

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Rodrigo Oliveira Braga Reis

**OS MATSÉS E AS FRONTEIRAS: conflitos, territorialização e a construção de uma
identidade transfronteiriça.**

Recife
2013

RODRIGO OLIVEIRA BRAGA REIS

**OS MATSÉS E AS FRONTEIRAS: conflitos, territorialização e a construção de uma
identidade transfronteiriça.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Edwin B. Reesink

Recife
2013

Catálogo na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4 -985.

R375m Reis, Rodrigo Oliveira Braga.

Os Matsés e as fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça / Rodrigo Oliveira Braga Reis. - Recife: O autor, 2013.

150 f., il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Edwin B. Reesink.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2013.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia. 2. Povos indígenas - Matsés. 3. Fronteiras. 4. Identidade. 5. Territorialidade humana. (Orientador). I. Reesink, Edwin B. II. Título.

Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**OS MATSÉS E AS FRONTEIRAS: conflitos, territorialização e a construção de uma
identidade transfronteiriça.**

Esta dissertação foi julgada e aprovada para a obtenção do título de mestre em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Recife, 09 de Abril de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edwin B. Reesink - Presidente

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (UnB) - Membro

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias (UFPE) - Membro

AGRADECIMENTOS

Rememorando o caminho percorrido da minha formação profissional, reencontro pessoas importantes, pois, cada uma de modo muito especial e diferenciado ofereceu-me o apoio necessário para minha chegada até aqui. À minha família, professores e amigos/as, muito obrigado!

À minha família: minha mãe Maria Inez, por respeitar minhas escolhas e conviver com a distância e a saudade e às minhas irmãs Luciana e Renata;

Aos meus filhos Iago e Leon, que têm me ensinado a manter o carinho mesmo à distância;

À administração superior da Universidade Federal do Amazonas por ter me concedido o afastamento das atividades docentes para realização deste curso de pós-graduação;

Aos colegas de trabalho no Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, especialmente: Agno Nonato Serrão Acioli, Pedro Queiroz, Benedito Maciel, Juan Carlos P. Márquez, Max Pinheiro e Flávia Melo da Cunha;

Ao Prof. Edwin Reesink, meu orientador, pelas importantes contribuições para construção e finalização deste trabalho;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, especialmente, ao Prof. Renato Athias pela acolhida ao chegar em Recife, pelas contribuições nos exames de qualificação e por ter aceitado participar da Banca Examinadora desta dissertação;

Ao Prof. Peter Schröder pelas contribuições durante os exames de qualificação;

Ao Prof. Stephen G. Baines pelas inúmeras e importantes contribuições apresentadas durante a defesa da dissertação;

Aos colegas da turma de mestrado, especialmente George Michael Alves, Nilvânia Amorin e Shirley Samico;

À Ana Sávila Ramos pelo carinho, pela agradável companhia nestes dois anos e pelas inúmeras contribuições a este trabalho;

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, pela concessão de bolsa de mestrado;

Aos coordenadores e participantes dos grupos de trabalho de eventos científicos dos quais participei: IX Reunião de Antropologia do Mercosul (Curitiba/PR, Julho/2011), XI

Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Salvador/BA, Julho/2011), III REA – XII ABANNE (Boa Vista-RR, Agosto/2011), XXVIII Congresso Internacional da Associação Latino-americana de Sociologia (Recife/PE, Setembro/2011), IV Jornada de Estudos sobre Etnicidade de Pernambuco (Recife/PE, Novembro/2011), pela oportunidade de apresentação dos resultados de minha pesquisa, pela interlocução acadêmica e pelas contribuições ao trabalho;

Às pessoas que contribuíram na realização da pesquisa de campo, Marcelo Paz, Ester Maia, Almério Alves Wadick “Kell” e sua família – pela acolhida em sua casa -, Tumi Paulo Matis, Beto Marubo, os funcionários da Funai e da Sesai em Atalaia do Norte. Novamente agradeço ao Juan Carlos e à Flávia Melo pela acolhida em suas casas e pelo apoio durante a pesquisa de campo;

Aos Matsés! Os “da cidade”: Gaúcho, Vitor e André; Raimundo Mëan, Elias e Antônio Kulina (aldeia Soles); Rubens (professor da aldeia 31); os caciques da aldeia Lobo, Caiçuma e Mocaci; ao Gonçalo e sua família pela acolhida em sua casa e apoio na realização desta pesquisa; e todos os demais moradores da aldeia Lobo a minha mais sincera gratidão.

Os índios a que se refere, eram os Majurunas ou Mangeronas, que constituíam uma das tribus mais espalhadas e mais temíveis do alto Amazonas. Eles não reconhecem a supremacia espanhola nem a portuguesa, diz Von Martius, anotando a Spix, e são perigosos para os viajantes brasileiros do Javari, assim como para os espanhóis do Ucaiale.
(Anísio Jobim, *Panoramas Amazônicos*, VI).

RESUMO

A presente dissertação trata da relação entre etnicidade e nacionalidade a partir da análise da situação do povo Matsés (Pano) que habita a zona limítrofe entre o Brasil e o Peru. Adotando a perspectiva de que as regiões fronteiriças configuram espaços que possibilitam observar as estratégias dos Estados e das populações locais de definição e redefinição territorial – processos que ainda são influenciados pela atuação de ONGs e de missões religiosas – buscaremos abordar a etnicidade e a nacionalidade como expressões identitárias inter-relacionadas em um espaço sócio-cultural de fronteiras políticas entre países. A região estudada tem sido palco de diversas frentes econômicas, como a exploração da seringa e do caucho, posteriormente, a exploração madeireira e, mais recentemente, os projetos de concessão para exploração petrolífera no Peru e sua população é constituída de uma diversidade de povos indígenas (a exemplo dos que habitam a Terra Indígena Vale do Javari no Brasil), de comunidades ribeirinhas (pescadores, agricultores, seringueiros, extratores e coletores de modo geral) e por pessoas de outras regiões, como militares, pesquisadores e missionários. Neste cenário, os Matsés vêm estabelecendo diversas relações interétnicas ao longo do tempo, definindo e redefinindo sua identidade, construindo sua territorialidade e (re)formulando sua organização social e política. O quadro de relações estabelecidos entre os Matsés e as agências indigenistas governamentais e não-governamentais, aliado às dinâmicas internas ao grupo, têm provocado tanto processos de sedentarização e fixação de comunidades quanto a mobilidade de grupos ou sub-grupos na área do rio Javari e seus afluentes. Neste sentido, buscaremos discutir a configuração de novos padrões de territorialidade dos quais decorrem novas formas de organização social e política.

Palavras-chave: Matsés, fronteiras, identidades, territorialidade.

ABSTRACT

This master's research deals with the relationship between ethnicity and nationality through the analysis of the situation of the Matsés, an indigenous people of the Pano linguistic group that inhabit the border between Brazil and Peru. Adopting the perspective that border regions configure spaces that allows the observation of strategies of states and local communities to define and redefine territorial configurations - processes that are still influenced by the activities of NGOs and religious missions – the approach takes ethnicity and nationality as interrelated expressions of identity in socio-cultural political boundaries between countries. The region studied has been the scene of several economic fronts, including exploitation of rubber, then logging and, more recently, concession projects for oil exploration in Peru and its population is made up of a variety of indigenous peoples (such as living in the Javari Valley Indigenous Land in Brazil), riverine communities (fishermen, farmers, rubber tappers, extractors and collectors in general) and people from other regions, such as military, researchers and missionaries. In this scenario, the Matsés have established different relations over time, defining and redefining their identity, building their territoriality and (re) formulating its social and political organization. The frame of relationships established between Matsés and the governmental indigenous agencies, non-governmental organizations, allied to the internal dynamics of the group, have led to sedentary communities and reducing the mobility of groups or sub-groups in the area of the river Javari and its tributaries. In this way, we aim to discuss the establishment of new patterns of territoriality, which develop new forms of social and political organization.

Keywords: Matsés, borders, identity, territoriality.

RESUMEN

La presente investigación de maestría trata de la relación entre etnicidad y nacionalidad a partir del análisis de la situación del pueblo Matsés (Pano) que habita la zona limítrofe entre Brasil y el Perú. Adoptando la perspectiva de que las regiones fronterizas configuran espacios que posibilitan observar las estrategias de los Estados y de las poblaciones locales de definición y redefinición territorial – procesos que aún son influenciados por la actuación de ONG's y de misiones religiosas – buscaremos abordar la etnicidad y la nacionalidad como expresiones identitarias inter-relacionadas en un espacio socio-cultural de fronteras políticas entre países. La región estudiada ha sido escenario de diversos frentes económicos, como la explotación de la siringa y del caucho, posteriormente, la explotación maderera y, más recientemente, los proyectos de concesión para explotación petrolífera en el Perú y su población es constituida de una diversidad de pueblos indígenas (como los que habitan la Tierra Indígena Valle del Javari en Brasil), de comunidades ribereñas (pescadores, agricultores, caucheros, extractores y recolectores de manera general) y por personas de otras regiones, como militares, investigadores y misioneros. En este escenario, los Matsés vienen estableciendo diversas relaciones interétnicas a lo largo del tiempo, definiendo y redefiniendo su identidad, construyendo su territorialidad y (re)formulando su organización social y política. El cuadro de relaciones establecidos entre los Matsés y las agencias indigenistas gubernamentales y no-gubernamentales, aliado a las dinámicas internas del grupo, han provocado tanto procesos de sedentarización y fijación de comunidades como la movilidad de grupos o sub-grupos en el área del río Javari y sus afluentes. En este sentido, pretendemos discutir la configuración de nuevos patrones de territorialidad de los cuáles se desarrollan nuevas formas de organización social y política.

Palabras clave: Matsés, fronteras, identidad, territorialidad.

LISTA DE IMAGENS

Mapa 1: Localização da Terra Indígena do Vale do Javari, ISA (2011)	18
Foto 1: Orla do Município de Atalaia do Norte, ao fundo o "Barco PAI", 22 de março de 2012. Foto: Rodrigo Reis	28
Foto 2: "Canoão" da viagem. 17.05.2012 (véspera da viagem), Rodrigo Reis	58
Foto 3: Comunidade Santa Rita (Peru), 18.05.2012, Rodrigo Reis	60
Foto 4: Aldeia Shipibo, 19.05.2012, Rodrigo Reis.....	62
Foto 5: Frente do PEF - Estirão do Equador, 20.05.2012, Rodrigo Reis	64
Foto 6: Aldeia 31, 23.05.2012, Rodrigo Reis	68
Foto 7: Chegada na Aldeia Lobo, 23.05.2012, Rodrigo Reis	70
Mapa 2: Localização das Aldeias, Comunidades e Pelotões identificados na viagem, Rodrigo Reis	76
Mapa 3: Detalhe do Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju (1944).	80
Mapa 4: Distribuição dos povos de língua Pano. Reproduzido (com destaque para área dos Matsés) de Erikson, 1992, p.242.	86
Mapa 5: Deslocamentos Matsés, 1969 - 1972. Reproduzido de Matlock, 1998.	97
Mapa 6: Lotes para exploração petrolífera, Perúpetro, maio de 2008.....	106
Mapa 7: Distribuição atual das aldeias Matsés com localização dos lotes para a exploração petroleira, CTI, 2013	107
Foto 8: As trocas, 26.05.2012. Rodrigo Reis.....	111
Foto 9: Movimentação no Posto de Saúde, dia de vacinação, 27.05.2012. Rodrigo Reis	116
Foto 10: Escola da aldeia Lobo, 25.05.2012. Rodrigo Reis	121
Foto 11: Celebração na igreja após o casamento, 27.05.2012. Gilson Mayoruna (Gaúcho)..	123
Foto 12: Lance do jogo: Lobo (camisa verde) X 31 (camisa azul), 31.05.2012. Rodrigo Reis	126
Foto 13: Final do I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés : Lobo (camisas verde) x Puerto Callao (camisas amarelas), 02.06.2012. Rodrigo Reis	127

SIGLAS

AMAJA – Associação Matsés do Alto Jaquirana

AMAS – Associação Marubo de São Sebastião

CASAI – Casa de Apoio a Saúde Indígena

CGEP – Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas

CGII - Coordenação Geral de Índios Isolados

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CIVAJA – Conselho Indígena do Vale do Javari

CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

FPEVJ – Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IDAM – Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Amazonas

IIAP - Instituto de Investigações da Amazônia Peruana

INC – Instituto de Natureza e Cultura

ISA – Instituto Socioambiental

MPF – Ministério Público Federal

OGM – Organização Geral dos Mayoruna

ONG – Organização Não-governamental

PIA – Posto Indígena de Atração

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PRODERAM – Programa de Desenvolvimento Regional do Amazonas

SEIND – Secretaria Especial dos Povos Indígenas

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIL – Summer Institute of Linguistics

TI – Terra Indígena

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UNIVAJA – União dos Povos Indígenas do Vale do Javari

CONVENÇÕES

Para os nomes de grupos indígenas, escrevo os que são utilizados hoje como autodenominação quando em contato com a sociedade nacional. Os utilizo em maiúscula quando são sujeito, substantivo e nome da língua e em minúscula quando em função de adjetivo, nunca os flexionando no plural.

Sumário

AGRADECIMENTOS	3
RESUMO.....	6
ABSTRACT.....	7
RESUMEN	8
LISTA DE IMAGENS	9
SIGLAS	10
CONVENÇÕES.....	11
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: AS FRONTEIRAS E AS TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E ESTATAIS COMO OBJETO DE DISCUSSÃO CONCEITUAL.....	40
1.1 LIMITES, FRONTEIRAS E ZONAS FRONTEIRIÇAS	41
1.2 TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES	47
1.3. RELAÇÕES INTERÉTNICAS, IDENTIFICAÇÕES FRONTEIRIÇAS E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO	54
CAPÍTULO 2: “Em marcha às nascentes do Javari...”	57
CAPÍTULO 3: ENTRE FISSÕES E FUSÕES - A DINÂMICA SOCIAL MATSÉS E OS PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NA FRONTEIRA	77
3.1 DAS REDUÇÕES MISSIONÁRIAS AO PERÍODO DA BORRACHA	78
3.2 SERINGUEIROS, MADEIREIROS, MISSIONÁRIOS E AGENTES ESTATAIS: FRENTE DE EXPANSÃO E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NO SÉCULO XX	86
CAPÍTULO 4: A ALDEIA LOBO E OS EVENTOS BINACIONAIS	108
4.1 REDES DE RELAÇÕES SOCIAIS E OS SERVIÇOS PÚBLICOS	108
4.2 O “I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés”	124
4.3 MADEIRA, PETRÓLEO E A CRIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS: TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES COM OS CHOTAC E COM OS MATSÉS DO PERU	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS.....	140

INTRODUÇÃO

A presente dissertação aborda a relação entre etnicidade e nacionalidade como expressões identitárias inter-relacionadas em um espaço sociocultural de fronteiras políticas entre países a partir de uma análise sobre configuração histórica do povo Matsés. Também conhecido como Mayoruna, os Matsés são classificados no conjunto dos Pano Setentrionais (Erikson, 1993; 1994) e habitam comunidades situadas na zona limítrofe entre o Brasil e o Peru. Distribuída em 14 aldeias nos rios Javari, Curuçá, Pardo e em tributários como o igarapé Lobo, a população Matsés no Brasil é estimada em 1.705 pessoas (Sesai, 2011). No Peru, a população aproximada é de 1.800 pessoas distribuídas em 17 comunidades nos rios Gálvez, Choba e Javari (Fleck, 2003; Kovasna, 2009; Matos, 2009; Dias, 2012).

Por sua própria natureza convencional, as fronteiras se configuram como espaços que nos possibilitam observar diferentes estratégias dos Estados e das populações locais para definição e redefinição territorial, processos que ainda têm sido influenciados pela atuação de ONGs e de missões religiosas que, assim como os órgãos indigenistas do Estado, têm seu espaço de atuação demarcado junto aos povos indígenas assistidos.

A partir da análise das dinâmicas que confluíram para a constituição das comunidades Matsés nesta zona fronteira, busquei apreender a configuração histórica do povo Matsés partindo da consideração de que as identidades étnicas e nacionais que são acionadas - ou instrumentalizadas - em contextos específicos não são necessariamente contraditórias. Neste sentido, o fio condutor do trabalho poderá ser encontrado na tentativa de responder as questões como as seguintes: Qual o impacto dos limites nacionais para a organização social dos Matsés que habitam a região de fronteira entre Brasil e Peru? Quais as estratégias de organização dos Matsés diante das imposições dos limites territoriais estatais? Como concebem a fronteira entre os dois países? Em que medida esta fronteira estabelece uma fronteira intraétnica¹?

A região estudada tem sido palco de diversas frentes econômicas, como a exploração da seringa e do caucho, posteriormente, a exploração madeireira e, mais recentemente, os

¹ Ao analisar a temática da etnicidade e nacionalidade entre os Tikuna na região de fronteiras do Alto Solimões, López Garcés (2000) analisa processos de transformações culturais relativas ao reconhecimento das diferentes identidades nacionais e a incorporação destas ao conjunto de diferenciações praticadas entre os grupos que formam o povo Tikuna. A autora estabelece uma distinção entre o inter e o intraétnico, de forma que o primeiro designa as relações entre Tikuna e não-Tikuna, enquanto o segundo termo refere-se as relações entre os grupos do povo Tikuna distribuídos em áreas pertencentes a três estados nacionais distintos (Brasil, Colômbia e Peru).

projetos de concessão para exploração petrolífera no Peru. Sua população é constituída de uma diversidade de povos indígenas (a exemplo dos que habitam a Terra Indígena Vale do Javari no Brasil²⁴), de comunidades ribeirinhas (pescadores, agricultores, seringueiros, extratores e coletores de modo geral) e por pessoas de outras regiões vinculadas a instituições militares, de pesquisa e missionárias.

Neste cenário, os Matsés – assim como as demais etnias – vêm estabelecendo diversas relações interétnicas ao longo do tempo, definindo e redefinindo sua identidade, construindo sua territorialidade e (re)formulando sua organização social e política. Portanto, a configuração atual da territorialidade deste povo resulta de um complexo conjunto de relações estabelecidas, principalmente, a partir da segunda metade do século XX. Neste período, destacam-se a ação da FUNAI a partir de 1971 e, nos anos de 1990, o processo que possibilitou a criação da Terra Indígena Vale do Javari no Brasil. No território peruano, a presença missionária do Summer Institute of Linguistics (SIL) também se apresenta como um elemento explicativo dos processos de reconfiguração territorial Matsés a partir da década de 1960. Esta situação de contato, aliada às dinâmicas internas ao grupo, tem provocado tanto uma relativa sedentarização a partir da fixação de comunidades, quanto deslocamentos de grupos ou subgrupos – contribuindo, portanto, para a configuração de padrões de territorialidade que se constituíram situacionalmente.

Além de produzirem mudanças na ocupação territorial, o quadro de relações estabelecidas entre os Matsés e as agências indigenistas – governamentais e não-governamentais – também influenciam o processo de organização social e política do grupo. Tal como vem sendo tratado em um conjunto de trabalhos antropológicos que se debruçam sobre situações semelhantes, este processo pode ser analisado a partir da noção de territorialização no sentido dado por Oliveira (1998a). Sob esta perspectiva, busquei apreender os processos de reorganização social, o estabelecimento de novas identificações e a criação de mecanismos políticos especializados como decorrentes da atribuição de um território enquanto

²⁴A Terra Indígena Vale do Javari tem uma extensão de 8.527.000 hectares e um perímetro de aproximadamente 2.068 km. É a 3ª maior área indígena do Brasil. Está situada na região do Alto Solimões, no sudoeste do estado do Amazonas, próxima à fronteira do Brasil com o Peru. Esta área foi reconhecida como Terra Indígena “para o usufruto exclusivo das populações indígenas que nela habitam” pelo governo brasileiro em 1999, demarcada fisicamente em 2000 e homologada pelo presidente da república em maio de 2001. Abrange áreas drenadas pelos rios Javari, Curuçá, Ituí, Itacoá e Quixito, além dos altos cursos dos rios Jutai e Jandiatuba, compreendendo terras dos municípios brasileiros de Atalaia do Norte, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Jutai.” (Ladeira, Nascimento & Matos, 2006, p.1). Nesta Terra Indígena vivem cerca de 4915 indígenas (Sesai: 2011) das etnias: Kanamari, Korubo, Kulina-Pano, Marubo, Matis, Matsés (Mayoruna), além de grupos isolados/autônomos localizados no Alto Jutai, no Jandiatuba e no Quixito.

unidade politico-administrativa do Estado.

Não obstante a importância da noção de territorialização para apreensão deste processo, o presente estudo se coloca como uma tentativa de compreensão das dinâmicas que vem se delineando no sentido da construção de uma identidade Matsés transfronteiriça. Busquei, portanto, apreender como uma territorialidade e uma identidade que não se restringe aos processos de territorialização empreendidos pelos Estados Nacionais está sendo circunstancialmente acionada.

Após mais de uma década de homologação da Terra Indígena Vale do Javari, o cenário político do movimento indígena do Vale do Javari tem se transformado. De modo geral, o Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA) criado no momento da mobilização em torno da demarcação da TI foi substituído por uma nova organização - a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (UNIVAJA)³ - e observa-se o surgimento de associações de abrangência mais restrita, delimitadas pelo pertencimento étnico e/ou pela localização da aldeia.

Nesse contexto, os Matsés também têm passado por estas transformações na sua organização política. Como será tratado adiante, observa-se uma reorganização do grupo no sentido de construir formas organizativas que se articulam a partir de duas dimensões: a localidade e a que decorre das relações entre os povos indígenas do Vale do Javari e os estados nacionais. Recentemente, tem-se observado ainda uma tendência para a construção de uma unidade política entre as organizações indígenas brasileiras e peruanas que tem sido gestada no âmbito de eventos binacionais - a exemplo das quatro edições da *Reunião Binacional Matsés Brasil-Peru* e do *I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés* - estabelecendo uma terceira dimensão de análise. A partir dos documentos elaborados nestas reuniões e dos relatos ouvidos durante o trabalho de campo realizado entre abril e junho deste ano, sabe-se que os eventos binacionais têm buscado fortalecer a unidade política entre os Matsés - tendo como uma das principais pautas, a concessão para exploração petrolífera em terras indígenas no Peru.

Em suma, a pesquisa da qual resultou esta dissertação teve o objetivo de estudar a noção de territorialidade entre os Matsés e sua relação com as identificações étnicas e nacionais a partir da reconstrução dos padrões de ocupação territorial acionados pelos Matsés frente à atuação de agentes estatais, ao desenvolvimento de projetos econômicos e ao contato com grupos missionários na região fronteira Brasil-Peru, considerando-se ainda o mapeamento de

³A União dos Povos Indígenas do Vale do Javari foi criada em 2008 e substituiu a entidade geral anterior - o Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA).

conflitos existentes entre a territorialidade Matsés e os territórios nacionais de Brasil e Peru e a identificação e análise das transformações vivenciadas por este povo em termos de sua organização política e social.

Além desta *Introdução* – na qual ainda apresento uma reflexão sobre o trabalho de campo e uma síntese da metodologia empregada na pesquisa –, esta dissertação está dividida em mais quatro capítulos e as *Considerações Finais*.

O primeiro capítulo deste trabalho é de caráter teórico e resulta de um exercício de revisão bibliográfica cuja organização, assim como sua disposição, não obedece à sequência em que foi elaborado e nem a uma separação entre o arcabouço teórico utilizado para interpretação dos dados etnográficos ao passo que este exercício foi uma atividade constante no desenvolvimento da pesquisa. Deste modo tal disposição obedece somente à busca de uma redação clara e concisa.

No *capítulo 1: As fronteiras e as territorialidades indígenas e estatais como objeto de discussão conceitual* reúno análises de trabalhos que abordam discussões teóricas e empíricas sobre as delimitações territoriais dos estados nacionais e a constituição dos territórios indígenas. A sistematização destas análises busca apresentar o arcabouço conceitual com o qual dialogo no estudo sobre os processos de conformação do território Matsés no espaço que abrange os limites nacionais de Brasil e Peru. De forma complementar, sistematizo algumas análises que interseccionam as relações interétnicas, as identificações fronteiriças e os processos de territorialização.

A segunda parte da dissertação reúne três capítulos em que são priorizados os dados etnográficos e historiográficos.

O *capítulo 2: Em marcha às nascentes do Javari...* apresenta a descrição da viagem da cidade de Atalaia do Norte até a aldeia Lobo. Elaborado a partir das anotações feitas no Diário de Campo, acrescentamos um conjunto de fotografias e mapas ilustrativos no intuito de ampliar a representação desta etapa do trabalho de campo e de reconstituir a paisagem e o contexto do local de estudo.

No *capítulo 3: Entre fissões e fusões: a dinâmica social matsés e os processos de territorialização na fronteira*, busco reconstruir os eventos relativos à configuração atual da distribuição das aldeias matsés na região fronteiriça a partir da análise de entrevistas, das conversas realizadas durante o trabalho de campo, de etnografias e de documentos. O texto é organizado de forma a destacar três aspectos: a presença missionária no Peru através da atuação

do Summer Institute of Linguistics; o quadro de relações mantido com a FUNAI a partir de 1971 e a demarcação da Terra Indígena Vale do Javari; e as frentes de expansão econômica na região, principalmente o período da borracha, a exploração madeireira e a exploração petrolífera no Peru.

O quarto capítulo é dedicado a um conjunto de eventos – assembleias, reuniões binacionais, seminários, encontros, atividades esportivas, etc. - que indicam o fortalecimento de uma unidade política entre os Matsés. Destaca-se a reconstrução etnográfica do *I Jogos Binacional dos Matsés* realizado na aldeia Lobo durante o período em que desenvolvi a pesquisa de campo.

Ainda, à guisa de introdução, exponho a seguir um relato sobre o processo de realização desta pesquisa - isto é, da definição do objeto ao trabalho de campo desenvolvido, incluindo reflexões sobre as relações envolvidas, as dificuldades encontradas e as estratégias adotadas.

DA DEFINIÇÃO DO OBJETO AO TRABALHO DE CAMPO

A definição do tema e do objeto desta pesquisa é resultado da vivência em uma das fronteiras amazônicas desde setembro de 2006, quando passei a trabalhar e residir no município de Benjamin Constant-AM. As informações e reflexões que orientaram a elaboração do projeto de pesquisa submetido à seleção para o curso de mestrado oferecido pelo PPGA-UFPE resultaram de minha experiência enquanto professor do Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas (Campus de Benjamin Constant/AM), em especial da relação estabelecida com o Movimento Indígena do Vale do Javari⁴ através de ações de extensão universitária voltadas à assessoria às lideranças e organizações indígenas que foram realizadas a partir de agosto de 2007.

⁴Por Movimento Indígena do Vale do Javari, compreende-se as organizações indígenas institucionalizadas, como a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari e as diversas associações organizadas a partir da identidade étnica e/ou por local de moradia, além de outras formas e espaços de articulação não institucionalizados.

Após a participação nesta audiência houve a solicitação de assessoria apresentada pela Associação Marubo de São Sebastião (AMAS) ao Curso de Bacharelado em Antropologia, sediado no campus da UFAM em Benjamin Constant-AM. A partir desta solicitação ocorreu uma série de reuniões envolvendo o Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA) e docentes e discentes do Curso de Antropologia para discutir as demandas e os problemas apresentados pelo movimento indígena. Nesta etapa, a reunião mais importante realizou-se no dia 18 de agosto de 2007, na sede da FUNAI em Atalaia do Norte, e contou com a presença de lideranças indígenas das etnias Kanamari, Marubo e Matsés – dentre estes, Clóvis Rufino, índio Marubo e então coordenador do CIVAJA; General, do povo Kanamari; e Caiçuma.

Destas reuniões resultou a primeira ação de extensão desenvolvida no âmbito do Curso de Antropologia sob minha coordenação: *Assessoria às Organizações Indígenas do Vale do Javari*. A partir desta ação de extensão, pude me aproximar ainda mais da realidade dos povos do Vale do Javari, principalmente através da participação em eventos realizados nas comunidades situadas no interior da Terra Indígena – *I Assembleia dos Povos Indígenas do Médio Rio Javari, Curuçá e Jaquirana*, Comunidade Indígena de São Sebastião (Marubo), de 29 a 31/10/2007; *II Encontro de Pajés e Curandeiros e I Festival Cultural do Vale do Javari*, Comunidade Indígena Maronal (Marubo), de 12 a 16/12/2007; *I Assembleia Extraordinária dos Povos Indígena do Vale do Javari*, Comunidade Indígena Beija-Flor (Matis), de 21 a 25/03/2008; e *X Encontro de lideranças Indígenas do Vale do Javari*, Comunidade Indígena Massapê (Kanamari) 27 a 30/03/2009.

Além desta ação, entre 2007 e 2010, foram desenvolvidos outros projetos de extensão vinculados à UFAM – como o *Curso de Pré-Vestibular para estudantes indígenas da cidade de Atalaia do Norte* – e segui acompanhando e participando de atividades relacionadas aos indígenas do Vale do Javari.

A participação nas reuniões, seminários e assembleias do movimento indígena, no município de Atalaia do Norte/AM e em comunidades situadas na Terra Indígena (TI) Vale do Javari, possibilitou o conhecimento dos problemas vivenciados pelos diferentes povos que habitam a TI - tais como os altos índices de malária e hepatites, precariedade da educação escolar e conflitos decorrentes da invasão da TI por madeireiros, pescadores e caçadores. Os relatos sobre a presença de *invasores* referem-se, principalmente, aos limites da Terra Indígena – tanto, ao Sul da TI com o estado brasileiro do Acre, quanto, a Oeste, na fronteira com o Peru.

Em outubro de 2008, durante o *I Seminário sobre Realidade sócio-ambiental na*

*Fronteira Brasil-Peru-Colômbia*⁷, ocorreu o primeiro contato com lideranças Matsés das comunidades situadas no lado peruano da fronteira. Nesta ocasião as lideranças me relataram os conflitos gerados pela concessão do governo peruano à exploração petrolífera em territórios indígenas – no Peru denominados: *Comunidad Nativa*⁸. Este conflito intensificou-se na Amazônia peruana e resultou em violentos confrontos entre indígenas e a polícia deste país⁹.

Em 2009, através de uma parceria entre as organizações indígenas e professores e alunos do curso de Bacharelado em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, foi realizado no município de Atalaia do Norte o *I Seminário Saúde, Gestão Ambiental e Aproveitamento Sustentável do Vale do Javari*. Nesta atividade, a partir da utilização de técnicas de cartografia social, lideranças de diversas aldeias da TI Vale do Javari elaboraram mapas representando os problemas e conflitos existentes e os debateram no intuito de identificar possíveis soluções para os mesmos¹⁰.

Estes contatos e a articulação com movimentos indígenas, organizações indigenistas e outros movimentos sociais que atuam na região despertou o interesse pelo estudo sobre os conflitos sociais, culturais e ambientais envolvendo povos indígenas. Esta digressão se fez importante por dois aspectos: de um lado, foi através desta série de atividades que fui construindo meu olhar sobre a realidade do Vale do Javari, elencando assuntos de maior interesse, logo, estabelecendo os limites do meu campo de observação e atuação; por outro lado, tenho a impressão que este é também o processo em que as lideranças das organizações indígenas que vivem na cidade estabeleceram os limites da interação comigo. Este limite para mim se tornou muito mais claro ao retornar à região para o desenvolvimento da pesquisa de

⁷Este seminário foi realizado em Tabatinga-AM e foi coordenado pelo CIMI (Brasil), pela ACITAM (Colômbia) e pela WCS (Peru). No ano seguinte ocorreu a segunda edição, na Comunidade Indígena *Ronda* (Kokama), próximo à cidade de Letícia, Colômbia.

⁸Segundo o Art. 8o. do Decreto Lei - No 22175 – *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva* – são organizações que “tienen origen en los grupos tribales de la selva y ceja de selva, están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso”

⁹A crise eclodiu quando o movimento indígena decidiu bloquear estradas e rios, para pedir a revogação de decretos legislativos ditados excepcionalmente pelo presidente Alan Garcia em junho de 2008, determinando o processo de implementação do Tratado de Livre Comercio (TLC) entre Peru e Estados Unidos. Os manifestantes argumentavam que o conjunto de leis, que, em termos gerais, facilita a entrada de investimentos estrangeiros para a exploração dos recursos hidrocarboníferos da selva peruana, desrespeita os direitos de propriedade dos povos ancestrais da floresta. Cf. *A queda de braço entre povos indígenas e o presidente Alan Garcia*, Maria Emília Coelho. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/18731352/O-Massacre-de-Bagua>).

¹⁰Sobre esta atividade cf.: MÁRQUEZ, Juan Carlos P., REIS, Rodrigo (Coord.). **Memória da Cartografia Social** - I Seminário Saúde, Gestão Ambiental e Aproveitamento Sustentável do Vale do Javari, Atalaia do Norte. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2011.

campo do mestrado, uma vez que as aproximações, os diálogos e as entrevistas – inclusive as que não foram concedidas – estiveram mediadas pelo trabalho que desenvolvi na região como professor universitário e coordenador de ações de extensão voltadas para o movimento indígena do Vale do Javari.

Após um ano de afastamento da região, em dezembro de 2011 retornei ao município de Atalaia do Norte para me reunir com lideranças indígenas no intuito de ratificar o consentimento para a realização das atividades de pesquisa. O cenário político do movimento indígena encontrado comprova a tendência já percebida em outros momentos: a desarticulação da organização de caráter mais abrangente, neste caso a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (UNIVAJA), e o surgimento de várias associações delimitadas pelo pertencimento étnico – como a Associação Indígena Matis – e/ou pela localização – por exemplo, a Associação Marubo de São Sebastião.

Este cenário nos chama atenção para a dinâmica de redistribuição de poder entre as lideranças e comunidades, constituindo um caminho profícuo para analisar as transformações a partir das relações estabelecidas com organismos governamentais e agências não-governamentais e o contexto político nacional e internacional em que o movimento indígena está inserido. Pois, se na década de 1990 a organização do movimento esteve diretamente associada à defesa da demarcação da Terra Indígena- quando fez-se necessário o estabelecimento de uma unidade política entre os distintos povos indígenas do Vale do Javari e da aliança com entidades de apoio aos direitos indígenas e organizações indígenas melhor estruturadas (Ortolan Matos, 2006) - nos últimos anos pude observar o deslocamento das ações políticas para fins de caráter mais localizado, como o desenvolvimento de projetos educacionais específicos para etnias e aldeias ou projetos de geração de renda e sustentabilidade econômica de uma ou mais aldeias.

Os Matsés da TI Vale do Javari também estão inseridos neste processo de criação de novas associações. No momento em que retornei à Atalaia do Norte já estava criada a Organização Geral dos Mayoruna (OGM), coordenada por Vitor Mayoruna, e a Associação dos Matsés do Alto Jaquirana estava em vias de fundação – tendo como principal articulador, Gilson Mayoruna, conhecido por “Gaúcho”. Em entrevista realizada com Gaúcho no dia 26 de abril de 2012, este enfatizou que os Matsés estão seguindo o processo de criação de associações com abrangência espacial mais definida. Neste caso, a OGM seria uma representação de todos os

Mayoruna, enquanto a nova associação se limitará às aldeias localizadas na região do Alto Jaquirana: Lobo, 31, Soles, Cruzeirinho e José Meireles.

As reuniões para ratificar a realização da pesquisa ocorreram nos dias 17, 18 e 19 de dezembro de 2011. Na primeira delas, procurei a pessoa que de fato me pôs em contato com o Vale do Javari a partir de agosto de 2007: Almério Wadick, conhecido por “Kell”. Almério é um indigenista de Atalaia do Norte que nos anos 1990, atuando na Pastoral Indigenista da Diocese de Tabatinga-AM, foi um dos agentes envolvidos na criação do Conselho Indígena Vale do Javari e acompanhou o processo de demarcação da TI Vale do Javari tendo se mantido engajado nas organizações indígenas e indigenistas que atuam na região desde então. Além disto, Almério foi aluno do Curso de Bacharelado em Antropologia no período de 2006 a 2011¹¹. No período de realização da pesquisa de campo referente à produção desta dissertação, Kell estava desenvolvendo atividades de assistência e promoção à saúde em aldeias Kanamari do rio Itacoaí pelo CIMI.

No dia 17 de dezembro, a reunião - ou melhor, a conversa com as lideranças indígenas do Vale do Javari - ocorreu em um restaurante de comida peruana, na esquina em frente à principal praça da cidade de Atalaia do Norte¹². Além de Kell, participaram da conversa Moisés Solimões (aluno do Curso de Antropologia) e Jorge Marubo (ex-coordenador do CIVAJA e então presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena/CONDISI). Na ocasião tratamos da situação do movimento indígena e foram relatadas as últimas atividades – Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Vale do Javari, realizada na Aldeia Lobo (Matsés) em 2010 e a III Reunião Bi-Nacional dos Matsés, Aldeia Soles (Matsés) em dezembro de 2011 –, informações sobre o retorno da atuação do CIMI na região e divergências sobre a atual administração da FUNAI em Atalaia do Norte.

No dia seguinte, sem ter feito contato prévio, ocorreu um encontro com Angel Uaqui Dunu Maia – na ocasião, chefe da *Comunidade Nativa Matsés*. Angel, 33 anos, é filho de uma mulher Marubo raptada pelos Matsés e parente do cacique da aldeia Lobo, Caiçuma. Ele estava em Atalaia do Norte tratando da realização de uma assembleia dos Matsés do Peru que iria ocorrer no dia 28/12/11 em *Buenas Lomas Nueva – Comunidad Nativa Matsés*. Diante deste imprevisto, porém importante encontro, mantive uma conversa informal que ocorreu na Praça

¹¹O trabalho de conclusão de curso de Almério Wadick versou sobre o uso da Ayahuasca entre os Marubo e teve como título: *Ayahuasca Marubo: Vale do Javari, Amazônia*.

¹²Segundo dados do IBGE, Atalaia do Norte possui uma população de 15.153 habitantes e ocupa uma área de 76.352 km² (<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=130020#>, acesso em 04/10/2012).

de Alimentação da cidade¹³. Angel foi um dos Matsés que conheci em 2008 no seminário realizado em Tabatinga que mencionei anteriormente, e já havia o encontrado em outras oportunidades. Neste encontro tratamos da minha pesquisa e, após pedir que eu lhe explicasse os objetivos e alguns detalhes do meu projeto, manifestou apoio para realizá-la em comunidades situadas no Peru. Diferentemente do Brasil, afirmou que não seria necessário solicitar autorização de órgãos governamentais uma vez que caberia somente ao chefe da *Comunidad Nativa* deliberar sobre a atuação de pesquisadores.

Nesta ocasião, Angel me informou ainda dos conflitos que estão ocorrendo no Peru e apontou a exploração de madeira e de petróleo como os principais problemas para os Matsés neste país. Angel afirmou que mantém constante contato com os Matsés que vivem no Brasil, mas disse reconhecer os limites e trâmites determinados pelos estados nacionais. Apesar de breve, foi uma conversa importante nesta etapa da pesquisa e, embora eu tenha ficado interessado em acompanhá-lo e participar da assembleia que iria ocorrer, o deslocamento para o Peru mostrava-se inviável naquele momento devido a outros compromissos e a falta de certeza quanto à data de realização da mesma. Após a conversa, pensei se esta seria uma oportunidade para ser apresentado aos outros líderes de comunidades matsés do Peru. Caso Angel não seja reeleito, como será o contato?

No dia 19 de dezembro de 2011, ocorreram duas reuniões. Primeiramente, com Vitor Mayoruna, funcionário da CASAI e coordenador da Organização Geral dos Mayoruna tratamos de dois assuntos: a *III Reunião Bi-Nacional dos Matsés* que havia ocorrido há poucos dias e a proposta de realização da Oficina de Mapas pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA¹⁴). Segundo Vitor Mayoruna, a terceira edição da *Reunião Bi-Nacional dos Matsés* foi realizada apesar da resistência de algumas lideranças que alegavam que este não seria um momento apropriado para a realização do evento, pois algumas lideranças matsés, juntamente com representantes de outros povos, se encontravam envolvidos em um protesto na sede da

¹³Pela sua localização e por abrigar vários estabelecimentos de comércio de gêneros alimentícios, esta praça e o seu entorno será palco de vários encontros durante a minha estada em Atalaia do Norte. Vale ressaltar que, atualmente é o único espaço com essas características, porém, há uma outra praça mais antiga e mais próxima ao rio em que ocorre uma concentração dos indígenas que estão de passagem na sede do município.

¹⁴De acordo com o site do PNCSA: “O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) tem como objetivo dar ensejo à auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. Com o material produzido, tem-se não apenas um maior conhecimento sobre o processo de ocupação dessa região, mas sobretudo uma maior ênfase e um novo instrumento para o fortalecimento dos movimentos sociais que nela existem. [...] o PNCSA busca materializar a manifestação da auto-cartografia dos povos e comunidades nos fascículos que publica, que não só pretendem fortalecer os movimentos, mas o fazem mediante a transparência de suas expressões culturais diversas.”. Outras informações a respeito do projeto e os fascículos publicados estão disponíveis em: www.novacartografiasocial.com

FUNAI em Atalaia do Norte no mesmo período em que se realizava o encontro. A realização da Oficina de Mapas já havia sido solicitada em outros momentos e, em consonância com minha proposta de pesquisa, retomamos o diálogo e os encaminhamentos necessários para a sua efetivação na área que compreende a região do rio Jaquirana.

A segunda reunião deste dia foi feita em uma das diversas visitas à sede da FUNAI. Nesta ocasião conheci o novo coordenador regional do órgão indigenista – Bruno Pereira - e apresentei a proposta de pesquisa. Entreguei uma versão do projeto de pesquisa e trocamos informações referentes aos encaminhamentos para o desenvolvimento das atividades na TI. Recordo que já havia protocolado meu projeto de pesquisa no período que antecedeu meu afastamento da região para a realização do mestrado, naquele momento – no final do ano de 2010 – o administrador da FUNAI era o senhor Jean Heródoto Sales, conhecido por Tota.

Nos meses de janeiro e fevereiro de 2012 transitei entre Tabatinga, Benjamin Constant, Atalaia do Norte e Manaus. Conciliando a conclusão dos trabalhos das disciplinas cursadas no segundo semestre de 2011 com a preparação do trabalho de campo, realizei novos contatos e reuniões com lideranças indígenas e membros da coordenação do PNCSA. Neste período tomei conhecimento de algumas informações que no desenvolvimento da pesquisa tornaram-se de grande importância: a ação do Barco do Programa de Atendimento Itinerante do Governo do Estado do Amazonas que viria ocorrer em março de 2012; o deslocamento para o Brasil de um grupo de Matsés que viviam em uma comunidade no Peru; e a proposta de realização do *I Jogos Bi-nacional dos Matsés*.

Dentre as reuniões realizadas neste período, no dia 08 de fevereiro me reuni com um grupo de dez lideranças matsés: Vitor Mayoruna (presidente da OGM), André Wadick Mayoruna (da aldeia 31 e ex-coordenador do CIVAJA), Carlos Bina Mayoruna (aldeia Lobo), Raimundo Mëan (aldeia Soles e vice-presidente da OGM), Gonçalo Mayoruna (professor da aldeia Lobo), Gilson Mayoruna “Gaúcho” (da aldeia Lobo, na ocasião membro da coordenação da UNIVAJA), “Caiçuma” (Cacique da aldeia Lobo), Sabino (Cacique da aldeia 31), João Carlos (da aldeia Três José) e Romário (da aldeia 31).

Esta reunião ocorreu no auditório da FUNAI, uma sala que não possui uma boa estrutura e há tempos vem sendo usado como depósito, além disso, neste dia não havia energia elétrica. Nesta reunião tratamos da minha pesquisa de mestrado e da solicitação – formalizada pela OGM – de realização da Cartografia Social nas aldeias 31, Lobo, Soles e Cruzeirozinho. Importante registrar o limite na comunicação resultante da minha falta de domínio sobre a

língua Matsés. Nesta reunião atuaram como tradutores André e Vitor Mayoruna. Sem me estender nos detalhes desta reunião, para além das explicações e ajustes na proposta de realização das oficinas de mapas, houve a solicitação dos professores indígenas, através do Raimundo Mëan, para que os auxilie na elaboração do trabalho de conclusão do curso de formação promovido pela Secretaria Estadual de Educação/SEDUC-AM durante a minha estada nas comunidades.

O período entre os dias 19 de março e 21 de junho de 2012 pode ser considerado a fase central da minha pesquisa de campo. O plano inicial era de que nestes três meses eu permanesse na Terra Indígena visitando as comunidades matsés situadas na faixa de fronteira Brasil-Peru. No entanto, por razões que explorarei a seguir, na maior parte deste período estive na cidade de Atalaia do Norte e somente entre os dias 18 de maio e 21 de junho - compreendendo, inclusive, o tempo dos deslocamentos - permaneci na área da TI Vale do Javari.

Os dois meses que antecederam minha viagem às aldeias matsés foram permeados de expectativas e frustrações decorrentes da negociação com representantes das organizações indígenas e do órgão indigenista brasileiro. No período em que permaneci negociando com lideranças indígenas e funcionários da FUNAI sobre as condições de minha entrada e permanência na Terra Indígena, pude acompanhar a rotina dos Matsés (e também de indígenas de outras etnias) na cidade de Atalaia do Norte. Os que não moram na cidade vêm até ela, sobretudo, para tratamentos médicos ou para acompanhamento de parentes doentes em busca de atendimento e para o recebimento de auxílios financeiros do Estado (aposentadoria, bolsa-família). Dentre os residentes na cidade, temos jovens estudantes, lideranças de organizações indígenas, funcionários em órgãos públicos voltados às populações indígenas como a FUNAI e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) que, de diferentes maneiras, buscam uma inserção no contexto urbano¹⁵.

Com estes interlocutores, registrei informações sobre a relação com a cidade, mas, principalmente, dialoguei com eles sobre a realidade das aldeias localizadas na região de fronteira com o Peru.

¹⁵De acordo com dados censitários do IBGE (2010), o Município de Atalaia do Norte possui 6274 habitantes indígenas, o que corresponde a 41,4% da população total do município. Deste total, 434 moram na área urbana (6,3% da população urbana do município) e 5840 moram na zona rural (70,7% da população rural). Cabe ressaltar que esta estimativa do IBGE é baseada em informações sobre a “*distribuição da população autodeclarada indígena no território brasileiro*”, por situação de domicílio. Fonte: http://www.ibge.gov.br/indigenas/graficos.html#MUN_COM, acesso, em 14 de janeiro de 2013.

Interessante notar, entre as conversas registradas, a influência externa, sobretudo de agentes do Estado e de missionários, na criação de fronteiras entre os Matsés – dividindo-os em “matsés brasileiros” e “matsés peruanos”. A exemplo disto, houve uma divergência envolvendo lideranças indígenas Matsés, funcionários da FUNAI e o governo do estado do Amazonas – através da ação do “Barco PAI” (Programa de Atendimento Itinerante) – acerca da emissão de documentos para cerca de 74 indígenas que vivem na aldeia denominada José Meireles¹⁶ e que anteriormente habitavam o lado peruano da fronteira¹⁷.

Permanecer na cidade e tentar realizar a pesquisa de campo também na cidade parecia um exercício mais difícil do que me deslocar e conviver em uma ou mais aldeias indígenas. Por diversas vezes refleti sobre como conseguir “afastar” ou “estranhar” as pessoas e a situação dos povos do Javari que se manifestam no meio urbano e que pareciam haver se tornado tão próximos de mim desde 2007.

No entanto, o diálogo com a antropóloga e também professora da UFAM – Flávia Melo da Cunha – e, posteriormente, a leitura de sua reflexão expressa em Cunha (2012), me fez perceber de que “*se trata de uma proximidade relativa*” (p.88). A referida autora ao refletir sobre sua “*dupla condição de antropóloga e policial*” no desenvolvimento de sua pesquisa de mestrado e em diálogo com antropólogos que pesquisaram no meio urbano (Da Matta, 1981; Velho, 1978; Durham, 1986)¹⁸ traz elementos para “*a construção do estranhamento dentro de uma realidade aparente ou circunstancialmente familiar*” e conclui:

Ora, se todo o esforço da observação participante é obter a confiança do grupo para chegar às senhas de acesso aos códigos da cultura estudada, quando o pesquisador possui a priori é necessário investir em outros aspectos a fim de que tal proximidade não deprecie a pesquisa desenvolvida sob tais condições (p.89).

Retomando o relato do trabalho de campo não posso deixar de me deter sobre a atuação do “Barco PAI”¹⁹. Conforme já mencionei anteriormente, os indígenas já aguardavam por esta

¹⁶A denominação desta comunidade não é precisa, pois, alguns informantes se referem a ela como “São Meireles”

¹⁷Durante o período em que estive na terra indígena procurei mais informações a respeito do deslocamento deste grupo de Matsés. Voltarei a tratar deste fato no desenvolvimento da dissertação.

¹⁸As referências dos autores abordados em Cunha (2012): DA MATTA, Roberto. “Trabalho de campo”. In: *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981; VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978; e DURHAM, Eunice. “A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas”. In: CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

¹⁹Segundo informações divulgadas pela Secretaria de Estado da Assistência Social (SEAS), o PAI foi criado em 2003 e, até hoje, já promoveu mais de 1,4 milhão de atendimentos em 56 municípios. O projeto conta com as

ação do Governo do Estado do Amazonas, porém, o que não pude prever era que este evento se tornaria um dos empecilhos para a realização de minha pesquisa. Pois, apesar da sua anunciada presença, não havia uma data exata para a realização das suas atividades junto às comunidades do Javari²⁰. Deste modo, planejei para os dias 24 e 25 do mês de março uma oficina de capacitação para uso do GPS com os Matsés. Entretanto, em uma reunião com o presidente da OGM – cinco dias antes da data agendada para a capacitação – fui informado que não havia como os representantes das comunidades se deslocarem ao município pois estavam mobilizados para a chegada do “Barco PAI”. Em decorrência desta situação houve a suspensão da oficina.

O “Barco Pai” atracou no porto do município de Atalaia do Norte na noite do dia 21 de março. No dia seguinte, logo pela manhã, a embarcação – grande e muito equipada para o padrão das embarcações que ali costumam atracar – contrastava com a situação precária da orla e da rua ainda parcialmente inundadas pela cheia do rio Javari^(Foto 1). Era perceptível certa agitação provocada pela sua presença, inclusive entre os funcionários da FUNAI (sediada em frente à orla do município) que haviam interrompido suas atividades rotineiras para dar o suporte à equipe da Secretaria Estadual de Assistência Social que iria adentrar à Terra Indígena²¹.

parcerias do Exército, INSS, Funai, Caixa Econômica, Correios, secretarias de Saúde (Susam), Trabalho (Setrab), Segurança Pública (SSP), Procon e Tribunal de Justiça do Amazonas (TJA). Os serviços oferecidos no barco PAI vão, desde emissão de documentos pessoais (RG, CPF, CTPS e Certidão de Nascimento), na área de cidadania, tratamento médico, até palestras educativas sobre prevenção de DSTs e saúde bucal. (<http://barcopai.site50.net/site/?p=conteudo&id=1>, acesso em 04/10/2012)

²⁰Informações da SEAS acerca da atuação do Barco PAI junto as comunidades do Vale do Javari estão em: Barco Pai Zona Franca Verde termina ação no Vale do Javari (07/06/2012); Barco Pai Zona Franca Verde na Com. de São Luiz (Rio Javari/ Jaquirana) Atalaia do Norte – Am (10/06/2012); Palmeiras do Javari - Atalaia do Norte – AM (07/06/2012); e DECID Dr^a Maristela Moss (Oftalmologista) fazendo visita na Com. São Luiz Rio Javari/ Jaquirana (08/06/2012). Acesso possível através do link: <http://barcopai.site50.net/site/index.php?p=busca&busca=Javari&x=0&y=0> (acesso em 04/10/2012)

²¹Neste mesmo dia o barco seguiu viagem rumo às comunidades indígenas e retornou a sede do município no dia 18 de abril. Apesar do atendimento às comunidades, muitos indígenas vieram à cidade em busca dos serviços de saúde e da emissão de documentos somando-se aos indígenas nas que moram na cidade e aos não indígenas na formação de grandes filas na rua em frente à orla – em parte ainda inundada pelo rio.



Foto 1: Orla do Município de Atalaia do Norte, ao fundo o "Barco PAI", 22 de março de 2012. Foto: Rodrigo Reis

O dia 21 de março era, de fato, um dia atípico na rotina desta pequena cidade. Na Câmara de Vereadores, cerca de 50 pessoas – indígenas, representantes da UFAM, da FUNAI, do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Estado do Amazonas (IDAM) e da Secretaria Especial dos Povos Indígenas (SEIND/AM) – aguardavam a chegada de representantes do Programa de Desenvolvimento Regional do Amazonas (PRODERAM) para iniciar uma audiência pública sobre a não concretização de projetos destinados aos grupos indígenas da cidade que já haviam sido elaborados há mais de três anos. A presença de tantos órgãos governamentais no mesmo dia chamara a atenção dos moradores, tanto que, enquanto transitava entre a orla e a Câmara de Vereadores, um comerciante me indagou se agora estava trabalhando no “Barco PAI” e expressou sua opinião: *“isso representa a ausência do Estado! Como o Estado não se faz presente, promove essas ações para enganar a população”*.

A ideia de uma ausência do Estado é compartilhada entre as pessoas que habitam a região e é expressa em diversas discussões, formais ou não, sobre segurança pública, a precariedade no atendimento à saúde, ou ainda, sobre a vigilância dos limites nacionais. No entanto, parece ser necessário um maior cuidado no tratamento desta questão, pois, esta aparente ausência se converte numa expressiva presença em algumas ações, a exemplo da criação da Polícia Especial de Fronteiras ou mesmo, no controle estabelecido pela FUNAI sobre a entrada em terras indígenas.

Em uma noite de segunda-feira fui à praça de alimentação e lá me encontrei com Tepi Matis. Tepi, que já foi vice-coordenador do UNIVAJA, estava com sua esposa e seus quatro filhos – o mais novo ainda de colo – quando conversamos sobre sua busca por um emprego que lhe dê condições de morar na cidade e ele me perguntou sobre a pesquisa que estou desenvolvendo sobre os Matsés. Também se juntaram à conversa um casal de missionários que há alguns anos desenvolvem ações junto aos Matis que residem na sede do município de Atalaia do Norte – dentre estas ações, destacam-se a elaboração de cartilhas e cursos de alfabetização em língua Matis. Com a presença deste casal, a conversa seguiu sobre a mudança das aldeias matis para o rio Branco. Segundo os indígenas, este deslocamento tem sido criticado pela FUNAI por ser uma área ocupada pelos Korubo – índios considerados isolados pelo órgão²².

Nesta noite ainda encontrei com uma componente da equipe do CIMI – que também aguardava a autorização da FUNAI para a entrada em área indígena – e com Gaúcho, enquanto observava outro grupo de conversa, este formado por alguns Kanamari e indigenistas da FUNAI e do MPF. Cabe registrar que Erikson (2002) trata de uma divergência entre os Matis a respeito da permanência, ou não, junto ao Posto da FUNAI. Tal divergência, segundo o autor, se constituía em um dos dilemas decorrentes das epidemias que assolaram este povo após o contato, neste sentido ele afirma:

Para muitos, a alternativa apresentava-se da seguinte forma: voltar para a floresta, longe do Posto onde a caça diminuía, e retomar a vida à moda antiga, mas correr o risco de morrer por causa das doenças, ou ficar no Posto, suportar os piuns e a submissão, tornar-se cada vez mais como os Nawa, mas sobreviver. (Ibid., p.184)

²²Sobre a localização das aldeias matis e a relação deste grupo com os Korubo e com a Funai, ver: ARISI, B. **Matis e Korubo: Contato e Índios Isolados**. Relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia. Dissertação de Mestrado. UFSC, 2007.

No dia 27 de março, após uma das tantas idas à FUNAI para tratar da autorização da realização das oficinas de cartografia e da minha viagem às aldeias matsés, fui visitar a *Casa do Povo Mayoruna*²³ onde pude encontrar Branco Mayoruna (da aldeia Lobo) – que após a morte de sua mulher resolveu ficar na cidade coordenando o uso da casa -, Elias Mayoruna (liderança da aldeia Soles) e Ruben (professor da aldeia 31) com quem conversei sobre a minha pesquisa e os jogos que estavam sendo organizados por Gaúcho. Na ocasião, Elias confirmou a formação da aldeia José Meireles. Mais do que o processo que levou à conformação desta nova aldeia, durante estes dias o assunto principal continuava sendo as divergências entre os próprios Matsés sobre a emissão de documentos brasileiros para estas pessoas.

Em outra visita que fiz à *Casa do Povo Mayoruna* – esta no dia 18 de abril - encontrei vários indígenas que coletavam assinaturas em um documento a ser encaminhado à FUNAI – Brasília e local. Não obtive acesso ao documento, mas, pelo que consegui escutar, tratava-se de uma convocatória para debater o controle exercido pela FUNAI sobre a entrada de não-índios na terra indígena – incluindo os missionários coreanos.

Após a dispersão ocasionada pela coleta de assinaturas, Marcos Mayoruna veio conversar comigo. Marcos viveu muito tempo fora da aldeia e tem formação em Teologia, alguns o chamam de *pastor*. Sem que eu o tenha provocado, ele falou da insatisfação com as restrições à entrada e permanência de não-índios na TI Vale do Javari impostas pela FUNAI e perguntou sobre a minha proposta de pesquisa – aqui cabe destacar que a insatisfação manifestada por Marcos Mayoruna se deve, provavelmente, à sua ligação com grupos religiosos que buscam novos adeptos entre as aldeias.

Marcos Mayoruna ainda me fez relatos sobre sua convivência com pastores/missionários que, em suas palavras, “*não conseguem entender a cosmovisão*²⁴ *dos Mayoruna*”. Afirmou que não foi *evangelizado* e que tudo o foi revelado através de sonhos. A exemplo, me narrou um sonho em que “*alguém*” tentava dizer que o consumo do rapé era errado e que não pertencia aos Matsés. Este *alguém*, para os missionários, seria uma manifestação de Satanás. Marcos falou do *Satanás* como se fosse algo que pertencesse à *cosmovisão* dos

²³Há em Atalaia do Norte duas *casas do povo*, a *Casa do Povo Mayoruna* e a *Casa do Povo Matis*. São casas de madeiras destinadas a hospedagem de indígenas que venham eventualmente à cidade. Foram construídas com recursos doados por um missionário que se apresenta como “coreano” e pelo nome Davi. Segundo informações, esses “coreanos” têm um vínculo com a Igreja Presbiteriana. Ainda segundo alguns relatos, há a previsão de construção de uma casa como estas para os Kanamari com auxílio financeiro do CIMI.

²⁴O termo *cosmovisão* foi empregado por Marcos diversas vezes durante a conversa, manterei o destaque em itálico de modo a registrar a utilização por ele.

missionários e não à dos índios. Sobre o rapé, afirmou ser algo próprio dos Matsés e que não há nada de errado em seu consumo e contou ter explicado aos missionários que “*os velhos*” haviam ensinado o uso do rapé e que era indicado para quem estava cansado ou gripado, como remédio, da mesma forma que os “*brancos*” têm os seus remédios.

Além dos relatos sobre o tempo em que viveu junto aos missionários na cidade do Rio de Janeiro e de viagens realizadas, Marcos comentou sobre a questão das fronteiras. Para ele, é o “*pensamento da cidade*” que cria a divisão *brasileiros/peruanos* e afirmou ter escutado de seu pai que não havia essa divisão, que para eles não há fronteiras. No entanto, em sua fala ressaltou diferenças sobre situações vividas pelos Matsés e afirmou que *lá* no Peru a educação é melhor, há um maior conhecimento da língua e, inclusive, se escreve em Matsés. Também ressaltou o fato de haver, no Peru, Matsés cursando o ensino superior.

Cabe registrar aqui que, no momento da conversa acima descrita, eu já estava há um mês em Atalaia do Norte. A observação da presença indígena na cidade e os diálogos com indigenistas eram cada vez mais profícuos, porém, as negociações e os constantes adiamentos da viagem às comunidades situadas no interior da Terra Indígena estavam criando certo desânimo. Neste momento, também comecei a problematizar a relação com as lideranças que estão na cidade, das quais dependia – pelo menos naquele momento – para o ingresso na terra indígena, uma vez que estas lideranças pareciam estar, muitas vezes, prioritariamente preocupados com a vida que levam na cidade.

Após a experiência na aldeia Lobo, tornou-se claro que há diferenças nas relações que são estabelecidas com as lideranças indígenas que atuam e vivem na cidade e aquelas que poderiam ser chamadas de *lideranças das aldeias*. Embora não seja metodologicamente coerente considerar os espaços das *idades* e das *aldeias* como duas dimensões estanques, observou-se uma diferença de comportamento e prioridades entre estas lideranças.

A partir do dia 21 de abril - além de Vitor Mayoruna, Gaúcho, dos funcionários da FUNAI e de indigenistas - uma nova liderança entra em cena no processo de negociações, o cacique do Lobo: “Caiçuma”. Descontente com o atraso da inauguração do Posto de Saúde em sua comunidade, Caiçuma chegou a Atalaia do Norte um dia após a saída da embarcação da Sesai para aldeia Lobo. Em uma conversa ele relatou ter sido abordado pelo grupo e convidado à retornar e acompanhar a inauguração do polo, no entanto, afirma não ter ido por já ter esperado demais.

Entre o dia 22 de abril e 18 de maio, dia em que iniciei a viagem no interior da Terra Indígena, mantive contato quase diário com Caiçuma. Esta importante liderança, ou, nas palavras de Matos (2009, p.75), “o *'representante' dos Matsés que vivem no Lobo frente aos brancos*” é conhecido e bastante respeitado, sobretudo, por manifestações enérgicas – como no episódio da mencionada Audiência Pública em Atalaia do Norte. Além desta, outra característica marcante é sua resistência à presença de missionários. Sobre este aspecto recordo de uma conversa que tivemos na casa de Kell na qual ele contava – com bastante ironia – histórias de *parentes*²⁵ que de alguma forma expressam alguma crença cristã. Ao contar que uma mulher Matsés afirma ver um homem branco o qual ela acredita ser Jesus Cristo ele rindo nos interpelava: “*será Kell? Será professor?*”

No período em que estive no Lobo pude confirmar essa resistência de Caiçuma à presença de missionários. Apesar de haver uma igreja evangélica na aldeia Lobo que é frequentada por algumas famílias residentes nesta aldeia e por grupos de pastores Matsés que vêm do Peru, diversas vezes escutei comentários de que Caiçuma não concorda com o funcionamento da igreja, ou, que quando ele está na aldeia, os pastores Matsés não visitam o espaço. Ressalto ainda que a localização desta igreja evangélica fica numa área distante da residência de Caiçuma e de seus parentes mais próximos. No desenvolvimento do trabalho apresentarei uma descrição mais detalhada da aldeia Lobo e das atividades que presenciei e desenvolvi no período em que lá estive.

Soma-se a resistência à presença de missionários, o fato de Caiçuma também ter manifestado discordância quanto ao desenvolvimento de pesquisas, sobretudo antropológicas, em diferentes ocasiões. Recordo que na primeira reunião que tive com algumas lideranças indígenas do Vale do Javari – incluindo Caiçuma – um dos temas tratados foi o desenvolvimento de pesquisas de professores e alunos do curso de Antropologia da UFAM com os grupos indígenas do Javari. Nesta oportunidade o convite que nos faziam para o desenvolvimento de atividades de assessoria ao movimento indígena convertia-se numa espécie de condição para o desenvolvimento de futuras pesquisas.

A relação entre indígenas e antropólogos nesta região – especialmente durante trabalho de campo – continua sendo permeada por tensões, na medida em que a negociação para realização da pesquisa de campo é contínua. A cada dia uma liderança surge no processo e faz-

²⁵“Parente” é uma forma de tratamento ou referência utilizada bastante entre os indígenas da região estudada, ou ainda, entre os não-indígenas para se referirem aos índios.

se necessário dialogar, explicar a pesquisa, atender pedidos, etc. Durante a realização desta pesquisa pude vivenciar esta experiência que já conhecia por relato de outros pesquisadores²⁶ no período em que permaneci na cidade, assim como, durante a estadia na aldeia Lobo. O fato de trabalhar na região e ser conhecido por lideranças indígenas desde 2007 facilitou o diálogo e o trânsito necessário para o desenvolvimento da pesquisa, no entanto, como afirmado acima, não fui dispensado da contínua negociação do campo.

O diálogo com Caiçuma neste período tornou-se, como dito anteriormente, quase uma rotina devido à posição de liderança que ele ocupa e à sua participação em situações importantes para a pesquisa – como a divergência em torno da emissão de documentos (RG, CPF, Título de Eleitor) para os Matsés da aldeia José Meireles. Apesar de não ter obtido consentimento para entrevistá-lo, as conversas pessoais e a companhia em conversas com outras lideranças foram momentos importantes para esta pesquisa, além disso, com a sua chegada à cidade abria-se a possibilidade de que o meu ingresso na Terra Indígena fosse feito em sua companhia.

A partir de então haviam duas possibilidades de ingresso na Terra Indígena: uma através de Gaúcho para acompanhar a realização dos jogos binacionais; outra, acompanhar o retorno de Caiçuma para a aldeia Lobo. Deste modo, prossegui a pesquisa na cidade e os encaminhamentos para a futura viagem considerando as duas possibilidades.

No dia 26 de abril, ainda em Atalaia do Norte, realizei duas entrevistas, a primeira com Vítor Mayoruna e a segunda com Gaúcho. Estas duas entrevistas foram registradas com auxílio de um aparelho gravador de voz e organizadas em três momentos: no primeiro momento, os entrevistados falavam de suas trajetórias; no segundo momento fiz perguntas relacionadas às organizações indígenas; e num último momento, interpelei sobre eventos e informações relacionadas ao tema da pesquisa – como a realização de reuniões e dos jogos binacionais e as relações entre as comunidades matsés situadas na faixa de fronteira.

Neste mesmo dia, à noite, encontrei com Tumi Paulo Uisú Matis na praça de alimentação da cidade e travamos uma conversa da qual, pelo menos uma parte, parece ser interessante reproduzir neste espaço de reconstrução e reflexão sobre a pesquisa de campo. Antes de relatar a conversa apresento brevemente o meu interlocutor: Tumi Paulo é professor indígena e tive a oportunidade de conhecê-lo e manter um contato mais frequente com ele no ano de 2009 durante as atividades do *Curso de Pré-Vestibular para estudantes indígenas da*

²⁶Dentre os diversos pesquisadores que atuam ou atuaram na região e que viveram situações semelhantes de esperas e negociações com indígenas e com a Funai tive a oportunidade de conhecer Bárbara Arisi durante sua pesquisa com os Matis e Javier Ruedas numa de suas visitas à região após a sua pesquisa sobre os Marubo.

cidade de Atalaia do Norte. Após este período, Tumi retornou para a aldeia onde residia. No momento em que retornei para a realização da pesquisa e o reencontrei, ele estava novamente morando na cidade e concorria a uma bolsa de iniciação científica voltada a estudantes do Ensino Médio, através da qual, caso fosse aprovado, iria participar de um projeto de pesquisa desenvolvido pela professora Flávia Melo da Cunha (UFAM). Diferente de outros indígenas que como ele já têm mais de 20 anos de idade, Tumi ainda é solteiro e não têm filhos, e nesta e em outras conversas, sempre se demonstrou determinado a seguir os seus estudos e ingressar em um curso superior.

Neste dia busquei saber como estava a sua vida na cidade, o que fazia além dos estudos e da prática de esportes, como fazia para manter o seu sustento, manter sua alimentação na cidade. Para estas perguntas, Tumi respondeu que não faz mais nada, pois não tem um trabalho remunerado, e que não têm condições para se alimentar diariamente. Contou-me sobre suas expectativas de se formar, entrar na universidade e de viajar à cidade do Rio de Janeiro para conhecer o Museu Nacional (MN/UFRJ) – segundo ele, lugar de onde vieram grande parte dos antropólogos que conhece²⁷.

Continuamos na praça, jantamos, conversamos e, observando a movimentação ao redor, Tumi passou a me interpelar sobre o meu trabalho de campo. Ao afirmar que provavelmente viajasse somente com indígenas, sem nenhum “*Nawa*”, ele afirmou que eu não iria aguentar muito tempo na aldeia. Em sua opinião eu não conseguiria ficar sem celular, sem *internet* e iria sentir falta do barulho e do movimento da cidade.

Antes de prosseguir com este relato faz-se necessário algumas considerações acerca do termo “*Nawa*”. Um conceito chave da alteridade entre os Pano, na análise de Keifenheim (1990), que agrega um denso conjunto de sentidos – sociológicos e cosmológicos –, convertendo-o em via de acesso à diversidade das configurações dos povos Pano (Calavia Sáez, 2001b; 2002a). “*Nawa*”, tal como empregado nesta situação, designa o estrangeiro superlativo, o homem branco, o não-índio. Diferenciando-se de “*nawa*”, utilizado para qualquer estrangeiro. Nos dois casos, o termo se constitui enquanto o elemento que designa a alteridade. No entanto, quando utilizado como sufixo - “*-nawa*” - significa “gente” e remete à denominação de povos,

²⁷Tumi não disse quem seriam estes antropólogos, no entanto, posso afirmar que ele conheceu Rafael Pessoa São Paio no período em que este desenvolveu atividades pelo CTI junto aos Matis. Rafael foi aluno de doutorado no Museu Nacional e posteriormente professor no Curso de Antropologia da UFAM, em Benjamin Constant. Lamentavelmente faleceu em fevereiro de 2013 vítima de um acidente de automóvel. Além de Rafael, Tumi também acompanhou as pesquisas de Bárbara Arisi quando estudante de pós-graduação da UFSC, conforme relatado por ambos em outras ocasiões.

ou de segmentos de povos indígenas, como: gente cotia (Marinawa), gente lua (Ushunawa), gente onça (Inonawa), gente osso (Shaonawa), gente machado (Yaminawa), etc (Calavia Sáez, 2001b; 2002a). Existem variações no emprego deste termo entre os diferentes povos Pano, no caso dos Matis – povo ao qual o meu interlocutor na situação acima pertence – Arisi (2007, p.71) afirma:

Os brancos são ‘nawa’, os primeiros citados na lista dos outros, por quase todos os Matis. O termo ‘nawa’ ocupa o lugar mais longe. Se imaginamos círculos concêntricos, o centro é Matsés (nós, gente), o mais de fora é Nawa. Dentro da categoria Nawa há outras sub-divisões atualmente: nawa wissu (nawa negro) e nawa wassá (nawa branco) e também em ‘nawa’ e ‘nawa kimon’ (kimo é usado como verdadeiro, autêntico, muito e mesmo, para enfatizar).

Esta “*figura emblemática da alteridade radical: os nawa*” (Erikson, 2002, p.188), entre os Matsés são chamados “*chotac*”. Tanto entre os Matsés quanto entre os Matis, há o uso da expressão “*matis utsi*” (outra gente), que diferentemente de *nawa* ou *chotac*, servem para identificar os grupos de parentesco semelhantes, os Pano vizinhos (Erikson, 2002; Matos, 2009). Do mesmo modo, encontramos entre os Matsés e os Matis outra semelhança: o uso do sufixo “*bo*” para a ideia de grupo, ou subgrupo - como no caso das metades patrilineares dos Matsés, *macubo* (macu = larva do milho), ou *shëctenamëbo* (shectenamë = queixada) e *bëdibo* (bëdi = pintas, metonímia com a qual se referem ao jaguar), chamada mais frequentemente *camumbo* (camum = jaguar) ou *tsasibo* (tsasi =duro) (Matos, 2009, pp.22-23).

Voltando ao relato: recorro que enquanto eu era questionado por Tumi Paulo, a pequena cidade de Atalaia do Norte parecia querer mostrar o que tem de “urbano”. Um dos estabelecimentos da praça tocava *rock* com a caixa de som em alto volume, motos e carros passavam na rua; uma *pickup* com um som ainda mais alto e com vários jovens que vinham de um jogo – provavelmente de futebol – pararam em frente à praça aumentando o movimento e o barulho. Neste ambiente, Tumi insistia na ideia de que eu não passaria sequer um mês na aldeia e afirma que isto já havia ocorrido com outros antropólogos. Então perguntei a ele o que deveria fazer na aldeia para passar o tempo? Ele me respondeu que não sabe como é entre os Matsés, mas, se fosse em sua aldeia, a noite tomaríamos uma bebida de cipó – segundo ele, outra que não a Ayahuasca²⁸ – e conversaríamos.

²⁸Refere-se, provavelmente, ao *tachik* (chá), uma bebida amarga e tida como estimulante, considerada como o “café dos Matis” (Erikson, 2002a, 2002b; Yano, 2009).

No intuito de aproveitar ainda mais esta conversa, tentei mostrar a Tumi que a minha ida (ou de qualquer *nawa*) sozinho para a aldeia não é tão diferente quanto à chegada de um indígena pela primeira vez na cidade. Há dificuldades nas duas situações e há muito a descobrir também. O mesmo concordou que não é fácil a inserção na cidade, porém, a conversa parecia apresentar mais desafios a mim – o antropólogo da vez. A conversa não prosseguiu mais, pois, juntou-se outro Matis que voltava da escola, com um telefone celular - “ultramoderno” -, e ambos começaram a utilizar a tecnologia para namorar. Aos poucos se juntaram mais três Matis que também voltavam da escola. Eu continuei um pouco com eles, observando suas reações às mensagens que eram enviadas para e por garotas com as quais se correspondiam.

Este episódio foi importante para as minhas reflexões em campo e espero que a reprodução fragmentária do mesmo possa permitir ao leitor uma imagem do contexto em que a pesquisa estava se desenvolvendo e uma reflexão acerca das relações entre antropólogos e índios, cidades e aldeias - em suma, situações de fronteiras.

Os dias seguintes não acrescentaram novidades ao desenvolvimento da pesquisa e seguiram a rotina de confirmação e cancelamento de viagem. De uma parte, Gaúcho ainda aguardava receber mais patrocínios para a realização dos jogos, de outra, Caiçuma adiou várias vezes sua viagem para resolver problemas de manutenção do seu motor, para atendimento médico de sua filha e para tratar de questões relativas ao recebimento de benefícios de uma de suas esposas.

No dia 08 de maio realizei uma entrevista com o ex-administrador da FUNAI em Atalaia do Norte, o senhor Jean Heródoto – “Tota”. Nesta entrevista fiz perguntas sobre sua trajetória na FUNAI e sobre a posição da instituição em relação ao atendimento aos Matsés que vivem ou viveram em comunidades situadas em território peruano.

No dia 11 de maio, em uma das tentativas de resolver a situação da viagem, liguei para Gaúcho que me pediu que fosse até sua casa, pois neste dia ele “estava de cozinheiro”. Apesar de ter estranhado o convite e a ênfase que o mesmo atribuiu ao fato de “estar de cozinheiro”, meia-hora depois do telefonema fui à sua casa. Lá chegando, encontrei Gaúcho sentado na varanda em uma cadeira de balanço provavelmente comprada a algum *prestanista*²⁹. Seu semblante era de preocupação. Tentei saber o que estava acontecendo e ele me explicou que

²⁹O *prestanista* é aquele vendedor que oferece seus produtos de porta em porta, porém com a facilidade da mercadoria ser dividida em várias prestações e não precisar de consultas à operadoras de crédito.

estava preocupado com a saúde de Rosineide, sua esposa. A situação de saúde de sua esposa foi também o motivo alegado por ele para “estar de cozinheiro”.

Após relatar a preocupação com sua esposa, Gaúcho falou sobre as possibilidades de viagem para a próxima semana e de como estavam os preparativos para os jogos. Depois do assunto da viagem, começou a queixar-se de problemas relacionados ao movimento indígena. Reclamações que giravam em torno da disputa empreendida por algumas lideranças indígenas por cargos e do questionamento sobre a legitimidade das novas associações indígenas – conforme já mencionado, no momento desta pesquisa o movimento indígena no Vale do Javari vivia a emergência de novas associações indígenas.

Para Gaúcho, com uma associação própria, os Matsés terão acesso direto aos recursos e afirmou que atualmente muitas lideranças estão com os interesses voltados somente para a Sesai devido à existência de vagas de emprego. Criticou ainda as associações, que em sua opinião, não acompanham devidamente as situações de discriminação vividas por indígenas na cidade. “*Estou preocupado com os Mayorunas*” – disse o Gaúcho – “*estão ficando perigosos. Tem Mayoruna em tudo que é canto e ninguém acompanha*”. Continuamos conversando sobre estes assuntos até a chegada de seu irmão, quando fomos almoçar.

A insatisfação com a atuação das organizações indígenas foi um dos temas recorrentes durante a permanência na cidade, a exemplo, dois dias após essa conversa com Gaúcho encontrei com Beto Marubo – liderança indígena e funcionário da FUNAI. Beto comentou sobre as divergências entre lideranças Marubo e as lideranças de outras etnias em relação à criação das novas associações e insistiu que alguns Marubo que lideraram o movimento deveriam entender que os outros povos agora estão organizados e têm suas próprias reivindicações.

Os dias 16 e 17 de maio foram preenchidos com os preparativos para a viagem que finalmente havia sido marcada para o dia 18 de maio. Após discussões e desencontros sobre com quem viajaria, até questões mais práticas como a compra do combustível necessário para a viagem, iniciei a viagem com destino à aldeia Lobo no dia marcado em companhia de Gaúcho, Renato (filho de Caiçuma), Sílvio (primo de Gaúcho - “filho do irmão do meu pai”) e sua esposa Tereza com seus três filhos.

Não descreverei aqui os acontecimentos ocorridos durante a viagem e a estadia na aldeia dado que estes relatos emergirão em outras partes do trabalho de acordo com o

desenvolvimento das discussões que o norteiam. Deste modo, concluirei esta introdução com uma síntese da metodologia empregada.

METODOLOGIA

A primeira fase da pesquisa compreendeu um exercício de compilação e avaliação da produção acadêmica existente sobre a definição dos limites entre o Brasil e o Peru e sobre os ciclos econômicos da borracha e da madeira. Também realizamos o levantamento e a análise de documentos relacionados aos processos de criação da Terra Indígena do Vale do Javari, no Brasil, e das *Comunidades Nativas* no Peru.

Dentre os documentos analisados nesta etapa da pesquisa destacamos o *Projeto de Estudo para eleição de áreas indígenas na bacia do Rio Javari* elaborado por Delvair Montagner (1980); o *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari* (Coutinho Jr., 1998) e os relatórios de pesquisa de Luis Calixto Méndez (1985). O levantamento e identificação destes documentos foram desenvolvidos a partir das bibliotecas e acervos: Biblioteca da Universidade Federal do Amazonas, acervos do Centro de Trabalho Indigenista - CTI e do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, no Brasil; acervo do Instituto de Investigações da Amazônia Peruana - IIAP, no Peru; e as Bibliotecas da Universidade Nacional da Colômbia/Sede Amazônica e do Banco da República, na Colômbia.

A segunda fase consistiu no trabalho de campo, através do qual busquei *in loco* as informações necessárias para alcançar os objetivos específicos propostos. Além das atividades já descritas nesta introdução, no período de permanência na Terra Indígena pude observar a rotina de uma aldeia Matsés situada no igarapé do Lobo, obter informações acerca da relação entre as aldeias situadas de um lado e de outro da fronteira e registrar eventos importantes para o desenvolvimento desta dissertação - como os referidos jogos binacionais.

Além disto, foram desenvolvidas atividades de cartografia social com os alunos da escola da aldeia Lobo. Juntamente à elaboração de mapas, recorri à realização de entrevistas e à observação participante do cotidiano de indígenas que vivem e/ou transitam nos espaços urbanos e em aldeias indígenas. Cabe ressaltar que no período de permanência na aldeia Lobo, participei da atualização do censo desta aldeia - atividade que me possibilitou o acesso a informações a partir das quais identifiquei alguns padrões de casamento -, bem como, visitei outras duas aldeias Matsés nas quais foram feitas entrevistas.

Para a compreensão das transformações em curso na organização social e política dos Matsés, além da realização de entrevistas com representantes das organizações indígenas, com professores indígenas e lideranças comunitárias, analisei documentos produzidos nos eventos do movimento indígena (reuniões, encontros, assembleias, eventos esportivos, etc.). Através destas atividades de pesquisa, indaguei sobre as percepções ou interpretações dos atores sociais sobre sua condição e/ou identificação fronteiriça que se mostraram vitais para compreender as diferentes formas e significados que adquirem as fronteiras em relação às diferentes construções das identidades nacionais e étnicas presentes nesta zona fronteiriça entre o Brasil e o Peru.

A sistematização e análise desses processos forneceram informações relevantes para uma reflexão sobre a atuação de organismos governamentais de não-governamentais. Tais informações poderão fomentar debates sobre temas correlatos, assim como outras pesquisas. Por fim, espero que a concretização desta pesquisa – através desta dissertação – contribua para a produção antropológica sobre a temática da etnicidade e nacionalidade em fronteiras, de forma geral, e em especial sobre os Matsés.

CAPÍTULO 1: AS FRONTEIRAS E AS TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E ESTATAIS COMO OBJETO DE DISCUSSÃO CONCEITUAL

Em 1783 um marco fronteiro, ou padrão, como dizem os portugueses, foi fincado na margem esquerda. Este marco de 32 pés de altura assinalava o lugar onde terminavam os domínios brasileiros de D. João V, rei de Portugal, e começavam os domínios peruanos de Fernando VI, rei de Espanha. [...] Esse padrão desapareceu, assim como os das margens do Javari, do Aguarico, do Oiapoque, do Madeira etc. Terá ele sido transformado pelos índios numa canoa ou na viga de uma de suas casas? Não se pode dizer. Talvez ele tenha caído nas águas do Auati de onde correu para as do Japurá, do Japurá para o Amazonas e do Amazonas para o mar; o abismo em que desapareceram tantos testemunhos da loucura e da vaidade das nações.

(Paul Marcoy, *Viagem pelo Rio Amazonas*).

A produção acadêmica sobre a construção de territórios indígenas, concebidos tanto como o resultado de territorialidades nativas quanto de processos de territorialização, é vasta e profícua. *Grupos étnicos, identidade étnica, etnicidades e nacionalismos; fronteiras, limites, boundaries, sociedades transfronteiriças*; ou ainda, *territórios, territorialidades específicas e territorialização* são exemplos do conjunto de categorias, noções e conceitos elaborados para apreensão de processos que envolvem grupos e regiões distintas.

Os estudos sobre fronteiras – geográficas, simbólicas, étnicas, regionais, nacionais, etc. - compõem um amplo rol de escritos no campo da Antropologia, da História, da Ciência Política e outros ramos de conhecimento, assim como, nos documentos diplomáticos e militares. A exemplo disto, Marcia Anita Sprandel - em *Breve Genealogia sobre os estudos de fronteiras & limites no Brasil* (2005) - nos apresenta uma relação de mais de 40 escritos de natureza teórica, didática-descritiva e provenientes de documentos oficiais que foram produzidos no período republicano.

A construção social do espaço também é um tema profícuo nas discussões antropológicas. Diversos pesquisadores buscam compreender as dinâmicas de conformação territorial em que os mais variados grupos – urbanos, rurais ou étnicos – estão inseridos. Daí decorrem o desenvolvimento de noções e categorias analíticas como: *territorialização* (Oliveira, 1998a) e *territorialidades específicas* (Almeida, 2006).

No que tange à produção etnológica sobre a Amazônia, há uma vasta produção sobre o grupo linguístico Pano com a qual buscamos estabelecer um diálogo no desenvolvimento

desta pesquisa. Pela proximidade e pela importância de seus estudos no conjunto da etnologia Pano, destacamos os trabalhos de Kenneth Kensinger - como o livro *How real people ought to live: the Cashinahua of eastern Peru* (1995) - e uma diversidade de textos publicados em *Working Papers on South American Indians*³⁰ e em *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*³¹; e Philippe Erikson: *La Griffes des Aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie* (1996)³² e outros.

Neste sentido, o presente capítulo reúne análises sobre trabalhos que abordam discussões teóricas e empíricas acerca das delimitações territoriais dos estados nacionais e da constituição de territórios indígenas; e uma revisão bibliográfica dos estudos sobre fronteiras. A sistematização destas análises busca apresentar o arcabouço conceitual que norteou nosso estudo sobre os processos de conformação do território Matsés no espaço que abrange os limites nacionais de Brasil e Peru.

1.1 LIMITES, FRONTEIRAS E ZONAS FRONTEIRIÇAS

Conforme já afirmado, a produção acadêmica sobre fronteiras não se restringe ao campo disciplinar da Antropologia, de forma que o termo apresenta uma polissemia. Neste sentido, é possível encontrar diversas definições e usos para o termo “fronteira” e outros correlatos, como “limites” e “zona fronteira”.

Um primeiro uso comum destes termos está diretamente relacionado ao território dos estados nacionais, sendo, portanto, facilmente encontrado em documentos diplomáticos e militares, assim como em trabalhos – não somente destes, mas, principalmente – de historiadores e geógrafos. Tanto nos documentos oficiais, quanto nos estudos, não há uma definição homogênea e podemos encontrar o emprego de “limites” e “fronteiras” sem uma clara distinção entre estes.

A definição de Hannerz (1997, p.15) para limite, “*uma linha clara de demarcação, em relação a qual uma coisa ou está dentro ou está fora*”, nos parece apropriada para tratar das

³⁰Publicado por Bennington College, Bennington.

³¹Publicado por The Berkeley Electronic Press (bepress). Após a morte de K. Kensinger foi criado um portal em sua homenagem, no qual foram disponibilizados diversos de seus textos. O endereço do portal: <http://www.salsa-tipiti.org/Kensinger/kensingerportal.html>

³²Há uma tradução para o espanhol pela editora ABYA-YALA em parceria com o IFEA, publicada em 1999: Philippe Erikson, **El Sello de los Antepasados**: Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía.

áreas que compreendem os distintos territórios nacionais. Tal linha de demarcação pode existir apenas como um segmento de coordenadas em um mapa, ou pode ser estabelecida fisicamente - como as margens do Rio Javari que servem de limites para os territórios do Brasil e do Peru.

Em seu trabalho de revisão sobre a antropologia da fronteira entre o México e os Estados Unidos, Alvarez Jr. (1995) empreende uma distinção das definições e usos dos termos *frontier*, *borders*, *borderlands* e *boundary*. *Borders* e *boundaries* cuja sistematização se aproxima do significado atribuído por Hannerz (1997), a “*limite*”. Em uma das passagens do texto Alvarez Jr. (1995) afirma: “*Borders are traditionally defined as international boundaries between nation- states*” (p.449)³³.

Outro pesquisador do tema, Anthony P. Cohen - em *Culture, identity and the concept of boundary* (1994) - também apresenta definições conceituais para estes termos. Diferentemente de Alvarez Jr. (1995), Cohen (1994) distingue *border* e *boundary*. Ao primeiro termo ele atribui aspectos físicos e factuais e o aproxima do termo *frontier*, sendo que ambos possuem aspectos de finitude e delimitação: “*Border and frontier have the quality of finity, definity, about them. When they are crossed, one has definitely moved from the Cerdagne to Cerdanya. That is undeniable, for my passport stamp tells me so*” (Ibid., p.56). O segundo termo – *boundary* – é situado no campo da consciência, da percepção e da representação. Em uma das passagens em que busca explicitar as distinções entre os termos, Cohen (1994) afirma:

If border is fact, boundary is consciousness, and the difference between them is crucial. I suggest a distinction the significance of which lean only assert but not demonstrate. There is a difference between being conscious of what is on either side of a border, and being preoccupied with the boundary as such. The first, again, implies definity: if I go this way, I will be X; if I go that way, Y. The latter seems to me more authentically boundary-conscious: liminal, uncertain, unpredictable. (p.57)

O antropólogo Jean-Pierre Chaumeil em um dos seus trabalhos sobre a região de fronteiras entre Brasil, Colômbia e Peru, afirma que o conceito de fronteira abrange realidades diferentes em função de sua dupla natureza: ser uma linha de separação e o lugar de se fazer contato (2000, pp.55-56). Atendo-nos ao primeiro caso, apreendemos da definição de Chaumeil que, enquanto *ligne de séparation*, este conceito se refere a uma demarcação geopolítica precisa que separa dois ou mais Estados. Trata-se de uma convenção resguardada pelo direito

³³Em uma consulta ao *Oxford Dictionary English* percebemos as semelhanças nas definições destas duas palavras: “**border**” - n. 1 a boundary between two countries or other areas. - v. (borders, bordering, bordered) 1 form a border around or along. 2 (of a country or area) be next to another; “**boundary**” - n. (pl. **Boundaries**) 1 a line marking the limits of an area.

internacional através da qual se garante os limites de um território sobre o qual se exerce a soberania de um Estado (2000, p.56)³⁴.

Em consonância com estes autores, adotamos a distinção entre “limites” e “fronteiras” no sentido em que tomamos o primeiro termo para nos referir à linha de demarcação/separação entre os estados nacionais, considerando-o, portanto, no seu aspecto de delimitador geopolítico; enquanto o segundo é utilizado para se referir a outros significados e usos. Seguindo o diálogo com os autores acima, podemos retomar a discussão de Hannerz (1997) e a composição do “pequeno conjunto de metáforas geográficas” (p.20). Para este autor, ainda que “limite” pareça “combinar com 'fronteira' e 'zona fronteira'” [Borderland], esses últimos “não implicam linhas nítidas e sim regiões, nas quais uma coisa gradualmente se transforma em outra, onde há indistinção, ambiguidade e incerteza” (Ibid., p.20).

Sob esta perspectiva, tomamos a fronteira enquanto região e não como linha. Para Alvarez Jr. (1995), os limites [boundary] separam formações sociais, povos e regiões, de outra parte, utiliza o termo *borderlands* [zona fronteira] para designar uma região que abriga um conjunto de práticas definidas e determinadas por estes limites, região esta que é caracterizada por conflitos e contradições tanto materiais quanto ideológicas.

Esta definição vai ao encontro do segundo aspecto do conceito de fronteira desenvolvido por Chaumeil (2000): *lieu de mise en contact*. Para este, a fronteira entre Estados ou regiões se constituiria, sobretudo, em um espaço difuso, uma área sociopolítica ou cultural particular, resultante da interação das populações que a habitam e a transformam em um espaço contínuo (Ibid., p.56). Compreende-se, desta forma, as fronteiras - ou melhor, as regiões/zonas fronteira - como espaços de encontro e interação (Chaumeil, 2000; Zárate Botía, 2008; Albuquerque, 2009). Encontros marcados por conflitos e contradições materiais, culturais e ideológicas. É portanto um espaço de negociações de territórios e de territorialidades, e de construções identitárias envolvendo diversas populações locais com outras sociedades nacionais e Estados (Zárate Botía, 2008).

Em suma, quando estivermos nos referindo às linhas demarcatórias dos Estados ou das regiões utilizaremos o vocábulo “limites” - podendo ainda vir acompanhado por outros termos como: geográficos, naturais, nacionais, físicos, etc. De outra parte, ao nos referirmos aos

³⁴ Segundo as palavras do próprio autor: “Dans le premier cas, l’idée de frontière (hormis celle que constitue tout obstacle géographique infranchissable) se réfère d’abord à une démarcation géopolitique précise séparant deux ou plusieurs États. C’est donc avant tout une ligne purement conventionnelle qui, au regard du droit international, garantit les limites d’un territoire sur lequel s’exerce la souveraineté d’un État.” (Chaumeil, 2000, p.56)

espaços e relações que emergem da junção de limites entre Estados e/ou regiões, utilizaremos as palavras “fronteiras” ou “fronteiriças”, isoladas ou acompanhadas de termos como: culturas, identidades, relações, regiões, zonas e áreas.

Há ainda outra utilização frequente do termo “fronteira”, geralmente associada a processos de colonização e/ou de expansão econômica: “*frente de expansão* ou *fronteira agrícola/econômica*”, ou ainda, “*fronteira pioneira*”. No Brasil, tal concepção sobre fronteira emerge na década de 1970 a partir de estudos que apontavam as contradições e os conflitos decorrentes das frentes de expansão econômica empreendidas durante o regime militar, sobretudo na região amazônica. Neste quadro podemos destacar o trabalho de pesquisadores como Octavio Velho (1972; 1976), Roberto Cardoso de Oliveira (1972), Darcy Ribeiro (1977) e José de Souza Martins ([1997] 2009). Nestes trabalhos são desenvolvidos conceitos e noções que contribuíram para a compreensão de processos envolvendo conflitos sociais, étnicos, nacionais e civilizacionais (Albuquerque, 2005), como os de *fricção interétnica* (Cardoso de Oliveira, 1972) e *fronteiras da civilização* (Ribeiro, 1977).

Aubertin & Léna (1988) e Hannerz (1997) atribuem ao trabalho do historiador Frederick Jackson Turner - *The Significance of the Frontier in American History* (1893) – a popularização do termo *frontier*. O sentido dado ao termo por Turner remete à expansão territorial. Nas palavras de Hannerz:

Para ele, a fronteira em expansão tinha sido uma região de oportunidades — terras selvagens que se transformaram em terras livres, onde os pioneiros eram independentes mas também podiam se unir, liberados dos entraves das tradições e das desigualdades que haviam deixado para trás, sem a carga de uma herança. (*idem*, p. 20)

A fronteira enquanto frente de expansão é “*componente significativo na construção dos Estados Nacionais, e, portanto, na construção do seu futuro*” (Becker, 1988, p.9). As ações estatais de definição de limites territoriais e conquista de novos espaços buscam afirmar a posição de um país no cenário mundial, portanto, estão vinculadas à representação de poder e ao estabelecimento da soberania sobre um determinado território.

A fronteira, nesta acepção, representa uma área de expansão interna sobre um território (Botía, 2008), em outras palavras, significa a conquista de novos espaços supostamente vazios e disponíveis para a colonização (Aubertin & Léna, 1988; Zárate Botía, 2008). Em consonância com este sentido, Ferreira (1988) afirma: “*Por 'fronteira' entende-se o processo de ocupação de um espaço reputado vazio. O vazio pode ser tanto demográfico como econômico ou jurídico,*

e o espaço se encontra tanto na floresta amazônica, como nos cerrados ou em qualquer lugar do Brasil” (p.38).

Priscila Faulhaber (1992), ao discutir as concepções de fronteira existentes na literatura dos fins dos anos 1980 e início dos anos 1990 – momento em que desenvolve a pesquisa que resultou em sua tese de doutoramento –, distingue entre a acepção geopolítica e a aplicação feita, sobretudo, pela economia política:

Diferente desta primeira concepção [a geopolítica], a concepção de **frente** é empregada por diversas abordagens em economia política, que adjetivam a **frente** ou **fronteira** como de **expansão** ou **pioneira** e indicam relações entre centros urbano-industriais e o “interior”, a incorporação ao mercado de terras consideradas ainda não ocupadas economicamente e o avanço de correntes migratórias [*grifos da autora*] (*idem*, p.62).

Em outra referência à Frederick Jackson Turner (1893), Zárate Botía (2008) afirma que esta acepção compreende a fronteira como a linha que separa a civilização da barbárie (p.32). Espaços vazios, ou ainda, locais bárbaros e selvagens, são concepções que historicamente têm acompanhado processos de colonização, de expansão de domínios territoriais e de explorações econômicas, a exemplo do processo de expansão norte-americana para o oeste, analisado por Turner (1893), das frentes de expansão da fronteira agropecuária no sul da Amazônia brasileira, ou da exploração gomífera em diversas áreas da Amazônia continental.

Estas frentes de expansão têm ocasionado diversas situações de conflitos entre segmentos das chamadas sociedades nacionais e as populações que ocupam tais espaços, genericamente chamadas de índios. Em relação a estas situações, Aubertin e Léna (1988, pp.12-13), afirmam: “*O massacre dos índios aparece como indissociável da fronteira, pois sua expansão se efetua sempre em um espaço ideologicamente considerado como vazio, de um ponto de vista demográfico ou econômico, e mesmo jurídico*”.

Além de identificar as distintas acepções e usos destes termos e indicar o modo como os usaremos no decorrer desta dissertação, é importante refletir sobre as diferenças conceituais e políticas que as orientam. *Limites*, enquanto uma *linha* de demarcação/separação, está contido tanto nas acepções que tratam dos limites nacionais ou regionais quanto nas que tratam das frentes de expansão. Como afirmamos anteriormente, as frentes de expansão também são entendidas como *linha* de separação entre a civilização e a barbárie, ou ainda, entre o progresso e o atraso. Tais definições possuem, portanto, uma forte relação com os processos militares,

políticos e econômicos dos estados nacionais e abordam a realidade numa perspectiva macrosociológica.

Tais acepções nos parecem também relacionadas às ideias de margens e periferia que se constituem em contraponto aos centros - sejam eles geográficos, políticos, ou econômicos. Não obstante, sobretudo nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, há uma preocupação crescente de antropólogos e sociólogos em olhar as microrrelações das populações locais nas regiões de confluência entre duas ou mais nações, bem como refletir sobre tantas outras fronteiras (sociais, culturais, simbólicas) que se formam, se sobrepõem, se complementam e entram em conflito em relação à noção de fronteira política ou estatal (Albuquerque, 2009).

Assim, temos de um lado percepções que tendem a tratar estas regiões enquanto espaços vazios a serem colonizados/explorados; e de outro, estudos que têm tornado visíveis as dinâmicas locais. Tais estudos corroboram para pensarmos a *periferia como centro* (Grimson, 2000, 2003; Albuquerque 2009; Chaumeil, 2000), isto é, “*Tanto empírica como epistemologicamente, se trata de 'entender a las fronteras como un centro': en cuanto objeto de investigación, en cuanto foco de análisis y en cuanto problemática teórica.*” (Martín, 2001, p.293).

Em sua análise sobre estudos na fronteira amazônica, Zárata Botía (2008) aponta que, na maioria dos estudos realizados por antropólogos, o espaço fronteiriço aparece somente enquanto pano de fundo ou como interessante cenário de encontros culturais. Comparando com casos de antropólogos que pesquisam *na cidade*, mas não *a cidade*, o autor afirma que a fronteira enquanto objeto tem sido relegada por ser considerada algo meramente circunstancial (p.38).

As fronteiras físicas ou simbólicas, consideradas como *locus* do encontro da alteridade ou analisadas a partir dos conflitos étnicos e processos de contato e acomodação nacional e transnacional, têm sido objeto de diversos estudos no campo das ciências sociais. Entre os diversos trabalhos desenvolvidos, nos servirão de inspiração e quadro de referência nesta dissertação: Roberto Cardoso de Oliveira (1976; 2000), João Pacheco de Oliveira Filho (1979; 1998), Priscila Faulhaber (1992; 1996; 1998; 2005), Jean Pierre Chaumeil (1992; 1996; 2000), Jean Pierre Goulard (2002; 2003), Zárata Botía (2008), José Pimenta (2008; 2009; 2012), Stephen G. Baines (2004; 2006) e Cláudia L. López Garcés (2000).

1.2 TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES

O conceito de "território" requer uma perspectiva analítica capaz de transcender o nível puramente físico. Faz-se necessário recorrer às elaborações que busquem abordar as diferentes e complexas dinâmicas socioculturais e políticas das populações que os habitam cuja ação conflui para sua definição e caracterização. Neste sentido, o geógrafo Rogério Haesbaert (1997) propõe que o território não deve ser compreendido apenas em sua dimensão física e que envolve ao mesmo tempo uma dimensão simbólica, cultural, e uma dimensão de caráter político disciplinar. No âmbito das formulações da geografia política, o território é entendido como um espaço onde se manifesta o poder de alguém. A construção do Estado Nacional na modernidade, por algum tempo, tornou exclusivo e tão forte que o território e o Estado Nacional foram indissociáveis até como escala de análise geográfica, não se permitindo outra territorialidade que não a do Estado Nação.

Esta relação entre território e Estado-Nação dialoga com outras duas noções importantes para este estudo: limites e frentes de expansão, uma vez que a consolidação dos estados nacionais fundamenta-se na definição de seus limites territoriais e as consequentes ações necessárias para afirmação da sua soberania. Assim, ainda que tais limites possam ser redefinidos ao passar do tempo, não é possível pensar a existência dos estados nacionais sem a sua delimitação territorial. Por outro lado, considerando que os limites dos territórios estatais podem sofrer alterações ao longo da história e que as definições formais dos mesmos nem sempre são acompanhadas de um real domínio – político, econômico, militar, cultural, etc. - de toda sua dimensão espacial, há processos internos de incorporação de áreas através das frentes de expansão.

Portanto, *território*, em um primeiro sentido, remete à área de ocupação e de exercício de poder de um Estado-Nação a partir do qual é possível observar processos de afirmações de soberania e de definições de limites, assim como, as dinâmicas internas de colonização e expansão. Desta forma, faz-se necessária uma abordagem orientada por uma perspectiva histórica de forma a identificar os processos que confluem para a conformação dos estados nacionais que formam a região fronteira aqui estudada.

Denise Maldi (1998) – remetendo-se às formulações de Paul Allières em *L'invention du territoire* (1980) – defende a necessidade de analisar o território em três dimensões: *objeto*,

sujeito e função do Estado. Enquanto “objeto do Estado: resulta de uma reificação do território como persona jurídica estática, uma vez que o Estado não tem sobre o solo um direito de propriedade, mas um poder de dominação, a soberania territorial” (Maldi, 1998, p.5). Na segunda dimensão a ser considerada, – o território é tomado como “*elemento constitutivo do estado, um elemento de sua personalidade jurídica*” - assim, “*o Estado seria a combinação de muitos elementos, povos e organização jurídica onde o território ocupa um lugar constitutivo, definindo o modo de existência do Estado no espaço*”. Por fim, o território enquanto “*função do Estado transforma-o no depositário do direito que as coletividades possuem sobre o território*” (Maldi, 1998, p.5).

Estas três dimensões, indicadas por Maldi (1998) como necessárias para análise do território, além de corroborar com a concepção já apresentada do território enquanto área de ocupação e de exercício do poder de um Estado Nacional, remete-nos à análise do papel desempenhado pelos estados nacionais na regulamentação de diversas práticas territoriais através do estabelecimento de entidades jurídicas como as *Terra Indígena* (Brasil), *Comunidade Nativa* (Peru), *Resguardos* (Colômbia), dentre outras denominações.

Buscaremos no decorrer desta dissertação dialogar com pesquisas sobre a formação dos atuais territórios estatais sul-americanos, principalmente Brasil e Peru, no intuito de analisar o “*processo de afirmação das soberanias hoje existentes como expressão da própria consolidação dos Estados no subcontinente, destacando, portanto, a história da definição de suas fronteiras e de seus âmbitos espaciais de exercício do poder*” (Moraes, 2006, p.41). Moraes (2006), em um artigo em que dialoga criticamente com as formulações da geografia política clássica – na qual predominava a noção de território enquanto espaço de efetivação do poder estatal – formula a seguinte definição para território:

O território é, portanto, uma jurisdição de um Estado, a projeção espacial de sua área de soberania e monopólio da autoridade. Contudo, o território, enquanto construção política, também aparece como referência identitária e um nexos de agregação de interesses. Trata-se, além disso, de um conceito que introduz uma escala espacial de análise, que pode ser estudada numa ótica retrospectiva como resultado de um processo pretérito de formação que avança até a atualidade. Para dar conta de seu movimento é necessário estar atento tanto às materialidades que ele cria ou de que se apropria, quanto aos interesses, ações e ideias que o impulsionam (*idem*, pp.44-45).

No campo antropológico há também uma gama de estudos que abordam aspectos ligados ao território. Para ilustrar que a “*noção de território não é de maneira alguma nova na antropologia*” (p.54), Oliveira (1998a), cita o trabalho de Morgan (1973) que tomou o território

como um critério de classificação entre *societas* e *civitas* e a utilização deste mesmo critério por Fortes e Evans-Pritchard (1975) na classificação dos sistemas políticos africanos, além do artigo de Bohanan (1967)³⁵. Podemos citar ainda a produção de E. Leach, especialmente sua obra: *Os sistemas políticos da Alta Birmânia* (1954).

Além destes, empreendemos a seguir uma reflexão sobre as elaborações de Marcel Mauss em *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós* ([1906] 2003). Em um debate aberto com o determinismo geográfico e ecológico da antropogeografia, Mauss desenvolve um estudo de morfologia social das sociedades esquimós, definindo morfologia como

[...] a ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva (*idem*, p. 425).

Ao introduzir a categoria de morfologia social, Mauss se contrapõe à determinação atribuída ao meio ambiente e indica a organização social do grupo humano como elemento preponderante no uso do território. Neste sentido, o autor relacionou aspectos técnicos, materiais e sociais buscando elucidar a necessidade de considerar o estado da técnica industrial, assim como, a organização moral, jurídica e religiosa para compreender a existência de um agrupamento humano em determinado ponto do território.

Longe de a situação propriamente geográfica ser o fato essencial sobre o qual devemos fixar os olhos quase exclusivamente, ela constituiu apenas uma das condições de que depende a forma material dos agrupamentos humanos; e, na maioria das vezes, tal situação só produz seus efeitos por intermédio de múltiplos estados sociais que ela começa por afetar, e que são os únicos que explicam a resultante final. Em uma palavra, o fator telúrico deve ser relacionado com o meio social em sua totalidade e sua complexidade. Ele não pode ser isolado. Do mesmo modo, quando estudamos seus efeitos, é em todas as categorias da vida coletiva que devemos acompanhar as repercussões (*idem*, p.429).

Mauss rejeita uma certa “teoria da ação exclusiva do fator telúrico” (2003, p.430) em favor da centralidade das “categorias da vida coletiva” para a compreensão do substrato material das sociedades esquimós – e de todas as sociedades, como o mesmo propõe ao final

³⁵Oliveira (1998a) refere-se aos seguintes trabalhos: Lewis Henry Morgan, 1973. *A Sociedade Primitiva*; M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (eds.). 1975. *African Political Systems*; e Paul Bohanan. 1967. *African's Land*, publicado em G. Dalton (ed.), *Tribal and Peasant Economies*.

do estudo. No estudo em questão, Mauss busca elucidar as diferenças na organização das sociedades esquimós ocorridas no verão e no inverno. Para tanto, o autor recorre à análise da “*mentalidade coletiva esquimó*” e, em uma nova referência à antropogeografia, agora especificamente a um trabalho de Ratzel³⁶, recupera as noções de “*volume geográfico e volume mental*” (Ibid., p.468).

A primeira noção é definida como “*a extensão espacial realmente ocupada pela sociedade em questão; enquanto volume mental é a área geográfica que ela consegue abarcar com o pensamento*” (Ibid., p.468). Estas definições corroboram com uma distinção que entendemos ser necessária entre *território* e *territorialidade*. Apreendemos a partir das leituras realizadas que *território* refere-se, fundamentalmente, a uma unidade espacial, um volume geográfico com limites definidos por uma determinada sociedade e a partir do qual se estabelecem relações com outros grupos sociais.

Neste sentido, podemos empregar o uso do termo *território* tanto para nos referir à extensão espacial de um Estado-Nação quanto para outras formações sociais, como o território de uma comunidade indígena. Por outro lado, a definição de *volume mental* nos aproxima da dimensão da *territorialidade*, direcionando a análise aos processos e as dimensões simbólicas de representação e constituição de territórios.

Mauss (2003), sempre evidenciando as *categorias da vida coletiva*, atribui maior notabilidade ao *volume mental*, ou seja, à extensão do conhecimento geográfico do grupo. Conhecimento este que ele define como “*um conhecimento tradicional de lugares extremamente distantes, mesmo entre aqueles que não fizeram essas viagens*” (p.469). Trata-se, portanto, de um “*traço da mentalidade coletiva*” (p.468) que emerge como elemento chave para a explicação da forma como se efetiva a apropriação do território em determinadas situações, ao mesmo tempo que possibilita a apreensão de dimensões territoriais que podem se referir ao passado ou a territórios míticos – como os descritos por diversas populações ameríndias.

A esta reflexão podemos incorporar a discussão feita por Maldi (1998) em *A questão da territorialidade na Etnologia brasileira*. Buscando evidenciar as diferenças entre as noções de territorialidade, espaço e território, a autora recorre à noção de *categoria* desenvolvida por E. Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*. A partir desta noção, “*a categoria*

³⁶A referência ao trabalho de Ratzel indicada na edição consultada é a seguinte: Ratzel, *Politische Räume, Geogr. Zeitschr.*

espaço, pela sua universalidade e anterioridade histórica, provê o fundamento básico da própria sociedade” (Maldi, 1998, p.3). Não obstante a categoria espaço seja universal, seu conteúdo é determinado culturalmente, *“requisitando o referencial etnográfico para a sua compreensão”* (Ibid.).

Em sua tese de doutoramento, Priscila Faulhaber afirma que a noção de territorialidade deve ser formulada a partir das dimensões políticas e simbólicas *“enquanto uma linguagem que exprime relações sociais que envolvem a intervenção humana historicamente referida sobre a natureza em um espaço socialmente determinado”* (Faulhaber, 1992, p.49). Tal formulação fundamenta-se no sistema de relações que permeiam as conformações territoriais e concebe a territorialidade *“enquanto temporalidade e espacialidade vividas por uma comunidade em movimento”* (Ibid., p.30).

Little (2002) propõe uma renovação da teoria da territorialidade na antropologia e, ao dialogar com diversos autores, apresenta algumas noções que compreendemos serem pertinentes para o presente estudo. Considera a *“conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos, e define a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”* (p.3). Corroborando com a compreensão de que o território é um produto histórico de processos sociais e políticos, o autor nos chama a atenção para outro aspecto da territorialidade humana, a sua *“multiplicidade de expressões, e desenvolve o conceito de cosmografia* (Little, 2001 apud Little 2002, p.4):

definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Gallois (2004, p.50) parte da premissa de que *“nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial”*, assim, caberia à produção etnográfica registrar as diversas maneiras em que os grupos exercem suas práticas territoriais em diferentes contextos. Diversos estudos ressaltam a diferenciação entre as territorialidades estatais e indígenas. A primeira se caracteriza pela limitação (Gallois, 2004), pela fixação e pelo controle de práticas territoriais (Kent, 2011); enquanto na apreensão das territorialidades indígenas, predominaria

os costumes e a flexibilidade dos limites (Kent, 2011) - devendo um território indígena³⁷ ser compreendido como resultado da “*construção e vivência culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial*” (Gallois, 2004, p.39).

Não obstante a consideração de que qualquer grupo humano desenvolve práticas territoriais específicas, o estabelecimento de limites territoriais está, na maioria das vezes, relacionados à invasão externa das áreas habitadas³⁸ (Oliveira, 1998a; Gallois, 2004; Kent, 2011; e outros). Os conflitos resultantes destas invasões têm sido tema de uma diversidade de estudos dos quais se destacam os que buscam compreender a transformação dos territórios indígenas – heterogêneos e com limites flexíveis – em territórios homogêneos e delimitados mediante a ação dos Estados.

Kent (2011, p.575) afirma que “*As práticas territoriais de populações indígenas cada vez mais se moldam na interseção de suas próprias abordagens costumeiras flexíveis e a orientação pronunciadamente mais fixa introduzida pelas instituições estatais com as quais interagem*”. No mesmo sentido, Gallois (2004, p.39) argumenta que “*a ideia de um território fechado só surge com as restrições impostas pelo contato*”.

Estas abordagens têm priorizado a análise dos impactos sofridos pelos grupos indígenas nas situações de contato com os Estados Nacionais, e dialogam – de maneiras distintas – com a noção de *territorialização*³⁹ (Oliveira, 1998a, 1998b, outros). Estas situações de contato, embora marcadas por confrontos e por mudanças expressivas na organização social dos grupos indígenas, tem construído “*pontes que tornam possível o envolvimento de atores do Estado e indígenas*” (Kent, 2011, p.577). Segundo Gallois (2004, p.40),

o contato é efetivamente uma experiência que acrescenta elementos à territorialidade, levando à criação de novas estratégias. [...] O contato impõe a necessidade de elaborar conhecimentos acerca da lógica subjacente às políticas de controle territorial conduzidas pelo Estado (por exemplo, noções de limites fixos, ao mesmo tempo que parâmetros para identificar-se e ser reconhecido como “índio”) e elaborar também estratégias territoriais para lidar com essa lógica (por exemplo, reordenar a ocupação

³⁷Gallois (2004) distingue *Terra Indígena* de *Território Indígena*. O primeiro termo remete ao conceito jurídico, enquanto o segundo é o resultado da territorialidade concebida e praticada por diferentes grupos indígenas. Além disto, se os territórios indígenas emergem das relações de apropriação empreendidas pelos grupos, a Terra Indígena está fundamentada na noção de posse ou propriedade da terra.

³⁸Ainda que se priorize a seguir os conflitos territoriais resultantes da convergência entre as práticas territoriais estatais e indígenas (Oliveira, 1998a; Gallois, 2004; Kent, 2011; e outros), vale ressaltar que existiram – e provavelmente ainda exista - entre povos indígenas situações conflitantes que resultaram em estabelecimentos de limites territoriais. A exemplo, há bastantes referências sobre os conflitos entre os Omágua – habitantes das margens dos rios - e os Tikuna – que na época ocupavam o interior da floresta – no período colonial na Amazônia.

³⁹Oliveira (1998a, p.55): [...] a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

em função da localização de postos de assistência, ou de atividade ligada à comercialização de produção indígena etc.).

João Pacheco de Oliveira Filho tem contribuído para a discussão acerca da incorporação de populações indígenas dentro de um Estado-Nação, processo este que ele entende ter a dimensão territorial como estratégica (Oliveira, 1998a). Partindo da noção de *situação colonial*, desenvolvida por Balandier (1951), o autor desenvolve a noção de *territorialização* e buscar apreender as transformações decorrentes do contato interétnico. De acordo com o formulado em Oliveira (1998a, p.55), processo de territorialização é:

[...] justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).

Tais estudos apontam duas dimensões importantes para a compreensão das práticas territoriais que buscaremos conservar na análise da territorialidade Matsés. Primeiramente, uma tensão entre flexibilidade e fixação, e uma segunda dimensão que atente para as práticas territoriais no nível da comunidade e àquela que perpassa relações com o universo exterior.

Nossa pesquisa parte da consideração de que o contexto transfronteiriço está em constante disputa e a construção de territórios e territorialidades deve ser observada a partir dos diversos atores sociais envolvidos, problematizando as ações de dominação e exploração, tanto política quanto econômicas, mas, enfatizando as diversas estratégias, formas de resistência, de redefinições territoriais e das relações interétnicas operadas pelas sociedades indígenas também no âmbito da dimensão simbólica, cultural.

Outrossim, é importante ressaltar as relações existentes entre os diversos sentidos concernentes às noções de fronteira e às práticas territoriais. No entender de Maldi (1997): “*na raiz da percepção do território está a percepção do nós* [a nação, a comunidade, a etnia, etc.], *a construção básica da identidade coletiva* [a nacionalidade, o pertencimento étnico, o regionalismo, entre outros] *e, por extensão, a sede do estabelecimento da diferença, o limite para a construção da alteridade enquanto uma situação antagônica por definição*” (p.187). Neste sentido, podemos afirmar que os estudos sobre as diversas formas de *fronteiras* e as distintas *territorialidades* constituem um objeto antropológico por excelência.

1.3. RELAÇÕES INTERÉTNICAS, IDENTIFICAÇÕES FRONTEIRIÇAS E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO

Identidade étnica é um tema que tem tido destaque na produção antropológica que privilegia a dimensão política do fenômeno étnico e que se expressa em abordagens orientadas pelo conceito de comunidade étnica - tal como foi definido por Max Weber na sua obra *Economia e Sociedade* (1922). Neste conjunto de estudos, outro autor que desempenha relativa influência é Fredrik Barth - a partir da publicação de *Introduction de Ethnic Groups and Boundaries. The social organisation of cultural difference* (1969) - cuja obra foi tematizada por, Villar (2004) e Reesink (2010) que nos oferecem uma reflexão crítica sobre o impacto e sua utilização de seu texto introdutório na antropologia brasileira.

Além de Weber e Barth, abordagens sobre grupos e localizações tão distintas como os Curdos, os Bora e os Miraña - ou ainda, os conflitos etnonacionalistas no sul da Ásia - preenchem uma vasta lista de publicações, dentre as quais Eriksen (2002 [1993]), Smith & Hutchinson(1996), Tambiah (1996), Guibernau & Rex (2008 [1997]), Hans-Rudolf Wicker (1997), Fenton (2008 [2003]), Brubaker (2004) e Jenkins (1997). Apesar da diversidade de abordagens, o ponto de convergência desta produção se encontra no reconhecimento de que a identidade étnica está vinculada ao grupo a que pertence, com diferenças linguísticas, de organização social e cultural e especialmente de transformação de seu espaço. Seus mitos, religiosidade e relações sociais definem normas diferenciadas de apropriação dos recursos ambientais e, portanto, configuram espaços de representação também diferenciados.

Devemos ressaltar que a base material - o substrato material, como caracterizou Mauss (2002) - serve de referente para a construção de muitas identidades. Assim como a identidade individual, a identidade social é também uma identidade carregada, ao mesmo tempo, de subjetividade e de objetividade (Ayres de Paula, 2005). A identidade, assim, não está desvinculada de grupo em qualquer contexto geográfico. A etnia, segundo Cardoso de Oliveira não tem substância, não é sequer uma propriedade, uma qualidade ou uma categoria que possa ser atualizada (Cardoso de Oliveira, 1976). Ela somente é, tem existência, vinculada a um grupo. Um grupo com uma forma de organização social específica e diferenciada do grupo de contexto. “*O que marcam as fronteiras do grupo étnico são sua organização social e os modos de auto-atribuição e atribuição pelos outros da identidade étnica em si*” (Cardoso de Oliveira, 1976, p.63).

A partir do século XIX a consolidação dos Estados Nacionais latino-americanos fundamentou-se em relações sociais, políticas e econômicas desenvolvidas no período colonial, pois, o processo de estabelecimento dos limites geopolíticos através da delimitação territorial, as ações que visavam a garantia da soberania nacional e a *nacionalização*⁴⁰ dos povos indígenas representaram – para os ameríndios que sobreviveram à violência da colonização europeia – a continuidade de violentas práticas jurídicas, políticas e ideológicas. A este respeito, a literatura informa que a região de fronteiras entre Brasil, Colômbia e Peru se consolidou sobre o território ancestral de diversos povos, dentre eles os Tikuna e os Matsés⁴¹.

A concepção de Estado-Nação moderna e sua expressão de fronteira exclusiva, linear e, pretensamente nítida, são usualmente associadas aos conceitos de soberania e ao princípio do controle territorial. Nesse sentido, as fronteiras entre Estados podem ser analisadas, ao mesmo tempo, como instituições e processos. As primeiras são produtos de decisões políticas reguladas por textos legais (ex. tratados internacionais); enquanto processos expressam a instrumentação das políticas do Estado, os quais são restringidos pelo grau de controle efetivo que ditas políticas tem sobre os limites do território estatal e atuam como marcas de identidade nacional.

Do ponto de vista econômico, o processo de colonização associado ao estabelecimento de limites foi relacionado à exploração dos recursos naturais, como a borracha produzida através do caucho ou da hévea. No entanto, mesmo durante o período do apogeu da exploração da borracha, a dominação não foi total. Alguns estudos sobre a situação de populações indígenas neste período relatam formas de não colaboração indígenas – vistas como rebelião aos olhos dos dominantes – e atos de resistência (Faulhaber, 2005; Zárate Botía, 2008; Iglesias, 2010; dentre outros). Muitos indígenas não aceitavam as condições impostas pelo trabalho forçado e fugiam para a floresta e mesmo para outros países, nos quais encontravam condições de se territorializar, como ocorreu com os Miranha que se fixaram no Brasil (Faulhaber, 2005).

Ao tratar do período da exploração da borracha, Romanoff (1984, p.12) ressalta quatro aspectos: primeiro, a extração da borracha afetou as regiões da Amazônia em diferentes graus; segundo, a produção da borracha dominou a história local do início do século XX; terceiro, as

⁴⁰A este respeito, consultar: Los Ticuna frente a los procesos de nacionalización, capítulo 2 da Tese de Doutorado de Claudia Leonor_López Garcés, intitulada Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/ Solimões (2000).

⁴¹A situação dos povos indígenas amazônicos nos processos de definição das fronteiras nacionais têm sido tema de diversas pesquisas, como: Chaumeil (1996); López (2000); Falhauber (2005); Zárate Botía (2008); Karadimas (2008b); Pimenta (2009); e e outros.

sociedades ameríndias se adaptaram à exploração da borracha de formas variadas: alguns se tornaram seringueiros, outros escravos, alguns resistiram e outros fugiram. Ainda outros, como os Matsés, sobreviveram através da resistência em áreas que ficavam fora das rotas principais de comércio e transporte da indústria gomífera; e, o quarto aspecto, as razões para as diferenças demográficas entre os maiores e os menores grupos de indígenas decorrem das diferentes situações de contato com os *outsiders*, particularmente no “*boom da borracha*”⁴².

Zárate Botía (2008) demonstra que, fugindo de diversas formas de exploração, tanto no período da disputa territorial entre Espanha e Portugal, quanto no período da exploração gomífera, o trânsito e a consequente fixação em outro país, assim como, a adoção transitória e instrumental de uma identidade nacional era prática comum de membros dos grupos nativos da região. Daí resulta ser importante uma análise que considere os processos históricos que confluem para a atual conformação territorial das populações indígenas, de modo a evitar reduzir a questão da nacionalidade à simples ocupação de um território sem considerar a sequência de eventos que leva a um determinado grupo étnico adotar (ou não) uma identidade nacional.

A compreensão das dinâmicas históricas de conformação territorial e do estabelecimento de laços identitários requer, portanto, uma reflexão sobre os processos que confluíram para o estabelecimento de pontos de fixação dos Matsés no Brasil e no Peru – reflexão esta que problematiza a atribuição de nacionalidades a membros do povo Matsés simplesmente pela localização atual de suas aldeias, principalmente pelo fato de que tal diferenciação orienta ações de órgãos governamentais e reforçam a divisão entre “matsés peruanos” e “matsés brasileiros”. Neste sentido, o estudo se direciona para a investigação dos diferentes contextos históricos nos quais foram estabelecidas distinções entre os matsés “peruanos” e “brasileiros” desde que é tomada como ponto de partida, uma situação histórica atual – esta marcada pela exploração petrolífera pelo governo Peruano – que se coloca como um elemento explicativo da mobilização em torno de uma identidade matsés transfronteiriça.

⁴²As diferenças nas situações de contato, incluindo o período da borracha, são discutidas em outras passagens por Romanoff (1984) e também são levadas em consideração por Coutinho Jr. (1993) para analisar as diferentes reações e transformações ocorridas entre os povos indígenas amazônicos. Interessante também observar que as instalações de seringais eram determinadas pela quantidade de seringas disponíveis para a exploração, este fato subsidia, inclusive, a avaliação do sertanista José Meireles sobre a presença de grupos considerados em isolamento nas cabeceiras dos rios na região de fronteira entre o estado brasileiro do Acre e o Peru. Para este sertanista, só existem hoje povos isolados porque nestas regiões não haviam seringas. Tal afirmação está registrada nos depoimentos contidos no documentário “Paralelo 10”, do Diretor Sílvio Da Rin.

CAPÍTULO 2: “*Em marcha às nascentes do Javari...*”

Assim intitula-se o terceiro capítulo de *Panoramas Amazônicos, vol. VI – Benjamin Constant*, de Anísio Jobim⁴³. Publicado em 1943, este volume apresenta dados relativos à formação do Município de Benjamin Constant, a sua divisão em distritos – como o de Remate de Males, ao qual é atribuída a origem do atual Município de Atalaia do Norte –, dados socioeconômicos e registros históricos - como o das expedições demarcadoras dos limites internacionais – nos quais emergem diversas referências aos grupos indígenas que habitavam a região⁴⁴.

Impossível negar a importância e a influência que as etnografias da Amazônia e os relatos como o de Anísio Jobim (1943), ou de viajantes como Paul Marcoy e a sua *Viagem pelo Rio Amazonas* (2001)⁴⁵, ou ainda, a recriação literária de personalidades e eventos como em *El sueño del celta* (2010) de Mario Vargas Llosa⁴⁶. Não obstante a influência de um vasto conjunto de representações sobre a região, sem a pretensão, portanto, de construirmos uma grande narrativa sobre a viagem feita pelo Rio Javari, apresentamos neste capítulo dados relativos ao percurso entre a cidade de Atalaia do Norte e a aldeia Lobo na região do rio Jaquirana – nome dado ao alto curso do Javari.

⁴³Anísio Jobim foi Desembargador do Tribunal de Apelação do Amazonas. Membro da Academia Amazonense de Letras, do Instituto Geográfico e Histórico, sócio correspondente do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte, membro da Sociedade Riograndense de Ciências e sócio correspondente da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Além do trabalho em tela, foram publicados ainda outros volumes de *Panoramas Amazônicos*, sendo os que o antecedem: *Panoramas Amazônicos. I, Coari*. 1933; *Panoramas Amazônicos. II, Codajás*. 1934; *Panoramas Amazônicos. III, Tefé*. 1937; *Panoramas Amazônicos. IV, Moura*. 1938; e *Panoramas Amazônicos. V, São Paulo de Olivença*. 1940. Agradeço ao colega Benedito do Espírito Santo P. Maciel, pela indicação de leitura e acesso ao volume dedicado à Benjamin Constant e entorno.

⁴⁴Alguns dos nomes atribuídos aos grupos indígenas no trabalho em questão: *Majurunas, Mangeronas, Maiurunas, Maias, Marubas, Ticunas, Catuquinas [sic]* (Jobim, 1943).

⁴⁵Nos referimos à narrativa da viagem de Paul Marcoy realizada em meados de 1847. A narrativa integral foi originalmente publicada como *Voyage à travers l'Amérique du Sud de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique* (1869), no entanto, para a elaboração desta dissertação, utilizamos da publicação brasileira em que consta somente a parte final da viagem: o percurso da descida do rio Amazonas desde a fronteira peruana até Belém do Pará.

⁴⁶Em *El sueño del celta*, o escritor peruano Mario Vargas Llosa (Prêmio Nobel de Literatura, 2010), reconstrói a trajetória do irlandês Roger David Casement. Casement, que a partir de 1895 foi cônsul do Reino Unido em vários países africanos, no Brasil, e ainda na bacia do Putumayo, no Peru, fez diversas denúncias sobre as violências cometidas na colonização do Congo Belga e por empresas de extração de borracha na Amazônia.



Foto 2: "Canoão" da viagem. 17.05.2012 (véspera da viagem), Rodrigo Reis

Após ter sido desmarcada e remarçada várias vezes, a viagem ao Lobo teve início no dia 18 de maio. O dia começou cedo, por volta das 6h30 já havia me comunicado com os parentes e amigos mais próximos e as 7h30 mandei mensagem para o celular do “Gaúcho” avisando que já estava à disposição. Pouco tempo depois ele me ligou pedindo que fosse à sua casa, lá me pediu para tentar configurar seu computador, pois precisava imprimir um documento de solicitação de alimentos para a Sesai. Não consegui instalar a impressora, então fomos levar sua bagagem para o barco. Na beira encontrei André Mayoruna⁴⁷, Caiçuma, Bruno (Administrador da FUNAI) e outros, conversando. Falei com eles e fui à procura do Beto [Marubo] para pegar o mapa da TI que ele havia me prometido. Voltando a falar com André e Caiçuma eles disseram que eu deveria tomar café, pois a viagem iria ser longa. Como Gaúcho não estava mais na beira, saí com André de moto e fomos tomar café na Dona Maria Helena.

⁴⁷André Mayoruna, vive há vários anos na sede do Município de Atalaia do Norte e tem atuado diretamente no Movimento Indígena do Vale do Javari, tendo por alguns anos atuado na coordenação do extinto Conselho Indígena do Vale do Javari.

Por sorte o café estava reforçado: dois pães, tapioca, ovo frito, queijo e banana frita. Logo depois, André foi acompanhar uma passeata promovida pelas escolas e por entidades de defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente enquanto, eu iniciei o transporte da minha bagagem com o cunhado de Kell que trabalha de moto-táxi.

As 11h07 iniciamos a viagem. Na embarcação, além de mim e do Gaúcho viajaram: o Renato (“*filho do meu cunhado*”, como se referiu o Gaúcho), Sílvio (primo - “*filho do irmão do meu pai*” - do Gaúcho) juntamente com sua esposa Tereza⁴⁸ e três filhos (dois meninos maiores e uma menina que ainda está sendo amamentada). A embarcação em que realizamos a viagem era o que se denomina na região um “*canoão*”. Feito de madeira, pintado nas cores branca e verde, com o toldo coberto com uma lona azul. Na proa, uma base de madeira usada para a entrada e saída do barco, está um leme improvisado e um primeiro banco. No interior há três vãos: entre o banco do piloto e um segundo banco, um espaço de mais ou menos dois metros onde alojaram a minha bagagem e a do Gaúcho; entre o segundo e o terceiro banco um vão maior – talvez uns três metros – onde estão a maior parte dos volumes dos demais tripulantes. Neste espaço foram atadas duas redes e no assoalho, Tereza cuida das crianças; o terceiro vão é menor que o primeiro e está ocupado por “*timbos*” e pelo “*tambor*”⁴⁹ de gasolina. Logo em seguida a popa onde está afixado o motor, “*pec-pec*”.

Seguindo a viagem é notória a maior ocupação da margem peruana do rio Javari. Em relação a isso, Gaúcho comentou: “*do lado brasileiro quase não tem terra firme*”. As comunidades, vistas de passagem pelo rio, variam em tamanho e disposição espacial. Algumas se destacam pela extensão na margem do rio, como Buensuceso. Das poucas conversas neste primeiro dia, Gaúcho falou sobre uma pista de pouso que ficava situada acima do Lobo e que serviu de apoio para as equipes de prospecção⁵⁰ e em seguida para madeireiros e traficantes. Esta pista foi destruída pelo menos duas vezes pela Polícia Federal (Brasil) e em uma das ações abateram duas aeronaves que até pouco tempo ainda podiam ser vistos os destroços. No caminho passamos por dois *furos*⁵¹ para agilizar a viagem e no fim da tarde Gaúcho preparou uma refeição - frango cozido com banana. Um terceiro furo no anoitecer foi feito com mais dificuldades e depois encostamos em uma margem para jantar.

⁴⁸Segundo Gaúcho, Tereza é filha de “peruana” raptada.

⁴⁹“Timbo” e “Tambor” são nomes utilizados na região para recipientes de combustível. Um timbo tem a capacidade aproximada de 80 litros e um tambor comporta o equivalente a quatro timbos - 360 litros.

⁵⁰No capítulo seguinte trataremos das ações de prospecção da Petrobras no Javari.

⁵¹“Furo” pode ser definido como uma comunicação natural entre dois rios, ou, entre um rio e um lago. São formações estreitas, navegáveis somente para embarcações pequenas no período da cheia dos rios.

Apesar de Gaúcho não gostar de viajar à noite, seguimos viagem após escurecer. Atamos minha rede no canoão e tentei dormir durante o percurso, embora tenha sido acordado aproximadamente três vezes por gritos de Renato e/ou Gaúcho e/ou Sílvio, devido desvios no caminho e batidas em galhos. Por volta das 2h paramos a viagem, pois, a serração comprometeu a visibilidade. Encostaram o barco em um ponto que não foi possível identificar no momento, mas marquei no GPS para depois identificar no mapa (Latitude: -04 07'40.6"; Longitude: -070 38'14.6").



Foto 3: Comunidade Santa Rita (Peru), 18.05.2012, Rodrigo Reis

O dia seguinte iniciou frio e o vento do barco em movimento aumentava essa sensação. Gaúcho havia preparado um café, mas, não quis tomar tendo preferido se alimentar somente de algumas bananas. Neste momento, me dispus a assumir o leme enquanto ele fazia sua refeição. Renato foi para a popa, onde estava Sílvio, e acredito que dormiu um pouco. Gaúcho também dormia enquanto eu conduzia o barco auxiliado pelos gestos de Sílvio (sempre na popa cuidando do pec-pec e do abastecimento). Conduzi o barco por um furo e pelo Igarapé Grande e algumas curvas do rio até o momento em que Gaúcho reassumiu o leme e eu retornei à rede

para dormir até ser acordado novamente por seu chamado para fazer outra refeição – esta composta por bananas cozinhadas pelo próprio Gaúcho que foram servidas com sardinhas em conserva. À tarde chegamos à Terra Indígena. No lado brasileiro: a aldeia Irari (Kanamari) e, após um furo, chegamos à aldeia Três José (Matsés) onde paramos. Neste caminho, Gaúcho me mostrou uma aldeia Shipibo no lado peruano. Segundo o que disseram para o Gaúcho, estes Shipibo vieram para cá fugindo de problemas, como conflitos com guerrilheiros. Gaúcho não soube dizer onde eles moravam antes, no entanto, apesar do desconhecimento manifestado por Gaúcho sobre a origem destes Shipibo, os coletivos identificados na literatura como Shipibo-Conibo e Shipibo-Conibo-Shetebo ocupam um território às margens do Ucayali, no baixo e no alto Ucayali respectivamente (Erikson, 1992; Santos-Granero & Barclay, 1994; outros).

A aldeia Três José é uma das aldeias que resultaram da divisão da antiga aldeia Lameirão, sendo que esta foi formada no final dos anos 1970 após conflitos que resultaram na morte de Matsés que viviam no igarapé Lobo. Durante estes conflitos, algumas famílias que habitavam este igarapé se refugiaram no pelotão de Palmeiras do Javari, sendo depois transportadas pela Funai para o baixo rio Javari, formando a aldeia Lameirão (Coutinho Jr., 1998; Matos, 2009). Em decorrência de um posterior desmembramento da aldeia Lameirão, se formaram mais três aldeias além da aldeia Três José: a aldeia “Flores” (também no rio Javari), “Fruta Pão” (rio Curuçá) e “Terrinha” (rio Pardo). Na face da aldeia que se encontra com a margem do rio, há três casas e uma escola de madeira. Nas paredes das casas podiam ser vistas as marcas da enchente – me aproximei de uma das casas e a marca estava cerca de um palmo acima da minha cabeça, calculei como dois metros. Gilmar, o cacique da aldeia, não estava pois havia saído para tirar açaí, sua esposa nos recebeu e nos ofereceu um cozido de aruanã⁵² salgada. Além da mulher de Gilmar haviam crianças brincando e outro homem adulto. Há mais casas em outra parte do território da aldeia, mas que não pude conhecer devido ao pouco tempo que permaneci nesse espaço.

Seguindo a viagem, por volta das 17 horas, Renato estava no leme, Gaúcho dormia no assoalho do barco à minha frente, Tereza amamentava a menina e cuidava dos meninos, Sílvio parecia dormir na popa. Neste momento, tentamos fazer um furo mas o canal estava muito seco e com certa dificuldade tivemos que retornar. Voltando para o rio passamos por uma embarcação em que estavam militares brasileiros e agentes da Polícia Federal. Gaúcho e Renato os saudaram

⁵²Aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*): peixe que vive na beira de lagos e ao longo de igapós nas Bacias Amazônica e Araguaia-Tocantins.

e seguimos em frente, mas, um grupo de cerca de cinco agentes saiu em uma voadeira ao nosso encontro. Perguntaram-nos pra onde íamos, Gaúcho explicou que íamos para o Lobo realizar os jogos. Perguntaram quem eu era, me apresentei como professor da UFAM em Benjamin Constant – foi o suficiente. Um senhor, de cabelos e bigode grisalhos, que parecia estar no comando ainda brincou sobre os jogos e Gaúcho disse que já havia jogado contra um time da “Federal”, este senhor respondeu a ele que estava neste jogo. Ao anoitecer, próximo a um lugar chamado Santo Eusébio, onde – segundo o Gaúcho – vive uma família Kanamari, nos deparamos com a chuva. Encostamos o barco na margem de onde pude observar uma casa de madeira que parecia bem feita e nova, e outro imóvel que parecia servir para depósito onde Renato e Gaúcho se protegeram da chuva. Aparentemente não havia ninguém no lugar e quando a chuva diminuiu seguimos viagem, mas, não por muito tempo, pois a chuva voltou ainda mais forte. Atracamos em uma margem para dormir.



Foto 4: Aldeia Shipibo, 19.05.2012, Rodrigo Reis

No dia 20, antes do amanhecer, reiniciamos a viagem. Passamos em frente a aldeia

São Luiz (Kanamari) e, neste trecho da viagem, não encontramos mais comunidades peruanas. Próximo às onze horas, acima da “Boca do Curuçá”, paramos para tomar banho. Durante as primeiras 48 horas meus companheiros de viagem me fizeram poucas perguntas, na realidade não fizeram nenhuma pergunta diretamente a mim. Percebo que às vezes quando estão falando, na língua, entre eles, comentam ao meu respeito. Mas, até nesses momentos é muito pouco. Diferente da impressão que tenho dos Matis, sempre curiosos, estes dias de viagem tem reforçado uma impressão de que os Matsés pouco procuram conversar.

Por volta de meio-dia ficou pronto o almoço – cozido de pirarara⁵³ com banana -, às 13 horas avistamos uma comunidade peruana de Israelitas⁵⁴ e, após mais quatro horas de viagem, chegamos ao 4º PEF – *Estirão do Equador*. De acordo com o sítio na internet do Comando de Fronteira Solimões/8º Batalhão de Infantaria de Selva, Estirão do Equador é um dos quatro Pelotões Especiais de Fronteira que o integram. No referido sítio há o seguinte histórico:

A 1º de setembro de 1955, pelo decreto-lei nr 38.318, foi criado o 9º Pelotão de Fronteira, com sede em Estirão do Equador-AM, sendo inaugurado em 14 de dezembro de 1957. Sua primeira povoação ocorreu em 1950. Em 14 de dezembro de 1953 foi fundado um povoado, denominado “Seringal Brasil”, tendo em vista a grande concentração de seringueiros nesta área. Os conflitos entre brancos e indígenas provocaram o êxodo dos seringueiros que habitavam a margem do rio. Com a finalidade de vigiar a linha de fronteira e iniciar a colonização da região, foi criado o 9º Pel. Fron. Com a criação do 1º Batalhão Especial de Fronteira, em 10 de janeiro de 1969, com sede em Tabatinga-AM, o 9º Pelotão de Fronteira passou a denominar-se 1ª Companhia Especial de Fronteira (1ª CEF), constituída pelos pelotões de Japurá, Ipiranga e Palmeiras do Javari. A 1ª CEF, em fevereiro de 1986, teve o seu posto de comando (PC) recuado para o 1º BEF, em Tabatinga. Com o desmembramento, a 1ª

⁵³Pirarara (*Phractocephalus hemiolipterus*): peixe que habita canal de rios, várzeas e igapós, inclusive nos tributários de águas pretas e claras nas Bacias Amazônica e Araguaia-Tocantins.

⁵⁴Forma como são conhecidos os membros da *Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU)*. A congregação religiosa AEMINPU foi fundada na cidade de Lima (Peru) em 27 de outubro de 1968 por Ezequiel Ataucusi Gamonal. De origem andina e reconhecidos pela vocação agrícola – sua produção é visível nos mercados de Tabatinga, Letícia, Benjamin Constant e Atalaia do Norte –, há diversas comunidades de israelitas situadas ao longo do rio Javari (no lado peruano), na Colômbia, em cidades brasileiras, além de referências de grupos localizados no Equador e na Bolívia. De acordo com Jean-Pierre Goulard (Membro do EREA-UPR324/CNRS), os seus membros são exclusivamente identificados por israelitas, sem se referirem a uma origem peruana ou andina. O movimento afirma ser a décima terceira tribo de Israel: seus fundamentos e princípios não têm referências com aqueles vigentes na região, o que explica porque as conversões locais são raras. Embora as igrejas anteriores tenham levado em conta especificidades locais para mergulhar e reivindicar a adesão, o movimento se recusa, referindo-se a um universo ideológico e modos exclusivos de ação (2005, p.14, tradução do autor deste trabalho). Segundo Chaumeil (2003), este movimento messiânico associa religião, política e liberalismo econômico e estaria vinculado a um projeto de colonização agrícola denominado “Proyecto integral de fronteras vivas del Perú”. No último ano foram veiculadas reportagens no Brasil que associam grupos israelitas ao narcotráfico, a exemplo da reportagem do Jornal A Crítica, de 25 de Fevereiro de 2012: Seita israelita abastece o tráfico no alto solimões no Amazonas (Disponível em: http://acritica.uol.com.br/noticias/Seita-israelita-abastece-solimoes-AM_0_652734760.html, acesso em 3 de janeiro de 2013).

CEF passou a ter, em 1º de janeiro de 1987, o Pelotão de Selva do Estirão do Equador. No ano de 1993, passou a denominar-se 4º Pelotão Especial de Fronteira, denominação que persiste até hoje. Tal nome foi dado ao Pelotão, pois, na sua área, existia um igarapé que chamava-se Equador (atual Serraria), e pelo fato da frente do Pelotão apresentar o trecho mais reto ao longo do rio Javari, conhecido como Estirão. (grifo nosso, disponível em: <http://www.8bis.eb.mil.br/>, acesso em 3 de janeiro de 2013).

Nota-se dois elementos do ideário militar neste breve histórico, o da defesa da soberania sobre o território nacional e a percepção da Amazônia enquanto um vazio demográfico. Historicamente, ambos aspectos têm sido acionados para justificar a criação de bases militares e incentivar políticas para a chamada expansão da fronteira agrícola.

Renato se apresentou como responsável pela embarcação ao oficial que estava de serviço, entregou as cédulas de identidade dos demais e respondeu a algumas perguntas: qual o motor? Levam comida, espingarda, gás...?⁵⁵ Autorizados, seguimos viagem – fiz algumas fotos na chegada e na saída, todas de dentro do barco, e marquei o local no GPS.



Foto 5: Frente do PEF - Estirão do Equador, 20.05.2012, Rodrigo Reis

⁵⁵Apesar das perguntas sobre o que era levado na embarcação, não foi feita nenhuma restrição. O procedimento, pelo menos nesta ocasião, ocorreu como um registro da embarcação, das pessoas e dos objetos.

A noite seguiu como as outras: sem luar, mas, estrelada. E, desta vez, sem chuva. Deitei cedo na rede e, vez em quando, acordava para observar a viagem. Como nas outras noites, alguns choques com árvores secas na margem do rio parecem ter sido inevitáveis. Não registrei a hora em que pararam a viagem para descansar, muito menos a hora em que caí da rede e pra ela não voltei mais. A partir daí tirei uns cochilos sentado...

Mais uma vez a viagem prosseguiu antes do dia clarear, o que só veio a acontecer por volta das 6h45, momento em que todos começaram a despertar, com exceção de Renato que estava no comando do canoão. Paramos uma vez por um intervalo mais rápido do que nos outros dias e sem que alguém tomasse banho, tomamos um café com banana cozida e bolachas e depois do café da manhã assumi o leme para que o Renato descansasse. Ainda pela manhã transferi as fotos da minha máquina para o netbook que levava na viagem. Por volta das 12 horas encontramos em uma praia um grupo de Matsés da Aldeia 31: um senhor idoso chamado por Curuçá – ele era branco avermelhado como alguns outros Matsés, possuía a tatuagem característica no rosto e sua mão direita tremia bastante como se sofrera de Parkinson –, duas mulheres, cada uma com uma criança de colo, e dois meninos que aparentavam ter entre 12 e 15 anos de idade. O grupo assava cerca de 14 peixes (Curimatã e Piau) e havia duas panelas de banana cozida. Os peixes, segundo o que Curuçá falou a Gaúcho, eles ganharam de um pescador que estava subindo o rio. Trocamos um peixe e meio assados e algumas bananas por um pacote de açúcar (já em uso e deveria estar pela metade). Renato ainda tarrafeou⁵⁶ na ponta da praia mas não conseguiu mais peixe. Seguimos viagem comendo... Algum tempo depois deitei no barco para descansar. Devo ter dormido umas duas horas. Quando acordei uma das coisas que notei é que o filho mais velho de Sílvio estava organizando os desenhos feitos em algumas folhas de papel ofício que dei a eles, juntamente com uma caixa de giz de cera, no dia anterior. Lembro que o próprio Sílvio havia sentado um tempo com eles para desenhar. Não fiquei observando diretamente para não constrangê-los, pois, embora reconheça a validade de utilizar tais desenhos como um recurso metodológico para a apreensão das representações indígenas, a minha intenção ao dar as folhas e o giz de cera era somente de entreter as crianças.

Pouco tempo depois, Tereza preparou uma panela com arroz para cozinarmos, que,

⁵⁶*Tarrafearear*: pescar usando *tarrafa*. *Tarrafa*: rede de pesca de uso individual cuja borda possui chumbos e o centro, uma corda, por onde se puxa a rede.

depois de pronto, comemos com sardinha em conserva e farinha, alimentação que era complementada por mim e por Gaúcho com molho de limão, pimenta e sal. Foi a última lata de sardinha que eu trouxe e também a pimenta chegara ao fim. No fim da tarde, quase ao anoitecer, paramos em uma praia para tomar banho. Um banho muito refrescante que com certeza ajudou a dormir. Também, foi feito um reparo na parte dianteira esquerda do barco onde havia um buraco.

No dia 22, às 6h30, fomos acordados abruptamente por um descuido de Renato que entrou com o canoão em um monte de árvores secas. Esta batida resultou em muita sujeira no barco e na gozação de Gaúcho que ameaçava Renato de lhe deixar sem comer e fazia piadas, geralmente em Matsés. Seguindo viagem, encontramos a embarcação de um pescador de Tabatinga, tratava-se de um recreio laranja e branco, mas de nome “vermelho”. Nesta embarcação havia um compartimento frigorífico grande localizado em seu centro. Gaúcho perguntou que peixes haviam no barco e confirmou que era o mesmo pescador que tinha dado peixes para o seu Curuçá. O responsável pela embarcação nos deu 5 kg de peixe - sendo três tucunarés, três pacus e uma pescada). Gaúcho perguntou pelo preço mas ele recusou o pagamento em dinheiro e não havia nada entre nossas coisas que lhe interessasse para troca.

Seguimos viagem, depois de nos informarmos sobre os resultados dos jogos de futebol do domingo. Pouco havíamos nos afastado do pescador quando Gaúcho jogou sua jaqueta azul marinho no rio, a qual estava muito suja e era Renato quem a usava. Gaúcho alegou que ele se recusava a lavar e que agora teria que ficar com frio. Ambos seguiram conversando e rindo. Devido à dificuldade de encontrar uma praia, Gaúcho resolveu tratar o peixe na proa do barco. Por volta das 10h15 encontramos um tapiri⁵⁷ e uma roça na margem peruana e fizemos uma pausa. Não havia ninguém e os “parentes” aproveitaram para pegar milho, macaxeira, chicória, pimentão e pimenta. Gaúcho acredita que pessoas que moram e/ou trabalham na região constroem e plantam como forma de marcar/ocupar algumas áreas antes que os “*cabeludos* [israelitas] *ocupem*”.

Voltamos para o barco e o cozido do peixe foi incrementado com o pimentão e a chicória. Às 10h55 o peixe, que já estava em cozimento antes da parada, ficou pronto. Tivemos então a primeira refeição do dia, o peixe acompanhado por banana cozida, arroz e farinha. A viagem prosseguiu sem grandes interrupções. Peguei o texto do Relatório Técnico de

⁵⁷Termo utilizado para designar uma palhoça provisória, uma cabana, ou ainda, o abrigo para defumação da borracha.

Identificação e Delimitação da TI Vale do Javari e chamei Gaúcho. Foi uma forma de perguntar algumas coisas e atualizar os dados registrados por Walter Coutinho Jr. no fim dos anos 1990. A conversa foi produtiva e interessante para pensar os limites da própria pesquisa. Gaúcho alertou para possíveis resistências à minha pesquisa e que seria importante que eu conversasse bastante e ajudasse Gonçalo nas aulas e no seu TCC – cabe lembrar que esta condição de ajuda aos professores, como forma de conseguir realizar o trabalho, já havia sido posta por Raimundo Mëan (professor na aldeia Soles) na reunião na FUNAI em março de 2012. Durante a conversa com Gaúcho, priorizei a leitura das partes do Relatório que se referiam aos Mayoruna/Matsés. Em um trecho que tratava do uso das plantas, expliquei novamente a Gaúcho que meu interesse não era sobre alguns detalhes da “cultura” Matsés - como o uso da tatuagem e das plantas - mas sobre a ocupação do território e a relação Brasil-Peru. Disse a ele que pretendia entender as diferenças entre morar “aqui” e “lá”.

Por volta das 16 horas comemos novamente - macaxeira cozida e o que sobrou do peixe que foi servido no almoço. Aproximadamente às 18 horas chegamos ao Pelotão Palmeiras do Javari. Neste pelotão fomos recebidos pelo SGT Ivercy que anotou nossos dados e tirou fotos das pessoas e da embarcação. O sargento foi muito cordial e sempre pedia desculpas por termos que parar e ser fotografados⁵⁸. Este posto é outro Pelotão Especial de Fronteira que integra o CFSOL/8ºBIS, e, de acordo com o sítio deste Comando de Fronteira do Exército Brasileiro, “*Sua primeira povoação ocorreu em 1940 com a formação de uma vila formada por seringueiros*”. Em setembro de 1955, através do decreto nº 38.318, foi criado o 8º Pelotão de Fronteira e a definição da localização atual deste posto militar teve início com a Operação Palmeiras do Javari

que tinha a finalidade de escolher o local exato do 8º Pelotão de Fronteira, em 1961, deu-se a presença militar no local onde é atualmente o 1º Pelotão Especial de Fronteira. Em janeiro de 1963, após ser definido o local, e as obras serem iniciadas, foi incorporado o primeiro contingente. O Pelotão recebeu o nome de “Palmeiras do Javari”, devido à extração da borracha na região denominada Seringal Palmeiras e à sua localização nas margens do Rio Javari. **O Brasil precisava ocupar essa faixa de fronteira com o objetivo de fiscalizar o rio Javari, que se configura como uma grande porta de entrada para o Brasil, sendo navegável o ano todo. Tal fato demonstrou a grande preocupação do Exército Brasileiro com a vigilância da fronteira nacional.** Aproveitando a proximidade com a cidade peruana de Colônia

⁵⁸Novamente a apresentação ao pelotão ocorreu de forma tranquila, sem nenhuma manifestação de caráter restritivo. No entanto, é necessário destacar o procedimento de registro através de fotografias e anotação dos números dos documentos de identidade. Não obtivemos nenhuma informação sobre o tempo que estas informações ficam arquivadas nestes pelotões, mas, no retorno ao município de Atalaia do Norte, ao apresentarmos novamente, fui reconhecido por um dos militares que afirmou ter visto a minha fotografia.

Angamos e a comunidade existente no local, foi designado o Seringal Palmeiras como local para a instalação do 1º PEF.” (grifo nosso, disponível em: <http://www.8bis.eb.mil.br/>, acesso em 3 de janeiro de 2013).

Cerca de 40 minutos acima de Palmeiras passamos por Angamos, Peru. Gaúcho chamou atenção para uma comunidade Matsés que está situada junto a esta colônia⁵⁹. Há uma ponte que liga o pelotão à comunidade e também há fornecimento de energia elétrica para os Matsés. A aldeia Cruzeirinho que fica pouco acima de Palmeiras (Brasil, no sentido Atalaia do Norte-Lobo) não tem fornecimento de energia elétrica como na comunidade “peruana”. Seguimos viagem praticamente à noite toda, com pequenas paradas para trocas de comando do leme entre Renato e Sílvio e devido às “praias” e árvores no caminho.

No dia seguinte despertei às 5h30 com uma nova troca de comando e ajustes no motor. Segundo o Gaúcho chegaríamos às 12 horas no Lobo, sendo que durante a noite passamos pela aldeia Soles e pelo igarapé que leva à aldeia José Meireles.



Foto 6: Aldeia 31, 23.05.2012, Rodrigo Reis

⁵⁹De acordo com Calixto Mendéz (1985), a Colonia Angamos foi criada em 8 de outubro de 1947. Faz parte do distrito *Yaquerana*, possui uma guarnição militar e esta localizada próxima a confluência do Alto Javari com o rio Gálvez. A respeito da relação entre os Matsés e este distrito cf. Matlock (2002).

Às 11h30 do dia 23 de maio, após passarmos pela aldeia 31, chegamos à confluência do igarapé Lobo com o rio Jaquirana. O percurso pelo igarapé é ainda mais estreito e cheio de árvores caídas. Demoramos cerca de 30 minutos para encontrar o primeiro dos três portos da comunidade. No momento da chegada já conseguíamos avistar várias pessoas, na sua maioria crianças. A imagem que se apresenta da frente da comunidade é muito semelhante à descrita por Walter Coutinho Jr. no RTID - parecem três morros divididos por estreitos córregos.

No igarapé Lobo, os Mayoruna estão distribuídos espacialmente de uma forma muito perceptível. Cada unidade familiar ocupa uma casa ou um conjunto de casas que encima uma colina. Estas colinas estão separadas entre si por depressões, pequenos cursos d'água, caminho, etc. [...]” (Coutinho Jr., 1998, p.84).

Passamos pelo segundo e logo chegamos ao terceiro porto onde iríamos atracar. Na beira havia muita gente, cerca de cinquenta pessoas – sempre muitas crianças. Entre eles, eu somente conhecia Gonçalo – professor na aldeia e irmão do Gaúcho. Fui recebido por este enquanto as bagagens eram entregues às crianças que ajudavam a carregar. Fomos então encaminhados para a casa de Gonçalo juntamente com a bagagem. Os parentes vinham conversar com Gaúcho e a maioria queria ver os equipamentos para os jogos. Sentei um tempo no chão de paxiúba⁶⁰ da sala da casa enquanto conversavam. Pouco tempo depois uma senhora nos trouxe um peixe assado, macaxeira cozida e mingau de banana. Gaúcho preparou um molho com sal, pimenta e água, e comemos sentados no chão.

Após esta refeição, Gonçalo atou uma rede para que eu deitasse enquanto mais pessoas vinham conversar com Gaúcho. Gonçalo e Gaúcho desceram para retirar o combustível que se encontrava no canoão e alguns minutos depois fui ao encontro deles. Lá na beira encontrei Gaúcho um pouco irritado porque contabilizava que só havia 1 timbo e meio de gasolina e também não havia encontrado a botija de gás de Deisimar, funcionário da Sesai, que trouxera. Gaúcho esperava que houvesse restado pelo menos dois dos quatro timbos de combustível que comprei para minha volta. Gaúcho pediu que eu o acompanhasse até a casa do Sílvio para conversar. Conversaram os dois em Matsés. Era quase impossível para mim saber o que de fato Sílvio e Gaúcho estavam falando embora tenha tentado acompanhar a conversa pelas expressões (reações, gestos, tom de voz) e pelas palavras em português que eram ditas. Não

⁶⁰Paxiúba: espécie de palmeira utilizada regionalmente para a construção de paredes e assoalhos das casas.

obstante, Gaúcho me informou que Sílvio havia dito que não tirou mais gasolina do barco, mas que a botija estava guardada.



Foto 7: Chegada na Aldeia Lobo, 23.05.2012, Rodrigo Reis

Enquanto Gaúcho e Sílvio conversavam, observei que três mulheres se encontravam na porta da casa, uma mais jovem estava do lado de fora enquanto Tereza (mulher do Sílvio) e outra mulher estavam dentro de casa. Percebi quando a mais jovem se aproximou da porta e me observou bastante, conversaram algo e ouvi: “professor”.

Após esta conversa, retornamos para a casa de Gonçalo, onde ele e mais três rapazes estavam terminando a cobertura da parte de trás da casa que funciona como a cozinha que abriga a fogueira. Gonçalo estava em cima da casa e pediu para que eu o fotografasse. Renato também chegou e Gaúcho se juntou a nós. Gaúcho contou do problema da gasolina e foi evidente – a partir de alguns gestos – a relação que ele fez ao fato de Sílvio ser evangélico. Algo como: “agradece a Deus, ficam rezando, mas, não respeitam os outros”. Voltamos para dentro da casa e novamente vários Matsés olharam e experimentaram os uniformes, situação que o Gaúcho

resolveu registrar com fotos. Pouco tempo depois fomos para a área que fica entre as casas, sentamos em bancos de madeira instalados embaixo de algumas árvores de abiu⁶¹. Algumas pessoas se juntaram a nós e Gaúcho chamou as mulheres que vestiram um conjunto (11 uniformes) e foram para a quadra de Vôlei. A partir deste momento, me tornei o fotógrafo de Gaúcho. Fiz fotos das meninas perfiladas na quadra e depois delas jogando. Os meninos vestiram outros dois conjuntos de uniformes e posaram para as fotos na área em que serão os jogos de futebol, tendo se dirigido em seguida para jogar em campo menor – este localizado na área em que fica a casa do Caiçuma e de seus parentes mais próximos. Após assistir e fotografar alguns jogos, fui com Gaúcho ao “malocão” para nos comunicar pelo rádio, porém ninguém respondeu na Casai e Gaúcho conseguiu falar somente com poucas pessoas.

Voltando para a casa de Gonçalo, as meninas da aldeia ainda jogavam vôlei. Fui para a casa e Gaúcho foi para a rodada de rapé. Pouco depois fui para o igarapé tomar um banho. Lá haviam duas mulheres e um garoto. Um pouco receoso por não conseguir me comunicar, me aproximei e entrei para o banho, poucos minutos depois chegou Gaúcho. Depois do banho, Gaúcho voltou para rodada de rapé, para onde fui após trocar de roupa. Havia mais ou menos sete homens sentados num banco, um senhor que parecia ser o mais velho do grupo assoprava o rapé através de uma haste comprida (possivelmente um osso), para que os presentes inalassem a substância – estes não conversavam e permaneciam de cabeça baixa. Observei uns instantes e voltei para a casa de Gonçalo. Quando já estava anoitecendo, Gonçalo deitou-se numa maqueira⁶² e começou a me fazer algumas perguntas: queria saber quanto tempo eu pretendia ficar e que atividades. Expliquei-lhe sobre a situação da oficina de cartografia; falei que estava estudando; que pretendia auxiliá-lo na elaboração do TCC e conhecer seu trabalho; e que no momento estava previsto ficar um mês. Ele falou que estava de acordo, que hoje não houve aula devido à nossa chegada e que também era preciso organizar os jogos. Aproveitei e pedi a ele que me ensinasse algumas expressões em Matsés para que eu pudesse cumprimentar as pessoas, o que o fez em uma conversa descontraída ao final da qual saiu por alguns instantes para “tomar” rapé e logo voltou.

Atividade noturna: Gonçalo possui um gerador de energia montado na casa de uma de suas irmãs e na sua casa há uma TV 14” conectada a uma antena parabólica. À noite o gerador foi ligado e crianças, mulheres – algumas carregando seus filhos de colo – acompanhadas dos

⁶¹Fruto do *abieiro* (*Lucuma caimito*): árvore da família botânica *Sapotaceae*, nativa da Região Amazônica.

⁶²Rede para dormir feita de fibras de tucum (*Artrocaryum chambira* Burret).

homens da aldeia e dos funcionários do Posto de Saúde vieram à casa de Gonçalo para assistir a novela Avenida Brasil exibida pela Rede Globo em silêncio, acomodados no chão da sala. Logo que terminou a novela a maioria foi embora, ficaram praticamente só os homens que assistiram a disputa entre Corinthians e Vasco da Gama pela Copa Libertadores da América. Não sei o que entendem da novela, pois, poucos parecem compreender o português. Apesar disto, parece ser rotina assistir televisão à noite, pois Gonçalo havia me contado que viu as reportagens sobre a cheia do Rio Negro em Manaus. Enquanto assistiam o jogo de futebol, fiquei deitado em uma maqueira, descansando até pegar no sono, somente fui despertado com o gol do Corinthians no fim do jogo – para alegria da maioria, que afirmaram ser flamenguistas. Depois do jogo foram embora e o gerador foi desligado. Atei minha rede, o Gaúcho a sua, e voltei a dormir.

Ainda sobre este primeiro dia na aldeia Lobo, recordo que à tarde, antes de ir tomar banho, conheci e conversei um pouco com o Leopoldo, um técnico em enfermagem que trabalha no Posto de Saúde que funciona na aldeia. Segundo Leopoldo, faltam remédios, principalmente, analgésicos. Ele afirma que dores, sobretudo na coluna, são as maiores queixas, e os “Mayoruna” dão muito valor à injeção. As dores seriam provenientes do esforço físico, pois, segundo o que disse, as mulheres poucos dias depois dos partos, já estão carregando cachos de banana. Também não há gaze para curativos. No momento haviam poucos casos de malária⁶³. Além desta conversa, algumas impressões deste primeiro dia: os homens (adultos e jovens) se aproximam, mas, não perguntam muito, alguns cumprimentam; as mulheres observam, conversam entre si, algumas riem, algumas também sorriem; as crianças ficam desconfiadas, algumas se assustam. Poucas se aproximam e brincam; o local me parece seguro, me sinto confortável na casa de Gonçalo.

Na manhã do dia seguinte, quando eu voltava do banho no igarapé, a mulher de Gonçalo me pediu café e açúcar e preparou para mim. Tomei uma xícara, comeci as anotações no diário de campo e depois fui com Gaúcho para o “malocão”. Lá estavam várias pessoas, os homens dentro e as mulheres do lado de fora. Iria acontecer a reunião para organizar os jogos, entrei e fui tentar falar no rádio. Pouco tempo depois as mulheres também entraram e a reunião começou. Nesta reunião praticamente só falaram Gaúcho, Gonçalo e o irmão do Caiçuma – Mocaci – também considerado cacique na aldeia. Enquanto estes falavam consegui falar com o

⁶³Contou-me ainda que está envolvido em um processo contra a Prefeitura de Atalaia do Norte na Justiça do Trabalho, movido por ex-funcionários do Programa de Saúde da Família Indígena.

Binan Matis na Casai e lhe disse que estava tudo bem e pedi para que comunicasse às pessoas conhecidas que havia chegado bem.

Durante a reunião, Gaúcho falou sobre a dificuldade de conseguir apoio para os jogos e me colocou como um dos apoiadores por ter fornecido o combustível para que ele viesse. Seguiu a reunião dividindo os trabalhos e, ao final, Mocaci veio falar comigo com o intermédio de Gonçalo. Segundo Gonçalo, ele estava feliz que estivesse aqui, queria saber se eu tinha vindo mesmo por conta própria ou se a Funai tinha autorizado e manifestou o desejo de que eu ficasse para ajudar na escola. Diretamente a mim, perguntou o meu nome, minha idade e de onde venho. Ele tem 52 anos e está calculando a idade para se aposentar. Pedi para que Gonçalo traduzisse que eu não poderia ficar trabalhando diretamente na aldeia porque sou funcionário da universidade, mas expliquei que pretendo retomar os projetos no Javari no ano seguinte, especialmente na região do Jaquirana. Gonçalo falou a Mocaci sobre a autorização da Funai, este respondeu que se fosse preciso ele faria um documento que oficializasse a aceitação do trabalho. Propus que deixássemos passar os jogos para fazer uma reunião. Após esta conversa, conheci o posto de saúde e os outros funcionários.

Terminada a reunião, os rapazes começaram a capinar o campo de futebol. Tentaram por muito tempo fazer funcionar a roçadeira, mas não conseguiram e a solução encontrada foi a turma utilizar o terçado e a queimada. As atividades da tarde e da noite seguiram assim: a) homens (poucos adultos, muitos jovens e crianças) trabalhavam no roçado do campo, vez em quando algumas crianças ou mesmo as mulheres traziam água ou alguma comida – cabe ressaltar que estava muito quente, sol forte durante toda a tarde; b) do meio da tarde em diante houve outra partida de vôlei, desta vez com uma maior participação masculina e “aposta” (um prêmio para o time vencedor que consistia em um sabonete e um aparelho de barbear doados pelo Gaúcho); c) rodada de rapé no início da noite: novamente cerca de cinco homens se agruparam em torno do senhor que administrara o rapé na noite anterior. Eu e Tomás (funcionário do posto de saúde) nos juntamos ao grupo após meu banho e fumamos cigarros enquanto conversávamos com Gaúcho sobre Ayahuasca. Pouco depois Tomás tomou rapé e deixou o grupo meio zozzo para tomar banho. Eu, que havia permanecido sentado observando o grupo, fui questionado por duas vezes pelo senhor que administra o rapé se eu também não iria tomar rapé. Diante desta espécie de convite, resolvi tomar após Gaúcho advertir que o senhor deveria soprar uma quantidade menor de rapé da que é comumente administrada. Não fiquei zozzo, pelo menos não muito, somente uma leve tontura ao me levantar e prontamente

passou; d) sessão de TV: Tomás trouxe a gasolina necessária ao funcionamento do gerador e logo a TV foi ligada. Em pouco tempo, a sala da casa de Gonçalo estava repleta de pessoas que assistiam ao Jornal Nacional e, em seguida, a novela Avenida Brasil, ambos programas da Rede Globo; e) ainda durante a “sessão de TV” trouxeram banana assada e mingau de banana, Gaúcho pediu que entregassem estes alimentos a mim para que eu jantasse. Após as pessoas terem assistido a novela, já com o gerador de energia desligado, sentei com o Gaúcho para comer. A esposa de Gonçalo trouxe ainda uma traíra⁶⁴ assada que estava guardada no forno do fogão. Comemos e conversamos. Começamos falando sobre a programação de viagens da equipe de vacinação e das possibilidades de viagem de Gaúcho, assim como, das minhas necessidades de viagem após o trabalho no Lobo. Acabou que fiz um comentário que resultou numa conversa diferente do que esperava.

Falei que entendia que politicamente era importante fazer a cartografia a partir do Lobo, mas, que pensava que a logística e a autorização da Funai seria mais fácil se este trabalho fosse feito em Cruzeirinho, pois é a aldeia mais próxima da cidade e de Palmeiras e, também, por estar fora da TIVJ. Não sei ao certo o que Gaúcho entendeu, mas, foi o ponto de partida pra ele reafirmar seu descontentamento com a permanência da comunidade Cruzeirinho fora dos limites da TI. Gaúcho afirma que há problemas com civis e com militares, como a utilização de áreas de pesca. Em sua opinião, André Wadick Mayoruna e o Pr. Ricardo (aluno de antropologia) são responsáveis pela permanência da aldeia Cruzeirinho fora da TI. As pessoas que moram em Cruzeirinho são parentes de André, sua família, ele seria então o mais indicado pra convencê-los da mudança. Gaúcho mencionou seu descontentamento com algumas lideranças do movimento e que pretende fortalecer a unidade entre os Mayoruna.

Antes de concluir o relato da viagem e do primeiro dia na aldeia Lobo algumas informações, impressões e ideias que surgiram nesta etapa da pesquisa e que estarão presentes no desenvolvimento dos outros capítulos:

a) relação com o Gaúcho: diferente do Clóvis Marubo que na viagem a São Sebastião em 2007 fazia questão de apresentar lugares e pessoas, parecendo muitas vezes um guia, Gaúcho tem evitado andar acompanhado por mim, mas, na reunião e em algumas conversas, sempre tem feito referências à minha pessoa, apresentando-me como um dos apoiadores dos jogos. Suas conversas comigo têm sido mais na casa de Gonçalo e sempre me pede para que

⁶⁴Traíra (*Hoplias malabaricus*): peixe de escamas que pode ser encontrado em águas paradas, lagos, lagoas, em córregos e igarapés.

fotografe as atividades na aldeia;

b) trânsito/mobilidade e relações além-fronteiras: durante a viagem Renato e Gaúcho mostraram a entrada para uma roça de uma aldeia do Brasil que, não obstante, era cultivada no lado peruano da fronteira. Coutinho Jr. também faz referências a práticas desse tipo no RTID. Gaúcho me disse que suas irmãs são casadas com índios que viviam no Peru e que para lá haviam se mudado desde o casamento;

c) ocupação espacial/distribuição: na aldeia há grupos de casas, identifiquei quatro, que pelas informações obtidas até agora são formados pelos membros mais próximos de um grupo consanguíneo (irmãos/ãs). Não há mais malocas destinadas à moradia coletiva, será que esta distribuição em grupos de casas podem ser pensada a partir de uma analogia com a função das malocas?

d) a função dos jogos: há uma forte mobilização da comunidade em torno da realização deste torneio esportivo – as pessoas da comunidade se organizaram em grupos para a caça, a limpeza do campo, etc. Também já ocorreram jogos no Peru em que os Matsés do Brasil participaram; será possível analisar os jogos a partir da análise de ritual? Os jogos não estão cumprindo a função de atualização dos laços?

CAPÍTULO 3: ENTRE FISSÕES E FUSÕES - A DINÂMICA SOCIAL MATSÉS E OS PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NA FRONTEIRA

[...] no [rio] Batã tinha uma casa de apoio que foi queimada pelos peruanos que invadiam querendo retirar madeira da área. Nos igarapés Ituxi, Lopes e Soles tem muita fartura de peixe. Os Matsés moravam no Peru e depois vieram para o Brasil, fizeram caminhos para percorrer para outras localidades até chegar no [rio] Jaquirana. Antigamente moravam na cabeceira do [rio] Choba. Nesta região, tem uma árvore sagrada que não podem derrubar, tiram as cascas de Envira para fazer festa com o pajé onde só participam as mulheres. Tiveram um problema no qual morreram muita gente e depois migraram para o [igarapé] Lobo atravessando os rios. Do Lobo fizeram um caminho para chegar ao Pardo e encontraram várias farturas de animais e fizeram casa deles aí, depois fizeram outro caminho para chegar no [local onde hoje é aldeia] 31 onde é mais perto. Tem índios isolados dentro do nosso território e fora dele perto do Soles, na cabeceira do Batã tem outros grupos isolados (Vitor Matsés, durante o I Seminário: Saúde, Gestão Ambiental e Aproveitamento Sustentável do Vale do Javari, Atalaia do Norte-AM, 11 a 14 de junho de 2009).

A narrativa que apresento acima ilustra diferentes situações que interferem na vida dos Matsés, ocasionando deslocamentos, aproximações e conflitos com outras populações indígenas e não-indígenas. Neste capítulo reúno um conjunto de situações que nos aproximam desta realidade e apontam possíveis caminhos para a análise da conformação territorial dos Matsés.

As referências etnográficas acerca do grupo Mayoruna (Montagner & Melatti, 1975; Romanoff 1984; Coutinho Jr., 1993; Erikson, 1992; Kovasna, 2009; Matos, 2009; e outros) afirmam que esta terminologia não corresponde a um povo, porém, a um conjunto de povos. Erikson (1992), utiliza este termo para designar um dos sete “*subconjuntos principais no seio do bloco pano*” (p.240), o qual compreenderia, além dos Matsés: “*os Matis, os Korubo, os Kulina-Pano, os Maya e vários outros grupos, todos falantes de dialetos mutuamente inteligíveis*” (p.242) Os trabalhos de Erikson (1992; 1993; 1994) fazem referência a um conjunto de grupos locais distribuídos em ambos lados da fronteira peruano-brasileira e tradicionalmente agrupados através do nome genérico de “Mayoruna” (Santos & Barclay, 1994). O “*macro-conjunto pano*” é representado como uma *nebulosa compacta*, pois, apesar de sua extrema atomização interna os grupos humanos que o conformam apresentam uma notável unidade linguística, territorial e cultural (Erikson, 1993, p.45). “Mayoruna”, enquanto um dos conjuntos locais do “*macro-conjunto pano*”, é composto por “*grupos locais*” subdivididos por sua vez em “*assentamentos locais*”, estes últimos corresponderiam às antigas malocas ou às atuais aldeias/comunidades. Deste modo, no contexto do macro-conjunto pano os grupos locais seriam os portadores de uma identidade diferenciada e os que corresponderiam a um

grupo/unidade étnica (Santos & Barclay, 1994, p.XXII).

Tendo sua origem provável na língua quechua (onde, mayu = rio; runa = gente), o termo foi empregado a partir do século XVII por colonizadores, missionários e viajantes para se referir a grupos que habitavam a região do baixo Ucayali, alto Solimões e Javari (Romanoff, 1984; Erikson, 1992; Coutinho Jr., 1993; Matos, 2008, 2009). Coutinho Jr. (1993, p.7), afirma que com o tempo seu uso foi se tornando mais restrito, até ser incorporado especificamente para dois grupos, que continuam sendo chamados “*Mayoruna' pela literatura etnológica, linguístico-missionária e indigenista*”. Os dois grupos ao qual este autor se refere são: os chamados “Mayoruna do Marajá”, habitantes do médio rio Solimões, próximo à cidade de Tefé (AM); e os denominados “Mayoruna”, que se autodenominam Matsés (Romanoff 1984; Coutinho Jr., 1993) e habitam a região de fronteira entre o Brasil e o Peru. Considerando a autodenominação e o recorte geográfico da pesquisa realizada, utilizarei o termo Matsés, sem, contudo, desconsiderar dados e pesquisas históricas sobre os chamados Mayoruna, entendendo que estas informações propiciam um panorama mais amplo dos processos que levaram a atual organização e distribuição territorial dos Matsés.

Devemos ter em mente que para determinar a área em que vivem os Matsés deve-se considerar um contínuo processo de territorialização através do estabelecimento de comunidades, das roças utilizadas cotidianamente e antigas que podem ser reocupadas, das expedições de caça e pesca, do deslocamento de famílias para cidades brasileiras e peruanas, como Angamos (Peru), Palmeiras do Javari, Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga (Brasil). Portanto, uma intensa mobilidade de famílias entre as aldeias e as cidades, cujos dados populacionais se mostram mais profícuos se forem compreendidos enquanto dados que se referem a configurações sociais que se delinearam em determinadas situações históricas.

3.1 DAS REDUÇÕES MISSIONÁRIAS AO PERÍODO DA BORRACHA

Dos trabalhos consultados, a dissertação de mestrado de Coutinho Jr., *Branços e Barbudos da Amazônia: Os Mayoruna na História* (1993), nos oferece uma interessante análise das representações sobre os Mayoruna e de como estas representações, principalmente a de que estes eram Brancos e Barbudos, influenciaram as relações históricas que com eles estabeleceram membros de nossas sociedades coloniais e nacionais. De acordo com o autor, os primeiros índios historicamente chamados Mayoruna

foram alcançados em meados do século XVII no rio Huallaga [...]. Conhecidos, então, igualmente como “Barbudos”, eles seriam concentrados numa redução jesuítica chamada *San Ignacio de Barbudos*⁶⁵, e a eles seria aplicado um *topos* cujo significado deve ser buscado na primeira época da conquista. (Ibid., p.8)

De acordo com Coutinho Jr. (1993), parece ter sido uma prática comum nominar os povos indígenas a partir de particularidades físicas. A exemplo disto, ele recupera dados que apontam outros grupos que também foram denominados a partir de aspectos físicos. Um grupo situado ao norte destes Barbudos do rio Huallaga, recebeu o nome de *Encabellados*, “*por deixarem crescer os cabelos até os joelhos*” (Jobim, 1957, p.27 apud Coutinho Jr., 1993, pp.83-84). Outros haviam sido considerados “*blanquicimos como españoles*” (Caillavet & Minchom, 1992, apud Coutinho Jr., 1993, pp.83-84).

Em sua análise, Coutinho Jr., (1993) descarta algumas explicações sobre a origem destas características físicas - como as que as atribuem a uma possível descendência de soldados perdidos de alguma expedição espanhola - e indica que o significado para tais qualificações derivam de representações ocidentais sobre os povos indígenas. Neste sentido, a barba “*emerge como um signo de coragem e valor, que está presente nos textos espanhóis que relatam o contato com os Mayoruna do Huallaga, e que podemos depreender de um certo número de declarações sobre o caráter moral destes índios*” (p.87), enquanto que a cor clara remeteria à civilidade.

No texto do *Projeto de Estudo para a eleição de Áreas Indígenas na Bacia do Rio Javari-AM* (1980), a antropóloga Delvair Montagner descreve o seguinte panorama da distribuição dos povos indígenas na região no final do século XVII:

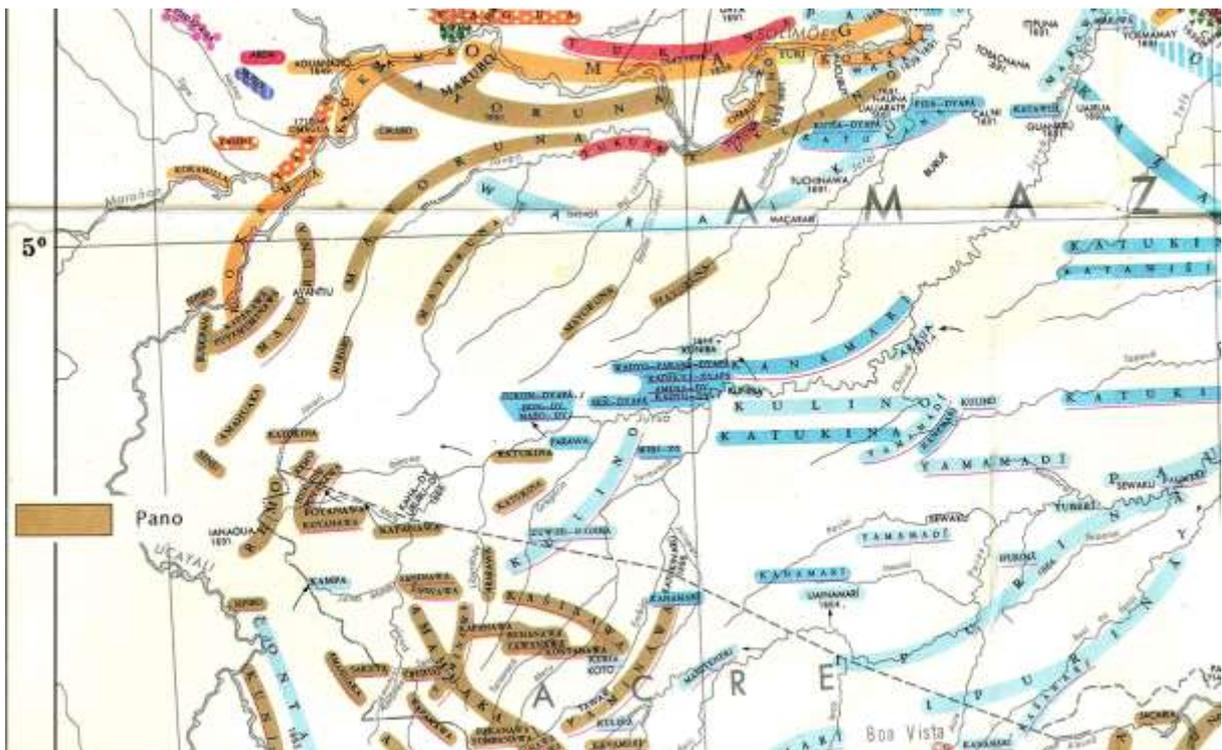
Em 1691, os Mayoruna habitavam ao longo da margem direita do Rio Amazonas, em território peruano, desde a foz do Rio Napo até a do Javari; nesta faixa havia intrusão de Marubo. Os Mayoruna também apareciam ao longo dos cursos médios do Javari e

⁶⁵Sobre esta redução, Calixto Méndez (1985) afirma que ela foi criada em 1554 por “Un cacique cocama y un misionero jesuita” na margem esquerda do rio Huallaga. Segundo este autor, sua população, inicialmente estimada em 1000 habitantes, era eminentemente Mayoruna. Mais de um século depois de fundada, em 1686, foi realizado um censo “sobre todos los habitantes bautizados em 'San Ignacio de los Barbudos'” no qual se estimou uma população de 4700 habitantes (pp.3-4). Tanto Calixto Méndez (1985), quanto Coutinho Jr. (1993), tomam como referência o contato entre os “Barbudos do Huallaga” e a armada do Corregedor de Cajamarca, D. Martín de La Riva Herrera. A respeito disso, Coutinho Jr. (1993, p.68): “As informações sobre este encontro estão nos “Autos Fechos y Actuados...” (Riva Herrera, 1899a; 1899b) e na “Relacion de los Descubrimientos y Conquistas (Riva Herrera, 1900), escritos em meados do século XVII, mas publicados somente em 1899-1900. Este último trabalho, a “Relacion de los Descubrimientos y Conquistas” (1900), traz a versão sobre o encontro de Riva Herrera com os *Barbudos* que é a mais rica em detalhes, e que foi composta por Juan de Zespedes Prieto, escrivão público da vila de Cajamarca. [...]”.

do Curuçá e nos superiores do Itacoái e do rio Jandiatuba, assim como entre o alto Javari e o rio Ucayali. Os Marúbo [sic] estavam localizados no alto Javari e acima deles, os Katukina. Nas cabeceiras do Javari e do rio Ipixuna estavam os Remo. Os Waraikú estavam habitando o médio Javari e Itacoái, o baixo Curuçá e o Ituí, o alto Jandiatuba e o médio rio Jutai” (Projeto de Estudo para a eleição de Áreas Indígenas na Bacia do Rio Javari-AM, fl.04).

Montagner (1980) – e, anteriormente, Montagner & Melatti (1975) – tomam como base para a elaboração deste panorama da distribuição dos povos indígenas o Mapa Etno-histórico elaborado por Curt Nimuendajú em 1944. Neste mapa, Nimuendajú apresenta diferentes referências aos locais ocupados pelos povos indígenas, indicando a data e a fonte consultada que cita o grupo como ocupante de determinado local. No entanto, “*no que tange aos grupos que ocupavam e ocupam as terras correspondentes ao atual Município de Atalaia do Norte, Nimuendajú não nos indica nenhuma data, o que é um reflexo da pobreza das informações de que se dispõe sobre tais grupos*” (Montagner e Melatti, 1975, p.10). Há no mapa várias referências, também sem data, de locais ocupados pelos Mayoruna, no entanto com o conhecimento mais detalhado sobre a região pode-se concluir que não correspondam a um único povo, mas a um conjunto de povos, “*talvez de aparência externa semelhante*” (Ibid., p.10) que assim foram chamados por viajantes, missionários, dentre outros.

A seguir, uma reprodução da parte do referido mapa em que aparecem estas referências.



Mapa 3: Detalhe do Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú (1944).

A partir de registros históricos sobre a relação entre os Mayoruna e a sociedade colonial, principalmente aos que se referem a ação missionária, Coutinho Jr. (1993) também faz referência a formação do bairro *San Fernando de los Mayorunas* na redução *San Joaquim de Omaguas* e a composição de uma outra redução conhecida como *Nuestra Señora del Carmen de Mayorunas*. A formação destas reduções, ocorridas no século XVIII, teriam deslocados outros grupos identificados também como Mayoruna do interior da região entre o baixo rio Ucayali e o rio Javari para as margens do alto Amazonas⁶⁶.

O século XVIII foi marcado pela disputa fronteiriça entre portugueses e espanhóis, principalmente a partir da viagem do Padre Fritz até Belém:

A partir da viagem do Padre Fritz até Belém, abriu-se a questão do domínio do Solimões, na qual o governo português mostrou mais interesse em expandir suas fronteiras, do que o governo espanhol em ajudar seus missionários a defender suas pretensões. Assim os portugueses conquistaram definitivamente o Solimões entre 1709 e 1710 (Reis: 1960, 264; Leite:1938-49, T.III, 408-417). (CEDI, 1981, p.13)⁶⁷

Neste contexto, os portugueses empreenderam ataques às reduções jesuíticas - expulsando os missionários espanhóis e aprisionando índios Omágua – e fizeram “*avançar a fronteira entre as duas colônias até a boca do rio Javari, onde até hoje se conserva*” (Coutinho Jr., 1993, p.105). Predominou neste período a ocupação e o controle das áreas dos grandes rios próximos a bacia do rio Javari – no caso o Ucayali e o Marañón, no Peru, e o Solimões, em território brasileiro – ocasionando o encontro dos colonizadores “*com um grupo indígena que*

⁶⁶Coutinho Jr. (1993), apresenta alguns aspectos e opiniões que divergem a respeito da relação entre os Mayoruna do Huallaga, localizados no século XVII, e os encontrados nos rios Ucayali e Amazonas, no século XVIII. No entanto, no final do capítulo segundo de sua dissertação ele afirma: “Sabemos apenas que havia semelhanças linguísticas entre um grupo e outro, já que alguns pano-falantes (Mayoruna?) do Ucayali foram usados pelos jesuítas na atração aos Barbudos do Huallaga, e os próprios missionários pareciam muitas vezes identificá-los. Fossem ou não pertencentes aos mesmo conjunto etnológico, assim foram considerados, de uma forma ou outra, pela historiografia, que transferiu para estes outros Mayoruna o topos “brancos e barbudos” inicialmente aplicado aos Mayoruna do Huallaga.” (Ibid., p. 97).

⁶⁷Paul Marcoy, que na sua narrativa de viagem pelo rio Amazonas faz várias referências a marcos fronteiriços e deslocamentos provocados pelas disputas entre portugueses e espanhóis, em uma passagem afirma: “Desde 1638-1640 o governo luso-brasileiro havia tomado a iniciativa nessa matéria, fixando os marcos geográficos nos limites que atribuíam aos seus domínios. Os hispanos-peruanos, de seu lado, alegando que a localização desses limites feria seus direitos territoriais, derrubaram e queimaram os marcos. Esse jogo de fincar marcos de um lado e derrubá-lo de outro repetiu-se várias vezes. Assinale-se, para entender a obstinação dos espanhóis nessa luta singular, que cada perturbação diplomática, declaração de guerra, choque armado ou tratado de paz que acontecia na Europa entre estados resultava, na América, no deslocamento, como pedra de xadrez, dos marcos brasileiros e no abocanhar novos territórios ao norte, ao sul e a oeste. O breve espaço disponível nos impede de aprofundar a questão, mas o leitor desejoso de compreendê-la irá encontrar, nas histórias do Brasil português e do Peru espanhol, e nas condições do equilíbrio europeu nos anos de 1715, 1750, 1763, 1777, 1798, 1801, 1802 as causas desses sucessivos deslocamentos, bem como a exata extensão dos territórios ou recuperados.” (Marcoy, p.45)

hoje vive no interior da região: os Mayorúna [sic]” (CEDI, 1981, p.15). Ainda como forma de estabelecimento do controle português sobre a fronteira, foi fundada uma missão jesuíta no rio Javari, no ano de 1752, com o nome de São Francisco Xavier do Javari. Em 1758 tal redução estava em decadência e de seus remanescentes surgiu Tabatinga, na margem esquerda do Solimões. E, em 1769, por ordem do governo espanhol, ocorreu a expulsão dos jesuítas das missões amazônicas (CEDI, 1981, p.13; Calixto Mendéz, 1985, p.6).

Quanto à localização dos Mayoruna neste período, de forma breve cito os seguintes registros: o estabelecimento na redução San Joaquín de los Omaguas, por volta de 1723; o contato de algumas famílias Mayoruna que viviam no rio Napo com um missionário de San Joaquín de los Omaguas, em 1734; o deslocamento de uma parcialidade Mayoruna da boca do rio Tahuayo, afluente da margem direita do rio Amazonas, para as margens do rio Manatí, outro afluente da direita do rio Amazonas, em 1737; em 1754, os Mayorúna criam um bairro próprio em San Joaquín de los Omaguas, denominado San Fernando de los Mayorúnas; em 1762, haviam Mayoruna na missão de Nueva Señora del Carmen; e, em 1766, o Pe. Uriarte leva alguns Mayoruna do rio Tapiche para San Joaquín de los Omaguas (CEDI, 1981 p.15; Calixto Mendéz, 1985, pp. 3-6).

O período seguinte à expulsão dos jesuítas se caracterizou pela procura de produtos naturais como o cacau, a salsaparrilha, óleo de copaíba, baunilha, castanhas, tartarugas e vários tipos de gomas e resinas⁶⁸. Denominado como “*período da coleta e pesca comerciais*” (CEDI, 1981), os acontecimentos que se seguem marcam, no entendimento de Coutinho Jr. (1993, p.152), o início de uma nova “*situação histórica*”⁶⁹, definida pela

penetração em rios nunca antes explorados, e trazendo consigo novos *agentes de contato*, [...]. Esses novos personagens, os regatões⁷⁰ e os extratores de 'drogas do sertão', passariam a dominar as relações entre as sociedades coloniais ou nacionais e aquela população indígena que, não estando completamente arredia, possuía algum

⁶⁸A respeito da busca das chamadas “drogas do sertão” na Amazônia, o historiador Arthur César Ferreira Reis (1971, p.94): “Os sertanistas buscavam a especiaria abundante no interior, as chamadas 'drogas do sertão', isto é, as espécies vegetais que a Europa estava pedindo e utilizando na fabricação de remédios e na condimentação. A especiaria a que se habituara, vinda do Oriente, estava faltando. A Amazônia passara a suprir a pobreza em que se encontravam os mercados.”

⁶⁹Em sua dissertação, Coutinho Jr. (1993) utiliza a noção de situação histórica desenvolvida por Oliveira Filho (1988), definida da seguinte forma: “A noção de situação histórica poderia ser definida pela capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos” (Oliveira Filho, 1988, p.59).

⁷⁰Comerciante que desenvolve seus negócios nas margens dos rios amazônicos, muitos são conhecidos pela prática de ações irregulares desenvolvidas junto a indígenas e ribeirinhos.

tipo de contato amistoso com a sociedade majoritária. (grifo do autor)

A busca pelos produtos naturais tornou-se o elemento determinante das relações interétnicas em que os povos indígenas desta região serão ao mesmo tempo considerados mão-de-obra necessária e obstáculo para a atividade extrativista.

A população indígena desempenhou, neste período, um papel ambivalente: ela era, em primeiro lugar, a principal e quase exclusiva mão-de-obra utilizada na extração destes produtos florestais e na manufatura de alguns poucos artigos deles derivados, constituindo-se num meio de produção indispensável para a obtenção destes gêneros, e sendo, por isso mesmo, um “produto” tão necessário quanto os demais. Em segundo lugar, ela era um empecilho à extração destes produtos naturais, visto que frequentemente entrava em conflito com os extratores que penetravam em seu território para obtê-los. Deste modo, obstando a coleta dos produtos naturais, ela constituía-se numa ameaça à atividade extrativista tanto quanto num instrumento para encetá-la (Coutinho Jr., 1993, p.153).

Quanto à atividade de comércio promovida pelos regatões, deve-se levar em consideração o fato de que ela já era praticada no período das missões jesuíticas (Ibid., p.153), no entanto, o que diferenciaria esta nova situação seria o domínio que estes agentes passaram a exercer no contato com os indígenas⁷¹. As relações decorrentes deste contato nos parece extrapolar o campo das relações econômicas e cumprir uma função intersubjetiva mediada pelo consumo de determinados bens correntemente associados às condições de alteridade. Embora não tenha a pretensão de desenvolver uma análise de tal tema no espaço desta dissertação, convém observar as considerações de Arisi (2011) sobre a Economia Matis, de César Gordon – em *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre* (2006) – e os trabalhos reunidos em (Albert & Ramos, 2002). Atualmente tais atividades comerciais ainda são praticadas na região estudada, as quais os indígenas parecem recorrer no intuito de satisfazer as novas necessidades e demandas (bens de consumo, meios de transporte, ferramentas de trabalho etc.). A este respeito abordaremos no quinto capítulo uma situação ocorrida durante a estada na aldeia Lobo.

Apesar do Javari ser rico em produtos naturais, os exploradores que subiam o Solimões

⁷¹A atuação dos regatões marca também o maior conhecimento dos cursos dos rios amazônicos, antes mesmo da realização de expedições oficiais. Iglesias (2009), a exemplo da situação no Juruá, afirma que somente na segunda metade do século XIX que as primeiras expedições oficiais subiriam este rio, que há tempos já era explorado comercialmente. Personagem comum em trabalhos historiográficos, também está presente em pesquisas antropológicas, como as de: Elena Welper (2009), tese sobre os Marubo; Luís Costa (2007), sobre os Kanamari; Bárbara Arisi, dissertação e tese sobre os Matis (2007; 2011); Keneth Kensinger (1995), sobre o fim do relativo isolamento dos Kaxinawá; Delvair Montagner & Júlio César Melati no *Relatório sobre os índios Marubo* (1975); Beatriz Matos (2008; 2009), sobre os Matsés.

em expedições pelos rios Japurá, Juruá e Jutáí, o evitavam devido as enfermidades e os ataques dos índios. Relatos como os de Spix & Martius (1776), referindo-se aos Mayoruna, retratam a gravidade destes ataques e atribuem aos Mayoruna a prática antropofágica (Jobim, 1943; CEDI, 1981; Calixto Mendéz, 1985). Além destas expedições, propiciam o conhecimento sobre o curso do Javari as navegações de comissários encarregados pela demarcação dos limites entre Brasil e Peru (Jobim, 1943; CEDI, 1981).

Em meados do século XIX, o naturalista Henry W. Bates fez referência aos Mayoruna (ele utiliza a denominação Mangeronas) e reafirma a ocorrência de ataques empreendidos contra os que navegavam no Javari e o suposto canibalismo praticado por este grupo ao narrar um ataque destes a dois jovens que haveria resultado na intervenção do delegado de São Paulo de Olivença e da Guarda Nacional brasileira (Bates, 1944; CEDI, 1981; Calixto Mendéz, 1985). Este episódio e outros relatos descritos nas obras consultadas indicam que, apesar da hostilidade, os índios da região já mantinham um certo nível de contato com a sociedade envolvente neste período. Deste modo, os anos de meados do século XIX podem ser identificados como marco inicial do povoamento não-indígena (por brasileiros e peruanos) da Bacia do Javari (Montagner, 1980; CEDI, 1981; Calixto Mendéz, 1985; Cavuscens & Neves, 1986).

O povoamento [não-indígena] da Bacia do Javari, no lado brasileiro, iniciou-se nos meados do século XIX, motivado pela procura da seringa e do caucho. Foi efetuado por brasileiros e peruanos. **Antes de 1850** há notícias da existência de uma cabana na foz do rio Javari com o rio Itacoáí. **Em 1873**, havia um casario no Javari acima da confluência com o Itacoáí. Ocorre migrações em **1874** para o Javari com o objetivo de explorar as seringueiras. Em **1899** o Rio Javari estava bem povoado até a confluência com o Rio Itacoáí; na época das cheias os vapores subiam até o Curuçá; daí para cima o Rio Javari era navegado por lanchas até a confluência com o Galvez (afluente da margem peruana, habitado por Mayoruna).” (Projeto de Estudo para a eleição de Áreas Indígenas na Bacia do Rio Javari-AM, fl.03, grifo nosso)

Este contexto foi marcado, em um panorama mais amplo, por cinco acontecimentos: a criação da Província do Amazonas em 1850; a *Convenção especial de commercio e navegação fluvial, extradição e limites*, estabelecida entre Brasil e Peru em 1851; a introdução da navegação a vapor; a exploração intensiva da borracha e a chegada dos emigrantes nordestinos (Reis, 1971; Coutinho Jr., 1993).

A belicosidade dos Mayoruna históricos é destacada em diversos trabalhos, a exemplo, Aparício & Bodmer (2009, p.202) registram os seguintes conflitos ocorridos no século XIX:

Durante el siglo XIX, [os Mayoruna] se mantuvieron en relativo aislamiento, sufriendo repetidos ataques de los shetebos y constituyendo una amenaza para el tránsito fluvial por el Ucayali y el Yavarí. Entre 1850 y 1880 estuvieron en guerra con los yagua que intentaban expandirse territorialmente, para lo cual se aliaron con los tikuna.

En el siglo XIX, el Padre D'Acuna reportó la presencia de los mayoruna y su expansión a lo largo del valle del Yavarí, destacando su ferocidad que evitó que los portugueses ingresaran en sus territorios por el temor de sus ataques.

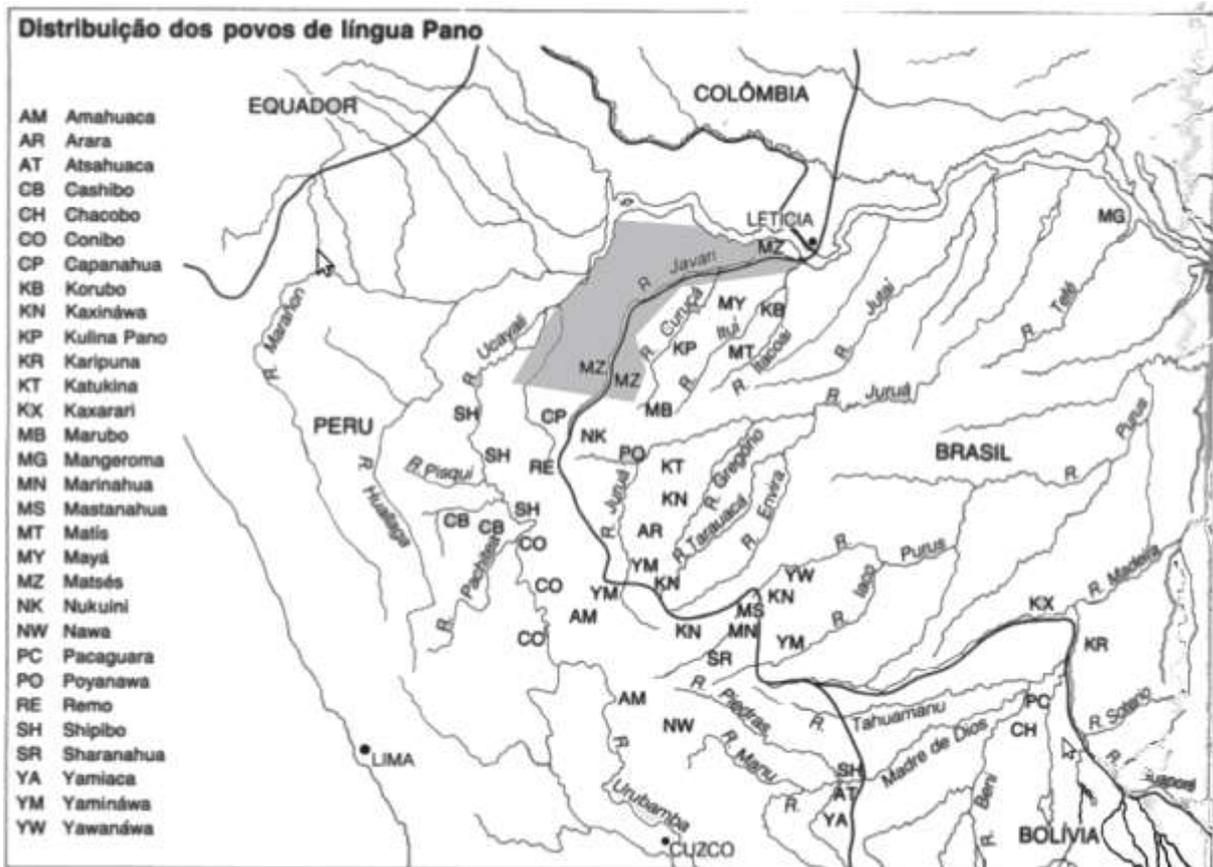
A fines del siglo XIX, durante el "boom" del caucho, los patrones armaron a sus enemigos capanahua, con la finalidad de romper la resistencia mayoruna.

Do mesmo modo, Jobim (1943) e Calixto Mendéz (1985) relatam os ataques cometidos contra as comissões de demarcação de limites, a exemplo: em 1866 os Mayoruna feriram mortalmente o Capitão-Tenente João Soares Pinto e o astrônomo peruano Paz Soldán, este último sobreviveu, porém, teve uma perna amputada. O ataque ocorreu pouco acima da “Boca do Batã”, afluente direito do Alto rio Jaquirana.

Quanto à definição de um “*território Mayoruna*”, Coutinho Jr. (1993, pp.161-192), afirma:

A tendência dominante da historiografia do século XIX foi a de, tomando o rio Amazonas como limite ao norte, situar o território Mayoruna entre o Javari, a leste, e o Ucayali, a oeste. O limite sul deste território possivelmente estivesse próximo a uma linha que unisse a cordilheira de Contamana e o rio Huanache. As terras no centro da região entre os rios Javari e Ucayali são consideradas em praticamente todos os testemunhos daquele século como um território habitado quase exclusivamente pelos chamados Mayoruna.

Ao observarmos o mapa da *Distribuição dos povos de língua Pano* elaborado por Erikson (1992), podemos perceber que as referências da historiografia novecentista sobre o território ocupado pelos Mayoruna abrange a área em que se distribuem as aldeias Matsés contemporâneas. Para uma melhor apreensão desta analogia, reproduzimos a seguir o referido mapa com um destaque sobre a área ocupada pelos Mayoruna/Matsés:



Mapa 4: Distribuição dos povos de língua Pano. Reproduzido (com destaque para área dos Matsés) de Erikson, 1992, p.242.

As três últimas décadas do século XIX e a primeira do século XX compreende o período correspondente ao primeiro ciclo da borracha. Dada a importância que a empresa seringalista ocupa para a história da região amazônica e, por entender que esta frente de exploração econômica abre caminhos para outros processos determinantes no século XX, tratarei deste período na próxima seção juntamente com temas como a presença missionária, a exploração madeireira, a demarcação da Terra Indígena Vale do Javari, dentre outros.

3.2 SERINGUEIROS, MADEIREIROS, MISSIONÁRIOS E AGENTES ESTATAIS: FRENTE DE EXPANSÃO E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NO SÉCULO XX

Para a continuidade da análise dos processos históricos que confluíram para a atual conformação territorial e organização social das aldeias matsés recorro, de modo especial, tanto às contribuições mais recentes de Matos (2008a; 2008b; 2009) e Kovasna (2009), quanto aos

trabalhos de Romanoff (1984), Coutinho Jr. (1993; 1998), Matlock (1998; 2002) e Erikson (1992; 1994; 1996; 2000; e outros).

Deste conjunto de obras, Romanoff (1984), que realizou seu trabalho de campo pouco tempo depois do estabelecimento do contato entre os Matsés e as missionárias do SIL, entre os anos de 1974 e 1976, apresenta uma descrição da cultura matsés e continua sendo a principal referência a respeito dos aspectos históricos e das transformações decorrentes do contato. Coutinho Jr. (1993), especificamente no quinto capítulo de sua dissertação, apresenta os encontros que os Mayoruna tiveram com comissões demarcadoras de limites, especialmente no final do século XIX, com caucheiros e seringueiros, no princípio do século XX, e com madeireiros e soldados, na segunda metade do século passado. Deste pesquisador, temos ainda a contribuição das informações reunidas no relatório elaborado para o processo de demarcação da Terra Indígena Vale do Javari (Coutinho Jr. 1998).

Matlock (1998; 2002) também apresenta importantes contribuições para as mudanças históricas e contemporâneas dos Matsés, como no artigo publicado em *South American Indians Studies* (1998) que contempla as transformações dos padrões de assentamento matsés no período de 1969 a 1995. Os diversos trabalhos de Philippe Erikson⁷², incluem (dentre várias outras contribuições para a etnologia indígena da Amazônia) a discussão, já mencionada, acerca do subgrupo Mayoruna da família linguística Pano, que contribui diretamente para a compreensão da história Matsés e do seu lugar no contexto regional e etnolinguístico, bem como das inúmeras comparações entre os Matis e os Matsés. Este também organizou e publicou uma bibliografia comentada dos materiais históricos e etnográficos dos grupos que compreendem a categoria Mayoruna (Matsés, Matis, Korubo, Maya e Kulina-Pano) (Erikson, 2000).

Além dos trabalhos mencionados acima, recorreremos aos dados presentes em trabalhos de órgãos indigenistas (governamentais ou não), como o CEDI, o CTI e a FUNAI, algumas publicações do SIL e às indicações presentes nos manuscritos de Calixto Mendéz, além dos dados coletados na etapa de campo da pesquisa.

Romanoff (1984, pp.22-23) ao reconstruir os fatos históricos que atingem, direta ou indiretamente, os Matsés no século XX (até a década de 1970, período em que realiza sua

⁷²Sobre Erikson (1996), há uma interessante análise de Júlio Melatti em: "Duas etnografias, dois estilos" no *Anuário Antropológico/96*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. pp.197-206. Nesta resenha, Melatti compara o trabalho de Erikson com a obra de Kenneth Kensinger: *How Real People Ought to Live — The Cashinahua of Eastern Peru* (1995).

pesquisa de campo) estabelece as seguintes divisões: Primeiramente, descreve o que seria uma História Econômica do Alto Javari (1900-1975), dividida em três períodos: “*Rubber Boom*” - abrange as últimas décadas do século XX e se estende até 1920, o período do auge da exploração da borracha marcado pela chegada de um grande número de “*nacionais*” na região; “*Recession*” - compreende o período aproximado entre as décadas de 1920 e 1950, no qual se instaura uma recessão na empresa seringalista e, conseqüentemente, há um abandono dos “*nacionais*” da região; por fim, entre a década de 1950 e os anos em que realizou sua pesquisa, ele denomina de “*New Integration*” o período marcado pelo retorno dos “*nacionais*”, agora com o envolvimento de agentes da burocracia estatal e de missionários.

A segunda divisão refere-se aos períodos da história do contato dos Matsés com as sociedades nacionais que ele contrapõe com quatro períodos da história regional: início e meados do boom da borracha/evasão (avoidance); fim do boom da borracha e início da recessão/período de contato intermitente; recessão/correrias; e, nova integração/contato não-violento (Ibid., pp.22-23).

No auge do período da borracha os Matsés conseguiram sobreviver através da evasão do rio Javari e, refugiando-se nos interflúvios, evitaram a presença nas principais rotas de exploração e comércio da borracha e os conflitos com os não-índios (CEDI, 1981; Romanoff, 1984; Matos, 2008b). De acordo com Matos (2008b, p.5) e CEDI (1981, p.69), não há menções a malocas ou grupos que poderiam ser Matsés nos documentos elaborados por aqueles que exploraram o Javari nessa época.

Romanoff (1984, p.26ss) parte de relatos dos informantes mais velhos para esboçar uma imagem da vida Matsés na passagem do século XIX para o XX, época em que haviam muitas malocas e a população seria maior do que na época de sua pesquisa. As pessoas caçavam com zarabatanas, seus ornamentos eram diferentes, assim como a palha de suas casas e muitos outros aspectos de sua cultura material. Ainda não usavam ferramentas de aço, mas machados de pedra e dentes de roedores afiados para tarefas que hoje são realizadas com facões, facas e machados de aço. Apesar do referido isolamento em relação à penetração dos seringueiros, muitas malocas parecem ter desaparecido. No entanto, foi justamente evitando o contato, que os Matsés preservaram a sua autonomia e evitaram a escravidão, a extinção completa ou assimilação que se abateu sobre os outros grupos na área (Romanoff, 1984, p.34). Para Matlock (2002, p.19) tanto a fuga quanto o enfrentamento violento são formas de resistência e servem ao mesmo propósito: preservar modos de vida familiares. De outra forma, para este

antropólogo, a evasão também pode ser compreendida como um estilo de acomodação, porém, uma acomodação em que não há o mesmo risco de perda cultural como na resistência pelo enfrentamento.

A partir da década de 1920 – época do fim do ciclo da borracha – houve um aumento no contato entre Matsés e não-índios. No entanto, a maioria dos relatos coletados por Romanoff (1984) mostram que apenas uma parte do grupo Matsés estaria em contato mais permanente, enquanto a outra parte optava pelo isolamento. De qualquer forma, os contatos estabelecidos sempre eram completamente desfeitos depois de algum tempo, mantendo-se, geralmente, somente pelo tempo suficiente para se obter uma pequena quantidade de ferramentas de aço – a adoção de ferramentas de aço e, ocasionalmente, de espingardas é atribuído o desuso das zarabatanas.

Montagner (1980), ratificando o processo de despovoamento por parte dos não índios no Vale do Rio Javari, afirma que por volta de 1921 inicia-se a exploração de madeira nos rios da região. Soma-se o comércio de carne e pele de animais da floresta. Assim, os conflitos que aparecem nos relatos a partir da década de 1920 são marcados de um lado, por uma resistência de caráter mais guerreira dos Matsés e, de outro, pelas expedições punitivas chamadas comumente de “correrias”.

Houve casos de contato violento após os períodos de evasão e contato intermitente, sobretudo, da década de 1930 até o fim da década de 1960, período em que raptos e assaltos eram práticas consideradas comuns do tratamento dispensado pelos Matsés aos *outsiders*. Tais práticas favoreceram o aumento da população e garantiram o acesso às ferramentas necessárias para a agricultura, o que contribuiu para a sobrevivência dos Matsés como uma população autônoma. De acordo com Romanoff (1984), serviram de motivação para os ataques o desejo de capturar as mulheres⁷³, a vingança por invasões de seu território, uma animosidade geral aos nacionais e a crença de que um determinado grupo atacou e matou os Matsés com magia (ibid., 40). Matos (2008a; 2008b; 2009) o classifica como *Período de Guerras* e o descreve da seguinte forma:

Ao longo do século XX, até a década de 60, os Matsés empreenderam ataques a diferentes malocas ou grupos, muitas vezes falantes de línguas Pano. Nestes ataques, a prática era de exterminar os homens e raptar mulheres e crianças, que eram incorporadas às famílias dos guerreiros como esposas e filhos (Matos, 2008a).

⁷³Registros de depoimentos de mulheres “cativas” entre os Matsés foram registrados por Delvair Montagner no documentário: *Os Matsés eram assim* (1996).

Romanoff (1984, p.69) registrou a presença de “cativos” de no mínimo 10 grupos linguísticos, falantes de outras línguas ameríndias, falantes de espanhol e português, totalizando 74 cativos. Há também relatos dos Marubo sobre um ataque empreendido pelos Matsés, após o qual os primeiros teriam revidado, o que provocou o deslocamento dos Marubo do rio Curuçá para o rio Ituí. Este conflito foi relatado aos antropólogos Delvair Montagner e Júlio C. Melatti durante suas pesquisas com os Marubo do rio Ituí e registrado no *Relatório sobre os índios Marubo* (1975) da seguinte forma:

Por volta de 1960, bem antes de sua atração, que é recente, um grupo desses índios, navegando o Curuçá em cochos de paxiúba, encontrou alguns Marubo (do grupo que visitamos) que procuravam ovos de tartaruga. Convidados pelos Marubo a participarem de sua refeição, os Mayoruna de repente matam um dos Marubo e na confusão estabelecida raptam três mulheres, roubam as canoas, a farinha e outros alimentos. Um dos Marubo viu os Mayoruna descerem o Curuçá e enveredarem pelo igarapé Amburus. Os Marubo compraram, então, armas e munições num seringal da boca do Ipixuna, no Juruá, e atacaram os Mayoruna, matando quatorze deles. Com medo de uma revanche, parte dos Marubo passa do Curuçá para o Ituí (Montagner & Melatti, 1975, p. 11).

Dias (2012, pp.45-46) apresenta o relato feito por André Mayoruna sobre este mesmo episódio, no qual este último ressalta a divisão entre os que ainda defenderiam a vingança contra os Marubo e “os jovens” que “*não podem (não querem) viver com esse ódio, querem é brincar e viver bem (em paz) com eles*”:

Hoje vou contar sobre como os Matses [sic] matadores guerrearam com os Marubo. Meus antepassados, meus pais contaram que foram os Matses mesmo que começaram a matar, e daí depois começaram a guerra. Um velho cunhado meu disse que cerca de 15 homens Matses foram caminhando para guerrear, mas os Marubo estavam esperando (em emboscada). Ele contou que ele ia atrás dos outros, aí a sua bolsa em que levava a sua roupa e a rede partiu a alça e ele e outro homem ficaram pra trás para consertá-la (enquanto os da frente continuaram andando). Foi aí que ele ouviu só os tiros. Muitos Marubo atiraram primeiro e mataram todos os Matses. Somente nós dois que ficamos afastados lá atrás escapamos. Logo depois fomos ver e lá estavam todos mortos, ao chão. Então logo depois de os enterrar (às pressas), fomos procurar, mas os Marubo já tinham fugido com medo (eles fugiram pela mata brava mesmo). Foi assim que me contou meu cunhado já falecido. Os Marubo mataram os Matses e os deixaram lá no chão, mas ainda não foram vingados. Estão vivos até hoje. Hoje ainda há quem que os odeie, mas queremos viver bem (em paz), e os Marubo também querem. Os velhos de 31 ainda vivem com raiva, ainda estão com raiva dos Marubo, e há alguns Marubo assim também. Hoje, os jovens não podem (não querem) viver com esse ódio, querem é brincar e viver bem (em paz) com eles. Poder sentar para conversar, comer com eles. Já os velhos dizem: - Isso é muito mal! Os Marubo foram assassinos de Matses. Isso é muito ruim! Mas os Marubo vivem assim também. Os Matses não têm pajés. Já os Marubo têm muitos pajés lá onde vivem, na aldeia Maronal, na aldeia São Sebastião, lá tem. Conteí tudo (Já acabei de contar)!

Delvair Montagner e Júlio C. Melatti também visitaram os índios do igarapé Lobo e afirmam ter encontrado “*duas mulheres civilizadas brasileiras e uma peruana, que tinham sido raptadas*”, sendo que, uma das brasileiras, “*após a pacificação, veio para a casa de seus pais, no Solimões; mas, depois de algum tempo, retornou ao igarapé Lobo, onde tem marido e filhos.*” (Ibid., p.12). Durante a minha estada na aldeia Lobo, conversei com três jovens matsés da comunidade *San Roque* (Peru) que estavam participando dos *jogos*. Um deles afirma ser filho de uma mulher do Município de Atalaia do Norte e que têm tios neste município e também na cidade de Benjamin Constant. Contou-me ter interesse em morar no Brasil devido o maior acesso à universidades – os três jovens afirmaram já ter concluído o Ensino Médio – e que já tentou obter documentos brasileiros, porém, uma liderança Matsés do Brasil não concorda e o teria impedido. Cabe registrar que foi o segundo caso de filho de mulher raptada que tive contato durante a pesquisa de campo, o primeiro foi Tereza, esposa de Sílvio, com quem viajei de Atalaia do Norte para a aldeia Lobo, mas, não tive oportunidade de conversar. Dias (2012, pp.31-32), no período de sua atividade missionária entre 1997 e 2007, também estabeleceu contato com pessoas raptadas e relata:

Mesmo assim, para uma senhora não-índia raptada quando criança, que conheci na Comunidade Porto Cachaua, no rio Choba, que se identificava como Mayoruna, não havia queixa alguma do tratamento recebido deles. Ela agora não fala mais o português, nem demonstrou interesse em buscar seus antigos parentes, dentre os quais um primo que morava em Palmeiras do Javari. Zaqueu, peruano, também foi capturado quando tinha apenas oito anos de idade, em 1960, e criado/adotado na aldeia Lobo. Ele, hoje vivendo em Atalaia por motivo de saúde. Além de falante do Matsés, fala também o português, o espanhol e o Marubo por ter ido morar com estes por um período onde casou-se com uma Marubo. Quando questionado sobre o que ele é ele se declara ser Matsés.

Kovasna (2009) apoiando-se em dados de David Fleck, acrescenta que alguns idosos afirmam que o verdadeiro motivo para ataques a outros grupos ameríndios era juntar-se com eles. No mesmo sentido, Matos (2009, p.5) afirma:

Além de compor as famílias, essas mulheres capturadas trouxeram os conhecimentos dos inimigos que hoje fazem parte do seu modo de vida. Assim como a agricultura foi ensinada pelo mutum, os nomes pelo “povo da água”, os Matsés aprenderam a usar arco e flecha no lugar da zarabatana através de uma mulher raptada do povo mayu, e mais recentemente, o uso da espingarda com uma peruana roubada de um seringueiro. No entanto, os Matsés atualmente não praticam mais a guerra de captura de mulheres. O motivo pelo qual afirmam terem deixado essa prática é o de que agora vivem com os brancos.

Para Erikson (1993, p.51ss), que trata do caráter belicoso dos povos Pano ao analisar as relações entre guerras e tatuagens (*Guerres intestines et tatouages*), o uso da guerra funciona como um meio de comunicação entre os seus vários componentes. Assim, a belicosidade serviria para tornar a unidade entre os parceiros preferenciais o mais perto possível, não se tratando de aniquilar o adversário, mas, de assimilar. Mais do que juntar-se aos outros, estas situações parecem estar relacionadas à busca do saber/conhecimento, tal como vem sendo abordado em outros estudos da *Panologia* (Calavia Sáez, 2006) “*o saber – e o ensino, designado pela mesma raiz, tapia – relaciona essencialmente sujeitos*” e “*as histórias de aprendizado, na memória individual ou no acervo de mitos, remetem a um outro ser – humano, animal ou espírito –, como fonte do conhecimento, adquirido ou roubado a muito custo*” (Calavia Sáez, Naveira & Gil, 2003, p.9)⁷⁴.

Registrei um exemplo de *conhecimento adquirido de outro ser* entre os Matsés durante uma conversa com Gonçalo, de forma breve ele narrou como haviam descoberto o machado:

Um dia foi avistado um boto, ao seguirem o boto encontraram com ele um machado e roubaram o machado. Quando o boto descobriu que haviam lhe roubado o machado foi até os Matsés em forma de homem. Perguntaram quem era e este respondeu que era o boto e sabia que tinham roubado o seu machado. Daí o boto resolveu lhes ensinar a brocar a roça com o machado.

Os trabalhos de Erikson, Frank e Townsley que compõem o segundo volume de *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (1994) destacam uma certa instabilidade inerente às unidades locais pano – assentamentos e grupos locais – que se expressa “*hacia afuera*” através de um estado de guerra endêmico entre estas unidades locais e, “*hacia adentro*”, por um constante processo de fissão e dispersão social (Santos & Barclay, 1994, p.xxxiii). A situação de hostilidade mútua entre as diferentes unidades locais dos Uni estudados por Frank emerge da disputa para determinar o portador dos verdadeiros conhecimentos, pois, “*sólo aquellos que han preservado intactos los conocimientos otorgados por Bari son los 'verdaderos hombres' - aquellos que que llevan una 'vida correcta'*” (Ibid., p.xxxiii). Entre os conjuntos “*Mayoruna*” e “*Pano do Purus*”, estudados respectivamente por Erikson e Townsley, “*la maldad intrínseca de los grupos locales vecinos se expresaba*” através das acusações de bruxaria, pelas incursões de

⁷⁴A respeito deste tema entre os Kaxinawá, Cf. Yano, A. M. T. (2009). A fisiologia do pensar: Corpo e saber entre os Caxinauá (Dissertação de Mestrado, USP).

vingança e o rapto de mulheres e crianças (Ibid.). Tais conflitos entre as unidades locais que constituem os conjuntos panos abordados por estes autores estão no nível de relação com os “*otros exteriores*”, por outro lado, os processos internos de fissão estariam associados à existência de “*otros interiores*”, tidos como “*alguien que conforma el grupo pero que no pertenece del todo a él.*” (Ibid., p.xxxiv).

Se tais relações conflituosas entre as unidades locais e a tendência à fissão interna, podem ser consideradas como aspectos intrínsecos das sociedades pano, por outro lado, os mesmos foram acentuados pela situação de contato e pelos eventos ocorridos durante o boom da borracha e do caucho - correrias, deslocamentos forçados, confinamento em áreas de refúgio, epidemias interpretadas como atos de bruxaria provocados por vizinhos – que, em geral, provocaram a diminuição demográfica e a inviabilidade social de muitos grupos locais (Ibid., p.xxxiv).

Entre os Matsés predominou, conforme demonstrado anteriormente, os deslocamentos e o confinamento em áreas de refúgio, delineando um padrão de ocupação do território e de organização sócio-espacial descrito por Romanoff (1984) como “*fissão-fusão*”. Talvez, ao invés de falarmos em “ocupação” do território – no sentido de permanência e fixação – seja mais apropriado falar em “*território percorrido*” e “*área de dispersão e agrupamento das famílias*”. No que tange ao “*território percorrido*”, Matos (2008, p.10) afirma que “*ia desde a área limitada no oeste pelo baixo Ucayali e os tributários orientais do rio Tapiche; atravessando a fronteira Brasil-Peru (rio Javari) e alcançando a leste o rio Ituú*”, já a “*área de dispersão e agrupamento das famílias, onde construíam as malocas, era centrada na região do Gálvez (afluente da margem esquerda do alto Javari no Peru) até o Curuçá (afluente da margem direita do Javari, no Brasil)*”.

Romanoff (1984, pp.144-145) divide as razões apresentadas pelos seus “*informants*” para as fissões em três categorias: “*Competing Bonds*”, “*Divise Factors*” e “*Situational (usually pre-1969)*”. Sendo que, a terceira categoria nos oferece mais elementos para a compreensão dos processos que antecedem o período do contato não-violento (pré-1969), pois a mesma abrange as fissões provocadas por mortes, medos dos ataques e pelas divergências a respeito do estabelecimento do contato com os *outsiders*. Além disto, o autor recorre ao estudo da adaptação Matsés à variação sazonal dos recursos naturais para compreender o padrão fissão-fusão de organização sócio-espacial e conclui: “*A capacidade de dividir e reformar grupos sociais serviu bem aos Matsés durante o boom da borracha, e acredito que a origem desta*

capacidade foi a adaptação à variação sazonal de recursos” (Ibid., p. 147, tradução nossa).

Ainda segundo Romanoff (1984) os ataques a outros grupos indígenas e a não-indígenas, o rapto e a incorporação de mulheres e crianças, e o assentamento na periferia do seu território garantiram a sobrevivência do grupo no período que compreende o fim do auge da empresa seringalista e o estabelecimento do contato com o SIL a partir de 1969. Neste sentido, a compreensão dos processos até aqui descritos – assim como, dos que trataremos a seguir – considera, assim como Matlock (1998), que ao menos três fatores – o ecológico, o ideológico e o social – se articulam de maneiras diferentes e em situações históricas distintas como elementos explicativos dos processos de mobilidade e assentamento Matsés.

Após o chamado *Período de Guerras* ocorrem processos que levam a uma maior sedentarização entre os grupos matsés, resultante, principalmente, da presença missionária do Summer Institute of Linguistics (SIL) no lado peruano e no Brasil pela ação da FUNAI. Este novo período, o do contato não-violento, marca a fase atual da história Matsés (Kovasna, 2009) caracterizada por mudanças na organização social dos Matsés e nas relações destes com os outros, como o estabelecimento de relações não-belicosas com certos brancos (Matos, 2008a).

O estabelecimento de relações não-violentas com o Summer Institute of Linguistics (SIL) aconteceu em 1969 após uma série de acontecimentos relatados pela própria organização em um boletim informativo disponibilizado virtualmente⁷⁵ e também por Romanoff (1984) que desenvolveu sua pesquisa de campo cinco anos depois desta situação de contato e permaneceu entre os Matsés até 1976. Antes da aproximação decisiva, as duas missionárias estabeleceram, por volta de 1963, os primeiros contatos com falantes da língua Matsés: uma peruana conhecida por Sofia e seu filho Lucio - cativos que haviam fugido - e um jovem cativo de outro grupo Pano setentrional que as missionárias denominavam José. Os três foram levados ao centro de operações do SIL em Yarinacocha. José, após morar por um ano e meio com as missionárias, tentou intermediar o contato com o resto do grupo matsés com o qual vivia, mas foi morto por eles.

Depois dessa tentativa, as missionárias passaram a buscar o contato direto com os Matsés. Durante três períodos – novembro de 1966 e fevereiro de 1967; de maio a agosto de 1967; e de junho a novembro de 1968 – Harriet Fields e Hattie Kneeland acamparam próximo a uma aldeia matsés que haviam localizado através de sobrevoos, mas, não obtiveram sucesso. Uma nova aproximação foi feita em julho de 1969, quando localizaram outra aldeia nas margens

⁷⁵Disponível em: www.sil.org/americas/peru/spa-pop/mcf_enfoque.pdf, acesso em 10.12.2012.

de um tributário do rio Chobayacu. As linguistas sobrevoaram a área deixando cair bens industrializados e transmitiam mensagens em Matsés através de alto-falante instalado na aeronave (Romanoff, 1984; Matos, 2008). De acordo com o boletim do SIL a que nos referimos acima:

Cuando los matsés oyeron que les hablaban en su lengua a través de un altoparlante desde una avioneta que volaba sobre su comunidad construyeron una plataforma grande donde pudiera aterrizar ese “pájaro grande”. Como eso no ocurrió, siguieron las instrucciones del altoparlante de ir al río. Allí encontraron a las dos lingüistas que habían acuatizado en la avioneta. Entre tanto, dos hombres machiguenga y un joven norteamericano que había vivido con sus padres entre los machiguenga, comenzaron a hacer una trocha hacia la comunidad de los matsés. Mientras las lingüistas sobrevolaban la comunidad, habían visto algunas pieles que los matsés estaban secando sobre el suelo. Hablando a través del altoparlante, ofrecieron intercambiar las pieles por artículos de primera necesidad. Los matsés aceptaron e hicieron el intercambio, lo cual les inspiró más confianza. Unos hombres matsés fueron a darles el encuentro y las invitaron a su comunidad. Al terminar ese día, ya de regreso a la avioneta, las lingüistas invitaron a un hombre matsés a comunicar- se por radio con el personal del ILV en Yarinacocha. Dijo: “Vinimos aquí con miedo, pero ahora no tenemos miedo. Todo está bien”.

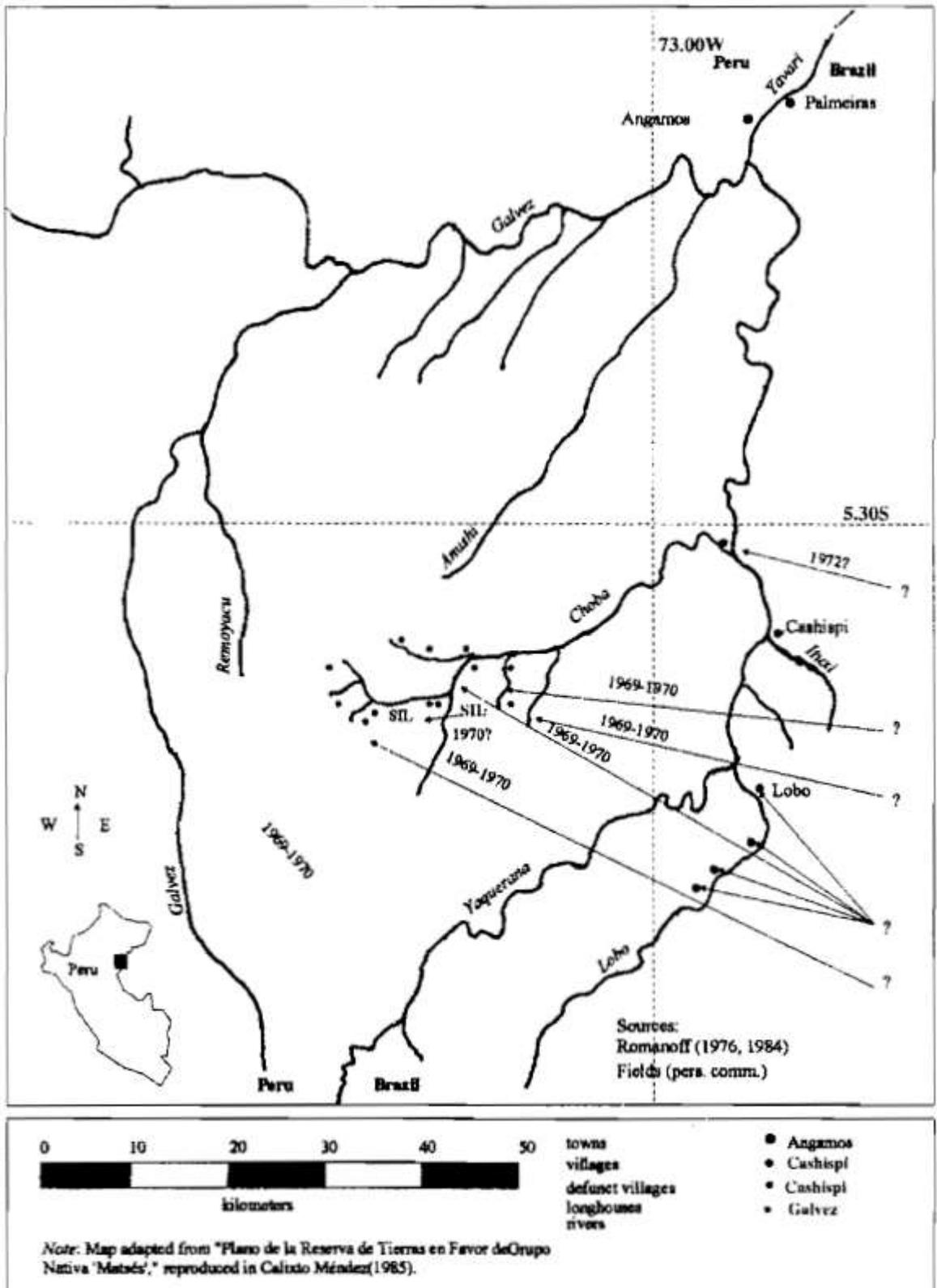
Assim, de acordo com o relato das linguistas, se estabeleceu um contato amigável e as mesmas passaram a

vivir entre los matsés, aprendieron a comunicarse con ellos. Poco después, fueron incorporadas en la estructura de parentesco. Por varios años no trataron enseñarles nada, sino de aprender todo lo que podían de su estilo de vida, incluso las prácticas de adorno personal, la iniciación de los jóvenes a la vida adulta, etc. Se limitaron a observar, sin tratar de introducir cambios, sólo ofrecían ayuda médica y trataban de adaptarse a la cultura. Así se incorporaron poco a poco al sistema de parentesco de los matsés.

Assolados por doenças e com medo de ataques de estrangeiros, o grupo de Matsés que passou a viver em um conjunto de malocas construídas em torno da pista de pouso no igarapé Choba foi atraído, principalmente, pelo atendimento médico, o acesso a bens industrializados - como roupas, panelas, facões e machados - e pela proteção contra os ataques dos nacionais (Romanoff, 1984; Matos, 2008; Kovasna, 2009). Além disso, as principais atividades das missionárias foram a evangelização, a tradução da bíblia, o estudo linguístico e a construção de várias obras, como a pista de pouso e alguns tanques de peixes (Romanoff, 1984, p. 51). Pouco depois do contato estabelecido com o SIL, outro grupo se aproximou de um madeireiro peruano e estabeleceu relações com os peruanos da guarnição de Angamos localizada na confluência do alto rio Javari, ou Jaquirana, e o rio Galvez. Outros contatos também foram estabelecidos,

dentre os quais, com um missionário católico, com madeireiros, com as equipes de exploração de petróleo no Brasil e Peru, e com agentes da FUNAI (Romanoff, 1984; Matlock, 1998, 2002; Matos, 2008; Kovasna, 2009).

De acordo com Matlock (1998, p.34), o grupo de Matsés que fez contato com o SIL em 1969 era pequeno, no entanto, desde que o mesmo estabilizou-se, outros grupos se dirigiram para o alto Choba, dentre os quais, famílias que habitavam quatro malocas no Brasil. Os deslocamentos para próximo das instalações do SIL são registrados por este antropólogo em um mapa que reproduzimos a seguir.



Mapa 5: Deslocamentos Matsés, 1969 - 1972. Reproduzido de Matlock, 1998.

Quanto à atuação da FUNAI, de acordo com Montagner (1985) “*em 1969, já oficialmente se toma conhecimento da complexidade da área e se propõe através do sertanista Raimundo Pio de Carvalho Lima a criação de quatro Postos Indígenas na região abarcada pelos Rios Javari, Curuçá, Itacoai e Ituí*”, porém os trabalhos da FUNAI só foram se concretizar em 1971 no contexto da construção da Rodovia Perimetral Norte que cortaria o Vale do Javari em diversos pontos habitados por grupos indígenas isolados (Projeto de Estudo para a eleição de Áreas Indígenas na Bacia do Rio Javari-AM, fl.294). Do mesmo modo, Cavuscens & Neves (1986, p.10) afirmam que neste período surgiram as primeiras “*propostas de delimitação para a Área Indígena do Vale do Javari: a primeira que remonta a 1969, consistiria em um parque indígena localizado entre os rios Ituí e Itacoai incluindo apenas a área de ocupação de dois povos*” e em 1972, teria aparecido, pela primeira vez, uma proposta que abrangia o território de todos os povos localizados no Vale do Javari. No entanto, somente em 1980 a proposta de 1972 seria retomada pela FUNAI que realizou um levantamento da área e redefiniu os seus limites, mas não deu nenhum prosseguimento no processo administrativo de delimitação até 1984.

Neste contexto, a presença do SIL e da FUNAI desempenham um papel de destaque para a compreensão dos deslocamentos e das transformações nos padrões de assentamentos dos Matsés. Romanoff (1984) argumenta que o principal processo envolvendo os Matsés neste período foi a formação de assentamentos híbridos de ameríndios e burocratas – seja um grupo religioso ou uma agência do governo –, dos quais decorreram as seguintes mudanças: migrações para estabelecer relações com os não-Matsés, sedentarização e aglomeração demográfica, fim das correrias e dos raptos de mulheres, e uma aquisição de quantidades sem precedentes de objetos manufaturados. Tais mudanças, na opinião de Romanoff, provocaram uma transformação cultural tão profunda entre os Matsés, quanto as ocorridas durante o *boom* da borracha (Ibid., p.5).

Além da Funai e do SIL, os exércitos, brasileiros e peruanos, e também a Petrobras compõem o quadro das relações interétnicas dos Matsés na década de 1970. A Petrobras iniciou em 1970 a “*prospecção de gás natural no Vale do Javari, retalhando com picadas o território ocupado pelos Mayoruna e realizando ali inúmeras detonações para a pesquisa sismográfica*” (Coutinho Jr., 1998, p.34). A utilização de explosivos amedrontou os Matsés fazendo-os procurar contato pacífico com os brancos que trabalhavam a serviço desta empresa em uma base situada junto à pista de pouso denominada Bom Jesus (CEDI, 1981, p.27; Coutinho Jr., 1998, p.34).

O exército brasileiro, dentre outras situações, foi envolvido nos conflitos entre os Matsés do igarapé Lobo que resultou em mortes de índios no ano de 1978. Durante estes conflitos, algumas famílias que habitavam este igarapé se refugiaram no pelotão de Palmeiras do Javari, sendo depois transportadas pela Funai para o baixo rio Javari, formando a aldeia Lameirão (Coutinho Jr., 1998; Matos, 2009; Matlock, 1998). Em decorrência de um posterior desmembramento da aldeia Lameirão, que foi excluída da área demarcada enquanto TI Vale do Javari, se formaram quatro aldeias Matsés no Brasil: Três José e Flores (no rio Javari), Fruta Pão (rio Curuçá) e Terrinha (rio Pardo).

Matlock (1998, p.34) também atribui a estes conflitos a formação das aldeias San Juan e Santa Sofia no médio Jaquirana (Peru). Os habitantes de Santa Sofia nos anos seguintes se dividiram e seguiram direções distintas, há referências a um grupo que se estabeleceu, em 1979, pouco abaixo do local da antiga pista de pouso Bom Jesus constituindo uma aldeia com o mesmo nome e depois se mudou para as proximidades de Angamos (Peru), formando a aldeia Paujil. Outras famílias de Santa Sofia mudaram-se para o rio Gálvez onde algumas se reuniram na aldeia Nuevo San Juan e outras fundaram a aldeia Nueva Chova (Coutinho Jr., 1998; Matlock, 1998).

Processos de nucleação-dispersão-nucleação são constantes nas informações a respeito da formação das aldeias Matsés. Além dos casos demonstrados acima, Matlock (1998) destaca a história da comunidade Buenas Lomas no Peru que, de acordo com este autor, apesar de aparecer como três aldeias sucessivas – uma comunidade de origem não identificada, Chësëmpi e Buenas Lomas – devem ser tratadas como uma única aldeia que ao longo de 25 anos teria sofrido apenas mudanças de localização e algumas raras e pequenas dissensões. Ainda sobre Buenas Lomas, Matlock (1998, p.35, tradução nossa) afirma: “*Nada de seu tamanho e longevidade era conhecido tradicionalmente, e sua existência deve ser creditada à influência das políticas governamentais peruanas e ao SIL que incentivaram a permanência de assentamento*”.

O caso de Buenas Lomas ilustra algumas modificações nos padrões de assentamento dos Matsés decorrentes da formação dos “*assentamentos híbridos*” (Romanoff, 1984), como: a tendência a uma maior concentração populacional por aldeia, o estabelecimento de aldeias nos cursos dos rios ao invés dos igarapés – “*pelo menos nas décadas imediatamente anteriores a 1969, não existiam assentamentos no Gálvez, no Yaquerana, ou mesmo nas margens do Choba,*

mas somente em fluxos afluentes a eles. Tendo aceitado o contato, os Matsés não acharam mais necessário retirar-se para o interior” (Matlock, 1998, p.35, tradução nossa); e, uma terceira mudança observada, a substituição das malocas por casas, construídas segundo o modelo regional, separadas por famílias conjugais.

Uma maior sedentarização experimentada pelos Matsés decorre de uma situação de contato mais intensiva marcada por uma maior exposição e influência dos padrões de vida nacionais, incluindo a construção de escolas e hospitais. Por outro lado, o esgotamento de áreas para caçar, as disputas internas, doenças e mortes se apresentam como elementos explicativos dos deslocamentos. Assim, o estabelecimento de aldeias próximas às missionárias ou em locais que facilitem o acesso a órgãos governamentais como a FUNAI, não significou o fim da mobilidade dos Matsés. Neste mesmo sentido, Matos (2008b, p.12) afirma:

Para os Matsés que vivem na Terra Indígena no lado brasileiro, outro fator que influi na escolha da localização das casas/roças dispersas é a vontade de defender o território. O grupo de irmãos, considerados os “caciques” da aldeia Lobo, por exemplo, mantém roças em pontos importantes da fronteira e realiza expedições de vigilância por conta própria. Eles contam que já tiveram que expulsar invasores e que uma de suas casas de apoio foi queimada criminalmente⁷⁶.

Situação semelhante me foi contada pelo cacique Antônio Kulina, da aldeia Soles (Brasil). De acordo com esta liderança, a aldeia foi criada para defender a área habitada pelos Matsés da entrada de madeireiros, caçadores e pescadores ilegais⁷⁷. A mesma está localizada na margem direita do Javari, no limite da área da TI Vale do Javari e próxima ao PEF Palmeiras do Javari (ver mapa no final deste capítulo). Apesar da homologação desta TI em 2001, a falta de fiscalização permite ainda hoje que madeireiros, caçadores e pescadores ilegais atuem em certas regiões.

A exploração madeireira na região emergiu como alternativa à crise do preço da borracha a partir da década de 1920 transformando a economia regional, que passou a ser centralizada na extração e beneficiamento desse recurso florestal (Cavuscens & Neves, 1986; Nascimento, 2006a; 2006b). Esta nova frente econômica, sobretudo no lado brasileiro da fronteira, se caracteriza como uma atividade muito mais predatória que a exploração da borracha. A extração do látex das seringueiras – predominante no Brasil – diferentemente do

⁷⁶Ver também: MATOS, B. 2006. “Os Mayoruna e a vigilância da fronteira.” In: Beto Ricardo, Fany Ricardo. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil, 2000-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 443.

⁷⁷No momento da pesquisa de campo esta aldeia era habitada por 90 pessoas.

processo empregado pelos caucheiros do lado peruano, ocorria principalmente ao longo das várzeas. Entretanto, os madeireiros adentravam à floresta em busca das áreas de terra firme através dos pequenos igarapés, atingindo populações indígenas que até então haviam conseguido se manter distante da frente da borracha (CEDI, 1981; Nascimento, 2006b).

De acordo com Matos (2009, p.54), entre as décadas de 1940 e 1960 a expansão da atividade madeireira, o comércio de carne e pele de animais da floresta para abastecer principalmente as cidades da Amazônia peruana, “*coincide com a criação do pelotão de fronteira peruano Angamos (em 1942), e dos pelotões de fronteira brasileiros Estirão do Equador (em 1958) e Palmeiras do Javari (em 1965), nas margens do rio Javari*”.

A presença de madeireiros, pescadores e caçadores – os “invasores” aos quais os indígenas se referem em várias situações – propicia novos conflitos na área habitada pelos Matsés. Conforme relatos e documentos desse período, no Brasil a situação é agravada pela “*participação do exército peruano e brasileiro em correrias punitivas contra os Matsés, acompanhadas por civis que tiveram parentes mortos pelos índios*” (Ibid.). No território peruano, a mais famosa destas ações foi a que culminou com o bombardeio da área ocupada pelos Matsés por aviões da força aérea peruana em 1964 (Nascimento 2006b; Matos, 2009; Dias, 2012).

No Brasil, a exploração madeireira prosseguiu mesmo após a instalação da Funai na região no início dos anos 1970. Em meados da década seguinte esta agência governamental organizou um grupo de estudo “*composto por alguns de seus funcionários, por um antropólogo que há vários anos realiza pesquisas acadêmicas na região e por agentes indigenistas locais*” (Cavuscens & Neves, 1986, p.10) para atualizar as informações sobre a realidade local, tendo em vista a interdição oficial da área indígena. Assim, em 1985 foi realizado o levantamento etnográfico e fundiário do Vale do Javari que fornecia à FUNAI as informações para agilizar o processo de delimitação da área, cabendo-lhe ainda o reconhecimento de algumas áreas para verificar a ocupação de grupos isolados (Ibidem).

Neste mesmo ano, através da portaria do presidente da FUNAI de n.1849/E, de 08 de abril, a área brasileira do Vale do Javari foi reconhecida como a “Terra Indígena Vale do Javari” e interdita pelo governo brasileiro, determinando a imediata retirada das equipes de trabalho da Petrobras, assim como de todos os “invasores” que se encontravam na Terra Indígena (Ibidem). Nascimento (2006b) ressalta que apesar desta interdição, o governo brasileiro não adotou nenhuma política de proteção e fiscalização, e as atividades exploratórias continuaram.

A exemplo, ele afirma que “*Nesse mesmo ano cerca de 2.500 não-índios ocupavam a área indígena, conformando uma população maior do que a população indígena contatada, estimada em 1.747 indígenas*” (Ibid., p.3).

Apesar da resistência do setor madeireiro, em 2001 a área foi homologada como TI Vale do Javari destinando, assim, a maior parte das terras da margem brasileira do rio Javari ao usufruto restrito dos povos indígenas e estabelecendo um maior controle sobre a exploração dos recursos naturais no início deste século. Situação diferente tem sido enfrentada pelos indígenas que habitam o território peruano, pois, de acordo com Nascimento (2006a; 2006b), nos últimos anos ressurgiram os interesses econômicos pelas riquezas de suas matas através de projetos de concessões florestais.

Da mesma forma como agora o Governo do Brasil pretende fazer, o governo peruano iniciou o processo de concessões de suas florestas a partir de 2002, como uma alternativa de conservação que permitiria, em tese, o ordenamento florestal do país. Hoje o Governo do Peru, através do INRENA (o equivalente do IBAMA no Brasil), promove uma política de concessões florestais que transformou 24.586.458 ha (25,7%) da Amazônia peruana em Florestas de Produção Permanente (Nascimento, 2006b, p,7).

O acesso legal à bacia do Javari através das concessões do governo peruano favoreceu a extração de madeiras de outras áreas que não as concessionadas, por exemplo, áreas da margem brasileira. “*No lado peruano, "esquentar-se" o mogno e o cedro ilegais provenientes do Brasil e proibidos de serem extraídos por meio do regime de concessões. Do lado brasileiro, próximo a Estirão do Equador, "esquentar-se" a madeira procedente do Peru*” (Nascimento, 2006a, p.440). O termo “*esquentar-se*” designa a transação pela qual madeireiros peruanos e brasileiros retiram madeira da Terra Indígena Vale do Javari, atravessam para a margem peruana e as misturam com as madeiras retiradas legalmente das áreas de concessão deste país.

Conflitos gerados pela atuação de madeireiros peruanos não são exclusivos desta zona fronteira, havendo situações semelhantes na fronteira entre o estado brasileiro do Acre e o Peru. A exemplo reproduzo uma passagem sobre a situação dos Ashaninka do rio Amônia:

Com o declínio da economia da borracha, durante a maior parte do século XX, os Ashaninka do rio Amônia continuaram mantendo um comércio regular, baseado no regime do aviamento, com pequenos patrões da região. Na década de 1980, eles se mobilizaram contra a exploração intensiva de madeira de lei em seu território promovida por empresários e políticos da região. Criaram uma cooperativa e uma associação e participaram ativamente da “Aliança dos Povos da Floresta” que teve um papel fundamental no reordenamento territorial do Estado do Acre a partir dos anos

de 1990. [...] No entanto, a partir do final da década de 1990, novas invasões madeireiras, desta vez vindas do Peru, vieram ameaçar o modo de vida dos Ashaninka. (Pimenta, 2009, p.7).

A presença de madeireiros e outros “invasores” tem sido um dos assuntos recorrentes nos encontros e seminários realizados pelo movimento indígena do Vale do Javari que reivindica do governo brasileiro uma maior atuação - como podemos observar a partir da demanda pela criação de um Posto de Vigilância no rio Curuçá, pela fiscalização de pistas de pouso clandestinas através do monitoramento aéreo por parte da coordenação regional da Funai e pelo apoio à construção de um posto de vigilância no rio Pardo a ser administrado pelos próprios indígenas (Márquez & Reis, 2011, p.65).

Às invasões madeireiras, acrescentam-se grandes projetos de infra-estrutura, a intensificação do narcotráfico e, mais recentemente, a decisão do governo peruano de abrir concessões para a exploração de petróleo e gás, atingindo as regiões do Javari, do Ucayali e Madre de Dios. Conforme afirma Pimenta (2009, p.12), “*No fundo, trata-se de embates em torno de políticas desenvolvimentistas para essa região de fronteira*”. A região torna-se, portanto, palco de contradições constitutivas dos processos de desenvolvimento desejados por Estados e grandes corporações versus coletivos locais, indígenas ou camponeses. Como nos lembra os autores de “*Amazonía Peruana en 2021*”, projetos políticos para “*acelerar el desarrollo*” não são novidades na região, a exemplo ressaltam que a “*Amazonía brasileña, que fue sucesivamente sometida al Programa “Brasil en Acción” (1996-1999), al “Avanza Brasil” (2000-2003) y, actualmente, al “Programa de Aceleración del Crecimiento” (PAC)*” (Dourojeanni, M., Barandiarán, A., & Dourojeanni, D., 2009, p.22).

Nas décadas de 1970 e 1980 ocorreram as primeiras atividades voltadas à exploração petrolífera no Vale do Javari através da já citada atuação da Petrobras (CEDI, 1981; Calixto Mendéz, 1985; Coutinho Jr., 1998). Nesta mesma década no Peru, as companhias ARCO e SEXPET também realizaram explorações na área habitada pelos Matsés (Calixto Mendéz, 1985, p.13), no entanto, as explorações parecem não terem obtido resultados satisfatórios (CEDI, 1981; Calixto Mendéz, 1985). Entre 1983 e 1985 a Petrobras atuou nos territórios de isolados do Jandiatuba e do Itacoái causando uma série de confrontos que resultaram em mortes de indígenas e de trabalhadores a serviço desta empresa (CEDI, 1984; Reesink, 1996). Cabe ressaltar que a atuação da Petrobras nesta região na década de 1980 não era um fato isolado, mas, situava-se como uma das frentes para “*ampliar as reservas nacionais e a sua extração, num tempo em que a crise de petróleo da década anterior ainda estava bem presente e a*

problemática da balança de pagamentos exteriores também era considerada como prioritária” (Reesink, 1996, p.520).

A respeito da atual concessão de lotes para a exploração petrolífera no Peru, em 2008 decretos legislativos foram ditados excepcionalmente⁷⁸ pelo presidente Alan Garcia determinando o processo de implementação de um Tratado de Livre Comercio (TLC) entre Peru e Estados Unidos. De acordo com manifestantes contrários à ação governamental, dentre os quais se destaca a AIDSESP⁷⁹, este conjunto de leis facilitaria a entrada de investimentos estrangeiros para a exploração dos recursos hidrocarbonetos da selva peruana desrespeitando os direitos territoriais de povos ancestrais da floresta.

Ao final deste ano, indígenas matsés encaminharam ofício ao presidente peruano, Alan García Pérez, a respeito da sobreposição dos Lotes Petroleiros 135, 137, 142, 136 e 152 (ver mapa 6) concedidos pelo governo a favor das empresas *Pacific Stratus Energy S.A. e Sucursal Peru, Occidental Oil & Gas Of. Peru Sucursal do Peru*, no território da *Comunidad Nativa Matsés*. Neste documento os indígenas reivindicavam o cancelamento das concessões dos lotes sobrepostos ao seu território. Em abril de 2009 uma série de protestos de indígenas da Amazônia peruana geraram confrontos violentos com a polícia deste país na cidade de Bágua e deram visibilidade internacional à situação⁸⁰.

Apesar dos protestos de organizações indígenas aliadas à organizações não-governamentais, tanto em nível local quanto internacionalmente, dois lotes se sobrepõem a territórios ocupados pelos Matsés e também por povos em situação de isolamento. O primeiro, o Lote 135, está situado em uma área que tem sido reivindicada como reserva para proteger aos índios isolados, enquanto o Lote 137 se sobrepõe ao território da *Comunidad Nativa Matsés*. Estes dois lotes foram concedidos para exploração e exploração à empresa *Pacific Rubiales*⁸¹

⁷⁸Argumentando que precisava de poderes especiais para adaptar a legislação peruana ao termos do acordo com os Estados Unidos, em dezembro de 2007 o Congresso aprovou uma lei (n° 29.157) que concedeu ao Poder Executivo a faculdade de legislar por 180 dias corridos. Como resultado, no primeiro semestre de 2008, o presidente Alan Garcia promulgou 99 decretos legislativos que, em teoria, estavam ligados ao TLC (Stetson, 2012).

⁷⁹A Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) é composta por seis organizações regionais, 57 federações, representando 1.350 comunidades e, de acordo com seu site, cerca de 350.000 indivíduos indígenas (www.aidsep.org.pe).

⁸⁰Cf. dentre outras fontes: “Matsés pedem que cancelem concessão de lotes sobrepostos a seus territórios” (Disponível em: http://www.adital.com.br/Site/noticia_imp.asp?cod=36607&lang=PT, acesso em 20.12.2008) e “Conflito entre índios e polícia teria matado 47 no Peru” (Disponível em: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2009/06/090606_perusabadoebc.shtml, acesso em 07.06.2009).

⁸¹Na página desta empresa na internet há informações sobre a exploração nos lotes situados no território peruano. Cf. <http://www.pacificrubiales.com/operations/peru/exploration/217-peru-exploration.html> acesso em 15.03.2013

que, de acordo com boletins do Centro de Trabalho Indigenista⁸² e de uma campanha lançada pela *Survival International*⁸³, já deu início as atividades de prospecção de linhas sísmicas do lote 135.

A *Comunidad Nativa Matsés* é o maior território indígena outorgado oficialmente pelo governo peruano compreendendo uma área de 452.735 ha. De acordo com Chirif & Hierro (2007, p.187), no começo da década de 1970, antes da titulação de seu território enquanto *comunidad nativa*, uma reserva de 340.000 hectares foi reconhecida, a partir de um estudo antropológico, como território tradicional dos Matsés. Em 1993, “*Como resultado del trabajo de CEDIA, todos los asentamientos del pueblo Matses, alrededor de 20, fueron considerados como una sola comunidad*” e foi oficializado como *Comunidad Nativa Matsés*. Em 1997, a população desta *comunidad nativa* e a CEDIA (Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico) apresentaram uma proposta para a criação da *Reserva Comunal Matsés* com uma área de 420.635ha no intuito do reconhecimento legal “*del territorio aprovechado ancestralmente por los Matses para cazar, pescar y recolectar y beneficiará a una población aproximada de 2.200 personas*” (Ibidem). Sendo contínua à já existente e titulada área da *Comunidad Nativa Matsés*, caso seja aprovada a soma das duas áreas representará um território de 873.370 ha para uso exclusivo desse povo⁸⁴.

A exploração petrolífera na região tem sido o tema central de um conjunto de eventos binacionais realizados nos últimos quatro anos. A realização destes eventos e as implicações na organização social e política dos Matsés serão tratados no próximo capítulo.

⁸²O Centro de Trabalho Indigenista tem atuado junto às organizações indígenas da região e produzido uma série de boletins informativos e mapas. Dentre outros boletins, cf. http://www.trabalhoindigenista.org.br/noticia.php?id_noticia=142 acesso em 15.03.2013

⁸³Campanha disponível no site: <http://www.survival.es/indigenas/matses> acesso em 15.03.2013.

⁸⁴A respeito de propostas de criação de outras reservas e áreas protegidas nesta região cf. também Nascimento, 2006a.



Mapa 6: Lotes para exploração petrolífera, Perúpetro, maio de 2008

CAPÍTULO 4: A ALDEIA LOBO E OS EVENTOS BINACIONAIS

No terceiro capítulo descrevi a viagem realizada até a aldeia Lobo no intuito de, ao identificar os locais e relacioná-los a algumas situações, apresentar o cenário no qual se desenvolveu a pesquisa da qual decorre esta dissertação. De outro modo, recorri a estudos etnográficos e historiográficos para apresentar no terceiro capítulo os eventos e o conjunto de relações engendradas pelos Matsés que confluíram para a sua atual configuração territorial na zona fronteira entre o Brasil e o Peru. Neste capítulo, o quarto e último desta dissertação, volto a tematizar os dados da pesquisa de campo - em especial, os que foram produzidos durante a estadia na aldeia Lobo - para tratar de situações sociais que podem vir a se apresentar como elementos explicativos da organização social e política deste povo.

4.1 REDES DE RELAÇÕES SOCIAIS E OS SERVIÇOS PÚBLICOS

Na manhã do dia 26 de maio de 2012, ao acordar e não encontrar Gaúcho, saí para a frente da casa e brinquei com algumas crianças (notei que algumas ainda tinham receio de se aproximar). Pouco tempo depois recebi o recado de Gaúcho me chamando para ir à casa de sua irmã onde iria fazer a primeira refeição do dia - pupeca⁸⁵ de sardinha, macaxeira assada e banana cozida que me foram servidas com mingau de banana e patauí⁸⁶ que não tomei. Já havia ido nesta casa na tarde do dia anterior, é onde mora o “senhor do rapé” que é casado com a irmã de Gaúcho.

Depois de tomar o café da manhã, voltei para a casa de Gonçalo e em seguida saímos para o Posto de Saúde, íamos usar a mesa de lá para produzir um cartaz de divulgação dos jogos. Por volta das 09h Gaúcho foi no rádio, pois tinha marcado pra falar com sua esposa. Na volta olhou a minha proposta de cartaz, aprovou e pediu R\$10,00 para comprarmos uma galinha para fazer um caldo que seria servido aos homens da aldeia após um jogo amistoso da seleção brasileira a ser exibido neste dia.

Na sala da casa de Gonçalo se reuniu para assistir ao jogo um grupo formado somente por homens, principalmente os mais jovens. Depois do jogo, Gaúcho pediu para os parentes

⁸⁵Uma espécie de embrulho preparado com a folha de bananeira onde é assado o peixe.

⁸⁶O *patauí* (*Oenocarpus bataua* ou *Jessenia bataua*) é uma palmeira originária da Amazônia, que têm um fruto comestível rico em óleo de alta qualidade.

olharem a proposta de cartaz. Sentei no chão com o notebook enquanto me rodeavam para olhar e Gaúcho discursava sobre o material de divulgação. Pouco tempo depois foi servido o caldo de galinha. No turno da tarde prosseguiu a preparação do campo de futebol: marcar os limites e fazer novas traves. Acompanhei os trabalhos na área do campo de futebol até que uma movimentação em outra área da aldeia fez com que todos se dirigissem até lá.

Havia atracado no porto próximo as casas de Branco, de Mocaci e da família de Caiçuma, uma embarcação de nome “(I)Emperatriz I” (não consegui ver direito se era um “I” ou um “E”). Era um grupo de comerciantes comandado por uma mulher que se apresentava como Lurdes e afirmava vir de Angamos. Subiram com várias sacolas e se reuniram embaixo de uma cobertura de palha localizada na área de uma antiga maloca onde se agruparam mais de 100 pessoas de ambos os sexos e de todas as idades.

Antes de começarem as trocas, Gaúcho entreviu chamando atenção da comerciante para o fato de que ela estava em uma Terra Indígena e que não era permitido comercializar. Ficou um clima tenso, pois os parentes queriam adquirir os produtos ofertados pelo grupo de comerciantes. Houve uma discussão, na qual falaram Gaúcho, Mocaci e Gonçalo. Enquanto estes discutiam, Lurdes estava me olhando de forma curiosa e percebi quando ela perguntou quem eu era. Depois das intervenções ela me perguntou: “professor, posso vender?”. Respondi que não cabia a mim decidir. A troca foi autorizada pelo cacique Mocaci, e Gaúcho passou a questionar o valor dos produtos.

Gaúcho me dizia que se dependesse dele, o grupo de comerciantes não ficaria lá, mas os parentes queriam adquirir os produtos ofertados e ele não os iria confrontar. Daí que mudou de papel, deixou de tentar impedir, de dizer que o grupo de comerciantes poderia ser denunciado para o Exército, e passou a mediar algumas trocas obtendo êxito em parte destas negociações. Entre os produtos trazidos pelos comerciantes, haviam pilhas, roupas, “bombom” (pirulito), *galletas* (bolachas), lanternas e refrigerantes que foram trocados, principalmente, por galinhas, uma vez que foram poucos os Matsés que usaram dinheiro e somente um tracajá⁸⁷ foi usado nas trocas.

A líder do grupo de comerciantes estabeleceu algumas regras, dentre as quais igualou os valores das moedas nacionais – Novo Sol (S/. - Peru), Real (R\$ - Brasil) e Pesos Colombianos (Col\$) -, além de ter estabelecido a equivalência de alguns produtos:

⁸⁷Espécie de quelônio muito apreciado para a alimentação.

- 1 tracajá = 10 pares de pilhas
- 1 galinha = 1 lanterna
- 1 paneiro⁸⁸ de farinha = 1 pacote de refrigerante (12x500ml)
- 1 galinha = R\$10,00 ou R\$15,00

Lurdes e seu grupo dormiram na aldeia e na manhã do dia 27 continuaram as trocas, desta vez em frente à casa de Branco. Nas trocas deste dia predominaram os cachos de bananas que haviam sido rejeitados por Lurdes no dia anterior.

Pela localização da aldeia e pelas restrições impostas para a entrada na Terra Indígena, não imaginava encontrar este tipo de comércio no local. No entanto, em conversa com Gonçalo, tomei conhecimento de que se tratava de algo recorrente, pois outros comerciantes já vieram à aldeia chamados pelos próprios parentes. Além disto, no dia em que chegamos no Lobo, observei que havia um barco de um comerciante de Atalaia do Norte encostado na margem do igarapé Lobo, porém, segundo Gaúcho, não houve acordo quanto a sua presença na aldeia.

A presença de Lurdes e seu grupo, e do outro comerciante na aldeia, confirma a existência atual do *Regatão*, figura conhecida pelos índios da região desde o período jesuítico conforme demonstrado no capítulo anterior. Quanto aos valores de troca estabelecidos, não tenho dados que me permitam afirmar se são abusivos e entendo ser necessário para esta avaliação considerar o custo para uma viagem à Angamos ou Atalaia do Norte para a venda de galinha, farinha ou artesanatos. No entanto, chamou-me a atenção o fato de Lurdes ter igualado as moedas nacionais visto que aí reside uma diferença concreta – pois aproximadamente, R\$ 15,00 (o valor estipulado para uma galinha) equivale a S/. 19,57⁸⁹.

⁸⁸Cesto sem alças, feito em trançado largo de talas de palmeira, geralmente forrado de folhas, muito utilizado para transportar e/ou acondicionar certos alimentos (farinha-d'água, farinha de mandioca, açai etc.). É utilizado como unidade de medida e equivale em média a 36 litros, ou a 25 quilos.

⁸⁹Cotação consultada em 21 de março de 2013, através do serviço de conversão de moedas disponibilizado pelo Banco Central do Brasil através do site: <http://www4.bcb.gov.br/pec/conversao/Resultado.asp?idpai=convmoeda>.



Foto 8: As trocas, 26.05.2012. Rodrigo Reis

O papel dos produtos industrializados na vida das populações ameríndias tem sido debatido em uma vasta literatura sobre a utilização destes elementos alheios aos povos amazônicos nas mais diversas situações de contato tanto no período colonial quanto na história recente. Assim como, há um conjunto de trabalhos, sobretudo na *panologia*, que demonstram como diversos bens são incorporados nas representações mitológicas acerca dos *outsiders* - a exemplo do mito da descoberta do machado pelos Matsés relatado no capítulo anterior.

Embora uma análise deste tema extrapole os limites deste trabalho, considero importante ressaltar alguns aspectos a partir da situação presenciada na aldeia Lobo. Primeiramente, destaco a utilização de galinhas como “moedas de troca”. Havia – e creio que ainda há – uma grande quantidade de galinhas criadas na comunidade e isto se deve, fundamentalmente, ao incentivo dado pela Funai para a criação desses animais através de projetos e ações que visam a “geração de renda” para as aldeias. Recordo que em diversas visitas a Funai que se deram a partir de 2007, a elaboração de tais projetos era um assunto corriqueiro, tendo sido, inclusive, procurado por funcionários da Funai para indicar um

profissional com formação agropecuária que auxiliasse a elaboração de um projeto de criação de porcos em uma aldeia Marubo do rio Ituí. Além de ter presenciado indígenas procurando a sede deste órgão indigenista em busca de materiais para a construção de galinheiros em diferentes ocasiões.

Desde os primeiros momentos na aldeia Lobo pude perceber a presença de galinhas e dos galinheiros. No entanto, o que não observei foi o consumo destas aves pelos próprios Matsés - fato também notado por Tomás, um funcionário no Posto de Saúde da aldeia que me perguntou se eu sabia o motivo deles não se alimentarem de galinha. Nos relatos que fiz acima, a respeito dos dias 26 e 27 de maio, em um primeiro momento uma galinha é ofertada a mim e ao Gaúcho para compra, e em seguida são recolhidas várias galinhas para serem trocadas por produtos trazidos por Lurdes e seu grupo. Diante disto, parece razoável concluir que a galinha, além de continuar sendo um animal estrangeiro/exógeno, é um instrumento de intercâmbio com os estrangeiros, sendo raramente consumido pelos próprios Matsés com fins alimentícios (porque eles comem galinha, o caldo, indiretamente, ou seja, quando é servida pelos outros, embora eles mesmos não matem as galinhas que criam para se alimentar).

Outrossim, considero ser necessária a distinção entre a criação de animais domésticos dos brancos, como as galinhas, e os animais selvagens que são criados como xerimbabos. Ainda que ambos não sejam alimentos, a forma como são criados indica que servem à finalidades distintas. Por exemplo, diferente das galinhas, criadas soltas na área da aldeia ou nos galinheiros construídos com recursos de projetos de geração de renda, observei uma relação de maior proximidade e cuidado com um quati e um bicho-preguiça criados por crianças de uma família da aldeia Lobo. Sem elementos para aprofundar esta distinção em outras análises, como a dos circuitos de alimentação e predação – a exemplo, de Costa (2007) sobre os Kanamari - ou sobre o parentesco animal-humanos (Arisi, 2011), reafirmo que os xerimbabos dos brancos (neste caso as galinhas) são criados para trocar por mercadorias que cobijam.

O intercâmbio com os estrangeiros é o segundo e, provavelmente, o principal aspecto a ser destacado destes eventos. Sendo o interesse – ou mesmo, a necessidade – pelos produtos alheios ao seu universo um dos fatores que têm impulsionado ao longo do tempo o contato entre os diversos povos ameríndios ou entre estes e os “brancos”. Podemos observar que, tanto através da incorporação dos projetos de geração de renda quanto pelo estabelecimento de relações comerciais – às vezes se sobrepondo aos limites legais -, os Matsés fortalecem as redes de intercâmbio com os outros.

Conforme relatei anteriormente, poucas pessoas utilizaram dinheiro para adquirir os produtos trazidos por Lurdes - o que não indica necessariamente a ausência de recursos monetários. Além daqueles que se dedicam à venda de artesanatos aos não-indígenas e de alguns gêneros alimentícios (farinha, bananas, galinhas) quando visitam a cidade, os Matsés têm acesso ao dinheiro proveniente de benefícios sociais - como aposentadoria e o bolsa-família - ou de alguma profissão remunerada, embora estas sejam restritas aos professores e aos Agentes Indígenas de Saúde⁹⁰. Desta situação decorrem algumas diferenças entre as pessoas que possuem uma fonte de renda e os demais, uma vez que são as pessoas que usufruem de uma renda monetária regular, juntamente com aquelas que desempenham funções de liderança no movimento indígena do Vale do Javari, que podem ser encontradas com mais frequência na sede do município de Atalaia do Norte e que adquirem e levam para comunidades os produtos da cidade.

Percebi algumas diferenças nas condições materiais destas pessoas na aldeia, como no padrão de moradia - a exemplo, da casa de Carlos, um dos filhos de Caiçuma e professor na comunidade, que é a única feita totalmente de madeira que vi na comunidade. Em uma visita que fiz à sua casa avistei, na parede externa próxima à porta de entrada, um cartaz com uma tabela de preços de bombons, “galletas” e bolachas que ele traz da cidade para revender. Provavelmente, não era o único comerciante da própria aldeia, pois Gaúcho havia me dito que seus irmãos Gonçalo e Patxá eram comerciantes.

No período em que estive na casa de Gonçalo percebi somente duas vezes a presença de pessoas que pareciam procurar algum produto, quanto ao Patxá não obtive nenhuma confirmação durante minha estada no Lobo. Também haviam na aldeia somente três geradores de energia e três aparelhos de televisão, sendo que, além do gerador que fornecia energia elétrica para o aparelho de TV da igreja evangélica que existe na comunidade – este que ficava ligado durante todo o dia exibindo clipes gospel –, somente Patxá (AIS) e Gonçalo possuíam gerador de energia e aparelhos de TV em suas casas.

Para além destas questões econômicas, cabe registrar que a casa de Gonçalo era frequentada todas as noites por homens e mulheres – incluindo os funcionários do Posto de Saúde – para assistir a programação da Rede Globo, e em dias de partidas da Seleção Brasileira de Futebol, a TV também era ligada para que muitos dos homens da aldeia fossem assistir, convertendo-se, portanto, em um dos espaços de sociabilidade da aldeia.

⁹⁰ Ao todo, existem dois professores na Aldeia Lobo e três agentes de saúde que lá residem.

Para tratar de outro aspecto crucial no dia-a-dia dos Matsés do Lobo, partirei de dois eventos ocorridos também nos dias 26 e 27 de maio de 2012. Refiro-me agora ao atendimento à Saúde dispensado aos Matsés e aos demais povos indígenas desta área. Assim como os produtos industrializados, as epidemias têm influenciado diretamente no contato interétnico na região amazônica, quase sempre resultando em uma diminuição drástica das populações indígenas. Os que habitam a bacia do Javari sofrem há vários anos de surtos de Malária e, principalmente, de Hepatites. Ao longo do tempo, estes povos têm tanto buscado tratamento médico e se nucleado em torno da presença dos brancos – como as bases de missionários e postos de saúde –, quanto se dispersado no interior da floresta em fuga das doenças (Romanoff, 1984; Erikson, 2002).

O atendimento em Saúde oferecido na aldeia acontece em um posto de saúde cujo prédio – inaugurado alguns dias antes da minha chegada – possui o piso e meia parede de alvenaria, sendo o restante das paredes feito de madeira, duas caixas de 500 litros que recolhe água da chuva, as janelas não são teladas e não há gerador de energia. Além dos limites na infraestrutura, faltam alguns medicamentos e material para curativos.

Durante o período em que estive no Lobo, a equipe de saúde era formada por dois técnicos em enfermagem e um microscopista, sendo que este último se revezava no atendimento à população das aldeias abrangidas pelo Polo Base de Saúde sediado na aldeia 31 e que atende a população das aldeias Lobo, 31, José Meireles e Soles. As equipes de saúde se revezam por um período de 40 dias na Terra Indígena e durante este período, além do microscopista, também pode ocorrer a troca de agentes de saúde entre os postos - a exemplo, de Tomás que passou alguns dias na aldeia 31 enquanto um enfermeiro do Polo Base permaneceu no Lobo.

No entanto, o atendimento em Saúde tem um equipamento que me pareceu ser imprescindível para a sua viabilidade: o rádio. Instalado em uma grande maloca construída para a realização de assembleias e abrigar visitantes – denominada de “malocão” – é através deste equipamento que os moradores se comunicam com as demais aldeias – tanto brasileiras, quanto peruanas – e com as cidades de Tabatinga (Casai e CTI) e de Atalaia do Norte (Funai, Casai e Sesai). Através dos rádios instalados nestes órgãos, os moradores podem se comunicar com os parentes que moram nas cidades ou que foram realizar tratamentos, estabelecer contatos com indigenistas que trabalham ou pretendem trabalhar na área indígena, mas principalmente, comunicar os casos de doenças. Em situações graves são acionadas equipes de remoção que vão às aldeias buscar pacientes para tratamento médico na cidade.

Uma situação observada na tarde do dia 26 de maio ressalta os limites do atendimento realizado e a preponderância da existência deste equipamento de comunicação: ao entrar no malocão para ouvir conversas no rádio junto com Gaúcho e Leopoldo (agente de saúde), escutei um atendimento médico. Três pessoas conversavam: uma médica que estava em Atalaia do Norte, e dois agentes de saúde – uma do sexo feminino que intermediava a conversa entre o outro agente do sexo masculino e a médica. Não consegui saber em que aldeias os dois estavam, nem os nomes dos agentes. Também não sei quem era o paciente, nem qual era a doença. O que me chamou a atenção foi o fato da médica receitar mais de seis medicamentos pelo rádio sem estar em contato com o paciente. Sendo que, quem estava com o paciente era o agente masculino e este, por problemas de transmissão do rádio, não conseguia falar diretamente com a médica e a outra agente mediava a comunicação entre os dois.

Esta situação evidencia uma rotina de trabalho dos agentes de saúde – indígenas e não-indígenas – que em sua maioria só possuem a formação de auxiliar de enfermagem, mas, necessitam muitas vezes diagnosticar e medicar. Neste mesmo dia, chegou na comunidade uma equipe de vacinação e no dia seguinte as pessoas se dividiam entre as duas situações: o comércio com o grupo de Lurdes e a vacinação no Posto de Saúde. Os trabalhos foram coordenados por um enfermeiro e, além da vacinação de crianças e adultos, veio um agente da equipe de endemias para vacinar os cachorros da aldeia. A equipe permaneceu no Lobo até o dia 28 de maio e depois prosseguiu para as demais aldeias Matsés (31, José Meireles, Soles e Cruzeirinho).



Foto 9: Movimentação no Posto de Saúde, dia de vacinação, 27.05.2012. Rodrigo Reis

Os problemas de saúde que assolam os povos indígenas desta região têm sido temas de reuniões e assembleias, assim como, de denúncias em eventos nacionais e internacionais e nos meios de comunicação. A exemplo das reuniões e assembleias, além da Audiência Pública realizada em 2006 descrita na *Introdução* desta dissertação, cito a *I Assembleia dos povos indígenas da região do médio Javari, Curuçá e alto Jaquirana*, realizada em outubro de 2007, e o *I Seminário: Saúde, Gestão Ambiental e Aproveitamento Sustentável do Vale do Javari* - este que ocorreu em junho de 2009. Em parceria com organizações indigenistas como o CIMI e o CTI, têm sido realizadas campanhas audiovisuais, elaborados boletins, diagnósticos⁹¹ e cartilhas sobre formas de prevenção e tratamentos de algumas doenças⁹², e notícias a respeito dos altos índices de Hepatites e de mortes geralmente ocasionadas pela falta de atendimento

⁹¹Cf. CTI & ISA. **Saúde na Terra Indígena Vale do Javari**: diagnóstico médico-antropológico: subsídios e recomendações para uma política de assistência, 2011.

⁹²Cf. UNESCO. **Falando sobre prevenção às DST/Aids e hepatites virais**: Mayoruna (Matsés). – Brasília: UNESCO, 2012. 48 p. -- (Série Javari: educação preventiva para DST/HIV/Aids e hepatites virais para povos indígenas do Vale do Javari; 2).

têm circulado nos diversos meios de comunicação.

Em suma, os problemas decorrentes do atendimento à saúde indígena são muitos e há bastante tempo conhecidos pelos órgãos indigenistas como podemos observar na seguinte afirmação contida no RTID da TI Vale do Javari: “*Assistência adequada e contínua à saúde é uma das principais necessidades, quando não a principal reivindicação atual, além da demarcação da área, das comunidades indígenas do Vale do Javari.*” (Coutinho Jr., 1998, p.127). Deste modo, é comum escutar as reclamações dos indígenas sobre estes problemas. A respeito do Posto de Saúde do Lobo, já mencionei nesta dissertação que uma das lideranças da aldeia, Caiçuma, após muita espera, decidiu não acompanhar a sua inauguração, e em uma das reuniões⁹³ realizadas no período que estive na aldeia, o seu irmão e também cacique - Mocaci - fez as seguintes observações:

Sei que a Sesai fez um Posto de Saúde. Depois de muito tempo discutindo fez uma casa de Posto de Saúde e só! Eu não gostei! Tem que ter mais coisas no Posto. Não gostei de terem vindo fazer inauguração, com esse dinheiro poderia ter mais remédio, gerador de energia, televisão para as crianças, mesa para os profissionais trabalhar e tubo de oxigênio. Pra mim a saúde não melhorou! Fizeram um prédio, mas, não melhorou. Tá muito ruim mesmo!

Apesar destas limitações, quando é comparado com a situação vivida pelos Matsés no Peru, o atendimento à saúde oferecido no Brasil é visto de forma positiva e tem operado ao longo das últimas décadas como um atrativo de grupos Matsés que deslocaram-se e formaram aldeias à margem direita do Javari. A exemplo desta comparação, Turu - um Matsés que nasceu no Lobo mas viveu na aldeia Cashispi, onde nasceu sua esposa - me fez a seguinte afirmação: “*No Peru não é bom, não!*”. Tal afirmação foi sustentada pelos seguintes argumentos: “*no Peru morre muita gente, por isso lá não é bom*”; “*não tem Casai e não tem tratamento médico gratuito*”. Segundo ele, para fazer um exame é preciso pagar; para tomar injeção, também necessita pagamento.

Afirmou ainda que no Peru não existe um órgão equivalente à Casai, de forma que, quando os índios ficam doentes, estes têm que procurar hospitais e não existe um serviço de assistência básica que forneça alimentação e abrigo aos enfermos que esperam atendimento ou aos seus acompanhantes. Assim, quando há a necessidade de tratamento em Iquitos, os Matsés que vivem no Peru precisam vender suas coisas para custear sua permanência na cidade e

⁹³A reunião foi realizada no dia 12 de junho de 2012 e a citação feita decorre da tradução feita pelo Gonçalo durante a própria reunião.

comprar remédios.

Um exemplo atual de deslocamento e formação de uma nova aldeia é o de José Meireles (“São Meireles”, segundo Gonçalo, ou, somente “Meireles” conforme denominação utilizada por Dias (2012)). Na conversa que relatei acima, Turu afirmou que as pessoas que moram nesta aldeia – situada no Igarapé Lopes - saíram do Cashispi⁹⁴ devido à falta de atendimento médico e relatou ter havido um caso recente de morte no Cashispi resultante da falta de tratamento para hepatite.

Do mesmo modo, Gonçalo – em algumas conversas e em uma entrevista concedida durante esta pesquisa – e Antônio Kulina – cacique da aldeia Soles – afirmam ser esta a principal motivação do deslocamento das 72 pessoas que formam atualmente esta nova aldeia. Antônio Kulina, que também é Agente Indígena de Saúde, relatou problemas relativos à falta de atendimento médico vividos por Matsés que moram no Peru e disse atender no Soles qualquer Matsés que esteja doente, pois considera todos parentes.

A formação desta nova aldeia gerou divergência sobre a emissão de documentos civis brasileiros para os seus habitantes, tendo como ápice da tensão o período de atuação do Barco PAI relatado na Introdução deste trabalho. Tal situação é profícua para a análise dos sentidos de identidade nacional e étnica que são empregados pelos indígenas neste contexto fronteiriço. É possível identificar situações e discursos em que a identidade étnica é sobreposta às identidades nacionais, por exemplo, a expressão que escutei diversas vezes: “somos todos parentes”. No entanto, há situações, como as analisadas por López Garcés (2000) entre os Tikuna, nas quais a competição por recursos econômicos, prestígio social e liderança político e religiosa motivam o estabelecimento de diferenciações intraétnicas.

De acordo com Jean Heródoto (ex-administrador da Funai em Atalaia do Norte), em entrevista realizada no dia 10 de maio de 2012, o deslocamento para o Brasil e a consequente reivindicação pelo registro civil dos Matsés de José Meireles é motivada pela possibilidade de obtenção de benefícios sociais oferecidos pelo Estado brasileiro, como o Bolsa Família – motivação esta que não exclui a busca por atendimento à saúde. Esta situação pode ser classificada como uma instrumentalização inócua ou inofensiva da identidade (López Garcés, 2000), pois os Matsés que se encontram no Peru buscam os benefícios outorgados aos povos

⁹⁴Apesar dele não ter feito nenhuma distinção há na literatura a respeito dos Matsés referências a uma aldeia formada em 1984 com o nome Nuevo Cashispi. Durante a viagem para o Lobo, Gaúcho afirmou que Cashispi era o nome de um senhor do grupo que foi atribuído a aldeia e de que as pessoas que formam a aldeia José Meireles viviam antes em Nuevo Cashispi.

indígenas que estão dentro da jurisdição territorial brasileira sem que exista intenção de agredir aos demais. Ainda como exemplo desta instrumentalização da identidade, reproduzimos a intervenção de Pedro Shawan na 2ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Vale do Javari:

Eu vivi muitos anos no Peru, o Caiçuma [cacique da aldeia Lobo, Brasil] é meu irmão. Quando a gente adoecia tinha que pagar por todos os atendimentos, até malária. Eu gostaria de saber se o Brasil pode me ajudar, eu queria saber se o parente pode nos ajudar. A gente acredita muito na reestruturação [da FUNAI], independente de onde eu nasci, eu sou índio, nós merecemos a ajuda da FUNAI. (UNIVAJA, 2011).

Por outro lado, a resistência à emissão dos registros por parte de algumas lideranças Matsés pode ser classificada como instrumentalização agressiva da identidade (López Garcés, 2000), pois em um contexto de competição por recursos, a nacionalidade brasileira é atribuída à determinados segmentos do grupo como forma de deslegitimação do direito que poderia ser estendido aos Matsés que são situacionalmente identificados como “peruanos”.

Outros autores também têm analisado situações de instrumentalização ou manipulação de identidades. Para Teófilo da Silva (2005, p.118), *"A noção de manipulação deve nos fazer lembrar aqui que os indígenas na qualidade de seres políticos planejam suas ações segundo interpretações próprias das expectativas impostas sobre e para eles a partir de critérios arbitrários de indianidade e autenticidade"*. Neste mesmo sentido Cardoso de Oliveira observa (2000, p.17):

[...] quanto à nacionalidade, como uma segunda identidade, é claro que ela será instrumentalizada de conformidade com situações concretas em que os indivíduos ou os grupos estiverem inseridos, como a de procurarem assistência à saúde, à educação dos filhos ou uma eventual proteção junto a forças militares de fronteira: seriam casos típicos de **manipulação de identidade** junto a representantes dos respectivos Estados nacionais (grifo nosso).

Tais afirmações corroboram o pressuposto de que a análise das relações interétnicas deve considerar a capacidade de agência dos grupos sem deixar de reconhecer o poder dos órgãos governamentais sobre os grupos indígenas. É neste sentido que devemos observar que, se o atendimento à Saúde indígena é tido como melhor no Brasil, a Educação Escolar oferecida aos Matsés que vivem no Peru aparenta melhores condições.

Já havia escutado estas comparações a respeito dos serviços oferecidos pelos respectivos governos nacionais, como na conversa que tive com Marcos Mayoruna (relatada na Introdução) e em conversas mantidas com outras pessoas no período em que estive no Lobo. A exemplo disto, em um dos dias dos Jogos, encontrei com um grupo de nove Matsés do Peru

com os quais mantive uma conversa em “portunhol”. Nesta ocasião, lhes contei em que trabalhava, falei da pesquisa que estava realizando e dos encontros em que conheci alguns Matsés - como Angel Dunu e um Matsés que conheci em um encontro em Letícia e que continuamos mantendo contato pela internet, o qual eles identificaram e acertaram o nome, Rogelio. Perguntei a respeito da exploração de petróleo, e eles me responderam que os processos de concessão estavam paralisados e que não haviam muitas mudanças com o novo presidente (Ollanta Humala). Durante a conversa, me afirmaram ainda que a educação no Peru é melhor se comparada à realidade brasileira, uma vez que as escolas indígenas peruanas têm uma melhor estrutura e que a maioria dos jovens Matsés concluem o ensino secundário (o que seria equivalente ao Ensino Médio no Brasil).

Apesar da conversa com estes jovens não ter se prolongado por muito tempo, estes reafirmaram a avaliação a respeito da educação escolar no Peru, mas, para prosseguir com a comparação, apresento alguns elementos oriundos dos discursos e de situações observadas no Brasil.

A situação da educação escolar indígena é deficitária em toda área do Vale do Javari⁹⁵, desde 2007 tenho escutado reclamações de lideranças sobre o Ministério da Educação (MEC) que não destina recursos específicos à educação escolar indígena no país, deixando-a sob a responsabilidade de estados e municípios; denúncias de que os gestores municipais não têm compromisso com a Educação Escolar Indígena e, em consequência disto, não há um programa de qualidade para as populações indígenas, as escolas estão abandonadas, sem condições de funcionamento por falta de material didático, estruturas prediais, etc. O que observei em algumas aldeias entre 2007 e 2009 e no Lobo durante a pesquisa de campo confirma o quadro precário apresentado em diversas situações pelos indígenas.

Na aldeia Lobo há somente dois professores que não frequentaram o ensino regular (não-indígena) e que há anos participam do curso de formação de professores indígenas realizados pela Secretaria Estadual de Educação do Amazonas através do Programa Pirayawara. A atuação da SEDUC-AM se dá através de cursos de magistério para os professores indígenas da TI Vale do Javari e teve início em 2001, no entanto, houve anos em que nenhuma etapa do curso foi realizada. Devido a atrasos e cancelamentos na realização das etapas do curso, os dois professores do Lobo ainda não concluíram sua formação⁹⁶. Além disto, não há material didático

⁹⁵Cf. CTI. Diagnóstico sobre a Educação Escolar Indígena na T.I. Vale do Javari. Brasília, 2008.

⁹⁶Além do curso oferecido pela SEDUC-AM a ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI) oferece, desde 2003, cursos complementares de formação de professores, programas de acompanhamento das escolas das aldeias e

suficiente para o trabalho; o prédio onde funciona a escola foi construído pela própria comunidade e se encontrava bastante deteriorado, conforme pode ser observado na foto abaixo. Entre os Matsés do Vale do Javari apenas as aldeias Flores e Três José possuem escolas construídas pela prefeitura municipal de Atalaia do Norte (Matos, 2008). Deste cenário, uma das principais consequências da baixa qualidade do ensino escolar na aldeia é o êxodo de estudantes para as cidades do entorno. Embora não tenha elementos suficientes para analisar as causas e as consequências das falhas na implantação de um sistema de educação escolar indígena nas aldeias da TI Vale do Javari, penso ser interessante uma investigação a este respeito, tendo em vista que esta situação não me parece ser suficientemente explicada pela falta de infra-estrutura – como a construção de escolas de alvenaria – mas, pela falta de um projeto claro de educação escolar a ser desenvolvido nas próprias aldeias. Tal situação me parece ser contraditória com o cenário vivenciado no Brasil nos últimos anos em que, conforme é afirmado por Cristhian Teófilo da Silva (2009, p.3) *“um conjunto de atores e setores da sociedade civil e do Estado, incluindo empresas e organismos internacionais, vêm se articulando para promover ações educacionais interculturais e bilíngues entre os povos indígenas”*.



Foto 10: Escola da aldeia Lobo, 25.05.2012. Rodrigo Reis

Ainda sobre este assunto, Caiçuma me contou que na década de 1980, quando ele tinha idade para estudar, a Funai não disponibilizou professores para a aldeia Lobo e por isso ele não sabe escrever e não pode elaborar documentos. Para que isto não ocorra com outros Matsés, ele tem exigido a manutenção de professores na comunidade junto aos órgãos competentes.

Situação diferente é vivenciada no Peru onde o SIL, através de contrato com o Ministério da Educação do Peru desde o estabelecimento de uma equipe de missionários junto aos Matsés, desenvolve a alfabetização bilíngue (Romanoff, 1984). Neste país é destacável a produção de livros didáticos utilizados nas escolas Matsés (Dias, 2012, p.33) que contém representações de situações das aldeias – publicações cujo conteúdo é escrito no idioma Matsés e são produzidas pelo SIL-PERU⁹⁷ - enquanto no Brasil, a publicação do primeiro livro didático elaborado pelos professores Matsés em parceria com o CTI se deu somente em 2008⁹⁸.

Lá [no Peru], há escolas nativas, mas construídas em alvenaria, com material didático devidamente traduzido, ensino bilíngue, enfermarias, quadra de esportes, poços d'água, pontes, ruas e escadas de cimento, e flutuantes de metal nos portos. Tendo documentação peruana, os Matsés podem votar e ser votados, chegando a eleger um Prefeito Matsés, o Sr. Pepe Fasabi Rimachi (2007-2011), para a comunidade ribeirinha de Angamos, Distrito de Yaquerana, Loreto-PE, em 2006 (Dias, 2012, p.18).

As diferenças em relação ao acesso à educação escolar pelos Matsés do Brasil e do Peru podem também ser compreendidas através da relação estabelecida por este povo com as missionárias do SIL pois, como já foi apresentado, a permanência junto à base missionária instalada no rio Choba não foi consensual entre os Matsés e constituiu-se como um dos aspectos do padrão de assentamento definido por Matlock (1998) como processos de nucleação-dispersão-nucleação. Atualmente não há mais missionários norte-americanos entre os Matsés do Peru, no entanto, o legado deixado por estes inclui, além de um sistema de educação bilíngue responsável pela alfabetização e profissionalização de vários Matsés, a formação de pastores evangélicos Matsés.

A presença religiosa, agora exercida também por Matsés, continua sendo um ponto conflituoso. Afirmei na Introdução desta dissertação que Caiçuma é uma das lideranças conhecidas pela rejeição à presença de missionários, o que foi confirmado por um Matsés do

⁹⁷Dentre esta produção, cabe destacar o *Isec onquenu* (1980), *Capuiec nidaid* (1980) e *Matsesën naid* vol. I (1981) e vol. II (1983); livros de leituras, como o *Nidaid capuquid uicchumbidi* (1985) e *Matsesën Chiampid* (1988/2006); e de saúde/ciências naturais como *Matsesën dada* (1982) e *Manua* (1982),

⁹⁸Livro intitulado: *Matses Dadauaid Mëquiadte*.

Lobo: “*Caiçuma não aceita os missionários. Têm alguns aqui, mas não na área dele, já tentaram conversar com ele, mas, ele não aceita mesmo!*”.

Apesar da divergência, há na aldeia Lobo uma igreja evangélica frequentada por várias pessoas que assistem clipes de música gospel em espanhol e acompanham cultos realizados por pastores Matsés vindos do Peru. Nos primeiros dias em que estive na aldeia, um grupo de pastores havia chegado para realizar uma celebração matrimonial de quatro casais Matsés desta aldeia. Este evento ocorreu na noite do dia 27 de maio, mas não teve repercussão na casa de Gonçalo e entre os que moram próximo à sua casa, uma vez que nem sequer sabíamos ao certo quando o casamento iria ocorrer. Não obstante, por volta das 22 horas deste dia, ao escutar cantos e fogos de artifícios, saí com Gaúcho para saber o que ocorria, mas, quando estávamos nos aproximando da área onde fica a igreja fomos informados que as celebrações matrimoniais já haviam acontecido e que no momento só haveria uma espécie de vigília que seguiria até a manhã do dia seguinte.



Foto 11: Celebração na igreja após o casamento, 27.05.2012. Gilson Mayoruna (Gaúcho)

4.2 O “*I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés*”

Proposto primeiramente como um evento a ser realizado no dia 19 de Abril - data em que se celebra no Brasil o “Dia do Índio” - o *I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés* ocorreu entre os dias 31 de maio e 02 de junho de 2012. A prorrogação da data de realização deste evento decorreu da dificuldade – constantemente enfatizada por Gaúcho – em conseguir apoio para a aquisição da premiação e de uniformes para os times das aldeias Soles, 31 e Lobo (Brasil). Não obstante as dificuldades que encontrei para a realização da pesquisa de campo – relatadas na *Introdução* desta dissertação –, este evento se tornou o meio que viabilizou a minha entrada na TI Vale do Javari.

Durante o período que permaneci na sede do Município de Atalaia do Norte acompanhei a busca de Gaúcho por recursos para a realização do *jogos*, este pediu patrocínio e apoio de missionários e de funcionários da Sesai e da Funai. Com o que angariou, comprou a vestimenta para três times de futebol, uma bola para futebol de campo e um troféu para premiar o vencedor do torneio. Neste período também pude perceber a expectativa a respeito deste evento ao encontrar com Matsés que estavam na cidade. Do mesmo modo, ao chegar na aldeia Lobo, observei uma forte mobilização da comunidade para a sua realização: as pessoas da aldeia se organizaram em grupos para a caça de animais que serviriam de alimento para os visitantes, para a limpeza do campo de futebol, etc.

Apesar de ter sido denominado como “*I Jogos*”, já ocorreram torneios semelhantes no Peru em que os Matsés do Brasil participaram, tratava-se portanto da oficialização de um evento pela nova associação indígena dos Matsés coordenada por Gaúcho, a AMAJA – Associação Matsés do Alto Jaquirana. Neste sentido, embora já houvesse a expectativa em relação à sua realização, as ações necessárias para a preparação dos *Jogos* se intensificaram com a chegada de Gaúcho na aldeia Lobo, o que me leva a ressaltar novamente que minha entrada na Terra Indígena só foi possível em virtude da preponderância deste evento para esta organização política.

No dia 27 de maio acordei antes do amanhecer com os gritos dos rapazes que praticavam exercícios físicos no campo enquanto Gaúcho se comunicava pelo rádio com as aldeias do Brasil e do Peru confirmando o início do torneio para o dia 01 de junho. Assim, na tarde do dia 30 de maio, chegou o primeiro grupo formado por doze homens da aldeia Puerto Alegre (Peru). Para acolhê-los providenciou-se a limpeza de uma casa próxima ao malocão que

também foi construída para receber visitantes nos eventos. Neste mesmo dia, chegou o grupo de caçadores – formado por cinco homens munidos com três espingardas – trazendo cinco queixadas, três porcos, um veado e uma anta - e, ao longo da noite, chegaram as seleções das aldeias Buenas Lomas Nuevo, Puerto Callao e San Roque (Peru).

A chegada antecipada dos grupos de Matsés do Peru fez com que Gonçalo convocasse uma reunião no dia 31 de maio logo pela manhã. Neste momento, sua maior preocupação era com a alimentação dos visitantes que chegaram um dia antes do previsto. Cabe registrar que Gonçalo tornou-se o coordenador do evento, pois Gaúcho viajou junto com a equipe de vacinação para acompanhar os trabalhos nas demais aldeias. No início da reunião, Gonçalo deu boas-vindas aos visitantes, me apresentou, e expôs a proposta de organização do torneio de futebol. A proposta foi aceita e também se resolveu fazer o sorteio dos jogos e começar a disputa antes da chegada das seleções das aldeias 31 e Soles.

Assim que o sorteio foi realizado, os últimos ajustes no campo foram feitos com a instalação da bandeira de escanteio e de uma tenda para abrigar a mesa organizadora do evento, que foi formada por mim e por representantes dos respectivos times. Às 10 horas começou o primeiro jogo: Lobo x Puerto Alegre. Após dois tempos de 35 minutos, o time da casa alcançava a primeira vitória com o placar de 2x0. Ainda neste dia, ocorreram mais três partidas: Buenas Lomas Nuevo venceu o time de San Roque com o placar de 2x1; em seguida se enfrentaram Puerto Callao x Puerto Alegre, com a vitória por 4x0 do time de Puerto Callao. Durante a realização do terceiro jogo, chegou o grupo da aldeia 31 que logo apresentou a relação dos jogadores e recebeu um dos conjuntos de uniformes trazidos por Gaúcho para realizar o quarto e último jogo do dia contra o time do Lobo. Esta partida terminou empatada em 1x1. Após as quatro partidas os times dispersaram para o banho e depois jantaram nas casas de Sílvio e Renato como havia sido acordado com a organização do evento.



Foto 12: Lance do jogo: Lobo (camisa verde) X 31 (camisa azul), 31.05.2012. Rodrigo Reis

No fim da tarde, quando eu estava no igarapé tomando banho, chegaram os homens do grupo da aldeia Soles, eram 17 homens que haviam feito viagem em uma única canoa sem cobertura. Este grupo, na realidade, reuniu jogadores das aldeias Soles, José Meireles e Cruzeirinho e tinha como “técnico” o cacique do Soles, Antônio Kulina.

O torneio prosseguiu no dia seguinte com mais quatro partidas. Na disputa entre os times de 31 e Puerto Alegre, ocorreu um lance polêmico que gerou a insatisfação do primeiro time com a arbitragem da partida. Renato, da aldeia Lobo, que atuava como bandeirinha, marcou impedimento em um gol do time de 31 e, poucos minutos depois, o time adversário fez um gol. No reinício do jogo após o gol, houve um protesto por parte do time de 31 que levou o árbitro da partida – Moisés, de Buenas Lomas Nuevo – a expulsar um jogador deste time. Esta situação gerou uma confusão ainda maior e um dos jogadores da equipe que se julgava prejudicada tomou cartão vermelho das mãos do árbitro da partida. Outros jogadores que assistiam ao jogo entraram em campo, principalmente membros da equipe do árbitro que por sua vez, chegou a anunciar que iria se retirar da partida, mas foi contido por alguns jogadores,

inclusive da esquipe do 31. O jogo prosseguiu e terminou com a vitória do time de Puerto Alegre. Tal situação tornou-se o assunto das discussões no restante deste dia.

No dia 2 de junho ainda restava uma partida da primeira fase do torneio, a disputa entre 31 x Puerto Callao que foi vencida pelo time de 31 por 2x0. Após esta partida foi feita a conferência dos pontos e, pelo que havia sido proposto por Gonçalo na reunião do dia 31 de maio, disputaria a partida final o vencedor de cada grupo - neste caso, as equipes de Buenas Lomas Nuevo e do Lobo. No entanto, houve uma discussão após este anúncio que levou Gonçalo a anunciar em seguida que a final do campeonato seria disputada entre as equipes do Lobo e de Puerto Callao, o que realmente ocorreu.

Embora eu tenha tido dificuldades para entender o que questionavam os times do Peru - pois a discussão se deu em Matsés, Espanhol e Português - o que me pareceu foi que havia interesse, por parte dos times peruanos, que o time de Puerto Callao jogasse a final. Alcançado o acordo, o jogo final começou um pouco depois das 11 horas e terminou às 13 horas com a vitória, definida nas cobranças de pênaltis, da equipe do Lobo. Depois deste jogo houve a premiação: um troféu para o primeiro lugar e outro - bem menor - para o segundo. Fotos e filmagens que registraram a comemoração também encerraram o *I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés*.



Foto 13: Final do I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés : Lobo (camisas verde) x Puerto Callao (camisas amarelas), 02.06.2012. Rodrigo Reis

Além dos *Jogos* estar situado em um conjunto de eventos *bi-nacionais* dos Matsés que analisarei posteriormente, a presença de 105 pessoas de outras aldeias nestes dias possibilitou alguns diálogos e a observação de uma rotina na aldeia Lobo diferente da que vivenciei no restante do período em que lá permaneci. Dois diálogos com Matsés de aldeias peruanas foram relatados anteriormente, a conversa com os três jovens da aldeia San Roque - em que um deles afirmou ser filho de uma mulher não-indígena raptada - e o encontro em uma das noites dos *Jogos* com um grupo de nove Matsés narrado neste capítulo.

Além destes, ressalto algumas conversas com Antônio Kulina, cacique da aldeia Soles, a respeito da participação de Matsés na estrutura política de Atalaia do Norte. Antônio me falou da sua intenção de indicar um Matsés para a Secretaria Municipal Assuntos Indígenas (SEMAI) e sobre as eleições municipais - que ocorreram em outubro de 2012 - falou das preferências entre os pré-candidatos ao cargo de Prefeito e da candidatura de Gaúcho para vereador, ressaltando que, mesmo os candidatos que contam com seu apoio, como Gaúcho, deveriam visitar as aldeias para apresentar suas propostas. Gaúcho de fato se candidatou ao cargo de vereador, mas não se elegeu, neste pleito municipal houve a eleição de um indígena do povo Marubo para o cargo de vereador.

4.3 MADEIRA, PETRÓLEO E A CRIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS: TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES COM OS *CHOTAC* E COM OS *MATSÉS DO PERU*

No terceiro capítulo desta dissertação apresentei um quadro das relações e processos que confluíram para a atual conformação territorial dos Matsés sendo que, ao final do mesmo, dei ênfase aos eventos recentes ligados a exploração de madeira e petróleo na região. A exploração destes recursos naturais e outras ações econômicas na região estão ligadas aos chamados projetos de desenvolvimento que podem ser classificados como as atuais *frentes de expansão da fronteira econômica* na região. Entretanto, nesta seção apresentarei alguns dados registrados durante a estadia na aldeia Lobo e de documentos e boletins informativos a respeito das reuniões binacionais no intuito de construir uma apreensão das transformações nas relações entre os grupos Matsés dos dois países e entre estes e os *chotac*.

Como fio condutor desta reflexão, apresento a seguir um trecho de uma entrevista concedida por Gonçalo:

tá... como eu... eu sou casado com Matsés do Peru. Antes... depois de demarcação, nós somos Matsés do Brasil. Era culpado os Peru... do Peru dos Matsés, né? ... Nós somos... Falavam assim... os Matsés não podem entrar no Brasil porque nós somos demarcados, protegidos do Brasil e eles têm também terra. Tem pra casa, tem pra... assim, nós somos daqui. [...] Os caciques, lideranças discutiram entre eles: os Matsés do Peru poderiam passar no Brasil, pescar, caçar. Eu tá vendo hoje. Pra mim esses Matsés do Peru e do Brasil tá tendo... assim... juntos. Como dizer... juntos... melhorar, pra defender. Reunir todos com eles, né? Pra lutar pelo de fora, lutar pela terra, pensar como nossa terra, pra discutir fora com eles. Eu principalmente, pra mim... minha família... até eu participei do reunião bi-nacional dos Matsés... hoje acho que não tem como era antes não. Por que nós vivemos, tem sobrinho, irmão... reunir juntos... eu percebi já... reunimos juntos, sentemos com eles, até agora não tem como discutir...

Um primeiro aspecto a ser destacado é o estabelecimento de dois períodos na relação entre os “*Matsés do Brasil*” e os “*Matsés do Peru*”: um antes e um depois da demarcação da TI Vale do Javari. Conforme demonstrado no capítulo anterior, a TI Vale do Javari foi homologada no ano de 2001, enquanto que, do outro lado da fronteira, a *Comunidad Nativa Matsés* foi criada em 1993. Através da afirmação “*depois de demarcação, nós somos Matsés do Brasil*” Gonçalo aponta para o estabelecimento de uma identificação nacional provocada por um processo de territorialização, isto é, a demarcação e homologação da TI Vale do Javari. É através deste processo que se estabelece a diferenciação entre os Matsés do Brasil e do Peru, formando dois coletivos de aldeias separados em dois territórios indígenas outorgados pelos respectivos estados nacionais.

A partir das conversas e convivência com outros Matsés, pude perceber que esta divisão foi acionada no período de demarcação e homologação da TIVJ, quando os Matsés que viviam no Brasil acusavam os Matsés que habitavam o território peruano de envolvimento com madeireiros e outros “invasores”. Tal diferenciação também foi acionada por algumas lideranças no caso recente de reconhecimento e expedição de documentos civis brasileiros aos Matsés que formaram a aldeia José Meireles, ou, de modo contrário, sendo colocada em segundo plano por outras lideranças como o cacique Antônio da aldeia Soles ao afirmar que atende, no posto de saúde instalado em sua aldeia, aos Matsés que venham de aldeias peruanas por considerar que todos são *parentes*.

No entanto, um segundo aspecto de sua fala merece ser analisado com maior detalhe. De acordo com Gonçalo, “*hoje acho que não tem como era antes não. Por que nós vivemos, tem sobrinho, irmão... reunir juntos... eu percebi já... reunimos juntos, sentemos com eles, até agora não tem como discutir...*”. Trata-se, portanto, de um novo contexto em que a distinção entre *Matsés brasileiros/Matsés peruanos* – não obstante ainda seja acionada em algumas

situações – é subvalorizada em função da construção de uma unidade política binacional, ou transfronteiriça, que vem sendo gestada nos eventos binacionais, pois, como afirmou Gonçalves, “*até eu participei do reunião binacional dos Matsés*”. Neste conjunto de eventos, além das reuniões, deve ser incluído os *I Jogos Bi-Nacionais dos Matsés*, pois, conforme afirmação de Gaúcho em uma entrevista concedida em Atalaia do Norte, a realização dos *jogos* tinha como objetivo o fortalecimento da unidade entre os Matsés dos dois países.

Acompanhei algumas conversas e reuniões que corroboram para a compreensão deste processo durante o período em que estive na aldeia Lobo. Em uma destas conversas, ocorrida no dia 08 de junho de 2012 depois das atividades na escola, acompanhei Gonçalves em uma comunicação pelo rádio com Vitor Mayoruna que estava em Atalaia do Norte. Nesta ocasião, Vitor informou a Gonçalves que houve uma reunião na Frente de Proteção Etno-ambiental do Vale do Javari sobre fiscalização do território e povos isolados que contou com a participação de Matsés do Brasil e do Peru, e que estava sendo organizada uma reunião a ser realizada em Lima (Peru), ainda sem data marcada, para discutir a exploração madeireira e petrolífera nas terras indígenas.

De acordo com Vitor, esta reunião contará com a presença de representantes do governo peruano e estavam articulando a ida de Matsés do Brasil também. Vitor ainda enfatizou que o governo brasileiro não está muito preocupado com a questão, mas que os indígenas estão se mobilizando. Depois desta conversa no rádio, Gonçalves me contou que já participou de duas reuniões no Peru sobre a questão do petróleo e que o cacique Mocaci também havia participado. Comentando a respeito da III Reunião Binacional que ocorreu na aldeia Soles em 2011, Gonçalves afirmou que atualmente há uma união acima da divisão entre países e que eles entendem que a exploração de petróleo no Peru também afetará os Matsés que vivem no Brasil.

Em uma reunião ocorrida no dia 12 de junho de 2012, o cacique Mocaci tratou de alguns assuntos referentes à fronteira Brasil-Peru e reafirmou a unidade dos Matsés:

Antes da demarcação [da TIVJ] havia muitos invasores. Depois da demarcação teve conflito com madeireiros. Teve madeireiro peruano que roubou nossas terras, que tiravam madeira no Brasil! Agora, com o petróleo, eu também estou preocupado. Não vai ser só no Peru não. Se poluir lá, vai poluir aqui. Vamos reunir Brasil e Peru para lutar pela nossa terra! O rio é internacional, não vamos deixar entrar. Somos parentes e vamos nos unir para lutar. Antes teve discussão com os Matsés do Peru porque eles traziam os madeireiros para o Brasil. Agora não! Fomos em reunião no Puerto Alegre e vamos lutar juntos! Aqui no Jaquirana tem muitos lagos, no Peru não tem muitos. Então, não era madeira que eles queriam, eles queriam os peixes, os tracajás, tirar copaiba... Agora estou preocupado de acontecer a mesma coisa. Vamos nos unir! Eu sei que é um rio só, que se poluir vai afetar todo mundo. Aqui pelo rio não vão entrar!

Se não escutarem, vai ter guerra!

Ao todo foram realizadas quatro reuniões binacionais, sendo que a primeira ocorreu no ano de 2009 e a quarta foi realizada no período de 09 a 11 de março de 2013 na aldeia Lobo. Cabe registrar que estas reuniões têm início justamente após as medidas do ex-presidente do Peru, Alan Garcia, em favor da exploração petrolífera neste país. Deste modo, os temas que têm mobilizado lideranças Matsés com apoio de organizações indigenistas como o CTI, além do petróleo, se referem ao controle territorial, à saúde, ao manejo sustentável dos recursos naturais e à situação de “povos isolados”⁹⁹.

De acordo com matéria veiculada no Jornal *A Crítica* de 17.03.2013¹⁰⁰, mais de 100 lideranças Matsés estiveram presentes na IV Reunião Binacional Matsés Brasil-Peru e “repudiaram as atividades da empresa petrolífera canadense *Pacific Stratus Energy S.A.*”. Conforme demonstrei no capítulo anterior, a preocupação atual recai principalmente na área do Lote 135, que é ocupada por índios isolados e onde os Matsés peruanos reivindicam há vários anos que o local seja reconhecido como terra ancestral deles com o nome de Reserva Indígena Yavari, Tapiche, Yaquerana, Chobayacu e Afluentes.

Os documentos produzidos por estas reuniões, as matérias jornalísticas e boletins que circulam na *internet*, e, as entrevistas e conversas que mantive durante a pesquisa de campo corroboram para a compreensão de que atualmente os limites dos estados nacionais não têm se convertido em uma fronteira que divida este povo. Além disto, o enfrentamento de questões atuais, como a concessão para exploração petrolífera, tem fortalecido uma unidade que se converte em ação política para a gestão de uma identidade transfronteiriça que se constitui apesar dos processos de territorialização que “separaram” o grupo.

Cabe observar também que esta unidade se constitui sem a manifestação pelo interesse de unificação territorial, ou seja, cada grupo permanece habitando territórios que são administrados por diferentes governos nacionais e não tem se mencionado a possibilidade de

⁹⁹Os índios isolados são definidos pelo Estatuto do Índio em seu 4º artigo: "quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional" (BRASIL, 1973 *apud* ARISI, 2007, p.30). Sem me estender aqui no debate sobre as implicações desta classificação corroboro com a afirmação de Octavio e Azanha (2009) de que o sentido jurídico do termo isolado não deve encobrir a realidade sociológica vivenciada pelos povos indígenas sem contatos regulares com as sociedades do seu entorno. Portanto o termo "isolado" não significa que um povo assim designado jamais travou contato com qualquer sociedade (o que é mesmo absurdo dizer), ou que desconhece por completo a sociedade “branca”.

¹⁰⁰Matéria disponível no portal do Jornal *A Crítica: Atividade petrolífera no Peru ameaça recursos naturais e índios isolados do Amazonas* (http://acritica.uol.com.br/amazonia/Amazonia-AmazonasManaus_0_883711667.html)

re-demarkação de um território contínuo que unifique as terras do grupo através de um acordo entre os governos do Brasil e do Peru – diferentemente do que afirmam constantemente os militares brasileiros de que Terras Indígenas situadas nas zonas de fronteira são uma ameaça à soberania nacional e atendem à interesses de internacionalização da Amazônia conduzidos por ONG's internacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Matsés conhecem as rotas fluviais e os varadouros que ligam o Brasil ao Peru – ou, o Peru ao Brasil –, tal conhecimento foi manifestado diversas vezes durante as viagens – a da ida e a da volta – em que meus companheiros de viagem apontavam os igarapés, os locais onde se formam furos nas épocas de cheia do Javari, as roças de aldeias brasileiras, mas, cultivadas no lado peruano da fronteira¹⁰¹, as comunidades ribeirinhas e as outras aldeias Matsés. Do mesmo modo, Renato – o mesmo da viagem entre Atalaia do Norte e a aldeia Lobo – entrou em um varadouro alguns dias antes do início dos *jogos* para encontrar com os Matsés do Peru que estavam a caminho. As viagens transfronteiriças, motivadas essencialmente por visitas a parentes, nunca foram abandonadas conforme relatos de Turu e Gonçalo. Este último, em uma das conversas que mantivemos próximo ao dia da minha partida da aldeia, contou-me que pretendia fazer uma viagem ao Cashispi para visitar os parentes de sua esposa, Marta, para que os mesmos conheçam sua filha mais nova, Helena. Neste mesmo sentido, Matos (2009, pp.70-71) afirma que

As famílias Matsés se movimentam livremente pelo território que ocupam nos dois países. Além das viagens individuais, para fazerem visitas aos parentes do Peru, os Matsés do alto Javari brasileiro estão sempre realizando expedições de caça e pesca, em vários períodos do ano, mas principalmente nas épocas de seca. Na estação das secas é possível fazer a pesca com timbó (atinte), e a movimentação por terra firme é mais cômoda. A essas expedições, os Matsés chamam *capuec*, “caminhar”. *Capuec* é estar no mato, uma atividade altamente apreciada por todos.

Embora a presença dos Matsés na região seja anterior à definição dos limites entre Brasil e Peru, o período que compreende o início da atuação da Funai e o processo de territorialização desencadeado pela criação da TI Vale do Javari aliado à luta contra a continuidade da atuação de madeireiras peruanas introduziram uma noção de “fronteira” como limite territorial e diferença intraétnica manifesta através do acionamento da identificação nacional entre Matsés brasileiros/Matsés peruanos. A demarcação da Terra Indígena Vale do Javari, contou com a participação dos índios que acompanharam em campo os trabalhos dos técnicos da Funai, como me relatou Gonçalo no dia em que realizamos a caminhada pela aldeia para marcação dos pontos no GPS junto com os estudantes, segundo o que me contou o

¹⁰¹Coutinho Jr. também faz referências a práticas desse tipo no RTID.

manuseio de um aparelho de GPS não era novidade pois já tinha utilizado um na abertura de picadas para instalação dos marcos de delimitação da área da Terra Indígena.

Essa experiência da demarcação – a exemplo do que ocorreu com os Ashaninka (Pimenta, 2012b) – parece ter fomentado uma nova concepção do território, em que seus “limites” tornaram-se realidades mais concretas. Em diversas reuniões e assembleias do movimento indígena do Vale do Javari pude observar a utilização de um mapa da Terra Indígena, elaborado pelo PPTAL, que as lideranças se referiam tanto para a representação de sua maior conquista – a terra demarcada – quanto para indicar no mapa os locais em que ocorriam conflitos com *invasores* e as aldeias que careciam da assistência dos órgãos públicos.

O novo quadro de relações interétnicas instituído a partir da década de 1970 nos dois países causou transformações importantes no padrão de assentamento dos Matsés. O contato pacífico, com as missionárias ou com a Funai, desencadeou a formação do que Romanoff (1984) chamou de *assentamentos híbridos*, que somados aos processos de territorialização dos quais resultaram a criação dos respectivos territórios indígenas – a TI Vale do Javari e a Comunidad Nativa Matsés – instituíram a “*fixidez da comunidade*” em contraposição à “*mobilidade de 'antigamente', quando as diferenciações entre os grupos locais não estavam atreladas a um território previamente definido, com limites físicos*” (Matos, 2009, p.71).

No Brasil, a atuação da FUNAI e, posteriormente, a mobilização em torno da criação da Terra Indígena do Vale do Javari, possibilitou a criação de formas associativas entre povos antes considerados rivais - elementos que contribuíram para o controle ou mesmo para a extinção de situações conflituosas envolvendo povos indígenas, a exemplo dos ataques empreendidos pelos Matsés a outros grupos Pano (Coutinho Jr., 1998; Matos, 2009). A mobilização pela demarcação da Terra Indígena propiciou a fundação do Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA) “em 1991, por lideranças Marubo, Mayoruna, Kanamari e Kulina presentes no I Encontro dos Povos Indígenas do Vale do Javari, realizado na cidade de Atalaia do Norte” (Ortolan Matos, 2006, p.112). A organização do Conselho primava pela representação das etnias e, a partir de sua terceira assembleia – esta ocorrida em 1997 – ficou estabelecido que sua Coordenação e seus respectivos Conselhos fossem compostos por representantes dos povos indígenas Kanamari, Kulina, Matis, Marubo e Mayoruna (Ortolan Matos, 2006).

Neste contexto emerge a criação de uma distinção entre “Mayoruna” e “Matsés”. Conforme observei nos documentos elaborados entre a década de 1970 e o início deste século,

o indigenismo oficial brasileiro adotou a classificação Mayoruna desenvolvida no período colonial. No entanto, diferente da sua primeira formulação que se referia aqueles indígenas classificados pelo *topos brancos e barbudos* (Coutinho Jr., 1993), portanto, sem “fronteiras” claras da definição do grupo, ao empregar esta classificação se instituía um grupo étnico com os limites estabelecidos pelo estado brasileiro: os “Mayoruna do Vale do Javari”.

Entendendo “grupo étnico” como “*uma unidade com fronteiras bem delimitadas*” que “*possui cultura, 'raça' e língua próprias, diferentes das outras etnias*” (Reesink, 1983, p.123) é possível apreender que tal classificação transforma um conjunto de assentamentos locais em uma etnia que deve ser considerada diferente de outros conjuntos próximos, linguística e culturalmente, como os Matis e os Marubo, no Brasil, e os Matsés do Peru. Afirmções como a feita por Gonçalo de que “*os Matsés não podem entrar no Brasil porque nós somos demarcados, protegidos do Brasil e eles tem também terra*” ou, a proferida por Mocaci: “*antes teve discussão com os Matsés do Peru porque eles traziam os madeireiros para o Brasil*” remetem a um passado, não tão distante, em que os Matsés – pelo menos, na relação com os seus respectivos estados nacionais – estavam divididos em Mayoruna e Matsés.

Um dos serviços realizados pela Funai é a emissão do Registro Administrativo de Nascimento de Indígenas (Rani) com a finalidade de registrar administrativamente o nascimento de indígenas, atestando a que etnia eles pertencem¹⁰². Neste processo o nome do grupo étnico é empregado como sobrenome dos indígenas, a exemplo de pessoas citadas nesta dissertação: “Tumi Paulo Uisú Matis”, “Clóvis Marubo”, “André Mayoruna”, “Gilson Mayoruna”, dentre outros. Entretanto, ao comparar os dados censitários da aldeia Lobo e as relações de nomes dos jogadores das equipes que participaram dos *jogos*, observei que a incorporação do nome da etnia ao sobrenome somente ocorre entre os oriundos das aldeias brasileiras. Estes dados podem não ser suficientes para afirmar que tal prática seja inexistente no Peru, porém, reforçam a prática do indigenismo brasileiro de definição do pertencimento étnico.

Para uma melhor apreensão das práticas territoriais e das implicações na organização social e política dos grupos indígenas é necessário considerar como afirmou Pimenta (2008,

¹⁰²De acordo com informações no site http://www.funai.gov.br/home/BeloMonte/OP_Cidadania/Rani.html “O Rani também serve como subsidiário de prova na hora de tirar a certidão de nascimento. [...] colabora para a contagem estatística e demográfica da população indígena. É um documento que pode e deve coexistir com todos os outros documentos básicos, como identidade, certidão de nascimento civil, CPF e carteira de trabalho” (acesso em 20 de março de 2013).

117) – em diálogo com Oliveira (2002) - que os processos de territorialização são fenômenos complexos, não se resumindo, portanto, a uma imposição exógena e hegemônica do Estado sobre a diversidade indígena. Não obstante o reconhecimento dos “*dispositivos de dominação e de reordenamento da vida social indígena*”, a análise desses processos também deve “*levar em conta as estruturas sociais nativas e a maneira pela qual esses povos reapropriam e reinterpretam o contato interétnico, atribuindo-lhe significados específicos*” (Ibidem). Assim, além da tensão entre flexibilidade e fixação, deve ser observada as práticas territoriais indígenas no nível das relações entre os grupos locais e aquelas que medeiam as relações com o mundo exterior (Kent, 2011).

No nível das relações entre os grupos locais, isto é, entre as aldeias Matsés, pude observar que relações de reciprocidade, como os casamentos, se mantêm apesar dos limites nacionais e da criação dos respectivos territórios indígenas. Enquanto que, no quadro das relações interétnicas, os Matsés precisam se adequar aos critérios de indianidade dos estados nacionais que refletem nas formas de organização política e social adotadas a partir dos marcos legais de cada país. Tomando como exemplo a legislação peruana, podemos destacar o advento da “Lei das Comunidades Nativas” em 1974 que substituiu a legislação vigente desde 1957. Esta nova legislação fundamenta-se na divisão entre os povos andinos e os da Amazônia peruana, sendo que estes últimos passariam a ter direitos às terras desde que constituíssem comunidades politicamente organizadas, em outros termos, a “*concessão de títulos de propriedade fundiária exigia como condição formal a identificação de grupos indígenas permanentes, estáveis e bem delimitados*” (Déléage 2005, p.26 *apud* Yano, 2009, p.30).

Os Matsés do lado brasileiro da fronteira, com a criação da TI Vale do Javari e a sua organização indígena representativa, o CIVAJA, passam a integrar à classificação “Povos Indígenas do Vale do Javari”, ou mesmo, como escutei diversas vezes a de “os índios do Javari” em contraposição aos outros povos indígenas da região do Alto Solimões como os Tikuna ou os Kokama. Tal classificação se origina na peculiaridade do território indígena criado na bacia do rio Javari, apesar da nomenclatura “Terra Indígena” este território se assemelha muito mais à ideia de um “Parque Indígena” que reúne uma diversidade de povos em situações diferenciadas de contato com a sociedade envolvente, como os considerados “índios isolados”.

O movimento indígena do Vale do Javari após mais de uma década de homologação da referida Terra Indígena vive um novo cenário político. O CIVAJA foi substituído por uma nova organização - a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (UNIVAJA) - e observa-se

o surgimento de associações de abrangência mais restrita, delimitadas pelo pertencimento étnico e/ou pela localização da aldeia. As duas associações Matsés existentes no Brasil - a Organização Geral dos Mayoruna e a Associação dos Matsés do Alto Jaquirana - se consideradas no âmbito do movimento indígena brasileiro, parecem resultar deste processo e, conforme alegado pelos seus coordenadores – Vitor Mayoruna e Gaúcho, respectivamente – favoreceriam os Matsés do Brasil à medida que se constituem como uma via de reivindicação direta e de acesso aos benefícios do Estado brasileiro. Não obstante, essas duas associações indígenas têm desempenhado um papel decisivo na construção da unidade política entre as organizações indígenas brasileiras e peruanas – esta gestada no âmbito dos eventos binacionais.

Do conjunto de eventos binacionais realizados nos últimos quatro anos, destaquei as quatro edições das *reuniões binacionais* e a realização do *I Jogos binacionais*. As duas associações dos Matsés do Brasil têm participações diferentes nestes eventos, a OGM junto com a *jefatura* da *Comunidad Nativa Matsés* e em parceria com ONGs, como o CTI, é responsável pela realização das reuniões binacionais. Por outro lado, a AMAJA foi a responsável pela realização dos *jogos*. Não obstante a atuação dessas associações nos referidos eventos serem diferentes, ambas têm atuado no fortalecimento da unidade transfronteiriça dos Matsés. Ainda que as *reuniões binacionais* tenham um caráter político explícito e propiciem uma maior visibilidade as reivindicações, considero que a institucionalização dos *jogos* também desempenha um papel importante neste processo.

Por “*institucionalização dos jogos*” pretendo definir a transformação formal e política de uma prática comum. Conforme pude observar nos dias que fiquei na aldeia Lobo - mas também, na rápida visita a aldeia 31 quando retornava à Atalaia do Norte e em outras aldeias do Vale do Javari que conheci durante as reuniões e assembleias entre os anos de 2007 e 2009 - a prática de esportes, principalmente o futebol, faz parte da rotina. Deste modo, o que atribui sentido político aos *jogos* foi o seu modo de organização e realização. Além, da busca por apoio material e da organização entre os moradores da aldeia Lobo descrita nesta dissertação, ressalto a realização da reunião que ocorreu para definir as regras e formalmente dar início ao torneio – não deixando de ser pela origem dos seus participantes uma reunião binacional. Esta formalidade, ao meu entender, institucionaliza uma prática cotidiana e a finalidade definida pelos seus organizadores lhe investe de efetividade política.

A discussão ocorrida em uma das partidas pode questionar o caráter de confraternização atribuída à prática esportiva e indicar que a disputa se baseia em divisões

anteriores e pode reforçar os limites já existentes. Porém, os espaços eminentemente políticos do movimento indígena – encontros, seminários, reuniões, assembleias, etc. - também não são permeado por alianças ou por disputas? O caráter conflitivo dos espaços políticos não parecem anular suas decisões e, no caso dos *jogos*, penso que o mais importante é saber se este evento reforça a noção de unidade em um nível mais alto – o que pelo observado nesta pesquisa me parece que sim.

Nas últimas décadas, a problemática ecológica internacional tem definido a Amazônia continental como um espaço de enorme significado geopolítico. Os fenômenos amazônicos são fenômenos de uma unidade geográfica que abrange territorialmente nove países do continente latino-americano e não podem ser tomados, exclusivamente, no âmbito de seus limites nacionais. As transformações vigentes na Amazônia e, conseqüentemente, os impactos causados por tais transformações podem ser compreendidos a partir de análises da inserção da região nos processos econômicos mundiais. O equilíbrio ecológico, ao ser considerado questão de sobrevivência da humanidade, torna-se parâmetro geopolítico (Becker, 1996) e a Amazônia - enquanto região que representa 3/5 do território brasileiro; 2/5 do continente sul-americano; 1/20 da superfície terrestre; 1/5 da disponibilidade de água doce; 1/3 da floresta latifoliada; 1/10 da biota universal; centenas de povos indígenas; e o maior banco genético mundial - tem sido tema de formulações políticas, institucionais e ideológicas sobre uma possível “internacionalização” e de propostas de “governança/governabilidade global dos recursos amazônicos” (Medeiros, 2009).

Neste sentido, ações governamentais como a concessão para a exploração petrolífera no Peru resultam de duas dinâmicas sócio-econômicas que caracterizam os fluxos recentes do espaço amazônico: de um lado, as dinâmicas colonialistas internas apontam para a expansão das fronteiras econômicas das sociedades nacionais em direção aos limites da floresta amazônica - tidos como de baixa atividade econômica e com elevado potencial energético, mineral, madeireiro e petrolífero. De outro lado, a expansão do sistema mundial através de movimentos de transposição para os territórios periféricos do sistema capitalista de obras de infra-estrutura de grande escala, visam explorar recursos naturais e, assim, produzir espaços produtivos dentro do jogo de comércio internacional (Medeiros, 2009, p.20). Em suma, os projetos de desenvolvimento em voga nos países amazônicos correspondem à atualidade das *frentes de expansão* e, não obstante as transformações que possam ter ocorrido na ideologia étnica (Reesink, 1983) nas últimas décadas, a reação de organizações indígenas, indigenistas e

ambientalistas reacendem concepções como a do “vazio demográfico” e de que os povos indígenas são entraves ao “desenvolvimento nacional”.

Como demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação, um dos sentidos atribuídos à “fronteira” é o de “frente de expansão econômica”, atualmente representada pela frente de exploração petrolífera que sucedeu outras frentes econômicas e se articula a projetos desenvolvimentistas fundados em grandes obras de infra-estrutura e na exploração de outros recursos naturais. A “fronteira” como “frente de expansão” é relevante para a análise dos outros dois sentidos que lhe são atribuídos: o geopolítico, ou seja, o dos “limites” internacionais; e o das fronteiras sociais e culturais expressos em diferenças intraétnicas (López Garcés, 2000; Pimenta, 2012b). A articulação analítica destes três sentidos corrobora a compreensão de que *“o contexto político e econômico é fundamental para o entendimento nativo do limite internacional e da produção social das diferenças”* em regiões de fronteiras internacionais (Pimenta, 2012b, p.93).

Da atualidade da *frente de expansão econômica* na região resultam novos conflitos entre as práticas territoriais estatais e indígenas. A unidade transfronteiriça dos Matsés emerge deste contexto como uma nova forma de organização política para forçar os estados nacionais brasileiros e peruanos à solucionar o conflito. O reconhecimento da emergência desta “unidade transfronteiriça” não pretende negar situações em que a divisão peruanos/brasileiros se conforma como mais uma possibilidade de criação de “fronteiras” intraétnicas, em que os Matsés instrumentalizem uma identidade nacional. Não obstante, há de se ter presente que tal unidade é fundamentada em relações de vizinhança e de reciprocidade entre assentamentos locais que compartilham uma unidade linguística, territorial e cultural que antecede à instituição dos limites nacionais e da criação dos territórios indígenas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José Lindomar C. **Fronteiras em movimento e identidades nacionais: A imigração brasileira no Paraguai**. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Ceará, 2005.

_____. A dinâmica das fronteiras: deslocamento e circulação dos “brasiguaios” entre os limites nacionais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 137-166, jan./jun. 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006

ALMEIDA, Alfredo W. B. de (org.). **Caderno de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia**. Manaus: PNCSA/UEA Edições, 2010.2.

ALVAREZ JR., Robert R. “The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands”. **Annual Review of Anthropology**, 24: 447-470, 1995.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

APARICIO, P. M. & BODMER, R. **Pueblos indígenas de la amazonía peruana**. 1ra. ed., Iquitos, Peru: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía peruana (CETA), 2009.

ARISI, B. **Matis e Korubo: Contato e Índios Isolados**. Relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia. Dissertação de Mestrado. UFSC, 2007.

_____. **A Dádiva, a Sovinice e a Beleza**. Economia da Cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia. Tese de Doutorado. UFSC, 2011

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

AUBERTIN, Catherine e LÉNA, Philippe. Apresentação. In: AUBERTIN, Catherine (org.). **Fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paris: ORSTOM, 1988.

AYRES DE PAULA, Sandra Aparecida. **Territorialidade indígena na Amazônia brasileira do Século XXI: o caso Jamamadi**. Curitiba, 2005 (dissertação de mestrado)

BAINES, Stephen G. A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.65-98, jul. 2004.

_____. A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas. **Revista Brasileira do Caribe**. 2006, vol. VII. Disponível em Internet:

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=159113678010>. ISSN 1518-6784.

BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, XI: 44-79, 1951.

BALBÍN, César L. G. (ed.) **Hidrocarburos y Amazonía peruana: ¿Superposición de derechos u oportunidades para el desarrollo sostenible?** Lima: Derecho, Ambiente y Recursos Naturales DAR, 2010.

BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries**. The social organisation of cultural difference. Bergen e Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

_____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BECKER, Bertha. Prefácio. In: AUBERTIN, Catherine (org.). **Fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paris: ORSTOM, 1988.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Conheça o DSEI Vale do Rio Javari. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1779. Acesso em 06 maio 2012.

BRUBAKER, Rogers. **Ethnicity without groups**. England: Harvard University Press, 2004.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Los Yaminawa, antes y después de la paz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico. **Estudios Latinoamericanos**. Poznan, 21, p.73-83, 2001b

_____. Nawa, Inawa. **Revista ILHA**, Florianópolis v.4, n.1, 2002a. p.35-57.

_____. **O Nome e o Tempo dos Yaminawa**. São Paulo: Editora da UNESP/ NuTI/ISA. 2006. 479p.

CALAVIA SÁEZ, O., NAVEIRA, M. C., & GIL, L. P. O Saber é Estranho e Amargo: Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. **Campos**, 9–28, 2003.

CALIXTO MÉNDEZ, L. **Las practicas socio-culturales del uso de la tierra em el grupo etnico Matsés** (manuscrito), 1985.

_____. **Implicancias de la sedentarización de los Matsés de ribera entre cazadores y agricultores**. Extracta, Lima, CIPA/Cultural Survival Quaterly. no.5, 1986a p.27-32

_____. **Implicancias de los desplazamientos en la explotación del medio**. Iquitos: IIAP. Julio, 1986b. Manuscrito. 51p.

_____. **La organización social Matsés y su sistema de valores y creencias.** Iquitos: IIAP. 1987. Manuscrito. 44p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos.** São Paulo: Pioneira, 1972.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. “**Os (des)caminhos da identidade**”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 15, no. 42, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras.** Brasília: Editora da UnB, 2005.

CAVUSCENS, S; NEVES, L. J. **Povos Indígenas do Vale do Javari.** Manaus: Campanha Javari. CIMI, OPAN. 1986.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). **Povos Indígenas no Brasil.** São Paulo, 1981, volume 5 (Javari).

_____. **Povos Indígenas no Brasil/Aconteceu especial, 15.** São Paulo, 1984.

CHAUMEIL, Jean Pierre. “**Le triangle frontalier.** Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazone (XVI-XX)”, in: *America Latina, ayer y hoy. Quinto encuentro debate*, Pilar García Jordán, Lola G. Luna, Jordi Gussinyer, Miguel Izard, Javier Laviña, Ricardo Piqueras, Maria Teresa Zubiri (coord.), Universitat de Barcelona, Barcelona, 1996.

_____. “**De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la noción de frontera em el noroeste peruano**”. Amazonia Indígena. Boletín de Análisis. Año 3 (6), Lima, 1983.

_____. “**De Loreto à Tabatinga. D'une frontière l'autre: antagonisme sur l'Amazone au XIX siècle et après**”. *L'homme* 122-124, avr-dec 1992, XXXII (2-3-4), pp. 355-375.

_____. “**Par delà trois frontières. L'espace central du trapèze amazonien**”. En *Autrepart* (14), 2000, pp. 53-70.

_____. “Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio Amazónico”. In: MORIN, Françoise y SANTANA, Roberto (Eds.). **Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas.** Quito: Ed. Abya-Yala, 2003, pp. 51-84.

COHEN, Anthony P. Culture, identity and the concept of boundary. **Revista de antropología social**, núm.3. Editorial Complutense, Madrid, 1994.

CHIRIF, A., & HIERRO, P. G. **Marcando Territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía**, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Copenhague, 2007.

COSTA, Luiz Antônio. **As Faces do Jaguar**. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2007. 455p.

COUTINHO Jr., W. 1993. **Branços e Barbudos**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 1993.

_____. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari**. Brasília: FUNAI, 1998.

CTI, 2008. **Diagnóstico sobre a Educação Escolar Indígena na T.I. Vale do Javari**. <http://www.trabalhoindigenista.org.br/papers.asp>

CUNHA, Flávia Melo da. Da investigação policial a investigação antropológica: implicações da proximidade e do distanciamento na pesquisa antropológica. In: FERIANE, Daniela Moreno; CUNHA, Flávia Melo da; e DULLEY, Iracema (orgs.). **Etnografia, Etnografias: Ensaio sobre a diversidade do fazer antropológico**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2011.

DIAS, Ricardo Lopes. **MATSES NEBI (“Sou Matses/Sou Gente!”): Um estudo da identidade Matses como auto-designação étnica e auto-afirmação de sua humanidade na natureza**. UFAM, Monografia de Bacharelado, 2012.

DOUROJEANNI, M., BARANDIARÁN, A., & DOUROJEANNI, D. **Amazonía Peruana en 2021: Explotación de recursos naturales e infraestructuras: ¿Qué está pasando? ¿Qué es lo que significan para el futuro?**. Pro Naturaleza - Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza, Primera edición, 2009.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity and nationalism**. 2nd ed. London: Pluto Press, 2002. (Anthropology, culture, and society).

ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: Carneiro da Cunha, Manuela. **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

_____. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano, **L’Homme** 126-128. 1993. pp. 45-58.

_____. **La Griffe des Aïeux: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d’Amazonie**. Paris: Peeters, 1996. 366 pp.

_____. **El Sello de los Antepasados: Mercado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía**. Quito, Ecuador: Abya Yala/IFEA, 1999.

_____. Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação matis. In ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (org.). **Pacificando o Branco**. São Paulo: ed. Unesp/IRD, 2002.

_____. “Le masque matis” Matière à réflexion, réflexion sur la matière, **L’Homme**, 2002/1

n° 161, p. 149-164.

FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos**. Um estudo antropológico do saber sobre a fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM, Campinas, Universidade estadual de Campinas, Departamento de Ciências Sociais, tese de Doutorado, 1992.

_____. **A territorialidade Miranha nos rios Japurá e Solimões e a Fronteira Brasil-Colômbia**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Dezembro de 1996. vol.12 n° 2. Pag. 279-303.

_____. **O lago dos espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé Amazonas**. Belém: MPEG, 1998

_____. Identidades contestadas e deslocamentos Miranha na fronteira Brasil- Colômbia. In: RCO; BAINES, Stephen G. **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora da UnB, 2005.

FENTON, Steve. **Ethnicity**. Cambridge: Polity Press, 2008.

FERREIRA, Ignez Costa Barbosa. Ceres e Rio Verde: Dois Momentos da Expansão da Fronteira Agrícola. In: AUBERTIN, Catherine (org.). **Fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paris: ORSTOM, 1988.

FLECK, D. **A Grammar of Matses**. PhD Thesis. Rice University, Houston, 2003.

FRANK, Erwin. Los Uni/Cashibo. In: SANTOS, F. & BARCLAY, F. (eds.). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**, Vol. 2. Quito: FLACSO- Ecuador/IFEA, 1994.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Fany Ricardo. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GONDIM, Linda Maria de Pontes. O projeto de pesquisa no contexto do processo de construção do conhecimento. In: GONDIM, L.M.P. (org.). **Pesquisa em ciências sociais: o projeto da dissertação de mestrado**. Fortaleza: EUFC (Série Percursos), 1999.

GOULARD, Jean Pierre. “**Cruce de identidades**. El trapezio amazónico colombiano”. In: C.I. García (Comp.), Fronteras, territorios y metáforas. Medellín: Hombre Nuevo Editores-Instituto de Estudios Regionales, Iner, 2003, pp. 87-102.

_____. “**Indios de las fronteras, fronteras de los indios**. Una sociedad indígena em tres Estados-naciones: los Ticuna”. In: Morin, Françoise y Santana, Roberto (Eds.), Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas. Quito: Ed. Abya-Yala, 2002, pp. 51-84.

_____. **Ethniciser le territoire. Mouvements pendulaires transfrontaliers dans un contexte amazonien**. Cahier des Amériques Latine n°48, 2005.

GRIMSON, Alejandro (Comp.). **Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus/La Crujía, 2000.

_____. **La nación en sus límites: contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil**. Buenos Aires: Gedisa, 2003

GUIBERNAU, Montserrat & REX, John (ed.). **The ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration**. Cambridge: Polity Press, 2008.

HABEGGER, S. y MANCILA, I. (2006): **El poder de la Cartografía Social en las prácticas contra hegemónicas o La Cartografía Social como estrategia para diagnosticar nuestro territorio**. Disponible em: http://areaciaga.net/index.php/plain/cartografias/car_tac/el_poder_de_la_cartografia_social

HAESBAERT, R. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUF, 1997.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional”. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 3(1):7-39, 1997.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Brasília: Paralelo 15, 2010.

JENKINS, Richard. **Rethinking ethnicity: arguments and explorations**. London: Sage Publications, 1997.

JOBIM, Anísio. **Panoramas Amazônicos, VI**. Manaus: Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda de Manaus, 1943.

KARADIMAS, Dimitri. **Espacio, límites y olores: ¿una territorialidad miraña sin fronteras?** In: Zárate Botía, Carlos G. y Beltrán, Consuelo Ahumada (ed.). **Fronteras en la Globalización: Localidad, Biodiversidad y Comercio en la Amazonia**. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana/Fundacion Konrad Adenauer, v., p.105 – 124, 2008b.

KEIFENHEIM, Barbara. Nawa: um concept clé de l’alterité chez les pano. **Journal de la Societé des Américanistes**, Paris, tomo 76, 1990, p.79-94.

KENSINGER, Kenneth M. **How real people ought to live**. The Cashinahua of Eastern Peru. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.

KENT, Michael. Práticas territoriais indígenas entre a flexibilidade e a fixação. **Mana** 17(3): 549-582, 2011.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia n° 322. 32p.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia L. **Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y**

nacionalidad en la región de frontera del alto Amazonas/Solimões. Brasília: Ceppac, 2000 (tese de doutorado).

_____. Procesos de formación de fronteras en la región del Alto Amazonas/Solimões: la historia de las relaciones interétnicas de los Ticuna. In: RCO; BAINES, Stephen G. **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora da UnB, 2005.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1997, v. 40 n°2.

_____. A questão da territorialidade na etnologia brasileira. **Sociedade e Cultura**, 1(1): 1-17, jan./jun., 1998.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo Rio Amazonas**. Tradução, introdução e notas de Antônio Porro. 1ª ed. em português. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2001.

MÁRQUEZ, Juan Carlos P., REIS, Rodrigo (Coord.). **Memória da Cartografia Social - I Seminário Saúde, Gestão Ambiental e Aproveitamento Sustentável do Vale do Javari, Atalaia do Norte**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2011.

MARTÍN, Eloísa. Resenha de: GRIMSON, Alejandro (Comp.). Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n.15, pp. 293 - 296, julho de 2001.

MATLOCK, James. Dispersed, nucleated, dispersed: Changing Matses settlement patterns, 1969-1995. In: Picchi, D. (Ed.). *Unsettled Communities: Changing Perspectives on South American Indigenous Settlements*. **South American Indian Studies**, 5, pp.33-45, 1998.

_____. **Registers of Resistance and Accommodation: The Structuration of a Peruvian Amazonian Society**. Ph.D. Dissertation in Anthropology, Southern Illinois University, Carbondale. 2002

MATOS, B. "Os Mayoruna e a vigilância da fronteira." In: Beto Ricardo, Fany Ricardo. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil, 2000-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.443.

_____. Os Matsés: aspectos históricos e contemporâneos. CTI, 2008a. Manuscrito. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/MatosBA_Os-Matsés-aspectos-historicos-e-contemporaneos.pdf acesso em maio de 2011.

_____. Os Matsés. 2008b. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/matses> acesso maio de 2011.

_____. **Os Matsés e os Outros** – elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari/Beatriz de Almeida Matos – 2009 (Dissertação de Mestrado, MN/UFRJ).

MATOS, B., MARUBO, J. “Colapso no Atendimento Provoca Retorno de Epidemias.” In: Beto Ricardo, Fany Ricardo. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil, 2000-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 444 – 445.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós [1906]. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEDEIROS, Rodrigo Augusto Lima de. "Delineando um quadro para pensar discursos geopolíticos ambientais para a Amazônia: internacionalização, nacionalismos e governanças globais no Brasil e nos EUA". **Série Ceppac**, n.023, 2009, 36p.

MELATTI, Júlio C. "Duas etnografias, dois estilos". **Anuário Antropológico/96**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. pp.197-206.

MONTAGNER, Delvair. **Projeto de Estudo para eleição de áreas indígenas na bacia do Rio Javari**, 1980.

MONTAGNER, Delvair & MELATTI, Júlio Cezar. “Relatório sobre os índios Marúbo”. **Série Antropologia**, n. 13, Brasília, Universidade de Brasília, 1975.

MORAES, Antonio Carlos Robert. A afirmação da territorialidade estatal no Brasil: uma introdução. In: LEMOS, Amália Inés Geraiges de; SILVEIRA, Maria Laura e ARROYO, Mónica(orgs.). **Questões territoriais na América Latina**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Hilton. Madeireiros peruanos detonam o Vale do Javari. In: RICARDO B., RICARDO F., (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006a. pp. 440-442

_____. A Terra Indígena Vale do Javari e a Fronteira Peruana. CTI, 2006b. Manuscrito. Disponível: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/NascimentoH_A-Terra-Ind%C3%ADgena-Vale-do-Javari-e-a-Fronteira-Peruana.pdf. Acesso Mar. 2013.

OCTAVIO, Conrado R. & AZANHA, Gilberto. **Isolados** - algumas questões para reflexão. Brasília, CTI, 2009

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O caboclo e o bravo. Notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX”. **Encontros com a civilização brasileira**, 11. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial,

territorialização e fluxos culturais”. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 4(1):47-77, 1998a.

_____. (org.). **Indigenismo e territorialização**. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998b.

_____. “Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna”. In: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p.277- 309.

_____. (Comp.). **Hacia una antropología del indigenismo**: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas em Brasil Rio de Janeiro/Lima: Contracapa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo**: experiências exemplares no Vale do Javari. Tese de Doutorado. Campinas, SP: [s. n.], 2006

OS MATSÉS eram assim. Produção de Delvair Montagner. Brasília: CPCE, UNB. Outubro 1996. VHS. 39min.

PIMENTA, José. “‘Viver em comunidade’: o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia”. **Anuário Antropológico/2006**. 2008: 117-150.

_____. **"Povos indígenas, fronteiras amazônicas e soberania nacional**. Algumas reflexões a partir dos Ashaninka do Acre" Mesa Redonda: Grupos Indígenas na Amazônia SBPC – Manaus, 2009

_____. “Povos indígenas, desenvolvimento e integração fronteiriça: o caso do Acre e da fronteira Brasil-Peru” in: Pimenta, J., Smiljanic, M. I., & (orgs.). **Etnologia indígena e indigenismo**. Brasília: Positiva, 2012a.

_____. “Parentes diferentes”: etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru. **Anuário Antropológico**, 2011-I, 2012b: 91-119

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REESINK, Edwin. “Índio ou Caboclo: Notas sobre Identidade Étnica dos Índios no Nordeste”. **Universitas**. Salvador (32): 121-137, jan./abr. 1983.

_____. “À procura da mina: observações sobre a “PETROBRÁS” na Amazônia Ocidental”. In: Magalhães, Sônia Barbosa. Brito, Rosyan Caldas. Castro, Edna Ramos de. (orgs.). **Energia na Amazônia**, Vol.II. Belém, MPEG, UFPA, UNAMAZ, 1996.

_____. **O Limite de Barth**: A influência da “Introdução” de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. Trabalho apresentado a 27a Reunião Brasileira de Antropologia,

realizado entre os dias 01 a 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

REIS, Arthur César Ferreira. O processo histórico da Amazônia. In: Gen. Afonso Augusto de Albuquerque Lima; Prof. Orlando Valverde, e outros. **Problemática da Amazônia**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1971 (Col. General Benício, v.90, publ. 415).

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: ed. Vozes, 1977.

ROMANOFF, S. **Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon**, Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York, 1984.

SANTOS, F. & BARCLAY, F. (eds.). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**, Vol. 2. Quito: FLACSO- Ecuador/IFEA, 1994.

SILVA, Cristhian T. da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas**. Brasília: FUNAI: CGEP/CGDOC, v.2, n.1, 2005. p.113-140.

_____. Interculturalidade tutelada: Experiências indigenistas com a educação indígena no Brasil. **Série Ceppac**, UnB, 027, 2009, p.1–13.

SMITH, Anthony & HUTCHINSON, John. **Ethnicity** (Oxford Readers). Oxford; New York: Oxford University Press, 1996.

SOUZA MARTINS, José de. **Fronteira**. A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 2009.

SPRANDEL, Marcia Anita. **Breve Genealogia sobre os estudos de fronteiras & limites no Brasil**. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Editora da UnB, 2005.

STETSON, G. Oil Politics and Indigenous Resistance in the Peruvian Amazon: The Rhetoric of Modernity Against the Reality of Coloniality. **The Journal of Environment & Development**, 21(1), 76–97, 2012.

TAMBIAH, S. **Leveling crowds. Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia**. Berkeley, University of California Press, 1996.

TOWNSLEY, Graham. Los Yaminawa. In: SANTOS, F. & BARCLAY, F. (eds.). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**, Vol. 2. Quito: FLACSO- Ecuador/IFEA, 1994.

UNESCO. **Falando sobre prevenção às DST/Aids e hepatites virais**: Mayoruna (Matsés). – Brasília: UNESCO, 2012. 48 p. -- (Série Javari: educação preventiva para DST/HIV/Aids e hepatites virais para povos indígenas do Vale do Javari; 2).

UNIVAJA. **Ata da 2a Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Vale do Javari**. Atalaia do Norte, 2011

VELHO, O. G. **Frente de expansão e estrutura agrária**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. **Capitalismo autoritário e campesinato**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VIANNA Jr., A. **O reencantamento da cartografia**. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 2, n.23, São Paulo, Junho de 2009.

VILLAR, Diego. **Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth**. In: *Mana*, 10(1):165-192, 2004.

VIVAR, Judith. **Los Mayorunas: en la frontera Perú-Brasil**. In: *América Indígena*, vol. XXXV, no.2: 329-347, 1975.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WELPER, Elena Monteiro. **O Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2009.

WICKER, Hans-Rudolf (ed.). **Rethinking nationalism & ethnicity: The Struggle for Meaning and order em Europe**. Oxford; New York: Berg, 1997.

YANO, Ana Martha Tie. **A fisiologia do pensar: Corpo e saber entre os Caxinauá**. São Paulo: USP (Dissertação de Mestrado), 2009.

ZÁRATE BOTÍA, Carlos Gilberto. **Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedade transfronteiriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932**. Letícia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2008a.

_____. "Surgimiento de sentidos de etnicidad, nacionalidad y transnacionalidad en frontera amazónica de Brasil, Perú y Colombia". In: Zárate Botía, Carlos G. y Beltrán, Consuelo Ahumada (ed.). **Fronteras en la Globalización: Localidad, Biodiversidad y Comercio en la Amazonia**. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana/Fundacion Konrad Adenauer, v., p.105 – 124, 2008b.