavia, pretendo adotar um caminho diferente. Ao contrário do autor, busco evidenciar o ponto de vista das pessoas que conheci e que se definem como Baré, dando-lhes voz ativa. Assim, os dados que remetem ao âmbito pessoal não são somente valorizados, mas constituirão a base etnográfica da tese. Por outro lado, se há pessoas que se assumem como Baré, parto da premissa de que a cultura existe. Portanto, a indagação central é outra: descobrir o que os Baré estão dizendo acerca de si e como o fazem na Manaus contemporânea, pois este é o contexto da pesquisa.

Como evidenciarei são inúmeras as possibilidades de resposta. Algumas reveladoras de um complexo de inter-relações do homem com o sobrenatural em que diferentes crenças se encontram, são transformadas, dando origem a configurações sociais e identitárias dinâmicas e fundamentalmente novas. Outras dizem respeito a um modo de estar no mundo e perceber-se nele, de interpretar a vida na cidade. Antes, porém, de passar

a essas questões, apresento os Baré na produção etnográfica, pois esses dados mostram como a identidade Baré tem sido construída na história.

Os Baré na produção antropológica: a busca por “unidades ordenadas”

O termo Baré deriva do termo bari que quer dizer “branco”, se tomarmos por oposição a categoria “negro” (ISA/FOIRN, 2000). Para Andrello, cabe outra definição: “*ser Baré ou civilizado podem ter sido alternativas que se colocavam à população ribeirinha do rio Negro e, talvez, em determinadas circunstâncias, tenham representado duas faces da mesma moeda*” (2006, p. 114).

Tradicionalmente os Baré, concentram-se no Canal de Cassiquiare, ocupando áreas de fronteiras do Brasil, da Colômbia e da Venezuela. No Brasil, foram estimados em 1500 índios, sendo que a maior parte dos Baré vive atualmente na Venezuela (Perez 1988; ISA/FOIRN, 2000). O território de referência é o rio Negro, o noroeste amazônico, região caracterizada por intensos fluxos migratórios e acentuada diversidade cultural.

Uma das principais referências sobre os Baré é o livro *Os aborígenes de Venezuela*, elaborado por Perez (1988) que, durante muito tempo, foi um dos únicos antropólogos a trabalhar com os Baré, sem que os tenha inserido no complexo cultural rionegrino. Diante da fragmentação que marca a história de vida de cada narrador, das restrições relativas à literatura sobre o grupo, percebi que a experiência concreta de um determinado evento trouxe à tona aspectos não trabalhados pela literatura Baré e que vêm sendo sistematicamente negligenciados.

De modo geral, suas pesquisas podem ser divididas em dois momentos em meados de 1980 e 2000 respectivamente. Em um primeiro momento, o autor buscou descrever “holisticamente” o grupo Baré, tendo realizado sua pesquisa na Venezuela. À época, além de rebater a tese de que os Baré não mais existiam, apresentou algumas hipóteses sobre a cultura Baré, quais sejam: que Poronomínare não era um Deus¹⁵ central e que os Baré davam centralidade aos “espíritos da floresta”. Sobre a história indígena, indicou as seguintes dificuldades: (1) as deficiências historiográficas e as fontes etno-históricas; (2) a ampla dispersão territorial; (3) o peso político praticamente nulo dos Baré na Venezuela.

¹⁵

Orlando, em depoimento oral, afirma que Poronomínare é um Deus criador como tratei antes.

Além da ausência de dados arqueológicos pré-colombianos, notou que é preciso trabalhar com um lapso temporal amplo e pouco definido. A visão da história está fundamentada na lógica não indígena e dificilmente existem dados que buscam evidenciar a perspectiva indígena. O objetivo era reconstruir o que considerou ser o apogeu da cultura Baré e as mudanças sucessivas pelas quais os Baré estavam passando desde a invasão de seus territórios por parte dos europeus (espanhóis e portugueses).

A las fuentes utilizadas em la primera monografía, amado aqui aquellas otras referencias bibliográficas a las que he tenido acceso em los últimos años. Intento así agregar más puntos de información a los ya publicados de manera que, por adición y/o yuxtaposición de imágenes, cual caleidoscópico o al estilo puntillista, a los futuros investigadores se les facilite la tarea de construir un cuadro más preciso de lo que pudo y puede ser la cultura baré (mimeo, p. 02).

Em *Os aborígenes de Venezuela*, Perez (1988) apresentou dados arqueológicos, antropológicos e históricos sobre os Baré. A ênfase recaiu sobre o contato interétnico e o processo de migração de segmentos Baré para a Venezuela em virtude do apresamento imposto por agências coloniais no período que remonta aos anos de 1657-1765. A partir de então, os Baré empreenderam um movimento que os deslocou do “baixo” Rio Negro, fazendo-os atravessar o Canal Casiquiare-Orinoco para estabelecer-se na Venezuela¹⁶. A partir de meados do século XVIII, este processo intensificou-se, sendo que a região do rio Xié, também ocupada pelo grupo, ficou praticamente vazia. Os poucos que permaneceram na região migraram para as vilas coloniais, onde foram transformados em trabalhadores braçais. Desde então, os Baré passaram a ser reconhecidos como “índios genéricos”, pois falavam o *nheengatu*, idioma bastante difundido na região.

A “língua geral”, produto artificial dos missionários, feito do antigo Tupi, durante muito tempo espalhou-se por grande parte da região Amazônica, e serve como meio indispensável de comunicação (Koch-Grünberg, 2005, p.39).

¹⁶

Este dado, de certa forma, contradiz os apresentados pelos Baré que afirmam que sempre estiveram em Manaus, no baixo rio Negro e mostram como eles não abandonaram seus territórios de origem, mas também ampliaram seu espaço de inserção ao deslocar-se para a Venezuela.

Diante da novas dinâmicas, os Baré aliaram-se a outros grupos indígenas e participaram de dois movimentos importantes na história regional: a “Guerra de Yurupari” (1882) e, quase um século depois, o messianismo de 1970¹⁷. Estes movimentos, tratados em densidade por Wright (1992,1999), foram violentamente contidos por agentes do Estado Nacional e, para os povos rionegrinos, as conseqüências foram graves. Para os Baré, além do espólio de suas terras, há um intenso decréscimo populacional, o incentivo de casamentos interétnicos e grande dispersão territorial¹⁸.

Digno de notar é que todos os entrevistados por Perez (1988), inseridos em território venezuelano e com mais de cinquenta anos de idade, possuíam em sua genealogia vários antepassados *criolos*, caboclos e europeus, concebendo-se como um povo de sangue misturado em virtude dos casamentos interétnicos. O autor notou que, à época, havia uma grande quantidade de casamentos intertribais. Assim, embora os Baré sejam grupos exogâmicos, houve uma tendência à realização de casamentos com os regionais, o que impediria, para Perez (*idem*), a elaboração de um modelo mais sistemático sobre seu sistema tradicional de parentesco. Aliás, este fato, como os demais elencados, corroborou com a tese de que os Baré não mais existiam como grupo etnicamente diferenciado. Perez, inclusive, pretendia contestar essa visão tendo chegado à seguinte conclusão:

La mitología tradicional ha sido sustituida por la “funera”; los héroes culturales se disfrazan de caucheros exitosos. Los rios se convierten en agentes pasivos de unos acontecimientos exclusivamente urbanos mientras que la selva se transforma en una especie de limbo lejano y desconecido (...) El territorio Bale (Baré) dio en coincidir no sólo con una de las zonas fronterizas entre los imperios espanol y portugués sino también con una importante vía de comunicación, lo Casiquiare, entre dos cuencas fluviales enormes. Atrapados entre dos de las potencias de la época, los Bale resistieron su empuje conjunto hasta que la extracción cauchera aceleró su desintegración tribal poniéndoles al servicio de nuevos senores feudales que iban a llegar hasta los últimos rincones de sus terras y vidas. De ahí en adelante, todo estuvo decidido sin posibles Deus ex machina” (Pérez , 1988, p. 473).

17

Evidencia-se mais uma vez uma grande lacuna nos dados históricos referentes aos Baré.

18

Na época em que realizou suas pesquisas de campo, Pérez contou apenas 1265 Baré distribuídos em 07 aldeamentos na Venezuela, com exceção da comunidade Koté, localizada no Brasil (1988: 429; 436-437; 448).

Nos anos 2000, Perez (mimeo) retoma seus estudos. Sobre os dados históricos disponíveis, o autor discorre, principalmente, sobre os séculos XIX e XX. Inicialmente cita Wallace que, em 1893, notou o papel das músicas e do uso das flautas rituais pelo grupo. Em outro momento, Robert Frédéric de Wavrin, em “etnógrafo-explorador”, apresentou as primeiras notícias sobre os Baré no início do século XX.

Em 1930, Wavrin tratou os Baré como “os índios do rio Negro” e que, à diferença de alguns grupos, mantinham a ocupação de seus territórios. Não obstante, indica que os Baré, assim como os Baniwa, são portadores das seguintes características: a habilidade para a pesca; a tecnologia para conservação dos pescados; a excelência na produção de canoas; o papel de “auxiliares” na conquista dos territórios amazônicos; o costume de afiar os dentes; a construção de unidades domésticas familiares e não comunitárias; as festas de puberdade masculina e feminina; a presença de flautas sagradas proibidas às mulheres e as festas de Jurupari; a maceração do tabaco; como eram “auxiliares na conquista”, o fato de possuírem “armas de fogo” já que tinham a condição de “auxiliares”. Wavrin foi um dos primeiros a chamar os Baré de “índios gerais”, pressupondo uma essência comum entre os Baré e os demais índios do rio Negro, sobretudo, com os Baniwa (Perez, mimeo).

Também nesse contexto, Anduze (apud Perez, idem) apresenta informações importantes sobre os Baré. Quanto à religião afirma que os conceitos indígenas diferem-se dos europeus e que os Baré acreditam nos “seres da natureza”. Também relata a centralidade do xamanismo e sua influência no sistema político. Afirma, porém, que havia encontrado “os últimos índios Baré”, já que eram muito poucos os Baré “puros”, pois todos já possuíam o “sangue misturado” devido aos casamentos interétnicos. Ao final, postula que, por todo rio Negro, corre o sangue Baré e que o período compreendido entre 1940-1950 marca o franco declínio da língua Baré.

Remontando ao contexto brasileiro, em particular, as primeiras referências sobre os Baré são mencionadas por Bartolomeu de Barreiros de Athayde que efetuou sua primeira entrada no rio Negro em 1649. Em 1669, foi construído o Forte José do Rio Negro, que daria origem à cidade de Manaus, fato que retomaremos adiante. O autor indica ainda que, entre os anos de 1737 a 1744, a vida indígena é fortemente marcada pela disputa, entre portugueses e espanhóis, pelo Canal do Casiquiare, na trílice fronteira. Entre os anos de

1774-1775, o ouvidor e intendente geral Ribeiro de Sampaio encontra os Baré nas vilas de Barra, hoje Manaus (idem).

Ainda no século XVIII, entre os anos de 1782-85, Alexandre Rodrigues Ferreira realiza uma das mais famosas viagens pelo rio Negro, encontrando Baré em diferentes pontos, como São Gabriel da Cachoeira, Barcelos, Marabitanas, entre outros (idem).

Outra referência, de 1893, é pesquisa de Antonio Brandão de Amorim, reeditada em 1987. O autor elaborou uma coletânea de lendas rionegrinas em português e em *nheengatu* e apresentou um contexto marcado por um forte sincretismo intra e interétnico, em que se fundiram famílias de diversos grupos étnicos. Entre essas narrativas, há uma sobre Poronomínare, uma entidade que, para os Baré, é um herói cultural, bem como “dono dos animais”¹⁹. A presença dos encantados, no caso os Botos, é parte do imaginário Baré.

Alguns dias depois ele desceu à beira rio para frechar sua comida. Ali encontrou um Boto que tinha ficado em seco, assim lhe disse: Meu avô, que então estás fazendo n'este laguinho sem peixe? Meu neto, eu andava procurando minha comida de repente a água acabou, aqui fiquei já. Poronomínare disse então: Meu avô, si tu curares o meu escroto²⁰ eu te tiro daqui, levo-te daqui. O boto respondeu: Sim, meu neto, eu te curo. (Amorim, 1987: 139).

No ano de 1947, um coronel indigenista publica no México um resumo das tribos indígenas com as quais trabalhou Rondon a partir de 1892. Os Baré, mais uma vez, são citados. As fontes indicam que estão dispersos por diferentes pontos do rio Negro. Desaparecendo dos cursos baixo e médio do rio Negro, à medida que os brancos avançavam por esse território (Perez, mimeo).

Em general, observamos que, en los tres siglos que discurrem desde 1649 hasta 1947, se escribieron multitud de diários de viaje, relaciones, estadísticas... documentos todos de los que puede extraerse que los Baré estaban asentados em todo el río Negro desapareciendo de sua curso bajo a medida que avanzaba la invasión; y, lo que es más importante de cara al futuro limándose y hasta borrándose las diferencias que, hipotéticamente, debieron

¹⁹
²⁰

Esta idéia não se restringe aos Baré, mas aos povos do rio Negro, segundo Perez (mimeo). Poronomínare deitou-se com a Lua e por isso foi castigado pelo Sol (Amorim, 1987).

existir entre los antiguos Baré y los pueblos arawakos más cercanos (idem).

De modo geral, é dessa forma que Perez (idem) volta a apresentar a história Baré e, ao fazê-lo, deixa com que percebamos como a identidade Baré é entendida na história, como é constituída na literatura antropológica. Todas as fontes, aspecto importante a notar, concebem os Baré como parte do complexo Aruak. A voz Baré não tem representatividade. Hoje, porém, colocam-se outras questões como a noção de “Baré remanescentes”, categoria utilizada por Perez e que tem por função demonstrar o processo de contínua e acelerada miscigenação pelo qual estão passando.

Por lo que respecta a los remanentes baré del siglo XX, de este complejo arawako habríamos de retirar a los pueblos exterminados (por ejemplo: manaos y passes) y, a cambio, tendríamos que incluir a los otros pueblos ameríndios con los Baré llevan décadas em continua y acelerada miscegenación. Aquí el horizonte se dilata hasta mucho más allá de la familia lingüística arawaka propiamente dicha. Por que ahora los nuevos Baré no solo se han mezclado con pueblos geógraficamente vecinos e lingüísticamente afines como pueden ser los Kurripako, Baniva y Warekena, sino que también lo han hecho con pueblos lejanos (Perez, mimeo, p.12)

Para Perez (idem), o processo de retomada de sua identidade é bastante problemático e coloca problemas para o futuro dos próprios Baré, bem como desafios para a própria pesquisa antropológica. Afinal, para ele, os Baré estão buscando revitalizar sua cultura sem que tenham uma estrutura social, apegando-se a símbolos que não lhes são únicos, ou necessariamente próprios, como o conjunto de lendas apresentados por Amorim em 1893 e o próprio *nheengatu*. Em outras palavras, a identidade Baré tornou-se um refúgio simbólico para o recente processo de “etnização dos caboclos”. Nesse sentido, não há porque falar em revitalização da cultura Baré. “*Em suma, el peor y más bufo panindianismo de los muchos que há tramado Occidente*” (Perez, mimeo: 14).

Deste modo, se em 1980, Perez havia desconstruído o ponto de vista de Galvão (1979) acerca do desaparecimento dos Baré como coletividade, nos anos 2000, revê sua própria pesquisa. Afirma que, diante das mudanças vivenciadas pelo grupo, aqueles que se dizem Baré na contemporaneidade, não são os Baré, mas “neo-Baré”. Eles são parte de

um processo em que diferentes grupos estão rearticulando novas redes e reinventando uma identidade que se apropria de traços culturais afirmados como Baré, mas que não o são necessariamente. Desse modo é como se tivessem alcançado o que foi anteriormente apontado: chegaram ao seu fim, inexoravelmente.

Circa 1980, concluíamos el manuscrito de la primera monografía com um parágrafo dedicado a la “Aculturación y perspectivas para el futuro”: no hay em él ninguna alusión al fenómeno social de la emergencia política de los pueblos ameríndios ni tampoco al fenómeno socio-político de las nuevas identidades étnicas – los neoiños, um tema que, visto desde mi hamaca en el Amazonas, carecía por completo de interes pero al que últimamente he dedicado algunos esfuerzos desde mi hamaca en la Extremadura española. El mito de la Resurrección – em Asia lo llama de ‘la Reencarnación’ pero ambos mitos pertenecen a una misma y eurásica concepción cíclica del tiempo social, ha roído buena parte de la episteme ameríndia llevándola a utilizar términos como el de revitalización – cultural. Seria mejor no creer en ninguna resurrección a la hora de enfrentarse a los problemas sociales y culturales que plante la emergencia Baré. El nieto que nace no debe atarse a los abuelos Baré y menos a los tatarabuelo – arawakos. Los baré de mañana solo puede ser una creación: nunca tendrá sentido una re-creación (Perez, mimeo, p. 13).

Outras fontes

Uma década depois das pesquisas iniciadas por Perez (1988), os Baré foram novamente mencionados por Meira. Em 1990, o autor realizou uma perícia antropológica para o Ministério Público Federal, tendo em vista o processo de regularização fundiária das Terras indígenas no “Alto” e “Baixo” Rio Negro. Em 1996, tratou da apropriação da língua *nheengatu* pelos Baré mostrando como, hoje, essa é uma estratégia relevante para o grupo.

Estes estudos, além de reinserir os Baré no contexto de produção antropológica brasileira, ganham importância quando permitem ao leitor identificar diversos significados que o *nheengatu* assumiu em diferentes períodos da história. Desta forma, nos séculos XV-XVIII, representou uma variação da língua Tupi introduzida por jesuítas que forçaram a adoção da língua geral como língua franca por meio da escrita de catecismos, dicionários e gramáticas. Era uma “língua de branco” que estava sendo imposta aos índios, havendo inclusive uma política para institucionalização do idioma. Aliás, a primeira gramática foi elaborada em 1554 por José de Anchieta e reformulada em 1624 por Luis Figueiras, sendo

criados os colégios jesuíticos nos aldeamentos indígenas com o objetivo de propagar o uso da “língua geral”, bem como fomentar doutrinas cristãs (Meira, 1996, p.194-195).

Essa configuração começou a ser alterada a partir de 1750 com a política indigenista de Pombal, que expulsou os jesuítas da região e tentou assegurar o controle secular daquele espaço. Para tanto, foram nomeados Diretores dos Índios e incentivados os casamentos interétnicos. Houve também um rígido controle acerca do uso de línguas indígenas e do próprio *nheengatu*. Para a época, aos índios nascidos em território nacional caberia o uso exclusivo do português (ISA/FOIRN 2000, p. 196-197).

No século XIX, o movimento literário conhecido como Romantismo e outro movimento social, a Cabanagem, começam a delinear outro quadro. Cria-se um imaginário nacional que transformou o índio em um ser idealizado cuja manifestação física e cultural marca, por excelência, nossa condição de brasilidade. A partir de então, a imagem do índio é de um índio genérico, é a do “tapuio” – resultado do processo de transformação cultural dos índios em virtude dos descimentos e da catequização, imagem que é revertida para os Baré que passam a ser definidos como “genéricos” ou, posteriormente, como caboclos. O objetivo era homogeneizar a diversidade lingüística e étnica dos índios e transformar todos em índios “missionados”, reduzindo seu potencial de agência (Meira 1996. p. 205).

Na contemporaneidade, esboça-se outro significado para o *nheengatu*. Na concepção de Meira (idem), o idioma passou a ser considerado como “língua de índio”. Para os Baré, em particular, falar o *nheengatu* é importante mecanismo de reafirmação étnica, servindo para “marcar” as diferenças com os brancos e em nível local. Em última instância, acrescenta Meira, os Baré parecem considerar a si mesmos como “*nheengatu*”, ou seja, uma identidade étnica “construída” a partir da fala do outro.

Embora os narradores não se tenham definido como “*nheengatu*”, é evidente que conseguiram transformar a “língua do outro” em uma “língua do mesmo”, modificando seu significado original. Este processo repetiu-se continuamente, repercutindo em outras instâncias. E assim, de língua imposta, o *nheengatu* tornou-se referência importante, pois evidencia como esse coletivo indígena apropriou-se de elementos não pertencentes à sua cultura e os transformou em um instrumento para construção de sua própria identidade, o que tem implicações de ordem política e social (Meira 1990, 1996).

No ano de 2000, por meio da publicação *Povos Indígenas no Brasil* (1996-2000), os Baré voltaram a ser mencionados. Embora os dados sejam bastante restritos, a narrativa é do Baré Braz de Oliveira França, que conta parte da história Baré ao tratar do mito de origem do povo Baré. Faz uma leitura sobre o contato interétnico, sendo que seu artigo é importante por tornar clara a vontade dos Baré em se reconhecer e serem reconhecidos como Baré, pois “*os Baré não mais existiam*”.

Outro estudo fundamental é o *Mapa-Livro Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira* (2000). Voltada para a população indígena e para ser usada nas Escolas Indígenas do Rio Negro (grande parte dos índios é escolarizada e compreende o português), a publicação apresenta informações detalhadas sobre a região e sua história, trazendo elementos para compreender parte do universo Baré. Além de observações sobre a cultura material dos povos do Rio Negro, apresentam-se referências sobre o cotidiano e as formas de organização social dos povos rionegrinos no âmbito da história “oficial”.

O período Pombalino é apresentado como o devassamento quase completo do seu território por militares e o aumento da depopulação das aldeias em decorrência de doenças e dos “descimentos”, uma forma de escravidão forçada que levava os índios ao trabalho na agricultura, nas embarcações e em obras de construções civis para consolidar os centros locais. São apresentados dados detalhados sobre essa época e sobre o Diretório dos Índios, bem como o processo de esvaziamento da região e da migração para a Venezuela, havendo descrições sobre a época em que participam da extração da borracha. Sobre a história recente, destacam-se os projetos de construção de estradas, a descoberta de ouro e o Projeto Calha Norte. A ênfase recai sobre o processo de mobilização indígena, tendo em vista o processo de reconhecimento de seus territórios e constituição de diversas associações indígenas em meados de 1980. Recentemente, Lasmar (2005) apresentou novas referências sobre os Baré e apresentou dados sobre sua história e organização social ao discorrer sobre a migração e modos de inserção dos índios em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Embora não trate somente dos Baré, sua análise ajuda a compreender parte das dinâmicas dos índios em processo de urbanização. O instrumental analítico é importante para pensar no quadro Baré, já que,

segundo ela, compartilham do mesmo imaginário dos povos Tukano, ao reportar-se ao Lago do Leite²¹.

Andrello (2006) também apresenta novos dados, ao tratar do processo de construção da cidade indígena de Iauraeté, também no Estado do Amazonas. Ao tratar da história do rio Negro, apresentando bons aportes e referências bibliográficas. Entre outros aspectos, evidencia a visão de outros índios sobre os Baré, sugerindo que são conhecidos como “os índios que tentaram tornar-se brancos”, adotando um caminho contrário em meados da década de 1980. Para ele, o termo Baré não tem uma tradução conhecida, sugere inclusive que o termo deve ser associado à noção de Uaupé que, como Baré, designaria a noção de “trabalhadores do rio médio e alto rio negro”. Desta forma, os Baré ocupariam uma posição intermediária entre os “índios” e os “civilizados”, pois percebem-se e são percebidos como “índios misturados” (idem: 428).

Em termos gerais, ainda que todas as pesquisas revelem o processo de reconstrução de sua identidade, todas elas compartilham traços semelhantes: mais uma vez, os Baré são interpretados à luz dos grupos inseridos no noroeste amazônico. No que concerne às pesquisas atuais, Lasmar (2005) difere de Andrello (2006) que não deixa de fazer questionamentos sobre a condição de misturados à qual os Baré se reportam.

De modo geral, são essas as referências que dispomos sobre os Baré. Como busquei evidenciar, os dados se ampliam quando tratamos do contexto rionegrino. Todavia, mesmo assim, o material disponível tem como foco questões históricas que, em geral, apresenta pouco da perspectiva Baré. Neste momento²² não há um estudo mais amplo sobre os Baré, o que constitui uma lacuna na Etnologia Indígena. Apesar desta invisibilidade acadêmica, porém, os Baré estão manifestando-se publicamente e tentando superar essa condição. Através do *nheengatu* e de afirmações de que existem – como afirmou o Baré Braz de Oliveira e todos os narradores dessa tese – e estão tentando reconstruir sua própria história. Esta tese vem somar-se a esse esforço.

²¹ Retomaremos o mito adiante.

²² Reitere-se que recentemente dois novos pesquisadores têm realizado pesquisa junto aos Baré, Aparecida de Moraes Gorevitch (Paris) e Paulo Roberto Maia Figueiredo (Rio de Janeiro) como indicou Perez (mimeo). Todavia, não tive acesso às suas pesquisas e por isso não as contemplei.

Unidades básicas? Os Baré por eles mesmos.

Mesmo transformados no tempo e possuidores de uma identidade processual, os Baré parecem orientar-se por certas categorias de entendimento. A relação com o rio Negro é bastante forte, mantendo-se mesmo quando estão inseridos na cidade. Afinal, o fato de estar em Manaus não significa estar longe do rio Negro, pois Manaus é banhada por suas águas. É pelo rio Negro e por meio de seus afluentes e igarapés que os Baré continuam se deslocando e dessa forma reúnem-se, e novamente se dispersam pelo vasto território que recobre a região. É pelo movimento constante de ir e vir pelos rios que se “misturam”, geram parentes, compadres, amigos e novos indivíduos Baré.

Nessa trajetória, é comum que se dispersem, mas o tempo das festas marca o momento do reencontro. Aliás, o fato de não co-residirem, ou de estar na cidade, não significa que os laços de parentesco sejam enfraquecidos. Apenas indica que a estrutura de parentesco local exige a configuração de redes amplas e fluidas.

Ao refletir sobre suas próprias categorias de entendimento, mencionam também o intenso processo de miscigenação e a perda da língua Baré. Por essas, e por outras razões já apresentadas, reconhecem-se como um povo marcado pela mistura. Para além de entendimentos negativos a esse respeito, entendem que a mistura compõe sua própria identidade. Supõe a interação entre diferentes famílias e grupos sociais que de diversas formas estão conectados. Como demonstram as genealogias anexas, a maior parte dos Baré descende de casamentos interétnicos, havendo um padrão recorrente para que rompam com o círculo fechado da endogamia. Esse exercício cria possibilidades novas de cooperação e é importante para que possam expandir suas redes sociais.

A valorização do casamento exogâmico, da língua do outro, do espaço do outro, entre outros aspectos, compõe uma comunidade voltada para “fora”, construída através da domesticação extrema da diferença. Aliás, justamente esse processo os transformou em “misturados”, naqueles que são hoje os “índios brancos”. Para eles, e ainda que sejam frequentemente mal compreendidos, essa configuração não é interpretada como um signo de degradação, mas como estratégia de resistência. Na atualidade representa o desejo em reafirmar sua identidade, ao contrário de tentar ocultá-la, como fizeram antes diante do olhar reprovador do “outro”.

Assim, embora atualmente falem mais dos *encantados* do que de outras histórias “tradicionais”, como colocou Perez (data?), prevalece a visão de uma natureza viva, dinâmica, *encantada*. Essa perspectiva, embora não seja exclusivamente Baré, é “filtrada” por eles e reafirma formas ideais de interação na natureza e de como lidar com outros domínios da sobrenatureza. Indica ainda o rejeitar do congelamento de um mundo em essência dinâmico e dado a metamorfoses contínuas. Aliás, é justamente essa capacidade que os torna tão resistentes. Desta maneira, mais do que lacunas, ao falar dos encantados os Baré demonstram as possibilidades criativas e transformadoras dos fenômenos identitários e a existência de ordem cultural dinâmica. Demonstram enfim uma capacidade supostamente ilimitada para assumir diferentes formas e para adaptar-se aos novos contextos, exercício ao qual se vêm dedicando desde sua gênese.

Nesta mesma dinâmica inserem-se os próprios santos católicos, personagens principais das festas, também interpretadas como constituintes da identidade Baré. As festas, mais do que “festas de brancos”, tornaram-se ocasiões em que expressam simbolicamente preceitos importantes como a comensalidade, alegria, união, o estabelecimento de boas relações, reciprocidade, entre outros. Estes eventos são transformados em momentos de encontro, de reativação das redes sociais. Ao festejar, também buscam a colaboração dos próprios santos para resolução de seus problemas e “agradecem ritualmente” quando suas preces são atendidas, como faziam com a “mãe do mato” ao agradecer uma boa colheita, por exemplo.

Por outro lado, embora as formas de sociabilidade na cidade sejam guiadas por valores e temporalidades distintas daquelas que pautam a “vida no interior”, as formas de percepção e de interpretação desse espaço têm um sentido único. A necessidade de dinheiro, o consumismo que afeta a todos, “a ocidentalização do mundo”, de fato hoje fazem parte do cotidiano dos Baré, especialmente dos narradores. Aliás, como outros “migrantes”, os Baré fazem parte de uma grande diáspora que vem deslocando diferentes grupos sociais dos “centros” para a “periferia”. A assimetria desse modelo de organização do mundo e das próprias relações sociais são outros aspectos vivenciados pelos Baré e repercutem nos modos através dos quais se inserem em Manaus.

Diante de um tempo frenético, da “falta de sossego” e do individualismo que marca a cidade, os Baré tentam contrabalancear esse quadro. Como aponteí, viajar pelo rio Negro,

“*sentir saudade do açaí da comunidade*”, contar histórias de encantamentos, organizar-se para as festas, recompor histórias sobre o passado são algumas alternativas para frear essas dinâmicas. Por outro lado, por meio dessas práticas encontram um refúgio, acalentam a sensação de fragmentação que os acompanha onde quer que estejam. Desta maneira, a pesquisa sobre os Baré não se restringe ao rio Negro, nem tampouco à Amazônia, mas é ilustrativa de contextos mais amplos e coloca a necessidade de refinar nossos instrumentais analíticos se quisermos entender os fenômenos identitários atuais, como esses vivenciados pelos Baré.

Os Baré e a cidade de Manaus

Com o advento do contato, os Baré deslocaram-se pelo rio Negro, alcançando a Venezuela como tratei anteriormente. No Brasil, outra dinâmica foi a migração para os centros coloniais e para as cidades, como São Gabriel da Cachoeira e Manaus, AM. A atividade, portanto, remonta a um longo processo histórico.

Sobre Manaus, foco deste estudo, os dados históricos indicam que os Baré estão vivendo em Manaus pelo menos desde 1669. Na época, Manaus resumia-se ao Forte São José do Rio Negro e era desse ponto do território que partiam as expedições militares em busca de escravos, das quais os Baré também participavam. Este forte, posteriormente, daria origem a Manaus, o centro “urbano” mais importante da Amazônia. Manaus foi construída em um ponto estratégico, pois facilitaria a “conquista” da Amazônia, de seus recursos e povos. Na medida em que constituíam a mão de obra disponível regionalmente, os Baré participaram efetivamente do processo de colonização e de urbanização da floresta.

Como demonstram as fontes disponíveis e suas próprias narrativas, coube-lhes, assim como a outros grupos do rio Negro, o trabalho de construção de fortes, missões, vilas e cidades que se estabeleceriam na região, alterando as formas de percepção²³, ocupação do espaço. A política colonial “incentivou” essa mudança e “deslocou” grandes quantidades de indígenas para as vilas coloniais que se formavam, submetendo-os ao trabalho na agricultura, nas embarcações e na construção civil (Silva, 2001).

²³ Para Ingold devemos voltar nossas atenções para as práticas sociais e perceber como as mesmas vão ao encontro de percepções (individuais e coletivas) constituídas no processo constante de interação com o mundo e no mundo. As percepções são fruto dessa interação com o mundo, constituindo-se como chave interpretativa nas análises sobre a relação entre prática social e cultura por serem carregadas de aspectos simbólicos (2001: 120).

Em 1756, quando Manáos era ainda um lugarejo indígena sem importância, Barcelos, a antiga Mariuá, aldeia indígena, foi a capital de toda a “Capitania do rio Negro” e possuía vários milhares de habitantes. Com suas casas meio desmoronadas, Barcelos oferece um aspecto de abandono e desolação. Os moradores estão pálidos, com bochechas encovadas, arruinados de febre. Dos funcionários em Manáos ninguém vai de boa vontade lá. Também nós prestamos o nosso tributo ao cemitério, enterrando um indígena Baré, que durante a viagem tinha falecido em um convés intermediário (Koch-Grünberg, 2005, p.39).

Os Baré foram um dos primeiros grupos a lidar com agentes da sociedade nacional e com as conseqüências do contato (Lasmar, 2005, ISA/FOIRN 2000). Além da inserção secular em Manaus, houve um processo de destituição de todas as suas aldeias, o que daria origem a uma organização social fundamentada na vivência em pequenos sítios familiares, em comunidades multiétnicas ou mesmo nas cidades, principalmente nas amazônicas, embora estejam também em outras partes. Porém, a despeito da assimetria que marca as relações entre índios e brancos nos contextos urbanos como evidenciaram Cardoso de Oliveira (1968), Figoli (1982), Romano (1982), Oliveira (1992), Bernal (2003) e Lasmar (2005), entre outros etnógrafos que se dedicaram ao tema, esse processo não pode ser analisado somente por esse prisma.

No século XX, criaram outras estratégias como os movimentos messiânicos como indiquei anteriormente e a retomada de sua identidade é parte fundamental desse processo. Articularam-se novas redes e deram origem a novas identidades. Migraram para a “cidade”, mas reinventaram esse espaço, elaborando novas concepções de identidade e de pertença. Na contemporaneidade, não falam a língua Baré, tendo adotado a Língua Geral ou *nheengatu* e a reivindicam como língua própria, o que é importante para a construção de sua identidade (Meira 1990, 1996). Por essas questões, alguns grupos indígenas da região afirmam que os Baré quiseram “*tornar-se brancos e hoje estão voltando a querer ser índio*”, como tratou Andrello (2006, p.426).

Os Baré vieram a se transformar em caboclos e hoje avaliam que vale a pena voltar a ser Baré. Ao longo da década de 1980, passaram, assim, a se assumir novamente como índios, em um processo de retomada da identidade indígena articulada à luta pelo

reconhecimento das Terras Indígenas situadas no rio Negro abaixo de São Gabriel da Cachoeira (Meira, 1991). Este é o único caso de uma identidade indígena emergente na região. Trata-se de um caso análogo aos processos de retomada da identidade indígena que vêm sendo documentados entre índios do Nordeste (Oliveira 1999). Acredita-se, porém, que o caso Baré tenha particularidades muito distintas daquilo que se vem processando com os grupos do Nordeste. Uma situação evoca a outra porque sua principal característica é a mesma, isto é, trata-se, nos dois casos, de grupos que retomaram suas identidades à medida que reivindicavam terras. Mas, este fenômeno tem dado margem, no Nordeste, ao surgimento de vários grupos, ao passo que no rio Negro diz respeito apenas aos Baré.” (Andrello, 2006, p. 123-124).

Manaus e a inserção Baré nesse contexto urbano

Segundo Silva (2001), um dos primeiros relatos sobre a Amazônia está datado de 1538. É representado por uma carta enviada por Diego Nunes a Dom João III, Rei de Portugal, em que constam informações de que aquelas são boas terras, com ouro e um grande contingente de indígenas para esses serem convertidos ao trabalho e à fé cristã, o que criou um sentido espiritual para a empresa colonialista. No encontro de índios e brancos, não foi estabelecido um diálogo, mas houve uma tentativa de impor a lógica colonial àquela lógica indígena. Como tratei antes, as relações daí advindas constituíam-se pelo conflito e pela dominação dos índios por parte de religiosos e de militares que reconfiguraram a vida indígena, principalmente pelos descimentos.

De acordo o autor, Manaus surge desse contexto constituindo-se em um primeiro momento com a criação do Forte São José do Rio Negro, construído em 1669. Entre os outros, este Forte situava-se em um ponto estratégico do território. Por outro lado, já havia uma população indígena com a qual os portugueses buscaram estabelecer “alianças”, como aconteceu com os Baré. Os Manáos e Tarumã, que também ocupavam este espaço, negaram-se a fazê-lo e foram sumariamente dizimados.

No ano de 1750, por meio do Diretório dos Índios, a população indígena passou a ser inserida em estrutura burocrática que visava dominá-los, transformá-los, bem como aproveitar de sua força de trabalho para promover o desenvolvimento da região Amazônica. Este projeto, contudo, remonta ao século XVI, época em que vários Fortes militares foram fundados na região e que, na verdade, funcionavam como verdadeiros

“currais indígenas”, diz Silva (idem). Afinal, eram onde os índios “descidos”, ou seja, forçosamente transferidos de seus lugares de origem, ficavam até que fossem transferidos para outras frentes de trabalho e de colonização da Amazônia.

Em 1787, a população de Manaus foi estimada em 301 pessoas, das quais 243 eram indígenas. Em 1809, o “local da Barra” transformou-se em um dos pontos principais do distrito do Rio Negro, havendo um período de desenvolvimento da vila por quatro décadas consecutivas. Prédios públicos e casas confortáveis foram construídos, mas a cidade continuava sendo indígena apesar de fazer parte de um projeto colonial cuja ideologia era “progressista” e não indígena (Silva 2001).

A partir de 1833, o local passa a ser reconhecido como a “vila dos Manãos” em uma alusão clara aos grupos indígenas ali incidentes. Aliás, mesmo que a cidade se tenha desenvolvido, era o ritmo da aldeia que determinava o modo de vida na cidade. A Sra. Elizabeth Cary Agassiz, acompanhando seu marido Louis Agassiz em viagem científica pelo Amazonas nos anos de 1865 e 1866, notou que o ritmo de vida da aldeia estava presente no cotidiano da cidade. Todavia, os índios estavam inseridos em situações menos favoráveis. Muitos eram submetidos à servidão forçada, sendo que outra tendência era a realização de casamentos interétnicos, pois a mestiçagem era um dos projetos ideológicos da época (Agassiz apud Silva, 2001: 38; 44).

Depois de passar por um período de relativa decadência em termos urbanísticos e econômicos, Manaus passou por um novo período de desenvolvimento nas décadas finais do século XIX. Isto aconteceu em virtude da borracha quando Manaus se transformou na “Paris dos Trópicos”. Na época, passou por um intenso processo de urbanização. Contudo, mesmo que o ritmo indígena determinasse, em grande parte, a estrutura local, os índios eram tidos como pessoas de quarta “classe” social. Inicia-se assim um movimento de transferência dessas populações para as partes mais periféricas da cidade, onde se comunicavam por meio da língua *nheengatu* (Silva 2003, p. 45-49).

Além de desenvolver a cidade, o processo incentivou a migração, em grande parte de pessoas provenientes da região Nordeste, que buscavam inserir-se nesse novo mercado. Estas novas correntes migratórias provocaram novas formulações na organização social local e nas relações estabelecidas com os índios. Volta-se a incentivar a realização de casamentos interétnicos, sendo que a condição de “índios misturados”, para os Baré,

consolidou-se nesse período conforme demonstram suas genealogias anexas. Compreendem, desde então, o parentesco como sendo construído na história, como gerador da alteridade que também os constitui.

Mesmo diante da tendência que afasta os índios do “centro” da cidade, sua presença continua sendo marcante neste contexto e determinando em larga medida os modos de vida. Saberes indígenas misturam-se àqueles provenientes de outras partes do país. Aliás, o que os índios parecem fazer é recodificar sua cultura no contexto urbano, dotando questões culturais próprias (e relacionadas ao sistema de parentesco e descendência, por exemplo) de novos sentidos. Ressalte-se ainda que o espaço em que se encontra Manaus é um território que consideram como sendo próprio e que diz respeito à sua própria história. Manaus, para os Baré, sempre foi uma espécie de grande aldeia, é parte de seu território tradicional.

Remontando ao contexto mais recente, pode-se notar que os índios continuam fazendo parte desse espaço, e o constituindo, ainda que se insiram na maioria das vezes na condição de marginalizados e de ocupantes de lugares periféricos e favelas. O mosaico cultural que constitui o vale do rio Negro, aliás, está bem representado em Manaus. Deslocam-se pela cidade, Baré, Tariano, Tukano, Desano, Tuyuka, Arapáso, Wanano, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuya, Baniwa, Baraçana, Karapaná, e outros – todos originários da região do Alto e Médio Rio Negro. Sendo assim, estamos diante de diferentes unidades sociais, havendo inclusive falantes de línguas diversas que compartilham inúmeros traços culturais, como mitos e regras de descendência. Estão vinculados em termos econômicos, sociais e políticos por meio de trocas matrimoniais, entre outros aspectos.

Nos anos 2000, Bernal (2003) evidenciou o processo de articulação em torno de associações indígenas, o que é um diferencial. O “associativismo”, tema abordado em profundidade por Pereira (2007) e Peres (2003), permite que esses grupos se associem, criando um grupo relativamente compacto, ainda que disperso territorialmente. Na cidade, estabelecem relações de “interconhecimento” e “inter-reconhecimento” que reproduzem os laços étnicos que os vinculavam ao rio Negro. Este aspecto inclusive já tinha sido notado por Figoli (1982) e parece ser uma estrutura que permanece, quando estamos lidando com índios citadinos, como havia ponderado o próprio Cardoso de Oliveira em 1968.

Na Cidade, por paradoxal que pareça, a orientação do comportamento tende a dar-se com vistas ao “universo tribal”, ou melhor, para a comunidade indígena local cidadina, enquanto grupo minoritário urbano (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 221).

Apesar de suas diferenças étnicas, em Manaus é comum aos índios citadinos passarem a reafirmar uma identidade comum que está relacionada ao rio Negro e que é capaz de inserir em seu bojo todos os grupos sociais que ali se encontram. Esta concepção, contudo, faz parte do próprio imaginário indígena e ancora-se em um mito compartilhado entre os povos do Rio Negro. Como demonstraram Lasmar (2005), e Figoli (1982) anteriormente, de acordo com esse mito, um ancestral comum reconhecido teria dado origem a uma extensa subdivisão hierárquica entre os *sibs*. Isto abrigaria todos os grupos locais na mesma categoria étnica: a de humanidade ou de “*Maxsá*”. Todavia, a condição de humanidade não é compartilhada simetricamente por todos, havendo um sistema de classificação social das relações intertribais que distingue dois grupos: o dos “índios do rio” e dos “índios da floresta”.

Por esse modelo de entendimento, a categoria “índio da floresta” foi atribuída aos Maku, sendo que os outros grupos do Rio Negro foram considerados “índios dos rios”. Assim, no contexto histórico e social do Rio Negro, os Maku foram considerados como seres humanos hierarquicamente inferiores em virtude de seu modo de vida e de uma condição de semidependência dos outros grupos, recaindo sobre eles categorias estereotipadas que freqüentemente os marginalizam e que interferem nos domínios das práticas sociais (Figoli, idem, p.122-128).

Na cidade essa forma de organizar as relações é redirecionada, havendo uma tendência, frente às condições adversas, em negar a diversidade e a complexidade concernente à atribuição das identidades intertribais típicas do Rio Negro. O Estado, por causa da ausência de políticas públicas, assim como a população de Manaus corroboram para esse quadro e fazem com que os índios citadinos evitem assumir sua identidade ou reconhecê-la no âmbito de categorias “genéricas”. Diante dessa lógica, os povos do Rio Negro são agrupados em uma mesma condição, o que significa negar as taxonomias internas existentes. Assim, é como se as relações antes pensadas como assimétricas – através da oposição entre “índio do rio” e “índio da floresta”-, fossem transformadas nas cidades, ainda que permaneçam outras estruturas elementares (Figoli idem).

Para este autor, a complexidade desse sistema de atribuições de identidades parece deixar de fazer sentido no meio urbano especialmente quando os índios estão diante de novas dinâmicas sociais que tendem a relegá-los a um papel marginal. Nesse sentido, a distinção entre “diferentes tipos de gente” tem sentido apenas quando se referem ao contexto das relações intertribais no rio Negro, mas não necessariamente quando tratam do domínio das relações interétnicas. Essa nova dinâmica acaba exigindo reformulações em suas identidades, modificando também representações do espaço e da própria territorialidade indígena, antes não pensada de modo homogêneo. Em última instância, todos estão igualmente inseridos nos bairros pobres de Manaus.

Em Manaus, portanto, é comum que os grupos do Rio Negro agrupados na categoria genérica “índios do Rio Negro”, o que, por um lado, significa ignorar a série de oposições que separam os “índios das florestas” e dos “rios” e impor um novo esquema de classificação social que opera através dos seguintes pares de oposição: “cidade” e “aldeia”; “modernidade” e “tradição”; “selvagem” e “civilizado”. Este amálgama de representações constitui uma verdadeira filosofia social que valoriza um tipo “ideal” de índio em detrimento dos índios urbanos. Seguindo essa lógica, afirma Figoli (1982), é como se os verdadeiros índios fossem aqueles que estão inseridos nas “florestas”. O índio inserido na cidade, representado como “manso” e “domesticado”, passa a ser visto como farsa.

Ressalte-se que os índios urbanos ainda são percebidos como se fossem anomalia, como pontuou Sisson (2005) para o contexto canadense. No entanto, essa configuração ganha também outros sentidos. Bernal (2003) e Cardoso de Oliveira (1968), por exemplo, mostram que na cidade os índios configuram uma extensa rede social e isto tem também um peso positivo em termos de agência política e de inserção no contexto das políticas identitárias locais, conforme pode observar.

Surge a comunidade tribal reorganizada e fortalecida na Cidade, como elemento mediador do contato interétnico e, ao que tudo indica como substituição altamente funcional da instituição protetora: da proteção vinda “de fora”, passam os Terena a uma forma de autoproteção “vinda de dentro”. A teia de relações estabelecidas ou reestabelecidas no âmbito da comunidade indígena cidadina passa, assim, a ser orientada num sentido de tribalismo, como resultado da situação de minoria em que os Terena se encontram (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 223).

Deste modo, na prática, tem-se percebido que a inserção urbana fomenta a reafirmação de identidades étnicas e leva a um exercício em que se busca dotar de maior eficácia as associações indígenas para que possam minimizar as adversidades vividas no contexto urbano. Estamos diante de processos ainda mais complexos, fato que vem corroborar a perspectiva de Hall (2003, 2005) sobre as teorias da identidade. Precisamos refinar nosso instrumental teórico, se quisermos ter uma compreensão mais ampla desse fenômeno, o que afeta a concepção que temos sobre a identidade indígena, em termos gerais, e a relação entre os índios e a cidade.

Manaus a partir da perspectiva Baré e a identidade Baré em Manaus

A intensa miscigenação e a perda da língua Baré são aspectos evidenciados pelos Baré quando refletem sobre o processo de etnogênese que estão vivenciando. Outra referência central é a própria idéia de “mistura”, categoria que faz parte do próprio sistema de parentesco. Marca ainda a concepção que têm sobre si e cria condições necessárias para refletir sobre o que é ser Baré, o que é ser “índio urbano” em Manaus atualmente.

Para os narradores, Manaus foi tornada à força no “lugar do outro”, já que o ritmo da cidade impôs-se àquele da aldeia, pelo menos no que concerne ao tempo, à necessidade de ter acesso ao dinheiro, bem como aos modos de relações dos seres humanos na natureza. No entanto, os habitantes de Manaus, notam os Baré, têm abandonado progressivamente os padrões de reciprocidade e como consequência têm gerado um quadro de degradação ambiental grave. “*Manaus está morrendo*” (Celina).

Embora não vá me aprofundar nessa questão, o meio ambiente passa por um processo de intensa degradação em Manaus e um olhar superficial para a cidade o demonstra claramente. Os Baré ressaltam esse fato e os interpretam de acordo com sua própria lógica cultural. Afirmam que “*está chegando o tempo em que a natureza vai se vingar*”, como Celina disse. Ou o tempo em que todos “*vão voltar para dentro da barriga da cobra*”²⁴, como complementou Pedro.

²⁴ Ou seja, que deu origem a todos os grupos do noroeste amazônico, o que inclui os Baré e os próprios brancos, como tratei na introdução da tese ao falar da mitologia do Uaupés. Para informações mais detalhadas, consultar Lasmar (2005).

Ao comentar o assunto, afirmam que a situação em que se encontra Manaus hoje, devastada, tomada, cinza, é resultado do esquecimento por parte dos moradores de Manaus e dos Baré já nascidos na cidade. Têm-se abandonado os laços de reciprocidade que devem ordenar a relação entre todos os seres e domínios cósmicos. Além de não “agradecer ritualmente” à “mãe da mata” e a outras entidades da sobrenatureza, essas pessoas, genericamente falando, têm-se apropriado indevida e predatoriamente dos bens da natureza. Os resultados podem ser drásticos e o quadro está se tornando irreversível. As áreas de floresta são a cada dia mais restritas, não se pode caçar ou pescar nos rios e igarapés que se localizam em Manaus; igarapés são soterrados frequentemente, o verde é tomado pelo cinza do asfalto das ruas.

No entanto, os Baré não estão passivos diante desses acontecimentos. Deste modo, reafirmar valores elementares como a noção de dádiva e reciprocidade é parte do novo desafio. Dessa forma, ser Baré e assumir-se como Baré no contexto urbano, mais do que a retomada de sua identidade, é parte de uma proposta em que buscam atingir o tênue equilíbrio cósmico e superar o conflito que está subjacente às relações entre índios e brancos e que marca sua identidade, no difícil “jogo” em que apropriam do “outro” apesar de sua potência destrutiva e das forças que são mobilizadas.

Todos esses dados indicam, portanto, que na cidade prevalece um mesmo imaginário e estrutura. Como os povos amazônicos das terras baixas, a estrutura social Baré deve ser entendida como do tipo relacional. Trata-se de um coletivo indígena que possui fronteiras pouco precisas, fluidas e indefinidas, dadas a constantes intercâmbios, intercasamentos e realocações das famílias em outras comunidades e cidades.

No entanto, mais do que entender essa questão como um sinal de degradação, lembro que antes mesmo do contato os Baré já participavam de intensas trocas culturais, configurando assim as “confederações multiétnicas” (Vidal, 2002). Com o contato, essas relações foram reconfiguradas e ampliadas e os Baré precisaram aprender a lidar com os “brancos”, grupo cuja característica é a belicosidade e a agressividade. Em um processo marcado por adversidades, primeiramente tiveram que se “aliar” aos brancos, o que não foi sempre vantajoso. Contraíram inúmeros casamentos interétnicos e fizeram parte do projeto de miscigenação, trocando substâncias corporais e formas de perceber e organizar o mundo. Vincularam-se às missões em um primeiro momento, aprenderam o *nheengatu* e o

próprio português. Tiveram que abrir mão de sua língua, adotando a “língua do outro”, mas souberam transformá-las em idioma próprio.

Também participaram dos projetos coloniais e mesclaram valores próprios àqueles dos portugueses, criando um tipo de sociabilidade que se identifica com os santos, os encantados e as festas. Ajudaram, enfim, a modificar seu próprio espaço. E apesar do ritmo em que as coisas foram acontecendo, Manaus ainda hoje é chamada de capital dos Baré, ainda que valorize os Baré do passado, aqueles que já não fazem parte do cotidiano da cidade, já que sua presença é sempre negada, invisibilizada. Não obstante, Manaus continua recebendo diferentes “tipos de pessoas”: indígenas de todo o Estado, brancos e negros. A cada dia recebe também novos Baré que deixam suas comunidades e dirigem-se para a cidade buscando “melhorar de vida”.

Esses fatos sumariamente apresentados ajudam a demonstrar que os Baré estão engajados nesse exercício e buscam administrar as forças potencialmente destrutivas dos brancos, que inclusive já haviam sido expulsos do “Lago do Leite”, que deu origem a todos os povos, por seu comportamento agressivo e por portar armas de fogo (Lasmar 2005: 55-56). Na cidade, essas dinâmicas são intensificadas e a força dos “brancos” tem se sobreposto àquelas dos Baré e deixado seu lastro negativo. A miséria de alguns índios urbanos; o fato de serem constantemente invisibilizados; de não terem acesso aos serviços de saúde ou escolar; o fato de estarem sujeitos à violência, seja invadindo um pedaço de terra, seja no envolvimento com as “galeras”, falam por si.

Ao refletir sobre essas questões, talvez em virtude dos estereótipos que temos sobre a Amazônia (cf. Gondim, 1994), chama a atenção especificamente o intenso processo de reformulação do espaço de Manaus. Esta cidade, que foi uma aldeia Baré e ainda hoje é percebida desta forma, tem assumido modelos de sociabilidade não indígenas e é difícil reverter ou conter os impactos dessa escolha.

Diante do quadro de devastação é como se as forças mobilizadas pelos Baré tivessem perdido sua eficácia. Os brancos e também alguns jovens Baré nascidos em Manaus têm se negado a reafirmar o valor da reciprocidade, do comunitarismo. Passam a adotar a lógica do individualismo, do consumo e de uma visão de mundo que perceba a natureza em termos materiais, instrumentais. Não obstante, os Baré, pelo menos os narradores, buscam reverter o quadro. E o fato, hoje, é que estão buscando por meio de

fragmentos recompor sua identidade com valores elementares. Resgatam suas próprias histórias de vida, vivências pessoais e emoções para fornecer mais uma peça dessa imensa colcha de retalhos que os constitui e os cria como coletivo indígena.

Desta forma, mesmo que reconheçam que neste processo de “misturar-se” com os brancos foram grandes as perdas, hoje ensaiam um outro movimento. Parecem não mais envergonhar-se dessa condição de “misturado”, afirmando-se como tais e interpretando os processos históricos aos quais foram engajados a partir dessa categoria. Afirmam-se, pelo menos os narradores, como aqueles que são os “índios misturados”, os “índios brancos”. Para eles, isso não implica somente em uma perda, um estado de “não consciência de si”, mas é parte de suas estratégias atuais. Desse modo, por um lado dedicam-se à formação de organizações que os apóiam politicamente. Por outro, na intimidade de seus lares, contam histórias para seus filhos e netos. Tiram um tempo para escrevê-las, fixá-las no papel. Também continuam difundindo histórias sobre os encantados e organizando ciclos semestrais de festas. Isto indica que souberam valer-se de elementos heterogêneos, como crenças e práticas de missionários, para compor algo novo e que os ajuda a reafirmar parte de sua sociabilidade e percepções de mundo. Estes exemplos, que poderiam ser multiplicados, mostram que no caso Baré, estamos diante de uma identidade que pode ser construída e reconstruída de diferentes formas no decorrer da história conforme demonstrarei. É por isso que os Baré podem usar diferentes categorias como forma de identificação. Podem ser Baré, do “beiradão do rio Negro”, caboclos, brasileiros, venezuelanos e, de fato, recorrem a essas diferentes categorias.

Igualmente podem viver em sítios, em comunidades multiétnicas ou na própria cidade de Manaus, lugar que reconhecem como parte de seu território, mas que requer cuidado e cautela. Ao contrário, porém, de conceber esse movimento somente como algo negativo, o fato de identificarem-se como “índios brancos” e “urbanos” ou simplesmente como índios que “estão na cidade” como ponderou Orlando em seu depoimento, não é entendido como um contra-senso, uma anomalia, resultado de degradação advinda do contato interétnico e conseqüente perda de seus valores. Indica sim que estamos diante de configurações novas, mas que permanece uma mesma estrutura de pensamento em que buscam a interação com o “outro” e a transformação dessa diferença. É dessa forma que

têm tentado superar a potência desagregadora do contato, transformando o “outro” em uma parcela constituinte de seu próprio eu, transformando a cidade em sua própria casa.

Cabe lembrar finalmente que os Baré adotam essa dinâmica desde sua gênese e, sendo assim, não percebem como problema o fato de sua identidade ser polifônica e muitas vezes abrigar preceitos e elementos que parecem contraditórios e ambíguos. Como demonstraremos adiante, ainda que não neguem a violência das relações interétnicas e o fato de que o conflito é subjacente às alianças estabelecidas junto aos diferentes “tipos de gente”, reafirmam os mesmos padrões de interação. Assumem-se como um povo cuja referência básica é a idéia de “mistura” e é por isso que podem ser considerados os “índios brancos”, viver em Manaus, “festejar os santos”, acreditar em Botos e continuar sendo Baré. Afinal, como afirmou Lucia Baré, *“os Baré são uma grande mistura. Somos misturados com os brancos. Não temos uma identidade definida”*.

Capítulo 1

Teorizando a identidade, a etnicidade e a urbanização.

Apresenta-se neste capítulo um panorama geral acerca das teorias da identidade, etnicidade, urbanização e globalização, que são debates que permitem tratar de processos que os Baré estão vivenciando e a iluminar questões que lhes são caras. Em certos casos, estarei usando teorias pouco usuais e que ajudam a desconstruir um olhar fundamentado em dicotomias e pares de oposição.

Embora venham sendo questionadas recentemente por etnógrafos como Viveiros de Castro (1996), por exemplo, a perspectiva é usual. O autor, fomentando uma série de estudos sobre o tema, mostra como este modelo teórico tem peso importante, já que se costuma pensar em perspectivas que opõem o estudo das “sociedades indígenas” ao das “sociedades complexas”, separando a “aldeia” da “cidade”, a “comunidade” do “indivíduo²⁵” e assim por diante. Desse modo, a “aldeia” passa a ser a antítese da “cidade”, sendo difundida a idéia de que no “mundo da aldeia” prevalece um modelo comunitário e fundamentado em uma filosofia de vida que valoriza a sociabilidade, a comensalidade e relações de dádiva e reciprocidade (Overing, 1999). Não obstante, tem-se a idéia de que a vida comunitária restringe de certo modo a individualidade de cada um, pois é como se a pessoa devesse orientar suas ações de acordo com as normas colocadas pela coletividade e que têm por função reproduzir a estrutura social. O ambiente da aldeia, desse modo, seria marcado pelo aconchego e intimidade – pois este é um coletivo de parentes – o que não significa que essas sociedades sejam destituídas de conflito. Há pouca diversidade em termos de papéis sociais e a sociabilidade pauta-se também pela proximidade com a natureza e com o território.

O “mundo urbano”, por sua vez, tem sido representado como o símbolo da modernidade ocidental e da liberdade individual, tendo como paisagem central a cidade. Com sua forma peculiar de arquitetura, hierarquia e estrutura, a cidade constituiria um tipo de vida mental que é próprio das grandes metrópoles como afirmou Simmel (1979). Neste ambiente, o capitalismo e mais recentemente uma economia voltada para o consumo

²⁵ Dumont (2000) em “O Individualismo” analisa a relação entre individualismo e holismo, apresentando um trabalho seminal e bastante representativo para pensar nesse debate.

(Bauman 1999, 2007), remeteria à supervalorização do indivíduo, rompendo com uma orientação mais comunitária e impondo uma relação com o mundo e com a natureza sempre permeada por concepções materialistas. A intimidade, por sua vez, diz respeito principalmente à vida privada (Martins 1997). O indivíduo, nesse contexto, teria uma “identidade” mais fluida, dinâmica e criativa, já que sua identidade pode ser construída e reconstruída de diferentes formas no decorrer de sua vida, de acordo com os projetos selecionados para si e para os meios disponíveis (Velho 1987). Assim, o indivíduo urbano, à diferença do índio aldeado, estaria fragmentado e dividido, sujeito a dramas e a crises existenciais que se renovam e que são aliviadas por meio da arte, do esporte e de outras formas de lazer (Turner 1982, 1987). Desta forma, a sociedade moderna seria percebida:

Como um grande agregado de indivíduos atomizados, indiferenciados, “massificados” e que estariam submetidos quotidianamente às informações padronizadas e pasteurizadas, veiculadas pelos meios de comunicação, que então conformariam idéias, gostos, padrões de consumo, estéticos e éticos aos interesses das elites em sua necessidade de manipular a opinião pública (...) Possuiria uma heterogeneidade real em suas raízes, resistente aos mecanismos pelos quais a indústria cultural procura realizar-se: os bens culturais produzidos são eles mesmos carregados de ambigüidades, pois incorporam os conflitos que marcam as condições da sua produção, permitem-se interpretações diferenciadas que metaforicamente reproduzem diferenças que existem na sociedade e que continuam sendo objetivamente produzidas. Por outro lado, a partir da reinterpretção de um mesmo material simbólico do interior de um campo social relativamente homogêneo, recriam-se formas de sociabilidade, modos de organização e expressam-se interesses que podem se contrapor a padrões e interesses dominantes (Arantes apud Doria, 2001, p. 33).

No entanto, se pensamos por meio destes referenciais como pensar os índios na cidade? Como refletir sobre a influência da globalização, fenômeno que se intensificou nos anos 1970, e de uma organização social voltada para a economia do consumo, para povos tradicionais que estão vivendo hoje nas cidades, como é o caso dos Baré? Em outras palavras, ainda que existam diferenças significativas em relação aos padrões e aos bens de consumo, é possível afirmar, conforme ponderou Bauman (1999, 2004) que consumir permite aplacar, por breves intervalos de tempo, a sensação de desorientação que é uma

das características da vida urbana contemporânea? O que os Baré pensam a esse respeito? Estariam reconstruindo sua identidade sob essas novas diretrizes? Fariam parte desse processo de ocidentalização do mundo, ajudando a difundir um modelo de vida que se pauta pelo consumo e que concebe um modo de organizar o espaço que idealmente está voltado para a estruturação de cidades e de Estados Nações? Somar-se-iam aos milhares de migrantes provenientes da “periferia” que se destinam para os “centros econômicos globais” em busca de melhores condições de vida? O contexto vivenciado por eles, enfim, seria ilustrativo para ampliar a noção de “diáspora” elaborada por Hall?

O conceito fechado de diáspora sobre uma concepção binária de diferença está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma posição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo e sem fim (Hall, 2003, p. 33).

De modo geral, todas essas indagações, que poderiam ser multiplicadas, fazem parte do cotidiano vivenciado pelos Baré, membros de uma comunidade diaspórica, o que por sua vez tem reflexos nos modos como concebem sua própria identidade. Como outros grupos, os Baré estão deixando as “periferias” para aceder a uma vida melhor, somando-se aos milhares de migrantes e refugiados que fogem da miséria, das guerras, etnocídios, das mazelas do colonialismo, entre outros aspectos (cf. Hall 2003). Como estes migrantes, as perspectivas imaginadas no que concerne à inserção na cidade, costumam divergir da real situação encontrada, já que a inserção destas pessoas nos “centros” – seja Londres, Nova York ou a própria cidade de Manaus – costuma ser problemática. Nesse sentido, mesmo que caiba o reconhecimento das especificidades de cada um desses “centros”, as mesmas estruturas reproduzem-se a despeito de dinâmicas levemente diferenciadas. Assim, diferentes grupos sociais como africanos, caribenhos, nordestinos, indígenas, têm sido submetidos a situações extremas, o que gera sentimentos que variam entre frustração, apatia e revolta (Sisson, 2005). No novo contexto, fato que acontece com os Baré, são estabelecidas negociações complexas que abrem espaço para prostituição, trabalho escravo,

venda de órgãos²⁶, entre outros. No caso dos índios urbanos, são invisibilizados e devolvidos às “periferias”. Mas dessa vez, trata-se de um lugar não acolhedor e impessoal, já que não compartilhado por parentes.

Em termos gerais estas novas configurações permitem perceber a relação entre o “centro” e a “periferia” mais complexa do que se pode pensar em um primeiro momento, pois não há uma linha a separar essas duas dimensões. A “periferia”, hoje, foi deslocada para o “centro”, ao passo que o “centro” está também na “periferia”, denunciando, assim, não uma relação de oposição, mas de interação. Se é pouco provável marcar uma distinção entre “centro” e “periferia”, as fronteiras entre “aldeia” e “cidade”, ainda mais se temos por referência a cidade de Manaus, são cada vez mais tênues. Isto demonstra que estamos diante de uma realidade mais e mais complexa, marcada pela hibridez cultural e pela “mistura” entre elementos que foram pensados, antes, como heterogêneos e antagônicos, fatos que marcam a condição de ser Baré como um todo.

Desse modo, ao contrário do que postula boa parte de nossas pesquisas em Etnologia Indígena, pretende-se mostrar que a “cidade” e “a comunidade”, pois essa é a referência Baré, não são pensadas como modelos que se opõem, mas que estão em contínua interação. No entanto, os modelos teóricos frequentemente utilizados difundem o senso de que a “aldeia” não pode estar na “cidade” e vice-versa. A junção entre esses domínios tem sido pensada como sendo no mínimo problemática; e esse ponto de vista tem ajudado a justificar o tratamento que temos dispensado aos índios na cidade, de modo geral, ajudando a reiterar um grande silêncio acadêmico em relação à presença indígena na cidade como pude comprovar ao realizar pesquisa sobre o tema.

Em outras palavras, grande parte dos modelos teóricos usuais tem-nos impedido de perceber como a “periferia” está no “centro”, como “a aldeia” está na “cidade”, e vice-

²⁶ A condição dos imigrantes ilegais na Europa e nos Estados Unidos, por exemplo, mostra que essas pessoas são submetidas aos piores empregos e têm as condições de moradia mais precárias. Na Inglaterra, a condição de ilegalidade gera tantos problemas para os africanos que, na medida em que não podem voltar para seu país de origem, aceitam inclusive vender seus órgãos para conseguir o “green card”. As cirurgias não são realizadas por especialistas, na maior parte dos casos. Costumam ser realizadas em locais impróprios, não sendo garantidas as condições mínimas de higiene e de assepsia. Todos esses fatores têm provocado infecções, hemorragias e até mesmo a morte de pessoas. Aliás, o mais dramático é que essas pessoas não podem recorrer nem mesmo aos hospitais, pois são pessoas que estão à margem da ilegalidade, da clandestinidade. Casos como esses são cada dia mais comuns e retratados na mídia e no cinema, como é o caso do filme inglês “Coisas Belas e Sujas” (Dirty Pretty Things) – dirigido por Stephen Frears no ano de 2002.

versa, embora os índios, no caso os Baré, estejam sinalizando o contrário o tempo todo. Faz-se importante, portanto, reformular nossas perspectivas de modo que possamos pensar numa relação de continuidade entre esses domínios para que percebamos o quanto a articulação entre a “aldeia” ou a “comunidade”, e a “cidade” dá origem a novas configurações e cria sociabilidades específicas. Repensar o tema talvez permita não somente entender o caso Baré, mas também alcançar um entendimento mais aprofundado do que significa ser “índio na cidade”.

Diante do breve exposto, passo às teorias da identidade, dando ênfase à identidade étnica, à relação entre identidade, urbanização e globalização. Trata-se apenas de uma introdução aos marcos conceituais, pois essas categorias analíticas estarão presentes na tese como um todo, emaranhadas aos dados etnográficos.

Identidade

O conceito de identidade ganhou centralidade nas ciências humanas e tem sido amplamente debatido. Estudos demonstram que é preciso reformular o quadro conceitual vigente, pois os quadros de referência estão obsoletos, o que dá origem a uma crise paradigmática. Na concepção de Hall (2003, 2005) o assunto é demasiadamente complexo e, não obstante, pouco compreendido. Para ele, as teorias sobre identidade pautaram-se em uma idéia de identidade “purista”, pouco dinâmica e estável e na representação da pessoa como sendo um indivíduo unificado e enraizado em um Estado Nacional. Todavia, na modernidade líquida, para usar os termos de Bauman (1999, 2004), percebe-se que essas orientações são imaginárias e não podem ser revertidas para a realidade, pois os cenários atuais são mais complexos. Afinal, abrigam identidades “impuras”, “fluidas”, “híbridas” e que concebem o sujeito como “descentrado” e “fragmentado”.

Ao analisar essas questões, Hall (2005) e Briones (1998) sugerem que as teorias de identidade entraram em colapso em consequência das mudanças estruturais acontecidas no século XX e que envolvem a fragmentação de paisagens culturais. A “descentração” ou deslocamento do sujeito e a “perda de um sentido de si” são duas das consequências advindas do processo. As noções de classe, gênero, etnia, sexualidade, raça já não são orientações tão sólidas sobre os indivíduos sociais, o que afeta as identidades pessoais e os

vínculos entre os sujeitos. Isto é, os cânones anteriormente delimitados para tratar da identidade não têm sido eficazes para lidar com a complexidade contemporânea.

Por estas razões, tem-se buscado ampliar o escopo teórico utilizado. Criar modelos acadêmicos que permitam evidenciar como as identidades são inventadas e reinventadas em relação aos sistemas culturais que as rodeiam e que, portanto, não devem estar relacionadas a um passado, mas ao presente. Desse modo, as novas concepções de identidade não devem supor “coerência”, já que é a condição de instabilidade que define as novas identidades e os sujeitos contemporâneos, atravessados por diferentes divisões e antagonismos sociais que os afetam profundamente. De acordo com esse entendimento, não é a identidade que está vivenciando uma crise irreversível, mas antes a idéia de que a identidade é “hermética”, estática, imutável e fixa (idem).

Esta percepção é fundamental para rediscutir a relação entre indivíduo e individualidade, base sob a qual construímos nossa idéia de identidade na modernidade tardia. O exercício, contudo, requer que remontemos à formação da identidade moderna. Afinal, a categoria não delimita só uma idéia de identidade ocidental moderna, mas influencia nosso entendimento sobre o que significa “ser índio” e, por conseqüência, “ser índio na cidade”. Na concepção usual, é como se os índios não fossem indivíduos no sentido pleno do termo, mas sim membros de uma coletividade e relacionados a um território específico. No entanto, como essas idéias ajudam a pensar o caso dos índios urbanos? Dos próprios Baré? Na cidade os índios estariam se aproximando dessa idéia de identidade moderna ou, pelo contrário, a rejeitariam ao reativar suas redes comunitárias?

Ao buscar compreender essas indagações, recorro a Hall (2003, 2005), Dumont (2000) e Berman (2006). Guardadas as nuances de cada autor, todos evidenciam que, a partir do século XVI e no decorrer do século XVIII, movimentos revolucionários²⁷ deram origem a uma nova concepção de pessoa, modificando seu sentido primário. Se a noção antes estava diretamente relacionada a uma ordem divina, desconsiderando a agência humana – pois a orientação geral percebia o mundo como um lugar imperfeito e valorizava mais a vida após a morte do que uma existência mundana – a noção de sujeito moderno abala esse quadro conceitual. Mais do que isso, fundamenta uma nova ordem social. Ora, o indivíduo moderno é percebido como centro de conhecimento e de razão, dotado de

²⁷

Como o Humanismo, Renascentismo, Iluminismo e, principalmente, a Reforma Protestante.

vontade própria e de agência²⁸, entendimentos fortalecidos após a Revolução Industrial, que consolidou o sistema capitalista no século XIX.

O processo como um todo, acrescentou Hall (2005), provocou um intenso processo de êxodo do campo para as cidades, promovendo crescentes ondas migratórias e a urbanização do espaço, alterando as dinâmicas sociais e as próprias percepções²⁹ de identidade. Na cidade, acredita-se que as pessoas passam a adequar a um novo modelo de sociabilidade e temporalidade, o que exige a reformulação das relações com a natureza. A orientação passa a estar voltada para a produção e para um estilo de vida voltado para a acumulação de bens. O rompimento de vínculos comunitários e isolamento são algumas das conseqüências da urbanização. O indivíduo neste ambiente está isolado, colocado contra o pano de fundo da multidão anônima (Simmel, 1979).

É nesse âmbito que surge o indivíduo moderno³⁰, o sujeito sociológico do qual as ciências humanas vão tratar, fazendo-nos conviver com uma noção mais perturbadora da identidade. Evidencia-se que estamos libertos dos dogmas religiosos, mas não do mundo das normas sociais. A idéia de *self* passa a ser construída a partir de um complexo processo de interação e luta social do qual fazem parte a contradição e o conflito. A identidade e os papéis sociais são negociados, especialmente durante crises.

Por outro lado, o sujeito moderno está ancorado também na constituição de um Estado Nacional soberano, constituído a partir de fronteiras rigidamente delimitadas, do compartilhamento de uma mesma consciência histórica, de um mesmo idioma bem como de símbolos tornados significativos. A identidade nacional, por sua vez, remete a um conjunto de narrativas, mitos de origens, estórias, imagens, símbolos, eventos e rituais que dão visibilidade à “comunidade imaginada” para remontar a Anderson (2008). Faz parte de árduo processo e que, em última instância, submeteu a diversidade cultural a projeto de homogeneização – muitas vezes pela imposição da força. É dessa configuração que se elaborou a categoria “identidade nacional”, concebida como unificada e “pura”, capaz de

²⁸ Convém notar que há certa resistência em transpor esse imaginário para os povos indígenas.

²⁹ Para Ingold devemos voltar nossas atenções para as práticas sociais e perceber como as mesmas vão ao encontro de percepções (individuais e coletivas) constituídas no processo constante de interação com o mundo e no mundo. As percepções são fruto dessa interação com o mundo, constituindo-se como chave interpretativa nas análises sobre a relação entre prática social e cultura por serem carregadas de aspectos simbólicos (1996, p. 120).

³⁰ Hall destaca a importância de cinco teorias nesse processo: a de Marx; Freud, Saussure; Foucault e o movimento feminista (2005: 34-39).

tolerar outras identidades se elas se subordinam a esse modelo de construção do mundo (Hall, 2005 e Berman, 2006).

Com a globalização e os novos processos advindos da pós-modernidade torna-se evidente que a idéia de “nação” e de identidade nacional está permeada por uma série de ambigüidades. A categoria, percebe-se hoje, é uma construção simbólica que não corresponde à realidade, pois não existem comunidades “puras”. Os Estados Nacionais, no decorrer de sua formação, transformaram as diferenças étnicas e culturais existentes, substituindo-as por uma identidade genérica e universalizante. O processo foi marcado por tensões e por ações estratégicas frente à imposição de uma identidade construída pelo olhar do Estado e que, não obstante, define os espaços sociais em que os indivíduos se inserem. Isto demonstra que, embora o Estado tenda a negar, sua condição primária (e atual) é pluriétnica e híbrida. Trata-se de novo modelo de entendimento deu origem a diferentes correntes teóricas, havendo desde autores que consideram que há um processo de afrouxamento das identidades nacionais e fortalecimento de uma identidade global àqueles que afirmam que as identidades locais têm sido reafirmadas em um contexto de homogeneização. Configuram-se também práticas de resistência à globalização.

Sobre o debate, Hall (idem), ao contrário de optar por uma única orientação, aponta para a continuidade entre esses dois pólos e afirma que é nesse espaço de interação que se formam as identidades contemporâneas, consideradas fragmentadas, misturadas, flutuantes, polifônicas e até mesmo contraditórias, como é o caso da identidade Baré, especificamente. Nesse sentido, é preciso que as teorias de identidade sejam reorientadas e repensadas de modo que seja possível promover a articulação das redes locais e globais. A manipulação das identidades por meio de jogos de identidade cada vez mais complexos é outra dimensão, cabendo dar atenção à configuração de uma nova geometria do poder. Afinal, mesmo sendo desigual, a globalização afeta a todos e retém aspectos da dominação global ocidental, o que dá novo significado aos estudos sobre identidade.

Este debate é importante quando mostra os constantes fluxos de pessoas das periferias para os centros, fato que está acontecendo com os Baré em particular. A diáspora, o êxodo da aldeia e do campo para a cidade, da cidade menor para a maior, de países mais pobres para os mais ricos, repete-se a todo instante, ainda que adote uma grande variedade de formas. Para além das especificidades de cada contexto, há um

movimento constante para “fora”, de pessoas que se movem em busca de mercadorias, estilos e de identidades globais, o que dá origem a verdadeiros enclaves étnicos minoritários no seio do Estado-Nação, aspectos que mostram o caráter dialético e ambíguo das identidades contemporâneas, inclusive a Baré.

A globalização, desse modo, tem alargado o campo das identidades e provocado uma proliferação de novas posições de identidade, o que implica a valorização de culturas locais e, ao mesmo tempo, a formação de identidades híbridas em termos culturais. Essa dupla tendência pode gerar o fortalecimento de identidades locais, como é o caso Baré, e ao mesmo tempo provocam reações que podem ser classificadas como sendo etnocêntricas e que marcam uma interação com o “outro”, marcada pelo medo, etnocentrismo e violência e que podem ser evidenciadas cotidianamente na cidade de Manaus no que concerne às relações entre índios e brancos neste contexto, fato inclusive que alimenta o silêncio de muitos índios urbanos que optam pela não afirmação de sua origem étnica.

Estar atento a esses movimentos, que ao mesmo tempo em geram novas identidades e fortalecem identidades “tradicionais”, pode ajudar a renovar definitivamente nosso instrumental teórico. Para esta pesquisa, amplia o entendimento acerca do recente processo de reconstrução da identidade Baré, entendida como menos fixa, mais posicional e política. Menos unificada e mais transnacional, lidando com processos marcados por conflitos e assimetrias, mas também com a capacidade criativa humana. Por esse ponto de vista, revela-se que não há tradições puras ou unitárias, mas traduções, conceito que permite perceber como se dão os processos de formação de identidades que atravessam e intersectam as fronteiras naturais compostas por pessoas que foram dispersadas de sua terra natal, mas que, no entanto, mantêm um vínculo com seus lugares de origem. Na adversidade, essas pessoas são obrigadas a negociar com as novas culturas sem serem simplesmente assimiladas ou sem que haja perda de sua identidade. Há, assim, uma tensão constante entre o apego ao local, ao particular e simultaneamente a valores cosmopolitas. São estes os processos que os Baré estão vivenciando como demonstrarei.

Sendo assim, compartilho com Hall (2005) a noção de que as novas construções teóricas sobre identidade devem entender o conceito como processual e, em certos sentidos, contraditório. A identidade deve ser percebida como uma construção simbólica, constituída no decorrer dos processos de interação social, e marcada pela ambivalência

exigida pelos novos laços sociais como colocou Bauman (1999, 2004). Reveste-se hoje de um caráter político e está relacionada a jogos de identidade por meio dos quais grupos particulares tentam assegurar direitos, embora abrigue também questões subjetivas que devem ser colocadas em foco, como pretendo fazer nesta tese. A identidade, como sistema de representação do mundo, envolve imagens, mitos, idéias que não somente constroem as pessoas como seres sociais, mas também dão sentido ao mundo em que se inserem, envolvendo o discurso psicológico do *self*³¹.

Ante a hibridez que é característica do mundo contemporâneo, os “jogos” identitários tornam-se cada vez mais complexos, dando espaço para diferentes configurações e políticas de identidade. Desta forma, faz-se necessário entender que falamos e escrevemos desde um lugar e tempo particular, desde uma história e uma cultura específica. Assim, na identidade individual, há sempre algo “imaginário” ou “fantasiado”, já que sua unidade permanece incompleta. De modo que, em vez de falar da identidade como coisa acabada, deveríamos falar de identificação, vê-la como processo em andamento, afirma Doria (2001).

Todas essas perspectivas sobre identidade, ainda que pareçam deslocadas em um primeiro momento, são centrais para entender a identidade Baré. As perspectivas de Hall, em particular, são elementares quando propõem um modelo em que a identidade é percebida como dinâmica, híbrida, em processo de construção, como é a identidade Baré. Neste caso buscam, ao mesmo tempo, recuperar sua “tradição” e parte de sua “pureza anterior”, mas também entendem que essa “tradição” foi reinventada e “traduzida” já que sujeita ao plano da história e dos processos de fragmentação aos quais foram engajados.

A identidade que possuem, nesse sentido, é produto de novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. “*Habitam no mínimo duas identidades e falam pelo menos duas linguagens culturais que se traduzem e negociam reciprocamente*” (Doria, 2000, p. 39). Como pretendo evidenciar, os Baré pretendem “recontar o passado” e, para tanto, possuem basicamente suas histórias de vida, que estão relacionadas a uma coerência imaginária que lhes é própria, bem como relacionadas à sua experiência de dispersão e de fragmentação que é característica da história de todas as diásporas forçadas, o que inclui a Baré. Embora se preocupem com o que “realmente são”, estão dedicados a um exercício

³¹ Sobre esse aspecto ver Giddens (2002) e Taylor (1994).

que busca dar sentido à história do “que se tornaram”, sendo que cada história de vida Baré evidencia essa dinâmica relacional.

Identidade Étnica

Cardoso de Oliveira (1968), ao analisar as relações entre índios e brancos no Brasil propôs o modelo do contato interétnico, inaugurando um amplo campo de debate. O modelo marca uma relação de oposição entre o mundo dos brancos e dos índios e pauta-se pela relação de oposição, ainda que sejam interdependentes, entre esses dois grupos.. A tônica nas relações de assimetria, dominação e sujeição dos índios ao contexto nacional deve ser interpretada como uma das dimensões desse fenômeno, não devendo ser a única dimensão privilegiada. Todavia, como notou o próprio autor, este modelo, largamente fundamentado em dicotomias e pares de oposição, deve ser revisto, na medida em que a realidade social costuma ser mais complexa e reveladora de outras dimensões.

Esta constatação vem corroborar algumas das mais sofisticadas críticas ao conceito folk-urbano, que tem recebido, quando demonstram que os termos da dicotomia não conseguem conter todas as variações dos fenômenos observados (...) Estamos cientes da debilidade do continuum folk-urbano, quando seu uso não é cercado de cuidados tais como os de não reificar os termos da dicotomia e o de utilizá-lo, heurísticamente, como fonte de questões a serem respondidas pela pesquisa empírica (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 221).

Ainda que sejam inúmeras as referências utilizadas por Cardoso de Oliveira (1968, 1976, 1978, 1996), a perspectiva de Barth (1997) acerca do conceito de etnicidade teve peso importante na formulação das teorias do contato do contato interétnico. Sobre o debate, Doria comentou:

Barth contribuiu com sua crítica para revolucionar os enfoques substancialistas em voga até o princípio da década de 60, que era a tendência a essencializar mais ou menos explicitamente a noção de cultura. Um exemplo era o conceito de “aculturação” (Redfield, Linton, Herskovitz), que pretendia dar conta de fenômenos resultantes do contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos que têm culturas diferentes, com as mudanças subseqüentes nos padrões culturais originais de um ou ambos os grupos. As

premissas de tais enfoques eram basicamente (a) o interesse nos resultados, nos produtos, mais do que nos processos; (b) as sociedades eram vistas como grupos de indivíduos – em vez de redes de relações sociais – que têm ou possuem culturas diferentes e podem ser diferenciadas a partir destas; (c) uma noção de padrões culturais “originais” a partir dos quais pode-se mensurar mudanças, em grande parte produzidas pelo contato direto; (d) a ausência de fatores –p. ex, relações de poder – que afetem e ajudem a explicar a direção da mudança (Doria, 2001, p.261-262).

De acordo com Barth (idem), os grupos étnicos devem ser vistos como categorias nativas de atribuição (adscrição) e identificação, e não como unidades discretas recortadas a partir de traços culturais distintivos, supostamente portadores de sua identidade grupal. A reprodução e a manutenção desses grupos, por sua vez, não resultam em isolamento, mas pelo contrário, resulta da interrelação com outros.

Assim quanto mais intensa for a relação, mais poderosos serão os limites étnicos; se estes são antes de tudo sociais e simbólicos, é porque as identidades são contrastivas não dependem de levar em conta a soma das diferenças culturais objetivas, mas apenas aquelas que atores consideram significativas e convertem em diacríticos mediante processos de simbolização. Todavia, diferentemente de atribuições e atribuições por outros que funcionam de modo similar, aquelas especificamente étnicas seriam, segundo Barth, as que classificam a pessoa em termos de uma identidade ‘mais básica e geral’ presumidamente determinada por sua origem e bagagem (Doria, 2001, p. 262)

A identidade étnica, por essa perspectiva, teria valor instrumental e constitui-se por “fronteiras” que designam signos de pertença. Mais do que culturais, os grupos étnicos são do tipo organizacional, importando mais suas formas de atribuição e autoatribuição do que traços culturais. Em parte, é a partir desse pressuposto que Cardoso de Oliveira (1996) formula sua teoria do contato interétnico, ponderando que, para os grupos indígenas, as possibilidades de construção identitária é de certo modo limitado. Isto acontece em virtude do “contato interétnico”, interpretado como uma “situação colonial” que dá origem ao um *“um sistema formado pelas relações entre duas populações dialeticamente unificadas*

através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes por paradoxal que pareça” (ibid:85).

Assim, a identidade étnica surge como uma categoria instrumental, posicionando o indivíduo no campo das interações sociais, constituindo-se pela oposição à categoria “branco”. Em termos ideológicos, isto implicaria a negação da identidade indígena como valor positivo, perspectiva que é interiorizada pelos próprios índios e revertida para o mundo das práticas sociais e das idéias que têm sobre si. Segundo esse entendimento, o índio é “inserido” na sociedade nacional a partir do contexto das relações de classe, recaindo sobre ele a condição de dominação e sujeição à sociedade nacional. Esse aspecto seria potencializado à medida que se inserem na cidade.

Ao ponderar sobre essa questão, Cardoso de Oliveira (*idem*) propõe ainda a noção de tribalismo – apropriada de Mercier (*apud* Cardoso de Oliveira) – e entendida como manifestação de certas peculiaridades do contato interétnico. O tribalismo seria conjunto de reações de defesa constituinte dos sistemas de dominação e de sujeição. Na cidade, essa dinâmica não é alterada, a não ser quando a distância cultural diminui – o que ocorre em razão de um “esvaziamento progressivo da consciência tribal”. Deste modo, na cidade, mesmo que as modalidades de identificação sejam inúmeras, a tendência seria assumir a identidade de “caboclo”, o que marcaria o ápice do processo de dominação. Afinal, os índios passariam a negar sua identidade étnica em virtude do Cardoso de Oliveira (1968) que a chamou de “colonialismo interno”.

Partindo desses pressupostos, considera-se que a identidade étnica significa, antes de tudo, aceitar passivamente uma série de atributos elaborados a partir de signos externos estereotipados. Com a consolidação do Estado Nacional e da expansão sobre as terras indígenas, os índios passaram a ser portadores de identidade negativa e estigmatizada. Seu universo passou a ser marcado por relações sociais cujo elemento ordenador é o caráter étnico, substancializado em aspectos culturais de cada grupo, sendo que a identidade étnica é pensada também a partir de uma série de concepções que, via de regra, concebem a identidade indígena como sendo, em grande parte, pouco dinâmica no sentido em que é bastante difícil reverter a situação de marginalidade em que esses grupos se inserem. Concebe-se a identidade étnica como relacionada a uma série de atributos culturais e a uma sociabilidade específica, fundamentalmente não urbana.

Em outras palavras, apesar do esforço analítico e da importância dessa teoria para a Etnologia Brasileira nos final dos anos de 1960/70, a noção de identidade étnica apresentada “*permanece em um campo onde o conhecimento é fragmentário e as posições teóricas e metodológicas mais controversas*”. Sobre esse aspecto, o próprio Cardoso de Oliveira (1968) complementou:

Não vamos aqui indagar sobre as causas desse estado de coisas, se bem que sejamos inclinados a admitir que talvez a razão principal esteja na falta de um entendimento sobre o uso de conceitos e de categorias entre os especialistas dedicados a esse tema. Mas não se pode dizer também que os conhecimentos parciais obtidos não se somem de alguma forma, vindo a se constituir como esboços de teorias mais integradas sobre certas modalidades do contato interétnico (Cardoso de Oliveira, 1968, p.221-222).

Para compreender a identidade Baré, de fato, esses argumentos precisam ser contemplados. Aliás, sobre as críticas ao instrumental analítico criado por Barth (1997) acerca das teorias da etnicidade, cabem as seguintes observações:

Sua noção de sistema social poliétnico, baseado na complementaridade dos grupos, tendeu a obscurecer o fato de que uma população que comparte uma unidade política, nem todos os indivíduos têm o mesmo poder para fixar as coordenadas de formação de identidades com base no contraste nós e outros; segundo, a afirmação que a identidade étnica é imperativa e supraordenada com respeito a todos os demais estados (status), desconhece que a mesma é contextual e pode ser temporariamente posta em suspenso dependendo da forma em que se definam as situações sociais em que participa; terceiro, a ênfase nos fatores subjetivos minimiza o peso dos fatores “objetivos (...) Como consequência, a inespecificidade no seu modelo promoveu o uso generalizado da noção de etnicidade para dar conta de práticas diversas que operam através de mecanismos formais de identificação (basicamente, contraste e diacritização” (Briones apud Doria, 2001, p. 262-63).

Em relação às teorias do contato interétnico, embora os Baré estejam inseridos em muitos casos em uma situação de dificuldade em Manaus, não se percebem como portadores de identidade, cuja essência é negativa e pouco dinâmica, já que vinculada à

noção de classe social. Não acreditam que o fato de estar na cidade implica a degradação cultural, mas que esta é parte de suas estratégias atuais.

Na contemporaneidade, os Baré estão vivenciando um momento em que valorizam sua identidade, concebendo-a como criativa, capaz de reunir elementos pensados como opostos e essencialmente diferentes sem que para tanto, tenham que perder sua consciência e adotar o ponto de vista do outro que os desvaloriza profundamente. Percebem-se como “índios brancos”, “misturados”, “urbanos” e acreditam que esse processo não é apenas destrutivo, mas faz parte de sua própria reinvenção e tradução de sua identidade diante dos processos aos quais foram engajados. Desse modo, podem assumir diferentes identidades e, todas ao mesmo tempo.

Por outro lado, concebem a inserção na cidade como parte de um movimento em que estão adotando, também, formas próprias para revalidar valores que são significativos e que diz respeito ao tipo de sociabilidade específica. A categoria de “caboclo”, como também evidenciou Bernal para o contexto manauara, portanto, ganha um sentido mais positivo. Ajuda a explicar uma concepção de si que é, em essência, “misturada” e que comporta diferentes possibilidades de ser. Mais do que uma concepção estática, os Baré concebem sua identidade como devir.

Silva (2001), inclusive, corrobora com essas críticas ao modelo “contatualista”, para usar Viveiros de Castro (1999), ao analisar a situação dos índios em Manaus. Pondera que este ponto de vista, sem querer absolutamente negar sua importância, não tem permitido reconhecer, por exemplo, a polifonia do termo identidade. A identidade étnica, reitera, é identidade possível entre outras possibilidades definidas na interação social. Ademais, os estudos de etnicidade têm focado os aspectos externos que configuram a identidade e tratado pouco de questões subjetivas.

Deste modo, os estudos sobre etnicidade costumam tratar mais da dimensão objetiva da identidade, frisando mais seus aspectos externos e valorizando menos a perspectiva nativa. Mais do que ouvir o que os índios pensam a respeito desse fato, a ênfase recai sobre os atributos externos que definem quais são as formas de identificação e de articulação possível. Diante do quadro, faz-se necessário abordar o contato tanto em termos de sua natureza objetiva quanto subjetiva, evidenciando como os dois pólos estão em constante

interação, dando origem a identidades novas, inventadas e híbridas como propôs Hall (2005) e Bhabha (2005).

No entanto, ao contrário do que tem sido usual, Silva (2001) postula que devemos analisar os aspectos subjetivos para além de uma dimensão “primordialista” ou essencialista da identidade. Todavia, na maior parte das vezes, a identidade étnica tem sido concebida como aquela relacionada a vínculos de pertença muitas vezes estereotipados. Assim, a questão passa a ser marcada pela consangüinidade, pelo parentesco e pelo compartilhamento dos mesmos traços biofísicos. Supõe-se que a “pertença” é questão de dever moral, cabendo aos indivíduos manter os vínculos com suas comunidades de origem. Para o autor, esse modelo tende a perceber as formas de cooperação e a interação interpessoal como sendo definidas pelo campo das emoções, dos instintos, das lembranças, o que, para ele, acaba inserindo essas identidades no plano da não consciência e demovendo seu poder de agência política.

No caso Baré, contudo, esse ponto de vista apresentado por Silva também deve ser ampliado. Afinal, a identidade está vinculada também a questões subjetivas como o próprio autor pontuou. Isto é, envolve lembranças, vivências e a própria história de vida dessas pessoas. Contudo, para os Baré, ao contrário de destituir seu potencial político, são, justamente, esses elementos que são tomados para que se possam recompor. Nesse processo elaboram um mosaico em que combinam memória coletiva, lembranças, representações de um passado distante ou próximo e de visões de futuro. Estes aspectos são avaliados pelos Baré e apropriados por suas redes, ajudando a compor as organizações indígenas e criar estratégias que os permitam superar as adversidades de uma vida na cidade que, entre outros aspectos, pauta-se por valores materiais e monetários, principalmente. Deste modo, esses aspectos também têm sua eficácia instrumental ao contrário de destituir seu poder de agência.

Etnicidade e urbanização

Propõe-se apresentar um panorama sobre um conjunto de obras que busca entender as dinâmicas envolvidas no “movimento dos índios em direção ao mundo dos “brancos”, já que os índios Baré se reconhecem como índios urbanos, mesmo que tenham clareza de que

a cidade hoje representada por Manaus é um território tradicionalmente ocupada por eles. Nesse sentido, não foram os Baré que migraram para a cidade, mas, antes, a cidade que cresceu em suas terras. Não obstante, o fato não implica em negar a complexidade da situação vivenciada pelo grupo e do próprio debate sobre os índios urbanos. Sobre esse aspecto, cabe notar que o estudo pioneiro, no Brasil, é de Cardoso de Oliveira (1968) que analisa os conceitos de “tribalismo” e urbanização. Entende que ambas as dimensões estão relacionadas, definindo o tribalismo como “*uma forma de expressão comum a oposições que podem ser de natureza diversa*” (1968, p. 211).

Ao tratar dos índios citadinos, optando pelo uso de autobiografias e estatísticas, Cardoso de Oliveira busca evidenciar como, na cidade, há certas estruturas que permanecem, como aquelas relacionadas aos padrões de organização familiares, ao passo que outras são profundamente alteradas. Não deixa de frisar a presença da aldeia na cidade e da cidade na aldeia, o que abriu espaço para a elaboração de novos modelos teóricos. Marca, porém, a condição de marginalidade a qual os índios estão submetidos na cidade e o tom assimétrico das relações interétnicas, aspecto que tem sido constantemente reiterado.

A reprodução sistemática desse modelo de entendimento, apesar de seus aspectos positivos, contudo tem-nos impedido de ver outros modos de inserção dos índios na cidade. Evidencia-se que é preciso ter compreensão mais densa desse instrumental analítico de forma que percebamos que as relações de assimetria entre índios e brancos constituem um aspecto da questão. Para além dele, é preciso entender qual o significado das categorias “índio” e “branco” e como essas construções são articuladas pelo discurso nativo. Afinal, “*como constituirá o branco, então, outro diferente dos outros? Qual é o estatuto de sua alteridade? De que maneira a visão da alteridade dos brancos conecta-se à concepção de uma identidade ‘indígena’?*” (Lasmar, 2005, p. 24).

Voltando-me para os estudos sobre os índios de Manaus, a grande maioria analisa os aspectos históricos e estruturais envolvidos na migração indígena, tentando justamente analisar como se dão as relações decorrentes da “situação interétnica”. O aspecto subjetivo tem sido sublinhado nas narrativas indígenas que expressam as motivações, as angústias e as expectativas envolvidas nesse caminho rumo ao “mundo dos brancos”. Há também interesse compartilhado em entender quais as implicações advindas dessa escolha – deixar a aldeia e instalar-se com a família ou individualmente – na cidade. Igualmente, tais

estudos têm, por intuito, refletir sobre as transformações sociais, causadas por esse movimento e pelos modos por meio dos quais o migrante se estabelece na cidade e cria possibilidades para permanecer nesse espaço, marcado por novas relações de hierarquia e que requer o aprendizado de novas habilidades.

Entre o conjunto total dos trabalhos reunidos sobre os índios urbanos em Manaus, podemos pensar em uma divisão temporal das pesquisas: um grupo de estudos da década de 1980 e outro do final da década de 1990 e anos 2000. Enquanto os estudos de 1980 focam um grupo indígena particular que está na cidade, as pesquisas recentes não fazem distinções étnicas mais profundas. Embora realizados em períodos e em conjunturas diferentes, os estudos são influenciados pelas teorias do contato e revelam estruturas semelhantes como a inserção dos índios em uma situação de assimetria e de marginalidade.

Se separarmos esses dois grupos em termos cronológicos, podemos considerar que o primeiro bloco de estudos está constituído por três dissertações de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB. As pesquisas, realizadas em 1981 e 1982, fazem parte de um grupo de estudo vinculado ao Projeto “Índios Citadinos: Identidade e Etnicidade em Manaus”, coordenado por Cardoso de Oliveira.

De modo geral, o primeiro conjunto de estudos tem por foco o interesse no sistema interétnico e – apesar de pontos de vista e contribuições diversas – convergem para uma mesma opinião: o sistema interétnico estaria fundamentado em relações contraditórias e essa condição seria inerente às relações entre índios e “brancos”, refletindo-se no domínio econômico, social, político e ideológico. Reafirmam, portanto, a tônica constante das relações interétnicas: a assimetria e a sujeição dos índios aos valores nacionais, desconsiderando, desse modo, a agência indígena e as respostas, muitas vezes sutis, que dão a esse processo, seja na cidade ou em suas comunidades de origem.

Neste âmbito, uma idéia importante é o termo “caboclo” que representa, para Cardoso de Oliveira (1968), uma identidade em que o índio “incorpora” os estigmas a que foi submetido, percebendo-se de acordo com a lógica discriminatória dos “brancos”. A categoria favoreceria o processo de “invisibilização” na cidade por meio da negação da identidade étnica. Nesse âmbito, a noção de “caboclo” parece criar uma “ponte” que aproxima os índios do “mundo dos brancos”, afastando-os do próprio mundo.

Desta forma, entende-se que o “caboclo” seria um índio destribalizado e “manso”, aquele que está mais próximo do pólo da sociedade nacional do que da sociedade indígena. Transformado em “caboclo”, passaria a ser a representação do “índio em processo de transformação”. Esta metamorfose, pensada como inevitável e irreversível, significaria quase sempre uma “perda” para a população indígena. Em última instância, uma perda de si pela “incorporação” da identidade do “Outro” e da negação de sua própria condição. No entanto, essa “transformação” seria sempre incompleta, pois existem aspectos irredutíveis de sua identidade.

O debate é amplo e complexo e, ainda que vários pesquisadores tenham se debruçado sobre o assunto, parece atual e necessário. É complicado deixar de usar o modelo proposto por Cardoso de Oliveira quando estamos tratando dos índios urbanos no Brasil, especialmente quando pretendemos evidenciar o caráter assimétrico das relações interétnicas e as condições em que essas populações estão frequentemente inseridas. Porém, esse modelo precisa ser redimensionado, pois o foco nas relações de sujeição do índio à sociedade nacional não permite ver a criatividade e a agência indígena no processo.

Diante desse entendimento, Lasmar (2005), ao analisar a migração dos índios do Rio Negro para São Gabriel da Cachoeira, AM, propõe como alternativas tratar a relação entre índios e a cidade. Embora não negue os pressupostos do “contato”, entende a migração como busca por maior aproximação com o “mundo dos brancos”. Mesmo reconhecendo o caráter assimétrico das relações entre índios e “brancos”, a autora dota de maior flexibilidade ao modelo, substituindo os pares de oposição – como, por exemplo, índio:branco; cidade: aldeia – por “*posições escalares que, contrastam umas com as outras de acordo com a distância relativa de um pólo a outro*” (idem, p. :148). Essas “posições” não seriam absolutas, mas indicariam formas distintas de estar na cidade e representações diferentes sobre o que significa ser índio e ser “branco”, dando maior visibilidade à perspectiva.

Estas idéias começam a influenciar os estudos mais atuais realizados sobre os índios em Manaus. Nesse sentido, Bernal (2003) irá enfatizar a noção de identidade étnica, reinterpretando a noção de “caboclo”. Mais do que a interiorização de uma identidade negativa, atualmente o termo faz parte de um processo de “etno-resistência” e “etnoestratégia”. Para o autor, o termo permitiria aos índios o estabelecimento de uma

negociação criadora, em que a identidade é vivida em nível pessoal e comunitário. Por outro lado, demonstra como os índios constroem novos espaços de interação, revestindo elementos urbanos para investi-los de tradições indígenas.

O trabalho de Silva (2001), por sua vez, reflete o mesmo interesse pela noção de identidade. O pesquisador propõe estudo etno-histórico e realiza leitura histórica dos processos pelos quais os índios foram submetidos, evidenciando sua dimensão política. Para ele, a identidade étnica em Manaus seria um modo de construção, articulação e mobilidade na cidade, facilitando a ação política individual e coletiva, o que é relevante para reverter as dinâmicas de exclusão a que têm sido submetidos. Propõe leitura histórica do contato interétnico e aponta para a importância de repensar a noção de “fronteiras étnicas” na cidade. Também estimula a análise de formas de identificação étnica em Manaus e das estratégias utilizadas no processo de articulação e mobilização indígena na cidade. Esse olhar permitiria entender aspectos sutis³² da situação dos índios em Manaus e ampliar o debate sobre os “índios urbanos”.

O relatório elaborado pela Arquidiocese de Manaus (1996), por sua vez, trata de dados sobre os diferentes grupos indígenas de Manaus, mostrando sua condição de marginalidade. Embora não seja necessariamente acadêmico, apresenta panorama sobre a situação histórica do contato entre índios e “brancos”, focando em alguns grupos indígenas inseridos na cidade. O estudo evidencia como a urbanização não é processo simples, do ponto de vista espacial, social e temporal e menciona a dificuldade em lidar com a diversidade cultural e constituir políticas públicas para os grupos urbanos. Um tema central para reflexão é a sugestão para que os pesquisadores tratem mais detalhadamente dos modos peculiares de configurar o urbano na Amazônia.

Diante do quadro é importante dar atenção às narrativas que falam sobre as expectativas que levam os índios a se aproximarem do “mundo dos brancos”, bem como superar a oposição tradicional/moderno, pois essa construção é sempre desvantajosa para as sociedades indígenas. Isto é, a oposição aldeia e cidade fica mais bem entendida se tratada em relação aos termos comunidade/cidade, pois estas palavras remetem aos modos de vida e de sociabilidade no discurso indígena e que, para eles, estão em constante

³² Para o autor, “tratar da identidade étnica no contexto urbano é tarefa que exige grande esforço intelectual, principalmente por que é difícil delinear o caráter subjetivo observado e extraído dos discursos e da ação de seus atores” (ibid: 15).

interação. A vida em “comunidade” seria um tipo de vida que remete aos modos de sociabilidade indígena, sendo que a vida na cidade é representada de modo diverso. Contudo, a separação entre a vida na cidade e na comunidade não é absoluta, havendo pontos de aproximação e distanciamento entre esses modos de organização social. A “comunidade” está também representada na “cidade” e há correspondências entre esses modos de vida e a apropriação de novos espaços e de sentidos quando se inserem na cidade.

Diga-se, de passagem, que os índios estão migrando para a cidade buscando o que falta na aldeia – como mercadorias e educação formal principalmente. O “mundo dos brancos” é representado por bens simbolicamente importantes: as mercadorias e a escola. Ir para a cidade significa escolarização, inserção no mercado de trabalho e, muitas vezes, casamentos interétnicos. Estes são processos associados individualmente e em conjuntos a partir de esquemas de representações cujos limites são dados pela oposição “índios/brancos”. Todavia, resumir esses processos a essa construção não deixa de ser um tipo de reducionismo como pontuou Lasmar (2005).

Desta maneira, faz-se necessário analisar densamente as narrativas indígenas sobre a urbanização e as razões que os levam ao mundo dos brancos. Para Lasmar (idem), a reformulação das teorias do contato permitirá valorizar as narrativas indígenas e dar atenção a novos questionamentos apontados pelos próprios índios. Como ferramenta metodológica, propõe os binômios “índio-comunidade” e “branco-cidade”, pois essa construção mostra como os índios flexibilizam essas dimensões, constituindo posições intercalares que os aproximam ou os afastam desses modelos de referência, marcando um *continuum* por meio do qual representam aspectos do modo de vida dos índios na cidade.

Esta compreensão, por sua vez, permite notar que a identidade indígena se desdobra em vários planos, denotando, por um lado, uma identidade *a priori*, que está definida pelas narrativas míticas, e por outro, uma identidade dinâmica, construída na história, no cotidiano da cidade por meio de comportamentos, de sentimentos e de práticas compartilhadas. A identidade indígena cidadina é, dessa forma, questão de “vir a ser”. Depende de processo de transformação cotidiana que os afasta ou os aproxima do “mundo dos brancos” ou de suas comunidades.

Ressalte-se que este processo de aproximação com o mundo dos brancos é potencializado pelas mulheres que optam pelo casamento com os brancos. O fato é interessante, pois coloca o casamento interétnico como espécie de estratégia de resistência. Casando com o “branco”, as mulheres, o que inclui as Baré, estão “domesticando” esse espaço e ampliando seus domínios sobre esse território. Isto abre possibilidades para que outros índios façam o mesmo, devido à prática comum de receber “agregados”, como indicou Lasmar (2005) em densidade.

Nesse sentido, caberá talvez o conceito sobre cidade. Simmel (1979) que afirma que a vida na cidade constitui estilo de vida peculiar. Talvez seja o caso de repensar essa questão e passar a perceber o termo cidade como espaço que representa a imbricação de domínios aparentemente distintos em que persistem certos traços de organização a despeito de grande diversidade de situações. A cidade tem organização rígida, mas, ao mesmo tempo, é o lugar em que acontecem fluxos intensos, sendo que, neste cenário, o indivíduo é visto como ator dotado de agência e de poder de mudança.

Desta forma, é preciso analisar como se dão as interações entre as pessoas e quais são as estratégias adotadas, de modo que possamos pensar na cidade como espaço que abriga uma especificidade de modelos locais, ao contrário de impor um modo de vida. Mais do que imposição, porém, é preciso analisar essa questão em seus aspectos criativos e também como parte da agência indígena e do processo de reconstrução de sua identidade, como tem acontecido com os Baré.

Estar em Manaus: perspectivas acadêmicas.

De acordo com os estudos do contato interétnico, a partir da década de 1950, os índios deslocam-se para Manaus, sendo portadores de identidade negativa. A inserção no espaço urbano se deu em virtude de situações críticas e vem acontecendo de modo intermitente desde 1950, sendo que os índios empreendem esse movimento em virtude da desestruturação de suas comunidades, como apresentou Figoli (1982).

Romano (1982) reitera essa perspectiva ao afirmar que, desde o “contato”, os índios vão “incorporando” o estigma de “ser índio” e adotando uma perspectiva que desvaloriza sua própria identidade. A percepção de si passa a ser negativa, pois sua condição étnica está relacionada à condição de dominação e a vários outros estereótipos difusos em toda a

Amazônia brasileira. Apesar de secularmente inseridos em Manaus, a partir dos anos de 1950 e 1970, principalmente, é essa perspectiva que os Baré levam para Manaus. Diante disso, ao chegar à cidade, representada como um dos centros mais “civilizados” da Amazônia, buscavam se aproximar da vida urbana e “disfarçar” sua identidade, como aconteceu com os Baré até meados dos anos de 1980.

Embora não negue que os índios continuam em alguns casos negando sua identidade, Bernal (2003), pondera que a migração deva ser entendida em seu contexto social e histórico e também como parte de uma mudança voluntária, tanto do ponto de vista espacial como do ponto de vista existencial por parte de uma ou mais pessoas, perspectiva compartilhada pelos próprios Baré. O processo envolve, portanto, uma transformação interior, pois altera concepções a respeito da própria identidade.

Por conseguinte, eles vivenciam condições adversas e ao mesmo tempo desejam estar nesse ambiente que agrega bens simbolicamente importantes, mostrados por Lasmar (2005); a estratégia indígena deve ser percebida também como forma de resistência, afirmado por Bernal (idem). Desse modo, negar a própria identidade foi uma tentativa para se desvencilhar dos preconceitos a que são submetidos, embora esse quadro venha se alterando mais recentemente. Os Baré, por exemplo, estão buscando reafirmar sua identidade no meio urbano, principalmente em determinadas situações e passaram, em grande parte, a assumir essa identidade nos âmbitos familiar e em situações que envolvem uma coletividade maior. Em sentido mais amplo, estão buscando a “*recuperação de sua identidade e cultural*” como mostrou Romano (1982, p. 211).

Ressalte-se, porém, que o processo de mobilização política dos povos indígenas amazônicos inseriu-se no centro da agenda que remetem às condições de vida na aldeia e à luta pela terra. Os índios da cidade permanecem sem voz, pois é a representação do índio “aldeado” que está sendo evocada em contraposição àquela do “índio citadino”. Por oposição ao índio “bravo” que “vive aldeado”, os “urbanos” são vistos como “civilizados” e, por um ponto de vista absolutamente estereotipado, têm sido percebidos como aqueles que tivessem perdido sua própria essência ao se aproximar de um ideal de “branco” ao qual nunca terão totalmente acesso.

Desta forma, a tendência foi que os índios negassem sua identidade, fato que ainda hoje persiste, mas que vem sendo sistematicamente modificado. Há índios urbanos que

reafirmam os laços étnicos, muitas vezes por meio das organizações indígenas. O intuito é fazer “surgir” meios que atenuem sua difícil situação. Além disso, procuram acalantar a saudade da “aldeia” e reunir-se com alguns poucos amigos para falar a “gíria” (a língua indígena ou *nheengatu* no caso dos Baré, sobretudo os mais velhos). Também compartilham narrativas em que a vida na comunidade é a representação do modo de vida ideal. Embora não queiram retornar definitivamente, costumam organizar-se e planejar viagens às suas terras para desfrutar de alguns dias no “interior” e reafirmarem as redes de solidariedade e de reciprocidade existentes.

Os estudos mais recentes, entre os quais se inclui essa pesquisa, mostram que a condição de “indígena” é resignificada na cidade e as tradições étnicas são transformadas, mas segundo a própria lógica indígena. A análise das narrativas indígenas de diferentes gerações inseridas em Manaus mostra que a inserção na cidade não é apenas produto da interação social ou do desejo, mas também de um conjunto de recursos mobilizados em trocas culturais. Para as diversas organizações indígenas, a identidade étnica passou a ser questão estratégica e faz parte de um processo de negociação com o “outro”, já que a construção da identidade é sempre bilateral. Essas instituições passaram a reforçar publicamente essa identidade étnica, tornando visível o que permanecia socialmente invisibilizado anteriormente. Ao contrário do que acontecia em 1980, percebe-se hoje um movimento de hiper-valorização dos traços culturais. Isto, contudo, não significa romper os ciclos de dominação outrora estabelecidos, pois pode configurar padrões de uma “autenticidade opressora” nos termos propostos por Sisson (2005).

Para Bernal (2003), é necessário fugir dessa armadilha por meio de movimento de “etnoresistência”, noção que faz referência a processos históricos e contemporâneos, caracterizados por “comportamentos passivos” e que têm grande capacidade de organizar-se frente às tentativas de desarticulação impostas por uma série de agências diferentes (Estado, instituições religiosas, políticas, e outras). Esta seria uma forma de “recoo defensivo” em que o fato de “esconder”, “simular”, “condescender” é percebido como estratégia adotada pelos índios urbanos em Manaus.

As condições de vida atuais, portanto, transformam as formas de identidade que se atribuem. Reconhecer-se como “índio” passou ser um discurso de autocompreensão e de representação na sociedade e é instrumento de reafirmação estratégica na

contemporaneidade. Usar a língua nativa passou a ter importância central, constituindo sinal diacrítico relevante para consolidação dessas identidades. Igualmente, o artesanato passou a ser valorizado e é hoje atividade central para a reafirmação étnica e política dos povos indígenas, especialmente daqueles inseridos na cidade. A atividade permite que os índios evidenciem sua capacidade criativa e demonstrem o dinamismo de sua identidade.

Não obstante, houve um processo de hipervalorização da materialidade e do dinheiro, devendo ser ressaltado que Manaus é representada como cidade com grande potencial comercial e industrial, idéia fortalecida pelo Projeto Zona Franca de Manaus. O dinheiro não é somente necessário, mas foi transformado em objeto de fetiche. Isto altera as redes sociais indígenas, fundamentadas nas noções de dádiva e de reciprocidade, e gera um processo eminente de individualização do sujeito. Sobre esse aspecto, Andrello (2006) fez análise bastante interessante e que pode ser revertida para a realidade vivenciada pelos Baré, já que ajuda a entender a complexa relação estabelecida entre os índios e o dinheiro na cidade.

Nesse sentido, ainda que o dinheiro e os preços sejam, sem dúvida, utilizados como medidas de equivalência no comércio e no mundo do trabalho assalariado de Iauareté, não deixam, por outro lado, de sintetizar os conhecimentos monopolizados pelos brancos, constituindo suas manifestações visíveis. Assim, do mesmo modo que os meios xamânicos, o dinheiro tem seu lado perigoso, pois ocasiona atitudes descontroladas e vorazes, o que coincide com o julgamento que os índios têm dos brancos (Andrello, 2006, p. 255).

Para os índios, porém, ter acesso a esse universo é árdua tarefa, envolve uma série de negociações complicadas. De acordo com Bernal (2003), as estatísticas demonstram que a população indígena recebe uma quantidade muito pequena da circulação da moeda em Manaus. Um dos mecanismos capazes de alterar essa tendência tem sido a mobilização em torno das organizações indígenas. As associações indígenas, tema aprofundado por Bernal (2003), Peres (2003) e Pereira (2007), oferecem espaço de interação social que pode ajudar a reativar os vínculos indígenas e dotá-los de significados políticos. No caso específico de Manaus, contribuem para recriar as redes sociais indígenas e têm sido importantes para promover a reafirmação étnica desses grupos. Por meio do estabelecimento de novas

alianças, planejam uma série de atividades que intentam melhorar as condições do índio urbano, constituindo-se como ferramenta capaz de alterar as dinâmicas de dominação. Será necessário, antes, avaliar os caminhos a serem trilhados de modo a evitar a armadilha da hiperetnicidade³³. Afinal, o discurso dessas instituições frequentemente é esquizofrênico: têm por principais referências um tipo de sociabilidade que é próprio das aldeias, ao passo que não têm conseguido desenvolver ações práticas para alterar as condições de vida dos índios urbanos.

Juntando os pontos.

Os debates sobre identidade, etnicidade, urbanização e globalização estabelecem questões importantes para reflexão. Mostram que os cânones anteriormente delimitados para tratar dos fenômenos identitários devem ser revistos, pois, no contexto atual, as identidades são inventadas e reinventadas em relação aos sistemas culturais que as rodeiam e de acordo com o engajamento dos atores sociais.

De modo geral, este instrumental é de suma importância para compreender a identidade Baré na atualidade. Como aprofundarei nos capítulos subseqüentes, esta identidade não está relacionada a um passado, mas ao presente. Não supõe coerência, já que é a condição de instabilidade e de mistura que define os Baré contemporâneos.

Nota-se, portanto, que a pesquisa transcende ao contexto Baré e vem somar-se aos novos debates sobre identidade que evidenciam a noção de uma identidade “hermética”, estática, imutável e fixa, mera ficção social. A globalização, por outro lado, é ingrediente fundamental nesse processo, mesmo na Amazônia. Ou seja, estudar os Baré também permite evidenciar como a globalização tem alargado o campo das identidades e provocado a proliferação de novas posições de identidade. Isto implica a valorização de culturas locais e a formação de identidades híbridas. É justamente o caso Baré como será visto adiante.

Percebe-se, portanto, que é preciso renovar nosso instrumental teórico e, deste modo, a pesquisa vem somar-se aos novos questionamentos e às orientações. Porém, embora concorde com grande parte dos argumentos propostos mais recentemente, e, nesse sentido, os Baré convidam-nos a pensar também que, se as identidades são mais posicionais e mais políticas. Todavia, embora estejam lidando com processos marcados por

³³ De acordo com Bernal (ibid).

conflitos e por assimetrias, estão lidando também com sua própria capacidade criativa e com aspectos que dizem respeito à sua própria subjetividade. Em um meio adverso, souberam também negociar com as novas culturas, sem que tenham sido assimilados ou que tenham perdido sua identidade, mesmo que estejam radicalmente transformados no tempo e inseridos definitivamente na cidade. Assim, apesar da tensão constante entre o apego às suas tradições e simultaneamente a valores cosmopolitas e universais, os Baré estão rompendo com essas dicotomias e promovendo a junção entre esses elementos diferentes, sem necessariamente entender esse fato como simplesmente como perda, mas também como parte do próprio processo construtivo de sua identidade.

Capítulo 2.

Canoas da vida: narradores e suas histórias.

Neste capítulo, apresento as histórias de vida das pessoas que conheci em Manaus, que se reconhecem como Baré e que são os principais narradores dessa tese. Cada qual, sob um ângulo diversificado, irá tratar do que é ser e se perceber como Baré, na Manaus do século XXI. A opção metodológica adotada é, portanto, diferenciada de boa parte dos estudos etnográficos sobre grupos indígenas e da literatura sobre os Baré especificamente, se tomarmos por referência Perez (1988). Opto por uma postura em que os dados que remetem ao universo doméstico e pessoal são privilegiados, considerando que *“as histórias de vida e relatos orais fazem convites irrecusáveis para rever interpretações, desenvolver novas hipóteses e encaminhar novas pesquisas de forma a refinar os grandes conceitos explicativos e seus pressupostos”* (Debert, 1986:156).

Interpretar histórias de vida também foi a metodologia utilizada e indicada por Obeyesekere (1981), cujo trabalho dialoga com esta pesquisa. O autor analisou um conjunto de histórias de vida de mulheres ascetas do templo de Kataragama, na Índia, em que buscou compreender a relação entre emoção e cultura. Fez crítica à antropologia por ter negligenciado esse tipo de dado, dando-lhe valor secundário. Para ele, trata-se de perspectiva equivocada na medida em que as emoções ou a própria subjetividade encontram uma coerência comum e manifestam-se em vários aspectos da vida cotidiana, como nas práticas sociais e discursos socialmente aceitos.

Cardoso de Oliveira (1988), por sua vez, incluiu a subjetividade no que definiu como “categorias de desordem”, e que incluem os três aspectos: a individualidade, a subjetividade e a historicidade. Essas categorias tendem a ser interpretadas como aparentemente “desordenadoras”, sendo de difícil entendimento em modelos antropológicos que se fundamentam em uma estrutura por demais ordenada, coerente, integrada e, por sinal, não vinculada à realidade. A crítica é que os pressupostos dessa escola são por demais abstratos e dificilmente dão conta da realidade social, mais complexa. Cabe, portanto, rever nossos paradigmas e incluir em nossos debates essas dimensões que recobrem toda a vida social e dão amplitude aos nossos modelos.

Essas considerações são importantes, pois, nessa tese, buscamos compreender o processo de construção da identidade Baré a partir das narrativas de vida dos que assim se identificam, o que implica em falar necessariamente de aspectos que estão relacionados à individualidade e à subjetividade de cada um. A identidade Baré, por um lado, está sendo compreendida a partir da vivência e experiência concreta de cada uma dessas pessoas e envolve sonhos, medos, expectativas, lembranças, angústias, preceitos, alegria e tantos outros sentimentos que estão informando sobre uma estrutura dotada de uma coerência própria que recobre suas percepções de mundo e práticas sociais.

Além de todos esses aspectos, ressalte-se que os Baré remontaram justamente às suas próprias histórias e por meio destas narrativas evidenciaram suas próprias categorias de entendimento. Valorizá-las, portanto, ajuda a escapar do procedimento implícito de violência que marca inúmeras pesquisas ao impor conceitos que não dizem respeito aos grupos estudados, e leva-nos a ver outras dimensões e a pensar de maneira mais criativa acerca da problemática. (Debert 1986: 42).

Em outras palavras, a opção metodológica por histórias de vida pareceu-me analiticamente mais rentável. Todavia, mais do que isso, é preciso notar que à medida que fazia meu trabalho de campo e perguntava aos Baré sobre sua identidade e outros aspectos relacionados, eles sempre me respondiam reportando-se às suas histórias de vida. Nesse sentido, eles foram guiando os rumos desse trabalho antropológico e é exatamente por essa razão que me parece importante chamá-los de narradores. O intuito dessa tese, ainda que imperfeita, é trazer os Baré para dentro do texto, expressar a sua voz, o que sentem e pensam sobre si mesmos e sua história, e refletir sobre as diferentes interpretações acerca da identidade Baré trazendo suas próprias categorias de entendimento. Depois de terem sido sucessivamente submetidos a processos que os invisibilizaram por tantas vezes, no momento estão buscando reverter esse quadro e, nessa perspectiva, essa tese é um ponto de apoio, de reconhecimento e de valorização do grupo.

Tenho a pretensão de demonstrar que, para além da diversidade dessas experiências e vivências concretas, os Baré configuram uma estrutura comum, ainda que suas bases sejam profundamente dinâmicas. As suas histórias de vida permitem, em suma, compor em um caleidoscópio a imagem que parece ser representativa da cultura Baré. Mas que imagem seria essa, que aspectos são significativos?

Celina.

Celina nasceu na fronteira entre Brasil e Venezuela, mais especificamente em um pequeno sítio que ficava perto de Cucuí, no Estado do Amazonas. Vivia com a família – pai, mãe, irmãos menores e avô materno – ajudando nas atividades domésticas e de subsistência. Das lembranças que guarda dessa época, tece comentário sobre os dias de lua cheia em que o avô sentava-se com os netos à beira do Rio Negro e começava a falar de histórias que tratavam dos mitos de origem do mundo e dos Baré.

Tinha aproximadamente sete anos quando sua vida foi radicalmente transformada. Um casal de “compadres”, de passagem pela região, convidou Celina para viajar com eles até *Puerto Ayacucho*, Venezuela, para que participasse de uma “festa” católica. Embora a mãe tenha sido um pouco reticente em aceitar o pedido – pois já tinha dois de seus filhos internos e temia que o mesmo ciclo se repetisse – a menina acabou embarcando rumo à Venezuela. Iniciou uma longa travessia, acomodando dentro de si sentimentos ambíguos como o medo, a saudade e a curiosidade frente ao novo mundo. “*Eu nunca havia saído*”. Enquanto pôde não tirou os olhos da Serra de Cucuí, pois a imagem lhe reconfortava, representava sua “casa”, sua família.

Passava o dia todinho na proa do barco olhando para a Serra de Cucuí, pois ali sabia que perto tava meu pai, minha mãe e meus irmãos. Ficava aquela lembrança. Eu lembrava da minha casa. Veio muita coisa na minha cabeça mesmo eu sendo muito criança. Quando foi chegando perto de São Fernando, antes de Santa Bárbara, saindo do rio Cassiquiare e entrando no Orinoco, eu me lembro bem... Me chamaram para almoçar e eu dizia: “espera aí” pois percebia que a Serra de Cucuí estava sumindo. Para mim, é como se meus pais estivessem sumindo também. Quando terminei de almoçar eu não vi mais a Serra e aquilo foi um choque. Veio a lembrança da minha mãe com a água na cintura com meu irmão nos braços e eu entrando no barco. Nunca vou esquecer. Quando a Serra sumisse é como se meus pais estivessem sumindo também.

Com o passar dos dias, chegou às cachoeiras de Santa Bárbara, despedindo-se das águas familiares do Rio Negro. Aos poucos foi conhecendo novas paisagens e isso lhe foi dando certo alento. Percorreu também o *Canal Casiquiare* e entrou pelo Orinoco, chegando então a um lugar que ficava na beira de uma estrada, já na Venezuela, onde

desembarcou. Dali seguiu de ônibus para *Porto Ayacucho* – cidade localizada em área de fronteira e cuja população era composta majoritariamente por militares em virtude da existência de um pelotão do exército no local.

Chegando à *Puerto Ayacucho*, Celina encontrou-se com o tio materno e por intermédio dele conheceria um outro mundo, outro idioma e outra cultura. Afinal, o tio gozava de uma boa condição – “*era um industriário das minas de ouro*” – e, a partir da convivência com a sobrinha, decidiu mantê-la na Venezuela. Para ele, ela era uma boa companhia (afinal vivia longe da família e era solteiro). Mais do que isso, pensou que se ela ficasse na cidade poderia vir a estudar³⁴, e essa era uma boa ocasião para recompensar a irmã pelos cuidados que lhe foram dedicados na infância (havia ficado órfãos de mãe muito cedo). “*Eu não tenho como agradecer à sua mãe pela criação que ela me deu, então vou te educar*”. Tratava-se também de uma oportunidade para realizar um velho sonho – ter alguém da família formado na área de saúde, em enfermagem. Desse modo, a viagem – prevista inicialmente para durar “*uns 15 dias*” – se estendeu por mais de uma década.

Saí pequena daqui (do Rio Negro) e eu não aprendi certas coisas. Eu me criei praticamente com meu tio solteiro e ele tinha a vida dele para lá e eu a minha para cá. Mas ele tava sempre do meu lado, me ensinando as coisas mais importantes: a solidariedade e a união da família.

Em *Puerto Ayacucho*, Celina foi matriculada em um colégio católico, Maria de Nazaré, passando a viver como interna. Ao entrar no “mundo da escola” teve que aprender a falar o espanhol. Deixaria assim de ouvir o som familiar, embora esporádico, do *nheengatu* em seu cotidiano. Aprendeu ainda preceitos católicos e práticas consideradas adequadas à condição feminina (como cozinhar e costurar, por exemplo). Também lhe ensinaram “regras civilizatórias” pelas quais pretendiam inseri-la em uma nova cultura e fazê-la esquecer o passado.

Eu fiquei lá no internato e foi muito difícil para mim nos primeiros anos, pois fui criada como um passarinho no campo, apesar de

³⁴ Na Amazônia, de modo geral, a Escola é muito valorizada na contemporaneidade. Afinal, é uma ferramenta capaz de transformar positivamente identidades estigmatizadas (como as de indígenas ou caboclos), seja em termos individuais ou familiares.

nossa educação ser um pouco rígida – tínhamos horário para tudo. Na escola eu não podia gritar, dançar, cantar, tomar banho no rio. Isso aí acabou. Uma vez eu tava assobiando e fui repreendida, me falaram que eu era menina e não podia, que eu ia ter uma outra vida. Que eu estava no colégio e que ia começar a ter outra vida, outra formação.

Passados “*dois anos*”, Celina começou a se acostumar com a nova vida. Dedicou - se com afinco aos estudos, superou as dificuldades e sempre conseguia boas notas – “*Queria corresponder aos esforços do meu tio*”. Também fez amizades e se sentia cuidada pelas Irmãs. No entanto, ao se afastar da cultura Baré – pois fora “arrancada” desse mundo – se aproximava cada vez mais de outras culturas indígenas. Afinal, o colégio era compartilhado com outras meninas indígenas provenientes de diferentes grupos étnicos. E assim, a despeito de toda pressão contrária, as meninas costumavam se reunir em pequenos grupos para falarem em suas línguas maternas, fato que, se descoberto, lhes gerava castigo e punição.

À diferença das outras meninas, contudo, Celina se sentia um pouco isolada. Não havia outra menina Baré no colégio e ela era uma das únicas que não sabia falar a língua de seu povo. Na infância ouvia somente algumas palavras em *nhengatu*, não tendo conhecido ninguém que falasse Baré. Sua história de vida, aliás, levou-a a percorrer um caminho diferente. Primeiro conheceu outros grupos indígenas, como os Piaroa, para então mergulhar em sua própria cultura.

Convivia muito com as meninas Piaroa, talvez seja com quem eu mais tenha convivido. Eu até aprendi a falar em Piaroa e isso foi muito importante, valorizou minha auto-estima, minha identidade como indígena, como Baré.

Com o passar dos anos, sua vida é mais uma vez transformada. Em um de seus aniversários, o tio lhe disse:

Minha filha, você já está fazendo 12 anos e agora tem que começar a trabalhar. Até aqui seu caminho foi de lírios, mas daqui para frente você não sabe se vai ter um caminho de rosas. Porque o lírio você mexe para cá, mexe para lá, pode cair e ele não te fura, mas com a roseira é diferente. Se não toma cuidado ela te fura e te fere.

Você tem que começar a discernir qual é o seu caminho e tomar cuidado com o que faz. Até aqui seu caminho foi de lírios, mas agora é de rosas.

Mesmo que não tenha compreendido o sentido da metáfora, Celina percebeu que sua vida passaria por novas transformações. O tio começou a familiarizá-la com o ambiente do hospital até que passou a viver como uma interna. Fez “estágios” sob supervisão de uma médica que lhe foi ensinando um pouco sobre as práticas de enfermagem e tornou-se aos poucos uma enfermeira. No curso de enfermagem realizou uma pesquisa sobre o parto dos Baré residentes no Brasil. *“Foi quando descobri a história dos Baré do Brasil”*.

Ao terminar o curso, decidiu visitar seus pais pela primeira vez em todos esses anos. O tio não tinha permitido que voltasse antes, temendo que abandonasse seus estudos. Para ele, Celina deveria continuar estudando. Mas, agora com 20 anos, seguiu viagem para o Rio Negro acompanhada do noivo, um regional venezuelano.

Eu sei que já entrando no Rio Negro e eu vi aquele rio imenso... Meu Deus do Céu foi uma alegria imensa. Eu só via aquele mar. Onde eu vivia, na Venezuela, só tinha igarapés pequeninhos. Nada como o Rio Negro... Meu Deus do céu, quando vi uma canoa foi só felicidade! Eu já não sabia mais nem remar... A gente acaba esquecendo.

Chegando ao Brasil, Celina precisou superar novos desafios. A começar pelo próprio português que se tornara pouco familiar depois de tantos anos vivendo na Venezuela. No sítio da família os problemas foram outros: não aceitaram seu casamento, nem sua *“filha natural”*.

Quando cheguei aqui com meu noivo, quase me expulsaram e não aceitaram meu casamento. Eles não queriam nem minha filha que era filha natural e nem meu casamento, pois estava prometida para outra pessoa. O que aconteceu foi que eu engravidei e não tive o prazer de ficar com meu marido. Tive minha filha sozinha. O pai dela não pôde ficar comigo, só levava algum mantimento de vez em quando. Olha como são as coisas? Eu queria voltar, mas não pensei que ia ser assim.

Vivendo nessas condições, Celina decidiu retornar para a Venezuela. Passou um tempo em Cuzco, no Peru, e decidiu voltar para o Brasil, para São Gabriel da Cachoeira. Foi nessa cidade que conheceu um militar gaúcho que pilotava aviões do exército. Passado um tempo, decidiram casar. Pegariam um avião da Força Aérea Brasileira (FAB) em Manaus e seguiriam para Porto Alegre. Antes, contudo, caberia a ele realizar um último voo nas proximidades de Jacareacanga, cidade situada às margens do rio Tapajós, no Estado do Pará.

Diante da tarefa, Celina foi sozinha para Manaus. Hospedou-se no hotel de trânsito e ficou aguardando a chegada do companheiro, que tardava. Certa manhã, depois de transcorridos alguns dias, foi convidada para assistir a uma missa. Como tinha estudado em colégios católicos, aceitou o convite e foi nessa ocasião que soube que seu futuro marido havia morrido em um acidente. A notícia a abalou profundamente. Na época estava grávida do segundo filho. Passado o choque inicial, que a levou a ter um parto prematuro, precisou deixar o hotel. Carregava duas crianças. Tinha a certeza de que, de agora em diante, precisaria “*enfrentar a vida*”.

Eu fui de fato enfrentar a vida. Sai de lá (da Venezuela) sem falar o português, com dificuldade para me comunicar, desempregada e com meus filhos nos braços e, para completar, toda minha documentação – incluindo meus diplomas – foi extraviada. Olha, foi muito difícil. Eu não tinha uma casa. Eu não tinha nada. Foi quando eu descobri a casa de uma comadre que é a madrinha dos meus filhos. Ela era venezuelana, casada com um brasileiro, e foi ela quem me ajudou nesse momento. Em Manaus, morei com ela por muitos anos até que fui trabalhar numa farmácia que era de um juiz de São Gabriel. Foi assim que comecei minha vida. Eu sempre falo para qualquer mulher: nunca desista de seus sonhos, isso é resistência mais do que tudo.

Hoje Celina Baré, como é conhecida em Manaus, tem aproximadamente 60 anos e vive nesta cidade há três décadas. Ao pensar sobre Manaus, nota as inúmeras transformações nesse espaço. A cidade, diz ela, “*parece ir morrendo aos poucos*”.

Eu sou indígena e vivo em Manaus desde 1979, e hoje fico vendo lugares onde se caçava, pescava, tomava banho e que não existem mais...Manaus está morta. Não são grandes avenidas, as indústrias

e os viadutos, o grande shopping que significam modernização. Não é isso que vai melhorar Manaus, é o que está matando Manaus. Manaus era vida e hoje não é mais.

Em Manaus tornou-se uma enfermeira reconhecida, tendo inclusive sido convidada para participar de projetos de saúde na África. Ativista e bem disposta, percebe que o trabalho na área de saúde é parte de sua “missão na Terra”. Aliás, como pude observar, mulheres indígenas costumam procurá-la em situações emergenciais, pedindo que as acompanhe até o hospital, pois muitas vezes não são aceitas nos hospitais públicos de Manaus. Por serem indígenas, deverão ir para um hospital de trânsito – um lugar isolado da cidade e que abriga quase uma centena de índios provenientes de diferentes regiões, e que são agrupados todos juntos, seja qual for a doença que tenham, em pequenas “ocas” de alvenaria. É nesse ambiente que devem permanecer até que consigam uma consulta médica, o que quase sempre demora.

Celina está no seu terceiro casamento, agora com um Baré, e vive em uma casa relativamente espaçosa na periferia de Manaus. Compartilha a casa com filhos e netos, sempre recebendo a visita de “comadres” e “parentes”. Dentre os bens da casa, talvez um dos mais valorizados seja o computador. Nas horas vagas, coloca-se a escrever sobre histórias Baré, usando os recursos da memória e das pesquisas que foi realizando ao longo do tempo. “*Estou escrevendo sobre isso, para ficar para os meus filhos e netos.*”

Também atua em várias frentes do movimento indígena e fundou sua própria *Ong* (organização não governamental) para apoiar mulheres do Rio Negro, sobretudo na questão do acesso à saúde. Em Manaus é conhecida como “*a pessoa que mais sabe da cultura Baré*”. Embora esteja cansada de pesquisadores – por nunca retornarem seus dados – e geralmente tenha muito pouco para eles, não deixa de ter prazer em contar fragmentos de histórias e crenças Baré. Estas, por sua vez, se misturam ao universo amazônico de modo geral e envolvem principalmente as crenças sobre os seres encantados que habitam nas florestas e nos rios da região. O seu projeto atual é tentar “*organizar a história e a cultura Baré*”, e sua contribuição na reconstrução dessa história é importante. Afinal, conheceu “*os dois mundos Baré*”: aquele mais “tradicional³⁵” da Venezuela e o do Brasil –

³⁵ Usa a palavra ‘tradicional’ para dizer, por exemplo, que na Venezuela havia mais falantes da língua Baré que no Brasil.

massacrado pelas estatais – e que hoje é reinventado a partir de fragmentos dispersos do passado.

Eliete

Eliete é da família Porfírio, nome que tem origem portuguesa. Seu pai era descendente de portugueses e viveu muitos anos em Santa Isabel do Rio Negro até que decidiu mudar para Cucuí, onde acabou se casando. Começava ali uma nova família: a de Eliete e de seus seis outros irmãos. “*Eu nunca trabalhei, pois fui a última a nascer, eu e Leumar*”. Viviam em um sítio, cultivavam uma pequena roça, pescavam e, para complementar, o pai “*cortava*” borracha.

Teve um tempo em que ele se transformou em seringueiro. Era uma vida difícil, mas nunca quis saber de procurar a família dele, nunca quis saber de herança, nada. Ele foi envelhecendo e preferiu ficar por lá mesmo. Era de um tipo orgulhoso. Nunca quis incomodar a família.

Em Cucuí, a maior parte da população não indígena era militar, sendo que os seus habitantes recebiam mantimentos do exército. Outro aspecto importante era a existência de uma “boa” escola na qual os professores eram militares. No local também havia a “tradição” de se realizar anualmente as “*festas dos santos*”, homenageando principalmente São Sebastião e o Divino Espírito Santo. Nas festas reuniam-se pessoas de todas as partes e de diferentes origens – venezuelanos, colombianos, brasileiros de diferentes partes, Barés e outros grupos indígenas que nunca assumiam essa identidade. Afinal, este é fenômeno relativamente recente. As festas eram um momento de união, um lapso de tempo para rezar, dançar e comer junto.

Eu me criei em Cucuí, me coloquei moça lá, me casei lá. A vida lá era natural, tudo era natural desde a alimentação, o peixe, a caça, o café da manhã, tudo era natural. Não era aquela vida que a gente sempre sonhava, pois era um pouco sacrificada. Tudo ia de avião, mas não faltava o mantimento, o arroz, o feijão e o açúcar que sempre chegava por avião... O peixe a gente comprava dos pescadores, mas o papai também pescava. Tinha uma rocinha e

fazia farinha e tapioca, mas era muito sofrido. Meu pai trabalhou muito para criar a gente. Eu estudei até no ginásio, no colégio militar. Tudo era militar, até os professores. Eu não estudei mais, pois minha mãe não deixava eu fazer nada. Era tudo controlado. Criavam as moças assim para elas não fazerem besteira Ela criou a gente assim, não deixava a gente sair. Se queria dançar, ela ia com a gente ou a gente ia com uma comadre de confiança dela. Namorar só na festa e escondido...

Aos vinte anos, Eliete casou-se com um venezuelano e os dois foram viver em *Puerto Ayacucho*, na Venezuela. Nesta cidade, viveriam em um sítio compartilhando a casa com a família do marido. Do casamento, bastante breve, nasceram seus dois filhos: Francisco “*el varon*”, ou Barão como é conhecido, e a menina Mailen.

Me casei por que eu não tinha outra opção da vida. Não podia estudar, não podia sair para fora para estudar. Não tinha opção. Se eu tivesse liberdade eu teria sido freira, pois essa era a minha vocação. Eu ficava olhando minha irmã mais velha, a Neuza que teve 9 filhos. Eu ficava olhando e pensava: meu Deus, será que eu vou conseguir? Eu não queria essa vida para mim. No entanto, como não tinha opção, acabei me casando e fui para Porto Ayacucho – para um sítio que ficava a três dias de barco da fronteira. Mas depois decidi me separar por que meu marido era mulherengo e a gente nunca teve nossa casa. A gente morava com a mãe dele e eles sempre se metiam em nossos assuntos. Morávamos no sítio “La Estrella”, da família dele. Isso não dá certo. Aí peguei os meninos e vim embora. Ele queria tomar as crianças, mas no Brasil ele não podia fazer isso, a menos que seqüestrasse os meninos.

Depois do fim do seu casamento, Eliete voltou para Cucuí. Embora tivesse filhos ainda pequenos, decidiu estudar. Foi na escola que conheceu seu segundo marido – um militar baiano que estava servindo em Cucuí. “*Eu tinha uma amizade muito boa com ele, mas não para casar, pois ele não era meu tipo. Afinal, não gostava de dançar. Mas foi um homem bom que aceitou criar meus dois filhos como se fossem dele*”.

Viveram juntos em Cucuí até que o marido foi transferido para Campo Grande, no Mato Grosso do Sul. Nessa cidade seus filhos cresceram, totalmente distanciados do ambiente e do tipo de sociabilidade amazônica. Quando estavam um pouco maiores, Eliete convenceu o marido a pedir transferência para Manaus onde vivia sua família – os pais e os

irmãos. Além da proximidade da família, Manaus parecia oferecer melhores condições de estudo para seus filhos. Voltar para a cidade seria também uma maneira de estar mais próxima do cotidiano vivenciado durante boa parte de sua vida. De outro modo, sempre gostou de participar das “festas de santo”, realizadas em várias comunidades próximas de Manaus, como em São Sebastião, por exemplo.

Quando tem festa, me dá muita saudade. Sinto saudade da época em que era criança, dos meus pais. Eu sinto muita saudade e mato a saudade com a festa, especialmente com as ladainhas. Agora eu tava perto, mas quando minha família vinha para a festa, eu não podia vir, pois meu marido não gostava de dançar e não deixava que eu dançasse.

Alguns anos depois, Eliete ficou viúva. Apesar do luto, sentiu que pela primeira vez poderia cuidar de sua própria vida. Seus filhos estavam grandes, sentia-se segura consigo mesma e tinha uma condição de vida relativamente boa. Recebia uma pensão e tinha uma casa própria em Ponta Negra, um bairro simples de Manaus, porém valorizado por estar perto do porto de onde saem os barcos para as comunidades. Também tinha um “*dinheirinho extra*” que foi usado para realizar um velho sonho: comprar uma casa de madeira, com três cômodos e fossa no quintal em São Sebastião, comunidade do rio Tarumã³⁶. Desde então, participa de todas as festas.

Em São Sebastião, são celebradas as festas do Divino Espírito Santo e de São Sebastião e essas ocasiões são momentos muito especiais para Eliete e para a comunidade em geral. É quando durante os dez dias de festa se reúnem novamente Baré, Tukanos e caboclos que se dispersam, individualmente, por Manaus, durante todo o ano. Nesse momento celebram o encontro entre parentes e “compadres”, renovam os laços, reciclam as informações. Podem matar a saudade e recriar o sentido comunitário rezando, dançando e comendo junto. A comunidade está de novo viva, reunida, com as casas cheias, como acontece com a de Eliete.

Por outro lado, participar da festa significa também deslocar-se pelo rio e rever as paisagens grandiosas da Amazônia. É quando podem tomar banho de rio, subir em árvores e pegar açaí no pé, e têm a oportunidade de fugir do barulho, da poluição e da violência de

³⁶ Distante de Manaus aproximadamente 1 hora e meia de barco a motor.

Manaus. Mais do que isso, é tempo para falar dos botos que, entre outras coisas, seguem os barcos com mulheres menstruadas, e outros seres encantados que povoam o cosmo.

Eliete tem hoje aproximadamente 55 anos e divide a casa com os dois filhos e uma neta que a chama de mãe. Embora os filhos não estejam bem empregados e só uma filha tenha conseguido se formar, Eliete sente-se bem. “*Meus filhos são pessoas de bom coração*”. Barão, o filho mais velho, participou de um momento importante em termos de políticas indígenas para os povos do Rio Negro e da Amazônia no início dos anos 1980. Conviveu com os irmãos Orlando e Orlandino, que ajudaram a criar a FOIRN e passaram a reconhecer-se publicamente como Baré, inaugurando uma nova forma de se portar no mundo.

Foi nesse contexto que Eliete e Barão começaram a refletir um pouco mais sobre sua identidade e a relativizar a noção de “*caboclinhos*” que lhes era atribuída. A partir de então, Eliete e Barão passaram a assumir a identidade Baré, reconhecendo a condição de “*filhos do rio Negro*” quando indagados. Tentam compreender melhor a história da família e dos Baré. A filha, ao contrário, preferiu ficar à margem desse processo³⁷. Optou pela identidade venezuelana, que era a do pai.

Eu fui a única que casei com os filhos da Venezuela. Minha irmã casou com os “Porfírio” que eram uma família bem civilizada do Alto Solimões. O da Neuza era daqui do baixo Rio Negro. Nenhum deles era do Alto Rio Negro, mas meu pai dizia que eram Baré por serem caixeiros viajantes. Também por que ali perto fica o Içana, Pari-Cachoeira... Eu sei que a gente veio conhecer o que era Baré aqui em Manaus. Antigamente ninguém falava dessas coisas. Eu fui me dar conta de quem é o Baré, quem é o índio, não sei quando. Ninguém pensava nisso.

A minha primeira sogra falava português misturado com espanhol e Baniwa que era o que a gente escutava. Quando cheguei em Manaus que fui me dar conta de tudo isso e aí pensei: acho que nós somos descendentes do Baré. É uma grande mistura, somos frutos de uma grande mistura. Você vê, a família da minha mãe... A minha avó é boliviana. Meu pai era descendente de português e minha mãe era da beirada do rio Negro. Aí misturou tudo. Acho que Baré é isso mesmo, essa grande mistura. É bom a gente entender essa mistura.

³⁷ Perguntei à Mailen se ela se reconhecia como Baré e ela me disse, aos 32 anos, que nunca havia pensado no assunto. A irmã de Eliete, Maria, por outro lado, nega essa identidade e não aceita conversar a respeito, optando pela identidade paulista. “Vivi os últimos 25 anos da minha vida em São Paulo”.

Por outro lado, meu pai não deixava a gente falar a língua geral para não atrapalhar o português. Minha mãe falava em língua geral, mas a gente nunca aprendeu, papai nunca deixou para não empatar a gente. É por isso que os meninos (filhos) não falam nada da língua tupi-guarani. Talvez seja por isso que não tenhamos pensado, há mais tempo, sobre nossas origens.

Eugenia.

Eugenia, a princípio, não está muito disposta a falar, pois *“nossa história é sofrimento”*. Reclama inicialmente dos políticos que *“se alimentam da miséria de sua gente”* e vai logo se reconhecendo como uma Baré *“purinha”*. *“Minha família é purinha, não tem branco, Warekena, Baniwa, nadinha, só mesmo Baré. Somos purinhos”*. O pai e a mãe, assim como os avós, são Baré e nasceram em um sítio perto de São Gabriel da Cachoeira, e posteriormente mudaram-se para Santa Isabel, no Rio Negro, município que cresceu em torno de uma Missão Salesiana.

Em Santa Isabel o comércio, ainda que incipiente, criava possibilidades de trabalho. Nesse contexto, o avô e o pai de Eugenia passam a trabalhar transportando mercadorias desta cidade para São Gabriel da Cachoeira. *“Eles transportavam manual mesmo (usavam barcos a remo). Passavam semanas viajando para levar mercadoria para São Gabriel. Até hoje minha família faz isso”*. Também trabalharam na roça e extraíam balata, borracha e piaçaba – atividades que Eugenia conheceu quando criança. O pai viajava bastante pelo Rio Negro e Eugenia gostava de acompanhá-lo. Foi nessas viagens que conheceu um pouco mais sobre o território Baré e suas histórias de miséria, diante da exploração da mão-de-obra indígena, e de *encantaria*.

Estudou por pouco tempo no Colégio Salesiano. Ao terminar o terceiro ano – como aconteceu com sua irmã – foi viver em Manaus, na casa de uma senhora, prestando serviços domésticos. *“Essa senhora branca que me criou. Eu trabalhava para ela e ela me tratou bem, me ensinou a ter coragem para viver e até hoje eu estou aqui nesse mundo”*. Viveu boa parte da vida na casa dessa senhora. Do período fala pouco. Foi nesse contexto que conheceu *“um caboclo”*, tendo uma filha dessa relação. Cumpria, portanto, sua *“função de mulher”*, disse ela.

Em meados da década de 1980, cansada da vida na cidade, decide deixar Manaus ansiosa por ter uma vida mais “livre”. Juntamente com seu sobrinho, vai morar no que conhecemos hoje como a Comunidade do Livramento, uma das comunidades mais próximas de Manaus. Viver ali lhe possibilitaria ter um pequeno lote para construir sua casa, ter o seu quintal e plantas protetoras.

Apesar de pressão contrária, a comunidade se consolidou e é onde Eugenia vive desde os anos de 1980, mais especificamente em uma pequena casa de madeira, composta por um grande cômodo escuro, principalmente quando as janelas estão fechadas. Durante os temporais amazônicos a casa fica inundada e ela vai agrupando os poucos pertences que possui em um canto da sala. Preocupa-se em abrigar da chuva os dois pequenos netos que a chamam de mãe.

Eugenia tem aproximadamente 65 anos e vive em uma situação um tanto ou quanto precária. Tenta vender alguns artigos de artesanato pouco acabados e se irrita com a Funai e com o “*mundo dos brancos*”. Quer se aposentar, mas não consegue, pois exigem uma série de “*documentos de branco*” que não possui. Se a Funai não a ajuda, emite para qualquer um a declaração de certidão indígena. “*Até para japônês a Funai está dando declaração. A maioria nem sabe falar o nheengatu. Eu sei o beabá e não consigo*”.

Ao dar-se conta do contexto, Eugenia fica um pouco abatida. Mas desvia o pensamento para as práticas do cotidiano. Varre a casa, arruma o neto mais velho para o colégio, ajeita a comida e divide o pouco que tem – um punhado de arroz, uma calabresa, uma coxa de frango e um pouco de farinha entre todos. “*Vamos merendar*”, convida. À exceção dela, todos se sentam no chão em volta da comida disposta sobre um “saco de linha”. Depois do almoço, com o neto menor entre as pernas, passa a contar as histórias dos seres encantados. São botos, as cobras que viram gente, mapiguaris, curupiras e tantos outros seres que povoam o cosmos amazônico, dando, porém, um tom peculiar ao vale do rio Negro.

Está vendo aquela plantinha ali? Pois é, se a gente tratar dela, ela se transforma em uma onça ou em um índio maku que está sempre pitando. Eles se transformam, mas é para os estranhos. É para proteger a casa da gente quando estamos fora.

Pedro Astério.

Pedro é sobrinho de Eugenia por parte de mãe. Como sua tia Eugenia, com quem mantém laços bastante próximos, considera-se um Baré “purinho”. É filho do Rio Negro e tanto o pai como a mãe são Baré. Passou parte da vida migrando para diferentes lugares, embora tenha permanecido por mais tempo em Santa Isabel durante os primeiros anos de sua vida. Nesta cidade conseguiu estudar até a quinta série do primeiro grau em um colégio de missionários salesianos. Aprendeu muitas coisas. Deixou de aprender outras, porém.

A coisa que eu era contra é que os padres não deixavam a gente falar na língua. Não deixavam falar a língua geral. Ensinavam português, matemática e latim. Era o latim que ensinavam na época. Aquele era o regime dos padres e eles proibiam muita coisa, a pajelança, etc. A nossa cultura foi desperdiçada por nossos professores, principalmente nossa língua. Eles impediam que a gente aplicasse pelo menos nossa língua, a gente falava só entre nós, com nossos pais, nossos avós. Quando a gente se unia com nosso pessoal a gente praticava mais a língua geral, é difícil só o português.

Desde cedo, percebeu que as trocas comerciais realizadas entre indígenas, caboclos e comerciantes “brancos” eram sempre desvantajosas para quem extraía os produtos da floresta. Pagava-se um preço bastante baixo pela borracha, por exemplo, ainda que esse produto estivesse sendo valorizado no âmbito internacional. Contudo, os produtos comprados por essa mesma população – como óleo, açúcar, sal, querosene, etc. – tinham seu valor superestimado. Em razão desta equação desigual, contraíam dívidas cada vez maiores e se submetiam “às ordens de verdadeiros coronéis de barranca. O que eles diziam tava dito. Se era para sair, a gente saía. Se era para ficar, ficava. Ficava dentro da área, por dois, três anos, até ser mandado para outro lugar”.

Fugindo desse ciclo – que parece se repetir como um todo na Amazônia - a família de Pedro reuniu os poucos pertences que possuía e deixou de viver em Santa Isabel. Seguiu para Manaus em busca de melhores condições de vida, até o ponto de chegada – o Igarapé São Raimundo. Ali aportou o pequeno barco que possuía e foi neste local em que passou a morar nos primeiros tempos, pescando e vivendo de acordo com o ciclo das águas.

Tínhamos a tia Eugenia e a tia Polônia morando em Manaus, na Rua Recife. Elas trabalhavam como empregadas domésticas e conseguiram melhorar nossa estadia, pois tava muito ruim para nós. A gente sem emprego e sem conhecimento de nada. Elas que conseguiram amenizar um pouco, pois graças a Deus já trabalhavam. A gente morava dentro de um barquinho pequeno com motorzinho dentro...

Pelos contatos que a família estabeleceu, conheceram um senhor que os deixou viver temporariamente em um lote que possuía e que ficava no bairro do Coroado, um bairro novo de Manaus. Ainda havia áreas de floresta preservadas no local, que passa a abrigar um contingente de pessoas provenientes de diferentes localidades. Nordestinos e “caboclos” começaram a invadir a área em 1970, dando início à ocupação da área.

A maioria do pessoal vinha do interior. Eram pessoas que não tiveram meios para morar no centro e vieram para a periferia. Vieram de grandes matas e grandes rios para ver se conseguiam uma coisa melhor e foi muito ruim para eles. Tornou-se ruim por causa do desemprego, do trabalho que não tem. Por que os seus próprios filhos não têm como sobreviver e aí começam a assaltar.

Além de violento, Coroado tinha estrutura bastante precária. Por ser um pouco distante do centro, havia dificuldade de locomoção e de ter acesso às escolas e aos trabalhos assalariados. Todo esse contexto dificultava enormemente a vida de Pedro e de sua família. Diante de tantas adversidades, reúnem-se novamente e decidem fazer “o caminho de volta”, isto é, *“deixar a capital e voltar para o interior”*.

Na cidade, se não tivesse emprego, ficava sem comer, com fome. Se tinha que comer alguma coisa, para isso, tinha que ter um trabalho, vender alguma coisinha. Vender picolé, por exemplo. Em uma época é bom, mas no inverno é uma negação. Você sai com uma caixa e não vende nada. Quando saímos de Manaus melhorou para a gente, pois voltamos às nossas origens. A gente já pescava. A gente não dependia de dinheiro para tudo. A gente podia pescar e já consumia. Podia caçar também, fazer uma rocinha. Melhorou a vida da gente, pois na cidade a gente era totalmente dependente.

Pedro e sua família se mudaram para uma comunidade próxima de Manaus: Santo André, no rio Tarumã Grande ou Tarumã-açu. O pai arrumou um emprego em uma

empresa de turismo e sempre que possível aproveitava para estudar. Depois, conseguiu um cargo na prefeitura, mais especificamente na SETUR – Centro Turístico do Amazonas, onde fez novos contatos e conseguiu se formar em pedagogia, tornando-se professor da comunidade hoje conhecida como Livramento. O nome da comunidade, fundada em meados de 1980, foi uma homenagem a Nossa Senhora do Livramento. A comunidade surgiu em torno da escola – um pequeno barraco de palha que funcionava como colégio e posto de saúde – que era onde o pai de Pedro lecionava e vivia com a família, foi se consolidando, e (como acontece com as demais comunidades), as ameaças que pretendiam removê-la da área tornavam-se menos significativas.

Hoje a comunidade é composta por aproximadamente quarenta casas e a população local – como acontece no Rio Negro – é formada por pessoas de várias origens. São nordestinos, amazonenses provenientes do interior ou “caboclos” e indígenas de diferentes grupos – como Baré, Kokama, Baniwa, entre outros. Conseguiram criar uma associação e a prefeitura municipal construiu uma escola de alvenaria, além de um posto de saúde. Essas foram as últimas benfeitorias construídas. Depois disso, a comunidade foi esquecida, diz Pedro.

Aqui era um capoeiral grande com grandes pés de mari, daí o nome “comunidade do mari”. Depois se foi desenvolvendo, construíram o centro social, de palha e outra escola e nos abandonaram aqui. Essa é a comunidade mais próxima de Manaus e só nós não temos ainda luz elétrica. Também não temos dinheiro para comprar o óleo para o gerador. Aqui não tem opção.

Na atualidade, Pedro é o presidente da comunidade e empregado da Prefeitura de Manaus. Trabalha como fiscal e tem como função vistoriar parte das centenas de bancas de camelô que ocupam as poucas calçadas existentes no centro de Manaus. A presidência da comunidade e o fato de ser assalariado, todavia, parecem não combinar bem. Pedro costuma receber várias solicitações, mas não consegue atendê-las, o que faz com que seja avaliado negativamente por vezes. Diante do quadro e das lacunas deixadas pelo Estado, algumas pessoas preferem afirmar que ele não faz nada pela comunidade. Ao ouvir esse tipo de comentário e perceber que existe uma série de disputas interpessoais que enfraquecem o grupo como um todo, Pedro fica pensativo, quase melancólico. Remete-se

para um lugar que talvez nunca tenha existido e que, não obstante, reconhece como “sua casa”.

Eu gosto de morar aqui, mas se eu pudesse preferia estar na minha terra. Tem pessoas que são intelectuais que falam para mim: Por quê você quer deixar de morar aqui nessa terra? Ela é tão bonita de se ver, de se viver. Você já vive há tanto tempo aqui... Eu digo, com certeza, aqui é o nosso lugar como índio, como brasileiro. Mas, como dizem, nosso torrão de terra é melhor.

Silvano

Silvano é o pai de Pedro Astério e irmão de Eugênia. Tem aproximadamente 65 anos e teve oito filhos. Não possui muitos bens materiais, mas tem uma boa situação. Em termos simbólicos conseguiu alcançar um lugar importante: Silvano foi professor e trabalhou com educação a maior parte do tempo. Conseguiu o que grande parte dos índios do Rio Negro almeja: terminar os estudos, inclusive o universitário.

Nasceu no Município de Santa Isabel do Rio Negro, na época distrito de São Gabriel da Cachoeira. Aos quatro anos ficou órfão de mãe e passou a viver com seu pai e irmãos. Posteriormente, passou a morar em um internato, em um colégio Salesiano onde passou cinco anos. Na escola, falar a língua Baré era proibido, mas alguns indígenas – o que não era o caso de Silvano – usavam o *nheengatu* para se comunicar. Aprendiam, com padres italianos e alemães, o português. *“Eu devo muito a eles. Foram eles que fizeram o pilar do meu conhecimento, do conhecimento que eu tenho até hoje”*.

No internato desenvolvia vários ofícios. Trabalhou como pedreiro, carpinteiro, pilotava pequenas embarcações que seguiam para Manaus. Em 1952 realizou uma viagem a Manaus, uma cidade completamente diferente do que é hoje: pequena, composta por uma maioria indígena e cuja arquitetura local era marcada pela existência de inúmeras casas de palha.

Depois dessa viagem, passou a desejar viver em Manaus, pois ali teria melhores oportunidades para estudar. Tentou de início entrar no colégio Dom Bosco, mas não conseguiu. Diante disso, retornou para Santa Isabel, no Rio Negro, onde trabalhava na roça

e estudava nas horas vagas do dia. O seu esforço valeu a pena: Silvano acabou conseguindo se fixar em Manaus e, através de seus estudos, pode transformar-se em professor de comunidades ribeirinhas localizadas na zona metropolitana de Manaus, como é o caso de Livramento e São Sebastião.

Foi quando eu comecei a desenvolver tanto em mim como na comunidade a educação. Fiz um curso em São Gabriel e voltei. Fiz outro curso e trabalhei cinco anos assim. Em 1975 vim para cá para Manaus. Eu tinha companheiros aqui, conhecia as instrutoras que iam daqui para São Gabriel e que me conheciam de Santa Isabel. Tentei conseguir uma vaga por aqui e consegui. No entanto, a vida em Manaus não foi fácil em um primeiro momento. O que acabei conseguindo foi um emprego no interior. Primeiro fui para o Tarumã, depois para o Tarumã–mirim. Depois em São Sebastião, onde dei início a uma escola pequena e de chão batido.

Em 1980, a comunidade do Livramento estava se consolidando em termos sociais e políticos e Silvano foi um dos seus primeiros moradores. Na época já havia lecionado por vários anos e tinha cursado pedagogia, algo do que muito se orgulha. Hoje tem duas casas, uma no Livramento e outra em Manaus, no Bairro Monte das Oliveiras, e costuma se deslocar por esses dois espaços com certa frequência.

Eu praticamente me sinto satisfeito. A vida da gente é cheia de altos e baixos, mas a gente vai levando. Na vida no interior eu encontrei coisas que eram verdadeiras. Teve uma época lá em que as danças indígenas foram proibidas, bem como o modo da vida selvagem. Aí mudou e surgiu a necessidade de falar a língua portuguesa que era o modo de comunicação, a mais utilizada. Aí a gente foi perdendo um pouco da nossa língua. Em Santa Isabel ainda se falava o *nheengatu* e havia muitos indígenas por lá – Tukano, Baré, Baniwa, Warekena. A vida foi se modificando aos poucos. A vida está ficando cada vez mais difícil. Quando Manaus era pequena, a vida era boa. Praticamente não existia violência. Praticamente não havia nada. Tinha muita mata na cidade e a vida era tranqüila. Hoje, não. O peixe, por exemplo, vem de longe e machucado. É também muito caro. A violência também está dominando. Eu mesmo já fui assaltado três vezes. Hoje a vida é difícil, é apertada. No entanto, no interior só tem escola até a 4ª. série do ensino fundamental e os pais têm que vir para cidade onde tem até a 8ª série. Os pais têm que vir para cidade para que os filhos continuem seus estudos. Aí eles têm de esperar o filho

terminar o segundo grau e ficam por aqui. No interior, a roça já se perdeu, já se acabou tudo.

Sobre a condição indígena na cidade, afirma que a identidade Baré está se perdendo. Conta também que os Baré foram massacrados aqui, que é preciso denunciar o verdadeiro etnocídio ocorrido nessas terras.

Olha, na realidade, os que chegavam era para tomar a terra dos Baré. Matavam muitos índios, muitos Baré. Não era só criança, mas mulheres e homens também. Foram crimes bárbaros que os invasores causaram.

Ao comentar esse processo, marcado pela violência, comenta que os tempos são outros. Mesmo que a identidade esteja se perdendo, afirma que os indígenas estão mais unidos e começam a valorizar um pouco mais sua identidade.

No meu caso, por exemplo, sempre me perguntam por que eu falo desse jeito, por que não falo tão bem o português. Eu digo: eu sou filho de índios. A minha linguagem é diferente. Aí eles dizem: “– Ah! Você é índio?”. E respondo: “Sou e filho de pessoas praticamente analfabetas. Que só sabiam um pouco do português para se comunicar com quem vem de fora”. Hoje não, as pessoas estão reconhecendo. Se algo é nosso, temos que mostrar que é nosso, ninguém mais pode arrear o pé. A gente tem que dar o exemplo.

Mirtes e Aidé

Mirtes e Aidé são irmãs e se reconhecem como Baré³⁸. Além de descenderem de Baré, seus ascendentes também são de origem portuguesa. “*Temos sangue português*”. A avó materna e a mãe nasceram no Rio Negro e são reconhecidas como Baré. O avô paterno era descendente de portugueses, mas nascido no Rio Negro. Havia se casado com uma boliviana.

Ao refletir sobre a relação entre o parentesco e a identidade, concluem que “*ser Baré é uma mistura danada*” e esse parece ser o idioma central Baré. Nesse sentido, não

³⁸ São sobrinhas por parte de mãe de Eliete, a mãe de Barão.

podemos falar na existência de uma crença ou de uma prática social que seja unicamente Baré, nem tampouco em uma fisionomia que caracteriza o grupo. Há um longo passado de trocas, inclusive de mulheres, com outros grupos, sejam indígenas ou não, e esse processo pode ser percebido nas concepções sobre o mundo e na feição das próprias pessoas. Desse modo, pode haver Baré com a pele clara e os cabelos lisos e pessoas negras com os cabelos cacheados, como acontece com Mirtes e Aidé.

Aidé e Mirtes têm praticamente a mesma idade, aproximadamente 50 anos e compartilham uma história de vida bastante parecida. Nasceram na fronteira do Brasil, Colômbia e Venezuela, no município de São Gabriel da Cachoeira e são provenientes de uma *“família pobre e humilde”*. Foram alfabetizadas no pelotão militar em Cucuí e, posteriormente, em São Gabriel da Cachoeira, na Missão dos Salesianos. Estudaram até a 5ª série do ensino fundamental e depois *“foram formar família”*. Ambas se casaram com militares, de origem Baré, e foram viver primeiramente em São Gabriel e depois em Manaus, onde residem até os dias de hoje.

Em Manaus tinha mais oportunidade, para crescer mais. Em São Gabriel as coisas estavam ficando muito ruins. Tudo era difícil, ter emprego, por exemplo. Tudo era muito difícil. Na capital era mais fácil e prático.

Depois de se casarem, a vida das duas passa a ter maiores diferenciações. Aidé parou de estudar e teve um curto e tumultuado casamento. *“Ele bebia e brigava e dizia que eu tinha outro homem. Eu não agüentei e me separei”*. Em busca de melhores condições de vida mudou-se definitivamente para Manaus. Nos primeiros tempos, viveu no Bairro São Jorge, na casa da cunhada, até que conseguiu se estabilizar na cidade.

O bairro era bonito, desenvolvido, era cidade mesmo. Aí eu arrumei emprego, primeiro como camareira de um motel e depois catando caixa. É nesse bairro que eu vivo desde 1971. Consegui comprar um lotezinho e com o meu trabalho fui erguendo minha casa aos poucos. Às vezes, ficava sem dinheiro para nada, mas nunca desisti ou atrasei o pagamento de quem construiu minha casa. Toda sexta feira eu tava lá com o dinheirinho...O bom é que eu trabalhava no motel e às vezes dava para levar alguma comida de lá para os meus filhos. Levava um pão, um presunto, um pouco de queijo, fruta. Nunca deixei faltar nada para ele.

Mirtes, ao contrário, teve um casamento duradouro e não desistiu dos estudos.

Aqui em Manaus é estranho, é muito barulho, é bandidagem. Mas aqui é bom. Faço um monte de cursinhos, faço português, espanhol, informática na UEA (Universidade Estadual do Amazonas) e artes. Eu me desenvolvi bastante graças a Deus.

Atualmente Mirtes mora no Bairro da Conquista, em Manaus. Ao pensar sobre a vida na cidade, afirma que se sente “*dividida*”. Ressente-se por não ter mais “*aquela liberdade*”. Reconhece também que no meio urbano existem regras e dinâmicas que valorizam mais o pensamento individualista que um modo de vida comunitário.

Aqui se você não tem emprego, não tem nada. Você tem que pagar por tudo: pela água, pela comida, pela luz. Se não pagar fica sem. Eu queria ter uma vida diferente, mas não tenho ninguém para cuidar de mim, não tem alguém para pescar e caçar para mim. Se meu pai tivesse vivo, era outra coisa. Tenho a casa de parentes, mas cada um tem que ter o seu. Não fica bem, né? Eu sei que eu cheguei aqui e fiquei. Estudei e trabalhei 18 anos no distrito industrial e fui criando meus meninos. Comecei a educá-los, a pagar cursos para eles aqui. Eles têm uma formação totalmente diferente da que eu tive.

Hoje Mirtes e Aidé possuem uma pequena casa na comunidade de São Sebastião e esse lugar parece ser uma espécie de refúgio. Costumam vir para a comunidade sempre que possível e especialmente durante as festas de São Sebastião e do Divino Espírito Santo, ocasião bastante esperada por elas e por toda a comunidade.

Aqui na comunidade é uma tranquilidade. A gente se sente à vontade. Compramos essa casinha e quando podemos viemos para cá. Aqui é o nosso lazer, dá um alívio. A gente visita nossos conterrâneos, a gente tem mais possibilidade para nós nos comunicarmos com as pessoas que a gente conheceu lá em Manaus, que são nossos amigos e para rever nossos parentes que ficam correndo de um lado para o outro em Manaus.

Durante a época das festas, Mirtes e Aidé sentem-se especialmente felizes. Ajudam em todos os preparativos da festa e fazem refeições coletivas para a comunidade.

Participam da sumida do mastro, das missas, das procissões e também dos bailes noturnos onde os mais jovens costumam dançar o “brega” – um ritmo musical paraense que tomou conta de todo o Amazonas, Pará e outras regiões do Brasil. Para elas, as festas são momentos de alegria, de reunião e são representativas da sociabilidade Baré. Na comunidade estão sempre juntas, gostam de visitar a casa dos amigos e parentes que se reúnem nestas ocasiões e se dispersam posteriormente por Manaus. Na ocasião, relembram fatos do passado e de histórias que povoam o imaginário Baré e que envolvem botos e *encantados*.

Sobre a identidade Baré, afirmam que esse processo não é fácil. No caso delas, não sabem falar a língua Baré, nem tampouco se lembram dos mitos e da cosmologia indígena. *“Nossos avós faleceram e a gente ficou sem contato com pessoas que pudessem explicar mais coisas para nós a nosso respeito. Então a gente não tem quase nada a declarar”*. Mesmo diante dessas lacunas por elas percebidas, esforçam-se por manter o que consideram ser parte das “tradições”.

Mantemos nossa alimentação – como o xibé e o açaí com tapioca, por exemplo. Também, mesmo que não saibamos falar o nheengatu – pois nosso avô nunca quis que aprendêssemos a linguagem da mata, a linguagem de índio mesmo – compreendemos bem esse idioma.

Ao pensar no tema, elas reconhecem que assumiram a identidade Baré na maturidade, influenciadas pelo primo Orlando Baré³⁹ – um dos primeiros a expor publicamente sua condição Baré tendo ajudado a fundar a FOIRN. Na contemporaneidade, mesmo que estejamos em outro contexto, ainda há aqueles que preferem ocultar ou negar a identidade indígena, como acontece com os próprios filhos de Mirtes e Aidé.

³⁹ Orlando vivia em um sítio próximo delas, tendo estudado em um colégio Salesiano em Cucuí, vindo posteriormente para Manaus, onde estudou no colégio militar. Nessa época, por volta dos anos de 1980, Orlando se envolveu com a coordenação indígena e os “problemas indígenas” - que passaram a ser seus. Passou a viajar pela região e foi um dos fundadores da FOIRN. Ao se reconhecer como Baré, inaugurava uma nova dinâmica regional, já que essa condição havia sido totalmente negada e silenciada. *“Eles têm vergonha de ser, serem vistos, eles não querem”*, diz Aidé a esse respeito.

Eles estão mais para lá do que para cá. Eles querem mais é parecer brancos, se acham não brancos, se consideram brancos. Não têm interesse em conhecer a língua, não gostam, não querem aprender. Não querem trabalhar na roça, não querem ter trabalho com nada.

A identidade indígena ainda é taxada muito negativamente no Amazonas, afirmam elas. No caso da identidade Baré, em 1980 já não existiam falantes do Baré no Brasil, o que significa – para os próprios Baré – uma grande perda cultural. Por outro lado, devido ao processo de intensa miscigenação étnica, mesmo que se reconheçam como Baré, nem todos são reconhecidos como indígenas por terem a pele um pouco mais branca ou os cabelos cacheados. Sobretudo, por não terem mais sua própria língua, como demonstra Mirtes no trecho que se segue.

Estava em uma reunião da Funai com outros índios e não entendia nada da linguagem deles. Eles também não entendiam como não temos mais nossa língua. A língua Baré eu não sei como é, não aprendi. Mas a linguagem deles é diferente do nheengatu. Depois fui no refeitório pegar comida que era destinada aos índios, mas quando tava na fila umas mulheres indígenas do Nordeste gritaram comigo e me disseram que não havia comida para branco.

A despeito dessas dificuldades, Mirtes e Aidé preferem reconhecer-se como Baré e dizem ter orgulho dessa condição. Ao serem questionadas sobre o que é ser Baré, afirmam que ser Baré é: (1) fazer parte de uma grande mistura; (2) ter uma sociabilidade diferente da dos brancos que valoriza os laços de parentesco e comunitários; (3) ser subordinado economicamente aos brancos. Para elas, ser Baré é também “*uma questão de família*”⁴⁰, implica em comer açaí com tapioca e em buscar viver em paz.

Nós temos muita união. Entre nós temos união, trocamos comida e não há qualquer expressão de violência entre a gente. Sempre recebemos as pessoas bem, quer sejam parentes, brancos ou membros de outra etnia.

⁴⁰ Para ela, as principais famílias dos Baré no Brasil são os Gonçalves, os Melgueiro, os Silva, os Pereira e os Cadena (que vivem em parte no Brasil e em parte na Venezuela).

Simeão

Simeão de Oliveira Melgueiro, de 78 anos, tem passado boa parte de sua vida se deslocando pelo Rio Negro e seus afluentes. Nasceu perto da fronteira do Brasil, Venezuela e Colômbia e viveu em um pequeno sítio perto de Cucuí com seu pai, mãe e irmãos até aproximadamente 17 anos – época em que se casou com uma Baré. Nos primeiros anos de casamento, dedicou-se ao cultivo de mandioca e trabalhou com o extrativismo de borracha, ingressando posteriormente na carreira militar.

A vida lá era pescar, comer, trabalhar na roça, só isso. Eu depois fui para fronteira, para Cucuí, para o exército. Constituí família e trabalhei no pelotão por 18 anos. Depois fui para a reserva. Tinha filho de 17 anos e vi que não dava mais para ficar lá.

Em 1971, já na reserva do exército, decidi ir morar em Manaus para que seus filhos tivessem acesso a uma educação um pouco melhor.

Vim para Manaus como militar. Na época tinha meu salário fixo e isso facilitava as coisas. Queria que meus filhos estudassem para se empregar mais tarde. Era esse o meu plano e quase que deu certo.

Não deu tudo certo, pois eles se criaram aqui e já tiveram outra criação. Já começaram a se isolar da família e, bem dizer, a me enganar. Sumiam no mundo e diziam que iam pegar um dinheirinho e quando eu voltava para casa eles não traziam dinheiro algum e também não iam para a escola.

Uns não deram certo, mas as meninas sim. Eu tenho umas filhas que são professoras. A terceira era professora também, mas acabou morrendo cedo. Ela foi a primeira professora concursada daqui de São Sebastião. Veio lecionar e viemos acompanhá-la. Foi assim que chegamos nessa comunidade.

Fomos os primeiros a chegar. Comprei esse pedaço de terra, era na época do URV. Com a escola começou a se ajuntar gente. Vieram muitos parentes de Cucuí, até coronel do exército. Foi aí que eu decidi doar uma parte do meu lote, 500 metros quadrados, e nasceu São Sebastião. Já tinha um colégio com o nome de São Sebastião e como sou militar e tenho muito carinho pelo exército, resolvemos conservar esse nome. São Sebastião virou nosso padroeiro e começamos a festejá-lo. Fomos nós da família que nos

juntamos com os parentes e resolvemos dar início às festas. Hoje fazemos tudo para manter a tradição.

Na atualidade, a comunidade de São Sebastião, que ele ajudou a fundar, é ocupada por aproximadamente umas cinquenta casas. Mistura-se ali uma população que é multiétnica, composta por “brancos”, caboclos e índios de diferentes etnias, como Baniwa, Baré, Tukano. Entre a população local, destaca-se um casal de índios Tukano que benze e cura “*males do corpo*” sendo procurados pelas pessoas da comunidade.

Durante boa parte do ano, a comunidade fica praticamente vazia e esse panorama só vai se alterar radicalmente com os festejos de São Sebastião e do Espírito Santo. Essas festas, importantes por celebrar a união e a fé, são também centrais para a reafirmação étnica Baré. Nos bailes, jogos de futebol, refeições coletivas, missas e procissões, os Baré estão evidenciando aspectos importantes de seu modo de perceber o mundo e sua própria identidade.

Eu mesmo sou descendente. Minha avó materna era Baré, mas se casou com um cearense e minha mãe era cearense também. Meu pai e avô paterno eram de origem portuguesa. Mas como eu nasci e me criei no Rio Negro, eu também faço parte. Ser Baré é habitar a beira do Rio Negro e falar o *nheengatu*. Antigamente moravam em Manaus e tinha a rua dos Baré, a rua do mercadão. Lá era aldeia Baré e mais para frente era a aldeia de Ajuricaba. Não dá para negar, né? Ser Baré é um pouco isso. Os verdadeiros têm pai e mãe Baré. Mas ainda hoje, Deus o livre, ainda tem gente que é capaz de matar se for chamado de Baré. Tem gente que não gosta não, que não assume essa identidade.

Atualmente Simeão tem se deslocado por três lugares diferentes. Possui três moradias e vai passando uma temporada em cada uma delas. Uma casa fica em Manaus e é ocupada pela esposa e por filhos. A outra está localizada na comunidade de São Sebastião que é para onde Simeão vem na época dos festejos e também para visitar seu filho Pedro, dono de um bar mercearia na comunidade. A outra casa, a preferida, fica no Rio Cuieiras, e é um sítio que possui plantações de mandioca e faz farinha para consumo familiar. É nesse lugar que se pode conversar com amigos e parentes e por causa disso gosta do local.

No rio Cuieiras tem seis comunidades. Eu conheço alguns Baré, mas nem todos. Quando eu viajo por aí eu não paro. Tem muita

gente do Alto Rio Negro por lá. É onde eu gosto de ficar. Manaus, já não agüento mais, estou velho e é muito barulho e violência, bem diferente de como são as coisas no Cuieiras. Mas como meus filhos moram lá, eu sempre vou para lá. Também preciso ir todo mês para pegar meu dinheirinho ou ir no hospital de vez em quando para me tratar, pois não acredito muito em outras coisas. O pessoal, por exemplo, fala dessas lendas, do curupira, etc., e eu só faço é rir. Já andei muito por esse mato e nunca vi, isso não existe. Quem estuda um pouco sabe que isso é história que o povo conta.

Odmar.

Encontro Odmar no restaurante Konolí, lugar especializado em comidas indígenas e estrategicamente localizado no centro de Manaus, próximo a algumas das organizações indígenas importantes, como a COIABI e FEPI. Konoli é resultado de uma parceria entre três índios, um Baniwa, um Tukano e um Baré, no caso Odmar. Além de comidas e bebidas indígenas, vende-se artesanato dos povos do rio Negro. Nesse contexto, entre um telefonema e outro⁴¹, Odmar conta histórias dos Baré sob o prisma de sua própria experiência de vida.

Ao falar sobre sua vida, situa um lugar especial: Cucuí, e afirma que os Baré são também “*filhos da fronteira*”. Sua mãe era Baré e sua família tinha uma situação confortável “*por sermos misturados com portugueses desde os tempos dos meus avós.*” Faziam viagens comerciais pelo rio Negro e em outros afluentes e estabeleciam contatos freqüentes com os portugueses que se aventuravam pela região em busca de peles e couro de animais. Com essas viagens, foram estabelecendo contato com os jesuítas, os portugueses e os espanhóis da Venezuela e Colômbia.

⁴¹ Nossa conversa foi interrompida, por exemplo, por uma ligação de uma brasileira que mora no Canadá há muitos anos e que pretende levar peças indígenas para o comércio naquele país. A ligação durou mais de 40 minutos e a brasileira foi fazendo inúmeras perguntas sobre o artesanato. Grande parte da conversa tratou também da condição do índio na cidade. Por parte de Odmar, houve sempre a afirmação de que índios na cidade continuam sendo índios apesar das dificuldades – também frisadas. Além do interesse em vender para fora (dado que os bens são vendidos em dólar), diga-se, de passagem, que Odmar tem uma grande poder de argüição e argumentação. Como a maioria dos homens Baré, especialmente os de Cucuí (como Orlando e Tadeu, por exemplo) foi educado em colégios militares e fez parte dos quadros do exército o que lhe rendeu uma boa qualificação acadêmica e profissional se comparado com outros índios da região.

Um povo vinha de um lado e o outro do outro e eles acabaram espremendo os índios. Vinham escravizando os índios. O contato foi mais com os índios Baré do que com outros povos, já que eram os Baré que moravam na beira do rio Negro. Os outros moravam nos afluentes e ficaram mais escondidos. Os Baré já foram logo entrando em contato e com a influência passaram a explorar outros parentes. E aí foram entrando em contato com os jesuítas e se casando e se miscigenando. Já não se percebiam mais como Baré, se percebiam como caboclos. E assim foi mudando a história. Mudou a própria história Baré, pois começaram a se misturar.

Ao falar sobre a “mistura”, afirma que essa é a condição que marca definitivamente a condição de ser Baré, sendo que esse processo é secular. Ainda não se falava em borracha e as fronteiras nem sequer haviam sido definidas, mas seu avô⁴² já era um “misturado”, isto é, tinha as feições indígenas e “*o bigodão português*”.

Meu irmão sempre fala que houve uma miscigenação familiar. Percebe-se que a maior parte das pessoas pensa que a gente não é índio mesmo. “Não ele não é índio não”, é o que dizem. Aí ficou naquela situação de caboclo. Caboclo que quer dizer mistura mesmo de branco e de índio. Mas isso foi o homem branco que inventou, não existia antes. Mas eu penso mesmo que deveria haver alguma maneira de diferenciar as coisas, senão o Brasil ia ser maluco. Mas em se tratando de identidade, de etnia mesmo, temos a parte Baré.

Ao falar sobre a história de sua família, evidencia que todas essas transformações aconteceram particularmente no final do século XIX e XX. Quando seus pais eram crianças, o exército já se fazia presente em Cucuí. Aos poucos ia agregando os Baré e os transformados em militares.

Dos irmãos do meu pai, só um de cinco não foi militar. A grande maioria dos meus tios é militar e esse que não seguiu a carreira foi porque teve um acidente de moto. Todos os meus irmãos e grande parte dos meus amigos também foram militares.

⁴² O avô inclusive fez parte das expedições do Marechal Rondon que faziam a delimitação internacional daquela área e um dos motivos para que tivesse sido escolhido foi justamente o fato de não parecer mais indígena, mas sim caboclo.

Aliás, Cucuí se caracteriza por uma grande heterogeneidade cultural. Além de ser um local de confluência de diferentes etnias, convivem nesse ambiente brasileiros, que vieram compor os quadros do Exército, provenientes de diferentes partes do Brasil, além de hispânicos provenientes da Colômbia e Venezuela, bem como europeus que vinham evangelizar ou explorar as riquezas daquelas terras.

A gente nasceu não na aldeia, mas em um tipo de lugar mais evoluído. Tinha carioca, tinha gaúcho, descendentes de alemães e italianos, cariocas mistos com baiano, o mineiro, o goiano, o paraense... Tinha de tudo. O que aconteceu é que essa mistura de cultura mudou totalmente nossa forma de pensar. Ficamos muito diferentes dos nossos parentes que foram criados dentro da comunidade mesmo. Das comunidades ribeirinhas como falamos aqui. É diferente de viver em uma aldeia, em uma maloca. Na própria comunidade ribeirinha já não se pregava aquela cultura de, por exemplo, sair para caçar, trazer a caça e comer todo mundo em um pátio central, naquele cantinho ali. Já era diferente. Quem matou, comia sozinho separado com sua família, já morava em sua casa, separado. Já tava acabando essa coisa da coletividade, já era mais o individualismo. Quem tem, come; quem não tem, não come. Vai ficar naquela. Já foi mudando. A própria parte da vida em comunidade já tava se acabando, tava separando muito. Não havia mais o incentivo comunitário. Isso começou a mudar com a FOIRN, com incentivo do Orlando e do Orlandino que foram os fundadores de uma política indígena... Eles foram os fundadores das Associações do Rio Negro.

Sobre a questão, comenta-se que – devido a esse processo de intenso contato com tantos “outros” e inserção em processos que visavam a ressocialização indígena – boa parte das histórias Baré acabou se perdendo. A memória está fragmentada.

O que ficou, aquilo que veio escondido de geração em geração, é você se preservar hoje como homem. Por exemplo, se você tem uma esposa e ela está grávida, o pajé reza para a moça ter um bom parto. Mas precisa cumprir todas as regras para que isso aconteça. Você não vai comer tipos de peixe proibidos, bicho de caça, pássaros, os próprios animais domésticos, isso você não pode comer. Você precisa cumprir isso. O homem, quando a criança nasce, não pode fazer esforço, senão ela vai sentir as dores. Se você continua nesse esforço, ela vai ficar se revirando de um lado para o outro, o umbigo bóia como dizem. Se você comer pirarucu, a criança vai ficar toda manchada. Para nossa cultura são

coisas incuráveis que podem até levar à morte. A gente está em Manaus, mas a gente ainda prega isso. Isso é relevante para nós e a pessoa que acredita nisso, acontece. Se existe o bem, existe o mal. Se você está pecando, vai acontecer o mal. Eu preservo isso, muito.

O que fica também é nossa educação, nosso perfil de educação é diferenciado. Hoje você vê, tem um grande respeito entre irmãos. Você vê, eu e minha irmã, a Maria. Ela chega e diz “oi maninho”, isso veio lá dos nossos antepassados. Quer dizer essa é uma forma que foi preservada de geração para geração.

Ao falar sobre sua vida, afirma que a família deixou de viver em Cucuí e deslocou-se para São Gabriel da Cachoeira⁴³ para que pudessem estudar. Nesta cidade, poderia cursar o ensino médio em um colégio Salesiano e o magistério e então ser professor. Poderia também ingressar no exército – opção preferida pela grande maioria dos homens, entre eles, Odmár. Entrou no exército com 17 anos, seguindo o exemplo do próprio pai e dos outros irmãos. Segundo ele “*se adaptou bem àquela vida*” por um determinado período. Fez cursos técnicos de mecânico e pretendia avançar nos estudos e chegar a cursar engenharia mecânica. Todavia, fez inúmeras tentativas para ingressar em um curso superior, mas não teve apoio dos militares e por isso abandonou a carreira.

Eu passei sete anos no exército e sai por que na realidade não me sentia mais muito bem. Eu achava que eles estavam me desperdiçando lá. Eu queria estudar, melhorar, mas eu não conseguia mais. Eu pedia para fazer um curso fora e eles só me diziam: “Não Odmár, só tem você aqui...”. Eu fui me sentindo mal. Me sentia como um escravo lá dentro. Foi então que decidi sair. O exército, portanto, foi muito bom para mim por um lado, mas por outro não. Na parte dos meus estudos, eles me seguraram. Foi o tempo que eu comecei a me envolver com a minha esposa. Para mim não dava mais.

Saí então. Passei oito meses desempregado e fui selecionado para trabalhar na Funai onde fiquei 4 anos como servidor, DAS 1. Foi muito bom para mim, foi um período de nova adaptação. Eu não vi a minha cultura indígena mesmo, mas podia me aprofundar na cultura indígena de outros povos como os Yanomami, aldeia onde trabalhei por muito tempo. O que eu não aprendi no passado

⁴³ Conta Odmár que aproximadamente 90% dos estudantes eram indígenas. “*Foi lá que eu me deparei com professores que eram de fato indígenas, o que era bem diferente da vida em Cucuí*”.

como indígena, eu fui a fundo. Conhecía um pouco da minha cultura e agora tinha a possibilidade de conhecer a cultura de outras etnias. Também conheci muito a cultura Warekena que vivem no rio Xié e que são casados com Baniwa, Curipaco e Baré. É uma mistura muito grande também no rio Xié, como no Rio Negro. Trabalhei um ano e dois meses lá e foi um privilégio conhecê-las. Outra área que eu trabalhei também foi a região dos Tukano. Conheci toda a região do alto e baixo do Vaupés.

Acabei ficando 4 anos e 9 meses na Funai e aproveitei muito, foi de grande valia. Eu trabalhei também na Casa do Índio como auxiliar de enfermagem. Fui também um dos coordenadores da Casa de São Gabriel em uma época em que a Funai estava perdendo todos os seus privilégios na área de saúde indígena. Eu tentei segurar as coisas, contribuí muito, trabalhei junto e conversei muito com os parentes, com Yanomami, Tukano, Cubeo, Warekena, Maku, Arapaso, Curipaco... Foram em torno de mais de 18 etnias que eu acabei conhecendo dentro da Casa do Índio. Me adaptei muito bem com os parentes, o pessoal gostava de mim, do meu trabalho, pelo respeito que eu tinha com eles e por eles. Até a parte de benzimento eu ia muito atrás de outras etnias.

Nesse percurso, acabei percebendo também que o Baré parece ter se desenvolvido mais rápido que outras culturas. Ele foi perdendo uma parte de sua própria civilização com essa mistura. Outros já tinham sua cultura nata e acabava acontecendo essas briguinhas. A gente ficou para outro lado, afastado dessas questões relativas ao benzimento, isso foi para um terceiro plano. Hoje já está no 18º plano... Hoje em dia dizem que os Baré nem sequer são índios e nem mesmo dizem que os Baré são caboclos por essa mistura.

Em termos de cultura, o Baré tem uma cultura diferente, dizem que o Baré tem uma cultura branca. Eu não vejo por esse lado. Não é porque eu me adaptei à cultura do branco que eu deixei minha cultura. Simplesmente foi a parte do desenvolvimento. Os Baré foram os primeiros a se entrosar com o branco e por isso sabe se comunicar com eles. Se eu sei falar um pouco mais, isso foi a parte do desenvolvimento das culturas. De todos os indígenas do Rio Negro, ele foi o primeiro a se entrosar com os brancos e por isso tem a facilidade de conversar. Os Baré não foram como os outros e até escravizaram outros povos. Mas isso foi ruim para ele. Com o passar do tempo ele se deu mal. Com o tempo outros foram subindo, crescendo, fizeram associações... O Baré não, ele acabou se perdendo e não quis se meter com essa questão de associação e por isso ele ficou afastando.

É só hoje que as coisas estão se unificando. Graças a nosso colega, que morou muito tempo no Rio Negro e conheceu nossos colegas, o Boni Baniwa da FEPI, que a gente foi unificando mais. Eu vendia artesanato e ele trazia para cá. Isso começou a acontecer

em 1980, foi quando começamos a nos unificar mais. Surgiu a FOIRN que foi fundada pelos Baré, mas até hoje na história da FOIRN os Baré não estão no meio, quem domina são os Tukano. Aliás, até os anos de 1990 os Baré foram colocados de escanteio, botaram eles muito de lado pelo fato de serem misturados. A gente é diferente, somos misturados. Não é como o Tukano que só tem Tukano casado com Tukano...

Mas essa mistura já faz parte da nossa identidade há mais de 300 anos, disso eu tenho certeza. A minha bisavó morreu com 123 anos de idade e eu tinha 3 anos e ela já falava que as coisas eram assim, que essa mistura já existia antes dela. Só os mais velhos, nossos antepassados sabem a verdadeira história. Isso tem mais de 300 anos. E por isso que discordo de certas histórias que os Tukano e certas etnias contam.

O Baré sempre foi disso e é por isso que, nessa situação, ele sempre foi discriminado. Ele foi sempre pensado como branco, ele sempre foi discriminado por outro povo indígena. Se ele chegasse, era visto como um branco que ia escravizar, que ia matar, botar para trabalhar até morrer.

Hoje, por exemplo, estamos melhores que os Xavante em termos de educação. Temos pilotos, coronéis, sargentos Baré. Ganhamos por um lado, mas por outro perdemos. Até 1973, por exemplo, ninguém da minha família falava Baré. Nós perdemos nossa língua e é por isso que dizem que a gente não é mais índio, que não existimos como etnia.

Ao refletir sobre essa conjuntura, que integra sua vida e ao mesmo tempo dá conta de toda uma trajetória que é também compartilhada pelos Baré, afirma que *“e por isso nós somos os brancos dos índios, os índios brancos”*. Esse processo, por sua vez, se explicaria por um processo de interação secular com a população não indígena. Afinal, desde 1669, os Baré já faziam parte das paisagens do que se transformaria na cidade de Manaus posteriormente.

Os Baré ajudaram a construir o forte que deu origem à Manaus, bem como o de São José de Marabitanas que foi um dos primeiros fortes que existiram na região. Lá brigavam portugueses e espanhóis, os holandeses também foram brigar com os portugueses e espanhóis em São Gabriel. A história contada no passado é isso aí. Esse é o nosso lugar.

Ao discorrer sobre a trajetória de vida de sua família e dos próprios Baré, Odmir não deixa de fazer referência a certos lugares que em um primeiro momento parecem não

ser indígenas. O que os Baré fizeram, de acordo com sua narrativa, é incorporar esses lugares como se fossem seus, adotando também práticas da cultura não indígena como forma de se adaptarem e ao mesmo tempo resistirem aos novos contextos, bem como para compor sua própria cultura, já que os Baré sempre se dedicaram ao movimento de apropriar-se de elementos heterogêneos para criar seus próprios modelos de entendimento e de práticas sociais. Parte dessa trajetória, contudo, foi silenciada ao longo da história e hoje está dispersa, como faz questão de frisar a todo instante.

Os Baré estavam em contato com os brancos desde cedo, nós fomos os colaboradores nesse processo de colonização do Amazonas. Fizemos a parte de escavação e trabalhamos na construção de vilas, cidades, fortes. Isso começou há muito tempo, nem existia São Gabriel da Cachoeira. Ninguém conta essa história, não contam como essa realidade surgiu. Mas meus bisavôs contam que traziam negros que iam para lá para fazer escavações e iam levando taca, peia mesmo com outros índios escravos. Foi então que os Baré começaram a se adaptar a essa cultura e passaram a ser bastante rígidos. Se ele casava com uma branca, já era um sinal de status para ele, é como se ele fosse melhorando. Se ele encontrava outro índio, já trazia na marra, no chicote que era para escravizar. O combate entre portugueses e espanhóis era acirrado por esse espaço. O Estado do Amazonas é dividido por essas brigas e o espaço é resultado delas e é por isso que tem, por exemplo, as Guianas. Tem todos esses conflitos e os Baré começaram a se envolver com esse meio.

Ressalte-se que especialmente Manaus ocupa um lugar central na geografia Baré. Diz Odmar que Manaus, assim como São Gabriel da Cachoeira – que possui a maior parte da população Baré residente no Brasil na atualidade – tornou-se um lugar de concentração Baré. No início, vieram ajudar na construção do forte e do que se tornaria uma vila e posteriormente uma cidade – ocupada quase que integralmente por índios com a decadência do processo de extração da borracha. Em 1960, época em que a família de Odmar veio para Manaus, a cidade era muito pequena, habitada praticamente por indígenas, dentre os quais Baré, e outros segmentos nacionais como nordestinos, por exemplo. Posteriormente começa a vir um novo fluxo de Baré provenientes em grande parte de São Gabriel da Cachoeira e do interior do Amazonas. Vieram para Manaus com o

objetivo de estudar e, também, foram impulsionados pelo projeto Zona Franca de Manaus e pelas dificuldades da vida “no interior”.

Eu conheço muitos e posso dizer que a maior parte da população de Manaus é Baré. O negócio é que eles não querem se identificar, como eu te falei, são os índios brancos. Eles não querem mais se identificar.

Ao ponderar sobre a questão da identidade, Odmir comenta que na contemporaneidade existe um maior número de Baré que passou a identificar-se como tal. Essas pessoas buscam, por exemplo, obter acesso a serviços de saúde diferenciados, dado a precariedade dos serviços públicos de saúde em Manaus, de modo geral, e fazem uso estratégico de sua identidade na cidade – um lugar que impõe outras formas de relacionamento e modelos de sociabilidade.

É como eu te disse: na comunidade você tem uma união. Você conversa com o seu próximo, você tem respeito pelo seu próximo. Aqui não, você passa a ser um presidiário, você sai e não sabe se volta. A vida na capital é assim. Tem melhoria, tem. A vida no interior é muito diferente, você pode estudar, pode mudar em termos de alimentação. No interior tudo é produzido em casa, era mais barato, só que agora está difícil, as coisas no interior são muito mais caras e já não se consegue produzir tudo.

O índio hoje passou a ser influenciado pela globalização e, no capitalismo, passa a ser mais individualista. Isso vai fragmentando a comunidade. Hoje a gente está vivendo em um tipo de sociedade totalmente diferenciada. Hoje montamos uma empresa e a questão é: como o índio pode ser um empreendedor na capital? A gente tentou fazer isso e mostramos que os índios são capazes de empreender, mas quebramos a cara muitas vezes. Hoje nós somos os pioneiros até que me provem o contrário.

Somos influenciados por essa cultura. O índio queria um progresso, mas ficou em cima do muro. Hoje com esse capitalismo, o egoísmo é grande, ele [capitalismo] cresceu muito. O que fala mais alto é o dinheiro. Eu, por exemplo, queria estudar, mas não tive condições. Nunca consegui apoio ou uma bolsa da Funai para tanto. Mas se eu tivesse uma renda boa hoje eu pagava uma faculdade e pronto. Não dependeria mais do apoio dos nossos governantes.

Ediana

Ediana é uma jovem Baré e tem mãe e pai Baré. A mãe nasceu na Venezuela e o pai é do rio Negro e já é um “misturado” em sua perspectiva. Afinal, a avó paterna é Baré, mas o avô é boliviano. Na época em que nos conhecemos, estava vindo de São Gabriel da Cachoeira – lugar onde conhece todo mundo, como afirmou. Estava tentando se adaptar ao ritmo de Manaus. Passava parte do dia no restaurante Konolí, pois se sentia bastante sozinha e isolada na cidade.

Na ocasião tinha apenas 20 anos e estava grávida do segundo filho. A primeira filha nasceu doente e ela e seu marido, Odmir, vieram para Manaus em busca de acesso a melhores condições de saúde. Antes disso, Ediana tinha passado toda sua vida em São Gabriel da Cachoeira, dividindo a vida entre a cidade e a convivência em um pequeno sítio da família no qual plantavam mandioca e faziam farinha.

Como todos os Baré residentes no Brasil, Ediana não sabe falar a língua Baré, nem tampouco o *nheengatu*, embora compreenda algumas poucas palavras. Para ela, esse é um traço característico que distingue os índios Baré dos demais. *“O Baré já não fala muito a língua ao passo que outros grupos, mesmo no colégio, já se comunicam com outra língua. A gente não usa nossa língua, nem no colégio, nem na rua”*. Como a maioria dos Baré, também estudou no colégio dos Salesianos e conseguiu concluir o segundo grau. Outrossim, deseja continuar seus estudos, embora saiba que vai ter que se dedicar ao bebê. Sobre a identidade Baré especificamente, fala pouco. Apenas comenta que são diferentes porque *“são brancos e índios ao mesmo tempo”*. Todo o resto é silêncio, o que não deixa de ser expressivo. Afinal, essa dinâmica se repetiu todas as vezes que abordei um jovem Baré nascido no contexto urbano.

Capítulo 3

Os Baré, os encantados e os caminhos da identidade

Retomando os fios da meada.

No capítulo anterior, apresentei fragmentos das histórias de vida de pessoas que se reconhecem como Baré. Digo fragmentos, pois apresento apenas uma parte da história de vida de dez Baré que se constituem narradores principais desta tese e que hoje estão refletindo sobre sua identidade e evidenciando diferentes percepções sobre a questão. Mais do que a diversidade nas respostas, pretendo evidenciar que existem aspectos vinculados que dão acesso a uma estrutura comum, ainda que multifacetada, mas bem representada pela imagem de um caleidoscópio.

Em termos gerais, os Baré têm uma relação muito forte com o rio e seus recursos, tanto em termos materiais quanto simbólicos. Diga-se que, embora o rio Negro seja central, os rios de modo geral constituem um fator dominante no imaginário e nas práticas sociais existentes. Afinal, correm sempre, mudam tudo, desgastam, mas, acima de tudo, retêm o rico imaginário amazônico.

O rio é o fator dominante nessa estrutura fisiográfica e humana, conferindo um ethos e um ritmo à vida regional. Deles dependem a vida e a morte, a fertilidade e a carência, a inundação e a seca, a circulação humana e de bens simbólicos, a política e a economia, o comércio e a sociabilidade. O rio está em tudo. ((Fraxe 2004: 30).

Ao longo de suas vidas, e, à medida que discorrem sobre suas próprias histórias de vida, pontuam lugares importantes enquanto indivíduos e membros de uma coletividade maior, o que configura território e territorialidade específica. Os dados etnográficos são provenientes de recordações e remetem tanto a uma memória pessoal quanto coletiva e social. Segundo Connerton (apud Fraxe 2004), a memória social está vinculada à experiência do presente e ao conhecimento sobre o passado. Por conseguinte, supõe imagens do ontem que legitimam a ordem social e são interpretadas como um ponto de partida que faz referência ao resumo global de significados.

Todos os narradores contam que no “interior” a vida fundamentava-se na exploração de produtos da floresta e no cultivo de mandioca. Também viviam dispersos em pequenos sítios familiares e não em agrupamentos comunitários, o que ajuda a definir um modo de vida que está caracterizado pelo movimento e pela configuração de redes amplas, tais como parentesco e compadrio.

Ao falar da história regional mencionam a violência do contato interétnico e a influência de missionários e de militares em suas vidas de modo geral. Grande parte da população estudou em colégios dos missionários e, para os homens, o contato com o Exército é algo marcante. O intenso processo de miscigenação e a perda da língua Baré são aspectos evidenciados e constituem sua(s) identidade (s), em essência, misturada(s).

Mesmo radicalmente transformados no tempo, os Baré parecem continuar preferindo um tipo de sociabilidade específico. Há o desejo de reafirmar um modo de vida que configura uma forma de “viver bem”, isto é, uma vida comunitária, partilhada entre parentes e celebrada principalmente nas “festas de santo”, já que a cidade impõe ritmos diferentes à vida social, como veremos adiante.

Embora atualmente falem mais dos *encantados* do que de outras histórias “tradicionais”, prevalece a visão de natureza viva, dinâmica, *encantada*, embora essa perspectiva não seja exclusivamente Baré. Em outras palavras, as histórias são compartilhadas com outros grupos sociais, principalmente os caboclos. Estas percepções, contudo, foram “filtradas” pelos índios que interpretam esses fenômenos a partir de suas próprias lentes culturais. Assim, as histórias sobre os Botos assumem feições específicas para os Baré e devem ser entendidas como concepções cosmológicas que lhes são próprias.

Em termos gerais, o mundo, para os Baré – e não somente para eles, como convém ressaltar – está repleto de “encantarias” e fragmentado em diferentes níveis. O *cosmos* abriga diferentes “sujeitos” que passam a fazer parte de uma rede de relações hierarquicamente postuladas e cujas relações são instáveis, já que dependem de vínculos de reciprocidade, estabelecidos com o “outro”. Esta dinâmica não é de todo modo recente, pois repete o modelo estabelecido desde os tempos primevos, como observou Lasmar

(2005), ao tratar da sociocosmologia do Uaupés⁴⁴, região que faz parte do complexo cultural rionegrino, sendo também referência espacial para os Baré.

A mitologia dos grupos do Uaupés tem como evento fundamental a viagem de uma cobra canoa (Canoa da Fermentação) rio acima. Durante essa viagem, foram originados todos os grupos e fixados seus territórios primordiais. Vinda do leste, do Lago do Leite, a cobra ancestral subiu o rio Negro, o Uaupés e, ao alcançar as cabeceiras, inverteu sua posição, de modo que a cabeça passou a estar voltada para o Leste e a cauda para o Oeste. Em determinado momento, os ancestrais dos diversos grupos emergiram do corpo, um por um. Cada grupo recebeu uma língua, uma parafernália ritual, um complexo de bens simbólicos como nomes, mitos, rezas xamânicas, músicas e o direito de fabricar um determinado item de uma cultura material especializada. Em resumo, o que ocorreu durante esse episódio foi a transformação gradual de uma pré-humanidade em seres humanos com identidade social demarcada pelo pertencimento a um grupo exógamo e a subgrupos, referidos na literatura como *sibs*. Cada grupo exógamo já se vê, portanto, desde a origem, dividido internamente em segmentos cujas relações se baseiam na hierarquia instituída a partir da ordem de nascimento de seus ancestrais míticos (...). A assimetria entre os *sibs* é expressa na forma como se referem uns aos outros. Eles se tratam como irmãos ‘mais velhos’ ou ‘irmãos mais novos’, formando, simbolicamente, um conjunto de *siblings* hierarquicamente relacionados por meio do princípio de idade relativa (*seniority*). (Lasmar, 2005, p.55-56)

O Universo, de acordo com essa visão de mundo, é compartilhado por diferentes grupos de seres humanos, mas também por animais, santos e *encantados*. Todos eles estão interferindo no mundo social de diferentes modos e evidenciam como o *cosmos e o socius* são subordinados à mesma lógica. A idéia desse capítulo é justamente explorar essa questão e refletir sobre o lugar desse imaginário na vida dos Baré, tanto em termos simbólicos quanto das práticas sociais. Em que sentido esses mitos ajudam a compor a

⁴⁴ Conforme demonstraram Ribeiro (1995) e Lasmar (2005) os Tukano Orientais e os Aruak costumam ocupar as margens dos grandes rios e entretêm relações de troca comercial, matrimonial e ritual. Uma série de semelhanças em estrutura social e cultural levou Berta Ribeiro a falar em uma “área cultural do Alto Rio Negro”, sugerindo que o sistema de troca de bens e a especialização artesanal funcionam como mecanismos de homogeneização cultural e criação de laços de dependência recíproca. O estoque cultural comum incluiria arquitetura, atividades econômicas, cultura material, práticas rituais e concepções mitológicas.

identidade Baré atual? Haveria conexões possíveis entre as histórias de Botos e de mulheres que viram cobra e a identidade Baré? Passemos a essas questões.

“É tudo encantaria”.

Em “*A festa do Boto. Transformação e desencanto na imaginação amazônica*”, Slater (2001) trata de um amplo conjunto de narrativas que configuram as cosmologias amazônicas e ajudam a definir as relações sociais vigentes. Grande parte das narrativas tem por foco o tema da ‘encantaria’, amplamente disseminado no Pará e no Amazonas. Buscam interpretar um conjunto de narrativas que tratam da transformação dos botos de água doce, da espécie *inia geoffrensis*⁴⁵, em seres *encantados*, “*entidades sobrenaturais disfarçadas em animais aquáticos que se transformam em homens e mulheres para arrebatam os objetos de seu desejo e levá-los a uma cidade submersa, ou Encante, da qual poucos retornam*” (2001: 13).

Como demonstra a autora, assim como Wagley (1955) e Galvão (1955) anteriormente, essas histórias fazem parte do acervo cultural amazonense e são bastante representativas para pensarmos nos fenômenos identitários locais. O que as torna especialmente significativas é o fato de serem de natureza composta. Afinal, definir suas origens é algo bastante intrincado, uma vez que resultam de uma mistura complexa entre as culturas ameríndia, africana e europeia. Esse “caldo cultural”, resultado dessa mistura complexa de elementos heterogêneos que foram reinventados e deram origem a novas configurações, foi associado principalmente aos caboclos.

No dicionário, “caboclo” é aquele que é mestiço do branco com o índio. Wagley (1955) entende que a cultura cabocla foi construída a partir de influências culturais diversas, portuguesas e indígenas principalmente. Os caboclos seriam produto da miscigenação do índio com o branco, pertencendo às camadas sociais mais baixas e à classe dos trabalhadores rurais da Amazônia. Além de tipo físico específico, teriam como características o fato de serem católicos e, ao mesmo tempo, vinculados a um conjunto de crenças e superstições indígenas.

⁴⁵ Há também o boto tucuxi, *sotalia fluviatilis*. Ao contrário do Boto vermelho, o tucuxi é considerado um animal que costuma ajudar pessoas em situações de perigo, não sendo potencialmente encantado.

Slater (2001), que analisou em profundidade esse conceito, evidencia que a definição de caboclo é bastante confusa e problemática. Há desde imagens estereotipadas sobre o caboclo, como aquelas postuladas por Wagley (1957), como também definições que consideram sua origem genealógica. Parker (1985), nesse sentido, considera que o caboclo é produto da destribalização de ameríndios e do casamento entre europeus e índios, representando um grupo de pessoas em que foram misturados os tipos sanguíneos do ameríndio com o do colonizador português, principalmente, e nordestino.

Discussões à parte, Fraxe (2004) considera “caboclo” como uma categoria de auto-identificação que remete à noção de origem e lugar. Os caboclos são amazônicos, marcados por um estilo de vida do “interior”, em que o ritmo do cotidiano adequa-se às condições ambientais existentes. São remanescentes de um passado marcado por intensas trocas culturais a partir do contato, e pela miscigenação entre índios e brancos, notadamente portugueses. Na atualidade eles mantêm certa aproximação com o mundo urbano. Podem ter acesso (parcial) aos bens que a cidade oferece, mas desfrutam de um ritmo de vida diferenciado, marcado pelo sossego, pelas crianças banhando-se nos rios, pelo uso de remédios tradicionais que são típicos da vida em comunidade. Ser caboclo depende da relação com a terra e com a água. Mesmo que alguns passem a morar em Manaus, o que é bastante comum, os caboclos continuam mantendo o vínculo com a comunidade de origem e relacionando os dois modos de vida para refletir sobre sua identidade, sua condição de ser e de vir a ser.

A interpretação de aspectos da memória social cabocla, acrescenta Fraxe (2004), revela um complexo de inter-relações do homem com o sobrenatural em que diferentes crenças se encontram, mesclam-se e são transformadas. Nesse sentido, não estamos lidando com imaginário português ou ameríndio, mas com uma coisa nova: cabocla. A transformação pode ser tão profunda que em alguns casos não é possível identificar ou retrair a origem de determinada crença ou prática. As crenças nos seres encantados, por exemplo, e em que prevalece a idéia de “mães” dos animais, tem por origem a cultura ameríndia, mas estão longe de seu “molde original”.

Para os Baré particularmente, o termo caboclo não está dissociado de sua identidade, já que por vezes se reconhecem como caboclos e compartilham em grande parte desse imaginário, reconhecendo-o como próprio, como parte da dinâmica cultural Baré,

orientada para a apropriação e incorporação, por meio de um exercício de transformação, de elementos heterogêneos culturalmente. A identidade e as cosmologias caboclas ou amazônicas, portanto, também ajudam a compor o senso Baré na atualidade, conforme demonstra trecho que se segue:

Percebe-se muitas vezes que a maior parte das pessoas pensa que a gente não é índio mesmo, que não somos Baré. Eles dizem: “Olha, ele não é índio não”... Aí ficou naquela situação de caboclo... Até pouco tempo usávamos a noção de caboclinhos, mas isso foi uma coisa que o homem branco inventou. Quer dizer mistura mesmo, de branco e do índio. E é isso o que os Baré são. Somos os índios brancos, misturados. (Odmair, data, local)

Ao tratar dessa temática, sobretudo das cosmologias amazônicas, evidencia-se sua riqueza e complexidade. Há inclusive uma arquitetura cósmica que fraciona o mundo em diferentes domínios inter-relacionados, quais sejam: (1) o terrestre, cujo espaço está dividido entre a floresta⁴⁶, a comunidade e a cidade, onde humanos, animais e “caboclinhos” (ou entidades da floresta) convivem; (2) o aquático, onde está o “povo do fundo” ou *encantados* que vivem no *Encante*, uma cidade submersa; (3) o celeste, onde estão os santos – responsáveis pela intermediação entre os homens e Deus. Existe uma hierarquia entre esses domínios e seres: o céu o primeiro mundo; as águas o segundo mundo, e o terceiro, o da terra, onde esses diversos grupos interagem (apud Slater 2001).

Segundo esse modelo, o mundo parece ser o “lugar das trocas”, pois seres diferentes estão em constante interação a despeito de linguagens, naturezas e formas culturais diferenciadas. As relações entre eles idealmente devem ser regidas por princípios de reciprocidade específicos, que é princípio organizador típico das sociedades ameríndias e categoria central para os Baré, como visto anteriormente. A alteridade – representada pelas mulheres, brancos ou *encantados*, entre outros – é vista como sendo constitutiva da identidade e precisa estar sendo transformada sempre.

⁴⁶ Para Le Goff, a floresta é outro lugar mágico e seu sentido simbólico profundo se exprime na produção do imaginário, pois a floresta tem sido um *locus* da imaginação amazônica (apud Fraxe 2004:330).

Em suma, podemos dizer que o desafio da vida social é assimilar produtivamente o exterior, e a partir dele produzir parentes, mantendo, contudo, o lastro da alteridade necessário à sobrevivência. (Lasmar, 2005: 131).

Nesse âmbito, os *encantados* – e o Boto⁴⁷ em particular – são especialmente significativos, pois são eminentemente liminares. Têm capacidade ilimitada para transformar sua corporalidade e transitar por diferentes domínios cósmicos. Podem transpor as fronteiras da natureza e da humanidade e romper as fronteiras entre o “nós” e os “outros”, pois são identidade e alteridade ao mesmo tempo. Ademais, embora recaia sobre eles uma concepção negativa (pois podem afetar o bem estar das pessoas), são também conhecidos como guardiões das águas, compondo – com outras entidades da floresta – um coletivo de “donos da mata” e dos recursos nela existentes.

São esses os motivos que tornam a relação entre os homens na Amazônia tão especial em termos de simbolismo. É por isso também que as histórias sobre esses *encantados* são recorrentes e transmitidas pelos mais diferentes tipos de pessoas, sendo apropriadas de diversas formas. Ainda que exista um crescente ceticismo em relação a elas, podemos ouvi-las tanto no “interior” como também em Manaus. Ou seja, as narrativas sobre os Botos são amplamente disseminadas e podem ser encontradas em lugares completamente diferentes no Estado do Amazonas, havendo variações regionais consideráveis (Slater, 2001, p.85). Desse modo, mesmo possuindo um caráter pouco marcante em um primeiro momento, evidenciam as nuances do pensamento amazônico e ajudam a explicar como as identidades amazônicas se compõem e como os amazonenses pensam a sua realidade social, como está acontecendo com os Baré na contemporaneidade.

Diga-se que, mesmo que Slater não tenha fixado o seu olhar para a realidade indígena, não deixa de torná-la evidente. Como pretendo demonstrar, as histórias sobre os *encantados* fornecem também chaves explicativas para entender como os Baré se percebem e percebem o mundo e suas constantes transformações e isso está sendo afirmado pelos próprios Baré na atualidade. Se é difícil estabelecer uma origem para essas crenças, podemos ressaltar que, analisadas as lendas mais antigas, apenas uma lenda Baré relatava que um Boto havia se transformado em gente (*mira*) para curar um dos heróis culturais

⁴⁷ Assim como Slater, uso o termo Boto com letra maiúscula para diferenciá-lo dos botos comuns, sem identidade própria ou poderes especiais ainda que tenham essa potencialidade.

mais importantes, Poronominare (Fraxe, 2004: 329), que é o Deus criador e ordenador do mundo como relatou Orlando em depoimento oral⁴⁸.

De modo geral, os Baré usam essas narrativas para interpretar as profundas modificações na cultura local e para reconstruir sua identidade, também reinventada em ambiente profundamente modificado pela ação humana, sobretudo por “brancos” que vivem nos centros urbanizados e têm um comportamento agressivo e belicoso⁴⁹, sendo dados a desrespeitar um princípio ordenador básico, o da reciprocidade.

Estamos vendo tanta coisa errada no meio ambiente. Tá é chegando o fim do mundo, a época em que vamos todos voltar para dentro da barriga da cobra grande que vive no Rio Negro. (Pedro, data, local)

Pois é, eu fico pensando até quando a natureza vai agüentar os seus filhos. Antes ela era muito rígida, mas hoje tá deixando correr solto, não está se vingando ou dando suas lições. Eu fico analisando até que ponto a natureza vai agüentar essa situação. Os seus filhos, hoje, fazem o que querem. A natureza está deixando a bola correr e não sei até onde. Eu não sei como eu vai ser. Eu não vou ficar por muito tempo, mas a próxima geração...eu não sei como vai ser. Está tudo destruído. Manaus está se acabando. (Celina, data, local)

Em outras palavras, na cidade os Baré passam por um processo em que começam a desconhecer valores elementares, principalmente os que já nasceram nesse contexto de modificações, e que estão contidos numa série de narrativas cosmológicas, tais como as que envolvem seres encantados e as que orientam idealmente as relações entre os seres humanos e outros domínios. O fato tem repercussões nas relações que mantêm com o *cosmos* como um todo, já que o princípio de reciprocidade deve ser o idioma central tanto das relações interpessoais como também na determinação dos modos de relações com outros domínios cósmicos e a própria natureza. Quando esses princípios são negligenciados têm-se novas formas, muitas vezes destrutivas, de perceber e de interagir com o espaço.

⁴⁸ Vide Introdução, pág. .

⁴⁹ Reitere-se que na mitologia do Uaupés os brancos também são oriundos da Cobra Canoa, no entanto, foram expulsos do *cosmos* amazônico por ter um comportamento agressivo e belicoso, valendo-se das armas de fogo para se relacionar com os outros. Para maiores detalhes, confira Lasmár (2005).

Os Botos são bons para pensar

Segundo a literatura regional, e as fontes são inúmeras⁵⁰, as histórias sobre os Botos são bastante significativas e difundidas. Os amazônicos mantêm um vínculo simbolicamente especial com os Botos, pois os percebem como seres poderosos e dotados do que Lasmar chamou de *wái masa*, uma potência que pode afetar o bem estar das pessoas, especialmente de moças jovens, especialmente na menstruação⁵¹. Slater (2001) destaca sua capacidade de metamorfose, pois os Botos podem assumir diferentes pontos de vista ao alterar constantemente sua corporalidade. A condição de sujeito, todavia, é inerente a eles, pois tanto os animais como as pessoas são capazes de pensar em si como sujeitos, isto é, ter um ponto de vista sobre si mesmo e o mundo em que se inserem (: 253).

Este imaginário é parte da filosofia dos povos amazônicos, como evidenciaram Overing (1991, 1999, 2000) e Viveiros de Castro (1996, 1999), evidenciando como esse tipo de entendimento é tipicamente indígena. Nesse sentido talvez pudéssemos pensar que não foi o pensamento indígena que foi sendo absorvido pela população que se inseria na Amazônia. Pelo contrário, os recém chegados é que foram “indianizados”, apropriaram-se dessas crenças e as transformaram. Afinal, na concepção ameríndia, a diferença entre os humanos e os animais estaria relacionada a formas corporais, sendo que a humanidade é a condição geral do sujeito, pois definida por um ponto de vista que se situa no corpo. Assim, é possível por exemplo que, embora os humanos vejam os animais como animais, os animais se vêem como pessoas dotadas de ponto de vista.

De modo geral os Baré se apropriaram deste rico imaginário, como também o recompuseram e reinventaram. Como me disseram, os Botos são possuidores de uma dimensão sexual enorme e ambivalente. Indicam que normalmente esse é um animal que traz infortúnios, pois usa seus poderes para “encantar” as pessoas, deixando-as doentes e fracas. Qualquer pessoa, portanto, evita “brincar” com os Botos, entendendo que uma aproximação é perigosa. Para evitar essa aproximação, além de regras de condutas específicas, recorrem a algumas substâncias como alho, objetos sagrados (e mesmo preces), e a mandioca – a planta mais cultivada na região e que funciona como uma declaração do poder da cultura sobre a natureza do animal. Todavia, mesmo com todas

⁵⁰ Consultar referências bibliográficas.

⁵¹ Slater fala dos “sedutores aquáticos”, como sucuris e anacondas, e dos tabus em relação às mulheres menstruadas como acontece com muitas cosmologias indígenas, entre elas as do Shipibo no Peru.

essas estratégias, as pessoas continuam sendo “encantadas”. Esse ciclo está constantemente sendo renovado.

Certa vez um homem quis que um sapo virasse mulher e isso aconteceu mesmo. Quando acordou⁵², tava no meio de um lugar perigoso, no meio do rio. Ele não sabia como tinha ido parar lá. Ele rezou e pediu a Deus que ele voltasse à normalidade. Ele havia se transformado em um sapo. Depois, se transformou em homem de novo. Aí ele deitou e veio uma imagem que disse que era para ele nunca mais desejar as coisas da natureza. (Eugenia).

Cabe notar que matar um Boto, afrontá-lo ou ter relações com ele pode causar uma série de transtornos. As pessoas podem ficar “panemas” – com pouca sorte para a caça ou pesca. Também ficam pálidas, doentes e às vezes “fora de si”, descumprindo todas as regras e normas sociais vigentes. “*Muitas vezes, os narradores insistem em que as vítimas dos encantados ficam fora de si. Desanimados, sem apetite, imbuídos de estranhos desejos e de estranhos poderes, esquecem tudo sobre suas obrigações e, até mesmo, antigos amores.*” (Slater, 2001, p. 273).

No entanto, se os Botos são representados negativamente há também outra percepção sobre eles: os Botos, assim como os seres da floresta, usam seus poderes para proteger e ajudar seus semelhantes como se fossem “os donos” da água. A crença local, que inclui a Baré, é que eles tomam conta do rio e de seus seres, funcionando como uma espécie de “vigia” que pode “punir” os seres humanos por seus excessos, como matar mais animais do que o necessário, por exemplo⁵³.

Sendo assim, as idéias sobre o *cosmos* acabam se inserindo no mundo das práticas e ajudando a configurá-lo. Percebe-se assim que estamos diante de um tipo de sociabilidade que é regida por um tipo de reciprocidade característico, sendo que qualquer provocação a um Boto põe em risco o frágil equilíbrio entre os seres humanos e a natureza. Afinal, o acesso aos recursos ambientais implica o respeito a certas regras e amparam-se fortemente na mitologia ameríndia.

⁵² O encantamento, segundo os Baré, acontece muito através dos sonhos.

⁵³ Nesse caso, são afetados pelo *wa'i masa*, que é uma potência que denota a capacidade de produzir transformações em corpos outros (Lasmar, 2005: 219).

Se os Botos, à diferença dos seres humanos, possuem essa capacidade contínua de transformação, os xamãs ou *sacacas* são os seres humanos que detêm esse potencial, ainda que limitado e restrito a determinadas situações. Normalmente são eles que podem transitar por diferentes domínios e estabelecer relações com seres da natureza diferenciados sem que corram muitos riscos. Nesse sentido, podem ser vistos como a imagem espelhada do Boto. Afinal, como os Botos, têm o dom da metamorfose, são imortais e compartilharão do mesmo mundo. Afinal, os *sacacas* vão para o Encante depois da morte, renunciando a todos os papéis sociais. Em vida, usam seus poderes para “ajudar” as pessoas em processos de “desencantamento”⁵⁴ (Slater 2001: 228).

Percebe-se assim que os regimes cosmológicos amazônicos são extremamente ricos e organizados em torno de uma complexa rede de relações estabelecida entre diferentes seres. Os *encantados*, especialmente os Botos, povoam o imaginário amazônico, seja de indígenas, como é o caso Baré, de caboclos ou mesmo de moradores dos centros urbanos. Estes seres são especiais por terem uma capacidade de metamorfose contínua, habilidade que era também compartilhada pelos seres humanos. No entanto, esse potencial foi sendo perdido depois do contato desses povos com os “brancos” e seus dogmas eclesiásticos. Nessa concepção, o batismo foi fundamental para dar “estabilidade” aos corpos, conforme os Baré disseram. Todavia há pessoas que pensam que a capacidade que os Botos têm, assim como outros animais, ainda é resquício da confusão dos tempos primevos, conforme trata a mitologia indígena, em especial do Uaupés (Lasmar, 2005).

As narrativas sobre os Botos ganham centralidade nessa tese na medida em que ajudam a entender o processo de retomada da identidade Baré. Afinal, como os Baré, possuem uma natureza composta, que é a base de sua identidade. Mais do que uma contraposição entre códigos provenientes de grupos sociais distintos, estamos diante de uma circularidade cultural em que os valores culturais distintos se mesclam, criando uma espécie de cultura plural. Se por um lado os Botos assumem características antissociais assustadoras (são vingativos e não conhecem limites para satisfazer seus impulsos sexuais, por exemplo), podem também apresentar características demasiadamente humanas. Ao

⁵⁴ O conceito de *encantamento* em geral possui conotações ambíguas e quase sempre negativas dentro do contexto do Boto, e a noção oposta de desencantamento é, ao contrário, sempre positiva. Depois de serem *desencantados*, os indivíduos deixam cair definitivamente a “capa” animal à qual estavam aprisionados e renascem literalmente (*apud* Slater, 2001: 328).

contrário dos *encantados* com características animais⁵⁵, os Botos são considerados muito “belos”. Têm os cabelos loiros e olhos azuis e os Baré costumam dizer que “*são brancos que nem tapioca*”.

Os encantados são bichos⁵⁶ que viram gente. É como o macaco guariba, que virava gente no início do mundo. Contam que um dia uma pessoa tava no mato sozinha e viu uma rã que tava fazendo o barulho de sapo. Ele disse: -“Ah! Se você fosse encantada virava uma mulher. Quando acordou estava do lado de uma mulher. Era uma mulher muito bonita, uma loura. (Eugenia).

Os Botos possuem características que lhe são próprias – nome, identidade e vontade própria⁵⁷. Muitas vezes eles estão associados aos brancos e aos estrangeiros em geral, o que acontece por terem hábitos diferenciados dos amazonenses e por falarem uma língua não familiar. Outras características pessoais também servem para vinculá-lo ao “mundo dos brancos”: como os brancos e estrangeiros que chegam à Amazônia continuamente, são considerados astutos, ambiciosos, oportunistas e sedentos pelo que não lhes pertence, como fizeram os colonizadores ao adentrar em terras amazônicas. Desse modo, o Boto “*personifica aspectos alienantes e alienígenas de uma ordem social e econômica na qual a grande maioria se encontra sem dinheiro, poder e sem esperança de um futuro melhor (...)*” (Slater: 126).

Os Botos também são conhecidos por dançar muito bem e por “*gostar da vida nos salões*”, o que os aproxima mais de um tipo de sociabilidade da cidade. São exímios conquistadores. Slater, inclusive, considera que há uma conotação classista definida, já que os Botos aparecem de ternos brancos de linho bem engomados ou ocasionalmente com a farda de marinheiros. As Botas, já que existem Botos e Botas, aparecem de vestidos longos de festa. Costumam usar seus dotes para conquistar os seres humanos, sejam homens ou mulheres fazendo com que rompam com as regras sociais. Assumem a forma humana visando seduzir mulheres (ou homens), mas raramente evidenciam sua verdadeira identidade, preferindo assumir formas familiares como a do “marido” de sua vítima, por exemplo. Essa é mais uma de suas estratégias para satisfazer seu grande apetite sexual (ou

⁵⁵ Como o Curupira, por exemplo, que tem apenas um olho na barriga.

⁵⁶ Esse é o outro termo pelo qual os *Encantados* são mencionados.

⁵⁷ As sucuris, e *encantados* como cavalos-marinhos e outros seres aquáticos, são menos individualizadas que os Botos, como evidenciou Slater (2001).

cajila) e, desse modo, conseguir ir roubando aos poucos os espíritos das pessoas por eles envolvidas.

O que querem é encantar a gente. Tem que procurar um pajé para poder afastá-los. Ele fez um ritual para eu não ver mais os espíritos. Tinha um tempo em que via as pessoas me chamando. Mas agora não tenho mais nada. Ele me curou. Quase que meu espírito ia com eles, lá para o fundo. (Eugenia, data, local)

Sendo assim, os Botos, ao contrário de outros seres da mata, estão se intrometendo no “mundo dos humanos” a todo instante. Mas não estão apenas “entrando” nesse domínio, pois esse mundo já faz parte deles sob a forma de seu desejo de se *desencantar*⁵⁸. O que desejam é marcar a terra com sua presença, representando o perigo e a atração pelo sobrenatural que se manifesta regularmente em um comportamento sexual não convencional. São, portanto, liminares por excelência, estando sempre no limite entre dois mundos. Sobre esses aspectos, os Baré comentam:

Meu tio-avô certa vez encontrou com uma Bota⁵⁹ que assumiu a forma da noiva dele. Um dia eles começaram a brincar de paca, de anta, de cachorro. Eles ficavam imitando os sons dos animais. Naquele tempo era esse tipo de brincadeira que acontecia. Ainda não existia a bola para brincar de futebol. E assim foram brincando e tomando banho. Quando foi ele tava no meio do rio. Ele mergulhou e não saiu mais. Tinha pedra para todo lado. Os velhos viram que ele sumiu. E levaram a roupa dele para casa.

Depois de três dias ele apareceu com a mesma roupa que tinham levado para casa. Ninguém mais segurava ele, quando via ele tava pulando no rio. Ele veio que tava só a gosma. Ele mesmo contava isso, ficou todo cheio de gosma. Todos os vizinhos se reuniram e aí amarraram ele, deram banho nele. Foi difícil tirar aquela gosma dele. Pitiú, pitiú, pitiú⁶⁰ mesmo.

Sei que ele mexia nas mãos e saía um monte de folha, de pau da mão dele. Foi difícil. Ele não queria comer nada, só ficava com a cabeça baixa. Aí quando a gente já não sabia o que fazer, minhas tias pegavam um terço e quando viam o terço caía, sem ninguém tirar. Tudo o que colocava, terço, imagem, ele falava “lá também

⁵⁸ É possível fazer uma analogia entre essa relação e aquela entre aldeia-cidade?

⁵⁹ Slater nota que os homens, ao contrário das mulheres ficam conscientes durante seus encontros amorosos com os seres *encantados* e, por isso, têm mais chances de procurar a ajuda de um xamã a tempo. Postula-se, portanto, a declaração do poder do Boto sobre a mulher e a constelação de forças selvagens e naturais representadas por elas na Amazônia (Slater 2001: 272).

⁶⁰ *Pitiú* significa mau cheiro.

tem. Ou seja, ele tinha sido levado para a cidade do Encante e foi um custo trazê-lo de volta a si. (Celina, data, local)

Note-se que a condição de liminaridade do Boto é o argumento central de Slater, conforme demonstra trecho que se segue, idéia que também deve ser considerada se quisermos uma compreensão mais profunda do que significa na atualidade. Por se julgarem os “índios-brancos” compartilham uma mesma condição de liminaridade.

A posição liminar e supremamente volátil do Boto adquire novo significado em face das mudanças intensas que ocorrem no Amazonas hoje em dia. A destruição da floresta tropical é um ataque não só ao *habitat* milenar do Boto, mas também a um modo de vida que, apesar de suas reais injustiças e dificuldades, possui uma qualidade coerente e característica que leva as pessoas muitas vezes a defendê-las do ataque de fora. O intenso fluxo de recém-chegados vindos de outras partes do Brasil, assim como o forte impulso para industrialização e centralização burocrática desencadearam uma profunda migração para a cidade, ocasionando profundas mudanças ecológicas e psicológicas. O antes poderoso Boto, durante muito tempo o epítome do intruso, está assim, ele mesmo, sob o ataque dos recém-chegados, que não acreditam nos seres encantados e que podem rejeitar inteiramente o complexo de crenças e comportamentos dos quais eles fazem ou faziam parte (Slater 2001: 295).

Note-se que mesmo que a maior parte dos encontros com os Botos sejam relações fortuitas, afirmam os Baré que acontece também de eles se apaixonarem pelas pessoas com as quais estão se relacionando e nesse caso tentarão conduzi-las para o *Encante*. Trata-se de um lugar bem organizado em que as pessoas recebem as coisas sem ter que “batalhar” por elas. Não há morte, doenças ou violência, sendo que as ruas são cobertas de ouro e pedras preciosas, o que levou Slater a comentar para o imaginário amazonense:

Enquanto as descrições sobre os índios da floresta, tais como o índio e o Curupira, são invariavelmente evocações da paisagem com as quais os narradores estão acostumados, a cidade dos Botos é distintamente artificial. As ruas são, com frequência, calçadas de ouro ou de pedras preciosas, enquanto as casas de vidro ou de porcelana lembram só vidro importado, mas também cristais brilhantes e mágicos dos curandeiros xamânicos. Mesmo as poucas atrações naturais são sempre cultivadas (Slater 2001: 283).

Segundo essa perspectiva, no *Encante* as casas do “povo do fundo” são equipadas com bens luxuosos modernos como ar-condicionado, telefones, máquinas de lavar e outros. Os *encantados*, aspecto importante a ser ressaltado, cultivam hábitos da cidade: divertem-se dançando perfumados nos salões e portando roupas finas e jóias caras. Mesmo que as pessoas não queiram abandonar o mundo social, o *Encante* é um lugar especial. A própria organização do prestígio na região, nos últimos tempos, está relacionada à crescente valorização da capacidade de consumir bens ocidentais, como energia elétrica, frango congelado, entre outros bens (Lasmar 2005: 89).

No contexto em que se inserem os Baré, especialmente quando estão nas comunidades ou se movimentado pelos rios, quando alguém desaparece acredita-se que essa pessoa foi levada para o *Encante*, e nesse caso é necessário recorrer aos xamãs para “resgatar” essas pessoas. Há também a possibilidade de que *encantados* intervenham a favor de “seus compadres” mesmo que esse tipo de relação seja instável.

Meu avô foi *encantado* e passou três dias no *Encante*. Quando aconteceu isso com o vovô, a tia Tereza lembrou-se da comadre Julieta, pois talvez ela entendesse disso. Foram então atrás dela. Sei que a tia Tereza, lá de Cucuí, era amiga de Dona Julieta, uma imensa negona que andava sempre com um pano na cabeça. Elas ficaram amigas e andavam juntas. No entanto, um dia, Tia Tereza escutou um barulho de cobra e a Julieta falou: “Comadre, vem ver meu xerimbado”. Quando minha tia viu, desmaiou, pois o xerimbado dela era uma cobra enorme, com a cabeça de pedra. Dona Julieta falou com a Cobra: “Tu não vai fazer nada, pois ela é minha comadre. Cumprimenta ela”. E então a cobra abriu a boca e começou a mexer com a língua. Julieta tinha essa cria e disse: “Comadre, eu ando com esse pano na cabeça, pois se eu me transformar no que eu sou, a água do rio Negro não dá nem para molhar meu peito”.

Tia Tereza não sabia o que fazer, ficou morrendo de medo de Dona Julieta, pois ela podia se transformar em cobra lá com ela, no meio do rio, na canoa. Mas ela sumiu no nada, assim como apareceu do nada. Quando o vovô tava doente, Tereza mandou procurar por Dona Julieta, pois achou que ela ia entender dessas coisas. Foi então que Dona Julieta disse que a Bota tinha dormido com meu avô e começou a fazer o ritual para curá-lo.

Sei que ela fez ritual a noite inteira. Sei que, quando deu quatro horas da manhã, tinha várias cuias com várias coisas que apareceram na janela. Todo mundo tava com medo. Aparecia de

tudo na cuia, principalmente bebida. “Heim, comadre, querem experimentar meu vinho?” - vinha uma voz lá de fora, era da Cobra falando em sua própria língua. Ela trouxe um vinho especial e todo mundo tomou, até as crianças. Quando deu de manhã a Julieta falou: Dona Raimunda quer ver quem queria levar seu filho?

Elas desceram para o rio e viram muitos e muitos botos. Ela disse que nunca tinha visto tanto boto no rio Negro. Parecia espuma. Quando ela bateu com a varinha, apareceu a Bota, imensa que se transformou numa mulher muito branca. Dona Julieta falou: “Olha, Tereza era ela que tava querendo levar seu irmão”. Aí terminou o ritual com um banho nele.

Ele foi curado, mas tudo tem seu preço. A Bota falou que ele ia ter sete filhos e todos os filhos iam ficar para ela, para os *encantados*, eles não iam ser deles, biologicamente. De fato, ele teve sete filhos, mas todos eram moles, deficientes, todos morriam. (Celina, data, local)

De acordo com as cosmologias amazônicas, tomadas também como Baré por eles próprios, há, portanto, uma diversidade de seres que habitam o mundo e o *cosmos* é dinâmico, pleno de poderes diferenciados. Embora sejam os *sacacas* que atuam nos processos de “desencantamento”, os seres *encantados* também podem fazê-los, o que é menos usual. Aos seres humanos comuns resta um potencial a ser explorado: o dos sonhos.

Os sonhos são muito importantes para nós. Não são sonhos, mas sim avisos. Sei que meu avô sonhou com a tia Cândida e no sonho ela tinha sido *encantada*. “Foi *encantaria* que fizeram, não é nada com médico, eles não vão conseguir resolver.” Ela tava muito doente e uma vez abriram ela, pensando que era câncer e não era nada. Ela disse: “Mas como é que vou fazer?” Ela já não tinha energia para nada”.

Quando foi de noite ela teve um sonho com o pai dela e o pai dizia para ela procurar um fulano, dizia o local em que ele estava e para que ela levasse um cigarro para ele jogar na água e defumar, fazer tratamento. Dizia: “senão tu vai embora e tu vai ficar do outro lado, do lado da água”. Nesse caso, não seria uma morte natural, era *encantaria* e eles estavam roubando a alma dela. No outro dia, a mulher contou o sonho para o marido e ele disse: “é verdade. Vamos embora arrumar nossas coisas e procurar esse homem”.

Foi então que ela chegou na casa de um senhor. Ela já estava muito cansada, perdendo muito sangue. Ela deitou e ele deu uma comidinha para ela e foi para o mato buscar material para ela e só voltou à noite. Ele tomou banho e foram jantar e ele só comeu uma coisinha. Pois é, aí o marido se deitou e teve um sonho. Em seu sonho tinha uma pessoa que esculhambava com ele.

Era um velho que morava no Porto de Santa Rosa que é um lugar onde a gente vai tomar banho e de repente aparece um monte de cobra, de coral, uns filhinhos de todo tamanho. Tem épocas que isso acontece. Lá perto tem uns pés de javari que são palmeiras e que ali a água nunca seca, sempre profunda. Não seca nem no verão.

No sonho, esse senhor disse para o marido da tia Cândida e ele disse “Eu sou fulano de tal e você não vai fazer tratamento nenhum”. O marido disse: “Eu vou sim, tu vai sair dela”. O fulano, que era o *Encantado*, disse: “Eu não quero que mate meus filhos, tenho três filhos dentro dela e não quero que façam tratamento nenhum com ela”.

Sei que depois do sonho o marido levantou naquela mesma hora, de noite. Falou para ela que precisava começar o tratamento naquela hora senão ela ia morrer. O que estava matando ela era uma cobra, um espírito, um ser encantado que tava fazendo mal para ela.

O marido então contou o sonho para o pai dela e eles começaram a fazer o tratamento imediatamente. “Bora cuidar disso agora, para amanhã às 7, 8 horas da manhã, você já vai estar bem, já vai estar livre disso”.

Para nós, tudo é o sonho para eles e no sonho foi-lhe ensinado o que ele precisava fazer. Era para tirar o espírito do *encantado* que tava dentro dela roubando sua alma.

Através do sonho ele interpretou o que era. Então ele fez a cura e disse: “Vamos colocar uma bacia embaixo dela e o que sair a gente não pode deixar escapar, tem que matar. O que sair daí você vai matar”. Ela tinha sido encantada e tava tendo o filho da cobra coral. Às sete, oito horas ele começou a fazer o tratamento final, pois os filhos da cobra já estavam quase desmaiados. Mas ele disse: “Quando saírem, os filhos vão pegar o ar e vão voltar a viver. Tem que matar”. Foi então que ele começou a defumar ela todinha. Só ficaram os homens, as mulheres todas trancadas. Os homens viram. “Venham ver com seus próprios olhos”, ele disse. Quando deu a última jogada de água nas costas dela, ela disse que só sentiu uma coisa rasgando dentro dela. Assim como veio o sangue, veio aquela bola com três cobrinhas, eram os filhos dele. Eles mataram as cobrinhas. Uma delas, eu vi na última vez que eu tive com ela em 1994, eu ainda vi. Tinha uma cobrinha dessas guardada em um frasco (Celina, data,local).

Para os Baré há inclusive uma entidade da mata, o Mappinguari, um ser que tem o corpo coberto por pêlos, um olho só e uma boca na barriga – que faz as pessoas adormecerem para “ver” as coisas, o que torna os sonhos ainda mais valorizados.

A Dona Mapinguari faz a gente pegar no sono e sonhar com ela. Ela faz a gente andar pelo sonho, e mostra quem pode ser um grande curador. Eu sonhei que seria uma grande curadora, mas não botei em prática e agora os espíritos da mata me perseguem. Eles deixam a gente doente, atrevida, na farra, a gente faz um monte de besteira. Faz mal à gente. Tem espírito que persegue, no meu caso foi o Boto. Eu ficava vendo espíritos nos meus sonhos e eles eram muito bonitos, tinha a forma de gente* . (Eugenia, data, local)

Vemos assim que no imaginário Baré e amazônico – já que as perspectivas Baré se misturam ao pensamento caboclo e amazônico de modo geral – a Cobra e o Boto são seres que representam a alteridade. Nesse caso são dotados de poderes da sobrenatureza, ambivalentes e, portanto, perigosos. Há, contudo, outras entidades especiais, mas que não necessariamente fazem parte da categoria de *encantados*, pois possuem características que ora se aproximam, ora se afastam dos *encantados* de modo geral.

As narrativas citam, por exemplo, a Cobra Grande ou Cobra Norato⁶¹ que recobre o imaginário do Estado do Amazonas e do Pará, particularmente. A Cobra Norato, bastante citada pelos Baré, é percebida por todos como sendo uma presença única, ritualizada pelas diferentes narrativas. O mito aparece na representação da mãe d'água na encarnação de um rapaz de nome Norato que se transforma em barco e engole embarcações e pessoas. Tem um aspecto negativo: pode devorar ou paralisar quem encontra pelo caminho, ensurdecer ou enlouquecer as pessoas que cruzam com seu navio iluminado.

Outras entidades significativas são o Matinta-Perera (ou Matins), o Mapinguari e o Curupira ou “Caboquinho”, entre outras. Quanto ao Curupira, em particular, ele também pode transformar seu corpo. Assume diferentes identidades, apresentando-se como a forma dos animais que estão sob sua proteção.

O Boto sempre troca a forma animal pela humana, tirando sua “capa” aquática com a mesma facilidade com que o mergulhador tira seu equipamento enquanto o Curupira assume a identidade dos vários animais que estão sob a sua proteção (Slater 2001: 204).

O Curupira, todavia, diferencia-se dos *encantados* por viver solitário na floresta e também por não se intrometer no domínio dos seres humanos, a menos que eles invadam

⁶¹ Para Câmara Cascudo foi o mito da Cobra Norato que deu origem à crença da mãe d'água brasileira (apud Fraxe, 2004).

seus espaços e desrespeitem as regras relacionadas ao acesso aos animais disponíveis, por exemplo. Está sempre no meio da mata e encontrar-se com ele pode implicar em febres e acessos de loucura, conforme afirmaram os Baré. No entanto, o Curupira raramente se relaciona com os seres humanos, é tido como selvagem e traiçoeiro e pode punir severamente as pessoas que os desrespeitam. Assim como o Boto, ele é um dos seres que “guarda” a floresta e ajuda a delimitar a sociocosmologia amazônica.

Um dia um parente foi matar caça demais e apareceu a Curupira para ele e ela achava graça. Ele apagou e quando viu desmaiou. Nesse desmaio teve um sonho que era para ele nunca mais judiar das coisas da mata. Que a caça deveria ser só para a sobrevivência. A mãe da mata não é só o Curupira, tudo tem sua mãe. A gente também sabe de um caso de um caboclo que sempre matava nanbu e jogava fora. Um dia ele atirou em uma nanbu várias vezes e ela não morreu. Depois disso ele adoeceu e morreu logo em seguida. O pajé concluiu que era por que ele abusava de muitos animais. Foi a vingança da mãe da mata. (Eugenia data, local).

Note-se, contudo, que o Curupira vive na floresta isolada, não humanizada, compartilhada com outros seres mágicos⁶², mas não necessariamente humanos. Está inserido no domínio da natureza por oposição à condição de humanidade. Tem poderes até para fazer com que as pessoas percam a razão, mas não as transformam fisicamente ou mantêm relações sexuais com elas, já que são sexualmente indeterminados. Aliás, embora possa ser selvagem e traiçoeiro, costuma ser completamente ingênuo e pode ser enganado com facilidade. Por um espelho ou um pouco de tabaco, ele pode deixar que as pessoas sigam seu caminho. Há inclusive relações entre essa percepção e as formas através das quais os amazonenses pensam os índios, como veremos adiante.

Sendo a personificação das forças da floresta, torna-se sem poder em face dos ornamentos da civilização e é facilmente manipulado com o auxílio de pequenos objetos sem valor. Não somente o Curupira fica bêbado com maior facilidade, como também não tem nenhuma consciência de si mesmo, o que se pode ver por sua fascinação diante do espelho. Sendo de muitas formas um estereótipo das pessoas nativas (“Caboquinho” quer dizer indiozinho e muitos se referem a ele como indiozinho), está em

⁶²

Seriam seres da água ou da mata.

oposição ao Encantado, que é associado frequentemente ao branco.
(Slater 2001: 204)

Os estudos indicam, portanto, que o *cosmos* amazônico é constituído por diferentes mundos e seres que de diversos modos ajudam a delimitar os regimes sociológicos nativos. Os *encantados* e os seres da floresta são considerados como “mães da mata” e percebidos como entidades singulares, pois são dotados do poder da transformação. Representam a alteridade e por isso têm uma natureza ambígua e instável. Qualquer interação é temerária, o que nos mostra que, mesmo que a alteridade seja constitutiva da identidade, sempre precisa ser cuidadosamente manuseada.

Tinha um caboclo que era sorveiro e que estava sozinho, no meio da mata. Ele saiu para caçar e pegou um monte de caça. Mas estava sozinho e não tinha ninguém para comer com ele. Foi então que resolveu convidar a mãe da mata.

-“Hei, pessoal, tem comida para todo mundo”.

Aí demorou e a Mapinguari, a mãe da mata, bateu e se transformou em pessoa. Ele chegou e perguntou:

- “É aqui que tão chamando para comer?”

Ele disse:

-“É”.

Tinha um monte de miolos de porco.

Aí ele disse:

-“Pode comer”.

Ele foi lá e comeu tudo e disse:

- “Quero mais”.

- “Só tem cru”.

-“Bota cru”.

-“Rapaz, quero comer mais”.

-“Só tem a carcaça do bicho”

- “Bota”.

- “Quero comer mais”.

- “Agora não tem. Só amanhã que eu saio para caçar de novo e você volta”.

“Eu quero comer agora e se não tem mais nada para comer eu vou te engolir” (Pedro, data, local)

Os outros “outros”: os santos.

Até agora mostramos que o mundo amazônico, na perspectiva dos próprios Baré, é povoado por diversos seres, dividindo-se em diferentes domínios. Além do “mundo das águas”, onde vivem os *encantados*, e do terrestre, há ainda o celeste, ocupado por Deus e pelos santos católicos. “*Os santos controlam os céus, e os encantados controlam as águas; são como presidentes de dois países diferentes*” (Gerineldo apud Slater 2001: 217).

Os santos são considerados muito importantes e a interpretação sobre seu papel segue uma lógica própria, que difere daquela utilizada pelo catolicismo oficial. Desse modo, possuem um papel semelhante ao dos xamãs, pois lhes cabe a intermediação entre Deus e os seres humanos. Devem interceder a favor dos seres humanos, o que acontece frequentemente, mas nem sempre, já que são também voluntariosos.

Embora existam diferentes interpretações sobre o seu papel, é comum perceber os santos como “*indivíduos cujo comportamento exemplar em vida permite que sirvam de intermediários para outros seres humanos. Embora a ajuda do santo seja às vezes espontânea, homens e mulheres podem procurar ativamente sua ajuda através de preces e promessas, contratos de dois lados cujos termos são cuidadosamente determinados pela pessoa que promete*” (Slater 2001: 211).

É comum também que os santos se tornem “amigos íntimos” das pessoas que “conversam” com eles e lhes fazem pedidos, preces, confissões e desabafos, conforme observei entre os Baré. Um aspecto importante na relação entre os homens e os santos é a promessa, ou seja, um pacto proposto por um suplicante e que não pode ser quebrado. As pessoas fazem pedidos aos santos e, desde que as graças tenham sido alcançadas, precisam expressar sua gratidão e “pagar” pela promessa, às vezes publicamente. Do contrário, os santos podem “deixar” de ouvi-los em novas solicitações ou mesmo punir para fazê-los lembrar das condutas adequadas. Agem de modo semelhante às “entidades da floresta” e ajudam a reproduzir uma ética e uma filosofia social que concebe a reciprocidade como forma de se relacionar por excelência⁶³.

Na Amazônia, cada comunidade costuma ter seu santo patrono e anualmente é comum preparar um ciclo de festas devocionais para agraciá-los e, ao mesmo tempo, reafirmar essa dinâmica relacional. Na oportunidade, os santos são homenageados

⁶³ Cf. Lasmar (2005: 62).

publicamente e é nessa ocasião em que serão requisitados novamente para interceder em problemas do cotidiano humano. No contexto, tornam-se um símbolo que une as pessoas e as mobiliza, permitindo que elas reativem os vínculos sociais e vivenciem um tipo de sociabilidade ideal: comunitário⁶⁴ e fundamentado em valores como o parentesco, a comensalidade e a intimidade. Afinal, fazer festa e estar junto de parentes e amigos configura o que os índios entendem por “viver bem”, conforme tratarei adiante.

Breves reflexões

Os povos amazônicos – sejam indígenas, caboclos, provenientes do interior ou da cidade – entendem que o *cosmos* amazônico está fragmentado em diferentes planos: o aquático; o terrestre (dividido em diversos “espaços”) e o celeste, imaginário compartilhado pelos Baré. No modelo imaginado, o domínio celeste, embora mais perfeito e livre da confusão típica dos primórdios da humanidade, é visto como replicação do mundo aquático. Estes “mundos”, por sua vez, são habitados por diferentes seres que estão em interação. Não obstante, estabelecem uma complexa e delicada relação fundamentada um regime de reciprocidade estabelecido entre “diferentes”. Nesse âmbito, o papel dos *sacacas* é fundamental, pois são eles que fazem a intermediação entre os humanos e os diversos seres que estão na natureza. Assim, ajudam a sustentar um *cosmos* fragilmente equilibrado, já que fundamentado em pares de oposição.

As relações entre essas diferentes “pessoas” – isto é sujeitos dotados de ponto de vista, para usar a concepção de Viveiros de Castro (1996) – são complexas e fluidas por excelência. Esse modelo cosmológico, por sua vez, tem replicação no mundo das práticas e ajuda a definir, por exemplo, as identidades locais, o que inclui os Baré.

Assim como os povos amazônicos, os Baré parecem não aceitar o congelamento de um mundo dinâmico e dado a metamorfoses constantes. Sendo assim, “*a dança dos Botos sugere não apenas uma delicada fronteira entre as esferas humana e natural, nas quais inevitavelmente se sobrepõem uma à outra, mas também as implicações metafóricas e metafísicas da constante transformação*” (Slater 2001: 318). Isto demonstra que as

⁶⁴ Lasmar nota que a organização social dos Uaupés constitui-se pela dinâmica de sistemas independentes, mas concorrentes e que, ao final, fazem referência a um mesmo sistema cultural: a vida comunitária (2005:91).

identidades locais são híbridas, dinâmicas e capazes de uma metamorfose constante e é isso que as torna tão resistentes.

As histórias sobre o Boto, nesse sentido, são metáforas que permitem falar acerca de si mesmos, os amazônicos, e os “outros”. Nesse “falar sobre si”, os amazônicos estão rejeitando uma visão de mundo fixa e imutável e valorizando o movimento e a fluidez que é parte não somente de suas identidades, mas do mundo em que se inserem. Assim, ainda que passem também por transformações, refletir sobre essas histórias permite acessar a uma visão de mundo específica dos povos amazônicos e dos Baré. Afinal, os Baré percebem sua identidade como sendo fragmentada e não representativa de uma estrutura linear. Pelo contrário, configura a imagem de um caleidoscópio, pois apresenta um conjunto de padrões nunca exatamente igual, já que as combinações são infinitas.

Concluimos, portanto, que as narrativas sobre os encantados e os Botos, especialmente, ajudam a compor os senso de identidade Baré. Nesse sentido, são mais significativas do que possamos supor em um primeiro momento, inclusive para entender quem são os Baré na atualidade. Embora Perez (1988, mimeo) as tenha desconsiderado por achar que essas expressões não são exclusivamente Baré, penso que essas narrativas são elucidativas. Revelam aspectos que parecem contraditórios e ambíguos, todavia, mais do que lacunares, demonstram as possibilidades criativas e transformadoras dos fenômenos identitários ali incidentes e a existência de uma ordem cultural dinâmica. Afinal, os Botos, em especial, estão cruzando os limites entre os mundos da cultura e da natureza e buscando romper os limites entre o “eu” e o “outro”, evidenciando uma capacidade supostamente ilimitada para assumir diferentes formas e adaptar-se aos novos contextos. Não é exatamente o que os Baré estão fazendo hoje na contemporaneidade?

De outro modo, essas narrativas não podem ser identificadas como tendo uma única fonte, pois representam um entrelaçamento muito mais complexo do que supomos e têm uma natureza composta, já que suas bases são heterogêneas e novas. A transformação pode ser tão profunda que em alguns casos não é possível identificar a origem de determinada crença ou prática, pois resulta da fusão das culturas ameríndias, européias e africanas que se aglutinaram, transformaram e deram origem a novas configurações. Afinal, as crenças nos *encantados* mantêm uma idéia tipicamente ameríndia ao afirmar que “tudo tem mãe”, mas o modelo está longe de seu molde original, se é que existe.

Aliás, não seria essa a essência da identidade dos próprios Baré quando se percebem como “uma grande mistura”, como afirmou Eliete e os Baré com os quais conversei? Por outro lado, não seriam essas características que fazem Perez, no texto citado anteriormente, afirmar que os Baré de hoje não são os Baré de ontem, mas “neo-Baré”?

Diante do exposto, acredito que os regimes sociocosmológicos amazônicos são extremamente ricos por lidarem com um extenso material capaz de criar uma filosofia de vida que é reduplicada para o nível das práticas sociais.

Nesse sentido poderíamos falar em ‘estruturas elementares da reciprocidade’ que atravessam e ordenam o universo social ameríndio, em um jogo no qual o *cosmos* e o *socius* são subordinados à mesma lógica (Overing 1991: 151).

Sendo assim, se as percepções de mundo são abrangentes e compartilhadas⁶⁵, podemos dizer o mesmo das identidades amazônicas, particularmente a Baré. Elas são múltiplas e diferenciadas, a alteridade sendo constitutiva da própria identidade. O princípio da reciprocidade, por outro lado, é o principal organizador dessas relações, criando uma concepção do social engendrado pela mistura e pela relação entre elementos diferenciados que ora se aproximam, ora se afastam dos pólos de oposição que constituem o mundo de modo geral. É essa configuração, finalmente, que permite que uma pessoa se identifique como Baré e acredite nas histórias sobre os Botos e reconheça a si próprio como índio, como Baré, caboclo ou “índio branco”. Os “Baré”, por excelência, consideram-se e são considerados como “os índios brancos” e não há nenhum problema com isso, como me disseram inúmeras vezes. Aliás, é isso que os torna singulares e ao mesmo tempo desafiadores para a imaginação sociológica.

⁶⁵ As identidades amazônicas passam a ser pensadas de acordo com esse modelo que é abrangente e compartilhado por todos: grupos indígenas, caboclos ou pessoas que vivem na cidade. “*As manifestações das práticas culturais do mundo ribeirinho espraiam-se pelo mundo urbano, assim como aquela é receptora das contribuições das práticas culturais urbanas*” (FRAXE, 2001).

Capítulo 4.

Tempo da comunidade. Tempo das Festas.

Neste capítulo trato de aspectos que, de acordo com as narrativas analisadas, ajudam a compor parte da história Baré, de seu senso de coletividade. Pretendo mostrar que o processo de reconstrução desse coletivo indígena passa por uma relação com o rio Negro e com a região que o recobre. Embora outros critérios sejam importantes, não podemos diminuir a importância desse ambiente em seu imaginário e sociabilidade.

Mesmo que a maior parte dos narradores Baré resida na cidade atualmente, a vida na comunidade ou “no interior” é uma referência central. A princípio comporta um tipo de vida que lhes parece ideal, fundamentada na busca por boas relações interpessoais, isto é, que reportam a um ambiente familiar, marcado pela intimidade, pela proximidade – o que não significa anular a hierarquia social existente⁶⁶. O acesso a esses bens é coletivo, especialmente quando existem vínculos de parentesco, co-residência ou de vizinhança. Todos esses aspectos ajudam a compor uma filosofia social que valoriza a “gratuidade”. Afinal, é possível pescar algum peixe ou subir em um pé de açaí para ter acesso a esses recursos sem que seja necessário dispor de dinheiro para tanto, algo que a vivência na cidade exige a cada instante. Sobre esse aspecto, Andreello comenta:

Ainda que se diga que ‘viver no dinheiro’, ou seja, à base do dinheiro, seja um atributo dos brancos, se ouve por vezes em Iauaraté que os índios são ‘movidos pelo dinheiro (Andreello 2006: 253)

Desta maneira, na comunidade o acesso aos recursos disponíveis passa por códigos diferenciados, alguns relacionados ao *cosmos* como tratei anteriormente. Não obstante, “a vida no interior”, seja em um sítio ou em uma comunidade ribeirinha, é caracterizada por uma concepção de parentesco que delimita tanto um ideal de sociabilidade como também ajuda a definir a noção de pessoa Baré. A estrutura comunitária propicia que familiares e amigos se encontrem, compartilhem de um mesmo ambiente doméstico e desse modo conversem, comam, rezem, dancem e deem-se prazerosamente nas águas dos igarapés em

⁶⁶ E que, se traduz, por exemplo, no respeito à autoridade materna.

tardes quentes. O prazer, desta forma, faz parte da dimensão ética e é constitutiva da moralidade, da disposição de ação social e da identidade⁶⁷.

Nas comunidades, anualmente, há um tempo especial dedicado às “festas de santo”. Este é um momento ritual e festivo⁶⁸ em que as comunidades ficam “vivas”, efervescentes. Embarcações trazendo pessoas e bens da cidade – como televisores, ventiladores e gêneros alimentícios – chegam freqüentemente. As ruas estão cheias, bem como as casas Baré, com redes penduradas por todos os cantos, recebendo amigos e parentes que chegam de toda parte, principalmente de Manaus. Nesse contexto, todos de algum modo se conhecem e compartilham de um mesmo imaginário, das mesmas práticas e da mesma comida a despeito de suas diferenças. Gincanas, torneios de futebol, bailes dançantes e “lanches” coletivos e gratuitos, convém frisar, fazem parte do cotidiano. Procissões e missas realizadas pelos próprios Baré são eventos não menos importantes. Afinal, ajudam a delinear a idéia que os Baré têm de si mesmos, enquanto pessoas e como parte de uma coletividade. É possível inclusive fazer uma analogia interessante entre as festas de santo para os Baré e os *dabucuris*⁶⁹ realizados em Iauarueté, que até o ano passado também os Baré realizavam.

Se comparados às descrições dos antigos *dabucuris*, esse ritual mostra-se mais simples. Mas sua finalidade básica parece resguardada, isto é, dissolver a distinção inicialmente afirmada entre os dois grupos em favor de uma atmosfera de consangüinidade e identidade que marca sua fase final. Assim, *dabucuris* como esse parecem se prestar a reforçar ou criar vínculos entre diferentes grupos que hoje convivem em um mesmo bairro. (Andrello 2006: 232-233).

⁶⁷ Viegas (2006) trabalhou bem essa questão e demonstrou como, para os Tupinambá – igualmente marcados por histórias complexas de sujeição colonial – a noção de prazer, relacionada às festas e à ingestão de comida e de alimento, é importante para constituir seu senso de coletivo.

⁶⁸ Tassinari faz uma distinção entre os rituais e os momentos festivos, embora reconheça que não há uma distinção clara entre as categorias festas, rituais, cultos e cerimônias na literatura antropológica. “*No entanto, na dicotomia clássica estabelecida por Durkheim (1960 [1912]), entre a vida sagrada e a profana, rituais e festas associam-se à primeira, pois evocam sempre um estado de espírito que se assemelha ao sentido religioso. Assim, o termo “ritual” comumente remete a aspectos mais graves, sérios, geralmente momentos liminares, como nos rituais de passagem, havendo inclusive dor e sofrimento em rituais fúnebres ou iniciações (Van Gennep 1978). Os rituais são também definidos pela repetição cerimoniosa de gestos formalizados. A festa é sempre uma ocasião de descontração, divertimento, envolvendo danças, músicas, bebida, alegria*” (2003, p. 40-41).

⁶⁹ Antigas festas rituais das sociedades indígenas do rio Negro em que se usavam as flautas sagradas, proibidas para mulheres, e nas quais eram realizadas danças e entoados os cantos dos ancestrais (Andrello, 2006: 198).

Ressalte-se que as festas marcam um momento de união, de alegria. Assim, ajudam a difundir preceitos que são tidos como significativos para constituir uma moral e uma filosofia de que é típica dos povos amazônicos, como demonstrou Overing (1991, 1999). Ou seja, ainda que envolvam as concepções Baré, estas categorias de entendimento não são exclusivas. Repete-se, portanto, a mesma dinâmica que marca a vida Baré e o rio Negro como um todo: as fronteiras são diluídas, misturadas, reinventadas e, novamente, compartilhadas. Ser Baré passa necessariamente por esse processo, como tenho evidenciado.

Quando a festa acaba, a comunidade ganha outra feição. As casas abertas, com pessoas sentadas nas varandas, estão se fechando. Os igarapés estão desertos. A “praça central”, quase sempre próxima da igreja, está vazia. O cenário é bastante diferente. As pessoas se dirigem para o porto. Na comunidade ficam poucas pessoas. A grande maioria volta para Manaus e para seu tempo de Manaus, radicalmente diferente.

Esse panorama persiste simbolicamente no universo da cidade, o modo de vida vivenciado “no interior” reflete-se no modo de vida dos Baré citadinos e conforma a categoria índios urbanos como um traço identitário.

O rio que conduz a vida

Mesmo que tenham sido acusados de terem se transformado em brancos e, desta forma, perdido sua identidade étnica, os narradores dessa tese se reconhecem como indígenas e marcam essa identidade a partir de uma série de traços em comum: estão relacionados à cidade de Manaus e ao mesmo tempo a um ambiente específico que é o amazônico. As principais matrizes de narrativas míticas espelham-se em grande medida na paisagem ribeirinha amazônica, composta por rios, igapós, igarapés, lagos, terras molhadas e florestas. Ainda que não possamos pensar em uma relação de determinismo, esse ambiente alimenta, em boa parte, suas ricas concepções de mundo.

A relação com o rio Negro é bastante forte, mantendo-se mesmo quando estão na cidade. Afinal, o fato de estarem em Manaus não significa estarem longe do rio Negro, pois Manaus é banhada por suas águas. “*Os Baré ficaram no Rio Negro, pois sua cultura não era de igarapé, mas de rio grande mesmo*” (Celina Baré). Ao longo dessa vasta região

existem inúmeros lugares especiais que se transformam em “territórios de memória”, estão associados a pessoas, a experiências e a vivências que são levadas com os Baré quando se deslocam pelo mundo da floresta e pelo da cidade e que, em última instância, ajudam a constituir sua identidade.

É pelo rio e através dele e de seus afluentes que familiares Baré se encontram, se reúnem e novamente se separam. Como acontece “tradicionalmente”, é comum que se espalhem por esse território e nesse movimento parentes e compadres se dispersam. O fato de não co-residirem juntos não significa que os laços de parentesco sejam enfraquecidos, apenas indica que a estrutura de parentesco Baré está assentada em outras bases e exige a configuração de redes amplas e fluidas de parentesco.

Para os Baré entrevistados, a vida em aldeias, como vivem outros índios, é algo pouco familiar. Preferencialmente optam por viver em pequenos “sítios”, unidades familiares e rurais situadas às margens dos rios ou igarapés, ocupados por um grupo familiar restrito, basicamente uma família nuclear.

No Rio Negro tem muitos sítios. O do meu pai chamava-se Madiá, ficava perto da fronteira, abaixo. Eu nasci lá e me criei lá. Me casei lá mesmo. No sítio morava uma família, meu pai, irmãos, duas irmãs... Para os Baré era assim: cada qual tem o seu sítio. Não é vila, não é comunidade. Cada sítio tem uma família. E assim vai. (Simeão, data, local)

Se é relativamente comum viver em algum lugar isolado da região, a referência à vida comunitária é igualmente significativa. Os Baré têm ajudado a fundar nessa região uma série de novas comunidades. Neste ambiente, produz-se a vida comunitária estando próximo de um rio ou um igarapé, e os recursos ambientais necessários para construir o cotidiano são compartilhados entre os co-residentes. Assim como outros grupos sociais amazônicos – cujas comunidades são igualmente heterogêneas – os Baré pescam, tomam banho, lavam suas roupas e utensílios domésticos nos rios e igarapés e nessas paisagens desfrutam de um tempo para o prazer, para se divertir nas águas que margeiam a comunidade.

Essa comunidade surgiu do pessoal vindo de Cucuí, do Alto rio Negro. Eles vieram para Manaus, para a cidade. Eles não se deram em Manaus. E não se deram, pois eles eram do interior e quando chegaram em Manaus, viram que a cidade não era o que eles pensavam... Pensaram que a vida era calma, tinha um ambiente calmo... que iam ter emprego... que ia dá para pescar, caçar, ter a sua farinha.

Como não dava para fazer isso em Manaus, procuraram um terreno e acharam aqui. Decidiram fixar moradia em São Sebastião... Vieram para cá e foram construindo isso aqui. No começo aqui só tinha uma igrejinha que era de pau-a-pique. Aqui já tem uns 20, 30 anos. Seu Simeão é o fundador daqui...

Aqui foi um refúgio, cada um procurou seu refúgio. O refúgio foi essa comunidade. O governo que deu os lotes, as terras... foi o Incra que deu esses terrenos, sem fazer distinção se a pessoa era Baré ou branco. Não tinha essas coisas. Aos poucos fomos construindo aqui e estamos novamente fazendo nossas festas de santo... (Bebel, sobrinha de Eliete. Local e data)

Os Baré regularmente se valem de pequenas embarcações ou barcos que os levam para os centros urbanos amazônicos, pequenas cidades ou comunidades e nesses locais há sempre a casa de algum parente ou compadre para visitar. Eles estão constantemente se deslocando pelos rios da região e esse é um aspecto bastante valorizado. Nesse processo revisitam lugares e pessoas consideradas afetivamente importantes, o que ajuda a constituir a própria memória e reafirmar suas redes sociais.

Eu moro no Cuieras. Tenho uma casa em São Sebastião e um sítio lá para cima. Tem mais de seis comunidades por lá. Eu conheço muitas das pessoas que vivem nessas comunidades, mas não todas. Quando eu viajo por aí eu não paro. Tem muita gente do Alto rio Negro por lá... (Simeão, data e lugar).

Há dezenas de comunidades na região, todavia os lugares mais mencionados pelos Baré foram Cucuí, Santa Isabel do Morro, São Sebastião, Terra Preta⁷⁰ e aquelas localizadas no rio Cuieras, afluente do Negro, havendo um número grande de Baré nesse espaço (Pereira 2007). Entre as cidades, São Gabriel da Cachoeira e Manaus, os destinos são comuns. Para os narradores da tese, Manaus é muitas vezes o destino final, pois é onde decidiram construir a vida, ainda que esses planos individuais sejam passíveis de mudança.

⁷⁰

Vide mapas anexos.

O que há de comum entre esses lugares é que todos estão às margens do Rio Negro ou, no mínimo, o acesso a eles esteve relacionado em algum momento ao Rio Negro. Essa relação com a vasta região assim delineada em grande medida constitui as bases da territorialidade Baré. Estamos diante de um tipo de sociabilidade marcada pelo movimento constante e fluido pelo vasto território que constitui a região rionegrina. A pluralidade e a fluidez de identidades, a mobilidade espacial e a configuração de redes de coletividades marcam o cenário social.

Eu tenho uma casa em Manaus, no Vale do Lírio (bairro). Tenho meus filhos que também têm suas casas em Manaus e nas comunidades ao longo do Cuieras. Eu vivo andando de um canto para outro. Venho para São Sebastião no tempo das festas, mas passo a maior parte do tempo no Rio Cueiras. Lá eu posso deixar minhas coisas, ninguém pega. Posso passar um mês por aqui e voltar para lá e as coisas estão do mesmo jeito (Simeão, data, local).

Em termos simbólicos, a relação com o “mundo das águas” é fator dominante no imaginário e nas práticas sociais. Os rios, para os Baré, produzem “maravilhamento” e dão dinamismo à vida, fazem parte do seu universo criativo e imaginativo.

O que há de diferente e que marca o jeito de ser Baré? Nada, somos iguais. Uma vez vi uma senhora Tukano e perguntei se ela era Tukano e ela disse que não. Logo depois perguntou para mim o que eu era. Eu disse que era descendente dos Baré por ser filho do Rio Negro. O Baré é filho do rio Negro. (Simeão, data, local).

Assim, o rio Negro marca de diversos modos a vida Baré, incidindo em suas práticas e no imaginário indígena. No processo de reconstrução da identidade Baré esta é uma dimensão que não pode ser negligenciada. Afinal, no decorrer dos últimos séculos os Baré foram submetidos a processos coloniais que transformaram sua cultura e sociabilidade, que fragmentaram sua memória e identidade. A relação com o rio Negro é uma estrutura que persiste, que prevalece a despeito de todas as mudanças.

O tempo da comunidade

A região rionegrina se caracteriza pela existência de dezenas de comunidades distribuídas às margens dos rios que conformam a região. O termo foi usado inicialmente pelas missões que foram constituídas no contexto da colonização e que buscaram reunir, em um espaço específico então chamado de comunidade, o maior número possível de indígenas. No contexto, o lugar foi ordenado visando o aproveitamento da mão de obra e a catequização dos índios.

As comunidades descritas pelos Baré são oriundas de um processo de formação relativamente recente. Formaram-se a partir da existência de um projeto comunitário e da decisão consensual de agir e se representar politicamente enquanto unidades sociais, visando conseguir benefícios comuns junto ao Estado, à sociedade civil e às agências transnacionais (Pereira, 2007, Peres 2003). No contexto, o movimento indígena e o fortalecimento do associativismo⁷¹ têm favorecido o surgimento de novas comunidades.

Mais do que uma questão política, todavia, viver em comunidade marca uma intencionalidade específica, “do interior”, e que se constitui basicamente pelo acesso coletivo a terra e recursos provenientes dos rios, lagoas, ilhas, praias, espécies vegetais e animais.

Na cidade, se não tivesse emprego, ficava sem comer, com fome. Você tinha que comer alguma coisa...Para isso, tinha que ter um trabalho, vender alguma coisinha. Vender picolé, por exemplo, em uma época é bom, mas no inverno é uma negação. Você sai com uma caixa e não vende nada. Quando saímos de Manaus melhorou para a gente, pois voltamos a nossas origens, pois a gente já pescava. A gente não dependia de dinheiro para tudo, a gente podia pescar e já consumia. Podia caçar também, fazer uma rocinha. Melhorou a vida da gente, pois na cidade a gente era totalmente dependente. (Pedro).

⁷¹ O associativismo indígena é uma dinâmica que remonta aos anos 1980 e o assunto tem sido amplamente debatido na bibliografia mais atual sobre o rio Negro, razão pela qual não me aprofundarei na temática. De modo geral, pode-se afirmar que o associativismo promove ações de politização da identidade e da cultura indígena, abrindo um campo de possibilidades para a ressignificação da indianidade e a reversão de estigmas. De acordo com Pereira (2006) que juntamente com Peres (2003) analisa esse tema em densidade, o associativismo cria um espaço de investimento político, de lutas por significados e pelo estabelecimento de novos parâmetros de formulação do consenso e do dissenso, de uma nova formatação institucional e valorativa para a legitimidade política, de invenção e negociação de identidades que alimentam movimentos de contestação de injustiças sociais.

Outros fatores, não obstante, são igualmente importantes. No caso Baré, a intenção de viver em uma comunidade consolida-se também a partir da vontade de um grupo de pessoas em manter um tipo de sociabilidade fundamentado no estabelecimento de relações estruturadas pelos vínculos de parentesco, co-residência e vizinhança. Isto demonstra que os membros de uma comunidade buscam, além do conforto afetivo, um estilo de vida que se pauta por valores elementares, como a comensalidade, a “conviviabilidade”, a intimidade, entre outros aspectos.

Para Overing, que trabalhou com grupos sociais....., estes percebem o senso de comunidade...:

“...como senso do certo e do bem comum que é adquirido por meio da vida em comunidade, articulado a essas estruturas. Nesta acepção, o conceito possui sentido político e moral, abarcando também uma estética e uma metafísica da ação” (Overing, 1991: 07).

No sentido proposto por Overing (1991, 1999) e perfeitamente adequado ao pensamento Baré, o termo comunidade indicaria, para além do contexto histórico, que a vida social é marcada mais pela ênfase sobre o informal e o íntimo do que sobre a regra e sua obediência. As relações interpessoais seriam criadas diariamente por intermédio das ações e afetos específicos de cada um de seus membros. A esse respeito, as teorias verbalizadas pelos Baré são bastante ilustrativas para entender a perspectiva Baré, especialmente quando tratam do senso de comunidade. Este senso de comunidade, por sua vez, parece estar orientado por uma “filosofia da sociabilidade indígena” nas acepções de Lévi-Strauss (1976) e Mauss (2003), que tem por fundamento principal um estilo de vida comunitário e que depende de processo de criação cotidiana e não necessariamente do estabelecimento de leis, regras e corporações. O vínculo com os “outros” existe em um plano mais informal e sujeito à preferência pessoal; e o grupo permanece junto enquanto seus membros obtêm e mantêm confiança nas relações. Ademais, orienta-se para um modelo de sociabilidade que se acredita estar mais próximo do padrão ideal de uma sociabilidade “comunitária”, já que fundamentado na noção de reciprocidade⁷². Como acontecem na cidade, as trocas não têm uma função meramente econômica, mas envolvem

72

Sobre esse aspecto, confira Mauss (2003) e Lévi-Straus (1976).

dimensões valorativas e afetivas que dizem respeito a um modo de ver o mundo e de organizar as relações entre as pessoas.

Se Deus quiser, vou embora. Vou voltar para Santa Isabel, para minha terra natal. Nós temos um terreninho lá. Lá é como aqui, tem branco morando junto. Mas lá estamos mais acostumados com eles e eles com a gente. É por isso que quero voltar para o interior. (Eugenia, data, local)

Normalmente as comunidades compõem-se de poucas ruas, nenhuma asfaltada. A existência de uma escola ou de um posto de saúde é um aspecto agregador e que pode contribuir decisivamente para a manutenção ou formação de uma comunidade. De modo geral, possuem poucas famílias e casas e a arquitetura é bastante simples. São de madeira, compostas por uma sala, uma cozinha e dois quartos, e uma fossa localizada em um pequeno quintal. A mobília é simples e as paredes são tomadas por redes que se espalham, já que os parentes vão chegando de todas as partes e sendo acomodados, com alegria e grande satisfação. As casas mais abastadas contam com um televisor, um rádio e ventilador, havendo um cuidado com a limpeza das mesmas. O relógio de parede é um enfeite comum. Na cozinha, frutas amazônicas, pescados e a farinha são alimentos presentes. Pães, café, açúcar e outros produtos da cidade fazem parte da nova dieta.

Em termos de estrutura social, as comunidades são formadas por uma população heterogênea e multiétnica, constituída a partir de referências do mundo vivido e vivências específicas. Atualmente, essas pessoas estão passando por processos “de ampliação do mundo”, para usar os termos de Fraxe (2004), estão tendo acesso a novas formas de emprego, a bens de consumo e têm aumentado suas redes interpessoais. Há um fluxo constante de bens e de pessoas entre as comunidades e a cidade.

Mesmo que não ocupem esses espaços durante todo o ano, já que vivem em Manaus, e estejam politicamente organizados, as comunidades condensam aspectos importantes da subjetividade dos Baré. Algumas delas são transformadas em “espaços da memória” e estão intimamente relacionadas às suas histórias de vida. Assim os Baré vão inscrevendo sua história no próprio corpo e território, como demonstrou Granero (1988) para contexto diferente.

Comprei esse lugar por 300 mil, na época do URV. Minha filha foi a primeira professora concursada daqui de São Sebastião. Ela veio lecionar aqui. Aqui não tinha nada, era só mata. Minha filha veio para cá e foi a primeira professora daqui. Mas ela não teve sorte na vida e morreu logo depois. Fizeram um colégio lá na estrada com o nome dela, Maria Isabel.

Sei que ela tinha os alunos dela e eles se ajuntavam aqui. Muitas vezes chegava toda molhada em casa... No inverno as crianças chegavam todas molhadas de chuva. Vinham de canoa, dos sítios que tinham aqui perto... Quando o dia estava ruim mesmo, ela precisava guardar suas coisas, seus livros e ficar no sítio... Aquilo ali não ia dar certo.

Foi então que eu decidi doar uma área de 500 metros quadrados para formar a comunidade. O povo colocou o nome de São Sebastião, pois o nome do colégio que tinha do outro lado do rio era São Sebastião. Daí veio o nome de São Sebastião. Ficou o colégio São Sebastião.

Como já tinha o colégio São Sebastião e uma vez que a gente era militar e São Sebastião é o santo dos militares, eu gostei do nome. Sou aposentado e a gente tem muito carinho pelo Exército e por isso quis que aqui chamasse São Sebastião também, para que eu pudesse festejar aqui o santo. Foi aí que a gente começou a fazer a festa aqui.

Nós nos juntamos, vieram os parentes, desde Cucuí. Quando souberam eles vieram e hoje temos até coronel do Exército vivendo entre nós. Hoje somos umas setenta famílias. A maioria Baré; quase todos parentes. (Simeão, data e lugar)

As comunidades, portanto, formam-se a partir de diferentes conjunturas. Costumam caracterizar-se pela interação de diferentes grupos familiares indígenas e não indígenas que passam a viver em um mesmo espaço e a compartilhar os recursos ambientais disponíveis. Esta configuração gera uma unidade social com características bastante singulares, já que é constituída por um grupo heterogêneo socialmente e híbrido culturalmente.

O acesso às comunidades e, preferencialmente, às festas, por sua vez, dá-se por meio de barcos, sendo que as comunidades se situam às margens de uma área de floresta e de onde se tem fácil acesso ao rio, seja para o transporte, acesso à água ou para seu próprio bem estar.

Como evidenciei, o contingente populacional desses locais é baixo e variável, já que muitas pessoas, entre elas os narradores, costumam dividir a vida entre a comunidade e a cidade. Esses passam parte do tempo na cidade, deslocando-se para as diferentes

comunidades no tempo das festas, ocasião em que participam de festas, reuniões, reencontram a família, os amigos, trocam coisas entre si.

Eu, por exemplo, vim para Manaus por uma questão de saúde e tive que me adaptar. Mas é como eu te disse, na comunidade você tem uma união, você conversa com o seu próximo, você tem respeito pelo seu próximo (Odmir, data, lugar).

A despeito da configuração multiétnica das comunidades e da sua formação heterogênea, assim como de uma relativa impermanência dos seus componentes (o que as dota de um ‘caráter mutante’), chama a atenção a importância que seus membros atribuem a um idioma de parentesco que, embora considere os vínculos consanguíneos importantes, valoriza de modo especial as lembranças e as formas de se relacionar com os parentes e com os “outros”, conforme demonstrou Pereira (2007) para esse mesmo contexto. Nesse sentido, os laços genéticos são menos importantes que esses vínculos que se constroem no cotidiano, no caminhar de uma boa vida.

A vida na comunidade é uma tranquilidade. A gente se sente à vontade. É por isso que eu e minha irmã compramos essa casinha aqui em São Sebastião. Quando dá, viemos para cá. Aqui é o nosso lazer, estar aqui dá um alívio para gente. A gente visita nossos conterrâneos, tem mais possibilidade para nos comunicarmos, para estarmos com nossos parentes, com as pessoas que a gente conheceu lá em Manaus, que se transformaram em nossos amigos. (Aidé)

Em outras palavras, tanto no passado como no momento atual não podemos dizer que as comunidades têm uma história consolidada. O senso de coletividade é construído pelo encontro de memórias individuais e no contexto das interações e das reflexões surgidas no âmbito da vida e de acordo com as necessidades do presente.

Na comunidade do Livramento tem Miranha, Tikuna, Kokama e Baré. Elas deram entrevistas para FEPI [Fundação Estadual dos Povos Indígenas] e eles pediram para que falassem da língua geral. Eu fui e falei. Aqui temos até um índio peruano. Estão todos dançando na festa... (Eugenia, data, local).

Para os Baré entrevistados, a proximidade de Manaus é fator importante e essa foi uma das razões que deram origem à comunidade do Livramento, onde vivem Pedro e Eugenia. Eles estão sempre se deslocando para Manaus, seja a trabalho, para receber algum benefício, resolver problemas de saúde, entre outros. Aliás, Pedro trabalha em Manaus e precisa estar na cidade diariamente. Desse modo, ainda que resida na comunidade, os vínculos com a cidade são renovados a cada dia.

Em dezembro (de 2006) vai fazer 23 anos que estou aqui no Livramento. Quando cheguei aqui tava com 23 anos e agora estou com 46. Nós chegamos aqui, fomos os pioneiros. Junto com o Sandoval, sindicalista e membro do sindicato rural. Ele deu essa força para o papai vir para cá. Ele e o colega dele, o João Caetano.

Chamaram o papai para vir para cá para lecionar, pois tinha uns alunos aqui e faltava professor e meu pai já era professor em outra comunidade. Quando chegamos aqui, era um barraco bem pequeno, de palha, da metade para lá funcionava a escola e do outro o posto de saúde. Passamos praticamente uns 5 anos nessa palhoça. Tinha muita formiga, tinha demais.

Aqui era um capoeiral grande com grandes pés de mari, daí que aqui era conhecido como a “Comunidade do Mari”. Depois foi desenvolvendo, construíram o centro social, de palha, e outra escola...

Tinha um latifundiário, o Zé Nascimento, que ameaçava, que ia tirar a gente daqui. A gente tinha muito medo. A polícia ameaçava. Falavam em reintegração de posse. A gente tinha medo... Mas, graças a Deus, não tiraram a gente daqui.

Acabaram fazendo um posto de saúde e uma escola de alvenaria. Isso foi no tempo em que Amazonino era prefeito de Manaus. De lá para cá não mudou nada, não fizeram nada por nós. O Zé Nascimento tacou fogo no Posto; e, por isso, essa comunidade passou a se chamar Livramento - Nossa Senhora do Livramento. (Pedro Astério, data e lugar).

A organização social comunitária comporta aspectos tanto indígenas como não indígenas, sendo que a gênese que constituiu esses espaços criou uma estrutura social marcada por complexa fusão entre elementos sócio-culturais indígenas e ocidentais. Em muitos casos é bastante complicado traçar uma fronteira entre os dois mundos e determinar a origem de uma crença ou de uma prática social tal a interação, a “mistura” entre elementos, que a princípio podem ser considerados inclusive como antagonísticos (cf. Fraxe, 2004, Pereira, 2007, Peres, 2003).

Eu sou índia. Sou cabocla. Sou de Santa Isabel do Rio Negro.
(Eugenia, data, lugar)

Em termos analíticos, entender essa configuração é desafiador, pois os modelos comumente utilizados na Etnologia costumam dividir o mundo em pólos de oposição que não se misturam, que têm fronteiras rígidas, e mesmo os fenômenos identitários têm sido pensados segundo esse prisma, como evidenciaram Overing (1991, 1999) e Lasmar (2005), mais recentemente. Há uma corrente teórica que valoriza a relação entre território, identidade e grupo social como se essa combinação originasse um grupo único que se diferencia dos demais por estabelecer suas próprias fronteiras simbólicas.

O cenário encontrado nas comunidades rionegrinas é outro. Não estou diante de um grupo étnico, mas de vários deles que se juntaram em determinado contexto, havendo inclusive pessoas que não se reconhecem como indígenas. As fronteiras entre o mundo indígena e não indígena, desse modo, foram sendo diluídas por meio de vivência em comum, pelo estabelecimento de vínculos de casamento, de compadrio e de amizade entre diferentes tipos de pessoa, para usar a expressão de Gow (1991, 2003).

Essa estrutura, que é tão característica do rio Negro, repercute na própria concepção que os Baré têm de si mesmos e de sua identidade. Em última instância, a “mistura” constitui não somente a vida social, mas também sua identidade e as formas de percepção do mundo. Apesar deste processo ter implicado em muitas reformulações, e inclusive em grandes perdas, como é o caso da língua Baré, estes índios têm buscado resignificar essa noção, de certa forma a positivando. Na contemporaneidade utilizam a categoria “mistura” para pensar acerca das suas origens heterogêneas e refletir sobre as constantes alianças que estabelecem com indivíduos ou com famílias não indígenas⁷³. Recentemente passam a assumir-se publicamente como “misturados”, entendendo que essa condição não necessariamente deve ser interpretada apenas no seu senso negativo, já que é a “mistura” que os constitui hoje, que marca sua condição de ser, inclusive em termos biológicos. Rever essa concepção, portanto, é fundamental, pois foi justamente por essa configuração

⁷³ Sobre esse aspecto, confira também Tassinari (2003), que encontrou entre os Karipuna uma estrutura semelhante à dos Baré, tendo analisado em densidade a noção de mistura e de sua relação com a noção de parentesco.

que a identidade Baré foi (e de certa forma continua sendo) invisibilizada, negada, tanto em termos acadêmicos quanto no âmbito do próprio movimento indígena rionegrino.

Note-se que os Baré percebem-se como parte desse processo de diáspora, que deu origem a diferentes comunidades, identidades e disposições. Para eles, as comunidades são representativas dessa conjuntura que envolveu o seu próprio grupo e outros grupos da região, sendo também construídas a partir de critérios de pertencimento que dizem respeito a princípios de solidariedade e de cooperação mútua no cotidiano, entre outros aspectos.

A minha avó que era mais índia... Nós somos Baré por parte de mãe, da avó... Do lado de pai, é uma mistura danada. Meu avô é filho de português e a minha avó e minha bisavó é boliviana. É uma mistura danada. Talvez seja por isso que eu seja tão Baré. O Baré é uma mistura. Pereira da Silva é nome de português. Meu avô era português. Até tinha aquele bigodão... A gente comparava isso muito bem. Não sabemos como ele veio para cá, não temos conhecimento. Ele se casou com uma índia mesmo. Ela nem falava português. Era minha bisavó. Foi ela que ensinou a língua para a gente, ela não falava nada de português*. (Aidé).

Cabe ressaltar que todos os narradores, pelo menos em algum momento da vida, viveram em comunidade ou tiveram parente relativamente próximo morando nesse ambiente. Dessa forma, os narradores são pessoas que tiveram suas vidas marcadas pelos ciclos da natureza, por crenças e modos de vida compartilhados entre vários grupos reunidos em um espaço específico que é o da comunidade, das diversas comunidades localizadas no rio Negro. Quando foram para Manaus carregaram consigo essas vivências que ao contrário de desaparecerem enraizaram-se no meio urbano, passaram a fazer parte dele e o reinventaram, conforme tratarei no capítulo subsequente.

Em suma, na memória e no próprio dia-a-dia, a referência à vida comunitária é valorizada, mesmo para aqueles que vivem em Manaus e estão inseridos no tempo da cidade com sua dinâmica própria. Na imensidão cinza da cidade, como veremos adiante, as pessoas dispersam-se. O tempo é outro, tudo tem pressa, tudo requer dinheiro e transporte e esses fatores interferem nos modos de sociabilidade Baré e nas práticas cotidianas. Mesmo assim, persistem estruturas de pensamento que são oriundas da vida “no interior”, “comunitária”. Na cidade, esses referenciais ganham novo sentido, porém não deixam de ser importantes. Afinal, as falas Baré demonstram que há relação entre o ideal de vida

comunitário e as relações de parentesco. A vida comunitária é percebida positivamente, pois permite o acesso coletivo aos recursos ambientais disponíveis e submete a todos a um mesmo idioma de parentesco. Aqueles que vivem em uma mesma comunidade de algum modo transformam-se em parentes ou em amigos, isto é, “*em pessoas com quem se pode contar.*” (Odmár, data, local).

Breves considerações sobre a concepção de parentesco Baré.

Para os Baré, a busca por um tipo de sociabilidade ideal vincula-se ao universo familiar e à noção de parentesco bastante fluida e ampla. A noção de parentesco criaria identidade entre pessoas que vivem e que convivem juntas, a despeito da relevância dos liames consanguíneos e da hierarquia subjacente a essas relações. Mesmo que reconheçam a importância dos “laços uterinos”, valorizando principalmente os vínculos entre irmãos, e pais e filhos, com quem compartilham de mesmas substâncias ou de identidade corporal, têm também um entendimento de que o parentesco é construído na história. Resulta dos processos aos quais foram engajados e que promoveram, entre outros aspectos, a diáspora por um amplo território, a multiplicação de casamentos interétnicos e a composição de uma identidade marcada pela “mistura”, em seus mais diversos sentidos.

Acerca dessas questões, um dos pressupostos elementares parece ser a noção de que o “parentesco” faz parte da própria dinâmica da vida social, é também o resultado do desejo consciente das pessoas nesse sentido e da convivência em uma mesma comunidade. Assim sendo, não há nada de “natural” nestes laços, pois eles são também construídos e reconstruídos no fluxo do cotidiano, da memória. Não se trata de um campo dado *a priori*, já que este sistema é informado por um sentido cultural e simbólico. Nesse âmbito, é importante notar que padrões ideais nem sempre são colocados em prática, e perceber que e como os sistemas sociais promovem uma articulação entre os sistemas de hoje e aqueles do passado (Schneider, 1972).

Você chega lá na casa de seus parentes e pede a “bença”. Quer dizer, não pedimos a “bença” em Baré, mas isso é da nossa cultura, é a forma por meio da qual mostramos o nosso respeito pelos mais velhos. Chega uma pessoa e te chama de “tio”, quer dizer, às vezes não é parente mesmo, de sangue, não... mas essa é uma forma de respeitar uma pessoa que é mais velha que você. É uma forma de

manter nosso respeito, de criar um vínculo. Parece que concilia mais ainda, que une mais a gente. Você vê, ele nota que a gente tem respeito por eles e isso se concilia mais. Pois é, a vida Baré é assim. Você, minha irmã, chega e me chama de maninho... É assim entre a gente. (Odmар, data, local)

Pode-se dizer que o sistema de parentesco Baré valoriza as relações estabelecidas entre os homens e as mulheres, especialmente quando vinculados por laços de casamento e pela produção de crianças. Fora os laços de afeto, as famílias nucleares são unidades produtivas elementares e a colaboração entre os sexos é essencial em suas atividades de engajamento na natureza, pois assegura as estruturas que garantem a vida.

Um aspecto muito importante acerca do idioma do parentesco Baré é a noção de que está orientado para o “mundo de fora”. Embora essa estrutura seja compartilhada com os povos amazônicos de modo geral, os Baré, de um modo especial, estão sempre incorporando a alteridade – ao mesmo tempo sendo incorporados por ela – ao estabelecer vínculos de matrimônio e de compadrio com os “brancos” e com pessoas de outras origens étnicas, prática que remonta a longo processo histórico e que, em última instância, ajuda a constituir a própria identidade Baré.

Hoje em dia tem casamento até de Baré com Yanomami. Os Baré também se casaram com Baniwa, Warekena... O Baré sempre foi disso e é por isso que, nessa situação, ele sempre foi discriminado. Ele foi o primeiro a se casar com o branco e acabou pensando como branco (Odmар, data e lugar).

Como demonstram as genealogias anexas, a maior parte dos Baré descende de um casamento interétnico ou está casado com uma pessoa de outra origem geográfica, como pessoas provenientes da região Nordeste, “bolivianos” ou “venezuelanos”, fenômeno igualmente observado por Perez (1988, mimeo) e Pereira (2007). Há um padrão recorrente para que rompam com o círculo fechado da endogamia. Isto fornece possibilidades novas de cooperação e permite que os Baré insiram-se em outros círculos ou expandam suas redes sociais. Essa valorização do casamento exogâmico acaba criando uma comunidade voltada para “fora”, construída por meio da “domesticação” extrema da diferença.

Cabe ressaltar que no passado a aliança com outros grupos indígenas criou as condições necessárias para que os Baré se aproximassem de pessoas das mais diferentes

origens, o que permitiu a elaboração de padrões próprios de relacionamento e de descendência. Assim, uma mulher Baré casada com um “venezuelano”, por exemplo, reconhece seu filho como Baré, sendo que a situação contrária também é perfeitamente possível. As regras, portanto, são dinâmicas, relacionais.

Percebe-se assim que a categoria “mistura” é um tema recorrente nas falas Baré. Em última instância, essas narrativas dizem respeito a aspectos de sua organização social e de sua própria constituição genética. Para os Baré particularmente, a “mistura” é parte constitutiva tanto de sua identidade individual como coletiva, social e genética⁷⁴. Nesse âmbito, o resgate de trajetórias e de experiências de vida evidencia como a idéia ajuda a delimitar as percepções sobre a pessoa Baré e formas adequadas de estar no mundo.

A gente veio conhecer o que era Baré aqui. Antigamente ninguém falava dessas coisas. Eu fui me dar conta de quem é o Baré, quem é o índio, não sei quando. Ninguém pensava nisso. A sogra falava português misturado com espanhol e Baniwa que era o que a gente escutava. Quando cheguei em Manaus que fui me dar conta e aí pensei: acho que nós somos descendentes do Baré. É tudo uma grande mistura. Você vê, a família da minha mãe, a avó é boliviana. Tem meu pai que era descendente de português e minha mãe era da beirada do rio Negro. Aí misturou. Os da Celina, uns moravam na Venezuela, outros no Içana. Misturou tudo. Acho que Baré é isso, essa grande mistura. (Eliete, data, local)

Deste modo, conclui-se em princípio que os Baré se percebem como grupo migrante e marcado pela hibridez, já que composto por diferentes “tipos” de pessoas (Gow 1991). Diferentes famílias, grupos sociais e culturais estão em interação e de diversas formas conectados entre si. Não obstante, buscam um modo de vida que se assenta em bases familiares, entendendo-a como círculo de pessoas ou de famílias que estão unidas pela reciprocidade, pela cooperação mútua. Assim sendo, os laços de parentesco são também criados no decorrer da história e de acordo com sua própria agência e vontade. História e parentesco estão relacionados, sendo que a mudança é vista como resultado positivo da história, já que produz laços afetivos (Gow 1991).

⁷⁴ Como já havia apontado Pacheco de Oliveira (1999), uma análise mais densa sobre o termo permite explicitar valores, estratégias e expectativas dos múltiplos atores sociais no contexto de relações interétnicas.

Os novos contextos, portanto, provocaram reformulações nas relações de parentesco, mas há também estruturas que permanecem. Dessa forma, embora não se possa afirmar que estes laços podem ser resumidos pela equação história = parentesco, como parece propor Gow (1991: 203), concordo com esse autor quando ele afirma que as relações de parentesco são também produzidas pela interação social, devendo ser percebidas como respostas aos novos contextos. O parentesco, para os Baré, é interpretado como um processo temporal que cria uma identidade entre pessoas que vivem juntas e cuidam-se mutuamente, idéias que parecem ao grupo. Persiste, contudo, uma filosofia de vida que pauta-se por uma referência à vida no “interior” e pela reiteração de um senso de parentesco e reciprocidade que lhes é própria.

Na contemporaneidade, o casamento de Baré com Baré ou com pessoa de outro grupo indígena parece estar sendo mais valorizado, marcando outra postura: a vontade de reafirmar uma identidade propriamente indígena ao contrário de tentar diluí-la, ocultá-la. O casamento intraétnico parece ser visto como estratégia para ‘reconstruir’ a identidade Baré ao dar origem à concepção de “Barés purinhos”, idéia que tem seus aspectos positivos, mas que pode fomentar também um quadro de “autenticidade opressora”. Afinal, em contextos de etnogênese, costuma-se positivar o casamento intra-étnico. Todavia, essa prática nunca foi corrente para os Baré, que sempre casaram-se com os “outros”, inicialmente com membros de outras comunidades indígenas rionegrinas e posteriormente com os “brancos”.

Meus pais são purinhos, os dois são Baré. Começaram a viver quando se desenvolveu o município de São Gabriel. Trabalhavam muito de roça, plantando, eles trabalhavam muito. Acabaram saindo do sítio (Ilha das Flores) e vindo para Santa Isabel, que foi fundada por padres Salesianos (Eugenia, data, lugar).

Além desses aspectos, outra questão se faz igualmente importante: a orientação para um modo de vida ideal e que atualmente, em virtude de viver na cidade, pode ser “experimentado” em certos momentos - durante os “festejos do santo”, por exemplo. Passemos a eles.

O tempo das festas.

Ó que dias tão alegres, tão alegres
E a descer, o amor divino, e a descer, o amor divino.
Alegrai a todo mundo, a todo mundo.
E a descer, o amor divino, e a descer o amor divino.⁷⁵

No rio Negro cada comunidade, em sua grande maioria multiétnica, costuma ter um calendário de festas e um santo patrono do hagiológico católico para o qual dedicam os festejos. Para o Divino Espírito Santo são dedicados os principais festejos. Nessas ocasiões, criam-se as condições ideais para colocar os assuntos em dia, lembrar eventos marcantes do passado, o que constitui um senso de união muito forte e importante para compreender a reconstrução do coletivo Baré.

De modo geral, cada comunidade e indivíduo identificam-se com um santo, considerando-o como protetor e portador de poderes benevolentes. A relação com os santos deve ser de respeito e o pecado cometido é interpretado como falta de respeito pelo santo. O não pagamento de promessas é outra ação negativa, já que o santo retiraria sua proteção, podendo inclusive punir a comunidade por esses atos. Já a proteção à comunidade é garantida e reiterada por meio dos festejos.

Sendo assim, cada comunidade costuma preparar um ciclo de festas devocionais para agradecer os santos e ao mesmo tempo reafirmar essa dinâmica relacional. Na oportunidade os santos são homenageados publicamente e é nessa ocasião que serão requisitados novamente para interceder em problemas do cotidiano humano. No contexto, as festas de santo tornam-se um símbolo que une as pessoas e as mobiliza, permitindo que reativem os vínculos sociais e vivenciem um tipo de sociabilidade comunitária, pautada no estabelecimento de boas relações interpessoais.

Para os Baré, ainda que as festas de santo não representem suas “festas ancestrais”, essa ocasião é muito valorizada, pois expõe preceitos elementares que perduram no tempo, ainda que reformulados. De acordo com as narrativas analisadas, o modo como os Baré percebem a si mesmos é influenciado por essa dimensão moral e valorativa. Aliás, pode-se dizer que a própria estrutura social do rio Negro também é marcada por esses eventos que

⁷⁵ Canto entoado nos festejos (Apud Tassinari, 2003)

perduram no tempo, já que quase sempre tem alguma comunidade “festejando um santo” para usar os termos locais.

A região do rio Negro é caracterizada pela coexistência tanto do sistema xamânico quanto do religioso católico. Para os Baré essas são dimensões complementares e constituintes do próprio cosmos, dividido entre humanos, seres da floresta e santos católicos, como tratei anteriormente. Desta maneira, os Baré podem perfeitamente ir a um pajé pela manhã e à missa no final da tarde. Não há uma relação de oposição entre esses sistemas de crença. Consideram-se bons cristãos a despeito de recorrerem aos xamãs para se livrar de seres encantados, obter a cura de determinada doença ou mal estar, proteger uma criança, e outros. Para eles, essas dimensões são perfeitamente ajustáveis.

Embora não vá apresentar uma sociologia das festas, pode-se afirmar que é nessa ocasião que a sociedade Baré toma corpo. A análise desse conjunto heterogêneo de eventos festivos possibilita, por sua vez, a compreensão privilegiada da própria cultura e do fenômeno mesmo da construção dessa cultura. Como evidenciou Tassinari (2003:5), “*esses são momentos de encontro, apesar de constituírem ocasiões muito diversas e com origens heterogêneas, revelam noções comuns que permitem analisá-los como partes de um mesmo conjunto coerentemente articulado*”. Estão diretamente relacionadas às noções de união, alegria, descontração, divertimento, permitindo a própria transmissão das emoções. Sobre esses aspectos subjetivos, Obeyesekere, ao analisar longas histórias de vida de mulheres ascetas do templo de Kataragama, comenta:

Boa parte da antropologia social assume que toda comunicação simbólica é de um tipo racional e abstrato. Ignora o fato de que este é um tipo de comunicação: emoções também são comunicadas. Se assumirmos que mensagens emocionais podem ser socialmente comunicadas, poderemos também legitimamente inferir que o público símbolo usado como veículo para comunicar aquela mensagem pode tornar-se investido com uma carga afetiva (Obeyesekere 1981: 18).

Mesmo que demandem muito trabalho e recursos significativos atualmente, durante as festas há espaço para sentar na praça e conversar despreocupadamente. Há tempo para o lazer, para subir em um pé de açaí, para dançar toda noite ao som do “brega” ou para tomar banhos de rio. As festas, portanto, são regidas por sentimentos que comportam alegria,

prazer e contentamento, e devem ser interpretados como estados sociais experimentados pelos indivíduos e produzidos principalmente no clímax dos rituais. Para produzi-las, além da circulação de alimentos e da troca, a dança e a música serão imprescindíveis (Fisher 2003).

Eu me lembro da Festa do Divino desde criança... Eu sempre participava. É uma festa bonita. Quando a gente chegava à comunidade (São Sebastião) a gente dançava, se divertia, ria. A gente ia dormir na casa dos conhecidos, de vizinhos, em qualquer lugar. Era um sacrifício, a gente dormia no chão, em cima das colchas... Mas a gente sempre dava um jeito de vir.

Quando meu marido morreu, pude comprar minha casinha por aqui e a que eu justamente namorava estava à venda. Desde 2001 (ele morreu em 2000), a gente vem em toda festa, sempre. Não podemos faltar. É tempo de alegria e de união. De estarmos juntos. (Eliete)

Em geral parece não haver um momento exato para início ou encerramento dos festejos. E, como acontece nas mais diversas regiões do Brasil, a festa inicia-se com o levantamento de um mastro, que vem efetivar uma promessa realizada no ano anterior, e termina com o derrubamento do mastro. Neste momento anuncia-se nova festa para o ano seguinte, pois já foram escolhidos os festeiros, ou seja, aqueles que deverão fornecer as provisões para a nova festa.

Os festeiros trabalham em uma margem de inovação e de tradicionalismo, a primeira atribuindo status ao festeiro, e o segundo trazendo seriedade à festa. Neste último caso, encontram-se todos os itens destinados à capela e aos assuntos sagrados, que não podem faltar ou sofrer inovações, pois proporcionam a legitimação sagrada. Assim, cabe aos festeiros comprar grande quantidade de velas, rojões, bandeirolas, papel, fitas, para enfeitar o altar da capela, o mastro, e as bandeiras para louvar o Divino. O compromisso assumido pelos festeiros é, portanto, permitir que a festa se realize, o que afeta a comunidade inteira em sua relação com o sagrado (Tassinari 2003: 307).

Apesar de certa variabilidade, as festas realizadas pelas comunidades que estão na periferia de Manaus, e para onde os Baré entrevistados costumam ir, são marcadas por procissões em que as pessoas carregam os santos pelas ruas. Há também o levantamento do

mastro e a oferenda de alimentos que são afixados no mastro ritual até a sua derrubada, no último dia de festa. Fraxe (2004) mostrou que o uso do mastro é difundido em diferentes festas brasileiras, havendo relação de proximidade entre a colocação de frutas e de sementes nos mastros e a fecundidade da terra, a reprodução da vida, o desejo de uma boa colheita e da proteção.

Assim como acontece com as festas Karipuna retratadas por Tassinari, em grande medida semelhantes às festas Baré, os festeiros trabalham entre uma margem de inovação e tradicionalismo, o que dá flexibilidade e seriedade à festa respectivamente. Ademais, festejar um santo requer toda uma organização da comunidade. Além de provisões, é preciso saber as regras e as canções próprias da festa, pois são elas que dão acesso aos santos. Além de orações, como Salve Maria, são entoadas as ladainhas, cantadas em *nheengatu* e latim pelos próprios índios, dentre eles os Baré, e esses momentos constituem o auge das festas.

Todos têm um conhecimento genérico a seu respeito, sabendo inclusive como se comportar ritualmente durante sua entoação, mas atribuem um significado mais profundo à oração, cujo conhecimento pleno é restrito a apenas uma única pessoa. A afirmação de que a ladainha se perderá junto com esta pessoa também merece atenção, pois revela a atribuição de um peso de legitimidade ao conhecimento “dos antigos” e ao passado, representado por alguém “depositário” dessa tradição (Tassinari, 2003: 311).

A execução das festas, além de festeiros, envolve ainda os seguintes personagens: (1) o presidente; (2) esmoleiros; (3) carregadores da imagem; (4) mastreiro; (5) o carregador da bandeira ou estandarte. Ao longo do rio Negro existem pessoas que se dedicam a manter essa tradição e desse modo ajudam a recriar um senso de comunidade que se traduz em união e alegria. Afinal, “*todos participam, brincam e se congregam (...). É uma alegria*” (Fraxe: 2004).

Por sua vez, a organização da festa fica a cargo de uma comissão que deve, entre outras coisas, preparar a festa e tomar certas providências como a coleta de donativos, organização da procissão, divulgação da festa na rádio, e outros. Torneios de futebol e gincanas são também essenciais nesse contexto. Barraquinhas em torno da igreja – ocupada não por clérigos da Igreja, mas por “fiéis” Baré que rezam as missas em latim, *nheengatu* e

português respectivamente – são construídas com a finalidade de oferecer comidas e bebida para os festeiros e desse modo produzir a festa.

O que é fundamental notar é que, durante o “bom da festa” para usar os termos de Tassinari (2002), parentes e amigos por tanto tempo dispersos em Manaus, como é o caso dos narradores dessa tese, voltam a se reunir. Para tanto, deslocam-se pelos rios, imergindo novamente nas paisagens que constituem o mundo amazônico. O contato com a floresta e com a água permite que, nos momentos em que reafirmam suas crenças nos santos católicos, reproduzam suas próprias cosmologias, que incluem os encantados.

As festas assim atualizam o valor da reciprocidade. Nas festas Baré todos comem juntos e têm acesso aos alimentos coletiva e gratuitamente. Precisam cooperar para o bom andamento da festa, seja por meio da força de trabalho, seja por meio de doações ou simplesmente de boas condutas. Formam-se, portanto, redes de cooperação que não se restringem ao domínio humano, mas que são remetidas para os próprios seres celestes, no caso, os próprios santos.

Nas festas, estamos no mundo da harmonia, da beleza. Representa a nossa vida, da vida em coletividade, a vida em um mundo de ensino sem a individualidade. O mundo precisa estar em harmonia com seus filhos para dar a vida. A harmonia é fundamental.
(Celina, data, local)

Importa dizer que, ao festejar, os Baré buscam a colaboração dos próprios santos para resolução de seus problemas e agradecem quando suas preces são atendidas. Assim, as festas são ocasiões para que manifestem publicamente esse agradecimento e ao mesmo tempo permitir que esse tipo de relação seja continuamente reiterada; têm, portanto, lugar de destaque, e na contemporaneidade, devem ser lidas como parte do próprio imaginário indígena, abrindo margens para a reinvenção da cultura Baré. Os santos, por exemplo, são reverenciados em missas e cultos que têm grande influência junto aos Baré e a outros povos da região. Contudo, as missas, os cultos e as procissões foram de algum modo ‘reinventadas’ pelos próprios Baré, na medida em que são eles que celebram esses eventos e entoam os cantos e as ladainhas.

São rituais muito bonitos. A festa do Divino é muito bonita. É um ritual que é feito com a Coroa do Divino por meio dos cânticos dos foliões. Tem a ladainha, em que a pessoa fica na frente do altar.

Aqui em São Sebastião tem duas pessoas que celebram a missa e cantam as ladainhas, seu Clemente e Benjamin. Eles cantam em latim. Os dois são filhos do Alto rio Negro. O seu Clemente faz a festa por causa da mãe dele. Ele era de uma família antiga que sempre acompanhava a festa do Divino, de São Sebastião, de São Joaquim.

A festa tem várias etapas, ela vai acendendo a vela... Ela vai escutando a música e ela vai fazendo aquilo que a música está dizendo. Ela vai levando o Divino para o festeiro. Eles cantam para ela fazer a coroação, levam o Divino para o festeiro e outras imagens para outros promesseiros. Tem o escudo que são as pombinhas na ponta, aí eles cantam... Levam o estandarte, que fica em cima do Espírito Santo, para o festeiro. Tudo separado... É muita coisa...

A festa é para agradecer as graças. Eles pedem e vão pagar as graças alcançadas. É muito bonito. (Eliete, dta, lugar)

Para os Baré os santos são importantes, mas a interpretação acerca do seu papel não é exatamente aquela definida pelo catolicismo oficial. Trata-se de catolicismo com forte influência da cultura indígena, que acredita em encantados, que está orientado para os cultos aos santos, para as festas, as danças, os bailes e as “bebedorias”, para usar os termos de Galvão (1955). Que transforma a tese da Igreja voltada para a salvação individual em um catolicismo popular voltado para o comunitário das festas e das devoções, para o lúdico e para a troca (Maués 1999). Acreditam que os santos possuem um papel semelhante ao dos xamãs em algumas culturas indígenas, pois lhes cabe a intermediação entre Deus e os seres humanos para resolução de seus problemas e proteção. Mesmo que os santos tenham posição hierarquicamente superior àquela dos homens, é comum que os santos se tornem espécies de “amigos íntimos”. Os Baré “conversam” com eles, explicam seus problemas, fazem-lhes pedidos e verdadeiros desabafos e esperam ser atendidos se assim forem mercedores. Assim, os santos católicos tornaram-se familiares, mais do que apenas sociáveis, ainda que também sejam representativos da alteridade.

De modo geral, o “diálogo” entre seres humanos e santos é quase sempre mediado por uma promessa. Ou seja, um pacto proposto por um suplicante e que não pode ser quebrado, já que os suplicantes precisam “pagar” o que prometeram caso as graças

solicitadas tenham sido alcançadas. Muitas vezes a forma de “pagamento” é pública e acontece principalmente durante as festas, servindo também para reafirmar as crenças e os poderes do santo agraciado. Se isso não ocorre, os santos podem “deixar” de ouvir os suplicantes em suas solicitações, podendo até mesmo puni-los para fazê-los lembrar das condutas adequadas. Nesse sentido, os santos agem de modo similar às “entidades da floresta” e ajudam a reproduzir uma ética e uma filosofia social que concebe a reciprocidade como forma por excelência de se relacionar⁷⁶.

Os festejos, portanto, são momentos simbolicamente relevantes, criando um instante sagrado e também profano que é relacional e comunitário. Marcam o tempo para reafirmar e reproduzir os padrões vigentes, para a rememoração do passado que mantém significações da vida social presente. Para os Baré, ajudam a expor os fragmentos com os quais constroem sua identidade no presente. O que, por sua vez, tem replicação nas outras identidades locais, como as de caboclo e de ribeirinho, por exemplo. Ocasões como essas visam principalmente produzir sentimentos que afastam a tristeza e trazem para a vida cotidiana a alegria e a harmonia na medida em que minimizam os conflitos, fazendo também com que as pessoas sintam-se pertencentes a uma comunidade de “parentes” (Fisher, 2003).

Algumas considerações.

Os Baré que compõem o universo dessa tese vivem, em sua maioria, na cidade de Manaus. Todavia, têm por referência o modo de vida que é típico das populações amazônicas – que resultam de um amálgama complexo em que se misturam diferentes tipos de pessoas e de identidades (índios, brancos, negros, caboclos, ribeirinhos e urbanos) – e que mantêm um tipo de sociabilidade que é definida como sendo típica “do interior” da Amazônia.

Deste modo, a “gente do interior” – Baré, ribeirinhos, moradores das comunidades, caboclos e grupos indígenas da região – idealmente devem possuir uma relação cotidiana com o meio ambiente e seus recursos. Desenvolvem atividades relacionadas à agricultura, ao extrativismo vegetal, à pesca e à caça, estabelecendo formas de percepção e de ação na natureza que são materiais, mas também simbólicas. Em certo sentido, esses modos de

⁷⁶ Sobre a questão, confira também Lasmar (2005: 62).

relação na natureza dão origem a um imaginário rico sobre o *cosmos*, como tratei antes, sendo que essas idéias se estendem para o universo urbano.

Para os Baré em particular, a vida “tradicional” tem por referência essas bases e são elas que ajudam a compor sua(s) identidade(s). Note-se, portanto, que o que “marca” os Baré não são os sinais diacríticos, para usar as teorias de Barth (1997), mas justamente o que é comum, o que é compartilhado, o que é “misturado”. Desse modo partilham com outros grupos locais dos mesmos anseios sobre o presente e sobre o futuro. Para tanto, recorrem a um conjunto de narrativas míticas e folclóricas que são tanto indígenas como não indígenas⁷⁷. Buscam xamãs e rezadeiras para resolver os males do corpo e proteger-se dos espíritos; alimentam-se de pratos típicos; celebram a vida e os santos nas festividades; dançam e banham-se prazerosamente nas águas dos rios e durante as chuvas amazônicas.

Desse modo, os valores culturais de grupos distintos mesclam-se, criando uma espécie de cultura plural, em que há o compartilhamento de vários mundos. Estes valores são nômades, revelam-se em diversas manifestações e em estilos de vida, dando origem a diferentes memórias sociais. Mais do que isso, eles configuram um complexo de inter-relações dos seres humanos com o sobrenatural em que diferentes crenças se encontram e são transformadas. Assim sendo, não estamos lidando com um imaginário Baré, nem tampouco português ou ameríndio, mas com uma coisa nova. Para Fraxe, esse algo novo é a cultura cabocla, é essa cultura que é o resultado desse amálgama (2004: 33). Porém, ao analisar as narrativas Baré pode-se ampliar esse modelo de referência. E usá-lo para entender a retomada da identidade Baré que em última instância é resultante desse processo.

Para os Baré, assim como para outras comunidades ribeirinhas e caboclas, o rio não é um lugar qualquer, mas um ambiente com o qual eles desenvolvem uma relação particular, funcional e igualmente simbólica. O rio é um espaço vivo, mutante, lugar de trabalho e de sobrevivência e acerca do qual dispõem de grande conhecimento. É também um território onde desenvolvem práticas sociais e simbólicas específicas, criando um modo de vida caracterizado pelo movimento, e é por meio desse movimento que os Baré,

77

A “cultura amazônica” tem sua origem ou está influenciada em primeira mão pela cultura do caboclo que é também produto de acumulação cultural absorvida e amalgamada pela cultura dos nordestinos que, em diversas épocas, mas especialmente no ciclo da borracha, migraram para a Amazônia.

conjuntamente com outros grupos, foram fundando as várias comunidades que se distribuem pela região do rio Negro e constituem suas formas de ser e de estar no mundo.

As comunidades, como evidenciei, são geralmente unidades de produção rural, cujas relações interpessoais são regidas por um ideal de harmonia e pela busca do estabelecimento de vínculos de reciprocidade e de solidariedade que são acionados, de modo especial, durante os mutirões e as festas dedicadas aos santos e ao Divino Espírito Santo. Aliás, para os Baré, a “comunidade” – e a própria percepção de seu sistema de parentesco – seria também determinada por um senso que envolve dádiva, reciprocidade e solidariedade⁷⁸, sendo que esses valores são condensados e expressos durante os festejos, e por isso esses são eventos tão especiais em termos simbólicos.

Ademais, a comida, a bebida e a troca são domínios da reciprocidade, e a necessidade de cooperação seria estimulada por meio do dom, ou dádiva, como tratou Mauss (1997). Durante as festas, aliás, a comida deve ser interpretada como um bem pessoal e social, já que ajuda a criar as redes de reciprocidade. A avareza, ao contrário, seria a representação da própria anti-sociabilidade, já que viver junto seria partilhar, e na intimidade, ou seja, viver como “parente” (Melo, 2004).

Na vida comunitária, finalmente, as festas, os jogos de futebol, a igreja são espaços valorizados, pois permitem a união de todos. Nesses espaços encontramos as situações ideais para criar e recriar suas identidades que são múltiplas e sujeitas ao “jogo” da diferença que envolve o trabalho discursivo, as fronteiras simbólicas e toma o que é deixado de fora – o que o exterior constitui.

Por outro lado, é nesse contexto - que se constrói também pela relação entre a cidade e o interior, o presente e o passado - que são definidos os traços que reforçam o senso de coletividade Baré. Assim, afirmam que uma vida de fartura e um estilo de vida em que produzem os alimentos, podendo trocá-los entre si e dar origem a diferentes ciclos festivos, são aspectos importantes para a construção do coletivo Baré. Afirmam ainda que a família é questão elementar, pois o modo de vida ideal é aquele que se estabelece em família, ainda que as configurações sejam diferentes no presente.

⁷⁸

É importante notar que há uma tensão inerente nestas relações.

A relação entre irmãos é muito forte, a relação com tios é boa. A gente familiariza mesmo. A gente abraça, beija, come junto. Se tem um problema de saúde, toda a família está envolvida. Para mim, essa questão da família é o grande diferencial dos Baré para com outras etnias. A família é muito importante. É isso. Você sempre está sendo amparado pela família. (Odmар)

Durante a celebração das festas de santos esses valores são reafirmados e ganham centralidade. A conjuntura ajuda a recriar um senso comunitário que agrega não somente os moradores de uma comunidade, mas também de outras comunidades e mesmo das cidades, como é o caso dos narradores. No caso Baré, é a oportunidade que têm para reunir os parentes dispersos pelo rio Negro e pela cidade de Manaus. Esse é o momento de reafirmar a relevância da língua *nheengatu* e evidenciar um pouco sobre suas visões de mundo. Afinal, por meio das festas reafirmam a importância dos laços de reciprocidade estabelecidos tanto entre os humanos quanto em relação aos seres da natureza e da sobrenatureza, como santos e encantados.

Capítulo 5.

Os Baré em Manaus e Manaus percebida pelos Baré.

Pretendo resgatar as trajetórias de vida de um grupo de Baré e analisar sua inserção em Manaus, uma vez que os narradores vivem nesta cidade ou na zona metropolitana de Manaus, em Livramento. O objetivo é responder a questionamentos que foram sendo gerados no decorrer da elaboração da tese. Isto é: quais foram os condicionantes que os levaram a permanecer em Manaus? Por que decidem viver na cidade? Quais são as mudanças advindas desse processo? Como se dão as dinâmicas na cidade? Como percebem Manaus? Como percebem a si mesmos e a condição de índios urbanos, enfim?

Buscarei tratar dessas questões recorrendo às próprias narrativas Baré, pois são elas que nos permitem ter acesso a essas respostas. E, como estão em Manaus, e tendo em vista que busco entender o “movimento dos índios em direção ao mundo dos brancos”, para usar os termos de Lasmar (2005), volto-me para literatura sobre os índios da cidade, particularmente.

Embora o quadro venha se alterando mais recentemente, os estudos sobre os índios na cidade ainda são escassos. Mesmo que estejamos diante de migrações a cada dia mais frequentes, com fluxo crescente de pessoas que deixam as “periferias” rumo aos “centros”, como demonstrou Hall (2003, 2005), ainda são poucos os estudos sobre esse movimento. No caso específico da migração para a cidade, grande parte dos estudos opta por considerar o assunto sob a ótica do contato interétnico, analisando o tema a partir de noções que remetem ao termo “caboclo” em seu senso depreciativo.

Esta perspectiva, porém, vem sendo criticada, pois em geral tende a minimizar o papel de agência indígena e dar pouca importância ao modo como essas sociedades se percebem, temos acesso não ao que os índios estão dizendo sobre si mesmos, mas sim ao que o Estado diz sobre eles, conforme evidenciou Viveiros de Castro (1999) ao analisar a Etnologia Brasileira. O referencial é importante para essa pesquisa quando demonstra que os índios citadinos geralmente são lançados às periferias, inclusive academicamente. Todavia, existem outros aspectos que precisam ser revistos.

A proposta de Cardoso de Oliveira⁷⁹, neste sentido, oferece um ponto de partida para pensar na questão, cabendo complementá-lo com abordagens mais recentes, as quais indicam que o contato interétnico envolve mais do que relações de dominação e de sujeição dos índios por parte da sociedade nacional. Convém notar, porém, que muitos dos pressupostos apresentados pelo autor ainda se mantêm. Dois aspectos importantes já haviam sido discutidos e são de fundamental importância para essa pesquisa: (1) a noção de que na cidade os vínculos de parentesco são estruturas que permanecem; (2) que há uma circularidade entre a aldeia e a cidade, pois esses mundos estão em interação. Assim, a separação entre essas duas dimensões tem função apenas metodológica, pois a realidade social é mais complexa do que o modelo proposto.

Ao analisar a literatura sobre os índios na cidade, em termos gerais nota-se que todo esse instrumental teórico não chega a um ponto conclusivo sobre o tema, não havendo ao menos uma definição mais abrangente sobre as categorias “índios urbanos” ou “cidadinos”. A noção de ‘caboclo’ é novamente acionada. Cardoso de Oliveira elaborou a noção de tribalismo para entender os processos advindos da migração dos índios para a cidade.

O tribalismo deve ser entendido, assim, como forma de expressão comum a oposições que podem ser de natureza diversa (Paul Mercier, 1961:63). Não seria, contudo, mais do que uma das manifestações de certas particularidades do contato interétnico. Com relação ao caso Terena essa consideração de Paul Mercier parece ainda mais adequada: “Raramente o tribalismo é uma teoria que valoriza de modo absoluto o quadro étnico em detrimento do quadro nacional. É mais frequentemente um conjunto de reações de defesa, que pode desaparecer de modo bem rápido quando o medo da desigualdade diminui” (Paul Mercier, 1961:74). Essa desigualdade, inerente aos sistemas de dominação e sujeição, característicos das relações entre índios e brancos, não desaparece com a migração para a cidade, quando o Terena praticamente sai de sua condição de tutelado e se liberta do controle do Posto Indígena. A desigualdade permanece na cidade, onde, malgrado a diminuição da ‘distância cultural’ – tão nítida entre o índio da Reserva e a população regional – rural ou urbana – tende a transformar-se em desigualdade de classe. Essa transformação,

⁷⁹ Confira Cardoso de Oliveira em “Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena no sistema de classes” (1968); “O índio e o mundo dos brancos” (1972); “Identidade, Etnia e Estrutura Social” (1976); “A sociologia do Brasil Indígena” (1978).

porém, é suficiente para atenuar o “conjunto de reações de defesa” e para permitir um progressivo esvaziamento da consciência tribal daqueles indivíduos que desfrutaram condições singulares de vida citadina. (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 210).

Longe de um consenso sobre o assunto, estas pesquisas deixam evidente a complexidade do tema, sendo que algumas delas, como aquelas de Figoli (1982), Romano (1982), Silva (2001) e Bernal (2003), analisam justamente a situação encontrada em Manaus sem chegar a um ponto de vista conclusivo sobre o debate. Como esses autores, considero que ainda estamos distantes de uma compreensão mais densa sobre o tema, devido, entre outros aspectos, à própria ambigüidade do termo “índios urbanos” e por uma percepção de mundo fundamentada em dicotomias e pares de oposição que fundamentam grande parte de nossas categorias de entendimento⁸⁰. Neste sentido, costuma-se dissociar o “mundo dos índios” do “mundo dos brancos”, interpretando a junção entre esses dois domínios como uma perda para os índios, inclusive de sua consciência, como na citação acima. Ou seja, o olhar para com os índios foi projetado para situá-los em um ambiente não urbano, o que tem reflexos na forma como percebemos sua inserção na cidade. Este fato tem repercussões políticas e na própria etnologia indígena.

Diante do quadro, minha intenção é estabelecer uma ponte entre esses estudos, evidenciando suas continuidades e discontinuidades, e a perspectiva dos próprios Baré. Busco compreender os aspectos teóricos, históricos e estruturais envolvidos na migração dos índios para a cidade e os modos da sua inserção na cidade. As percepções sobre a cidade, apresentadas pelas próprias narrativas indígenas, serão focadas e dotadas de importância, já que reveladoras do potencial criativo e interpretativo relacionado ao processo de estar e construir a vida na cidade como Baré. Assim, os aspectos subjetivos serão evidenciados, pois motivações, angústias, encontros e desencontros estão envolvidos nesse caminho.

Índios em Manaus

Como tratei anteriormente, a presença indígena em Manaus remonta ao ano de 1669, se tomarmos por base os dados historiográficos oficiais. Estão definitivamente nesta

⁸⁰ Boaventura dos Santos (1987) faz uma análise seminal sobre essa questão evidenciando como é necessário rever os paradigmas nas ciências sociais. Sem dúvida, é uma referência essencial.

cidade, porém, sua presença ainda hoje tende a ser constantemente negada. No imaginário local é como se estivessem presentes apenas nos livros de história, e são abordados em reportagens na maioria das vezes superficiais e etnocêntricas. Nunca são percebidos como parte do contexto urbano, domínio por excelência dos “brancos”. A todo instante estão sendo deslocados da cidade, reinsertos na floresta e congelados em um passado remoto (Carneiro da Cunha 1992).

Afirmar, contudo, que não há índios em Manaus é claramente um contra-senso. Um olhar superficial sobre a cidade já mostra a presença indígena. Manaus é compartilhada por Baré, Baniwa, Tukano, Sateré-Mawé, Munduruku e dezenas de outros grupos provenientes do noroeste amazônico, compondo um verdadeiro mosaico cultural. Aliás, Manaus é uma das cidades com maior percentual indígena no Brasil (Prado data mimeo).

Se analisarmos o passado mais recente, a intensificação das correntes migratórias indígenas remonta aos anos de 1950. Todavia, mesmo que a presença indígena na cidade esteja consolidada o fato tende a ser negado, o que se reflete na ausência de um censo sobre a população indígena de Manaus. No início dos anos de 1980, Romano (1982) indicou a presença de 10 mil índios em Manaus (em uma população estimada 1.646.600 habitantes, dados do IBGE para o ano de 2007), mas o próprio autor admitiu que foram vagas e imprecisas as fontes que utilizou. Segundo ele, foi preciso recorrer à Funai em um primeiro momento para conhecer alguns líderes citadinos, e só então estes o auxiliaram a ampliar suas redes de contato. Realizar um censo dos índios na cidade ainda hoje depende dessa estratégia, que também contamina a própria atividade de pesquisa. Mais recentemente, em 2005, o IPHAN buscou realizar um censo dos índios em Manaus, focando apenas aqueles provenientes do rio Negro. A mesma metodologia teve de ser adotada. O trabalho, contudo, ainda não foi concluído, e foram muitas as dificuldades encontradas, como ressaltou Andrea Prado, que participou do projeto.

De modo geral, as justificativas para a não realização desse censo populacional oscilam entre os argumentos legítimos de que é difícil localizar os índios na cidade, já que, à exceção dos Sateré-Mawé, os índios não costumam criar agrupamentos residenciais significativos, verificando-se grande dispersão territorial, e o fato de que muitas pessoas não assumem a identidade indígena publicamente, o que dificulta sobretudo a realização de um levantamento quantitativo. Nessa segunda linha, mapear todas as redes sociais de

base indígena existentes iria requerer a captação de recursos e a realização de uma pesquisa de longo prazo.

O movimento para a cidade ganha sentido quando os índios passam a acreditar que a vida na aldeia é inviável, ou quando se dão conta de que as possibilidades de acesso a alternativas econômicas e a bens de consumo é bastante limitada. A falta de serviços médicos adequados e o fato de as escolas só oferecerem o ensino fundamental, e ainda assim precariamente, são motivadores importantes para a decisão de migrar. E assim, a despeito das tentativas de invisibilizá-los, os índios estão imersos na capital. Residem nela ainda que em suas periferias, movem-se por ela, sendo que a cada dia surgem novos grupos de migrantes.

Eu moro na Conquista. Também vim para cá com o meu marido. Aqui é a capital e é melhor para se desenvolver um pouco. Mas na capital é estranho, é muito barulho, é bandidagem. A gente também estranhou um pouco. Me sinto dividida o tempo inteiro. Não tem mais aquela liberdade... Mas agora não dá mais para voltar para minha comunidade... Já não tenho ninguém para me ajudar, para caçar e pegar algum peixe para mim. (Aidé).

São recorrentes as representações em que a cidade está vinculada à noção de modernidade, e de cidadania (Martins 1998) na perspectiva de grande oferta de empregos e de boas escolas. Tais são aspectos significativos e fazem parte de um projeto de transformação e de aproximação com os brancos.

Na época era melhor vir para Manaus. No interior era muito difícil ter emprego, conseguir as coisas. Tudo era difícil. Aqui na capital era mais fácil, mais prático. Por isso resolvemos vir para cá. (Aidé)

O fato de pesar sobre os índios um forte estigma faz com que muitos prefiram negar sua identidade.

Pois é, tem muita gente que não quer se assumir, não quer ser chamado de índio, tem vergonha. Tem pessoas Baré que se recusam. Eles têm vergonha de ser, de serem vistos, eles não querem. É porque essas pessoas de fora chamam todos de índios e

tem gente que não gosta, tem gente que não aceita. Eu sempre aceitei. Eu tenho é orgulho, mas nem sempre foi assim. (Aidé).

Na maior parte das vezes, porém, é comum aos índios, especificamente os Baré, moverem-se anonimamente pela cidade. Sua identidade não costuma ser problematizada. Como pude observar em meu trabalho de campo – o que confirma a teoria de Hall (2005) – a questão da identidade costuma não ser um assunto central, a menos que seja problematizada ou vinculada a algum contexto no qual envolvem políticas públicas afirmativas como acesso à escola e aos serviços de saúde.

A despeito dessa constatação, a identidade dos índios urbanos em Manaus continua sendo um assunto velado e de difícil compreensão, que tende a ser evitado constantemente.

Lá na escola seus filhos vão ser discriminados e o preconceito é fatal. Você vai para escola e é discriminado por ser índio, por falar outra língua e aí vai ficando pelos cantos, isolado. Nas aldeias tem a escolinha de 1 a 4ª série, tem todo ensino diferenciado... Na cidade ainda não tem isso, embora estejamos lutando para reverter isso. É muita diferença que eu vejo, é muito preconceito. Essa ainda é uma experiência muito dolorosa. (Celina).

Para Romano (1982), Figoli (1982) e Lazarin (1981) – autores que desenvolveram suas pesquisas em Manaus e com os índios urbanos especificamente – na cidade essa população está mais sujeita e vulnerável a uma série de preconceitos. Representações sociais depreciativas e condicionadas pelo contato interétnico teriam influência nas práticas econômicas, sociais e políticas vigentes e marginalizariam em grande medida os próprios índios. Para eles, a etnicidade no contexto urbano estaria relacionada às relações de sujeição e de dominação por meio de estereótipos transmitidos pela mídia e reproduzidos nos mais diferentes espaços de interação (como nas escolas, no trabalho e nas igrejas, por exemplo).

Romano indica que as raízes desse processo remontam ao passado colonial e a um conjunto de projetos e de ações que tiveram lugar na região, como tratamos anteriormente. Entre os eventos significativos, marca-se o ano de 1669, ocasião em que foi construído o Forte de São José do Rio Negro, que daria origem à Manaus. Inaugurou-se um profundo controle político da região por agentes da Igreja. Neste contexto, os povos indígenas foram

submetidos a migrações forçadas, ou *descimentos*, além de sofrerem profundas restrições quanto ao uso de suas terras. Foram também submetidos ao controle de agências missionárias, e a experiência foi bastante traumática. Buscou-se de todas as formas possíveis coibir a reprodução de valores e de práticas sociais indígenas, sendo negado aos índios o direito de falarem sua própria língua. Com a intervenção da Igreja, os índios passaram a fazer parte de aldeamentos e de comunidades multiétnicos, tendo sido largamente incentivado o casamento entre índios e brancos.

A ação missionária promoveu grandes impactos no cotidiano e na sociabilidade indígenas. A configuração de aldeamentos e de escolas religiosas que aglutinavam uma população multiétnica impôs uma re-estruturação de todo o *cosmos* indígena e uma lógica diferenciada no que concerne aos modos de organização do espaço e do tempo. Muitos índios deixaram suas aldeias para se instalar perto dos centros missionários e esse mecanismo foi eficaz para desestruturar a organização social indígena.

Como resultado, a própria memória, que ajuda a delimitar a identidade coletiva, foi silenciada, retida. Os Baré situam-se nessa história e buscam elaborá-la como memória a partir dos fragmentos que conseguem recuperar.

Eu digo hoje que os próprios missionários têm a história verdadeira indígena e estão com ela, guardada a sete chaves. Eles não abrem mão. Nós próprios já não sabemos contar a nossa história verdadeira mesmo. Por quê? Por que foram eles que escravizavam, que sacrificavam... Naquele tempo eles chegaram inclusive a matar o índio. E você com medo, falava e fazia qualquer coisa. Isso era copiado. Os padres iam escondendo isso aí. Acabou a geração e nós perdemos uma parte grande de nossa cultura. Às vezes eu vejo algum colega meu contando algumas coisas que para mim são banais, que são mentira. Eles não sabem o que estão dizendo, não são histórias verdadeiras de nossa cultura (Odmir).

Esse processo de domesticação persiste até o presente. De acordo com Figoli (1982), na década de 1980 as escolas voltadas para a educação de indígenas na região do rio Negro eram principalmente Salesianas. Para ele, eram “instituições totais”, no sentido proposto por Goffman (1963), pois eram capazes de criar *habitus* ou disposições duráveis em seus alunos. Estas novas disposições acabariam por impor uma lógica diversa do que aquela da aldeia, o que acontecia mediante a sujeição dos índios a uma rígida disciplina (no que concerne aos horários, cuidados com o corpo, etc). Aos poucos, transformariam as

percepções de tempo, de espaço e de hierarquia nativa e, desse modo, constituiriam as bases do pretense processo de catequização e de “civilização”. Também reuniam índios provenientes de diferentes grupos, juntando-os em um único agrupamento para promover sua uniformização (Figoli, 1982: 29-35).

Em um primeiro momento, promoveu-se a separação física de uma pessoa de sua comunidade, o que perdurava por períodos prolongados que podiam oscilar entre um e quatro anos. Neste contexto, foram sendo construídas comunidades multiétnicas e no que concerne à composição doméstica foi incentivada a constituição de famílias nucleares, em inobservância dos sistemas de parentesco tribais. O tempo, ao final, foi reorganizado, ao passo que as missões abriram as portas das aldeias para os bens “ocidentais”, promovendo a primeira forma de migração para as cidades e a adequação dos índios a novas lógicas socioculturais (Romano 1982).

Para além da agência eclesiástica, movimentos políticos e alterações estruturais no sistema fundiário brasileiro foram decisivos para a desestruturação dos modos indígenas de relação com as suas terras. A Cabanagem, ocorrida entre 1833 e 1839, é um marco importante: movimento insurrecional que pretendia reverter a assimetria das relações entre índios e brancos, foi fortemente reprimido pelo Estado Brasileiro, levando à morte dos índios envolvidos e ao espólio de suas terras. O Diretório dos Índios, instituído em, e a chamada Lei de Terras de 1850 são igualmente marcos significativos, já que constituem um novo modo de relação com as terras indígenas, condicionando sua posse à compra, como evidenciou Martins (1997).

De certo o contato dos povos indígenas rionegrinos com valores ocidentais deu-se desde o início da colonização e isso está evidenciado em suas mitologias⁸¹. Mas no início do século XX esse processo assume uma nova feição. Os povos indígenas, entre esses os Baré, passam a inserir-se na economia regional, uma economia mercantil monetarizada, submetidos a um regime que visava, sobretudo, explorar a mão de obra indígena, desestruturando a economia nativa. O fluxo crescente de comerciantes, os chamados “regatões⁸²”, e a chegada de aventureiros de outras regiões do país desempenharam um

⁸¹ Confira Lasmar (2005).

⁸² Romano nota que no contexto urbano a figura do “regatão” perde sua importância e sentido. As relações com a Igreja, embora modificadas, continuam sendo importantes. Mudam, contudo, as matrizes do “diálogo”. Afinal, se os índios estão na cidade é sinal de que os trabalhos missionários já alguns deram

papel importante para a difusão de valores e ideologias⁸³. Foram mudanças profundas, sendo que, para Romano (1982), essa conjuntura histórica fomentou, em escala crescente, a migração para a cidade, especialmente Manaus.

Inserindo-se na cidade.

Quando chegam a Manaus, os índios têm como intuito superar as adversidades encontradas no “interior”. De início, precisam estabelecer um lugar para viver em família, pois estar só não é uma condição ideal. No entanto, na prática, ter uma casa na cidade não é fácil. Ter um lugar para viver implica ter dinheiro, já que é necessário adquirir ou alugar algum imóvel. A estratégia tem sido instalar-se provisoriamente na casa de parentes e pessoas do círculo de conhecidos até que surjam outras alternativas.

De acordo com o levantamento de Romano, em 1982 os índios se instalavam inicialmente no bairro Morro da Liberdade que aglutinava 60% da população indígena urbana. Para os Sateré-Mawé estudados pelo autor, esse bairro foi um ponto de chegada, tendo sido inicialmente um terreno invadido por várias famílias indígenas que chegavam à cidade sem lugar para ficar. Hoje, porém, a realidade é diferente. Manaus está praticamente toda tomada, não há sequer espaço para calçadas ou para áreas de lazer. Ademais, os índios urbanos não estão concentrados em um determinado lugar, mas dispersos e diluídos pela imensidão cinza e poluída da cidade, também nos bairros Alvorada, Redenção, Japiim, Compensa, Educandos e Coroado, entre tantos outros.

Ainda que prefiram estar próximo do centro da cidade, é mais comum que estejam nas periferias e até mesmo em áreas que apresentam sérios riscos às suas vidas, como em casas de palafitas localizadas às margens dos igarapés, como o de São Raimundo, e principalmente às margens do rio Negro, que margeia Manaus. Fígoli (1982), aliás, detalha esses processos, apresentando dados semelhantes aos de Romano (1982) e que dizem respeito à inserção dos índios (homens e mulheres) dos bairros mais pobres no mercado de trabalho. Romano (1982) e Lazarin (1981) afirmam que para cada grupo de migrantes são repetidas as mesmas dinâmicas de dominação e de sujeição dos índios por parte de

resultados. Os missionários passam a ter um outro papel que não do de catequizador e civilizador. Assumem a função de conselheiros dos índios em suas demandas e os ajudam a conseguir os documentos civis (1982: 144-147).

⁸³ Fígoli (1982) define ideologia como um sistema de representações, imagens, conceitos, mitos e idéias dotadas de uma existência simbólica e papel histórico e de uma função eminentemente prática e social.

representantes da sociedade nacional. Noto, porém, que esse ponto de vista precisa ser revisto na atualidade.

Ainda que concorde em grande parte com essas afirmativas, e os dados etnográficos as afirmem, penso, contudo, que a questão precisa ser redimensionada, já que hoje o acesso ao mercado de trabalho é definido em larga medida pelo nível de escolarização. Nesse sentido, o acesso para uma pessoa proveniente do “interior” do Estado do Amazonas sem que tenha um bom nível de escolaridade é tão difícil quanto para um índio nessas mesmas condições. Aliás, alguns índios podem até se sobressair caso tenham um bom nível acadêmico, o que hoje em dia começa a ser um pouco mais comum. Muitos Baré, por exemplo, têm uma boa base escolar por terem sido um dos primeiros grupos a contrair alianças com os brancos, inclusive pelo casamento, e em virtude disso terem frequentado as escolas dos missionários que abundavam na região e cujos objetivos eram atender justamente os povos indígenas, na medida em que buscavam sua transformação cultural. Portanto, podem reverter, ao menos parcialmente, o caráter assimétrico das relações interétnicas estabelecidas na cidade.

Quanto às casas indígenas, em particular aquelas que conheci, há desde barracos de madeira com tetos de zinco até casas de alvenaria. Algumas possuem energia elétrica e água encanada, outras não; o que indica uma grande heterogeneidade. As mais simples são constituídas por dois cômodos: em um deles funciona a cozinha e no outro a sala. A precariedade e um sentido de transitoriedade, que é uma das características das casas amazônicas de modo geral, como observou Martins (1997), são aspectos evidenciados. Geralmente essas casas são habitadas por uma família nuclear ou extensa. Em grande parte são as mulheres as referências centrais, na medida em que a maioria dos casamentos está desfeita e a família é composta por mulheres com seus filhos e netos.

Depois de vários anos na cidade, é pouco comum que os índios retornem às suas aldeias ou comunidades de origem. Quando o fazem, costumam difundir a idéia de que a vida na cidade é o tipo ideal. Dentre os narradores dessa tese, Pedro e Eugenia são os únicos que retornam para uma vida em comunidade, embora não para suas comunidades de “origem”. Embora afirmem que queiram fazê-lo, os demais Baré jamais retornaram para o “interior”, optando por pequenas estadias nessas comunidades rionegrinas quando do tempo de festas, conforme tratamos anteriormente.

Eu vim de férias para Manaus e acabei dando férias para o marido também. Ele bebia demais e era mulherengo. Acabei largando dele e vim para Manaus. Inicialmente cheguei no bairro São Jorge, na casa da minha cunhada. O bairro era bonito, desenvolvido, era cidade mesmo. Aí eu arrumei emprego, primeiro como camareira e depois catando caixa. Sei que desde 1971 vivo no São Jorge. Gosto daqui, acho bom, mas ao mesmo tempo queria ter uma vida diferente, voltar para o meu lugar. (Aidé)

A vida na cidade provoca alterações na organização familiar e social. As relações intraétnicas de vários grupos e indivíduos indígenas são reconfiguradas e, em alguns casos, modificam-se regras de descendência e práticas culturais (Romano 1982: 35). Para os Baré especificamente as mudanças estenderam-se por todos os domínios da vida social, com conseqüências negativas para o grupo.

Sobre a nova geração? Ela está mais para lá do que para cá. Eles querem mais é parecer brancos, se acham brancos, se consideram brancos. Não têm interesse em conhecer a língua, não gostam, não querem aprender nada. Não querem nem trabalhar em roça, não querem ter trabalho com nada. Com a gente era diferente. Eu trabalhava em roça de mandioca, de banana, de maniva, de melancia...Ih, minha filha, tem tanto tipo de maniva diferente... (Mirtes).

Migração, urbanização e novas dinâmicas sociais

Bernal (2003) define a migração⁸⁴ como sendo uma mudança voluntária de residência e de ponto de vista existencial por parte de uma ou mais pessoas, o que é uma perspectiva diferente daquela proposta por Fígoli (1982) e Romano (1982). Para ele, a migração faz parte de uma tomada de decisão, quase sempre definitiva, podendo acontecer em virtude de condições externas (assistência médica, educacional, etc.) e por um senso de transformação interior que modifica concepções de identidade e constitui novas redes.

Bernal concluiu que a migração indígena para Manaus tem sido realizada de duas maneiras: migra toda a unidade familiar ou apenas algum, ou alguns, dos seus membros

⁸⁴ Bernal (2003) faz uma contraposição entre migração e mobilidade, ressaltando o caráter não definitivo ou irreversível desse segundo movimento. Afirma, contudo, que tanto a migração quanto a mobilidade pelo território devem ser entendidos se analisados em seus devidos contextos históricos e sociais.

jovens. O comum é que a pessoa migre acompanhada de parentes, em geral a sua família nuclear, e na maior parte dos casos já há alguém do seu próprio grupo doméstico instalado em Manaus, ou, quando chega à cidade, já tem algum tipo de vínculo com algum índio do seu círculo de contato que ali reside. Isto facilita sua inserção na cidade, já que são essas pessoas que os acolhem em um primeiro momento.

A gente tinha um conhecido, Pedro Cabuia, na rua Pedro de Caxias, que tinha um terreno no Coroado e ofereceu para nos vivermos ali. Não vocês vão morar lá, não tem ninguém morando lá. (Pedro)

A migração individual em grande parte está relacionada à aquisição de empregos em Manaus, especialmente no caso de mulheres jovens e solteiras que vão trabalhar em casas de famílias, como babás ou empregadas domésticas. No caso dos homens, o mais comum é que estudantes sozinhos migrem para a cidade para aprimorar seus conhecimentos acadêmicos ou para fazer um curso técnico oferecido por escolas profissionalizantes. Em ambos os casos, essas pessoas costumam ficar mais isoladas de suas redes sociais e com frequência relativa optam pelo afastamento dessas redes, inclusive casando-se com membros da sociedade envolvente, o que significa participar de novas redes sociais não indígenas. Para os Baré, estar sozinho na cidade é uma condição não ideal, já que se está mais exposto aos “problemas da cidade”. A cidade é percebida como um local marcado pela violência e que requer precaução por parte dos Baré.

Muita gente vem do interior e encontra um emprego fácil, principalmente as mulheres. Na parte dos homens, quando sozinhos, são mais teimosos e mais vulneráveis à vida. E são envolvidos com o tráfico, bebidas alcoólicas, mulheres. Esse é um costume que não favorece ninguém. Só dá prejuízo às pessoas, só atrapalha. É isso pelo menos que eu estou vendo (Silvano).

Grande parte dos migrantes costuma ser jovem e do sexo masculino, e em geral passa a residir na casa de alguma família relacionada. A população indígena moradora da cidade, por sua vez, já está organizada em redes familiares, em que cada família nuclear é considerada como uma unidade econômica. Há o predomínio de famílias elementares com

membros “agregados”⁸⁵”, pois a organização em torno de famílias extensas parece não ser viável. Aliás, para Romano (1982), essa parece ser a “síndrome da urbanização”. A incorporação de “agregados”, para ele, faz parte de uma estratégia para que os migrantes sejam “recebidos” no contexto urbano, cabendo notar que esse dado foi reafirmado por pesquisas posteriores, como as de Oliveira (1992) e as de Lasmar (2005), por exemplo.

Com o passar do tempo, é comum que os “agregados” estabeleçam sua própria moradia. Isto contribui para o enfraquecimento dos vínculos familiares e para a desestruturação dessas redes, o que, por sua vez, contribui para tornar a presença indígena menos marcante na cidade, afirmou Figoli (1982). A nova configuração favoreceria a realização de casamento intra e interétnicos, sendo mais comum que as mulheres indígenas casem-se com “brancos”. Geralmente são uniões breves e com relatos de violência doméstica, com graves conseqüências para a organização social desses povos. Esses aspectos foram especialmente tratados por Lasmar (2005) e puderam ser igualmente observados durante meu próprio trabalho de campo.

Na perspectiva de gênero, são os homens os detentores de maior possibilidade de mobilidade física e social (circulam mais livremente pelos espaços públicos urbanos: bares, hotéis, pontos turísticos). São eles também que estão atuando nas organizações indígenas existentes, ao passo que as mulheres ficaram confinadas às suas casas e às casas de suas patroas, já que o emprego mais comum é o de doméstica (Bernal, 2003).

Os homens, à diferença das mulheres, são os que têm maior dificuldade para “reconformar” suas identidades, na medida em que são requisitadas deles habilidades tanto indígenas quanto urbanas e eles passam a lidar com dois mundos que os corroem internamente. Por um lado, precisam adequar-se às condições de vida próprias da cidade para que consigam ter um emprego, sentindo-se ainda responsáveis pela manutenção de suas “tradições”, as da vida do interior. Esta situação provoca crise, levando-os a vivenciar um estado emocional marcado pela angústia, conforme evidenciou Bernal e relatam os próprios Baré.

As mulheres indígenas, por um lado, parecem ter menos espaço para mobilidade, seja em termos geográficos ou sociais. Seus contatos por conseqüência também são mais

⁸⁵ As famílias extensas são substituídas por famílias elementares, havendo quase sempre pessoas “agregadas” a essas unidades domésticas. São filhos de criação, sobrinhos, irmãos, tios, primos, cunhados, conhecidos de modo geral (cf. Romano 1982; Figoli, 1982; Silva, 2001; Bernal 2003; Lasmar, 2005).

restritos. Em termos gerais, na cidade seu modo de vida e suas formas de interação social ainda são semelhantes àqueles da aldeia, bem como lhes são atribuídos os mesmos papéis e funções sociais (como cuidar das crianças, cozinhar, e outros). Um fator decisivo para a mudança tem sido sua incorporação às associações indígenas, especialmente a AMARN (Associação de Mulheres do Alto Rio Negro) e AMISM (Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé). Sobre a questão, cabe notar que o fortalecimento dessas organizações não tem servido somente para renovar as representações que se tem das mulheres, mas também para incentivar novos fluxos migratórios. Favorece também a migração de mais e mais pessoas, incentivando os jovens principalmente ao alimentar as mesmas expectativas de outrora (como acesso ao mercado de consumo através da aquisição de um ofício remunerado, etc).

Um dado importante a notar é que o número de jovens indígenas em Manaus é cada vez maior. A saída de mulheres jovens da aldeia ou da comunidade tem alterado por sua vez a vida nessas locais, pois as atividades que elas desenvolvem são importantes para a reprodução de um modo de vida comunitário tanto nos seus aspectos físicos quanto sociais. Ademais, as mulheres vêm geralmente sozinhas para a cidade para trabalhar em casas de famílias, o que as desloca de suas redes sociais. Como não há controle efetivo acerca da situação de inserção dessas jovens, não é raro que sejam alocadas em casas de prostituição, o que corta definitivamente os vínculos com seus parentes. Se a condição de prostituta é marginalizada, portar a identidade de “prostituta indígena” insere essas mulheres em duplo processo de marginalização. A tendência é negar sua existência, demarcando-lhes um lugar que as leva para fora do grupo, para “rua” (Bernal, 2003).

Os homens jovens indígenas encontraram outras dificuldades, e é um grande desafio pensar em suas formas de inserção no ambiente urbano. Além dos conflitos internos por estarem lidando todo o tempo com duas lógicas diferenciadas que se chocam constantemente, essas pessoas geralmente não passam pelas associações indígenas, permanecendo isolados das redes tribais urbanas, para usar os termos de Fígoli (1982). Além disso, encontram muita dificuldade para recriar novos vínculos afetivos e familiares, pois é muito difícil que consigam casar-se na cidade. Afinal, na cidade as mulheres indígenas costumam dar preferência ao casamento com os “brancos”, ao passo que o casamento entre índios e mulheres “brancas” é bastante raro (Bernal, 2003; Lasmar, 2005).

Finalmente, para além da existência histórica de diferentes grupos indígenas na cidade, existem diferentes gerações de migrantes, e mesmo resultante das migrações mais recentes já existem segmentos indígenas nascidos em Manaus, o que desafia nossas reflexões. Estamos diante não mais de “índios na cidade”, mas de “índios da cidade” – nascidos nesse contexto e muitas vezes desconhecedores das dinâmicas de vida estabelecidas em uma aldeia, cabendo buscar novas ferramentas teóricas para compreender essas novas dinâmicas de identificação.

Para Silva (2001), essa questão só pode ser respondida, ou inicialmente analisada, ao determos nosso olhar nas formas por meio das quais os índios recriam seus vínculos sociais nesse contexto e articulam novos modos de interação e de articulação social. Para ele, a existência de várias organizações indígenas acaba sendo um mecanismo eficaz para reunir esse grupo de pessoas a despeito de sua diversidade cultural. Aliás, o autor chega a afirmar que há duas categorias de migrantes vivendo em Manaus: uma vinculada a essas entidades e outra que recorre ao compartilhamento de certos valores culturais. Desse modo, a extensão das redes sociais pode ser estabelecida também mediante o compartilhamento dos mesmos mitos e das práticas sociais como, por exemplo, recorrer ao pajé quando estão acometidos por doenças⁸⁶. Por outro lado, as redes de parentesco são igualmente importantes, cabendo notar que parecem ser ampliadas na cidade: os índios passam a incluir em suas redes novas pessoas, como primos distantes ou outras com as quais estabelecem contatos sociais⁸⁷ e políticos⁸⁸ (Silva 2001).

Percepções sobre a cidade

A vida na cidade exige o aprendizado de novas habilidades. Nos anos 1980, acreditava-se que estar na cidade implicava estar mais próximo do “mundo dos civilizados” e por oposição mais afastados da “aldeia”, e isso era visto como algo positivo. No contexto, o que se pretendia era “ocultar” a condição indígena, já que esta estava

⁸⁶ Silva afirma que é comum encontrar pajés nos bairros periféricos de Manaus. Esses atores continuam sendo valorizados no contexto urbano. Acabam se transformando em atores importantes para a constituição das redes indígenas urbanas.

⁸⁷ Os contatos contíguos são marcados pela transitoriedade. Muitas vezes estão vinculados ao atendimento de interesses específicos. Não obstante, são importantes por configurar novas alianças (Silva 2003: 75).

⁸⁸ Essas relações dependem da mobilidade das lideranças indígenas e as inúmeras organizações indígenas que atuam em Manaus disputam entre si a influência sobre segmentos indígenas migrados (Silva, 2001: 76).

vinculada a uma série de estereótipos e de práticas discriminatórias. Era um efetivo processo de ‘ocultação’ da própria identidade indígena porquanto relacionada às noções de desagregação social, econômica e política provocada pelo “contato” (Cardoso de Oliveira 1968). Decorreria desse processo uma percepção negativa da própria identidade indígena, dando margens à reprodução de ciclos de dominação dos povos amazônicos por parte dos ‘brancos’. Essa construção ideológica que desvaloriza a identidade indígena e que é parte constituinte do contato interétnico favoreceria a migração para a cidade.

Nesse contexto, Manaus e São Gabriel da Cachoeira passam a ser pólos de referência também por que são grandes cidades que cresceram rapidamente por sobre uma região indígena, e que assim permanece apesar do espaço ter sido reconfigurados pelos ‘brancos’. Manaus, em particular, passa a ser percebida como centro “civilizatório”, promovendo o encontro dos índios com outros modelos de sociabilidade. Porém, convém notar que Manaus está igualmente situada em uma área de “*área de fronteira*”, não só geograficamente (Martins 1997), cabendo relativizar a noção de cidade que lhe é atribuída como característica.

Portanto, estamos face a processos sociais e históricos que nos falam daquilo que não é e não tem podido ser do que daquilo que propriamente é: a vida privada e a vida cotidiana. Nesse sentido, a fronteira é também fronteira e limite daquilo que define a modernidade, como a vida cotidiana e a vida privada, porque nela tudo se propõe de maneira incompleta, inacabada, insuficiente. Por isso, a fronteira é sociologicamente um lugar de contraditória combinação de temporalidades, lugar em que o processo histórico flui em ritmos lentos, mais lentos, sem dúvida, do que nas instâncias e espaços centrais e dinâmicos da sociedade, mesmo que a ocupação territorial seja veloz” (Martins, 1998, p. 681).

Bernal (2003) afirma que uma das coisas que mais chama a atenção do migrante na cidade é a hipervalorização da materialidade e do dinheiro. Manaus é vista como cidade com grande potencial comercial e industrial (o projeto Zona Franca de Manaus favoreceu a reafirmação dessa representação). Para ele, o dinheiro não é somente necessário como também se transformou em um objeto de fetiche. Martins (1997: 675) considera que, no meio urbano, em grande medida as trocas passam a ser regidas pelo dinheiro e pela contratualidade das relações característica da modernidade e da própria cidade. Esses

aspectos alteram noções de dádiva, de reciprocidade e as próprias relações sociais, ainda que os índios busquem reverter essa questão, apoiando-se mutuamente, prezando pela solidariedade, trocando, criando verdadeiros *dabucuris* na cidade (cf. Andrello 2006).

Não obstante, o dinheiro passa a estar presente em quase todas as formas de interação e de práticas sociais, o que fomenta o processo de fragmentação de vínculos comunitários e ao mesmo tempo incentiva o processo eminente de individualização do sujeito, especialmente para os mais jovens e já nascidos na cidade. Todavia, para além desses aspectos, há também outras interpretações para o dinheiro, ele é um valor de troca. Nessa perspectiva, os bens de consumo, e a própria cidade, são aspectos interligados e que devem ser entendidos e manipulados pelos próprios Baré como parte dos conhecimentos dos ‘brancos’.

Assim, do mesmo modo que os poderes xamânicos, o dinheiro tem um lado perigoso, pois ocasiona atitudes descontroladas e vorazes, o que coincide com os julgamentos que os índios têm dos brancos. Há muitos casos de pessoas que, uma vez de posse de certa quantidade de dinheiro – por meio de empregos, comércio ou projetos –, demonstram atitudes desmedidas, gastando quantias significativas. Esses casos levam a avaliações correntes de que não é fácil guardar dinheiro, como se este tivesse uma vida própria. Por isso ele é perigoso (...). “Dá medo”, costumam afirmar. Isso sugere haver algo oculto nos papéira dos brancos (Andrello, 2006, p. 255).

Esse registro de campo feito por Andrello sobre os..... encontra eco no pensamento Baré: o dinheiro, assim como os bens de consumo e a própria cidade, fazem parte do mundo de coisas e de conhecimentos dos ‘brancos’, e por isso são perigosos, temerários. Por outro lado, e por se considerarem meio ‘brancos’ como resultante de um processo de aproximação com o “outro” por meio do casamento e do estabelecimento de diferentes vínculos, os Baré ao mesmo tempo tomaram esses aspectos como parte da vida e conseguem manejar melhor a relação com o dinheiro, com os bens de consumo e com a própria cidade.

Aqui você não passa de um presidiário. Você sai e não sabe se volta. A vida na capital é assim. Tem melhoria, tem. A vida no interior é muito diferente, você pode estudar, pode mudar em

termos de alimentação. No interior tudo é produzido em casa, era mais barato, só que agora tá difícil. Hoje as coisas no interior são muito mais caras e já não se consegue produzir tudo. Passamos a ser influenciados pela globalização e no capitalismo passamos a ser mais individualistas, isso vai fragmentando a comunidade. Hoje a gente está vivendo em um tipo de sociedade totalmente diferenciada. No entanto, temos que ir avaliando o caminho e seguir em frente. Hoje, por exemplo, montamos uma empresa e a questão é: como o índio pode ser um empreendedor na capital? (Odmir)

Refletir sobre esse tema implica refletir sobre o próprio modo como os Baré percebem a cidade. Não resta dúvida que, para os Baré, Manaus sempre foi um lugar familiar. Pelas suas representações, seus antepassados já ocupavam esse espaço e ajudaram a erguer a cidade, contribuindo ao mesmo tempo na constituição da sociabilidade local. Aos poucos, os ‘brancos’ foram se apoderando da cidade e empurrando-os para a periferia, foram criando novas maneiras de viver a vida nas quais havia a necessidade de dinheiro para tudo, e obrigando-os a lidar com o espaço e os recursos existentes.

No sítio você tem liberdade, seus filhos correm, gritam, cantam, podem ir para o canto que quiserem. Você escuta a natureza, aquele eco da natureza volta para você. Na cidade você precisa ter dinheiro para tudo. Tem que criar os seus filhos pior que no internato. É tudo preso, controlado, não tem solidariedade entre as pessoas (Celina).

Esses dois aspectos – o dinheiro e a relação específica com o espaço, definido por eles como de apropriação ilimitada – são temas sempre retomados pelos Baré. Configuram um modelo de pensamento que (1) relaciona a vida na cidade ao dinheiro e a intensos processos de degradação ambiental e que relaciona (2) a vida na comunidade à noção de gratuidade e a relação de proximidade com a natureza em termos práticos e simbólicos.

Esse modelo permite entender um pouco mais acerca das percepções Baré sobre a cidade de Manaus e as formas de estar nesse mundo específico. A narrativa que se segue, apesar de extensa, não deixa de demonstrar como esse modelo ganha complexidade e apresenta diferentes interpretações sobre a cidade, sobre as forças manipuladas pelos ‘brancos’ e o papel desses índios nesse contexto.

Manaus hoje está destruída, ali não tem mais nada, nem os seres do subsolo existem mais. Está tudo destruído. Eu vou contar uma história verídica para você...Uma vez eu sonhei com um povoado antes de eu ir lá pela primeira vez. Esse local que fica no Médio Solimões, na aldeia dos Mayoruna. Nunca haviam me contado nada do que havia acontecido. Sei que um dia sonhei que eu chegava num lugar em que tinha um pasto e umas casinhas lá em cima. Para um lado tinha uma casinha separada que tinha uma menina presa em uma jaula como se fosse um leão. Eles davam comida para ela no remo.

Eu perguntava: “- Porque essa menina está assim?”

Quem foi me receber foi uma velhinha. Ela era cega de um olho, como se tivesse socado pau no meu olho. –“Pegaram um pau e furaram meu olho”, dizia. O outro olho também estava quase que todo fechado, ela quase não enxergava nada. Ela dizia: -“Para cá eu não enxergo mais nada, pegaram um pau e furaram meu olho e socaram o monte de terra”.

Eu dizia: -“Avó, deixa eu tirar isso do seu olho”. Ela respondeu: “- Ah, minha filha, isso já faz muito tempo. Bem que eu falei para os meus filhos não fazerem isso com essa menina... Isso que você está vendo não é um leão, mas é uma menina... Eu não posso falar nada, se eles souberem são capazes de derrubar tudo o que está lá”... E então ela mostrava a aldeia...

E continuava: - “Por isso que eu digo, a natureza é nossa mãe e temos que respeitar, nós não conhecemos o que tem nela”. “É mesmo Avó?” - eu dizia.

Pois é, e ela me dizia - “O que está acontecendo é que a natureza está se vingando. Você vê essas antas que estão aí, eles estão atochando tudinho. Ela puxava e via a rede de pesca. Daqui a pouco aqui não vai ter mais nada” (...).

Eu acordei e fui logo escrever esse sonho como costume fazer, fiz um desenho da aldeia e fiquei pensando no que esse sonho queria dizer. Quando fui pela primeira vez em Marajaí, eu revi meu sonho. Falei imediatamente com o *tuxaua*. Contei meu sonho para ele todinho e falei da menina trancada e ele me disse: “- Ah, minha parente, meu Deus do Céu. Aqui tem uma menina assim...”.

A gente saltou, conversamos e fui ver o pai dele que era um dos mais velhos dali. Eu passei por um lugar e senti algo. Pensei: “- Meu Deus do Céu, essa velha tá aqui”. Ela tinha me mostrado um local que ela estava e foi bem lá em cima. Pois é, descobri naquele local havia um igarapé...Contei meu sonho para o velho e ele disse: “- Minha parenta, pelo amor de Deus, aqui tinha um igarapé de água cristalina que a gente não precisava nem ir no rio grande. Pois é, mas os meninos soterraram quando a gente não estava aqui para fazer não sei o quê lá na frente”.

Foi então que eu percebi que o olho da velha representava o olho da água desse igarapé. Lá dava pouca aguinha aquilo ali, era o segundo olho que só enxergava pouquinho. Eu falei para ele que a velha tava ali.

Eu disse para ele: - “Eu quero ver o leão”. Meu Deus do Céu, eu vi aquela menina trancada num quarto, ela cercada por um monte de pau grande, pois ela não podia tocar em nada, ela destruía tudo...”

Foi então que eu perguntei – “E o gado está morrendo?” E ele respondeu – “Minha parenta, o gado daqui vai morrendo todinho. Não tem jeito. Quando ele morre a gente abre a barriga dele, de todos os animais, quando a gente vai ver eles têm uma rede imensa dentro da barriga deles. É sempre assim”.

“Pois é” - eu disse para ele, - “são os filhos da velha que estão se vingando. Por isso ela disse que era preciso falar baixo, pois se seus filhos ouvissem essa aldeia ia se afundar. Eu falei para ele como eu tinha visto. Outro dia voltei e até levei o desenho que eu havia feito. Sabe o que é isso?” (Celina, lugar, data)

Adiante, Celina complementa esse ponto de vista e apresenta suas próprias categorias de entendimento e de percepções sobre a cidade. Isto é, embora esse seja um espaço familiar, diante da intensidade das trocas ali incidentes tem-se procedido a uma forma de apropriação do espaço que é destrutiva por negligenciar o idioma central da reciprocidade, que é ordenador tanto das relações sociais como da natureza.

Desse modo, ainda que Manaus se esteja configurando em um espaço totalmente diferente do ideal, a percepção desse ambiente está sendo influenciada por padrões de entendimento próprios dos Baré.

Até um tempo os adultos vinham respeitando a natureza, mas a nova geração vai para a cidade e já começa a entrar em contato com outra cultura, vão se esquecendo do que é seu, de seus princípios e dos conhecimentos tradicionais. Ele acaba até mesmo malinando da natureza e fica sem nada, sem seus princípios. Quando chega à cidade já não tem nada para contar, para ensinar para seus filhos. Já não sobra nada.

Olha, eu sou Baré e estou aqui desde 1979. De lá para 2007, Manaus hoje, eu fico vendo, lugares onde se caçava, pescava tomava banho... Manaus está morta. Não são grandes avenidas, não são as indústrias e os viadutos, o grande shopping que significam modernização não. Não é isso que vai melhorar Manaus, é o que tá matando Manaus. Manaus era vida e hoje não. Antes tinha violência,

mas não era igual ao que é hoje. Manaus está cheia de *galeras*⁸⁹ que não respeitam mais ninguém. Houve uma perda dos valores, perderam os valores espirituais.

A cidade está muito grande. Daqui do bairro de São Jorge ninguém vai longe. Na década de 1980 aqui tinha um igarapezinho e a gente vinha tomar banho, pescar, tirar fruta, buriti... Dava até para caçar. Meu irmão matava paca. Hoje em dia aqui já foi área de *galera*. Aqui não está tendo vida, Manaus está morrendo.

Os jovens só dedicam às festas, às coisas materiais. Perderam seus valores espirituais e por isso há tantos indígenas nas *galeras* hoje em dia. Não têm mais família, não respeitam mais sua família, seu pai e mãe a primeira coisa... Isso daí é doença, violência... Há tanta violência acontecendo entre os familiares hoje... Sobre a natureza, os cientistas só fazem estudos materialistas e dão as explicações que são suas, não dizendo que aquilo ali é um alerta da própria mãe terra.

Desrespeitou seus familiares, desrespeitou a própria natureza. A natureza é a mãe de todos. Os momentos sagrados são os mais importantes. Apesar de tanta tecnologia, não podemos prever o que está acontecendo. Preferimos fingir que as coisas não vão acontecer. A natureza está dizendo o que vai acontecer, o que podemos fazer, mas não há ninguém preocupado em ouvir. Na cidade se acredita que a cura de todos os males é materialista, mas só o caminho da espiritualidade, dos verdadeiros valores, pode nos salvar (Celina, data, lugar).

Assim a cidade, especialmente pelo modo como os ‘brancos’ vêm impondo novas dinâmicas e formas de ação na natureza, não deixa de ser um local que requer cautela. As forças da cidade, mobilizadas pelos bens e pelo dinheiro, afetam o cotidiano, as relações sociais e o próprio *cosmos*. No entanto, domar essas forças faz parte do *modus vivendi* Baré, os quais sempre interagiram com recursos igualmente potentes, como as forças da natureza e os entes a elas relacionados, como tenho evidenciado no decorrer dessa tese. A esse respeito, Martins conclui, para as populações da região que pesquisou:

É aí que está, no meu modo de ver, o fator dinâmico de uma sociabilidade que parece tradicional, mas que se alimenta dos conteúdos novos das mediações a que me refiro. Mediações que dão abrangência e universalidade aos antagonismos, no que muitas vezes pensa-se ser meramente conflitivo” (Martins 1997, p. 688).

⁸⁹ ‘Galera’ é um termo bastante usado em Manaus para designar gangues compostas por grupos de jovens que atuam para fazer coisas tidas como violentas e amorais, como bater em outras pessoas, ameaçá-las e roubá-las, entre outros atos.

A presença dos Baré na cidade, portanto, ganha nova significação. São eles que podem ajudar os ‘brancos’ por meio da constituição de novas redes com os povos amazônicos e tentar reverter esse processo de cataclisma universal. “*Está chegando o tempo em que iremos todos retornar para dentro da barriga da cobra*”, conclui Pedro.

Formas de estar na cidade

Aqui você não tem um teto, mas no interior tem. Você não tem um carro, mas no interior você tem o seu motorzinho, sua rabetinha e com ela vai pescar, pega a sua canoa. Lá as grandes avenidas são os grandes rios e lá não vai ter nenhum sinal para te dizer que é preciso parar por que está determinado assim no trânsito e tem que ser assim. (Celina, lugar, data)

Os estudos sobre os índios urbanos analisados, especialmente se tributários da perspectiva contatualista, para usar os termos Viveiros de Castro (1999), tendem a afirmar que a vida na cidade implicaria uma espécie de descontinuidade e ruptura. Os índios estariam inseridos em um ambiente não familiar e submetidos a um regime de interação não compartilhado e que exige para qualquer troca um valor monetarizado. Para Andrello (2006), essa passa a ser uma estrutura comum para todos os grupos que se deslocam pela cidade, o que tem implicações nos modelos de sociabilidade vigentes. “*Na cidade, para tudo, você precisa ter dinheiro*”, diz Celina.

Para Cardoso de Oliveira (1968), na cidade os índios estariam submetidos a relações de assimetria, seja em termos econômicos, políticos e ideológicos, aos valores da “sociedade nacional”. Ainda que esse modelo seja o norteador das relações entre índios e brancos no Brasil, quando inseridos no meio urbano essa conjuntura seria potencializada. Para o autor, os resultados seriam a plena dominação e sujeição dos índios a processos marcados pela intensa desagregação social. Na cidade estariam desconectados de suas redes sociais e inseridos em um ambiente que tem uma organização que não lhes é própria, que impõe, em grande medida, outras regras e práticas sociais. Sendo assim, mergulhados em uma sociedade de classes, na condição de estigmatizados e marginalizados, essas pessoas e grupos sociais passariam a ter uma visão negativa de sua própria identidade,

tentando ocultá-la de todas as formas. Passariam a perceber-se a partir do olhar do “outro”, profundamente depreciativo. Sobre essa questão, vale notar que, apesar de reconhecer o potencial dinâmico de sua própria identidade, os Baré não deixam de reconhecer que a vivência na cidade implica lidar com esses aspectos em seu dia-a-dia.

Os índios na cidade estão deixando seus princípios e só querem se destacar individualmente, imitar, não têm mais um pensamento coletivo. Os índios estão imitando o que acham bonito, principalmente o destaque pessoal. Sem perceber o coletivo, sem perceber aquelas pessoas que os indicaram. Eles vêm mais a sua família, o monopólio de suas famílias e de grupinhos e não percebem que, para além desse grupinho, tem um mundo que está precisando deles. Para mim, isso é muito preocupante embora seja o que mais se vê na cidade. (Celina, lugar, data).

Em suma, as alternativas para os povos indígenas amazônicos na cidade são limitadas, assim como o acesso a bens de consumo. Os trabalhos, em geral, são mal remunerados, de pouco prestígio, informais. Deste modo, ao contrário de uma promessa de uma boa vida, estamos diante de uma inversão. Sobre esse aspecto, Martins, que analisa o processo de formação de cidades em “áreas de expansão”, reflete sobre a categoria ‘cidade’, entendendo-a como relacionada a um modo de vida capitalista, que valoriza o indivíduo, a propriedade privada e os aspectos de privada, enfim.

O mundo gestado por esse desencontro é um mundo em que a vida privada não existe nem pode existir substantivamente. Ainda separados e em esboço estão âmbitos como o íntimo, a vida privada, o privado, a propriedade privada. A vida privada é uma vida de privações e não uma vida privada (Martins 1997: 674).

Indica Romano (1982) que os coletivos indígenas à época em que pesquisou passavam por um processo de enfraquecimento dos vínculos comunitários e de adoção de uma perspectiva de mundo mais individualista e voltada para aquisição de bens. Entre outros aspectos, isto causaria a desestruturação de suas redes. Nos anos de 1980 essa conjunção favorecia que lideranças indígenas fossem cooptadas e, assim, privilegiassem o ponto de vista da sociedade envolvente a despeito de valores comunitários. O monopólio

dos serviços de assistência seria um dos aspectos centrais desse sistema, gerando inúmeras conseqüências no cotidiano indígena na cidade.

Os estudos dos brancos, ensinados nas escolas e nas universidades, não exploram o básico do pensamento indígena: a sua espiritualidade. Nas escolas o que ensinam é só material e aos poucos o que vão esquecendo sua cosmovisão, sua cosmogonia que é o que te guia. São essas as coisas que precisamos esquecer quando estamos nas escolas. Nós temos uma faculdade muito grande, enorme, não teórica, mas prática, e é isso aí que está se perdendo...

Tem que se fazer uma análise profunda, talvez com os próprios indígenas da área urbana... O que vamos encontrar são centenas de indígenas que estão ocupando as favelas de Manaus. Há muitos se drogando e outros na penitenciária.

Isso acontece por que eles vêm para a cidade sem uma formação, sem orientação e as amizades que arrumam são diferentes. Não os mesmos amigos de uma vida toda, daqueles que foram criados juntos. Não são os parentes, mas pessoas que são estranhas. É por isso que os pais precisam orientar bem seus filhos. Se ele sai do interior e vem para a cidade grande precisa saber que vai passar por dificuldades. Precisa saber que terá outras amizades e que vai estar longe de seus parentes. Tendo que aprender outros costumes... (Celina, lugar, data).

Postula Romano que a identidade do índio urbano estaria marcada pelo conflito, pela ambigüidade e pelo estigma. Para ele, todas essas “marcas” decorreriam do contato interétnico e da ideologia de dominação que lhe é inerente e que se expressa por meio das representações sociais difusas na região amazônica de modo geral. Estamos diante de construções ideológicas (que sempre remetem às idéias de oposição e de contradição) e que invariavelmente interfeririam nas próprias práticas sociais existentes, relegando aos índios um papel de não agentes. Em termos simbólicos, geram identidades marcadas pela contradição e pela ambigüidade, e assim a compreensão da identidade dos Baré em Manaus passa necessariamente pela questão colocada pela Baré Aidé. “*Nós nos sentimos divididos o tempo inteiro. A vida na cidade é assim*”.

Diante do quadro, apenas um exercício de mobilização e de reestruturação política mais ampla permitiria alterar as estruturas dessas relações. Porém a tendência nos anos 1980, conforme indicam os estudos da época, era que os índios se acomodassem a essas

dinâmicas, buscando estabelecer relações de “clientelismo”. Creio, no entanto, que era este um ponto de vista equivocado. Aliás, penso que, mais do que uma questão de clientelismo, as narrativas indicam que se está tentando algo mais do que se aproximar do “outro” para satisfazer em benefício próprio necessidades e desejos. Isto é, apesar das condições desfavoráveis encontradas em Manaus, historicamente os Baré, por exemplo, estabeleceram uma espécie de aliança para com os ‘brancos’, buscando formas de aproximação que permitissem criar melhores condições para produzir a vida diante de novas estruturas sociais, bem como gerando estratégias em que buscavam “amansar” ou “domesticar” os ‘brancos’ e seu potencial agressivo e temerário. Em suma, o que está em jogo é também um projeto que pretendia “*pacificar o branco*” (Ramos e Albert, 2002).

Os mitos de origem de inúmeros povos indígenas do noroeste amazônico, como os Baniwa, Tukano e Maku, entre outros, incorporam idéias sobre o contato com os ‘brancos’, e assim também ocorre com as narrativas Baré. Nessas, os povos brancos faziam parte do contexto em que o mundo é criado e compartilhavam do mesmo *cosmos*. Porém, por terem um comportamento marcado pela violência, esses povos foram expulsos. No entanto, retornaram, e Manaus, um espaço que lhes foi sempre familiar, passou por um processo de inexorável mudança, transformando-se na cinza e poluída cidade de hoje. Foi necessário, portanto, aprender a lidar com esse potencial altamente destrutivo.

Como tenho evidenciado, a estratégia Baré foi incorporar, digerir a diferença entre eles e os brancos, o que se fez pelo compartilhamento de alimentos e de substâncias corporais e transformou os Baré aos poucos em brancos. O fato de Manaus ocupar um território indígena, familiar, e o estabelecimento de relações de compadrio e de parentesco com os brancos, tornaram o lugar menos agressivo e perigoso. No decorrer desse processo de fusão com o “outro”, a própria cidade passou a ser também Baré, é parte de seu próprio mundo. Afinal, os Baré ajudaram a construir essa cidade e são também “colonizadores” desse espaço.

A maior população de Manaus era Baré e hoje historicamente só ficou a rua dos Baré, lá no centro. Onde está a Capitania, o Mercado Municipal, a Igreja dos Remédios. Lá existiam três malocas Baré. Aliás, foi muito difícil para os jesuítas construírem aquela Igreja. Ali, tem um relógio onde ficava um grande igarapé. O lugar foi soterrado para dar lugar ao Porto.

Contam as pessoas que naquela foz, quando cai alguém ou animal lá, eles não voltam mais. São os encantados se vingando pelo que fizeram ao lugar. Essas são histórias que contam.

Eu fico olhando e pensando e nesses dias me dei conta.... Como as mulheres sofreram na rua dos Baré. Esse pedaço todo era a maloca dos Baré. Passados todos esses anos, a violência continua. As mulheres sofrem aqui. Quando chegaram os brancos, muitas tiveram suas barrigas abertas. Seus filhos morreram numa lança. Hoje são submetidas a toda sorte de violência no mesmo lugar [se prostituem no local]. Continuam derramando seu sangue no mesmo lugar. (Celina, lugar, data)

De outro modo, ainda que as relações entre índios e brancos permaneçam assimétricas, o contexto político atual é bastante diferente. No rio Negro especialmente houve um processo de articulação de amplas redes de contato e a multiplicação de associações indígenas, e esse modelo teve influência no Brasil como um todo. Hoje os índios não somente passam a valorizar sua identidade, como também têm ocupado cada vez mais cargos políticos, havendo ainda verdadeiras cidades indígenas, como é o caso de Iauareté (cf. Andrello 2006). É desse contexto que os Baré “renascerem”, indo ao encontro de teorias como aquelas difundidas por Galvão (1979) e Perez (mimeo), que negaram sua reprodução enquanto coletivo indígena.

Assim, o intenso processo de mobilização política, iniciado nos anos 1980, gerou bons resultados. No Amazonas resultou, entre outros aspectos, no reconhecimento de inúmeras terras, na formação de associações indígenas e em um processo em que os índios começam a assumir sua identidade indígena como algo positivo e que deve ser valorizado. Ou seja, ainda que demandas territoriais ainda se façam presentes, hoje a luta dos povos amazônicos passou a abranger também outras questões, como a busca por alternativas de gestão sustentável de suas terras e recursos e acesso a melhores escolas e serviços de saúde. Apesar desses aspectos, há, contudo, um longo caminho a trilhar, sendo que a questão dos índios urbanos ainda é uma grande incógnita.

Hoje em dia a pessoa que já nasce na cidade, como ela se sente? Ela já pensa que não é indígena. Mas isso aí é parte da “incentivação” dos próprios pais. Se você tem uma identidade, tem que manter e com muito orgulho. Se eu sou de uma parte, eu tenho que me assumir como eu sou, senão já me falsifiquei. Por exemplo, eu tenho muitos filhos e netos também. Os meus netos, mesmo nascidos em Manaus, têm que puxar a

minha parte indígena e aí eu vou dizer para eles na conversa, vou falar de suas origens, para que não as percam, para que não se percam. Para que mais tarde alguém não venha e pergunte para ele: De onde é você, de onde é seu pai e seu avô? Todo mundo tem que saber suas origens. É preciso revelar isso para que ele não se perca. Para que não deixe essa identidade se acabar. (Silvano, local,data).

Note-se, porém, que o que está no centro do debate ainda hoje é a demanda por terras, por alternativas etno-sustentáveis e acesso a escolas e a serviços de saúde diferenciados. Continua não havendo um debate mais amplo, no âmbito da Funai e da própria academia, sobre a identidade indígena na cidade. Não há um censo populacional preciso e ainda não é possível avaliar mais densamente como se dão as formas de inserção dos índios na cidade e seus impactos nas suas formas de ser e de perceber o mundo. Se já existem em Manaus projetos de educação diferenciada para alguns grupos indígenas urbanos, como é o caso dos Sateré-Mawé, nota-se uma ausência quase completa de políticas públicas voltadas para esses grupos, o que abre espaço para uma série de injustiças e de violências. Para os Baré, o que fica é um sentimento de desamparo, sentimento que é compartilhado pelos demais índios urbanos que moram naquela cidade.

De toda forma, essa conjuntura favorece que as lideranças indígenas urbanas assumam um papel bastante significativo. Lideranças urbanas passam a ser uma referência importante. Afinal, diante do quadro, a assistência em muitos casos dependerá da agência individual dessa pessoa, sendo que esse fato foi observado junto aos Baré quando da realização do meu trabalho de campo. Sendo assim, são essas pessoas que dialogam com o órgão indigenista e outras agências de modo a angariar apoio para a formulação e a implementação de projetos coletivos. Em muitos casos, são também aqueles que ajudam a resolver problemas graves, como conseguir atendimento médico ou resolver uma situação de conflito com os regionais. Se na década de 1980 o “diálogo” era bastante limitado, o quadro tem se alterado diante da intensa mobilização e configuração de organizações indígenas, que, no entanto, está longe de ser satisfatório.

Estratégias de dotação de poder na cidade.

Um dos mecanismos capaz de alterar as dinâmicas que remetem ao passado e às relações advindas do contato interétnico tem sido a mobilização em torno das organizações

indígenas. Ao trabalhar com a categoria “índios da cidade”, essas organizações oferecem um espaço de interação social que pode ajudar a reativar os vínculos indígenas e dotá-los de significados políticos. Em Manaus, a multiplicação dessas organizações é notória, sendo que, embora configuradas em termos administrativos não propriamente indígenas, as formas de associações pan-indígenas adotadas já eram utilizadas tradicionalmente, podendo ser explicadas pela mitologia dos povos do rio Negro (Bernal, 2003, p. 53-61). No caso específico de Manaus, essas organizações têm sido importantes para promover a reafirmação étnica e política desses grupos, bem como para apoiar os migrantes. Pelo estabelecimento de novas alianças planejam uma série de atividades que intentam melhorar as condições do índio urbano, constituindo-se como ferramentas que buscam superar as adversidades encontradas na cidade. No entanto, será necessário, antes, avaliar os caminhos a serem trilhados de modo a evitar a armadilha da hiper-etnicidade. Afinal, afirma Bernal (idem), o discurso dessas instituições frequentemente é esquizofrênico: tem por principais referências um tipo de sociabilidade que é próprio das aldeias, ao passo que não se tem conseguido desenvolver ações práticas para alterar as condições de vida dos índios na cidade. O foco de interesse está centrado no “índio rural” e não no urbano, sendo que a diversidade étnica característica do Rio Negro tende a ser esvaziada pela atribuição de uma identidade genérica, cabocla.

Entretanto os índios acabam criando espaços sociais próprios e pluriétnicos. Estes “lugares” podem ser variados, como bares, balneários públicos, campo de futebol, praças públicas e discotecas. Podem se reunir ainda na casa de pessoa mais velha para ver televisão, pois este é um veículo de entretenimento comum. Um lugar importante é o das organizações indígenas que reúnem a diversidade étnica em um espaço específico, criando novas redes e formas de mobilização social (Silva 2001: 69-70; 86).

Como observei em campo, periodicamente são promovidos na cidade encontros dos índios em feiras, palestras e em jogos de futebol. Os jogos de futebol em especial são ocasiões muito festejadas e reúnem grande quantidade de índios urbanos, provenientes de diferentes grupos étnicos e diferentes bairros da cidade. Os homens conversam entre si e jogam futebol, e os jogos são assistidos pelas mulheres e crianças. Geralmente alguma organização indígena apóia esse encontro, distribuindo “lanches” para os participantes. Nesse momento estão todos reunidos, o ambiente é de desconcentração e alegria por

estarem juntos, por compartilharem do mesmo alimento – preceitos elementares para os Baré e povos amazônicos em geral.

Todas essas situações interativas remetem-nos a considerações sobre questões relacionadas à identidade e à estrutura social. Para Silva (2001), cujo trabalho é bastante inspirador, é importante analisar como as pessoas vivenciam essa interação. Recorrer à noção de pessoa proposta por Mauss (2003) é interessante, pois permite focar nos modos pelos quais os atores sociais se percebem como sujeitos da história social, constituindo-se como sujeitos de direito; permite tratar ainda dos aspectos simbólicos e dos significados culturais que dizem respeito a esta noção.

De outra forma, recorrer à perspectiva de Dumont (2000) acerca do ‘individualismo’ leva a entender essa categoria como assentada em uma noção em que o indivíduo é ser empírico e moral (está vinculado a noções de lealdade e de afinidade definidas por sua comunidade). Ao valer-se desse ponto de vista, Silva (2001) entende que a noção de pessoa aplicada aos índios em Manaus está relacionada a uma rede de relações sociais, valendo-se dos aspectos subjetivos que dizem respeito à condição de “ser índio”. Ou seja, mais do que características objetivas (como a condição social, etc), o que importa são aspectos que os índios dotaram de significativos. Assim, o novo círculo de interação pode ser mais importante do que os laços parentais em alguns casos, por exemplo.

Por outro lado, para Silva (2001), além de vínculos pessoais e alianças políticas, os índios relacionam a noção de pessoa àquela de lugar, marcando seu “lugar de origem”. O fato de estarem em Manaus muitas vezes não significa que estejam desvinculados de seus territórios de origem. O que fazem é construir outro tipo de território: um espaço móvel que se constrói pela relação entre aldeia e cidade, sendo que os rios que recobrem o noroeste amazônico criam esses elos de interação. Este procedimento, aliás, ajuda a demarcar as fronteiras simbólicas entre “Nós” e os “Outros”, dotando essa distinção de maior dinamismo (: 95-98).

Continuidades e discontinuidades.

A migração tem sido incentivada sistematicamente para Manaus desde os anos 1950 (Romano 1982). Desde então o processo vem ocorrendo de modo intermitente, sendo difundida a idéia de que a vida é melhor na cidade do que aquela vivida no interior. Os

índios migram em busca de melhores condições de vida, objetivando ter acesso a bens, mercadorias e serviços, bem como a melhores escolas e serviços de saúde. A realidade que encontram, porém, costuma ser diferente do imaginado.

Quando foi na década de 70, com a Zona Franca, era um sonho vir para Manaus. A zona franca!!! Esse era um sonho para todos... Mas quando chegamos tudo era diferente... Pois lá no interior você tinha seu sítio, sua casinha, e ninguém ia te cobrar pela água, pela luz... A natureza te dá tudo o que é necessário... Mas na cidade tudo é diferente. Precisa ter dinheiro para tudo, para o pão de cada dia.

Se você chega sem dinheiro, sem estudo, sem experiência, tudo é muito complicado. Os índios vão procurar emprego e eles têm muita experiência, mas como agricultores, e não na área da indústria. Imagina só, hoje quem tem 2º grau já tá passando dificuldade... Imagina quem não tem nem isso?

Ao final, o que eu vejo é que não só os Baré, mas todos os índios que vêm para a cidade, é que essas pessoas vão mendigar. Vão para as favelas, para as palafitas, para aquelas casinhas de lona, onde alguns vão ser até mesmo estuprados, pois não há nenhuma segurança... Que vida é essa? (Celina, lugar, data)

Em 1981, grande parte da mão-de-obra indígena masculina estava sendo requisitada pelo serviço militar e para trabalhar na construção civil. O trabalho mais comum era o de servente ou de pedreiro que apesar de remunerado não dava direito à carteira assinada. O preço do ofício é baixo, sendo este trabalho de pouco prestígio. Na época, trabalhar na Funai era uma expectativa que os recém-chegados em Manaus mais acalentavam. No entanto, o acesso a um cargo era, e continua sendo, bastante difícil. E naquele contexto era comum que se desiludissem com o cargo tão logo o conseguissem. Afinal, o trabalho os aproximava do “mundo da aldeia” ao fazê-los trabalhar em Frentes de Atração, viajando pelas “florestas” e vivendo fora da cidade por muito tempo. Ora, para alguns, a expectativa era justamente a oposta: queriam se aproximar do mundo dos brancos e não ser novamente remetidos para a floresta e para as formas de sociabilidade indígena. Outros, porém, tiraram bom proveito dessa experiência, como é o caso de Odmar. Para ele, essa foi uma oportunidade única, pois permitiu que começasse a se indagar sobre sua própria identidade.

Como ainda acontece, há índios trabalhando como barqueiros e tratoristas. Ambos os ofícios são desvalorizados, pois aproximam os índios de um modo de vida “tradicional”,

tirando-os da cidade e requisitando habilidades relacionadas ao “mundo da aldeia”. Outra opção é ser um vendedor ambulante, serviço temporário e bastante estigmatizado pelos próprios índios, já que é de baixa rentabilidade econômica. Mesmo que não correspondam às suas expectativas, recorrer a esses trabalhos costuma ser preferível ao ócio, idéia compartilhada por diferentes grupos, entre os quais os Baré.

Quanto às mulheres, elas estão submetidas às mesmas condições descritas anteriormente e é comum que compartilhem do mesmo imaginário masculino. Todavia, são mais marginalizadas que os homens no mercado de trabalho, e assim engajam-se em atividades tidas como tipicamente femininas e que já realizavam em seus locais de origem. No emprego como doméstica, por exemplo, não falar bem o português e a ausência da escolarização formal não impede a realização da atividade, que não requer em princípio o aprendizado de habilidades novas. No entanto, elas são importantes pontos de apoio para a chegada de futuros parentes.

Atualmente é comum também aos índios a venda de artesanato em pontos turísticos de Manaus, assim como a busca junto à FEPI (Federação Estadual dos Povos Indígenas) e outras organizações indígenas de alternativas econômicas por meio do acesso a cargos remunerados. A inserção no comércio, de modo geral, também é opção, mas há pessoas que se encontram em situações de extrema marginalidade. Algumas são vigias de carros e vinculam-se às *galeras* e ao tráfico de drogas.

Nós temos uma faculdade muito grande, enorme. Mas ela não é teórica, é prática. É isso aí que está se perdendo. Tem que se fazer uma análise profunda, talvez com os próprios indígenas da área urbana e pensar no porquê temos centenas de indígenas ocupando essas favelas... Em Manaus há muitos indígenas se drogando e outros na penitenciária. Isso acontece por que eles vêm para a cidade sem uma formação, sem orientação e as amizades que arrumam são diferentes. Não os mesmos amigos de uma vida toda, daqueles que foram criados juntos. Não são os parentes, mas pessoas que são estranhas. É por isso que os pais precisam orientar bem seus filhos. Se ele sai do interior e vem para a cidade grande precisa saber que vai passar por dificuldades, precisa saber que terá outras amizades e que vai estar longe de seus parentes. Existem outros costumes e você não sabe e isso abre as portas para muitas dificuldades (Celina).

Nota-se, portanto, que as condições reais de trabalho encontradas em Manaus pelos índios não são as melhores. É difícil arrumar emprego, e quando os encontram, são subempregos mal remunerados. Mesmo assim, os Baré, assim como os índios urbanos, costumam aceitar os trabalhos disponíveis sem que se mobilizem coletivamente por melhores condições. Afinal, “trabalhar” é atividade importante, já que permite ter acesso aos bens de consumo e essa condição ajuda a dissolver sua etnicidade (Romano 1982).

Estar empregado é também uma forma para que se livrem das representações que relacionam os brancos ao trabalho e os índios ao ócio. Assim, ser “preguiçoso” ou um “trabalhador assalariado” pode aproximar ou distanciar os índios do pólo indígena ou urbano respectivamente. As próprias representações da cidade – o *locus* dos “brancos” por excelência – remetem à idéia de “progresso” e de “trabalho”. Mais do que uma idéia, o “trabalho” torna-se parte essencial da vida na cidade. Afinal, todas as “trocas” são monetárias e os modos de sociabilidade estão vinculados a esse aspecto de certa forma.

Seguindo essa lógica, a aquisição de documentação e a aprendizagem do português são aspectos igualmente valorizados. Ao passo que os documentos são percebidos como se tivessem uma potência quase mágica (Romano 1982: 131), falar bem o português significa dominar os códigos culturais ocidentais. Diante do quadro, a escola ganha centralidade. Na década de 1980, ao aprender o português podiam evitar o uso da “gíria” – da língua materna ou do *nheengatu*. Com isso, abriam mão de valores importantes, pois a língua reatualiza o mundo cultural em que se vive. Hoje, contudo, o movimento tende a ser justamente o contrário, havendo ótimas referências sobre essa questão especificamente⁹⁰.

Nota-se, portanto, que as condições encontradas na cidade são diferentes daquelas que se imaginou. Vejo, contudo, que as dificuldades não se restringem aos povos amazônicos. Para os recém-chegados, sejam indígenas, “caboclos” ou simplesmente “gente do interior”, são muitas as dificuldades para que se insiram no mercado de trabalho e consigam reunir as condições para ter uma “boa vida na cidade” em termos de acesso a moradia digna e a bens de consumo que se fazem necessários e que ajudam a definir identidades, para recorrer à proposta de Bauman. Em alguns casos, as barreiras são intransponíveis.

⁹⁰ Confira Weigel, Valéria Augusta Cerqueira. *Escolas de branco em malokas de índio*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

Em Santa Isabel, eu estudei até a quinta série e não dava para seguir adiante. Eu e meu pai, junto a minha mãe e irmãos, viemos para cá justamente para estudar. Mas eu cheguei aqui e fiquei uns quatro ou cinco anos sem estudar. Tem gente que vem com essa vontade, mas não consegue. Meu pai conseguiu, mas tem gente que não consegue. Na cidade você tem que trabalhar, para tudo precisa de dinheiro. As escolas são poucas, distantes. Tem poucas vagas para tanta gente que vem do interior querendo mudar de vida. Às vezes a pessoa tem que ficar em filas imensas e mesmo assim não conseguem uma vaga. Já vi isso acontecer com muita gente que vem do Alto Rio Negro para cá... Eu mesmo não consegui terminar meus estudos (Pedro).

Mesmo na cidade em que tem acesso a uma assistência médica? Você vai no subúrbio e vê as crianças doentes, com micose, eczema, pneumonia, bronquite, diarreia, verminose... Isto aqui na cidade! Nas aldeias tem um médico, uma equipe... Mas aí vão para Manaus com aquele sonho de ir trabalhar no Distrito... Sempre esse sonho de trabalhar na parte industrial. Mas quando vão fazer seus currículos, não têm nem a 4ª série, não escrevem bem o português e não têm experiência. Nem para servente, nem para gari servem. Alguns já perderam até seu artesanato. Perderam tudo. É muito difícil a vida na cidade. (Celina).

Desta forma, a inserção no ambiente urbano, ainda que essa noção deva ser relativizada pela própria característica das cidades amazônicas, como bem demonstrou Martins (1997), gera uma série de transformações nos modos de sociabilidade indígena. Todavia, apesar de sua dramaticidade essas mudanças fazem parte das próprias dinâmicas indígenas, sendo buscadas por indivíduos e grupos. O processo envolve mais do que relações de oposição, como a criatividade, por exemplo, que se manifesta nas formas como os índios percebem esse espaço urbano, em como configuram suas redes sociais e em como se apropriam de elementos heterogêneos para compor em Manaus suas próprias identidades.

Silva (2001), ao refletir sobre as formas de identificação étnica na cidade, demonstra como são construídas as idéias que definem o que é “ser índio” no contexto urbano e quais são as estratégias aí utilizadas no processo de articulação e de mobilização indígena, apresentando seus aspectos sutis, por exemplo. Desse modo, mais do que a sujeição às formas de dominação, cabe notar que na cidade os índios reinventam suas

identidades e mostram o dinamismo que é inerente às suas perspectivas culturais. Ou seja, estão ligados por uma extensa rede tribal urbana que mais uma vez os coloca em interação, agora conectados não apenas a membros de seu próprio grupo como também a outras identidades e grupos étnicos.

Nesse sentido, é preciso superar a afirmativa que condicionava a inserção na cidade à ruptura de vínculos étnicos e a rejeição a valores culturais próprios. Na cidade, esses vínculos e esses valores continuam se reproduzindo e constituem-se como parte de uma estrutura que cria uma imensa rede de associações indígenas que apóiam os novos migrantes. No decorrer desse processo, não deixam de reinterpretar esse espaço, tomando-o como seu. O foco, portanto, deve ser perceber os Baré como atores sociais que se engajaram na busca pelo “outro”, entendendo essa busca como uma forma de aproximação e tentativa de “domar” o potencial destrutivo dos ‘brancos’. Assim, também se sujeitaram conscientemente a um projeto de transformação que deve ser avaliado também em seus aspectos positivos e de acordo com a lógica cultural do grupo, que agora reinventa uma identidade própria e reelabora formas de ser índio na cidade.

Breves considerações

Diante das condições adversas, e ao mesmo tempo desejando estar na cidade, a estratégia dos indígenas até os anos 1980 especificamente foi negar as suas identidades no contexto urbano em uma tentativa de se desvencilharem dos preconceitos relativos aos índios em geral aos quais eram submetidos em Manaus. Esse mecanismo explica em parte o desaparecimento da identidade Baré na história.

No entanto, fica evidente que à luz do contexto atual foi possível aos índios buscarem alternativas. Hoje o processo é de reafirmação de sua identidade, particularmente em determinadas situações. Se inicialmente assumiam a identidade Baré no âmbito familiar, agora o fazem em situações que envolvem uma coletividade maior, como em festas, palestras ou mesmo em jogos de futebol voltados para os índios. Esse é o quadro que tende a se consolidar desde o final da década de 1980 em virtude da intensa mobilização política.

Embora o cenário seja mais positivo, cabe notar que o debate sobre os índios na cidade ainda é incipiente e seus modos de inserção na cidade ainda são precários. A agenda

política está voltada ainda hoje para questões fundiárias. Assim, é a figura do índio “aldeado” que mais uma vez está sendo evocada em contraposição à representação do “índio cidadão”. Por oposição ao índio “bravo” que “vive aldeado”, os índios cidadãos são os “índios civilizados”⁹¹, como se tivessem sido submetidos ao “canibalismo” do próprio “ocidente”: perderam sua essência ao se aproximar de um ideal de “branco” ao qual nunca terão acesso. Desse modo, a tendência para que neguem sua identidade ainda se faz presente e explica, no caso Baré, porque, dentro de uma mesma família, irmãos tenham posições diferentes acerca de sua própria identidade.

Contudo, cada vez mais as pessoas estão buscando reafirmar seus laços étnicos e o caso Baré é muito expressivo. Anteriormente considerados extintos, os Baré estão se tornando evidentes no cenário regional e nacional. Há, aliás, um processo de “barecização” no Amazonas. Todos aqueles que perderam a relação com seus grupos étnicos originais repentinamente reconhecem-se como Baré e essa é uma alternativa mais fácil do que se tornar um Tikuna, por exemplo, devido à manutenção da língua Tikuna e da divisão do grupo em metades clânicas, entre outros aspectos.

Pois é, o problema é esse. Ficamos isolados com esse monte de documentos de brancos. Hoje é muito fácil ser Baré. Você vai na Funai, diz que é índio e eles te dão uma certidão afirmando que a pessoa é indígena. Tem até japonês fazendo isso. É os Baré que estão perdendo. Sou eu quem estou perdendo, pois sou Baré mesmo. Uma índia, uma cabocla, do interior de Santa Isabel, justamente eu não consigo ter minha aposentadoria como indígena, pois não sei lidar com essa papelada dos brancos. (Eugenia).

Há vários “mecanismos” para reativar as redes sociais na cidade: acalantar a saudade é um deles, reunindo-se com alguns poucos amigos para falar o *nheengatu*, para falar da vida na comunidade, compartilhar as narrativas sobre a vida na comunidade, planejar o próximo jogo, a próxima viagem e a ida às festas de santo. Todos esses aspectos permitem reafirmar as redes de solidariedade e de reciprocidade existentes. É importante para reiterar na cidade uma filosofia de vida que lhes é própria, assim como para ressignificar a condição de “indígena” na cidade por meio da transformação de tradições étnicas, o que

⁹¹ Isto, por um lado, pode ser visto como positivo? Afinal, a despeito das condições que os levaram a adotar essa postura, eles também pretendem atingir esse objetivo através de sua agência.

fica evidente quando se analisam as narrativas das diferentes gerações de Baré urbanos (cf. Bernal 2003).

Desta forma, na cidade, a identidade passa a ser não apenas produto da interação social, mas também o conjunto de recursos mobilizados em trocas culturais. Esta perspectiva fica bastante evidente ao refletir sobre a questão da identidade étnica em Manaus nos anos 2000. Para as diversas organizações indígenas, a identidade passou a ser questão estratégica, pois faz parte de processo de negociação com o “outro”, já que a construção da identidade é sempre bilateral. Essas organizações passaram a reforçar publicamente a identidade étnica, tornando visível o que antes permanecia socialmente invisibilizado. Aliás, ao contrário do que acontecia na década de 1980, Bernal (2003) percebe mais recentemente um movimento de hipervalorização dos traços culturais e que pode significar o não rompimento com os ciclos de dominação outrora estabelecidos; isso poderia configurar padrões de uma “autenticidade opressora”, na acepção de Sisson (2005).

Como evidenciou Bernal, para fugir dessa armadilha é necessário um movimento de “etno-resistência”, noção que faz referência a processos históricos e contemporâneos caracterizados por “comportamentos passivos” e que têm grande capacidade de resistência diante de fortes tentativas de desarticulação imposta por uma série de agências diferentes (Estado, instituições religiosas, políticas, e outras). Esta seria uma forma de “recuo defensivo” em que o fato de “esconder”, “simular”, “condescender” é percebido como estratégia adotada pelos índios urbanos em Manaus.

Ou seja, as novas condições de vida transformaram as formas de identidade que se atribuem os indígenas. Na contemporaneidade, reconhecer-se como “índio” passou a ser um discurso de auto-compreensão e de representação na sociedade e é um instrumento de reafirmação estratégica. Desse modo, falar a língua nativa⁹² passou a ter uma importância central, constituindo sinal diacrítico relevante para a consolidação dessas identidades. Também o artesanato passou a ser valorizado e é hoje atividade importante para a reafirmação dos povos indígenas, especialmente daqueles moradores em cidades. É nessa atividade também que os índios evidenciam sua capacidade criativa e o dinamismo de sua

⁹² Note-se que alguns grupos já não usam de modo corrente suas línguas maternas. Os Baré, por exemplo, adotaram a língua franca como sua língua. Outros grupos (como os Sateré-Mawé) estão tentando recuperar sua língua, mobilizando o apoio da SEDUC (Secretaria de Educação de Manaus) e de outras organizações indígenas locais (como AMARN – Associação de Mulheres do Alto Rio Negro, por exemplo) para a constituição de políticas públicas voltadas para esse fim.

cultura, sendo na cidade o artesanato transformado em uma forma de expressão positiva de suas identidades, favorecendo a reafirmação dos modos de sociabilidade que lhe são próprios (Bernal 2003).

A mobilização em torno das organizações indígenas tem sido relevante para criar novas redes sociais indígenas. Por meio do estabelecimento de novas alianças, são planejadas atividades que intentam melhorar as condições do índio urbano, constituindo-se em uma ferramenta positiva caso consigam perceber a condição de estar na cidade de acordo com seu próprio prisma. No caso Baré, o fato de se reconhecerem como “índios brancos” já demonstra sua capacidade criativa e de “incorporação do outro” para configuração de sua própria identidade, sempre processual e construída a partir das interações no universo urbano.

Considerações finais.

Como evidenciei, os Baré fazem parte de uma comunidade diáspórica, percebendo sua identidade como vinculada à idéia de “mistura”, noção amplamente debatida na literatura antropológica e percebida de modos diversos. Gow (1991), por exemplo, usou essa noção para se referir à percepção Piro acerca de seu sangue “misturado” em virtude da miscigenação. Já Galvão (1955) usou o termo para falar do sincretismo e do imaginário do caboclo amazônico, adotando um viés culturalista. O caboclo (Fraxe, 2004), por sinal, é percebido como resultado da “mistura”, da miscigenação entre brancos e índios. Enfim, há diversos usos da palavra. O mais comum é associá-la à noção de miscigenação.

Os Baré, especificamente, se perceberem como os “índios misturados”, fato que remonta a um longo processo histórico e à dinâmica de interação com o “outro”, sejam povos amazônicos ou o próprio “branco”. Tornaram-se nos “índios brancos” devido à miscigenação e ao grande número de casamentos interétnicos contraídos. A apropriação da língua do “outro”, do *nheengatu* em um primeiro momento e do próprio português posteriormente; do imaginário do “outro”, através das “festas de santo” e das próprias cosmologias amazônicas também fazem parte dessa composição. A apropriação do espaço do “outro”, em termos de organização social, é outro componente dessa mistura. Desta forma, a condição de “índios da cidade”, “urbanos” ou “cidadinos” é outro ingrediente que se soma à mistura que os constitui e os transforma em “índios brancos”.

À diferença de outros grupos amazônicos, se tomarmos, por exemplo, os Caiapó, os Baré estabeleceram-se na cidade e transformaram esse espaço em seu “lar” ou “lugar no mundo” para usar Di Méo (2001: 96). Para eles, Manaus é um espaço construído e reconstruído pela agência humana cotidianamente. A percepção da cidade evoca representações coletivas, sociais e afetivas e desse modo é espaço produzido, percebido, representado, vivido e socializado. No âmbito do espaço vivido, e ainda que a cidade exija comportamentos marcados pela cautela e precaução, estar na cidade confunde-se com a própria história de vida das pessoas, associando representações e imaginários que não somente cristalizam a existência individual como também criam vínculos afetivos, pois estão associados a experiências e valores psicológicos que são projetados e percebidos por cada um de acordo com sensibilidades particulares.

Desse modo, para os Baré, a idéia de “mistura” é compreendida como resultado desse processo em sua totalidade, marcado pela interação com o “outro”, apropriação e transformação desse “outro” por meio de diferentes estratégias. A noção ganha sentido à medida que os permite compreender o passado e o presente, ambos marcados por intensas trocas, sejam em termos culturais ou mesmo de substâncias e fluidos corporais; indica uma perspectiva de identidade substancialmente fluida, indefinida, que encontra estabilidade no que parece instável, líquido. Não obstante, se o que constitui a identidade Baré é o “outro”, essa “condição de ser” está marcada pela ambivalência, pela fragmentação. Está marcada também pela idéia de impureza, pois os Baré com frequência são percebidos como “impuros” em virtude da miscigenação, o que dá ao seu próprio tipo sanguíneo a propriedade de “misturado”, o que dá aos seus corpos aspectos físicos distintos uns dos outros. Dessa forma, a identidade que portam não deixa de ser marcada pela tensão e pelo conflito, o que pode ser atestado na própria história e que está inscrito na própria memória.

Ainda que estejam acostumados ao difícil exercício de lidar com a alteridade e transformá-la em identidade, sentem-se constantemente divididos entre dois mundos. Esforçam-se, contudo, para reuni-los, o que é importante para que encontrem “seu lugar no mundo”, para que deixem de ser pensados como párias, como índios “aculturados” que perderam a própria consciência de si.

(...) É uma concepção do mundo social que entra em choque com o pensamento indígena – são dois mundos que estão em eterno conflito, mas que precisam ser reunidos (Orlando, lugar, data).

As estratégias para minimizar esse conflito, que é também existencial, são diversas. Se eles estão na cidade e a referência à vida comunitária é uma orientação constante, deslocam-se pelas águas do rio Negro e passam alguns dias nas comunidades. Se a filosofia de vida remete a uma noção de viver bem e a vida na cidade pauta-se pelo individualismo, pelo consumo e pela posse de bens materiais, organizam-se anualmente para o “tempo das festas”. Se eles acreditam nos santos e nos seres encantados sabem que as bases de ambas as crenças repousam sobre seu próprio imaginário. Lembram os *dabucuris* de outrora, bem como os rituais de agradecimento aos seres da sobrenatureza, o que permite renovar as relações de reciprocidade entre os seres humanos e outros entes que povoam o *cosmos*. Se

as condições na cidade são adversas, acalentam o sonho de retorno para “casa”, ainda que essa noção seja vaga e imprecisa, ainda que saibam que essa possibilidade não existe.

Desta forma, mesmo que estejamos diante de uma sociedade cujas dinâmicas são relacionais e dadas a constantes transformações, como acontece com os povos amazônicos de maneira geral, os Baré não deixam de sentir o “peso” de uma identidade que se compõe pela mistura de elementos heterogêneos. Eles frequentemente se vêem através dos olhos dos “outros”, isto é, como uma espécie de “anomalia”, como se não tivessem lugar. Ressentem-se por terem sido constantemente invisibilizados e por continuar a sê-lo. Queixam-se das falas dos “outros” quando esses ‘outros’ os percebem como uma farsa, e identificam isso a cada momento em que buscam assumir sua condição. Como consequência, e diante do esforço colossal ao qual têm se dedicado, preferiram em um primeiro momento ocultar a identidade indígena; em um segundo momento, buscaram com avidez inserir-se novamente na história, e hoje lutam para que tenham sua condição de “índios brancos” reconhecida, e compreendida, sem a pecha da marginalidade e da exclusão.

Todos esses aspectos foram explicitados em suas próprias narrativas, no exercício de reconstituir o passado com os olhos do presente, como colocou Burke (1993). Assim, a interpretação de fragmentos de suas próprias histórias de vida, pois não temos a pretensão de dar conta da totalidade da existência de cada narrador, foi capaz de mostrar a própria experiência da fragmentação que marca cada um dos narradores, que marca a história desse coletivo indígena em diferentes sentidos.

Ao final, o exercício foi bastante rico e estimulante. Os dados reunidos, além de aspectos inusitados, explicitaram estados emotivos que ganham senso coletivo e ajudam a recompor a história Baré. Em termos acadêmicos ajudam a preencher a lacuna que marca a literatura sobre os Baré. Cabe notar que ao adotar procedimentos metodológicos diferentes, se tomo por base os estudos de Perez (1988, mimeo), compreendi que as narrativas sobre suas próprias histórias ajudam a delimitar uma idéia de unidade, de coerência em termos de práticas sociais e percepções de mundo que são tidas pelo grupo como parte de sua identidade e que outrora foram desconsideradas. A idéia de “miscigenação”, por exemplo, foi tida como negativa, bem como a inserção na cidade foi analisada como um processo de degradação inexorável. Ou seja, a fala do “outro” impôs-se à lógica Baré e não se buscou

conhecer ou compreender o que os Baré têm a dizer a respeito dessas transformações em seu cotidiano. Simplesmente, suas vozes foram silenciadas, situação a qual os índios estão justamente tentando reverter⁹³.

Estou escrevendo sobre isso, para ficar para os meus filhos e netos. Estou escrevendo sobre minha cultura, ainda faltam coisas, sobre o cabelo, o artesanato, a descrição, etc. Estou escrevendo sobre o florescimento da civilização Baré e do contato com os Brancos que muito fizeram avançar a organização social e política Baré. Os maiores pesquisadores do contato com os Baré sempre colocam a cultura dos Baré como semelhante a todos os outros índios. Estudam pouco o Baixo rio Negro [onde está Manaus]. Pensam também que os Baré têm uma cultura quase idêntica à dos brancos, que receberam influência dos espanhóis, no sul da Venezuela, alto rio Negro... Tenho mais dados sobre os Baré da Venezuela, mas muito pouco do Brasil. São poucos os dados sobre o Brasil. Lamentavelmente, mas sei que a maior parte dos Baré estava em São Gabriel, do alto rio Negro até Manaus. A maior população de Manaus era Baré e hoje só ficou a rua dos Baré... É preciso escrever essas histórias, contar para os mais novos. (Celina, lugar, data)

Nota-se, portanto, que escrever, conhecer, “fixar a história”, é algo relevante para os Baré na contemporaneidade. Quase todos, por já fazerem parte de uma sociedade de tradição escrita, falam da necessidade de “*aprender a ser Baré*”. Há nesse sentido uma busca por livros e por fragmentos de textos cujas cópias em xerox são guardados de modo especial. Livros sobre as cosmologias amazônicas⁹⁴, ou as lendas escritas por Amorim (1987), são apreciados e dotados de valor. “*Essa é a história da cobra Norato. Vou trazer o livro para te mostrar*” (Pedro).

Este aspecto pode remeter-se a uma “autenticidade opressora” na medida em que repousa sobre um discurso esquizofrênico, que opera com uma noção de pureza, estabilidade, coerência e tradição que não é parte da realidade dos povos amazônicos de

⁹³ Vale, inclusive, citar Lucia Alberta Baré, que elaborou sua dissertação de graduação sobre os Baré e hoje trabalha no Instituto Sociambiental; Orlando Melgueiro da Silva, que ajudou a formar a FOIRN e hoje trabalha com políticas de educação para os povos amazônicos; Alfredo Tadeu, que terminou sua dissertação de mestrado, tendo abordado periféricamente a relação entre brancos e índios, dentre eles os Baré, na extração de piaçaba, e Celina Baré que fundou a AMARN (Associação de mulheres do rio Negro) e, em seu tempo livre, sempre cercada por seus netos, busca escrever sobre o que entende por ser Baré.

⁹⁴ Para usar os termos de Slater (2001).

modo geral, em especial dos Baré. Por outro lado, aquilo que está escrito, que está fixado no papel, torna-se o centro de referência principal a despeito de outras dimensões. Noto porém que, embora seja necessário avaliar questões como essas, o quadro dificilmente será revertido, pois os Baré fazem parte de uma sociedade de tradição escrita. Diante do fato, e tendo em vista o interesse dos próprios Baré para que sua história seja inscrita, a tese não deixa de ser outra fonte de pesquisa, de apoio.

A análise das narrativas Baré indicou também como é necessário refinar alguns conceitos na Etnologia Indígena se quisermos entender em maior densidade a realidade vivenciada pelo grupo e as diferentes percepções que têm sobre sua identidade. A perspectiva do contato interétnico, por exemplo, de certa forma “congela” a identidade indígena e se assenta em bases pouco dinâmicas quando afirma que o resultado final dessa conjuntura é a subordinação dos índios à lógica nacional. No entanto, como usar esse instrumental se cada história de vida dos Baré demonstra a fragmentação? Se cada história de vida indica uma perspectiva de si fluida, tal como o mundo amazônico?

Ora, se as respostas que os Baré dão acerca de sua identidade são inúmeras, e talvez existam infinitas possibilidades para tanto, cabe ampliar o escopo teórico que temos utilizado para definir o que é identidade, o que é ser índio. Ressalto que, ao redigir a tese, busquei justamente demonstrar esse fato por meio das próprias narrativas indígenas. O que fiz foi focar algumas das questões evidenciadas pelos próprios narradores e tornadas por eles significativas no momento em que estavam refletindo sobre sua própria identidade. Estou ciente, portanto, de que a pesquisa não dá conta de todas as dimensões desse processo construtivo, nem tampouco pretende ser conclusiva. Apenas mostra algumas de suas facetas, tal como acontece com um caleidoscópio.

Referências bibliográficas

AIKHENVALD, Alexandra. “Warekena”. In: DERBYSHIRE, Desmond C. & PULLUM, Geoffrey K. **Handbook of Amazonian Languages**. (Disponível em: <http://books.google.com>, acessado em 20 de janeiro de 2009).

ALBERT, Bruce. RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o Branco** – Cosmologia do Contato Norte Amazônico. São Paulo. UNESP. 2002.

ALMEIDA, José. **Os mistérios da Amazônia**. Manaus: Editora Uirapuru, 2005.

ALMEIDA, Rita Heloísa de.. **O Diretório dos Índios**: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Editora Universidade de Brasília. Brasília, DF. 1997

AMORIN, Antônio Brandão fr. **Lendas em Nheengatu e em português**. Manaus: Fundo Editorial/ACA, 1987.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Reflexões sobre a origem do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRELO, Geraldo. **Cidade do Índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. “Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco”. In: **Série Antropológica**. No. 309. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2001.

BARRETTO FILHO, Hênyo Trindade. “Invenção ou Renascimento. Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. In: Oliveira, João Pacheco de. **A viagem de volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 1999.

BATES, Henry Walter. **O Naturalista no Rio Amazonas**. 1º Volume. São Paulo/Rio de Janeiro Companhia Editora Nacional, 1944.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **Amor Líquido**. Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **Vidas Desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. **Vidas para o consumo**. A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria de Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “**As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**”. Revista Mana, Volume 12 (1). Rio de Janeiro. 2006

BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **Vivendo Bien**. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP): Peru, 2001.

BERMAN, Harold J. **Direito e revolução**: A formação da tradição jurídica ocidental. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Processus de reconfiguration de l'identité ethnique indienne à Manaus**. Tese de Doutorado. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2003.

BOCCARA, Guillaume. “Rethink the margins”. In: Hill, J.(Ed). “**Identities**”. Global Studies in culture and power. Volume 10, número 1. Janeiro – Março. Routledge; Taylor & Francis Groups, 2003.

BONTE, P. et IZARD, M (Org.). **Dictionnaire de L’Ethnologie et D’ Anthropologie**, Quadrige/PUF, Presses Universitaires de France, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História: Novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1993.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “O desencanto do Outro: mistério, religião nos estudos do mundo rural brasileiro”. **Anuário Antropológico Brasileiro 91**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Peões, pretos e congos**: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás (reprodução). Universidade de Brasília, 1974.

BRIONES, Claudia. **La alteridad del “cuarto mundo”**. Uma deconstruccion antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 1988.

BROWDER, Jonh O. & GODFREY, Brian J. **Cidades da floresta**. Urbanização, desenvolvimento e globalização na Amazônia Brasileira: EDUA (Editora da Universidade Federal do Amazonas): Manaus, 2006.

BRUN, Jacques e RHEIN, Catherine. **La segregation dans la ville**. Paris: Editions L’Harmattan, 1992

BRÜZZI, Alcionílio Alves da Silva. **A Civilização Indígena do Uaupés**. 2ªed. LAS – Libreria Ateneo Salesiano.Roma, 1977.

BRUZI, Alcionilio. **Crenças e Lendas do Uaupés**. Inspetoria Salesiana da Amazônia: CEDEM, 1994.

BUCHILLET, Dominique. **Os índios da região do Alto Rio Negro**: história, etnografia e situação das terras. Brasília: UNB, 1997 (revisado).

CABALZAR, Aloisio & RICARDO, Carlos Alberto editores. **Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro**: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo, Instituto Socioambiental/FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), São Gabriel da Cachoeira,.1998.

CANCLINI, Néstor Garcia. **A globalização Imaginada**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e Tribalismo**: a integração dos índios Terena no sistema de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora Unicamp, 1996.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

_____. **A sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Caminhos da Identidade. Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.

_____.**Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Ed. SCHAWARCZ Ltda, 1992.

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

CRUIKSHANK, Julie. “Tradição oral e história oral: revendo algumas questões”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

DEBERT, Guita G. “Problemas e Hipóteses relativos à utilização da História de Vida e História Oral”. In: **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Cardoso, Ruth C.L. (org). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DI MÉO, Guy. **Géographie Sociale et territoires**. Paris: Nathan Université, 2001.

DORIA, Siglia Zambrotti. **Confrontos discursivos sobre o território no Brasil: o caso das terras dos “remanescentes de quilombos”** (Tese de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília). UNB: Brasília, 2001.

DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**. Para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003.

FAUSTO, Carlos. **Os Índios Antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica ao Rio Negro**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, s/d.

FRAXE, Therezinha J. P. **Cultura Cabocla-Ribeirinha**. Mitos, lendas e transculturalidade. São Paulo: Annablume, 2004.

FREIRE, José Ribamar Bessa (Org.). **Línguas Gerais – Políticas Lingüísticas e Catequese na América do Sul no Período Colonial**. EDUERJ/ED. UFRJ. Rio de Janeiro, 2003.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Barés, Manaos e Turumãs**. Amazônia em Cadernos, Manaus: Museu Amazônico, v. 2, n. 2/3, p. 159-78, 1994.

FÍGOLI, Leonardo. **“Identidad Etnica y Regional”**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília –UNB. Brasília: UNB, 1982.

FISHER, William H. “Name Rituals And Acts Of Feeling Among The Kayapó (Mebengokre)”. **The journal of the Royal Anthropological Institute**. Volume 9, 2003 (Disponível em www.capes.br/periódicos, acessado em novembro de 2003).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GALVÃO, Eduardo. Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro. In: SCHADEN, Egon (org). **Leituras de Etnologia Brasileira**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, SP, 1979.

_____. Mudança Cultural na região do Rio Negro. In: **Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Santos e visagens**. Um estudo da vida religiosa em Ita, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GARNELO, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazon**. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1991.

_____. **Ex-Cocama: Identidades em transformação da Amazônia peruana**. In: *Mana* 9 (1). Pág. 57-79, 2003.

GRANERO, Fernando Santos. **The Power of Love. The Moral Use of the knowledge amongst the Amuesha of Central Peru**. Monographs on Social anthropology, número 62. London and Atlantic Highlands: London School of Economics, 1991.

_____. **“Writing History into landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia”**. *American Ethnologist*. Volume 25, número 2. Indiana, 1998.

GRUNEWAL, Rodrigo. “Etnogênese e regime de índio na Serra do Uma”. In: Oliveira, João Pacheco de. **A viagem de volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 1999.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2005.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: representação da Unesco, 2003.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, C.; MURRIETA R.; NEVES, W. (orgs.). **Sociedades Caboclas Amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.

HILL, Jonathan (org). **History, Power and Identity**. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992. Iowa: Univeristy of Iowa, 1996.

HILL. J. & Wilson. **“Identities”**. Global Studies in culture and power. Volume 10, número 1. Janeiro – Março. Routledge; Taylor & Francis Groups, 2003.

HOBBSBAWM, E.J. & Terence, R. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1977.

INGOLD, Tim. “Ancestry, generation, substance, memory, land”. The perception of the environment: **Essays in the livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2001.

INGOLD, Tim. “Hunting and Gathering as way of Perceiving the environment”.: ELLEN, Roy & FUKUI, Katsuyoshi. **Redefining Nature**. *Ecology: Culture and Domestication*. Oxford, Washington: Berg, 1996.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). “Noroeste Amazônico: Enciclopédia: Povos Indígenas no Brasil”. In: www.socioambiental.org.br, 2006.

ISA/FOIRN. **Mapa-Livro Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira. Brasília: MEC/SEF/DPEF; FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro); ISA (Instituto Socioambiental), 2000 (2^a. Edição).

JOLIVET, Marie José. **“Logiques Identitaires, logiques territoriales”**. Autrepart. Cahier des Sciences Humaines, número 14. France: 1997.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois Anos Entre os Indígenas**: Viagens ao Noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KUPER, Adam. **The Invention of Primitive Society**: transformations of an illusion. London and New York: Routledge, 1988.

KRÜGER, Marcos Frederico. **Amazônia** – Mito e Literatura. Manaus: Ed. Valer/Governo do Estado do Amazonas. 2003.

LASMAR, Cristiane. “**De Volta ao Lago do Leite** – Gênero e Transformação no Alto Rio Negro”. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LAZARIN, Marco Antonio, 1981. “**A descida do Rio Purus**”. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília –UNB. Brasília: UNB.

LEA, Vanessa. **Nomes e nekrets Kayapó**: uma concepção de riqueza. (Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.

_____. “Casas e Casas Mebengokre (Jê)”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Amazônia**: Etnologia e História Indígena. Série Estudos. São Paulo: FAPESP, 1993.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

LÉVI-STRAUSS. **De la miel a las cinzas**. Mitológicas II. Traduzido por Juan Almela. Sección de obras em Antropologia. México: Fondo de Cultura Econômica, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O princípio da reciprocidade”. In: **As estruturas Elementares do Parentesco**. Editora Vozes. Petrópolis, 1976.

LIMA, Regismeire Vianna. **Avaliação do Estado Nutricional da População Indígena da Comunidade Terra Preta, Novo Airão, Amazonas**. Dissertação de Mestrado defendida pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca. São Paulo: FIOCRUZ/ENSP, 2004.

LOUREIRO, Antonio. **O Amazonas na época imperial**. Manaus: Editora Valer, 2007.

MARTINS, José de Souza. “Tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira”. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano, págs. 145-201. São Paulo. Hucitec, 1997.

MASSA, Pedro. **De Tupã a Cristo**: história das missões salesianas no Amazonas (1915-1965). 1965.

_____. **Missões Salesianas na Amazônia**. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1963

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada**. Medicina e Xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém, Editora da Universidade Federal do Pará, 1990.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e função da troca na sociedade arcaica”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Nayfy, pp. 183-314, 2003.

MEGGERS, Bety.J. **Amazônia**: a ilusão do paraíso. São Paulo: EDUSP, 1987.

MEIRA, Márcio. “Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...os povos do “Baixo Rio Negro” querem ser reconhecidos. **Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo: CEDI, 1990.

MEIRA, Márcio; Barros, Maria Cândida; Borges, Luís. “A língua Geral como identidade construída”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1996.

MELO, Juliana G. **Um estudo sobre o contato e seu impacto nas crenças e práticas médicas Karajá** (Monografia de graduação). Brasília: UNB, 1999.

_____. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Las Casas. **Funai/PPTAL** (Programa Piloto de Proteção às Terras e Povos da Amazônia Legal). Brasília, 2002.

_____. **A reinvenção da sociedade**: Cotidiano e Território entre os Mebengokré (Caiapó) de Las Casas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2004.

- _____. Levantamento Etnoecológico da Terra Indígena Munduruku. **Funai/PPTAL** (Programa Piloto de Proteção às Terras e Povos da Amazônia Legal). Brasília, 2005.

MILLER, Bruce Granville. **Invisible Indigenes**. The politics of nonrecognition. Nebraska: University of Nebraska, 2003.

MILLER, Joana. **Antes os Brancos já Existiam: Uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2001.

MORAIS, Raimundo. **Histórias Silvestres do Tempo em que Animais e Vegetais Falavam na Amazônia**. São Paulo: Editora Melhoramentos, s/d.

NÉRI, Frederico José de Santana, Barão de Santana Néri. **O País das Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1975.

NETO, Antonio Moreira de Araújo. **Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

NUGENT, Stephen. **Amazonian Caboclo Society**. An Essay on invisibility and peasant economy. Providence: Berg Publishers, 1993.

OBEYSEKERE, Gannat. **Medusa's Hair: An Essay on personal symbols and religious experience**. The University of Chicago Press, 1981.

OLIVEIRA, Ana Gita de. **O mundo transformado** : um estudo da "cultura de fronteira"

no Alto Rio Negro. (Tese de doutorado) Brasília: UnB-ICH, 1992.

OLIVEIRA, Christiane Cunha de. **Uma descrição Baré (Arauwak)**: aspectos fonológicos e gramaticais. Florianópolis: UFSC, 1993.

OLIVEIRA, Lúcia Alberta Andrade de. **Os Baré e as práticas ocidentais de saúde** (Monografia de Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Amazonas). São Gabriel da Cachoeira: UFAM, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. **A viagem de volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 1999.

ORTNER, S. "Theory in anthropology since the sixties". In: **DIRKS, ELEY e ORTNER, Theory**. Princeton, University of Princeton Press, 1994

OVERING, Joanna. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". **Mana**. Volume 5, número 1. Rio de Janeiro: 1999.

_____. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". **Revista de Antropologia**. Número 34. São Paulo, 1991.

OVERING, Joanna & Passes, Alan (org). **The Anthropolgy of love and anger**. The aesthetics of conviviality in Nativa Amazonia. London: Routledge, 2000.

OVERING, Joanna & RAPPORT, Nigel. **Social and Cultural Antropology**. The Key Concepts. London: Routledge, 2000.

PARKER, Eugene. "Cabocclization: the transformacion of the amerindian in Amazônia, 1615-1800". In: **The Amazon Caboclo: historical and contemporany perspectives**. Studies in The Third World Societies 32. Williamburg, Va.: Department of Anthropology, College of Willian and Mary, 1985.

PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. **Comunidade de Canafé**: história indígena e etnogênese no médio rio Negro. (Dissertação de Mestrado). Programa de pós graduação em antropologia social da UNB: Brasília, 2007.

PERES, Sidnei. **Cultura, Política e identidade na Amazônia**: o associativismo indígena no baixo rio Negro (Tese de Doutorado do Programa de Antropologia Social da Universidade de Campinas). Campinas, São Paulo. 2003

PÉREZ, Antonio. "Os Balé: In: Lizot, Jacques (Ed). Los Aborígenes da Venezuela". **Etnologia contemporânea**, Volume 3. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila Editores, 1988.

_____. “**Los Baré: muerte y resurrección?**”. Fundacion Kuramai, Espanha, s.d (mimeo)

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das Idéias**. Manaus: Editora Valer, 2006.

PORRO, Antônio. **História Indígena do Alto e Médio Amazonas: Séculos XVI a XVIII**. In:

CUNHA, Manuela Carneiro (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

_____. **O Povo das Águas – Ensaio de Etno-História Amazônica**. Ed. Vozes/EDUSP, Petrópolis/RJ. 1996.

PRADO, Andrea Bittencourt. “**Povos Indígenas em contexto urbano**”: o caso dos grupos étnicos do rio Negro em Manaus (mimeo).

REICHEL-DOMALTOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism among the Tukano indians**. Chicago: University of Chicago, 1974.

RIBEIRO, Berta G. 1995. **Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo**. São Paulo : Companhia das Letras/Edusp. 270 p.

RICARDO, Carlos Alberto (orgs). **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2000.

RIBEIRO B., G. **Os Índios das Águas Pretas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. “A mitologia pictórica dos Desana”. In: Vidal, Lux (org). **Grafismo Indígena**. São Paulo: Studio Nobel: Fapesp: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

ROMANO, Jorge Osvaldo, 1982. “**Índios Proletários em Manaus**”. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília –UNB. Brasília: UNB.

SAMPAIO, Patrícia Melo & ERTHAL, Regina de Carvalho. **Rastros da Memória. Histórias e Trajetórias das populações indígenas na Amazônia**. EDUA (Editora da Universidade do Amazonas): Manaus, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Ed. Cortez, 2001 (1987).

SANTOS, Boaventura dos (org). **Conhecimento Prudente para uma vida decente**. Santos, Boaventura de Souza orgs. São Paulo: Ed. Cortez, 2003.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista**. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. EDUA (Editora da Universidade do Amazonas): Manaus, 2002.

SAEZ, Oscar Calávia. “A variação mítica como reflexão”. Revista de Antropologia. Volume 45, número 01. São Paulo, 2002.

_____. “Historiadores Selvagens: algumas reflexões sobre história e etnologia”. **Antropologia em Primeira Mão**. Número 18. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, s.d.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**. Ou os paradoxos da alteridade. São Paulo: Editora EDUSP, 1998.

SCHNEIDER, D. “What is Kinship all about?”. In: REINING, P (Ed). **Kinship Studies in the Morgan Centennial Year**. Anthropological Society of the Washington. Washington, 1972.

SEEGER, A, DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA FILHO, J.P (Org). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

SILVA, Alcionílio Brüzzi Alves da. **A civilização indígena do Uaupés**. São Paulo: Missão Salesiana do Rio Negro, 496 p. 1962.

SILVA, Maryluz. **Imagens da natureza e cultura no Universo Baré em Cucuí**: as plantas que curam (Monografia de Gradação em Ciências Sociais). Universidade do Amazonas: São Gabriel da Cachoeira, 2001.

SILVA, Raimundo Nonato. “**O Universo social dos Indígenas no Espaço Urbano: Identidade Étnica em Manaus**”. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRS, 2001.

SILVERWOOD-COPE, Peter L. **Os Maku. Povo Caçador do Noroeste Amazônico**. Brasília: Editora Unb, 1990.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. Velho, Otavio (org). **O Fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SISSON, Jeffrey. **First Peoples**. Indigenous cultures and their futures. London: Reaktion Books, 2005.

SLATER, Candace. **A festa do Boto**: transformação e desencanto na imaginação amazônica. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um Grande Cerco de Paz**: Poder Tutelar, a formação do Estado do Brasil, São Paulo: Ed. Vozes, 1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa**. O processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP, 2003.

TAYLOR, Charles. **Fontes do Self**. A construção da Identidade Moderna. São Paulo: Editora Loyola. 1994.

TURNER, V. “**The Anthropology of Performance**”, The Anthropology of Performance. New York, PAJ Publications. 1987.

_____. “Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: Essay in Comparative Symbology”. **From Ritual to Theatre**: The Human Seriousness of Play. New York, PAJ Publications, 1982.

VELHO Gilberto. **Individualismo e Cultura**. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

VIDAL, Silvia M. **Al chamanismo de los Arawakos de Rio Negro**: su influencia en la política local y regional en le Amazonas de Venezuela. Brasília: UnB, 2002. 20 p. (Série Antropologia, 313)

VIEGAS, Susana de Matos. **Nojo, prazer e persistência**: beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia). Revista de História (154). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Etnologia Brasileira”. In: **O que ler nas Ciências Sociais**, volume V, Antropologia. ANPOCS, 1999.

_____. “**Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**”. Man, Londres 2 (2): 115-144, 1996.

_____. “**Transformações Indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**”. Pré Projeto Pronex, 2003 (no prelo).

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**. Estudo do homem nos trópicos. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1957.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens Pelo Amazonas e rio Negro**. Vol.156. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. **Escolas de branco em malokas de índios**. EDUA(Editora da Universidade de Manaus): Manaus, 2000.

WRIGHT, Robin M. **Cosmos, self and history in Baniwa Religion**: for those unborn. USA: University of Texas Press, 1988.

_____. História Indígena do Noroeste da Amazônia: Hipóteses, Questões e Perspectivas. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

_____. **Transformando os Deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999.

Outras referências:

Relatório da Arquidiocese de Manaus. “Quando o mundo do índio é na cidade: Migração indígena para Manaus”. **Pastoral Indígena**: Manaus, 1996.

Sites da Internet Consultados

www.funai.gov.br

www.mma.gov.br

www.socioambiental.org.br

www.capes.br/periodicos