

“INDÍGENA-RIBEIRINHO”

SOBRE DIFERENÇA, MODOS DE CRIAR, HABITAR E ATUAR EM
TERRITÓRIOS PROTEGIDOS NO MÉDIO SOLIMÕES, AM

Patricia Carvalho Rosa

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá
<https://orcid.org/0000-0001-7570-3702>

Doutora em Antropologia, pesquisadora titular no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá onde é membro do Grupo de Pesquisa Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia e pesquisadora colaboradora no Grupo de Pesquisa Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural da Amazônia.

Vinícius Galvão Zanatto

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá
<https://orcid.org/0000-0002-9509-5094>

Mestre em Geografia pela Universidade de Brasília, atualmente atua como pesquisador no Programa de Capacitação Institucional – PCI do Ministério da Ciência no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá como membro do Grupo de Pesquisa em Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia.

Resumo: Este estudo de caso discute a auto territorialização da aldeia Miranha Jubará, situada na Reserva Estadual de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, no Médio Solimões, Amazonas, e apresenta através de abordagem etnográfica e descritiva da Ecologia Política as dinâmicas do emprego da categoria *indígena-ribeirinho* pelos interlocutores enquanto procedimento indígena capaz de traduzir miríades de relações históricas, fundiárias e ambientais na região. Analisada como uma ação indígena que marca a definição de posicionamentos políticos nas arenas de disputas e acordos sobre usos, acesso e controle de territórios e recursos comuns entre indígenas e ribeirinhos na RDS, a discutimos em dois pontos centrais. *Indígena-ribeirinho* expressa formas indígenas de (re) existir no âmbito de uma história regional e socioeconômica calcada sobre mecanismos de produção sistemática da invisibilidade étnica. Extrapolando tal princípio de irredução, ela comunica também as condições em que os atores indígenas habitam e gerem sua permanência na aldeia, evidenciando modos de agir e decidir sobre o território. A posição política *indígena-ribeirinho* garante estratégias de governança e permite aos interlocutores exercer suas relações com o Estado e vizinhos num espaço constante de negociações relacionadas aos sentidos diversos de território, posse e *leis de conservação* articulados à estratégias de acesso aos direitos reivindicados e regulação territorial.

Palavras-chave: Povos Indígenas; autoterritorialização; Governança; Amazônia.

Abstract: This case study discusses the self-territorialization of the Miranha Jubará village, located in the Amanã State Reserve for Sustainable Development (RDS), in the Middle Solimões, Amazonas, and presents, through an ethnographic and descriptive approach of Political Ecology, the dynamics of use by the interlocutors of the indigenous-local category *indigenous-riverside* as an indigenous procedure capable of translating myriads of historical, land and environmental relationships in the region. Analyzed as an indigenous action that marks the definition of political positions in the arenas of disputes and agreements on uses, access and control of territories and common resources between indigenous and riverine people in the RDS, we discuss it in two central points. *Indigenous-riverside* expresses indigenous ways of (re)existing within the scope of a regional and socioeconomic history based on mechanisms of systematic production of ethnic invisibility. Extrapolating this principle of irreduction, it also communicates the conditions in which indigenous actors inhabit and manage their permanence in the village, highlighting ways of acting and deciding on the territory. The *indigenous-riverside* political position guarantees governance strategies and allows interlocutors to exercise their relations with the State and neighbors in a constant space of negotiations related to the different meanings of territory, tenure and conservation laws articulated to strategies of access to claimed rights and territorial regulation.

Keywords: Indigenous People; self-territorialization; Governance; Amazon.

INTRODUÇÃO

“A gente vive na Reserva como indígena-ribeirinho. [...] Aqui criamos nosso próprio território indígena para discutir sobre quem pode morar e como usar os recursos nele. [...] a Reserva foi feita para os ribeirinhos, mas a história da terra, ela é também de indígenas. Os recursos são de todos. [...] E aí, como faz para resolver os conflitos onde têm aldeia e Reserva, onde se vive como indígena-ribeirinho? ” (Interlocutor Miranha, junho de 2019¹).

A União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN), em 2006, define área protegida como aquela com limites geográficos reconhecidos, cujo intuito, manejo e gestão buscam atingir a conservação da

¹ Os nomes do/as interlocutores/as são omitidos respeitando suas solicitações de anonimato.

natureza, de seus serviços ecossistêmicos e valores culturais associados de forma duradoura, por instrumentos legais ou outros meios efetivos. No Brasil, essas áreas são denominadas Unidades de Conservação (UCs), convertidas em porções de territórios legalmente instituídas pelo poder público para proteger seus recursos naturais sob regulamentação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído pela Lei 9.985/2000 (RAMOS, 2014).

Nesse âmbito legal, “a Reserva” da qual fala o interlocutor Miranha refere-se às Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), categoria de área de proteção de uso regulável aliado à permanência humana. Essas UCs conformam junto com os Territórios de Ocupação Tradicional, sejam Terras Indígenas sejam Territórios de Remanescentes de Quilombo, categorias particulares de Áreas Protegidas (APs). De acordo com Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), eles implicam numa miríade de partes interessadas, locais, governamentais e da sociedade civil, setor privado, e academia, interagindo nas agendas políticas e atuando em agências institucionais, constituindo esses territórios enquanto formas-estado atrelados às categorias particulares de direitos e marcadores de diferenças sociais.

Para geri-los, criou-se sistemas de governanças conceituados localmente como “as regras da Reserva” e “regras de Terra de Indígena”. Como instrumentos de gestão em diferentes níveis de administração (federal, estadual, municipais, locais) e de responsabilidades (compartilhadas e/ou integradas), nessa condição jurídico-administrativa, estas APs são territórios conceituais, formas institucionais e de domínios públicos criados na Amazônia a partir da segunda metade dos anos 1990, fortemente relacionados à linguagem do binômio participação-conservação.

Nesse âmbito de articulação, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) e a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI) discutem e propõem diretrizes ao tema da gestão em situações de sobreposições entre Ucs e Territórios étnicos. Nesses instrumentos e políticas públicas que se assentam que, em relação aos territórios dos Povos e Comunidades Tradicionais, independentemente da condição étnico-identitária e da situação jurídica de reconhecimento fundiário de suas territorialidades, todos gozam da mesma hierarquia e assumem responsabilidades equivalentes em relação à política de proteção e conservação.

Isso leva-nos a entender que a existência dessas Áreas Protegidas, especificamente as RDSs e as Terras Indígenas (Tis), coincidem na agenda da governança socioambiental por seu escopo e, por isso, igualmente

afetam-se legal, social, ambiental e territorialmente, requerendo a atuação integrada das agências fundiárias e da gestão ambiental, abrangendo os diferentes níveis de governança e partes interessadas sobre os territórios e direitos coletivos. Sendo, então, bens comuns, os territórios protegidos seriam definidos e criados para operarem, em termos de governança socioambiental, arranjos legais, sistemas conceituais e tradicionais articulados, através dos quais se compatibilize os direitos fundiários, identitários e ambientais dos diversos Povos e Comunidades Tradicionais com a conservação (URSINI, 2019). Nesse horizonte, a pergunta do interlocutor Miranha evoca a experiência do grupo com a autoterritorialização de sua aldeia, situada no interior da RDS Amanã, e, partir dela, discute-se como tal evento faz aparecer, entre outras coisas, as condições em que as relações entre os atores tradicionais e os seus lugares interagem com as formas-estado e instrumentos de regulação. Nesse cenário, nos interessa conhecer como os Miranha criam e administram os conflitos por acesso, uso e controle de recursos naturais.

Sabe-se que entre os indígenas no Jubará os conflitos que os relacionam ao território protegido e a condição política de “*indígena-ribeirinho*” são concebidos como resultados de situações intermitentes ligadas aos modos e dinâmicas de interesses distintos, através dos quais os atores locais apropriam-se das “*regras da preservação*” em terras e recursos disputados há pelos menos 120 anos (ZANATTO, ROSA, 2020). Para descrever tal processo e pensar com ele alguns aspectos dessa relação de diferença, modos de criar, habitar e atuar em territórios protegidos, percorrermos seus próprios questionamentos, para conhecer o que motiva as disputas, como e por que criam um território protegido “*para uso exclusivo*” sobre outro já habitado e usufruído coletivamente.

Com essas perguntas em mente, esse contexto de dinâmicas e reivindicações sociais nos faz pensar a pauta da emergência de territórios indígenas como estratégia de mediar ou estabelecer caminhos de resoluções às “*disputas por direitos, papéis de terras e lagos na Reserva*”. Ouvir os Miranha, seus vizinhos, usuários e coabitantes da UC, sobre a como nessas relações de definições de fronteiras políticas as disputas, tanto por sentidos e quanto direitos atribuídos aos territórios protegidos, se estabelecem como regimes de legitimidades locais, passamos a analisar a categoria em exame como uma ação indígena que marca-se como posicionamento político nas arenas de disputas e acordos sobre usos, acesso e controle de territórios e recursos comuns entre indígenas e ribeirinhos na RDS. E, pelo dissenso que a constitui, os Miranha produzem sentido à categoria, mostrando-a como estratégia da produção de condições de existência deles nesse lugar.

Entre dezembro de 2017 e março de 2020, a abordagem etnográfica e participativa possibilitou ouvir e dialogar com moradores da aldeia, ora em reuniões públicas dos Conselhos Deliberativos da RDS Amanã, ora em estadias breves na aldeia, em que acompanhamos atividades com atores da gestão governamental² e de organizações da sociedade civil³. Durante esses momentos, observou-se diferenciadas composições de entendimentos sobre território, conservação e questões fundiárias, no âmbito dos quais as relações dos Miranha, tanto com os seus vizinhos ribeirinhos e parentes, usuários e moradores da UC, quanto com os atores governamentais, demonstrou estar sempre perpassada pela condição indígena. Tal condição de alteridade é vista funcionar ali como um princípio de irredução a um procedimento político-epistemológico capaz de desestabilizar processos históricos consolidados de classificação e redução do outro.

A partir disso, o argumento mais geral apreendido sobre a categoria “*indígena-ribeirinho*”, oriundo desses diálogos, sugere duas escalas relacionais: Uma macro, em que a categoria funciona como ação política Miranha acompanhando o processo de autoterritorialização, respondendo, por um lado, contra à redução da presença indígena nas dinâmicas de caboclinização da diferença (LIMA, 1999); e, de outro lado, na escala local, as narrativas dos interlocutores permitem tecer uma “*história*” da categoria como parte de uma acepção Miranha da memória, do discurso sobre o tempo e o espaço de existência do lugar e de suas relações com mundo e com as políticas de conservação (GOW, 1991; DE LA CADENA, 2010, 2018).

Suspeita-se que a categoria em exame, quando relacionada ao processo de autoidentificação étnica e a autoterritorialização da aldeia Miranha como Terra Indígena dentro dos limites da Reserva Estadual de Desenvolvimento Sustentável Amanã, nos conduz a novos entendimentos sobre a velha problemática da terra e dos bens comuns, indicando o encontro de perspectivas locais sobrecodificada numa articulação histórico-política marcada pelo apagamento das alteridades, onde a indigeneidade é apenas mais um dos elementos em disputa. Como desdobramento disso, o texto discute como a autoterritorialização da aldeia dá acesso aos sentidos atribuídos à categoria “*indígena-ribeirinho*”, comunicando as continuidades e contrastes das condições inconstantes e “*misturadas*” em que gerações de

² SEMA (Secretaria do Estado do Meio Ambiente), SEMA/DEMUC – Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação e FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

³ CIMI/Tefé (Conselho Indígena Missionário) e IDSM (Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá).

Miranha habitaram e habitam Jubará e, nele, interagem com as “*políticas da terra e da conservação*”, e expressam modos para se viver na/da floresta.

Para isso, a análise se dá na perspectiva descritiva da Ecologia Política (STENGER, 2005; LITTLE, 2006; ESCOBAR, 2006; KIRSH, 2016; DE LA CADENA, 2018), apresentando o contexto das múltiplas territorialidades criadas, geridas e contidas na existência do Jubará por meio de marcadores espaço-temporais evocados pelo grupo que nos direcionam ao complexo identitário em transformação, onde a diferença atravessa o “*tempo do curral de índios*”, perpassando “*o tempo da comunidade*” e a autoterritorialização do grupo como “*Terra Indígena na Reserva*”.

Mais do que isso, a categoria em exame oportuniza discutir, portanto, sobre os modos de legitimação da existência dessa territorialidade e seus habitantes, deslocando a questão identitária, da histórica e desigual distribuição da terra, para uma condição situada de (re) existir e produzir uma história referenciada no ponto de vista de Miranha sobre os seus efeitos contemporâneos num contexto de sobreposição territorial e *leis de conservação*.

MULTITERRITORIALIDADES, FORMAS-ESTADOS E AUTOTERRITORIALIZAÇÃO EM JUBARÁ

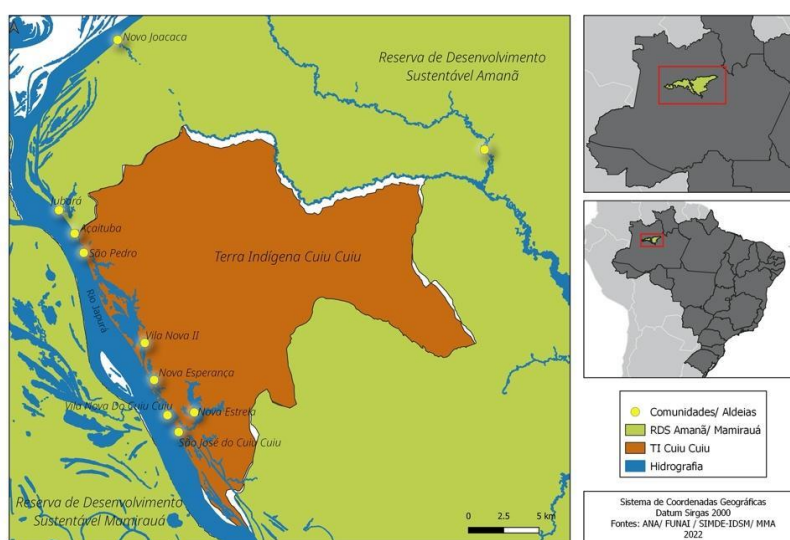
O cenário interétnico e as multiterritorialidades⁴ (HAESBAERT, 2003, 2009) do contexto de reivindicação fundiária e autoterritorialização da aldeia Jubará, com aproximadamente 100 habitantes da etnia Miranha, está localizado à margem esquerda do baixo rio Japurá, na região do Médio Rio Solimões. A aldeia está espacialmente sobreposta à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, decretada como Unidade de Conservação em 1998 pelo governo estadual.

Na forma-estado englobante que é a UC, a aldeia compõe uma das territorialidades do setor político Boa União, do qual fazem parte também a comunidade ribeirinha Açaituba, com quem os indígenas de Jubará relacionam-se por laços de parentesco e desenvolveram, por mais de uma década, tentativas conjuntas de manejo de recursos pesqueiros (figura 1). Essa mesma escala político-setorial do setor Boa União é composta ainda

⁴ A noção de multiterritorialidades aqui usada compreende a complexidade dos processos de (re) territorialização em que estão implicados os interlocutores e refere-se ao resultado ações políticas e transformações ao longo do tempo, em distinção a ideias de desterritorialização associada à extinção ou desapropriação territorial.

pelas seis aldeias da Terra Indígena Miranha Cuiu Cuiu, identificada em 1994, justaposta à RDS, demarcada e homologada somente uma década depois, e da qual os atuais moradores da aldeia Jubará, no momento demarcatório, optaram por não integrar. Mantiveram-se “*moradores indígenas da Reserva Amanã*” e usuários históricos dos territórios e recursos na RDS Mamirauá, na outra margem do Japurá. Tal condição de morada e identitária-política nunca foi negada pelas instituições gestoras, tampouco pelos demais moradores das Unidades de Conservação, como se observa nas formas diversas e legitimadas de participação exercida pelo grupo.

Figura 1: Área de estudo



Fonte: autores.

Na RDS Amanã, a aldeia é vizinha também da comunidade ribeirinha Novo Joacaca, no limite oposto do setor Boa União, e a qual participa de decisões no setor Joacaca, e com quem os moradores do Jubará “*discutem pela definição do limite da terra e uso de lagos*”. Apesar dessas tensões, os Miranha atuam nas instâncias deliberativas das duas RDS como representantes do setor que habitam exercendo posições decisórias e de cobrança por efetividade na gestão integrada entre FUNAI e SEMA/DEMUC (AUTORES, 2020; SEMA, 2020).

Apesar do autoreconhecimento do grupo como indígena não ser contestado na relação entre atores não indígenas, os Miranha iniciaram em 2001 o processo de demanda por identificação e reconhecimento legal do território da aldeia Jubará como Terra Indígena. O processo se deu quando as lideranças locais tiveram protocolado junto à FUNAI, na Coordenação Geral de Identificação e Demarcação (CGID), o registro do seu “*pedido de papel terra*”. Nesse contexto, inserida na estrutura burocrática e morosa de ação do estado envolvendo as resoluções dessas demandas, desde então, “*o pedido*”

do Jubará soma-se ao lado de outras 59 solicitações similares na região, a maioria das quais sem nenhum processo administrativo providenciado (FUNAI, 2015).

Desses casos citados, 33 comunidades autodeclaradas indígenas encontram-se no interior das RDS Amanã e Mamirauá, 17 das quais com registro “oficializado” na Funai e que estão, como expressam os moradores de Jubará, “à espera do papel da terra chegar”. Dos “novos territórios de índio”, 11 localizam-se na RDS Amanã, e outros 22 na RDS Mamirauá (SIMDE/IDSM, 2020).

A problemática das comunidades indígenas nas UCs no curso médio do rio Solimões ganhou fôlego, acompanhando os fenômenos de emergência étnica ocorridos, desde o final da década de 1990, em diferentes regiões do país. À altura, novos processos de desmembramentos territoriais em UCs na região foram identificados e autodeclarados na RDS Amanã e Mamirauá, na Floresta Nacional de Tefé e na Reserva Extrativista do Auti-Paraná. Como efeito, o movimento regional nomeado como “passar a ser índio” ganha visibilidade também nas espinhosas arenas de arranjos sobre como “compartir ou dividir” lugares e bens comuns (ALENCAR et al, 2014; SILVA, 2015; LIMA, 2017).

No Jubará, similar a outros lugares próximos, os mesmos sujeitos tornados outrora “caboclos, ribeirinhos” ou “índios civilizados”, a partir da existência de políticas diferenciadas “passaram a ser índios de verdade”. Contudo, “sem a terra de índio legalizada”, como contava uma pescadora Miranha a respeito do “movimento”, durante uma reunião do Conselho Deliberativo da RDS Amanã em 2018. Nessa mesma linha, em conversa realizada em outubro de 2019 na aldeia, de outro interlocutor ouviu-se sobre a estratégia de autoterritorialização:

Se a Terra Indígena é aquela com papel e placa, com a demora da FUNAI em legalizar nosso papel de terra, criamos nosso próprio território de índio. Colocamos a placa na frente da aldeia. Nas comunidades da Reserva também têm uma placa dessas, avisando de quem é o lugar e mostra quem é que deve cuidar.

[...] Agora parece que o papel que nos deram [lideranças de movimentos indígenas local] dizendo que já era direito nosso pedir o uso só pra gente e poder mandar embora os outros vizinhos, não vale nada. Tem mesmo que seguir esperando a FUNAI dar jeito no papel de verdade e resolver o pedido da terra e as divisões de lagos. Nossa terra está em cima da Reserva, pedem para seguir as regras de cuidados. Mas nem o chefe da FUNAI, nem o chefe da Reserva aparecem muito por aqui. Parece que o cuidado deles é de faz de conta. Quem

resolve os conflitos é a gente, com nossos acordos, placas e autodemarcação. Mas nem todos os parentes entendem assim, brigam, invadem o lugar do outro, e seguimos esperando. [...] Com a placa de Terra Indígena, pelo menos, a gente ganha respeito e os invasores não chegam nos nossos lagos e fechamos a terra. Fazemos como no tempo do patrão, criamos nossos próprios territórios e regras; enquanto o papel da terra não chega, a placa indica de quem é o lugar, o dono do território; [...] para muitos parentes viver aqui a Reserva não é ruim ou um problema; mas queremos mesmo é a terra legítima, no papel. Isso também nos ajuda a ter a terra que deveria ser da gente e na briga para controlar quem usa o peixe, madeira e espaço de roças com os vizinhos. Nossa terra original pega os terrenos deles do Novo Joacaca, aí do lado. Quando não acertamos o uso e a divisão de quem usa o que, e a pessoa a não respeita a divisão das áreas, usamos nosso direito, o papel e placa para definir onde é nosso, onde é dos outros. [M.R. outubro de 2019].

Considera-se aqui a noção de territorialização correlativa ao ato político, jurídico e exterior, usualmente operado na Amazônia pelas agências do Estado ou instituições religiosas, associando uma coletividade a uma unidade territorial (ALBERT, 2004; OLIVEIRA FILHO, 2000; PANTOJA, 2016). A autoterritorialização Miranha, como expressa excerto da epígrafe e as falas mencionadas, “*cria o próprio território indígena para discutir sobre quem pode e como usar os recursos nele*”. Nesse rumo, explica-se que “*quando é Terra Indígena, é o indígena quem manda*”. Não se trata de um caso de retomada, pois os habitantes do Jubará nunca saíram do lugar, tampouco nunca o tiveram negado desde sua chegada, “*no tempo do seringal, do curral de índio*”.

Tal proposição desloca o problema da identidade para mostrar sobre como tal alegoria política é ressignificada nas conjunturas de disputas, quando a eficácia das estruturas de gestão é, na linguagem das interlocuções, “*de faz de conta*”.

Tem gestor da reserva, chefe da Funai, leis de preservação para todos. E os nossos conflitos por terra e por saber quem é dono continua. Nossa Terra Indígena sem papel da Funai é nosso jeito de dizer que não está bom. Falta fiscalização, ajuda e projeto. Quando fizemos assim, autodemarcando, pelo menos o governo veio até aqui. Os ribeirinhos reclamaram que estamos expulsando eles. O tal documento da Reserva [Plano de Gestão] está dizendo que tem território de indígena aqui no setor. Nos reconhecem e sabem que tem esses conflitos por demarcar e dividir os lugares de uso. Não dá para dizer que não

sabem. Fazemos de conta que a aldeia é já Terra Indígena [E. Julho 2018].

Observa-se a questão identitária, naquele momento em que se falava do Plano de Gestão com os moradores e usuários da UC, diretamente relacionada aos direitos fundiários e dando visibilidade à estratégia de regulação territorial e gestão de usos de recursos local. Tal modo de criar, gerir e habitar o Jubará foi reificado também durante uma oficina com técnicos da Funai, na qual se discutia com os interlocutores sobre os procedimentos demarcatórios e os entendimentos diferenciados de Terra Indígena e território indígena. As respostas emitidas pelos Miranha quando questionados sobre a autoterritorialização referenciam o “*território indígena*” como aquele não identificado e demarcado pelo Estado: “*lugar onde se vive e trabalha; espaço delimitado; para cuidar, com dono; com histórias do uso do lugar; com histórias e vivências*”. Ao passo que a ideia de Terra Indígena se entendia como: “*território dos indígenas*”, diferenciado, entretanto, pela condição legal, isto é, “*reconhecimento da Funai*”; tal como “*na lei federal*” [Artigo 231 da Constituinte]. Nela especifica-se, de acordo com o que aprenderam os interlocutores, ser a Terra Indígena “*um lugar para índio, com uso exclusivo dele. Sem precisar compartilhar e negociar nada, identidade e recursos*”.

Nesse cenário, a resposta dada aos técnicos do órgão indigenista mostra que demarcar um território indígena já protegido “*por lei da Reserva*” garantiria uso compartilhados aos seus habitantes “*com ou sem papel da Funai*”. Informaram para tal ação oito motivos principais: “*trabalhar seguro; diminuir a exploração do território; amenizar conflitos; assegurar um lugar exclusivo; segurança; respeito*” (Figura 1).

O que está sendo dito pelos Miranha evidencia a intrínseca relação da luta pela “*terra de índio*” criada e demandada “*oficialmente*”, sobretudo, vinculada à luta pela vida, pela garantia da diferença e a garantia das condições de bem-estar. A instituição de um “*território exclusivo*” aparece associado às ações de cuidado ao idioma da conservação, mas também ao estabelecimento e condução de ordenamentos de bens comuns e relações de propriedade inconstantes, tanto quanto são aquelas criadas para estabilizar ou compatibilizar os direitos e interesses divergentes. A adoção da placa indicando novos limites e condições de acesso e controle de recursos, “*fazendo de conta que o lugar é a Terra Indígena*”, indica um signo de distinção importante na arena de disputas e materializa a presença da alteridade, marca se posicionamento político, tornando perceptível sua reivindicação e estratégias de (re) existir no lugar.

“Passar a ser indígena” e regular um lugar para exercer tal condição não está dissociada de um evento dinâmico, temporal-político, que possibilita aos interlocutores criar e gerir certas linhas de escape. Isso ocorrer tanto em resposta à não disponibilidade de compartilhar e assumir certas posturas mais rígidas e requeridas quando se habita uma forma-estado voltada para a conservação, quanto responde a uma condição política residual anterior, herdada pelas territorializações co-produzidas pelo Estado e pelos ex- “patrões de índios”.

Figura 2: Aldeia Jubará, outubro de 2019

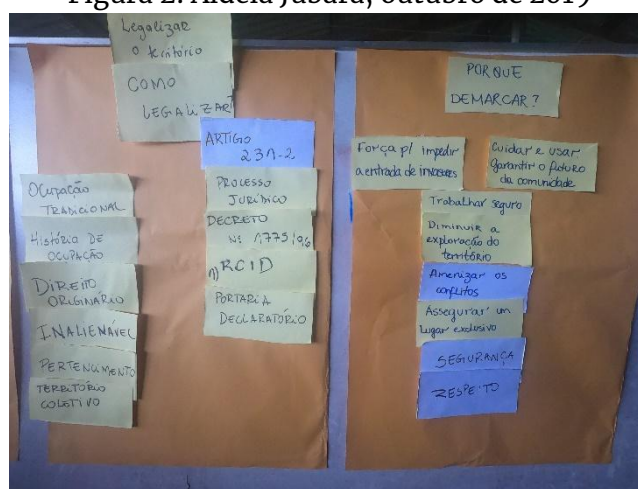


Foto: Autores.

MISTURANDO-SE COM O TERRITÓRIO

Ao longo dos diálogos tecidos, os moradores da aldeia narraram suas perspectivas sobre esses processos de modulações da diferença atreladas às “histórias do lugar”, elucidando eventos e contextos em que a decisão, no presente, por autoterritorializar o Jubará como terra de índio se mobiliza. Um interlocutor que fora liderança no tempo da criação da Reserva nos relata que, em meados dos anos 1990:

[...] chegou a notícia da Terra Indígena Cuiu Cuiu. Nessa época ter escola e saúde era só para índio de Terra Indígena, o resto dependia da politicagem do beiradão, das trocas com os prefeitos, dos favores dos patrões. Alguns eram desacreditados que [Cuiu Cuiu] seria mesmo terra de índio e ficaram aqui no que virou a Reserva. Outros, como eu e minha esposa, já tinham os trabalhos nos lagos e roças, as casas construídas, os bichinhos se criando; e com família crescendo por aqui.

[...] Ao mesmo tempo que essa terra dos índios era solicitada, tinha o movimento do projeto de preservação e da criação da Reserva, que parecia bom também. Nesse tempo, a gente não

tinha muita informação e alguns parentes aqui do Jubará achavam, e pensam até hoje, que a Reserva Mamirauá e a Amanã, onde estamos, é um território para ninguém tirar e usar nada. [...] Desde esse tempo eles não gostaram e foram embora, ficaram no Cuiu Cuiu, ou em outro canto. [...] Foram embora porque tinham as leis de preservação e nos diziam que era para os ribeirinhos. Aprendemos que índio não precisa seguir dessas leis, se morasse na terra de índio. E que FUNAI ia dar cesta básica, ajudar os parentes. [...] E quem não queria seguir bem essas leis de preservação aproveitou também as promessas e foi embora para terra de índio, viraram usuários da Reserva. Mas lá, [Terra Indígena] sem saber, parece que esses parentes também têm disso [regras de uso] e falta muita coisa. [...] Aí fomos ficando aqui [na RDS]. Estava bom para nós aqui, que já vivíamos na preservação; lá [TI] e aqui [RDS] tinha escola, saúde e os projetos do meio ambiente. Ficou tudo resolvido. [...] O Jubará sempre foi conhecido como aldeia indígena na Reserva, a comunidade dos parentes do Cuiu Cuiu, com jeito ribeirinho. Depois parece que muda o jeito do parente pensar essa mistura. Já não tem mais aquela consciência da natureza, brigam. Falta projeto na terra de índio também. Quando não tem ajuda da FUNAI, da prefeitura, da Reserva, esses parentes juntam de novo. Parece assim que todo mundo quer ter acesso aos recursos, mas do seu jeito. Esse é o resumo dessa mistura de indígena-ribeirinho na luta por ambiente, terra e nossos direitos (J. S. outubro de 2019).

Estar “*índio-ribeirinho*” e autoterritorializar o lugar corresponderia menos a uma questão puramente identitária, senão como resultado de um processo criativo e combativo às territorializações passadas e ao regime de assistencialismo perverso do qual dependem. “*Passar a ser índio*” é uma ação política não contra o Estado, senão realizada por meio dele, através da estratégia de apropriação política desse outro por ele definido e atrelado a uma forma-estado, a Terra Indígena, e dos usos interessados dos instrumentos de gestão, conceitos e direitos nesses cenários de sobreposição. Tais ações e estratégias de regulação operadas pelo Jubará ao longo do tempo trazem à tona os sentidos locais das próprias categorias distintivas (tanto étnicas, quanto territoriais e econômica ou de classe), que antes os sujeitaram e invisibilizaram suas capacidades agentivas. Portanto a Terra Indígena passa a servir como uma fonte de reafirmação social e territorial em um novo sentido de (re) existir enquanto sujeitos de direito (LITTLE, 2004).

Dessas interações ou “*misturas*” sobre o território que atualmente se configura como a “*Reserva*”, os Miranha capturaram, antes, também para si, o termo “*comunidade*” e o sentido político de ribeirinhos a ele relacionado ao

“*movimento de preservação de lagos*”. As atuações de base social ligadas à Igreja Católica ocorreram na região por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e ao Movimento de Educação de Base (MEB), formando comunidades católicas agregadas por parentesco e afiliação religiosa, a partir dos anos 1970, organizadas em setores políticos ao longo das margens e afluentes dos rios Japurá e Solimões, culminando no que hoje são as multiterritorialidades da Reserva Amanã e de sua área de amortecimento (ALENCAR, 2006; SILVA, 2017).

No mesmo processo de “comunitarização” (ALMEIDA, 2004), os Miranha se mobilizavam nas práticas iniciais de manejo sustentável de recursos naturais, “*tempo*” em que “*estavam todos juntos pela preservação, indígenas e ribeirinhos*”, como mencionam as interlocuções. Foi nesse enredo de “*misturas*” que o Jubará passou a ser nominado de “*comunidade indígena com jeito ribeirinho*”, até que, por fim, nos anos finais de 1990, exercendo atividades como pescadores/as e agricultores/as familiares, esses sujeitos recebem e apropriaram-se do atributo político de Comunidade Tradicional, em decorrência, como dizem, de seus “*lugares passarem a fazer parte de uma Reserva de preservação*”. Com efeito, a RDS Amanã passa a constituir-se com limites, regras e zoneamentos estabelecidos em acordo com as normas do SNUC e históricos de usos; por meio dela se reestabelece, nesse momento, outras fronteiras simbólicas e políticas entre as partes que nela coabitam ou dela são usuárias.

Com o decreto das áreas protegidas, estabilizam-se as disputas por territórios, não se registram conflitos associados à presença indígena nas UCs, mas emergem gradientes de diferenciação de acesso aos direitos e assistências. Com eles, os signos de distinção social atualizam-se, conforme se estabelecem as “*leis de preservação*” e as reações aos novos padrões de posturas esperados que os atores locais adotem em relação aos bens comuns, públicos e de direito a todos.

Ao estarem incorporados na forma-estado Reserva, os habitantes do Jubará tornam-se “*moradores indígena da Reserva e usuários com direito de uso histórico*” dos recursos. Ambas as formas de participação são geridas pelo princípio de governança participativo externo (SNUC), regidos pela noção de uso sustentável permitido nesse território protegido. Nesse enquadramento legal articulado com a linguagem local, esses atores indígenas podem, ainda,

assumir a perspectiva como “*manejadore/as*” quando engajados às ações de projetos de uso sustentável de recursos regulados⁵.

O Jubará e seus habitantes são, portanto, agentes políticos inscritos na trajetória de criação e definição dos limites da RDS Amanã, Mamirauá e da TI Cuiu Cuiu (ALENCAR, 2007). Porém, a compressão de suas experiências socioterritoriais ultrapassa aquelas conceituais e fundiárias do “*tempo da criação reserva*”, forma-estado englobante que habitam e para a qual demonstraram disposições para manterem-se habitantes por certo período e sob determinadas condições.

Nesse ponto, passa a se observar que criação de áreas protegidas e seus aparatos de governança não resultam instrumentos eficazes de compatibilização de direitos. A existência delas em si não garante efetividade de seus objetivos ou de serem capazes de administrar o que criam para ser resposta aos eventos históricos de expropriação. Na produção de sentido da territorialidade Jubará (LITTLE, 2006; ALBERT, 2004; GOW, 1991), existem ainda elementos que representam as dinâmicas preexistentes do grupo nesse lugar, e, por conseguinte, manifestam no presente reflexos de relações tardias de aviamento na região. Mais do que isso, nos dão acesso às informações sobre os modos por meio dos quais mobilizam suas formas e recursos políticos-simbólicos para autoterritorializar “*a terra de índio para viver como indígena-ribeirinho*”.

DO CURRAL DE ÍNDIO AO(S) TERRITÓRIO(S) PROTEGIDO(S): MODULAÇÕES DA DIFERENÇA

Ao referir ao contexto Jubará como territorialidade híbrida, se está considerando a coexistência das multiterritorialidades e as histórias políticas de processos de criar e gerir territórios sociais (HAESBAERT, 2009; ECHEVERRI, 2004). Dentro dos limites da RDS Amanã, essas histórias conectam as parcialidades narradas sobre a ocupação e formação do Jubará, antes e durante a existência da RDS.

Na época depois do patrão era tudo junto, índio, seringueiro, ribeirinho. [...] Nem todo parente dizia que era índio. [...] indígena de verdade era aquele da Terra Indígena. [...] Quem não vive nela, até hoje, tem dificuldade de ser reconhecido

⁵ No eixo oposto desses gradientes de participação situam-se aqueles atores identificados variavelmente como “invasores”, corriqueiramente não relacionados jurídico-administrativamente com o território protegido, nem mesmo em projetos de manejos.

como indígena puro. Naquela época, nós viramos índio misturado, indígena-ribeirinho. [...] O forte mesmo nesse tempo depois do patrão era o seringueiro, o extrativista, o que vivia na floresta sem o patrão; fazia do seu jeito, ficava na terra até conseguir papel ou o dono chegar e negociarem. [...] Teve o tempo forte da igreja [católica] e o movimento de organização do beiradão em comunidades. Mais para a frente, meus filhos estavam crescidos, veio a chegada da Reserva. [...] era o ribeirinho, pescador, agricultor e os parentes [indígenas] que estavam na luta. Nós era tudo isso, e mais indígena. Assim quer dizer isso de ser indígena-ribeirinho. (R, junho de 2019).

Parte das memórias indígenas ouvidas e do material documental circunscrevem a presença dos Miranha no Solimões, enraizada no poder centralizado da figura do “*patrão*”, proprietário das designadas terras devolutas. A fala do interlocutor expressa a presença da historicidade do Jubará inserida sob o seu domínio econômico e territorial de um “*antigo curral de índio*”, que parece corresponder às instalações e extensões fundiárias de um antigo seringal. Neles dispunham-se as áreas produtivas, as “*fazendas/estradas de seringas*”, e organizavam-se as “*feitorias*” ou “*locações*” – espécies de assentamentos que abrigavam os povoamentos interétnicos e os espaços de uso a eles destinados à subsistência (TASTEIN, 1921; FAUHALBER, 1997).

Nesse trajeto de “*criar para si território de índio*”, encontramos registros técnicos, socioantropológicos e históricos que corroboram o fato de que parte da terra hoje reivindicada pela aldeia Jubará corresponde ao local no qual se situava um dos mais importantes “*barracões*” da região, referida como propriedade de um “*coronel cearense*”. O tal “*patrão de índio*”, como se referem os interlocutores, casou-se, por volta de 1900, com uma indígena Miranha, possivelmente *descida*⁶ da região colombiana entre os rios Putumayo e Caquetá. Esta *localidade*, de acordo com os registros fundiários, foi loteada entre os herdeiros do antigo patrão, após seu falecimento⁷.

⁶ Fauhalber documenta o histórico de deslocamento e reconfigurações étnico-territoriais nessa região, mencionando que os comerciantes de caucho tinham suas sedes nas cidades de Tonantins, Fonte Boa, Tefé e na atual Alvarães. A autora comenta que fora pelo fluxo do rio Japurá que se faziam navegar os comércios extrativistas não regularizados, ligando o Porto do Jubará aos demais centros comerciais até Manaus.

⁷ Faulhaber chama atenção de que, não por acaso, nesse mesmo período em que os antepassados Miranha serviam de mão de obra aos patrões da borracha, as iniciativas de povoamentos ocorridas na região eram impulsionadas também pelos fluxos de migração de grupos populacionais nordestinos, em especial de cearenses, conhecidos como “*arigós*”.

Para assegurar êxito no processo de ocupar terras ditas desabitadas, foi preciso, assim, a sujeição desses atores indígenas ao lugar social de extratores de látex, também da sorva, madeira, castanha e pescado. Foi nessa conjuntura que alguns desses grupos étnicos, especificamente coletivos Miranha e Uitoto, foram deslocados forçadamente para a região do Japurá durante os ciclos de “descimentos” (PORRO, 1994). Trazidos de outros seringais na Colômbia e no Peru, eles agregavam-se nos “*currais de índios*” com outros migrantes e com grupos indígenas que habitavam a região, à exemplo dos Kokama e Kambeba.

Nesses territórios de exploração, operavam mecanismos de redução da presença indígena às relações de produção, concedendo a esses atores o lugar de objeto e não sujeitos de direito, compelindo-os a travestirem suas identidades, quando não obrigados a omiti-las, seja pela catequese, seja pela força de trabalho (TAUSSING, 1987; GOW, 1991). Desse processo civilizatório resulta a ideia de “*indígenas misturados*”, exposta acima, e a identificação social de muitos indígenas à categoria homogeneizante de “*caboclos*”, destituídos de poder e identidade étnico-política. Um clássico tipo social assimilacionista estruturante na política integralista nacional, ampliada no período ditatorial, e cujo atributo tem sido largamente reiterado nas estruturas sociais desiguais de desenvolvimento da região (FAULHABER, 1997; LIMA, 1999).

Nessa esteira, a “*história do lugar Jubará*” denota sentidos de pertencimento étnico ao grupo com base na reconfiguração dos espaços e fluxos migratórios justaposto aos processos de concessão de propriedades fundiárias e dos “*acordos*” e “*papéis*” mobilizados para isso. O problema da (falta da) terra exposto pelos Miranha no presente parece evidenciar um princípio de irredução (GOLDMAN, 2006; DE LA CADENA, 2010) contido em estar e habitar um território “*indígena-ribeirinho*”. Com efeito, o que narram as versões Miranha até aqui dizem respeito às condições em que esses mesmos grupos antes “*misturados*”, ou em processo de caboclinização, construíram para si novos assentamentos e “*passaram a viver da roça, dos lagos e da abundância do rio*”⁸.

A decadência da empresa da borracha, no final da década de 1940, é simultâneo ao momento em que a diversidade étnica na Amazônia é

⁸ Em 1903 e 1929 foram reconhecidas e delimitadas à jusante do rio Japurá as primeiras Terras Indígenas na região do Médio Solimões, Méria e Miratu, nos municípios de Alvarães e Uarini, respectivamente, com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atuando no assentamento de diferentes sujeitos, indígenas e ribeirinhos, sob a categoria étnica Miranha.

assimilada ao campesinato rural. Aos Miranha que seguiram no beiradão, “antes da Reserva chegar”, configurou-se o momento para habitarem o Jubará, e, como pontua Fauhalber (1996), aqueles que “moravam atrás do Jubará e iam trabalhar no Cuiú-Cuiú”; “eram muitos, e já estavam lá antes do patrão chegar”.

As formas de criar e habitar o Jubará destaca que desde o “tempo dos patrões” (1900 a 1940) a insegurança territorial emerge como questão social e aparece justaposto aos efeitos da história econômica colonial de exploração e de esbulho. A sua presença e as formas de seus habitantes atuarem e está contida num conjugado de gradientes de classificações políticas e de padrões de etnicidade que entram em operação – e em disputa – nas agendas e através das agências fundiárias e indigenistas, assim como os territórios.

Sem o domínio do patrão, mas inseridos ainda na continuidade das relações de domínio com novas figuras de poder ligadas ao comércio de pescado e à outras mercadorias regionais, bem como aos domínios de terra, “o beiradão virou terra pública, sem dono”. Assim, dizia um técnico da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Amazonas aos Miranha presentes numa oficina preparatória à elaboração do plano de gestão da RDS Amanã, em 2019, ao explicar-lhes a diferença dos títulos de terra em jogo e de que a autodemarcação por eles levada à cabo e os “papéis de terra” de que dispunham não “valiam nada”.

Com base nisso, chama-se atenção ao sentido do uso político de “indígena-ribeirinho” não estar distanciado na perspectiva dos interlocutores da herança do imaginário político local sobre etnicidade, mobilizando critérios de distinção e outorga de direitos sociais. O ponto diacrítico antes enunciado pelo interlocutor agrega sentidos às modulações da diferença que a categoria em exame faz operar, especificamente em respostas críticas aos gradientes de diferenciação que perduram, “indígenas de verdade/puro”, “indígenas misturados” ou “não indígena”.

Nesse quadro histórico e classificatório, aos sujeitos autodeclarados indígenas que não tiveram suas territorialidades e modos de vida legalmente constituídos e delimitados sob a forma estatal de Terra Indígena recebe (ra)m a alcunha de “não indígenas”. A eles, emprega(va)-se também o escrutínio “índio civilizados”, usualmente atribuído aos indígenas que tiveram a cidade e seus espaços rurais adjacentes como lugares de possíveis de constituição de suas territorialidades específicas (ALMEIDA, 2012), transformando mais profundamente seus modos de vida, distanciando-se do imaginário colonial do bom selvagem.

Em contraste ao modelo de vida no contexto citado, para aqueles que, como os interlocutores do Jubará, viviam *da/na* floresta, emerge o sentido do termo “*indígena-ribeirinho*”. Ele está, assim, operando as modulações da diferença num processo de variações contínuas no qual a consistência de diferentes elementos pode existir num nível em que eles se coadunam, se misturam, porém, coexistem em outros em que permanecem, de algum modo, distintos. Marca-se com ele a continuidade e indica a inseparabilidade das condições de existência. Ao mesmo tempo um gradiente de diferenciação, a ação política de permanecer “*indígena em território* [legalmente reconhecido] *para ribeirinhos*”. A categoria responde não apenas à insegurança territorial. Ela surge nessas arenas de conflitos driblando os déficits de acesso aos direitos sociais e políticos, de possibilidades de habitar a posição política que lhes garantem meios de negociar, a partir de seus próprios termos, os modos de existirem e permanecerem em seus lugares, enquanto os “*papéis de terra não chegam*”.

Estaríamos, nessa escala de relação local, diante de uma resolução pragmática encontrada pelos Miranha. Como pontua Mario Blaser (2012), tal ato indicaria a “*coreografia da existência*”, quando se argumenta que, enquanto “*indígena-ribeirinho*”, ao assumirem o entre-lugar, os interlocutores desestabilizam as tipificações derivadas das condicionantes socioeconômicas e ambientais pretéritas de caboclos, sem direitos ou posicionamentos políticos. Se em um imaginário colonial para ser “*indígena de verdade*” e ter acesso garantido às políticas públicas diferenciadas, precisa-se habitar um território nominado legalmente Terra Indígena, na sua falta, habita-se e a cria; nomeia e identifica-se outra forma-estado. Nessa esteira, a categoria *indígena-ribeirinho* parece estar respondendo, no presente, contra a datada linguagem da mestiçagem como sinônimo de redução e objetificação do outro. Mediante esse panorama da generalização do outro, se o processo de comunitarização descrito antes generaliza um modo de ser *ribeirinho* e invisibiliza o indígena, o que fazem os Miranha, nesse sistema de dominação de gestão pública difusa, é pontuar a multiplicidade e a potencialidade da mistura política dos termos identitário-territoriais. O posicionamento político “*indígena-ribeirinho*” não desagrega ou reproduz distinções, é estratégia para seus modos de habitar os territórios públicos e gerir formas de compatibilizar interesses.

INDÍGENAS-RIBEIRINHOS: CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo de caso aqui apresentado buscou mostrar as dinâmicas e relações a partir das quais a categoria local “*indígena-ribeirinho*” marca posições políticas, mobiliza estratégias de governança e permite aos

interlocutores exercer suas relações com o Estado e vizinhos num espaço constante de negociações relacionadas aos sentidos diversos de território, posse e “*leis de conservação*” articuladas à modos de garantir acesso aos direitos reivindicados e regulação territorial. A categoria em exame, quando associada à ação de autoterritorialização na RDS Amanã, nesse sentido, poderia ser exemplo daquilo que Marisol de La Cadena (2018) apresenta como “irrupção da política”: um evento, uma situação em que aparece um sujeito ou grupo que perturba a distribuição do discurso e da ordem que ele cria. Nessa esteira, os Miranha ao se autoterritorializar irrompem a ordem estabelecida na criação da UC, onde usualmente não têm capacidade decisória sobre a demanda requerida, para propor outra distribuição de ação e, finalmente, são perceptíveis, assim como suas placas e papéis. Portanto, “*indígena-ribeirinho*” está dotada de uma performatividade histórica (JHONSON, 2005; BLASER, 2012), acompanhada de outras alegorias, como os “*papéis e placas*”, fazendo operar dispositivos retóricos que informam o quanto habitar a condição política-territorial “*indígena-ribeirinho*” desestabiliza o problema da identidade, deslocando a questão fundiária para contextualizar as suas implicações na criação de territorialidades específicas, “*os territórios de índios na Reserva*”, com elas, reclama de a ação mais presente e efetiva dos atores governamentais e de instrumentos que sejam capazes de compatibilizar interesses e direitos.

O esforço desse texto foi sistematizar alguns dados de pesquisa e de interlocução com os Miranha do Jubará, buscando, com isso, aproximar o/a leitor/a das relações e tensões estabelecidas nesse lugar e com seus habitantes, ambos constituídos pela relação necessária com a alteridade. A análise de tal categoria não apenas serve para designar conexões, aproximando conjuntos indígenas e ribeirinhos ali existentes, senão para ajudar a compreender modos particulares através dos quais entre eles articulam diferenças (GOLDMAN, 2015). E, nesse sentido, ao usá-la como posicionamento político perante os atores governamentais da gestão e com seus vizinhos, os interlocutores a expressam como um operador de interesses e direitos em disputa. Por isso, ela parece expressar perspectivas situadas na “*histórica do lugar*” e dos processos de atualização das condições em que os interlocutores exercem, enquanto “*indígena-ribeirinho*”, dois movimentos interessantes: a permanência em seus lugares e, nele, apesar da espera de respostas da FUNAI, criam e gerem meios para a garantia ao acesso à cidadania.

Sobre o primeiro ponto, “*indígena-ribeirinho*” convida a pensar a etnicidade não enquanto essência, mas como um recurso social, um dispositivo retórico e político, onde se observa o deslocamento do problema da identidade para a chave do reconhecimento da diferença e aos direitos

sociais e territoriais. Desse modo, como objeto articulador entre as perguntas colocadas pelos interlocutores e as possibilidades de entendimentos ofertadas nesses diálogos conjuntos com os Miranha e atores da gestão, discutiu-se a categoria etnográfica, mostrando que mais do que identitária, “*indígena-ribeirinho*” propõe-se a debater relações e tensões estabelecidas antes mesmos da UC existir, revelando, ao mesmo tempo, seus reflexos nas estruturas de governança local herdadas da desigual história socioeconômica regional e das práticas de “*faz de conta*” exercidas pelos atores institucionais mediante os desafios da gestão compartilhada de bens comuns. “*Indígena-ribeirinho*” mobiliza, assim, o entrelaçamento de uma história econômica, social e ambiental num contexto multiétnico e multiterritorial no qual ocorrem os efeitos e desafios oriundos das reivindicações fundiárias sobre as relações sociais anteriores e que geram, no presente, dentro da UC e na aldeia, cisões e conflitos diversos sobre controle, acesso e uso dos lugares e recursos coletivos (NEVES et al., 2019).

Compreendido e contextualizado o uso da categoria, identifica-se um desafio. Parte dos conflitos associados entre os Miranha e seus vizinhos existem como resultado da deficitária articulação entre níveis de estrutura de gestão compartilhada entre os atores locais e a governança integrada das agências estatais. Como principal efeito na governança de áreas protegidas como a RDS Amanã, percebe-se ausência de alinhamentos conceituais e legais que permitam tanto às instituições públicas quanto aos atores locais apropriarem-se dos mecanismos de mediação de interesses, colocando em xeque os instrumentos criados para compatibilizar direitos, independente das condições político-identitárias. Nesse enredo, a ação política de autoterritorializar chama atenção aos pontos de vistas acoplados, coextensivo e embutidos em estar “*indígenas-ribeirinhos*” que os permitem ressignificarem o sentido residual e colonial “*de índio misturado*”, manifestando-se como formas de exercer autonomias e autogestão da vida e de suas terras.

De modo criativo e não isolado de tensões, os Miranha ressignificam as classificações gerativas da invisibilidade étnica denunciada, e são capazes de transformarem-se. E, ao fazê-lo, os interlocutores mostram na conjunção do sentimento de pertença étnica e seus interesses coletivos, econômicos, ambientais e políticos, aspectos da composição do grupo. A narrativa Miranha sobre o processo de assumir a perspectiva sobrecodificada se dá como meio, entre outras coisas, de marcar a alteridade e outras possibilidades de identificação social com o território. Como lembra Ursini (2019), a condição política de ser indígena, ou qualquer outra categoria de ator tradicional, é materializada na Amazônia, na problemática

da falta ou da proteção de terra e de condições adequadas para dela se autossustentar com qualidade social, econômica e ambiental.

Nesse panorama, o segundo ponto de nosso argumento mostra a instabilidade étnica, identitária e fundiária aqui descrita pela categoria em foco fazendo alusão ao agir Miranha em favor de suas próprias demandas, não somente aquelas de interesse intermitentes do Estado. Ao fazê-lo, os interlocutores igualmente chamam a atenção dos mesmos agentes governamentais, precisamente, pela suposta indefinição de categorias em que se apresentam. Nem indígena, nem ribeirinho, mas ambos. Chamam a atenção das agências governamentais da gestão para um problema não indígena, mas tem implicado processos plurais para garantia política que dá a eles e aos vizinhos acesso à cidadania. Na condição de atores tradicionais, os Miranha e os “*ribeirinhos da reserva*” deslocam-se do não-lugar de caboclos, destituídos de direitos no passado, para atuar como resultado “*da mistura de gente e lugares que a lei da conservação inventou e esqueceu de cuidar*”, dizia uma liderança Miranha. “*Indígenas-ribeirinhos*” expressa, por fim, espaços de contra atuação onde se tem identidades políticas e interesses territoriais reconhecidos, mas instrumentos de governança não eficazes e eficientes. Afinal, “*a Reserva foi feita para os ribeirinhos, mas a terra é de índios também, e os recursos são de todos*”.

REFERÊNCIAS

ALBERT, BRUCE. TERRITORIALIDAD, ETNOPOLITICA Y DESARROLLO: A PROPÓSITO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EM LA AMAZONÍA BRASILEÑA. IN: SURALLÉS, A., HIERRO, P.G. (ORGS). TIERRA ADENTRO. TERRITORIO INDÍGENA Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO. P.221-258. 2004.

ALENCAR, EDNA FERREIRA. ESTUDO DA OCUPAÇÃO HUMANA E MOBILIDADE GEOGRÁFICA DE COMUNIDADES RURAIS DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ – RDSA, (RELATÓRIO TÉCNICO), INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ, TEFÉ, 2007.

ALENCAR, EDNA FERREIRA; SOUSA, ISABEL SOARES DE., RELATÓRIO TÉCNICO: PROJETO OCUPAÇÃO HUMANA: MAPEAMENTO TERRITORIAL E DIAGNÓSTICO SOCIOAMBIENTAL DE COMUNIDADES RURAIS SITUADAS NAS RDS AMANÃ E MAMIRAUÁ CNPq/ PROCESSO 477181/2010-4 IDSM-OS., TEFÉ, IDSM, 2014.

ALMEIDA, MAURO WILLIAM., DIREITOS À FLORESTA E AMBIENTALISMO: OS SERINGUEIROS E SUAS LUTAS. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 19(55), P.35-52, 2004.

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE. **TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS NA AMAZÔNIA: ENTRE A "PROTEÇÃO" E O "PROTECIONISMO**. DOSSIÊ • CAD. CRH 25 (64), P.63-71, ABR, 2012 [HTTPS://DOI.ORG/10.1590/S0103-49792012000100005](https://doi.org/10.1590/S0103-49792012000100005)

BLASER, MARIO. ONTOLOGY AND INDIGENEITY: ON THE POLITICAL ONTOLOGY OF HETEROGENEOUS ASSEMBLAGES. **CULTURAL GEOGRAPHIES**, v. 21, N°1, P. 49-58, 2012.

BRASIL, 2000. LEI Nº 9.985, DE 18 DE JULHO DE 2000. INSTITUI O SISTEMA NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA DO BRASIL (SNUC), BRASÍLIA, 2000.

BRASIL, DECRETO Nº 5.758, DE 13 DE ABRIL DE 2006. INSTITUI O PLANO ESTRATÉGICO NACIONAL DE ÁREAS PROTEGIDAS - PNAP, SEUS PRINCÍPIOS, DIRETRIZES, OBJETIVOS E ESTRATÉGIAS, E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS, BRASÍLIA, 2006.

BRASIL, DECRETO Nº 7.747, DE 5 DE JUNHO DE 2012, INSTITUI A POLÍTICA NACIONAL DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TERRAS INDÍGENAS – PNGATI, E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS, BRASÍLIA, 2012.

DE LA CADENA, MARISOL., INDIGENOUS COSMOPOLITICS IN THE ANDES: CONCEPTUAL REFLECTIONS BEYOND “POLITICS”, **CULTURAL ANTHROPOLOGY**, v. 25, N°2, P. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, MARISOL. NATUREZA INCOMUM: HISTÓRIAS DO ANTROPO-CEGO. **REVISTA DO INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS**, N. 69, P. 95-117, 2018.

ECHEVERRI, JUAN. ALVARO, TERRITORIO COMO CUERPO Y TERRITÓRIO COMO NATURALEZA. DIÁLOGO INTERCULTURAL? IN: SURRALLÉS, A, HIERRO P.G. (ORGS), **TIERRA ADENTRO. TERRITORIO INDÍGENA Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO**, P. 259-276, 2004.

ESCOBAR, ARTURO., DIFFERENCE AND CONFLICT IN THE STRUGGLE OVER NATURAL RESOURCES: A POLITICAL ECOLOGY FRAMEWORK, **DEVELOPMENT**, N°49, P. 6-13, 2006.

FAUHALBER, P., TERRITORIALIDADE MIRANHA NOS RIOS JAPURÁ E SOLIMÕES E A FRONTEIRA BRASIL-COLOMBIA, **BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, SÉRIE ANTROPOLOGIA**, v. 12, N° 2. P. 279-303. 1996.

FAULHABER, PRISCILA, ESTRUTURA FUNDIÁRIA E MOVIMENTOS TERRITORIAIS NO MÉDIO SOLIMÕES. **BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, SÉRIE ANTROPOLOGIA**, v. 3, N°1, 1997.

FUNAI/MINISTÉRIO DA JUSTIÇA/MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE/INSTITUTO CHICO MENDES. 2015. RELATÓRIO FINAL DO GRUPO DE TRABALHO INTERINSTITUCIONAL FUNAI-ICMBIO - MAIO DE 2013- JUNHO 2015 - PORTARIA CONJUNTA Nº 02/2014. 51P. 2015.

GOLDMAN, MÁRCIO, ALTERIDADE E EXPERIÊNCIA: ANTROPOLOGIA E TEORIA ETNOGRÁFICA. **ETNOGRÁFICA**, Nº1, VOL. 10, P. 161-173, CENTRO EM REDE DE INVESTIGAÇÃO EM ANTROPOLOGIA LISBOA, PORTUGAL, 2006.

GOLDMAN, M MÁRCIO. “QUINHENTOS ANOS DE CONTATO”: POR UMA TEORIA ETNOGRÁFICA DA (CONTRA) MESTIÇAGEM, **MANA**, Nº21, V. 3, P. 641-659, 2015.

GOW, PETER. **OF MIXED BLOOD: KINSHIP AND HISTORY IN PERUVIAN AMAZONIA**. OXFORD: CLAREDON, 1991.

HAESBAREST, ROBERTO. DA DESTERRITORIALIZAÇÃO À MULTITERRITORIALIDADE. **BOLETIM GAÚCHO DE GEOGRAFIA**, 29: 11–24, JAN., 2003.

HAESBAREST, ROBERTO. **O MITO DA DESTERRITORIALIZAÇÃO: DO FIM DOS TERRITÓRIOS À MULTITERRITORIALIDADE**. RIO DE JANEIRO, 2009.

JOHNSON, MIRANDA. HONEST ACTS AND DANGEROUS SUPPLEMENTS. INDIGENOUS ORAL HISTORY AND HISTORICAL PRACTICE, **POSTCOLONIAL STUDIES**, Nº 3, V. 8, P. 261-276, 2005.

KIRSCH, STUART. **REVERSE ANTHROPOLOGY. INDIGENOUS ANALYSIS OF SOCIAL AND ENVIRONMENTAL RELATIONS IN NEW GUINEA**. STANFORD, CALIFÓRNIA.: STANFORD UNIVERSITY PRESS, 2006.

LIMA, DEBORAH. MAGALHÃES. A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO TERMO CABOCLO SOBRE ESTRUTURAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NO MEIO RURAL AMAZÔNICO. **NOVOS CADERNOS NAEA**, Nº 2, V. 2, 1999.

LIMA, DEBORAH. MAGALHÃES. PROSSEGUE O MOVIMENTO DE “PASSAR PARA INDÍGENA”, IN: RICARDO, B., RICARDO, F. (ORGS). **POVOS INDÍGENAS DO BRASIL: 2011/2016**, SÃO PAULO, ISA, P. 355-357, 2017.

LITTLE, PAUL ELIOT., **TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: POR UMA ANTROPOLOGIA DA TERRITORIALIDADE**, ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 2002-2003, RIO DE JANEIRO, TEMPO BRASILEIRO, 2004.

LITTLE, PAUL ELIOT. ECOLOGIA POLÍTICA COMO ETNOGRAFIA: UM GUIA TEÓRICO E METODOLÓGICO, **HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS**, Nº 25, 85-103, 2006.

NEVES, ELIANE DE OLIVEIRA NEVES; FRANCO, CAETANO LUCAS BORGES; SOUSA, ISABEL SOARES DE; ROSA, PATRICIA CARVALHO. **DISPUTAS TERRITORIAIS E REIVINDICAÇÕES POR DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NAS RESERVAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ E AMANÃ, AMAZONAS**. TRABALHO APRESENTADO NO 15º SIMPÓSIO SOBRE CONSERVAÇÃO E MANEJO PARTICIPATIVO NA AMAZÔNIA – SIMCON, IDSM, TEFÉ, 2018.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO DE, SOBRE MACACOS, ÍNDIOS, PEIXES: NARRATIVAS E MEMÓRIA DA INTOLERÂNCIA NA AMAZONIA CONTEMPORÂNEA. **ETNOGRÁFICA**, Nº2, VOL. 4, P. 285-310, 2000.

PANTOJA, MARIANA CIAVATTA. NAVEGANDO PELOS ALTOS RIOS: DILEMAS POLÍTICOS, INTELLECTUAIS E EXISTENCIAIS DE UMA ANTROPÓLOGA AMAZONISTA. **R@U**, Nº8 P. 19-40, 2016.

PORRO, ANTÔNIO. **O POVO DAS ÁGUAS: ENSAIOS DE ETNO-HISTÓRIA AMAZÔNICA**. RIO DE JANEIRO: VOZES. 1994.

RAMOS, ADRIANA. POLÍTICAS PÚBLICAS PARA ÁREAS PROTEGIDAS NO BRASIL, IN: BENSUSAN, N., PRATES, A. P (ORGS.), **A DIVERSIDADE CABE NA UNIDADE? ÁREAS PROTEGIDAS NO BRASIL**, BRASÍLIA, IEB, P. 152-165, 2014.

SANTOS, RAFAEL BARBI. **PASSAR PARA ÍNDIO: ETNOGRAFIA DAS EMERGÊNCIAS INDÍGENAS NO MÉDIO SOLIMÕES. (RELATÓRIO TÉCNICO)**. PROCESSO Nº 551014/2011-3. IDSM, 2012.

SECRETARIA ESPECIAL DE MEIO AMBIENTE DO ESTADO DO AMAZONAS, PLANO DE GESTÃO DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ, SOCIEDADE CIVIL MAMIRAUÁ; SEMA, MANAUS, 2020.

SILVA, KATIANE., **CONFLITOS ÉTNICOS EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO SOLIMÕES/AMAZONAS**. VOL.1, Nº1, 2015.

SILVA, KATIANE., A CONSTRUÇÃO POLÍTICA DA IDENTIDADE EM CONTEXTOS DE SOBREPOSIÇÃO DE ÁREAS PROTEGIDAS E VIOLÊNCIA CONTRA POVOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA, **REVISTA ANTHROPOLÓGICAS**, Nº28, VOL 2, P. 57-84, 2017.

SIMDE, **SISTEMA DE MONITORAMENTO DEMOGRÁFICO E SOCIOECONÔMICO**, IDSM/MCTIC, 2020.

STENGERS, ISABELLE., INTRODUCTORY NOTES ON AN ECOLOGY OF PRACTICES, **CULTURAL STUDIES REVIEW**, VOL 11, P. 183-196, 2005.

TASTEVIN, CONSTANT. UNE COURSE APOSTOLIQUE AU FLEUVE JAPOURA-CAQUETÁ. IN: **LES MISSIONS CATHOLIQUES**. LION, P. 392-527, 1921

TAUSSIG. MICHEL. **SHAMANISM, COLONIALISM, AND THE WILD MAN: A STUDY IN TERROR AND HEALING**. CHICAGO, IL: THE UNIVERSITY OF CHICAGO, 1987.

URSINI, LESLYE. **SOBREPOSIÇÕES E SUAS IMPLICAÇÕES FUNDIÁRIAS EM PARATY**. TESE DE DOUTORADO (ANTROPOLOGIA), UNIVERSIDADE DE CAMPINAS, SÃO PAULO, 2019.

ZANATTO, Vinícius Galvão.; ROSA, Patricia Carvalho. **CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS EM ÁREAS PROTEGIDAS: DISPUTAS TERRITORIAIS NAS RESERVAS DE**

DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ E AMANÃ - AM. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, Florianópolis, v. 17, p. 01-18, 2020.