

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MICHEL PAES BARBARÁ

**O TEMPO DOS BENEFÍCIOS SOCIAIS: a
experiência urbana dos Yuhupdeh em São Gabriel da
Cachoeira (AM)**

São Carlos -SP
2021

MICHEL PAES BARBARÁ

**O TEMPO DOS BENEFÍCIOS SOCIAIS: a
experiência urbana dos Yuhupdeh em São Gabriel da
Cachoeira (AM)**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal de São Carlos
para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli (UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Prof. Dr. Marcio Augusto Freitas de Meira (MPEG/MCTI)

São Carlos -SP

2021

Barbará, Michel Paes

O tempo dos benefícios sociais: A experiência urbana dos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira (AM) / Michel Paes Barbará -- 2021.
179f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Pedro Augusto Lolli
Banca Examinadora: Geraldo Luciano Andrello, Marcio Augusto Freitas de Meira
Bibliografia

1. Etnologia Indígena. 2. Yuhupdeh, Alto Rio Negro. 3. Programas e benefícios sociais. I. Barbará, Michel Paes. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Michel Paes Barbará, realizada em 07/05/2021.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli (UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Prof. Dr. Márcio Augusto Freitas de Meira (MPEG)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Para Sônia Maria, minha mãe, memória que pulsa em mim.

Agradecimentos

A realização deste trabalho só foi possível em razão dos muitos encontros e trocas ao longo de muitos anos. Os agradecimentos, embora nem sempre justos com a multidão de pessoas que tornou possível as seguintes páginas, são incontornáveis. Afinal, nada se faz sozinho.

Primeiramente, agradeço o financiamento da CAPES (processo nº 88882.426487/2019-01), que possibilitou a dedicação exclusiva ao desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço a meu orientador Pedro Lolli por sua generosidade, incentivo, paciência e pelas excelentes discussões ao longo do processo de desenvolvimento e escrita da dissertação, além de torná-la possível através da construção de pontes entre mim e os Yuhupdeh. Se há algum mérito no trabalho, sem dúvidas é devido a sua inestimável contribuição.

Agradeço a Geraldo Andrello e Márcio Meira por aceitarem o convite para participar da banca examinadora e pelas sugestões e comentários instigantes sobre o trabalho durante o processo de qualificação, decisivos para a concretização da pesquisa.

Agradeço aos Yuhupdeh, especialmente às pessoas das comunidades de São Martinho, São Domingos Sávio e São Felipe, no Igarapé Cunuri, e àquelas de São Joaquim e Santa Rosa, no Igarapé Castanha. Agradeço a generosidade, o acolhimento e o bom humor durante nosso período de convivência, mesmo diante de diversas dificuldades na cidade. Agradeço a Laureano e seus filhos Felipe, Moisés e Fátima, com os quais compartilhei excelentes momentos. Agradeço a Américo e seus filhos Márcio e José Ney, pelas variadas conversas e momentos compartilhados. Não sendo possível mencioná-los aqui, agradeço a todos os amigos Yuhupdeh que fiz durante o período em São Gabriel da Cachoeira, sem os quais esta pesquisa não poderia ser realizada. Em especial, agradeço a Luiz, por sua paciência e generosidade desde nossa primeira interação, sendo um dos principais interlocutores de pesquisa, o qual, infelizmente, faleceu em São Gabriel da Cachoeira em fevereiro de 2019.

Agradeço às amigadas que fiz em São Gabriel, especialmente a Renato Martelli, Marcos Mesquita, Túlio Binotti, João, Anercília, Denivaldo, Maria, Júlia Bernstein, Rafael Moreira Serra, Bruno Marques, Túlio e Felipe Jucá. Como passei por algumas casas, não posso poupar agradecimentos. Começando por Renato, agradeço por me acolher em sua casa quando cheguei à cidade, assim como a Maurício Faraon, por concordar em me receber. Agradeço igualmente a Willian e Micheli por me receberem na casa deles. Também agradeço a Marcos Mesquita por

me receber em sua casa, e pelas boas conversas e músicas compartilhadas. A Túlio Binotti, pela amizade e apoio durante o período em São Gabriel, sempre disposto a auxiliar no que fosse preciso, assim como outros servidores da CR-FUNAI. A Rafael Moreira Serra, pela amizade e apoio, tanto durante o trabalho de campo como na fase posterior da pesquisa. A Júlia Bernstein, pela amizade e parceria na cidade, especialmente nas oficinas de audiovisual com os Yuhupdeh, disponibilizando seu tempo, seus conhecimentos e equipamentos para fazer a oficina acontecer. A Felipe Jucá, pela amizade e o acolhimento em sua casa em Manaus durante o retorno de campo, período de muitas conversas e trocas de experiências antropológicas.

Entre outras valiosas amizades que fiz em São Gabriel, agradeço a Marcelino Massa, pelas conversas e ajudas oferecidas durante o período na cidade, e também à dona Margô, por quem tenho muito carinho, pela amizade e pelos momentos divertidos que compartilhamos, especialmente os açaís de domingo.

Agradeço ao ISA e sua equipe por ceder o espaço para diversas atividades com os Yuhupdeh, bem como pela disponibilidade do precioso acervo de livros. Do mesmo modo, agradeço à FOIRN por ceder o espaço da maloca para reuniões e atividades com os Yuhupdeh, especialmente a exibição do resultado da oficina audiovisual.

Agradeço a todos e todas do NuPER, pela significativa importância durante minha trajetória acadêmica e pessoal, motivo pelo qual sou imensamente grato.

Agradeço a todos da minha turma de mestrado, Pedro, Izabel, Lize, Helenira e Tainá, pelos bons momentos compartilhados durante o ano letivo.

Agradeço aos amigos que conheci em São Carlos e permaneceram presentes em minha vida, compartilhando boas conversas, reclamando da vida e, para não cair em desespero, dando muita risada quando possível. A Hasani, Caio, Gi, Rod, Danilo, Debone e Fernando Goku, pelo companheirismo e pelas trocas diárias que tanto contribuíram à minha trajetória. Guardo muito carinho por todos.

Agradeço a meu grande amigo Brunno Simões, o Dadinho, poeta com um repertório infundável de ritmos, por todas as trocas repletas de poesias, músicas e boas conversas.

Agradeço à minha família, cujo apoio e suporte ao longo desses anos foi fundamental para que eu pudesse estudar, de modo que não poderia deixar de lhes dedicar este trabalho. A meu pai, Maurel Siqueira Barbará, pela confiança e apoio incondicional em todos os momentos e circunstâncias, e por me ensinar a torcer pelo Santos. A meu irmão mais velho, “Maurelzinho”, por sua inteligência, bom humor e por sua admirável capacidade de se comunicar, a qual sempre me inspirou. À minha irmã Michelle, que desde cedo me ensinou a gostar das palavras, por sua inteligência e sensibilidade. À minha irmã Mariana, por seu coração

e pragmatismo, sempre disposta a ajudar. A meu irmão Matheus, cuja capacidade de criar formas musicais e artesanais sempre me inspirou pela beleza e sensibilidade. A meu irmão mais novo, Mozart, por sua bondade e sabedoria, com quem muito aprendi durante toda a minha vida.

Por fim, agradeço a Larissa, a pessoa mais generosa que conheci, pelo companheirismo, amor e paciência durante esses anos. Admiro sua inteligência e dedicação a tudo que se propõe a sonhar e fazer. Este trabalho também é dedicado a você.

RESUMO

Esta dissertação é uma etnografia das experiências das políticas de transferência de renda, previdência social e empregos entre os Yuhupdeh, povo indígena do Alto Rio Negro, no contexto de intensificação das viagens a São Gabriel da Cachoeira-AM. O trabalho analisa a procura desses grupos por benefícios sociais e empregos explorando as conexões com os contextos de relações sociopolíticas da região, envolvendo indígenas e não indígenas. O primeiro capítulo trata da presença dos Yuhupdeh na paisagem urbana: a instalação em acampamentos, as estratégias de manutenção das famílias durante o período, as relações entre os diferentes grupos etc. O segundo capítulo apresenta um retrospecto da política indigenista ao longo do processo histórico até sua expressão contemporânea, caracterizada pela promoção da cidadania indígena. O terceiro capítulo discute como o dinheiro e as mercadorias circulam nas lógicas internas de troca e compartilhamento entre os Yuhupdeh a partir da noção de ajuda, descrevendo os componentes morais e afetivos das relações de troca. O quarto capítulo descreve e analisa o impacto dos benefícios sociais e empregos na economia da dívida do sistema de aviamento regional. Por fim, as considerações finais tratam de esboçar uma reflexão sobre a “civilização” a partir da diferenciação entre “tempo dos antigos” e “tempo atual” na experiência contemporânea dos Yuhupdeh com benefícios sociais e empregos.

Palavras-chave: Yuhupdeh; Alto Rio Negro; Benefícios sociais; Aviamento; Dívidas; Ajuda; Civilização

ABSTRACT

This dissertation is an ethnography of the experiences of cash transfer programmes, social security and employment policies, among the Yuhupdeh, indigenous people from the Upper Rio Negro. The work analyses the demand of these groups for social benefits and job exploring the links with the contexts of socio-political relations – indigenous and non-indigenous – in the region. The first chapter deals with the presence of the Yuhupdeh in the urban context: installation in camps, strategies for maintaining families during the period, relations between groups, etc. The second chapter presents a retrospective of indigenous politics throughout the historical process up to its contemporary form, characterized by the promotion of indigenous citizenship. The third chapter discusses how money and commodities circulate in the internal logic of exchange and sharing among the Yuhupdeh people from the notion of “aid”, describing the moral and affective components of exchange relations. The fourth chapter describes and analyses the impact of social benefits and jobs on the debt economy of the regional “aviamento” system. Finally, the conclusion outlines a reflection on “civilization” from the differentiation between “time of the ancients” and “current time” in the contemporary experience of the Yuhupdeh with social benefits and jobs.

Keywords: Yuhupdeh; Upper Rio Negro; Social Benefits; Aviamento; Debts; Help; Civilization

SUMÁRIO

Introdução	10
I. Os Yuhupdeh na paisagem regional	11
II. Trabalho de campo e caminhos analíticos	14
III. Retornando ao campo	18
IV. O novato	20
V. Resumo dos capítulos e algumas hipóteses	28
Capítulo 1 - Crônicas da vida urbana	30
1.1. Acampamentos	32
1.1.1. Imagens da vida na cidade: nem tudo é dificuldade	39
1.2. Os perigos da cidade	46
1.2.1. Uma morte na cidade	49
Capítulo 2 - Política indigenista e cidadania indígena	55
2.1. Desdobramentos da política indigenista no Brasil	59
2.2. Política indigenista e política indígena no Alto Rio Negro	64
2.3. Povos indígenas e benefícios sociais e previdenciários no Brasil.....	68
Capítulo 3 - Economia da ajuda	87
3.1. Relações de ajuda entre patrões e fregueses	97
3.2. Economia da ajuda nas redes de parentesco e amizade	105
3.2.1. Retribuindo a ajuda	109
3.2.2. Emprestar e devolver	112
3.3. Algumas considerações sobre o dinheiro nas relações de ajuda	115
Capítulo 4 - Economias da dívida	124
4.1. A economia da dívida no noroeste amazônico: a persistência do aviamento	130
4.2. Comércio e práticas econômicas na cidade.....	134
4.3. Patrões, fregueses e agências bancárias: a financeirização do sistema de aviamento	143

Considerações finais: notas sobre a civilização	163
Referências Bibliográficas	171

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Principais concentrações de grupos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira	35
Figura 2: Barracas de lona em Parauari	38
Figura 3: Crianças no acampamento em Parauari	39
Figura 4: Cartões do PBF e Conta Caixa Fácil desenhados na parede de um comércio	140

LISTA DE ACRÔNIMOS E SIGLAS

AIS - Agente Indígena de Saúde

BPC -Benefício de Prestação Continuada

CADÚNICO - Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal

CAPYH - Coletivo de Apoio aos Povos Yuhup'dëh e Hupd'äh

CASAI - Casa de Saúde Indígena

CR-FUNAI - Coordenação Regional da FUNAI

CRAS - Centro de Referência de Assistência Social

CREAS - Centro de Referência Especializado de Assistência Social

DSEI ARN - Distrito Sanitário Especial Indígena - Alto Rio Negro

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional da Saúde

INSS - Instituto Nacional de Seguridade Social

MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

PGTA - Plano de Gestão Ambiental e Territorial

PNGATI - Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas

PBF - Programa Bolsa Família

RANI - Registro Administrativo de Nascimento Indígena

SEMED - Secretaria Municipal de Educação e Cultura

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

Introdução

Esta pesquisa fundamenta-se no trabalho campo de quase cinco meses, entre 2018 e 2019, junto aos Yuhupdeh, povo indígena do Alto Rio Negro, sendo a maior parte no município de São Gabriel da Cachoeira - AM. O foco etnográfico foi a experiência das políticas de transferência de renda, previdência social e empregos, no contexto de intensificação das viagens à cidade, ocorrida na última década. O objetivo foi seguir as nuances da procura por benefícios sociais e empregos explorando as conexões com o contexto de relações sociopolíticas da região, envolvendo atores indígenas e não indígenas. Essa escolha me levou a acompanhar as práticas de documentação e processos burocráticos relacionados à participação nas políticas sociais, visto que grande parte do período na cidade é destinado à resolução de assuntos burocráticos. Esses processos e práticas se mostraram, por sua vez, imbricados ao sistema de crédito e dívida envolvendo patrões, fregueses e agências bancárias em São Gabriel da Cachoeira.

A conexão dos benefícios sociais e empregos com o sistema de aviamento, marcado por relações entre patrões e fregueses baseadas no crédito e na dívida, tornou-se uma discussão fundamental para a dissertação, preocupada em situar a experiência particular dos Yuhupdeh no contexto sócio-histórico de formas de aquisição, consumo e distribuição de dinheiro e mercadorias na região. Os programas de distribuição de renda e previdência social marcam o atual contexto dos grupos Yuhupdeh quanto às formas de adquirir dinheiro e mercadorias, interferindo nas relações com outros grupos indígenas e comerciantes que atuavam rio acima, historicamente os principais intermediários na aquisição de produtos industrializados.

O objetivo é explorar analiticamente as reverberações dos benefícios sociais e empregos no contexto regional partindo da experiência dos grupos Yuhupdeh. Como os Yuhupdeh se movimentam na paisagem urbana e se relacionam com uma multiplicidade de pessoas e coisas? Como se dá a relação dos Yuhupdeh com os documentos e processos de documentação envolvidos na burocracia das políticas de transferência de renda e benefícios previdenciários? Como os benefícios sociais e empregos estão conectados com a economia da dívida que marcou a região ao longo do processo colonial através do sistema de aviamento? Como os benefícios sociais e empregos interferem nas relações dos grupos Yuhupdeh com os “patrões” e demais grupos indígenas da região? Quais as noções de tempo e civilização envolvidas na experiência dos benefícios sociais e empregos pelos grupos Yuhupdeh? Essas são algumas das questões que orientam as discussões que pretendo realizar na dissertação, de modo a demonstrar como elas

se articulam e se atravessam mutuamente na experiência dos Yuhupdeh com os benefícios sociais e empregos.

I - Os Yuhupdeh na paisagem regional

Os Yuhupdeh são grupos indígenas que habitam o território ao longo dos rios Tiquié e Apaporis, noroeste amazônico, na zona de fronteira entre a Colômbia e o Brasil, na Terra Indígena Alto Rio Negro. Seu território pode ser dividido em sete áreas, nas quais mantêm relações com diferentes grupos indígenas, principalmente os Tukano Oriental (LOLLI, 2010; JUNIO FELIPE, 2018). Na literatura etnológica, são classificados como pertencentes à família linguística Naduhup (Maku), composta por povos que compartilham, de maneira geral, intensa mobilidade e profundo conhecimento da floresta, habitando as áreas interfluviais. Esses povos são descritos como semi-nômades, cuja subsistência é baseada principalmente nas atividades de caça e coleta, além de cultivarem pequenas roças. No Alto Rio Negro, região de diversidade sociocultural e linguística, com 23 povos falantes de diferentes línguas, também habitam os Tukano Oriental¹ e Aruak, povos horticultores e pescadores que ocupam os grandes rios. Os povos Naduhup são caracterizados como grupos de posição inferior no sistema hierárquico regional, cujas relações já foram classificadas como servidão, patronagem, simbiose e complementaridade com os índios do rio (RAMOS et. al., 1980), dos quais se distinguem pela intensa mobilidade espacial e pela endogamia linguística nas relações matrimoniais.

No sistema social regional, os Naduhup são representados por um conjunto de características que os diferenciam dos Tukano Oriental e Aruak como imagem da “anti-humanidade”, caracterização que se fortaleceu historicamente através das pesquisas etnográficas que projetaram esses grupos, sobretudo, a partir do ponto de vista dos índios ribeirinhos. De um lado, os “índios do mato”, caçadores-coletores nômades e seminômades, linguisticamente endogâmicos, com organização fluida e igualitária, do outro lado, os “índios do rio”, povos horticultores sedentários que praticam a exogamia linguística e se organizam hierarquicamente (MARQUES, 2009). No entanto, à medida que etnografias sobre esses grupos passaram a ser produzidas por antropólogos, esse “grande divisor” começou a ser questionado, assim como as noções hierarquizantes que carrega (LOLLI, 2016; MARQUES; RAMOS, 2019). Entre as etnografias originadas de pesquisas de campo mais extensas juntos aos povos

¹Neste caso, Tukano Oriental refere-se à família linguística. Quando não houver a caracterização oriental, estarei me referindo ao grupo e não à família.

Naduhup, figuram autores como Reid (1979), Silverwood-Cope (1990), Pozzobon (1991), Athias (1995), realizados entre os Yuhupdeh, Hupd'äh e Bara, e também trabalhos mais recentes como Marques (2009; 2015), Lolli (2010), Ramos (2013), Moreira Serra (2017) e Junio Felipe (2018), realizados com grupos Hupd'äh e Yuhupdeh. Com exceção do trabalho de Lolli, realizado nas comunidades Yuhupdeh do Igarapé Castanha, os trabalhos mais recentes sobre esses grupos, independentemente dos temas de pesquisa, apresentam alguns aspectos da experiência urbana em São Gabriel da Cachoeira, marcadas por processos burocráticos relacionados aos benefícios sociais e empregos. Mais recentemente, esse conjunto de povos passou a ser considerado de “recente contato” pela FUNAI ².

Não obstante as diferenças específicas, os Yuhupdeh compõem o sistema social do Noroeste Amazônico, compartilhando com a maioria dos povos da região os rituais de Dabucuri e Jurupari, além de compartilhar os dois ciclos mitológicos mais difundidos: a viagem da canoa da transformação (*yäh baah hóh*) e o aparecimento das flautas Jurupari (*Ti'*), ainda mantidos nas comunidades (LOLLI, 2010). No que se refere à aproximação da cidade, os Yuhupdeh tiveram uma experiência distinta dos grupos Tukano Oriental e Aruak em razão do contato menos intenso com os agentes coloniais ao longo do processo histórico, revelando alguns contrastes no processo de escolarização, empregos, associações escolares e participação em projetos de educação, saúde e cultura.

A mobilidade espacial é uma das principais características da socialidade Naduhup tematizadas na literatura etnológica, consolidando a imagem de caçadores e coletores nômades e seminômades, como nos trabalhos de Koch-Grünberg (1909; 1906), Tastevin (1923) e Nimuendajú (1982). As pesquisas de Silverwood-Cope (1990) e Reid (1978; 1979) exploram os padrões de mobilidade e a alternância entre a aldeia, a floresta e o trabalho nas aldeias tukano. Já Pozzobon (2011), além de discutir a dinâmica de alternância entre assentamento, povoados ribeirinhos e acampamentos de caça, traz reflexões sobre parentesco e organização social à luz das noções de fluidez e o imprevisto nas regras sociais, ressaltando a influência dos conflitos entre agnatos nos processos de fissão e mobilidade social entre esses grupos. Mais recentemente, os trabalhos de Ramos (2013) e Lolli (2010; 2011) exploram a relação entre

² A FUNAI classifica como “Povos de Recente Contato”, populações indígenas atingidas por fatores de vulnerabilidade como a) a ausência de ações diferenciadas e específicas de atenção à saúde e prevenção de doenças infectocontagiosas; b) a introdução de sistemas educacionais que não estão embasados em modelos metodológicos diferenciados e específicos, ou seja, que não atendem a uma relação de reconhecimento de outras formas de alteridade; c) a presença de missionários que desenvolvem o proselitismo religioso nas terras indígenas; d) a introdução de dinâmicas de uma economia de mercado e de consumo, sem o estabelecimento de diálogo com os povos indígenas quanto às expectativas e perspectivas dessas novas relações, e um acompanhamento que busque a valorização de suas próprias formas de organização econômica” (FUNAI, p.2) - acesso em 15/02/2021.

mobilidade, xamanismo e vida ritual, o primeiro focado mais precisamente nas rodas de *ipadu*³ e tabaco entre os Hupd'äh, e o segundo tematizando a rede de trocas rituais envolvendo as flautas Jurupari entre os Yuhupdeh do igarapé Castanha. Já o trabalho de Marques (2015) entre os Hupd'äh discute as transformações espaço-temporais no Alto Rio Negro, abordando a questão das viagens a São Gabriel da Cachoeira e suas implicações no padrão de mobilidade social. A etnografia de Junio Felipe (2018) aborda a temática da mobilidade espacial para compreender as formas de habitar e conhecer o mundo entre os Yuhupdeh do baixo Tiquié, concentrando-se no modo pelo qual relatam sua própria história, que abrange desde o surgimento no tempo mítico até o momento atual de frequentes deslocamentos à cidade.

Um conjunto de características sócio-ecológicas condicionaram a diferenciação em relação aos grupos Tukano Oriental e Aruak em termos de “anti-humanidade” e “antiexemplo de civilização”, sendo a endogamia linguística um sinal diacrítico para essa concepção do ponto de vista dos grupos Tukano. Pozzobon (2011) argumenta que a concepção de inferioridade dos Maku pelos índios do rio, associada às descrições desses grupos como escravos de povos mais desenvolvidos, ganhou contornos científicos a partir do crivo de etnólogos profissionais como Koch-Grünberg (1906) e Nimuendajú (1927), sedimentando as especulações sobre as origens dos Maku e a imposição demográfica e cultural dos povos Tukano e Aruak na região. Os conceitos acadêmicos sobre a rudimentaridade da cultura Naduhup, as concepções de inferioridade pelos ribeirinhos e escravidão nos relatos regionais culminaram no que Pozzobon (2011) chamou de “mestiçagem de conceitos e negação da diferença” (p.97-98). Pozzobon já chamava a atenção para como esses fatores contribuíram para a confusão estabelecida entre “hierarquia” e “dominação” nas relações entre Naduhup e Tukano, caracterizada como escravidão. Embora os Tukano sejam caracterizados como “patrões” pelos Naduhup, que trabalham esporadicamente nos povoados ribeirinhos, essas relações seriam constituídas antes como “tentativas mútuas de exploração” do que relações de “simbiose” com “dependência mútua”, de modo que a concepção de “servidão” expressa apenas uma “ideologia étnica” e não uma “prática social efetiva” (POZZOBON, 2011, p.23).

II - Trabalho de campo e caminhos analíticos

³ *Ipadu* ou *sohó* em yuhup, é um composto feito a partir de folhas de coca torradas e moídas, temperado com cinzas de folhas de embaúba, amplamente apreciado na região.

A escolha de trabalhar com os Yuhupdeh se deu após a decisão de fazer o mestrado em Antropologia Social, quase no final da graduação em Ciências Sociais. Apesar de escolher a antropologia como área de especialização, a etnologia não foi, desde o princípio, meu objetivo para o mestrado. No entanto, caminhos são feitos de encontros, e foi ao longo de uma série de conversas com meu orientador, o qual realizou sua pesquisa de doutorado no Alto Rio Negro com os Yuhupdeh, que decidimos trabalhar no projeto de mestrado com esses grupos. A princípio, a pesquisa teria como escopo os efeitos dos benefícios sociais, considerando o acesso a dinheiro e produtos industrializados, sobre as práticas alimentares desses grupos. Foi a partir dessa temática que me aproximei dos Yuhupdeh, realizando algumas projeções de pesquisa para o mestrado, embora o campo, posteriormente, tenha aberto caminho a novas perspectivas.

São Gabriel da Cachoeira é um município do estado do Amazonas, norte do país, localizado no Noroeste Amazônico, fazendo fronteira com Colômbia e Venezuela. Sua população, segundo o censo do IBGE de 2019⁴, é de 45 564 habitantes, predominantemente indígena. Antes de ir pela primeira vez a São Gabriel da Cachoeira, em julho de 2018, havia lido algumas teses, dissertações e artigos a respeito dos eventos recentes envolvendo o deslocamento massivo de agrupamentos Yuhupdeh e Hupd'äh à cidade (RAMOS, 2013; MARQUES, 2015; MOREIRA SERRA, 2017; CARDOSO, 2018). A busca por documentação básica e acesso a benefícios sociais estavam entre os principais motivos das viagens, ocorridas no período de férias escolares. Além dos benefícios sociais, havia também os professores indígenas e agentes de saúde que precisavam resolver determinadas pendências burocráticas relacionadas ao contrato de trabalho e à prestação de contas das atividades executadas durante o ano.

O cenário desenhado pelos relatos mostrava as consequências dessas incursões, que arrastam famílias inteiras em viagens que podem demorar até mais de uma semana de rabeta⁵. A expansão da cobertura dos benefícios sociais e o aumento dos empregos entre os grupos Yuhupdeh e Hupd'äh são fatores preponderantes para explicar as viagens, embora não sejam as únicas razões. As viagens de agrupamentos Yuhupdeh e Hupd'äh a São Gabriel da Cachoeira se intensificaram a partir de 2010, alcançando seu ápice em 2014, com a abertura de uma agência do INSS, com famílias inteiras permanecendo meses em acampamentos improvisados à margem do rio Negro e ao longo dos grandes pedrais formados no curso do rio. No entanto, foi a partir dos mutirões de documentação realizados em Pari-Cachoeira e Iauaretê em meados

⁴[São Gabriel da Cachoeira](#) - acesso em 15/02/2021

⁵Motores de popa de baixa potência cuja hélice é acoplada numa extensão metálica de formato cilíndrico, sugestivamente chamados de rabeta.

de 2013 que se estabeleceu um ambiente propício aos deslocamentos (MARQUES, 2015, p.238; MOREIRA SERRA, 2017, p.145). Nomes como “Vila Azul”, “Parauari” e “Beiradão” denominavam os aglomerados de barracas de lona azul e estacas que abrigavam centenas de famílias indígenas do “interior”. Interior designa o conjunto de comunidades indígenas sob dependência administrativa da sede municipal, sendo o termo utilizado para especificar e diferenciar habitantes da cidade em relação às pessoas das comunidades, acionado com frequência por meus interlocutores.

Entre os principais problemas enfrentados na cidade estavam a insalubridade dos acampamentos, escassez de alimentos e desnutrição, doenças parasitárias e até ocorrências de morte entre crianças. Além disso, esses agrupamentos sofrem com casos de violência e preconceito na cidade, visto que esses grupos são considerados menos “civilizados” em relação aos grupos Tukano Oriental e Aruak, com presença mais estabelecida em São Gabriel. Consequentemente, os conflitos com diferentes grupos indígenas nos barracões e casas de apoio na cidade eram comuns, explicando parcialmente a preferência e permanência nos acampamentos. Outra questão amplamente presente nos trabalhos dizem respeito aos casos de endividamento nos comércios locais com retenção dos cartões magnéticos e documentos, como RG e CPF, prática que tornou-se objeto de intervenção da polícia federal, que apreendeu mais de 300 cartões do Programa Bolsa Família com um conhecido comerciante da cidade.

Uma correlação de fatores, portanto, apresentava-se na composição do cenário de deslocamentos massivos a São Gabriel da Cachoeira, articulando questões de ordem histórica e sociocultural com políticas públicas universalistas e direitos de cidadania dos povos indígenas. Por um lado, esse cenário mostrava os grupos Yuhupdeh e Hupd’äh se lançando como forças atuantes no panorama político regional, reivindicando seus direitos políticos e sociais relacionados à saúde, educação, trabalho, renda e consumo. Esses fatores contrariam o histórico de marginalização e inferiorização desses povos no sistema social regional, alimentado pela imaginação sociológica que estabeleceu o “Grande Divisor” diferenciando “índios do mato” e “índios do rio” em termos de “dominação”, constituindo os “índios do mato” como um “antiexemplo de civilização” a partir da perspectiva dos “índios do rio” (MARQUES, 2009; MARQUES; RAMOS, 2019). Por outro lado, proporcionou novas expressões para velhas formas de relações de poder, como demonstra a prática de retenção de cartões bancários e documentos pelos “patrões” (MEIRA, 2017; MOREIRA SERRA, 2017; JUNIO FELIPE, 2018).

O padrão de ocupação do espaço urbano pelos agrupamentos Yuhupdeh e Hupd’äh também remonta a questões de ordem sociocultural, como uma derivação analógica da

relação montante-jusante que organiza a armação hierárquica do sistema social regional. Considerados uma espécie de problema, esses agrupamentos ocupam, durante o período de férias escolares, as margens da cidade de São Gabriel da Cachoeira, enquanto esperam pela resolução de questões de ordem burocrática, como uma espécie de habitantes sazonais. Esse contexto remete aos desdobramentos sócio-históricos de aproximação com as frentes coloniais, o qual foi, num primeiro momento, mais intenso entre os “índios do rio” devido às formas de ocupação do território. Mais tarde, o modelo de catequese e civilização utilizado entre os índios do rio, os “povoados-missão”, foi estendido aos índios do mato pelos missionários salesianos, iniciando um movimento de concentração demográfica e sedentarização que impactou profundamente o modo de vida desses grupos, devido aos efeitos sobre a mobilidade espacial, a alimentação e a proliferação de doenças (ATHIAS, 1995; POZZOBON, 2011).

Com efeito, o panorama apresentado pelas teses e dissertações sobre os eventos recentes envolvendo os deslocamentos a São Gabriel da Cachoeira forneceu uma visão ampla das principais questões da experiência Yuhupdeh, proporcionando ao aspirante a antropólogo uma pré-compreensão do contexto histórico e sociocultural para fundamentar as abordagens analíticas e ajustar o olhar etnográfico para a experiência do trabalho de campo que ainda não havia ocorrido. Em julho de 2018, estive pela primeira vez em São Gabriel da Cachoeira, ocasião na qual iniciei os primeiros contatos com o que viria a ser minha experiência de trabalho de campo na cidade, auxiliando, na medida do possível, com as burocracias dos benefícios sociais. Permaneci alguns dias na cidade antes de viajar para algumas comunidades no rio Tiquié, com o objetivo de participar das reuniões de consulta do PGTA com os grupos Yuhupdeh, acompanhando meu orientador Pedro Lolli, antropólogo e pesquisador com experiência entre esses grupos. Imediatamente as imagens que penetraram meu imaginário através da literatura etnográfica começaram a se recompor, reorganizando-se a partir de minha presença na cidade, a qual só havia acessado no decorrer de muitas páginas lidas em teses e dissertações. As viagens e movimentações pelo município, os benefícios sociais, a retenção dos cartões magnéticos e o endividamento com os comerciantes articulavam-se de modo a oferecer diferentes perspectivas sobre a presença desses grupos na cidade, muito mais complexa e irreduzível que minha limitada imaginação poderia supor a partir das leituras.

Não esperava encontrar com pessoas Yuhupdeh no município logo àquela ocasião, embora estivéssemos no período de férias de julho. Estávamos nos preparando para subir o rio Tiquié para as reuniões do PGTA. No entanto, antes de seguirmos viagem, durante a curta estadia em São Gabriel, fui apresentado para algumas pessoas da região dos igarapés Castanha e Cunuri que procuraram por Pedro logo que souberam de sua presença na cidade. Alguns

Yuhupdeh de São Joaquim pediram ajuda para arrumar o motor que havia quebrado e precisava do conserto para garantir o retorno à comunidade, que em poucos dias organizaria uma “festa de santo”⁶. Assim que Pedro assegurou a ajuda para o conserto, os Yuhupdeh buscaram o motor para deixar na oficina próxima ao porto Queiroz Galvão. O encontro nos permitiu comunicar que faríamos reuniões de consulta em algumas comunidades, além de possibilitar minha apresentação prévia a alguns yuhupdeh antes de nossa viagem acontecer.

Em poucos dias pude iniciar as primeiras observações da experiência dos agrupamentos Yuhupdeh na cidade, acompanhando, ou melhor, seguindo de perto e participando dos processos burocráticos em diferentes órgãos e instituições públicas e privadas em São Gabriel, além de tomar conhecimento das principais demandas durante o período no município. A experiência, embora curta, esboçou o que seria o contexto do trabalho de campo, que consistiu em acompanhar os grupos Yuhupdeh na cidade ao longo de incursões burocráticas relacionadas aos benefícios sociais e ao trabalho dos professores e agentes de saúde, assim como a relação com comerciantes locais, os “patrões”. Além disso, circular com os Yuhupdeh pela cidade também evidenciou a experiência no comércio proporcionada pelo dinheiro dos benefícios sociais e salários, assim como as relações intermitentes com militares, missionários, assistentes sociais, antropólogos e demais pesquisadores, a depender das necessidades e interesses envolvidos.

Minha primeira experiência relacionada às incursões burocráticas foi com Luiz, um Yuhupdeh de São Martinho que pediu ajuda com alguns documentos na FUNAI. Foi então que dei meu primeiro passo na pesquisa. Ele estava acompanhado de sua mulher, seus filhos e um cunhado. Luiz estava ajudando a retificar um erro no RANI⁷ do irmão de sua esposa Antônia, Hupd’äh de Acará Poço, comunidade no Médio Tiquié. Como pude confirmar mais tarde, a “ajuda” entre cunhados é muito comum durante o período em São Gabriel, tanto para lidar com os meandros burocráticos como nas relações de compartilhamento envolvendo alimentos e dinheiro, algo que se revelou importante para pensar a presença desses grupos na cidade. Na FUNAI, Luiz me apresentou aos principais servidores da instituição, além de mostrar a dinâmica do atendimento e os principais documentos demandados pelos indígenas. Depois nos

⁶ Celebrações tipicamente católicas introduzidas na região pelos missionários desde os primeiros anos da colonização.

⁷ RANI- Registro administrativo de nascimento indígena. É um documento emitido pela FUNAI com função sobretudo administrativa, servindo como documento para solicitar o registro civil.

dirigimos à agência bancária do Bradesco, onde a esposa de Luiz realizou o saque do Salário-Maternidade.

Durante as caminhadas pela cidade, no intervalo entre uma instituição e outra, Luiz contou que os Yuhupdeh, diferentemente dos Tukano, não possuem casa de alvenaria ou voadeira com motor 40 – artefatos que servem como marcadores de diferenças interétnicas, “signos de poder e riqueza”, como observaram Ramos (2013), Marques (2015) e Moreira Serra (2017) nas etnografias com os Hupd’äh. Somente mais recentemente, a partir da década de 2010, os Yuhupdeh começaram a adquirir os motores “rabetá”, geralmente de uso coletivo, dentro da lógica interna de compartilhamento. Luiz falava com entusiasmo de aparelhos de som e canoas, convidando-me, inclusive, para sair ao comércio para escolhermos um aparelho de som. Como observou Lolli (2010), estes objetos têm sido inseridos não apenas no cotidiano desses grupos, mas compõem o conjunto de artefatos da vida ritual. A experiência de esperar para corrigir o documento na FUNAI e aguardar na fila da agência bancária para receber o benefício, associada às longas caminhadas e conversas variadas na cidade, não apenas inauguraram o trabalho de campo junto aos Yuhupdeh, mas expressaram a experiência de campo que estava no porvir. As perambulações entre instituições, as longas esperas para atendimento, a correção de documentos com erros de digitação, as conversas durante as invencíveis caminhadas, o comércio, bem como a percepção dos Yuhupdeh de toda essa experiência na cidade compuseram o quadro geral do trabalho de campo durante os meses em São Gabriel da Cachoeira.

III - Retornando ao campo

Em dezembro de 2018, retornei a São Gabriel da Cachoeira, como havia combinado com meus interlocutores Yuhupdeh durante as reuniões de consulta do PGTA, ocorridas entre os dias 28/07 e 31/07, em São Joaquim e São Martinho. No decorrer do período na cidade, fiquei hospedado em diferentes locais, com o objetivo de assegurar a realização do trabalho de campo diante da imprevisibilidade das circunstâncias de minha presença em São Gabriel da Cachoeira. No primeiro momento fiquei hospedado na casa de um antropólogo do ISA, o qual havia conhecido durante minha primeira viagem ao município. Depois, de acordo com as circunstâncias, fiquei hospedado na casa de outros recém conhecidos na cidade, antes de ficar acampado em Parauari, de forma intermitente, junto a alguns grupos Yuhupdeh do Cunuri e do Castanha. Estar acampado de forma intermitente não comprometeu a experiência de

convivência com os Yuhupdeh. Além das principais demandas serem no perímetro urbano, nas instituições públicas e privadas, a quantidade de pessoas e a dispersão dos grupos resultou em solicitações paralelas de ajuda, exigindo a presença na cidade de acordo com o horário de atendimento nas instituições. Além disso, minha dependência de caronas para chegar aos acampamentos me fez desconsiderar a possibilidade de ficar exclusivamente nos acampamentos, uma vez que os desencontros - e foram muitos - poderiam me deixar desabrigado em determinadas situações. Desse modo, sempre que possível, garantia meu espaço no acampamento, com minha rede e algumas peças de roupa, ficando acampado durante dias com os Yuhupdeh. No entanto, mesmo quando não podia passar as noites, passava dias inteiros no acampamento acompanhando a rotina diária de alimentação, conversas, banhos de rio, jogos de futebol, entre outras atividades.

De modo geral, o trabalho de campo nesse período constituiu-se principalmente de visitas diárias a diferentes instituições públicas e privadas, além de participar da experiência cotidiana na cidade, envolvendo interações com um conjunto heterogêneo de sujeitos, como os funcionários das instituições e órgãos públicos, missionários, antropólogos, assistentes sociais, advogados, militares e comerciantes. Como suas principais demandas na cidade relacionam-se com documentos e benefícios sociais, minha contrapartida para a realização da pesquisa foi acompanhar as questões burocráticas, que representam grande parte das dificuldades enfrentadas por esses agrupamentos. As pendências dos professores indígenas com a SEMED também são fatores de grande repercussão no período em que permanecem na cidade, devido a uma série de exigências do processo seletivo de contratação, mais rígido em 2019, de acordo com os professores yuhupdeh.

O período na cidade se estende consideravelmente de acordo com a demora nos processos burocráticos, o que pode demandar bastante tempo, seja na expedição de documentos específicos, no processo de contratação dos professores e agentes de saúde, ou mesmo por prazos estipulados para o pagamento dos benefícios sociais vigentes. A experiência burocrática dos grupos Yuhupdeh e Hupd'äh na cidade assume formas kafkianas diante de situações irresolúveis e esperas intermináveis, postergando o retorno às comunidades de acordo com os imprevistos que vão surgindo no decorrer dos processos burocráticos. As pessoas, no entanto, não compreendem completamente o que estão fazendo ao transitar entre instituições, o que acaba gerando mais dificuldades. A cidade ganha os contornos de um “labirinto” do qual é difícil escapar e que se estende às comunidades junto com as exigências burocráticas, como é descrito para o caso dos Hupd'äh (MARQUES, 2015, p. 240; MOREIRA SERRA, 2017, p. 160). Aproveitando a imagem do “labirinto”, é possível pensar nos documentos burocráticos

como o “fio de Ariadne” pelo qual os Yuhupdeh se guiam para transitar por esse labirinto, visto que a circulação desses artefatos regula os movimentos na paisagem urbana.

Os agrupamentos yuhup com os quais me relacionei vinham de diferentes regiões. Entre dezembro e abril havia muitos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira. Alguns agrupamentos chegaram em dezembro e outros foram chegando ao longo dos primeiros meses do ano. Havia agrupamentos vindos do igarapé Castanha, no médio Tiquié, das comunidades de São Joaquim e Santa Rosa. Os outros agrupamentos vinham da região do baixo Tiquié, das comunidades de São Martinho, São Domingos Sávio, São Felipe e Guadalupe, dos igarapés Cunuri e Ira, respectivamente. Além disso, havia alguns Yuhupdeh de Cucura São João, com os quais mantive pouco contato, tanto pelo desconhecimento mútuo como pelas oportunidades de estabelecer relações. Vale ressaltar que também me relacionei com muitas pessoas Hupd’äh que pediam ajuda com documentos, além de conversar com algumas pessoas Dow que conheci por intermédio dos Yuhupdeh.

IV - O novato

Quando estive nas comunidades Yuhupdeh em razão das reuniões de consulta do PGTA, pude me apresentar e falar brevemente sobre meu projeto, formalizando minha entrada no campo de pesquisa e confirmando o interesse deles em minha presença. A contrapartida, desde o início, seria colaborar com os assuntos burocráticos no decorrer da estadia deles em São Gabriel da Cachoeira, de modo que minha apresentação compreendia mais questões de formalidade e afirmação do meu compromisso em auxiliá-los do que uma explicitação dos pormenores do projeto de pesquisa. Meu objetivo era estar em São Gabriel em dezembro e encontrá-los para dar início ao trabalho de campo, justamente no período em que muitos agrupamentos do interior se deslocam à cidade. Logo que cheguei, os Yuhupdeh trouxeram suas demandas burocráticas, além de outros pedidos que ultrapassavam minha capacidade de resolução.

Em certa ocasião, enquanto “merendava”⁸ com alguns Yuhupdeh do Cunuri próximo ao porto Queiroz Galvão, nas imediações de um comércio cujo dono era um patrão muito acessado por eles, uma caminhonete da CASAI aproximou-se do porto carregando alguns Yuhupdeh do Castanha, os quais desceram da carroceria carregando algumas cestas básicas. Assistindo aquela cena que se desenrolava com rapidez, os yuhupdeh que estavam comigo questionaram

⁸ Lanchar ou fazer o lanche.

se o DSEI estava fornecendo “rancho”⁹. Imediatamente me pediram para ir verificar a informação com os motoristas, que já estavam fazendo o retorno para ir embora. Sem conseguir esboçar rapidamente uma reação, logo que iniciei os primeiros passos a caminhonete passou por nós antes que eu pudesse obter qualquer informação. Fátima, filha do velho Laureano, rindo da situação, lançou um comentário em forma de consolo, mas que marcou significativamente a compreensão sobre minha presença em São Gabriel da Cachoeira. “Michel é novato ainda, tá aprendendo as coisas, né?”. A perspicácia de seu comentário provocou uma percepção interessante sobre o processo de trabalho de campo, tanto em relação às expectativas dos interlocutores de pesquisa quanto à minha atuação como antropólogo.

A presença de antropólogos e outros pesquisadores não era uma novidade entre os Yuhupdeh. Era habitual falarem de outros pesquisadores que estiveram entre eles, principalmente aqueles conhecidos em comum, como Pedro Lolli e Henrique Junio, considerados “amigos”, e pelos quais sempre perguntavam. No entanto, eu era um “novato” em São Gabriel da Cachoeira, de modo que a contrapartida em “ajudar” com os compromissos burocráticos parecia estar relacionada não apenas com o projeto de pesquisa, mas à minha iniciação como antropólogo no trabalho de campo sob a condução dos Yuhupdeh. Com efeito, era comum ouvir de meus interlocutores algumas ilações a respeito do trabalho do antropólogo, o qual, além de prestar “ajuda”, é concebido como alguém interessado em aprender o “modo de vida” e o “jeito” daqueles com quem vai trabalhar. Na mesma direção, um homem Hupd’äh sugeriu que eu “sabia tudo de Hupd’äh” ao me revelar antropólogo, indicando certa percepção sobre os saberes de um antropólogo, especialmente em relação à atuação junto a grupos específicos.

Como um “novato”, havia muito a aprender, tanto sobre os Yuhupdeh como a respeito de São Gabriel da Cachoeira. Os Yuhupdeh contavam sobre as transformações na paisagem urbana, como o aumento demográfico, o crescimento dos bairros e a proliferação de automóveis. Contavam sobre transformações ocorridas em tempos imemoriais, como a profusão de pedras espalhadas pelas margens dos rios que outrora eram pessoas. Do mesmo modo, contavam sobre as especificidades da vida na cidade e suas diferenças do interior. “Novato”, como pude perceber ao longo do tempo através de conversas informais com moradores da cidade, era um termo comum para designar alguém recém-chegado, possivelmente uma particularidade do português regional. No entanto, o termo utilizado pelos

⁹ Rancho tem o sentido de mantimentos básicos. Fazer ou comprar o rancho significa, portanto, adquirir um conjunto de mercadorias, como frango, farinha, bolacha, café, assim como lanternas, pilhas, roupas etc.

Yuhupdeh marcava uma característica que me definia tanto em relação a eles como em relação à minha presença em São Gabriel da Cachoeira. Como me contaram, quando algumas pessoas Hupd'äh perguntavam por mim em razão de alguma demanda burocrática, os Yuhupdeh faziam questão de enfatizar que eu estava trabalhando com eles, não com os Hupd'äh. Para completar, afirmavam que os Hupd'äh tinham seus próprios antropólogos, mencionando Bruno Marques, Danilo Ramos e Rafael Moreira Serra, os quais desenvolveram trabalhos antropológicos junto aos Hupd'äh, mas que não estavam na cidade na ocasião. O mesmo comportamento se dava em situações que indígenas Tukano conversavam comigo ou perguntavam sobre questões burocráticas. Os Yuhupdeh enfatizavam que se tratava de um Tukano, de modo que não era preciso “ajudar”. Junio Felipe (2018) menciona em seu trabalho o mesmo enquadramento como antropólogo dos Yuhupdeh, sendo apresentado por eles, em determinados contextos, como “nosso antropólogo”.

Outro termo pelo qual os Yuhupdeh denominavam a mim e a outros brancos era *kariwa*, palavra emprestada do nheengatu, estabelecendo uma diferenciação entre brancos e indígenas. Apesar de não se tratar de uma categoria fixa e totalizante, os *kariwa*, do ponto de vista dos Yuhupdeh, são descritos a partir de um conjunto de características, como ter dinheiro, viver na cidade grande e ter documentos. A categoria *kariwa* designa um conjunto heterogêneo de brancos, e apesar da atribuição de alguns signos específicos, diferenciam-se entre si de acordo com o contexto da relação. Os Yuhupdeh diferenciavam antropólogos, pastores, assistentes sociais, advogados e comerciantes, embora evocassem o termo *kariwa* quando se referiam à chegada dos brancos na região. Nesse sentido, ao mesmo tempo que se assemelham por um conjunto de características, os *kariwa* se diferenciam entre si de acordo com as particularidades da relação que estabelecem com os Yuhupdeh. A definição de *kariwa* é, portanto, uma multiplicidade, e como adverte Viveiros de Castro (2018), não se trata de comparar multiplicidades como “invariantes correlacionais por meio de analogias formais entre diferenças extensivas”, mas de “determinar seus modos característicos de divergirem, suas distâncias internas e externas”(p.122-123). Nesse ponto, a comparação da multiplicidade *kariwa* opera uma “síntese separativa” na qual “não são as relações que variam, mas as variações que relacionam”.

A contrapartida para a realização da pesquisa de campo é uma praxe nas relações entre antropólogos e interlocutores, especialmente para a entrada no campo. O antropólogo se coloca à disposição de acordo com as demandas e interesses específicos dos grupos com os quais a pesquisa vai se desenvolver. Lolli (2010) menciona que sua entrada em campo junto aos Yuhupdeh teve como contrapartida a “ajuda” para a reativação da escola em São Joaquim e a

contratação de um professor da própria comunidade (p,17). Junio Felipe (2018) também teve como contrapartida a “ajuda” com as questões da escola indígena, assim como as demandas relacionadas às viagens a São Gabriel da Cachoeira (p.82). No meu caso, como a pesquisa se deu em contexto urbano, as principais demandas eram relacionadas a questões burocráticas, desde documentos necessários aos benefícios sociais, como alguns documentos relacionados à escola. Meu papel, portanto, foi “ajudar” com um amplo escopo de questões envolvendo a presença na cidade, especialmente os processos burocráticos, mais prementes no contexto urbano. Destaco o termo “ajuda”¹⁰ devido à recorrência de seu uso pelos Yuhupdeh para designar uma variedade de relações com indígenas e não indígenas, seja com cunhados, antropólogos, patrões, missionários, militares, assistentes sociais, agentes estatais, etc. Nos trabalhos citados, o termo é igualmente mencionado, entretanto, sem maior escrutínio, de modo que suas possibilidades analíticas passam despercebidas, assim como sua potência como conceito nativo capaz de abranger um conjunto heterogêneo de relações. Por ora, quero enfatizar a “ajuda” no contexto do trabalho de campo, explorando algumas nuances de meu papel como “ajudador” dos Yuhupdeh.

Adotar o termo “ajuda”/“ajudar” como um “conceito nativo” pode gerar algumas objeções, justamente por se tratar de um termo em português. Com efeito, não foi possível aprender a língua yuhup ao longo do trabalho de campo, tanto pelas dificuldades práticas de aprender uma língua em pouco tempo, como também pelas questões práticas de comunicação que as situações de campo impunham, especialmente em relação aos processos burocráticos. A comunicação com os Yuhupdeh foi estabelecida preponderantemente em português, mesmo entre aqueles cujo domínio da língua era mais rudimentar, contando com o auxílio de outros yuhupdeh que falavam a língua portuguesa com um pouco mais de destreza. No entanto, o que poderia ser apontado como uma deficiência ou carência revelou-se uma oportunidade metodológica. Seria um erro supor que os Yuhupdeh fazem uso meramente comunicativo do português. Muitos dominam relativamente bem o português, e nos últimos anos, com a produção de um dicionário yuhup, há certo esforço na padronização gráfica da língua, facilitando a criação de materiais didáticos para as escolas comunitárias. O português dos yuhupdeh, nesse sentido, expressa uma criatividade inerente à linguagem, e em vez de mascarar a estrutura simbólica da língua nativa, tornando o campo semântico inacessível, permite

¹⁰ O termo “ajuda” passará por maior escrutínio no capítulo 3, na sessão chamada Economia da ajuda, em que tentarei explorar suas conexões com o atual contexto das relações com patrões e outros agentes na cidade em trocas econômicas, morais e afetivas. Por ora, discuto o termo a partir de sua conexão com o contexto de pesquisa etnográfica e relação entre antropólogos e interlocutores de pesquisa.

explorar a multiplicidade de imagens que se deslocam entre contextos relacionais no esforço de tradução. Se a antropologia busca pensar o pensamento do Outro nos termos do nosso contexto relacional de símbolos convencionais, inventando o Outro e sua cultura, o mesmo movimento se passa entre os nativos, que inventam a cultura do antropólogo para si (WAGNER, 2010).

Levar a sério a noção de “ajuda”, empregada em português pelos Yuhupdeh, é explorar as possibilidades antropológicas do português do índio (PERRONE-MOISÉS, 2015). Como enfatizei antes, a impossibilidade prática de fazer incursões interpretativas a partir da língua yuhup revelou-se uma oportunidade metodológica para explorar como os Yuhupdeh buscam “pensar o pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) dos brancos. Se meu desconhecimento da língua yuhup impediu determinadas abordagens, o conhecimento da língua portuguesa pelos Yuhupdeh permitiu a objetificação analítica de seu esforço tradutivo e conceitual, tanto na dimensão comunicativa da relação que estabelecemos, como na dimensão antropológica do manejo linguístico e filosófico do português do índio.

Exemplos desse manejo linguístico e filosófico abundam nas etnografias, e não foi diferente em minha experiência de campo. Para citar alguns que considero significativos, houve uma situação em que José Ney, enquanto conversávamos sobre *sopros* e nomes de benzimento, disse-me, de forma explicativa, que “os nomes de benzimento são como as senhas do branco”. Em outro exemplo muito significativo exposto por Henrique Junio (2018), um yuhup lhe disse que “o banco é a roça do branco”. A meu ver, esses exemplos demonstram uma refinada capacidade intelectual dos Yuhupdeh no uso de metáforas e comparações a partir do português, expressando-se não como o uso instrumental do português com objetivos meramente comunicativos, mas como uma legítima reflexão antropológica. A comparação entre nomes e senhas, por exemplo, parece remeter à questão dos nomes secretos e aos perigos em torno da manipulação dos nomes, amplamente discutida em trabalhos etnológicos (HUGH-JONES, 2002; LOLLI, 2013). Já a analogia entre a roça e o banco parece destacar a importância do dinheiro para os brancos, especialmente para se alimentar, uma crítica muito presente entre os Yuhupdeh na cidade. Se, como argumenta Viveiros de Castro (2018a), “a antropologia compara para traduzir”, e “a boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* original do dispositivo possa ali se exprimir”, transformando a língua de destino (p.87), parece justo considerar o esforço tradutivo dos Yuhupdeh, nas circunstâncias mencionadas, como uma verdadeira “antropologia Yuhupdeh”. Obviamente, minha posição inspira-se na tentativa de elaborar uma “antropologia reversa” (WAGNER, 2010), no esforço metodológico de conciliar o movimento de descrição e a descrição do movimento no manejo do português. Nesse sentido,

parece legítimo explorar a noção de “ajuda”, além de outros termos em português, como um conceito nativo que exprime um conjunto heterogêneo de relações de troca e reciprocidade, atento às metáforas e analogias expostas por meus interlocutores.

Embora minha contrapartida para o trabalho de campo fosse “ajudar” com as demandas burocráticas na cidade, minha experiência de campo não se reduziu a questões burocráticas. Apesar disso, o auxílio com os documentos nas demandas por benefícios sociais assistenciais e previdenciários ocupou um lugar de destaque no decorrer do período em São Gabriel da Cachoeira. À medida que mais Yuhupdeh chegavam à cidade, logo me procuravam para pedir “ajuda” com alguma questão envolvendo documentos e benefícios sociais. Os pedidos de “ajuda” eram tão comuns que não havia pensado em suas implicações para o fazer antropológico, ou melhor, para como os Yuhupdeh concebiam o trabalho do antropólogo. Certa vez no acampamento de Parauari, enquanto conversava com o velho Laureano e seu filho Genésio, recém-chegados na cidade, um jovem yuhup chamado Edgar, capitão da comunidade de São Felipe, veio em minha direção para falar de alguns documentos que precisava para sua esposa realizar o cadastramento do Bolsa-Família. Enquanto Edgar se apresentava e expunha suas demandas por documentos, Laureano apontou para mim e falou em tom esclarecedor, “Ele é o ajudador”. Por outras vezes, quando me apresentavam para conhecidos, faziam questão de mencionar que eu estava ajudando com os documentos. Laureano, um senhor de quase 80 anos, sabia muito bem definir os principais interesses dos antropólogos, muitas vezes falando que “me contaria tudo”, histórias dos antigos, benzimentos, entre outros assuntos, sem que eu revelasse especificamente interesse nessas questões. Os Yuhupdeh, portanto, pareciam pressupor não apenas o papel do antropólogo, mas seus principais interesses de pesquisa.

Como bem observa Albert (2014), a prática da pesquisa etnográfica nas terras baixas sul-americanas passou por importantes transformações a partir das décadas de 1970 e 1980, ultrapassando as preocupações culturalistas para abordar mudanças sociais e políticas. O trabalho de campo antropológico, nesse contexto, passou por mudanças em seus parâmetros políticos, éticos e epistemológicos, implicando algumas limitações intelectuais diante das novas “demandas sociais”, mas revelando algumas potencialidades heurísticas a partir da relação etnográfica não mais baseada na “sujeição política e ingenuidade positivista”. Esse processo de transformações se mostra tanto em contextos locais como internacionais, motivados em grande medida pelos parâmetros mundiais de desenvolvimento que surgiram no final da Segunda Guerra Mundial, os quais passaram a embasar planos nacionais de modernização. As sociedades ameríndias, assim como diversas sociedades indígenas em escala mundial, começam a se constituir gradualmente como sujeitos políticos diante dos projetos de estados-nação que se

seguiram, reagindo às políticas preconizadas por organizações multilaterais, como o Banco Mundial e Bancos de desenvolvimento regionais, alcançando reconhecimento internacional.

Esses processos – o empoderamento indígena local e a globalização político-simbólica da etnicidade – definem o contexto no qual as condições e desafios da pesquisa antropológica nas sociedades de referência da etnografia clássica estão sendo delineados hoje. Essa dinâmica confronta a maior parte dos antropólogos em suas pesquisas e muitos estão diretamente envolvidos nela através de seu trabalho com organizações indígenas e ONGs de apoio. (ALBERT, 2014, p.132)

O engajamento do etnógrafo não é, portanto, uma escolha política ou ética no âmbito pessoal, mas parte constitutiva da “relação etnográfica” diante das “demandas sociais” dos sujeitos da pesquisa, de modo que a combinação entre ativismo e pesquisa etnográfica se torna a situação básica do trabalho de campo (ALBERT, 2014). Minha posição de “ajudador”, atuando como “antropólogo dos Yuhupdeh”, expressa as potencialidades heurísticas da “participação observante” para os propósitos antropológicos, sem deixar de explicitar o contexto histórico e político no qual a pesquisa se inscreve. Uma crítica recorrente na minha experiência de campo expressa alguns dos dilemas colocados pela situação etnográfica. Em algumas situações me falaram que os antropólogos viajavam à região, aproximavam-se dos povos indígenas com os quais planejavam desenvolver as pesquisas, depois retornavam ao local de partida, tornando-se doutores e enriquecendo a partir do trabalho realizado, enquanto os povos indígenas continuavam na mesma situação.

Nesse sentido, os antropólogos não ajudam os indígenas, mas os usam como passaporte para o enriquecimento pessoal. Vão à região para realizar suas pesquisas e depois não retornam. Embora os Yuhupdeh não me fizessem diretamente essa crítica, havia explicitamente a concepção de que o resultado de minha estadia entre eles seria um livro. Mas quero chamar a atenção para outro detalhe na crítica formulada acima, a qual também reverberou em algumas falas dos Yuhupdeh. Era comum perguntarem quando eu iria embora, assim como perguntavam quando eu retornaria à região. A distância entre pesquisador e pesquisado remonta o contexto de trabalho de campo tradicional, embora seja uma situação constante na antropologia, correlata ao distanciamento entre sujeito e objeto. Como antropólogo, minha presença é temporária, um morador sazonal que logo retornará à cidade de origem. No entanto, a condição de “ajudador”, e também “amigo”, diante do distanciamento espacial me separando dos Yuhupdeh, permitiu, por sua vez, superar nosso distanciamento temporal. A situação etnográfica de engajamento com os sujeitos de pesquisa permite a superação do “alocronismo” e “negação da coetaneidade”

do discurso antropológico (FABIAN, 2013). A combinação entre o ativismo e a pesquisa etnográfica da condição de ajudador, no mesmo sentido, estabelece o trabalho de campo como uma “práxis comunicativa e intersubjetiva” entre sujeitos contemporâneos, ainda que persista a distância espacial. Os povos indígenas são contemporâneos, não um resquício do passado como o imaginário nacional muitas vezes costuma expressar. A luta pelo reconhecimento tanto dos direitos originários como dos direitos de cidadania deve ser considerada a partir da multiplicidade de povos e culturas indígenas existentes atualmente no território nacional.

Mas, “quem somos nós para ajudá-los?” (LOBÃO, 2005), pergunta Fabian enquanto aponta caminhos para uma antropologia assumidamente crítica. Se podemos “ajudar” em algo, é certamente através da exposição de nossas próprias contradições. Como observa Fabian (2013), a geopolítica do ocidente tem seus fundamentos em uma cronopolítica, algo que pode ser facilmente reconhecido nos desdobramentos históricos das políticas indigenistas, que desde sempre pregaram a “civilização” dos povos indígenas, seja por meio da “catequese” ou pelo trabalho compulsório, como se estivessem em descompasso temporal e precisassem ser sincronizados. Com efeito, seria prepotência depositar todas as esperanças de transformação num trabalho de antropologia social, especialmente em se tratando de estruturas de poder derivadas de séculos de colonização. Do mesmo modo, seria omissão não aproveitar o espaço entre essas páginas para jogar luz sobre os debates travados por antropólogos e indígenas, que incansavelmente tentam expor as velhas e novas contradições que derivam do processo colonial.

V - Resumo dos capítulos e algumas hipóteses

A partir da pesquisa de campo em São Gabriel da Cachoeira, arrisco algumas hipóteses fundamentadas no esforço etnográfico de compreender a experiência dos benefícios sociais e empregos entre os Yuhupdeh, levando em consideração a intensificação das viagens à cidade. No primeiro capítulo, busco descrever os principais aspectos da presença na paisagem urbana, como a situação dos acampamentos, as estratégias de manutenção das famílias durante o período, as relações entre diferentes grupos yuhupdeh que se encontram, bem como as relações com outros grupos indígenas e com os brancos. Se por um lado a presença na cidade é marcada por uma série de dificuldades, como a violência, o preconceito, o endividamento nos comércios e situações de fome e doenças, por outro lado, pode envolver a formação de amigos, passeios pelo comércio, festas no acampamento, entre outras possibilidades de estar na cidade.

No segundo capítulo busco apresentar o retrospecto da política indigenista ao longo do processo histórico até sua expressão contemporânea, caracterizada pela promoção da cidadania indígena. Durante o processo colonial houve diferentes formas de governo dos povos indígenas, caracterizadas pela associação entre catequese e civilização, isto é, a conversão religiosa e o trabalho compulsório, que seguiram alinhadas até a mudança de paradigma da política indigenista oficial em direção à cidadania indígena. Com a mudança de paradigma da política indigenista, transforma-se a “governamentalidade” dos povos indígenas, que deixa de ser baseada no confinamento dos internatos e na proibição das expressões culturais, associada a um regime tutelar do Estado, para um governo baseado na gestão das diferenças e nas técnicas de consumo, corolárias das transformações do capitalismo global em direção à financeirização da economia. A partir de 2010, a presença de benefícios sociais e empregos praticamente se generalizou entre as comunidades Yuhupdeh, que passaram a frequentar a cidade com mais frequência devido às exigências burocráticas das políticas de transferência de renda, previdência social e processo contratual dos professores.

No terceiro capítulo busco discutir como o dinheiro e as mercadorias circulam nas lógicas internas de troca e compartilhamento entre os Yuhupdeh a partir da “economia da ajuda” (REZENDE, 2016). A noção de ajuda relaciona-se a diferentes relações de troca caracterizadas pela mutualidade, implicando tanto as relações de troca cotidianas com parentes como as relações de dependência com patrões, extrapolando para atores como antropólogos, pastores, assistentes sociais e poder público. Nesse sentido, meu objetivo é descrever os componentes morais e afetivos das relações de troca através da “economia da ajuda”, princípio que se mostrou presente nas relações com um conjunto heterogêneo de sujeitos, de modo a compreender etnograficamente o papel da ajuda nas dinâmicas de produção e expansão das redes de relações na cidade e seus efeitos sociopolíticos. Por outro lado, tento mostrar como a circulação de dinheiro e mercadorias, intensificada pelos benefícios sociais e salários, está submetida a contextos relacionais de valores compartilhados, os quais não são simplesmente dissolvidos e recompostos como valores de mercado. Em vez de ocasionar a dissolução social, o dinheiro passa a ocupar um lugar proeminente nas relações de ajuda e mutualidade na cidade, circulando de acordo com as dinâmicas internas de troca e compartilhamento dos Yuhupdeh. O dinheiro emaranha-se às relações morais e afetivas, expressando-se nos cuidados e ajudas mútuas e no compartilhamento de alimentos, remédios, lotações e festas, que permitem expandir as redes de apoio na cidade através da produção de aliados e “amigos”.

No quarto capítulo, por sua vez, busco mostrar como o contexto dos benefícios sociais e empregos, marcado pela monetarização e financeirização da política social brasileira,

encontrou-se com a economia da dívida do sistema de aviação regional, destacando as “afinidades eletivas” entre os regimes de dívida que caracterizam a relação entre patrões e fregueses e o regime de dívidas do sistema bancário e financeiro. Nesse sentido, os dispositivos digitais e instrumentos financeiros das agências bancárias, como cartões bancários, senhas e informações biométricas, passam a circular no interior das relações entre patrões e fregueses, convergindo e reforçando mutuamente as economias da dívida. Se por um lado as relações entre patrões e fregueses é mantida por meio de vínculos econômicos, morais e jurídicos, as relações com agências bancárias e instituições financeiras é mediada principalmente por máquinas eletrônicas e digitais que materializam os agentes financeiros.

Nas considerações finais, faço algumas reflexões sobre a “civilização” a partir da diferenciação entre “tempo dos antigos” e “tempo atual” na experiência contemporânea dos Yuhupdeh com benefícios sociais e empregos. Entre os Yuhupdeh, a distinção entre “tempo dos antigos” e “tempo atual” opõe um período de dispersão em que se “andava pelo mato”, comendo frutas e acampando, à chegada dos padres e concentração demográfica, transformando as formas de organização social e alimentação. Os Yuhupdeh afirmam que “hoje nós temos uma visão muito diferente dos nossos avós”, que estão “vivendo outro tempo” e “outro jeito de viver”. Esse “outro jeito de viver”, marcado pela incorporação de artefatos da civilização dos brancos, expressa tanto uma percepção das transformações temporais em relação ao modo de vida dos antigos, como as transformações na relação com outros grupos indígenas, expressando-se em novos padrões de mobilidade territorial, associados, por sua vez, à formação e expansão das redes de relações na cidade. Se as ações salesianas voltadas à promoção humana e social dos grupos Naduhup são responsáveis por significativas transformações no modo de vida desses grupos e suas relações territoriais, os benefícios sociais e empregos também representam um período de impactos no modo de vida dos Yuhupdeh, especialmente por aproximá-los paulatinamente de São Gabriel da Cachoeira, onde se relacionam com uma multiplicidade de agentes humanos e não humanos dentro de outros regimes de signos.

Capítulo 1

Crônicas da vida urbana

Ainda que ocupem boa parte do tempo, os deslocamentos ao município não se limitam à resolução de pendências burocráticas nas instituições públicas e privadas, havendo uma série

de fatores relacionados às viagens, como a simples experiência de “passear”¹¹ (*hãm kö*) pela cidade, rever amigos e parentes, beber nos bares do porto, comer a comida do “branco”, entre outras experiências proporcionadas pela paisagem urbana. Estar na cidade, portanto, não envolve somente dificuldades, como brigas, doenças, fome, dívidas, ameaças de morte, consumo excessivo de álcool, agressões xamânicas e outros tipos de violência. Embora os Yuhupdeh afirmem que “a cidade é muito perigosa”, a experiência urbana é muito apreciada, além de constituir um importante fator da vida contemporânea desses grupos. Pensar a experiência urbana, no entanto, não significa tomar a cidade como unidade analítica oposta à “comunidade” e à “floresta”, caindo na “tentação da aldeia” e reduzindo a experiência dos Yuhupdeh à situação de “índios na cidade” (MAGNANI, 2014), mas de pensar a cidade do índio (ANDRELLO, 2006). É preciso observar a movimentação na paisagem urbana para tornar visível os “trajetos” que instauram as diferentes dimensões do “circuito” através do qual os Yuhupdeh estabelecem vínculos e alianças com diferentes atores. Circuito, no sentido adotado por Magnani, é a configuração espacial produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas em determinado período de tempo, estabelecendo a dimensão espaço-temporal por onde pessoas, mensagens e objetos se movimentam. E como mostra Ramos (2013), as viagens a São Gabriel envolvem a movimentação pelos rios, pelas ruas e pela escrita, modos de percepção e ação orientados de acordo com os percursos que se abrem na paisagem urbana.

O objetivo do capítulo é apresentar um conjunto de situações e circunstâncias implicadas na experiência de estar na cidade, demonstrando as nuances das viagens a São Gabriel da Cachoeira, dificilmente percebidas a partir de explicações monocausais e utilitaristas. Nesse sentido, busco apresentar os principais aspectos da experiência dos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira, oferecendo um repertório de imagens da vida urbana, como a organização e localização dos acampamentos, a rotina diária na cidade, as relações intercomunitárias e interétnicas, assim como a relação com brancos. Sendo assim, em vez de conceber a cidade como “já dada” ou uma “unidade explicativa”, é a partir da mobilidade espacial ao longo dos rios e das ruas que podemos delinear a configuração do circuito dos agrupamentos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira.

¹¹ As palavras entre aspas caracterizam termos nativos utilizados pelos Yuhupdeh, os quais, por razões metodológicas, sempre que possível e conveniente apresentarão seu correlato na língua yuhup.

1.1 - Acampamentos

Entre dezembro de 2018 e abril de 2019 havia muitos Yuhupdeh na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Alguns agrupamentos chegaram em dezembro e outros foram chegando ao longo dos primeiros meses do ano. Havia agrupamentos vindos do igarapé Castanha, no médio Tiquié, das comunidades de São Joaquim e Santa Rosa. Os outros agrupamentos vinham da região do baixo Tiquié, das comunidades de São Martinho, São Domingos Sávio, São Felipe e Guadalupe, dos igarapés Cunuri e Ira, respectivamente. Os Yuhupdeh permaneceram assentados em diferentes locais da cidade. As divisões entre os acampamentos obedeciam à lógica dos grupos locais, embora alguns grupos afastados geograficamente tenham acampado no mesmo local, organizados de acordo com os grupos domésticos. Mais tarde, constatei que havia laços de parentesco entre algumas pessoas do Castanha e do Cunuri nesses acampamentos. Conforme a chegada de mais pessoas, os acampamentos foram mudando e pessoas transitaram entre os grupos, de acordo com as afinidades e circunstâncias. Algumas famílias permaneceram em grupos menos numerosos, em pequenas ilhas e aglomerados de pedras próximas ao porto Queiroz Galvão. De modo geral, os Yuhupdeh estavam espalhados em dois acampamentos extensos, uma “casa de apoio”, e alguns grupos dispersos aos arredores de São Gabriel da Cachoeira.

O “beiradão”, como é chamado o arquipélago de acampamentos dispersos pelas margens da cidade, próximos ao porto Queiroz Galvão, é formado por agrupamentos oriundos dos principais afluentes do rio Negro, que se deslocam à cidade no período de férias escolares por uma série de razões, que vão desde assuntos relacionados às escolas quanto a documentos e benefícios sociais. Apesar do termo “beiradão” ter sido utilizado por antropólogos e pelas instituições para designar o conjunto de acampamentos às margens de São Gabriel, os Yuhupdeh usavam convencionalmente o termo “Parauari” ou mesmo “Vila Azul” para se referirem aos acampamentos, utilizando o termo “beira” para a região do porto Queiroz Galvão. A falta de infraestrutura para receber os fluxos de indígenas que se deslocam das comunidades do interior é uma das principais causas de vulnerabilidade social. Segundo o censo do IBGE realizado em 2010, São Gabriel da Cachoeira não tem Política Municipal de Saneamento Básico e não possui Plano Municipal de Saneamento Básico.

Em Parauari, um acampamento é dividido em dois grupos contíguos, compostos por pessoas do igarapé Castanha e do igarapé Cunuri, reunidos no sítio de uma família Baré residente na cidade, que permitiu a estadia em troca da manutenção do terreno. Lucila, dona do

sítio, frequentemente aparecia para colher açaí, junto de seu marido e filhos. De um lado, pessoas das comunidades de São Joaquim e Santa Rosa, totalizando cerca de 30 pessoas em janeiro. Esse acampamento continha grupos Tuyuka, Yeba Masa (Makuna), Desano e Yuhupdeh, os quais formam o “nexo regional” do Igarapé Castanha (LOLLI, 2010). Apesar de haver mais Yuhupdeh de São Joaquim na cidade, estes permaneceram acampados em outros pontos da extensa costa do rio. Do outro lado, agrupamentos da comunidade de São Martinho, que estavam praticamente todos na cidade no período de janeiro, totalizando mais de 50 pessoas. Além disso, alguns agrupamentos Hupd’äh, de Taracúá Igarapé acampavam no mesmo espaço e com intensa convivência com os Yuhupdeh de São Martinho, comunidades que mantêm alianças matrimoniais entre si. Alguns grupos domésticos de São Martinho, em vez de barracas de lona azul e estacas, dormiam numa casa de farinha inutilizada, estrutura de madeira coberta com folhas de zinco e com um forno de barro quebrado no centro. Moisés, professor yuhupdeh de São Martinho, negociou a estadia com a família Baré, de modo que ocupou aquele espaço durante o período na cidade, privilegiado em relação às barracas, mas igualmente exposto a temporais e ventanias.

Cada grupo doméstico, constituído por um casal e seus filhos, dormia sob a mesma barraca, podendo ter um fogo particular. Nas barracas maiores, podia haver mais de um fogo, utilizado por mais de um grupo doméstico. Os utensílios domésticos eram cuias, panelas de alumínio, potes e copos plásticos, garrafas térmicas, colheres, garfos e facas. Algumas panelas, como observei, carregavam o nome de suas donas, o que não impedia o uso compartilhado. Os acampamentos são mantidos, em termos de alimentação e demais necessidades, pelos salários dos professores e agentes de saúde, além dos recursos financeiros dos benefícios sociais entre aposentados, pensionistas e beneficiários do PBF. Aqueles que possuem recursos financeiros garantem a manutenção dos familiares durante o período na cidade, especialmente por meio do endividamento nos comércios, onde muitos possuem “contas” e mantêm relações duradouras com comerciantes.

Os agrupamentos de Guadalupe, do Ira, somavam cerca de 30 pessoas no mês de janeiro, e acamparam nos pedrais próximos ao porto Queiroz Galvão, cobertos com lonas azuis e estacas, à maneira comum dos acampamentos improvisados. De acordo com Valdir, agente de saúde, o acampamento do Ira era mantido principalmente por seu salário, o que o obrigava a se endividar constantemente com um comerciante para conseguir rancho. Já os agrupamentos Yuhupdeh das comunidades de São Felipe e São Domingos Sávio, do Cunuri, hospedaram-se na “casa de apoio” localizada no bairro Dabaru. A casa de apoio pertence à igreja presbiteriana de Belo Horizonte, sob responsabilidade de um pastor evangélico que, junto da esposa, realiza

alguns trabalhos com os Yuhupdeh da região do Cunuri desde 2006. O pastor, segundo os Yuhupdeh, auxilia nos assuntos relacionados à escola, além de promover a evangelização dos indígenas, como pude constatar por meio dos documentos de batismo evangélico que alguns yuhup carregavam consigo em pastas junto a outros documentos. A casa de apoio é construída com quatro quartos, telhas de zinco e paredes de bloco e concreto, adaptados com uma estrutura de madeira para pendurar redes. A casa ainda estava em processo de construção, mas já contava com portas individuais e um espaço a ser construído, com lavanderia, banheiro e cozinha, além de muros cercando o quintal.

Apesar da casa de apoio ser evangélica, a divisão não estava formalizada. A regra para se hospedar na casa era não fazer uso de bebidas alcoólicas no local e não se hospedar bêbado. Como a regra não foi devidamente seguida, formalizou-se que a casa seria destinada somente aos Yuhupdeh evangélicos. Essa resolução estava colada à porta da casa de apoio, numa folha impressa que justificava a decisão, argumentando que as “bebedeiras” estavam envergonhando o pastor e a “dona da casa”, a Oitava igreja presbiteriana. O aviso alertava que, infelizmente, a partir da próxima viagem os Yuhupdeh não evangélicos teriam de procurar por barracões da prefeitura ou montar acampamento, já que a oportunidade de permanecer na casa de apoio foi desperdiçada.

A reivindicação de uma casa de apoio por parte dos Yuhupdeh não evangélicos deve-se em grande parte às condições de moradia dos outros locais. A começar pelo acesso à água. Embora no acampamento localizado em Parauari haja acesso à água branca de um igarapé, não há tratamento adequado. Já o acampamento no Dabaru consumia água de um poço artesiano localizado no bairro. As pessoas do acampamento do Ira buscavam água próximo ao porto Queiroz, no poço artesiano. Quanto à preocupação do poder público com a qualidade da água consumida, o posto de saúde da cidade costumava distribuir gratuitamente hipoclorito de sódio para o tratamento de água, mas os Yuhupdeh não costumavam usar o composto, optando por consumir água do igarapé ou dos poços artesianos. A reincidência de doenças é comum durante todo período na cidade, como parasitoses e malária, principalmente nas áreas do “beiradão”, onde acampam os vários agrupamentos Yuhupdeh e Hupd’äh, além dos demais grupos do interior. Recorrentemente acompanhava pessoas ao posto de saúde para “tirar lâmina”, como costumam dizer os yuhup, fosse de malária ou “filária”¹². Quando a doença era constatada, os indígenas recebiam a medicação adequada para os respectivos tratamentos. No entanto, era

¹² Filária: Doença parasitária causada por nematóides filariais, popularmente conhecida como elefantíase.

comum retornarem ao posto de saúde para novos testes. Embora as doenças fossem tratadas, a exposição era contínua, aumentando ainda mais a vulnerabilidade das famílias.

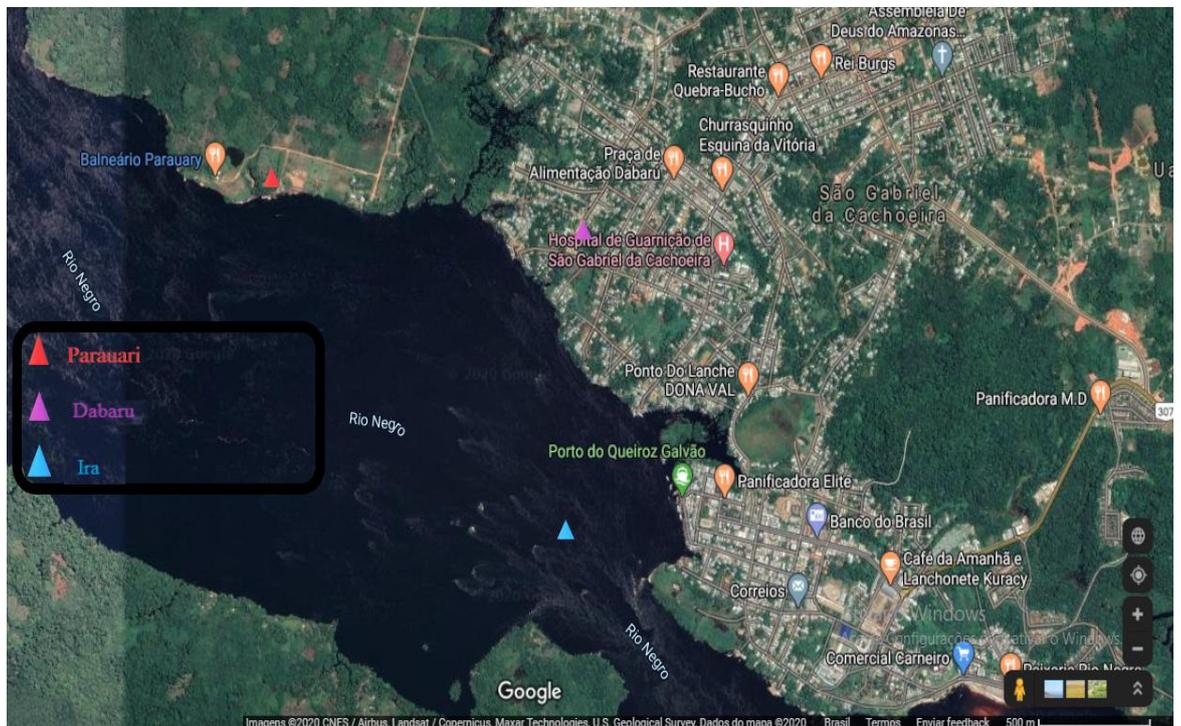


Figura 1: Principais concentrações de grupos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira.

Com exceção da casa de apoio em Dabaru, cuja estrutura garantia maior proteção às chuvas torrenciais de São Gabriel, os acampamentos improvisados são vulneráveis aos frequentes temporais. Não que os Yuhupdeh fossem incapazes de lidar com as situações colocadas pelos temporais, afinal, são povos nativos da região com intensa mobilidade espacial, apreciadores dos acampamentos de caça e pesca. As circunstâncias do período na cidade, entretanto, contribuem para a instauração de um ambiente de risco para os Yuhupdeh e outros grupos indígenas do interior. Além da dependência quase exclusiva de dinheiro para a manutenção básica na cidade, não é possível realizar incursões de caça, acessar suas roças para a provisão de maniva, coletar quantidade suficiente de frutas, nem conseguir quantidade suficiente de peixes para a alimentação, havendo a necessidade de outros meios de garantir os recursos para a manutenção dos acampamentos. Diante desse cenário, os yuhupdeh reclamavam com frequência dos preços do peixe e da farinha, enfatizando que estavam cansados de comer frango.

A falta de recursos para assegurar a passagem no município durante a espera dos processos burocráticos, somada à pontual e fracionada ação do poder público para lidar com a situação desses agrupamentos, acaba por gerar efeitos ainda mais complicados para a vida dessas pessoas. A prática de retenção dos cartões bancários e documentos pelos comerciantes

como condição para adiantar mercadorias a crédito é um aspecto central do contexto dos benefícios sociais e empregos entre os Yuhupdeh, que buscam o endividamento como forma de garantir o período na cidade. A morosidade burocrática, por sua vez, faz com que o endividamento aumente vertiginosamente à medida que o tempo na cidade é prolongado. Para garantir alimentação, combustível e outros produtos, a alternativa mais viável encontrada é “negociar” com os “patrões”, deixando documentos e cartões em posse dos comerciantes, ou até mesmo, como presenciei, tornando-os seus “procuradores”. Se por um lado essa manobra permite assegurar alimentação, combustível e outros bens desejados na cidade, sem que a inconstância das viagens resulte no bloqueio dos benefícios, por outro, permite que os comerciantes façam empréstimos consignados de alto valor, principalmente a partir da conta dos aposentados e pensionistas. Dessa forma, contar com a “ajuda” de um “patrão” para adiantar mercadorias a crédito, ou mesmo solicitar empréstimos nas agências bancárias e financeiras para conseguir recursos, é uma manobra imprescindível para os Yuhupdeh na cidade, apresentando vantagens e desvantagens.

Embora a manutenção dos coletivos seja garantida por aqueles com algum tipo de renda, o que possibilita criar relações de crédito e dívida com os “patrões”, é importante salientar que o endividamento não é a única estratégia realizada pelos indígenas na cidade. Muitos procuram realizar atividades remuneradas pontuais, como carregamento e descarregamento de cargas para comerciantes locais, manutenção de terrenos, venda de sorvete, venda de artesanato e coleta de produtos recicláveis, para citar algumas. Uma atividade desempenhada tanto por homens quanto por mulheres e crianças é a coleta de materiais recicláveis, principalmente latas de cerveja e refrigerante. Nas perambulações pela cidade, quase sempre realizadas em grupo, os Yuhupdeh juntavam as latas que encontravam pelos caminhos. Não faltavam conversas sobre os preços dos materiais recicláveis e quais compradores pagavam melhor pelo produto. Valdir, um yuhup de Guadalupe, perguntou-me certa vez o que era cobre, pois lhe disseram que se pagava bem pelo material, mas que não sabia onde e nem como encontrar. Nenhuma dessas atividades supre as necessidades básicas, visto que as famílias são numerosas e o valor pago por esses trabalhos é pouco, ou, muitas vezes, feito em forma de alimentação. Além desses trabalhos, o “apoio” e a “ajuda” de outros atores, como pastores, assistentes sociais, militares e antropólogos, são constantemente solicitados, de acordo com as necessidades e interesses.

De modo geral, os Yuhupdeh enfatizam a constante necessidade de dinheiro para suprir as principais necessidades durante o período na cidade, motivo de muitas dificuldades para esses agrupamentos. Muitas vezes falavam com certa ironia sobre como “tudo na cidade é pago”, em contraste com a comunidade, onde possuem roças, podem caçar e pescar quando

bem entendem e não ficam doentes com frequência. O dinheiro dos benefícios é considerado pouco. O custo das viagens pode superar o valor dos benefícios, principalmente o PBF, com parte considerável empregada na compra de combustível e alimentos, divididos entre muitas pessoas. Em comunicação pessoal, um servidor da FUNAI mencionou que alguns grupos Hupd'äh do Uaupés afirmaram na reunião de consulta do PGTA que não queriam o Bolsa Família porque o valor era muito baixo, não compensando as viagens. Não obstante as dificuldades, na última década os Yuhupdeh intensificaram as viagens à cidade, enfrentando todo o período acampados. A mesma situação é presenciada pelos agrupamentos Hupd'äh, como narram os recentes trabalhos de Ramos (2013), Marques (2015) e Moreira Serra (2017).

Apesar de não possuírem parentes na cidade, os Yuhupdeh, como pude constatar, têm expandido o alcance de sua rede de relações, o que pode ser observado na demanda por empregos e benefícios sociais, e até mesmo nas controversas relações com os “patrões”. A expansão das redes sugere o agenciamento das relações com um conjunto heterogêneo de atores e artefatos técnicos e discursivos associados ao contexto de promoção da cidadania indígena. Como agenciamento, concebo a mobilização simultânea de capacidades heterogêneas voltadas à produção de efeitos específicos, envolvendo a imbricação de agências humanas e não-humanas. Esses agenciamentos acontecem tanto em escala individual quanto coletiva, de modo que uma pessoa pode conseguir “ajuda” para sua família ou grupo local e ao mesmo tempo abrir caminho para que outros possam se beneficiar coletivamente da “ajuda”, sem necessariamente agir visando a suposta totalidade dos grupos Yuhupdeh.

A experiência em campo demonstrou que há constantes tensões entre os diferentes grupos que compõem o “povo Yuhupdeh”, que se expressam em acusações de roubo, de feitiçaria, violência e até mesmo de cobranças para contar histórias a antropólogos ou membros da comunidade. Muitas vezes, os relatos não passam de “fofocas” que circulam entre as pessoas. A convergência e concentração de diferentes agrupamentos Yuhupdeh e Hupd'äh na cidade, dentro das circunstâncias colocadas pela escassez de recursos, as rotineiras doenças, o endividamento nos comércios, as acusações recíprocas de roubo e potenciais agressões xamânicas, propicia um ambiente de possíveis tensões entre os grupos, mas também possibilita a aproximação de jovens e a formação de novos casais (MARQUES, 2015, p.239; MOREIRA SERRA, 2017, p.169). Nesse sentido, os diferentes agrupamentos Yuhupdeh se articulam a partir de redes heterogêneas que os conectam a diferentes atores em torno de projetos singulares e coletivos. Tornar visível o agenciamento indígena das relações no contexto urbano nos permite pensar a situação dos agrupamentos Yuhupdeh e Hupd'äh para além da condição de vítimas. A regularidade das viagens e a aproximação cada vez maior da cidade fundamentam-

se num projeto deliberado desses grupos, não se reduzindo a relações de poder com o Estado ou com os “patrões” brancos ou Tukano. Não se trata de negar os conflitos e as relações de poder, mas evidenciar que os Yuhupdeh não são meros espectadores desses processos. Antes, negociam ativamente suas relações, seja com os “patrões”, com o Estado, ou com diferentes atores – como antropólogos, assistentes sociais, pastores, vereadores e militares etc. – mobilizando artefatos como documentos, cartões magnéticos, senhas, assim como se organizando por meio de associações de professores e ONGs.



Figura 2: Barracas de lona em Parauari (Foto: Michel P. Barbará)



Figura 3: Crianças no acampamento em Parauari (Foto: Michel P. Barbará)

1.1.1 - Imagens da vida na cidade: nem tudo é dificuldade

Pela manhã, quase saindo da casa onde estava hospedado em São Gabriel, ouço uma voz chamando no portão. Era Conceição, acompanhada de Denise, filha de Januário, moradores de São Martinho. Seu marido Januário estava internado no HGu, tratando a tuberculose, então resolveram trazer notícias e pedir um pouco de farinha, que havia acabado. Como as acompanharia ao acampamento, fui comprar um pouco de farinha para levar, mas precisava de dinheiro. Não havia dinheiro no Banco do Brasil. Era início de março e a cidade estava em clima de carnaval. Se já era comum o esgotamento dos caixas eletrônicos, não seria diferente num dia de carnaval. Sem dinheiro, fui até um comércio onde costumava comprar com cartão de débito. Em alguns comércios da cidade, exigia-se um valor mínimo para compras no cartão de débito, o que dificultava seu uso para compras pequenas. Peguei dois sacos de farinha, um suco, um maço de tabaco e papéis para enrolar fumo. Seguindo em direção ao porto, encontrei Hilário e sua esposa Marina, que aguardavam Conceição e Denise para retornar ao acampamento. As imediações do porto permanecem repletas de pessoas todos os dias, com muitos Hupd'äh sentados em frente aos comércios conversando e bebendo. Os Yuhupdeh também se reúnem à “beira”, como costumam chamar a região do porto, para beber cachaça, conversar, fumar tabaco e comer espetinhos de frango, mas o elevado número de pessoas Hupd'äh se destaca na paisagem portuária, sempre movimentada.

Embarcamos na rabeta para seguir ao acampamento. O nível do rio já estava baixo naquela época do ano. O verão havia chegado e o rio secava gradualmente, expondo os pedrais ao longo do percurso e exigindo maior cuidado na condução da embarcação, tornando o trajeto mais vagaroso. Quando chegamos no acampamento em Parauari, o velho Laureano, que estava deitado em sua rede, recebeu-me com um sorriso, perguntando se havia levado algo para ele. “Meu amigo, trouxe tabaco?”, perguntou com alegria. Ele ajeitou um banco e sentamos para fumar, Laureano, Hilário e eu. Fátima estava doente, deitada em sua rede, onde permaneceu quase imóvel depois de me cumprimentar. Logo os homens começaram a beber cachaça “51”. Depois de muito insistirem, compartilhei um copo com eles. O gesto de recusa aos convites é compreendido da mesma maneira que uma atitude “sovina”, mal vista pelos yuhup. O compartilhamento de bebida obedece à mesma lógica das rodas de caxiri¹³. Um homem enche o copo e passa para alguém da roda, que bebe o líquido e devolve o copo àquele que encheu,

¹³ Bebida fermentada à base de mandioca, comumente misturada com cará, pupunha, batata etc.

que repete o movimento depois de algum tempo, enquanto os homens na roda conversam e fumam tabaco.

Algo muito presente no acampamento era a música, especialmente forró e brega, gêneros musicais muito apreciados na região. Muitos possuem pequenos rádios com os quais escutam música individualmente ou com outras pessoas, assim como alguns possuem grandes caixas de som. Roberto, Hupd'äh de Acará Poço, cunhado de Luiz, possuía uma grande caixa de som que costumava deixar tocando em alto volume durante momentos de interação no acampamento, junto dos yuhup de São Martinho. Apesar de funcionar à bateria, a caixa necessitava de constantes recargas elétricas, as quais eram improvisadas numa pequena casinha no terreno ao lado do acampamento, onde havia alguns fios soltos que os yuhup conectam à caixa para recarregá-la. Com um *pendrive* preenchido de músicas, o som de Pepe Moreno foi colocado em alto volume, levando o velho Laureano a dançar e me convidar a participar da diversão do momento. Um pouco constrangido, mas sem possibilidade de escapar, entreguei-me ao momento e improvisei alguns passos desconcertados, para a alegria dos yuhup que assistiam o desenrolar daquela cena às gargalhadas. Laureano forjava um par de dança com suas mãos, coreografando os passos do forró, com a desenvoltura de um dançarino. Em seguida, Laureano me falou sobre o *Kapiwaya*¹⁴ e pediu para filmar¹⁵ sua performance. Ao som do estilo brega, ele pegou um bastão de madeira e iniciou a dança em movimentos circulares, enquanto alternava entre as batidas de seus pés e do bastão no chão, repetindo frases musicadas que eu não conseguia, e nem poderia, compreender.

Durante o restante do dia houve música e dança, com a participação de um grupo de indígenas Baniwa que havia se instalado próximo ao acampamento e passou a interagir com os Yuhupdeh. Enquanto a música tocava, as pessoas do acampamento de São Joaquim e de São Martinho misturavam-se, bebendo e escutando música, enquanto outros permaneciam em suas redes conversando. Conceição, animada pela música e pelo álcool, dançava forró com um homem Pira-Tapuia, antes de começar a chorar lembrando de Januário internado. A experiência na cidade tem seus altos e baixos. O rapaz Pira-Tapuia apareceu repentinamente no acampamento, possivelmente conhecido dos yuhup de São Martinho. Mais tarde naquele dia, Conceição, aproximando-se como quem quer contar um segredo, acusou o homem Pira-Tapuia, com o qual dançava mais cedo, de ser alguém “muito perigoso” que “matava pessoas”. No

¹⁴ Espécie de dança relacionada, geralmente, às cerimônias dabucuri, cujos ciclos podem durar cerca de um dia e meio, nos quais os homens dançam conduzidos pelo mestre de dança (yam yãp) enquanto recitam uma música de linguagem incompreensível (LOLLI, 2010, p. 34).

¹⁵ Infelizmente, nesses acasos da vida, perdi a filmagem quando meu computador quebrou, pegando-me desprevenido.

entanto, continuava conversando amistosamente com o rapaz, um homem relativamente forte com cerca de 30 anos. Vendo-me entre aquelas pessoas, dirigiu-se a mim de forma muito amistosa e receptiva, rindo de praticamente tudo que eu falava, ao mesmo tempo que tentava me fazer rir também.

Uma situação curiosa ocorreu enquanto conversava com Laureano, Conceição, esse rapaz e Pedro Lima, um velho tuyuka que vive na comunidade de São Joaquim, no Igarapé Castanha. Laureano, em certo momento, tentou explicar que o rapaz era “Pira-Tapuia”. Era algo comum destacarem as diferenças étnicas entre si, como uma atitude pedagógica para o antropólogo. Pedro Lima, em momento anterior, enquanto compartilhava *ipadu* com Laureano, fez questão de apontá-lo e chamá-lo de *peona*, denominação comum aos grupos Naduhup a partir dos Tuyuka (CABALZAR, 2009, p.134). Quando Laureano disse a palavra “Pira-Tapuia”, o rapaz, como num acesso de raiva, reagiu perguntando “quem é filho da puta?”. No mesmo momento tratamos de explicar que o velho disse “Pira-Tapuia”, e não a palavra que ele julgou ouvir, de modo que o rapaz se acalmou, voltando à postura aparentemente amistosa. Naquele instante, as acusações de Conceição fizeram eco, assim como os relatos etnológicos sobre a postura arrogante de grupos Tukano diante dos Naduhup. No entanto, essa tensão nas relações interétnicas, envolvendo de forma não contraditória acusações de assassinato e gestos amigáveis, parece expressar alguns aspectos da socialidade rionegrina ligados à relação entre visitantes e anfitriões, presentes nos *dabucuris*, e de forma mais geral, às relações entre parentesco e afinidade. Como veremos adiante, a mesma tensão aparece no compartilhamento de bebidas com não-parentes na cidade, de modo que a relação com a alteridade é sempre cercada por perigos.

Embora escasso, havia *ipadu* no acampamento em Parauari, geralmente compartilhado pelos velhos aos fins de tarde. Alguns Yuhupdeh trouxeram um pouco de *ipadu* à cidade e certa quantidade de folhas de coca para sua produção, assim como compartilhavam daquele trazido pelos grupos Hupd’äh acampados em Parauari. O fluxo de pessoas descendo à cidade em diferentes momentos contribuiu para que houvesse um pouco de *ipadu* disponível. Em certa ocasião cheguei ao acampamento e alguns homens yuhup e hup de São Martinho, São Joaquim e Taracuí Igarapé estavam reunidos na preparação de *ipadu*, improvisando algumas ferramentas. Havia um velho tacho na casa de farinha utilizada pela dona do sítio, no qual as folhas podiam ser torradas. Mas para triturá-las era preciso improvisar embalagens plásticas, para comprimir e quebrar as folhas, além de nescas de tecido para coar o pó. Em outra ocasião, o velho Laureano compartilhava *ipadu* com Pedro Lima. As rodas de cachaça e de *ipadu* no

acampamento produziam um espaço de compartilhamento e interação entre diferentes grupos espacialmente afastados, e acabavam por produzir um ambiente festivo entre os convivas.

O consumo de bebida alcoólica, embora se destaque pelas proporções abusivas, tanto nos trabalhos acadêmicos como no discurso corrente sobre a presença desses grupos em São Gabriel, expressa uma dimensão significativa da socialidade Yuhupdeh em relação à experiência na cidade. Em certas ocasiões era comum ver alguns yuhup reunidos com outras pessoas enquanto bebiam cerveja ou cachaça na beira ou em frente a bares na região do porto. “Estou bebendo na conta do meu parente”, diziam. Aqueles com alguma renda em dinheiro, como professores e agentes de saúde, frequentemente pagam bebidas para seus companheiros. Compartilhar bebida com pessoas, assim como beber nos bares do porto, são expressões da socialidade à medida que constituem gestos afetivos e laços sociais entre parentes e amigos. Além disso, envolve um ato de generosidade e altivez daquele que paga para seus companheiros beberem. Certa vez, chegando ao acampamento, um professor yuhup, relaxadamente deitado em sua rede, disse-me “Michel, hoje bebi no porto, paguei, agora estou tranquilo”. A aparente aleatoriedade dessa informação expressa um aspecto importante das bebedeiras e da relação com o dinheiro, o qual permite estar na cidade e fazer amizades, algo relevante do ponto de vista sociopolítico, devido à possibilidade de expandir as redes de influência na sede do município, onde a presença desses grupos tem se acentuado nos últimos anos.

Se compartilhar bebida na cidade pode representar a criação de laços de amizade, por outro lado, também há o risco de “envenenamento” e “estragos”, uma questão ressaltada pelos Yuhupdeh, especialmente depois da morte de um yuhup atribuída ao fato de ter compartilhado bebida com alguém que não era seu parente. Durante uma noite de carnaval, alguns homens e mulheres Yuhupdeh foram até a região da praia, onde a festa de carnaval em São Gabriel estava sendo organizada. Enquanto se misturavam à multidão reunida para acompanhar o festejo, alguns yuhup caminhavam com sacos de lixo recolhendo latas de alumínio para vender. Alguns se mostravam felizes com a experiência, dizendo que nunca haviam participado do carnaval. Enquanto recolhiam as latas, alguns homens compartilhavam bebida, algo que, além de fazer parte do divertimento na ocasião, poderia mantê-los despertos durante a atividade. Um deles me pediu dinheiro para comprar mais bebida, justificando que ali não havia nenhum parente para eles beberem juntos, podendo ser “perigoso”. Os perigos do compartilhamento de bebida parecem remeter à relação entre distância geográfica e distância ontológica, relacionadas à dinâmica entre parentesco e alteridade (POZZOBON, 1991, apud MARQUES, 2015, p.126). A convergência de diferentes grupos na cidade pode levar a encontros com potencial de se tornarem amizades, assim como podem ser perigosos a ponto de provocarem a morte. A bebida

pode participar de ambos, de acordo com as relações entre alteridade e parentesco. Adiante, destacarei mais detalhes dos perigos ligados à experiência na cidade.

Um dos principais passatempos dos Yuhupdeh na cidade era a pescaria. Os homens saíam com suas rabetas e alcançavam locais com maior oferta de peixes, algumas vezes rio acima e outras próximo ao bairro da praia, mais distante do local onde costumam ficar acampados. Segundo diziam, nas imediações da cidade há escassez de peixes, sem diversidade ou quantidade razoável, encontrando só “aracu-pintado” e “mandi”, insuficientes para a alimentação coletiva. Quando saíam para pescar, os homens preparavam previamente as malhas, armando-as em locais estratégicos para depois de algum tempo verificarem se havia peixes na armadilha. Nas vezes em que o resultado era satisfatório, os homens exibiam sorridentes os peixes capturados, alguns de tamanho razoável. Embora complementassem a alimentação, a quantidade de peixes capturados era insuficiente para alimentar as pessoas, o que faz da pesca na cidade uma atividade sobretudo recreativa.

A alimentação na cidade é baseada principalmente em frango e farinha, além de peixe salgado, beiju, arroz, feijão, macarrão, entre outros produtos industrializados. Contudo, o fluxo de pessoas descendo a São Gabriel possibilitava alguma variação alimentar a partir de alimentos mais difíceis de se adquirir na cidade. A alimentação dos Yuhupdeh é composta por uma diversidade de frutas silvestres, carnes de caça, peixes e alimentos derivados da mandioca, mas também arroz, feijão, macarrão, bolachas, sucos, refrigerantes e café. As transformações alimentares eram um tema de interesse para os Yuhupdeh. Quando falavam da “chegada dos *kariwa*”, a alimentação era um dos principais aspectos destacados. Como costumavam dizer, antes de serem “juntados” pelos padres, os Yuhupdeh viviam andando pelo mato, comendo frutas e acampando. Além disso, antigamente havia uma liderança da maloca onde todos viviam juntos, responsável por “aconselhar” as pessoas, além de organizar e distribuir os alimentos para todos comerem, figura que hoje é conhecida como capitão¹⁶ no modelo de comunidade. O contexto dos benefícios sociais e empregos, ao intensificar a presença na cidade, tornou mais acessível uma variedade de produtos industrializados. Embora esses produtos pudessem ser obtidos com regatões e outros grupos indígenas por meio de trocas, aproximar-se da cidade intensificou o consumo de produtos industrializados, obtidos com o dinheiro dos benefícios e salários, e conseqüentemente do crédito nos comércios locais. Com efeito, esses alimentos passaram a fazer parte do cotidiano dos indígenas. Como disse Conceição, provocando muitas

¹⁶ Atual figura de liderança das comunidades, instituída após a chegada dos missionários católicos.

risadas em todos que escutavam a conversa, “hoje não passo um dia sem beber café! É todo dia café, café, café!”.

Em minhas visitas ao acampamento, e nos períodos que passava acampado, costumava levar alguns alimentos para colaborar com a alimentação coletiva, especialmente frango, farinha e beiju, que poderiam alimentar mais pessoas. A hospitalidade dos yuhup sempre foi constante. Chegando ao acampamento, recebiam-me com chibé¹⁷, e nos momentos de refeição, serviam-me um prato do que estavam comendo. Além disso, pude experimentar diferentes iguarias regionais preparadas diretamente por meus anfitriões, como vinho de pupunha, chibé de açafá, caroço de umari cozido, cunuri com peixe, mujeca e mingau. A hospitalidade dos Yuhupdeh ao compartilhar generosamente os alimentos, a princípio, poderia estar relacionada à ajuda com os documentos e benefícios sociais, assim como às solicitações de rancho ou dinheiro, como uma forma de retribuição. Contudo, pensando com Viveiros de Castro (2018c), a aliança estabelecida pela troca de dons envolve o “movimento perpétuo alternado de dupla captura”, no qual os parceiros “comutam perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis”. Todo propósito em torno da “doação” é “fazer o parceiro agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta”, de modo que “não há ação social que não seja troca de dons”, “pois toda ação só é social enquanto é uma ação sobre uma ação, reação a uma reação”. Se a ajuda com os documentos e benefícios se fez como uma contraprestação para a realização da pesquisa entre os Yuhupdeh, não seria equivocado pensar nossa aliança como “um roubo recíproco de alma”, na qual a “troca de dons” se faz como um gesto cujo propósito não é simplesmente fazer o outro retribuir, mas sobretudo fazê-lo dar (p.193-194).

Nas imediações dos acampamentos em Parauari, localizado próximo a uma estrada de mesmo nome, há uma propriedade de tamanho considerável, cujo dono, segundo os Yuhupdeh, é um missionário americano que vive há muito tempo na região. Aos domingos, tornou-se comum as visitas ao local, onde há um campo de vôlei e de futebol. A poucos minutos de caminhada do acampamento, adultos e crianças se deslocavam à casa para brincar, contando com a participação do próprio missionário, que falava muito bem o português. Além dos grupos acampados em Parauari, cuja presença é majoritariamente dos grupos de São Joaquim, Santa Rosa e São Martinho, os agrupamentos de São Felipe e São Domingos também costumavam frequentar o local para jogar vôlei e futebol aos domingos, além dos cunhados de Matapí e de Taracuí Igarapé. Como pude observar, havia muitos jovens moradores de São Gabriel que

¹⁷ Bebida à base de água e farinha de mandioca, muito apreciada na região.

falavam tukano comparecendo à casa do missionário, que reunia uma quantidade significativa de pessoas interagindo em pequenas competições esportivas. Particpei de alguns jogos com os Yuhupdeh, inclusive em ocasiões com uma diversidade de pessoas da cidade para jogar. Quando me viram entre os Yuhup, imediatamente perguntaram se eu era missionário, algo que me chamava a atenção, visto que se tratava de uma associação recorrente até mesmo em outras situações.

Geralmente os jogos de vôlei e futebol misturavam adultos e crianças sem um critério específico de distribuição entre os times. Mas em certas ocasiões, quando havia mais pessoas, a organização dos times de futebol se dava de acordo com as respectivas comunidades ou região. Enquanto alguns jogavam, homens, mulheres e crianças se sentavam ao redor para assistir, refrescando-se com chibé que levavam para o local. Como não poderia faltar, os homens narravam e teciam comentários bem humorados enquanto torciam durante os jogos. “Aquele é artilheiro, Michel!”. As tardes de domingo na casa do missionário tornaram-se uma espécie de rotina na cidade, de modo que sempre me perguntavam se iria jogar no domingo. Do mesmo modo, aquelas ocasiões produziam um espaço privilegiado de interação na cidade, convergindo tanto os grupos yuhupdeh como os diferentes grupos indígenas da região, especialmente aqueles residentes na cidade com os quais os Yuhupdeh passavam a interagir no espaço propiciado pelos jogos. A meu ver, as ocasiões na casa do missionário não são apenas um momento de diversão e interação envolvendo uma diversidade de pessoas. Antes, parecem expressar algumas potencialidades políticas da presença cada vez mais consolidada dos Yuhupdeh na cidade, não apenas ocupando certos espaços, mas os produzindo através dessas interações. Se os circuitos são constituídos pelos trajetos dos atores na paisagem urbana, formando a rede de relações por onde transitam pessoas e coisas, os jogos na casa do missionário demonstram as diferentes conexões que produzem vínculos e alianças na cidade.

1.2 - Os perigos da cidade

“A cidade é muito perigosa”, diziam os Yuhupdeh durante o período em São Gabriel da Cachoeira. Ainda que houvesse uma diferença entre o comportamento dos mais jovens em relação aos mais velhos em razão da escolarização, domínio da língua portuguesa e presença mais intensa na cidade, os perigos de São Gabriel afetam a todos. Para começar, os acampamentos estão localizados em áreas de risco epidemiológico, com alta incidência de malária e parasitoses relacionadas à falta de saneamento básico e consumo de água do rio. As

doenças, conseqüentemente, são recorrentes e se agravam no cenário de insegurança alimentar e escassez de recursos financeiros para comprar alimentos suficientes à manutenção das famílias. A composição e localização dos acampamentos na cidade, por sua vez, estão associados a fatores sócio-históricos do processo colonial, reverberando na ocupação territorial. A configuração do espaço urbano entre os diferentes grupos indígenas parece refletir o contexto relacional do sistema regional, uma vez que os grupos Yuhupdeh e Hupd'äh são tratados como estrangeiros na cidade, menos civilizados que os demais indígenas. A violência em São Gabriel da Cachoeira também está muito presente no cotidiano dos Yuhupdeh, seja a violência derivada dos conflitos com outros grupos indígenas, a violência perpetrada por comerciantes na cobrança de dívidas, ou mesmo a violência motivada pelas brigas que resultam do excesso de bebidas alcoólicas. As dificuldades e perigos não são novidades entre os Yuhupdeh, muito menos para o poder público, especialmente quando consideramos os resultados das reuniões de consulta do PGTA com esses grupos.

Durante as reuniões do PGTA que participei nos dias 28/07, em São Joaquim, e 31/07 em São Martinho com grupos Yuhupdeh, a ocorrência de furtos de canoas e motores surgiu como uma das principais questões referentes à estadia na cidade, prática que tem se tornado comum em São Gabriel. Se não há roubo de carros em São Gabriel devido ao isolamento, em compensação, as canoas e motores são alvos bem visados, sendo comuns algumas histórias sobre furtos de embarcações. Certa vez, conversando com um grupo de homens sobre os roubos, eles disseram que faziam marcas para identificar a propriedade dos motores, objeto mais visado nos roubos. Felipe, filho de Laureano, contou-me que seu sogro teve a rabeta roubada. Na mesma ocasião, contou sobre um grupo Baniwa do Xié que se instalou num espaço próximo ao acampamento dos Yuhupdeh, o qual teve suas canoas roubadas na madrugada. Alguns yuhup foram acusados de roubo, mas se defenderam dizendo que só possuíam rabetas, não voadeiras ou motores 40HP. Com efeito, a maioria dos Yuhupdeh possuem rabetas e canoas de tamanho médio. Os Yuhupdeh reclamavam tanto da ausência de lugares seguros para guardar as embarcações como também da cobrança abusiva para guardarem. Na cidade, como repetem incansavelmente, tudo é pago. Não é diferente no caso das rabetas.

O ponto parece ser sensível aos grupos, pois uma das principais reivindicações pautadas nas reuniões do PGTA foi a construção de uma casa de apoio específica para os grupos Yuhupdeh, assim como um lugar seguro para guardar as rabetas durante esse período, evitando conflitos com outros grupos na cidade. As brigas com outros grupos eram recorrentes, seja com os Hupd'äh, os quais também demandam uma casa de apoio específica, ou com grupos Tukano do interior. Segundo os Yuhupdeh, o barracão da “Fortaleza” era ocupado predominantemente

por grupos Tukano, fato que justificava a não presença dos Yuhupdeh e Hupd'äh nesse barracão. Com efeito, o “barracão da Fortaleza”, instalação da prefeitura localizado próximo ao Porto Queiroz, era ocupado por famílias Tukano, mas também por pessoas de outros conjuntos étnicos da região, como pude constatar durante minha estadia numa casa localizada na mesma rua do barracão. Os Yuhupdeh alegavam que havia muitas brigas por conta do consumo exagerado de bebida, de modo que preferiam acampar na região do Parauari em vez de passar as noites no barracão, considerado “muito perigoso”.

Ainda sobre roubos e acusações, certa manhã, enquanto tomávamos café no acampamento de Parauari, alguns Hupd'äh de Nova Fundação apareceram no acampamento procurando Moisés, um professor yuhup de São Martinho. O professor hup recém-chegado relatou que no dia anterior, enquanto bebiam no porto com algumas pessoas, seu dinheiro do pagamento sumiu. Eles acusavam um professor yuhupdeh de São Joaquim, e foram procurar Moisés porque ele sabia onde encontrar o professor. O roubo teria acontecido enquanto o professor Hupd'äh estava bêbado, de modo que o dinheiro foi retirado de sua mochila sem que percebesse. As acusações de roubo não são incomuns, sendo mal vistas pelos Yuhupdeh. Os cartões bancários também eram alvos de roubo entre parentes, sendo usados para conseguir crédito com os patrões. Entre acusações que envolviam dinheiro, ouvi sobre a prática de cobranças para contar histórias e compartilhar conhecimentos nas comunidades, e embora tenha ouvido por mais de uma vez acusações desse tipo, não posso afirmar a veracidade dessas práticas, apenas especular sobre o papel das acusações nas tensões entre diferentes grupos yuhupdeh. Se a convergência de diferentes grupos na cidade pode promover tanto alianças quanto trocas rituais e matrimoniais, como é o caso da aproximação de jovens nos acampamentos, por outro lado pode propiciar ou atualizar tensões intercomunitárias, com agressões físicas ou mesmo xamânicas.

As agressões xamânicas, comumente chamadas de “sopros” ou “estragos”, são frequentemente referidas como um perigo na cidade, principalmente pela aproximação de diferentes grupos étnicos. Os Tukano, como me disseram, têm a fama de fazerem sopros e estragos poderosos, motivo de medo para os Yuhupdeh (JUNIO FELIPE, 2018). Os infortúnios, assim como a morte, são atribuídos a agências externas de sopro, motivadas por inveja, ou mesmo feitos “à toa”, como me disse uma yuhup. Fátima, contando sobre alguns acontecimentos motivados por “sopros”, relacionou mudanças da paisagem urbana com acontecimentos particulares que motivaram a morte de sua cunhada, esposa de seu irmão André. Certa noite, sua cunhada voltava para o acampamento após ter saído com uma amiga. Vendo uma caixa de madeira na rua, recolheu-a do chão e seguiu caminhando. De repente, uma moto

virou a esquina em alta velocidade e a atropelou, quebrando suas pernas e costelas. Fátima contou a história ressaltando que sua cunhada nunca havia bebido na cidade, mas naquele dia em particular, bebeu e foi atropelada. A morte, apesar do atropelamento, estava associada a um estrago, possivelmente causado por bebida compartilhada. Fátima complementou dizendo que antigamente não havia tantos carros e motos na cidade, e que estava muito perigoso andar em São Gabriel.

A própria morte de um homem yuhup na cidade foi explicada como envenenamento, por ter bebido com pessoas que não eram seus parentes. A associação de um infortúnio particular causado por “estrago”, motivado possivelmente por “inveja”, ao contexto geral de transformações na paisagem urbana, remete à discussão de Evans-Pritchard (2005) sobre a bruxaria entre os Azande. Não se trata de afirmar que os Yuhupdeh explicam todos os acontecimentos como causados por agressões xamânicas, mas que associam “as condições particulares, numa cadeia causal, que ligaram de tal forma um indivíduo a acontecimentos naturais em que ele sofreu dano”, visto que “a bruxaria põe um homem em relação com os eventos de uma maneira que o faz sofrer algum dano” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 52).

A cidade, portanto, tem seus deleites e seus perigos. A abundância de mercadorias, o encontro com amigos e parentes em visitas mútuas nos acampamentos e os “passeios” pela cidade, além do clima de festa que preenche os dias regados à bebida facilmente adquirida nos comércios, são alguns dos prazeres do período na cidade. Por outro lado, o sofrimento causado pela falta de recursos, o endividamento nos comércios, a violência de alguns patrões, o preconceito dos moradores da cidade, os conflitos interétnicos, a insalubridade dos acampamentos e a recorrência de doenças, compõem os perigos de São Gabriel da Cachoeira. No entanto, como tentarei discutir ao longo da dissertação, a presença na cidade tem nuances que requerem cuidado em sua apresentação, de modo a evitar reduções ou apontamentos superficiais dos fenômenos envolvendo as viagens a São Gabriel da Cachoeira.

1.2.1 - Uma morte na cidade

Era segunda-feira. Em São Gabriel da Cachoeira o calor é intenso logo pela manhã, mas a essa altura, depois de mais de um mês na cidade, já me sentia acostumado com a excessiva transpiração. E o dia amanheceu novamente com o frescor da manhã precedendo o calor intenso do restante do dia. Naquele dia iniciaríamos a oficina de audiovisual com os Yuhupdeh, uma atividade cuja gestação acompanhei desde o início em conversas descontraídas com alguns

yuhup, e que pôde ser concretizada a partir de uma conjuntura favorável, embora com limitações logísticas. Como de costume, acordei e fui encontrar com os Yuhupdeh na “beira”, fazendo o mesmo caminho pela movimentada rua do porto Queiroz Galvão. O ritmo da região portuária é intenso logo cedo. A rua repleta de carros, motos e pessoas circulando, algumas observando o fluxo de barcos chegando e saindo pelo rio, carregando e descarregando produtos. De longe avistei Adenilton e Márcio, ambos de São Martinho. Segui até eles e fiz uma brincadeira qualquer, como de costume nas nossas interações cotidianas. Eles, sem rirem muito, logo anunciaram o acontecimento fatídico. “Um parente nosso morreu essa noite, Michel”. Quando perguntei de quem se tratava, eles imediatamente responderam que era Luiz. Surpreso, perguntei que Luiz, mesmo intuindo de quem eles falavam. Era o mesmo Luiz que pensei. Fiquei muito abalado com a notícia. Gostava muito de Luiz, um dos meus principais interlocutores, o qual conheci ainda em minha primeira viagem a São Gabriel no ano anterior. Acompanhei Luiz e sua esposa à FUNAI, ao cartório e ao Bradesco, iniciando o itinerário da pesquisa e os laços com os Yuhupdeh. Fiquei atônito, sem conseguir esboçar outra reação. Tinha muita consideração por Luiz, uma pessoa engraçada, inteligente e muito perspicaz, minha primeira aliança entre os Yuhupdeh. Sua morte me atingiu em cheio, evocando inúmeros questionamentos sobre meu trabalho entre eles.

Na sexta-feira havia falado com ele, marcando de conversarmos a respeito de alguns temas da minha pesquisa. Luiz sempre estava disposto a me auxiliar, e algumas vezes me seduzia prometendo ensinar coisas que julgava que os antropólogos se interessavam. Entretanto, dois dias depois, Luiz faleceu, e a causa de sua morte foi controversa. Os Yuhupdeh eram incisivos na afirmação de que Luiz foi envenenado enquanto bebia junto a pessoas que não eram seus parentes, cogitando que o autor do envenenamento era um Hupd’äh de Santo Atanásio, comunidade do Uaupés. Os Yuhupdeh contaram que ele faleceu no hospital da guarnição do exército, depois de ser levado por sua mulher e cunhado na madrugada de domingo. Luiz teve uma espécie de surto, segundo contaram alguns yuhup, precisando ser contido pelos enfermeiros no hospital. Contaram-me, ainda, que passou por procedimentos cirúrgicos antes de falecer, cujo objetivo era extrair alguma tripa de sua barriga. No entanto, na certidão de óbito constava “parada respiratória por motivo desconhecido” e “doença do fígado”. Não tenho por objetivo contrastar a percepção dos yuhupdeh e o laudo biomédico sobre as possíveis causas da morte, mas enfatizar a morte repentina de Luiz, assinalando alguns dos perigos da cidade. De todo modo, a versão que se consolidou foi a de envenenamento, com direito à promessa de vingança.

Luiz não foi o primeiro yuhupdeh a morrer na cidade. Pouco tempo antes, Samuel, capitão de São Martinho, faleceu em São Gabriel da Cachoeira, vítima de afogamento, versão que confronta outras, como a de assassinato por cobrança de dívidas. Não seria forçosa a versão de assassinato. Houve recorrentes casos de espancamento e morte de indígenas na cidade, cujos rumores eram de cobrança de dívidas por patrões. A morte de Luiz me afetou justamente por ser inesperada. É sempre mais difícil confrontar a morte quando ela se apresenta nas imediações de nossa existência. As demais mortes são fáceis de aceitar. Ficou decidido que a oficina seria remarcada. Além disso, naquela semana aconteceria uma assembleia dos professores na maloca da FOIRN, o que poderia atrapalhar o andamento da oficina. Segui junto com outros Yuhupdeh ao cemitério da cidade para aguardar a chegada do corpo que ainda estava no Hospital de Guarnição de São Gabriel.

No cemitério, alguns agrupamentos Yuhupdeh se reuniam à espera do corpo, principalmente as pessoas do Cunuri, embora também houvesse pessoas do Castanha. À primeira vista, os Yuhupdeh não esboçaram uma reação à morte de Luiz. Os homens, apesar de mais quietos do que de costume, conversavam normalmente, fumando tabaco e bebericando um pouco da cachaça estrategicamente envolvida numa sacola plástica e deixada discretamente num canto. As crianças e alguns jovens trepavam no grande pé de jambo localizado às portas do cemitério. Outras pessoas aguardavam a chegada do corpo nas imediações, prevista para às 11:00. Quando o corpo chegou, foi levado diretamente a uma pequena capela no interior do cemitério para ser velado enquanto a cova era preparada pelos coveiros. Fiquei curioso sobre os procedimentos após a morte de um indígena do interior na cidade. Se os atendimentos médicos geram um choque burocrático entre competências administrativas, como ressalta Cardoso (2018), imaginei que a situação de morte poderia gerar questões semelhantes. No entanto, o caixão foi disponibilizado pela assistência social, assim como o deslocamento do corpo até o cemitério.

Logo que o caixão foi colocado dentro da capela, imediatamente os Yuhupdeh o abriram para ver Luiz. O choro foi generalizado. “Nunca mais vou ver meu irmão”, ouvi Janilda dizer. O caixão estava fechado, mas desvelaram a parte que cobria o rosto de Luiz. Muitos se aglomeravam em volta do corpo para ver seu rosto, principalmente as mulheres e parentes mais próximos, os quais agarravam o caixão e choravam com intensidade. Os homens, por sua vez, expressavam-se de forma mais contida, mantendo os olhos lacrimejados e o semblante entristecido, sem muita efusividade nas demonstrações afetivas. As mulheres mais velhas esbravejavam palavras em yuhup enquanto gesticulavam violentamente para outras mulheres mais jovens que se debruçavam sobre o corpo chorando e lamentando. Segundo me disseram,

as mulheres mais velhas estavam mandando as moças chorarem o corpo. Não apenas chorar, mas demonstrar com veemência o sofrimento. Pediram-me para tirar uma foto de Luiz no caixão para mostrar aos antropólogos Pedro e Henrique, que conheciam o falecido. Realizei o pedido meio constrangido, não por considerá-lo absurdo, afinal, partiu dos próprios Yuhupdeh a vontade de registrar a ocasião, mas por jamais pensar que faria tal coisa espontaneamente, tirar uma foto de um cadáver cercado de pessoas chorando sua morte enquanto abriam o caixão para deixar o corpo mais visível. Desconfortável com a situação, peguei meu celular e fiz a foto, que dali em diante seria constantemente solicitada pelos parentes de Luiz, o que me deixava ainda mais desconfortável, embora não recusasse o pedido. Os Yuhupdeh não demonstravam incômodo quanto às fotos. Inclusive, um professor de Matapí, conhecido das pessoas de São Martinho, filmou o velório desde o início, aproximando a câmera de seu celular ao rosto de Luiz.

A morte de Luiz me causou um mal-estar inexplicável, fazendo-me questionar minha presença entre eles. Eu chorava e ao mesmo tempo me sentia envergonhado pelo receio de que duvidassem do que estava sentindo, como se houvesse em mim a necessidade de reconhecimento num momento que não me pertencia, mas que me envolvia completamente naquele instante, naquele lugar, com todos aqueles que passaram a fazer parte da minha vida. Os velórios não costumam ser agradáveis àqueles que perderam cedo algum ente querido. Não frequento cemitérios, mas estava ali chorando e fazendo retratos de Luiz morto numa segunda-feira quente no Alto Rio Negro. Chorei, abracei seu filho Edilson e lamentei a perda com todos. Eu, um *kariwa* entre os Yuhupdeh, alguém que em pouco tempo iria embora sem previsão de voltar, lamentando a morte de Luiz, o primeiro Yuhupdeh que conheci em São Gabriel.

Chegada a hora do enterro, ajudei alguns homens a conduzir o caixão até a cova, localizada bem ao fundo do cemitério em meio ao caminho longo e estreito das lápides. Quando chegamos ao local, o coveiro salientou que eles poderiam fazer orações ou qualquer outra coisa antes de enterrar o corpo. O corpo foi chorado mais um pouco. As mulheres se abraçavam junto ao caixão e choravam intensamente, enquanto algumas entoavam cantos de lamento de forma repetida e melancólica, o que durou quase todo o enterro. Quando o corpo começou a ser enterrado, alguns homens usavam pás para cobrir o túmulo com terra enquanto outras pessoas jogavam terra com as mãos, num gesto de despedida. Quando o túmulo estava quase todo coberto de terra, um homem Hupd'ãh se aproximou lentamente com um cigarro de tabaco, deu alguns tragos e soprou fumaça sobre a terra, jogando ali a ponta do cigarro e afundando-a com os pés antes de seguir o rumo da multidão que se dispersava a caminho da saída do cemitério. Segui caminho com os outros, passo a passo sob o sol escaldante de São Gabriel, em mais uma

Segunda-Feira das muitas que havia pela frente. O que eu estava fazendo ali? Essa questão me acompanhou durante o restante do tempo na cidade.

As circunstâncias da morte de Luiz expuseram de forma ilustrativa o contexto da presença mais frequente dos grupos Yuhupdeh e Hupd'äh em São Gabriel da Cachoeira, atravessada pelas questões burocráticas relativas aos benefícios sociais e empregos. Durante uma conversa com o técnico do INSS em São Gabriel da Cachoeira, ele contou que já houve problemas na concessão de benefícios entre os grupos Yuhupdeh e Hupd'äh por conta do costume de queimar os pertences dos mortos, prática comum entre muitos grupos ameríndios. Os documentos não eram poupados durante essa prática funerária, acarretando algumas consequências burocráticas. As necessidades burocráticas do acesso a benefícios sociais interferiram nessas práticas, poupando os documentos da destruição. Alguns yuhupdeh me explicaram que os pertences do morto eram queimados, realizando-se um benzimento nos objetos que restavam e nos lugares onde o falecido costumava caçar e pescar. O benzimento, segundo disseram, era realizado para evitar que o morto voltasse para “sovinar” suas coisas ou fizesse “barulho”, levando as pessoas a adoecerem de saudade por não conseguirem parar de lembrar do falecido, ouvindo-o andar pelos cantos e mexer em objetos. Os documentos passaram a ser poupados para não afetar a concessão dos benefícios, o que não parecia ser um problema para os yuhup. Como Fátima disse quando lhe perguntei por que não os queimavam mais, “os documentos são pouco usados”, algo que a princípio pode parecer contraditório em razão da procura por benefícios sociais, mas que sugere o agenciamento da lógica burocrática e a distinção entre objetos do branco, que passaram a ser mais comuns na vida cotidiana desses grupos.

Se a burocracia assume formas labirínticas na cidade, os Yuhupdeh, por sua vez, conseguem traçar algumas maneiras de se mover por seus caminhos tortuosos, mesmo após eventos trágicos como o da morte de Luiz. Logo após a morte, Conceição e Januário, os pais de Luiz, começaram a se organizar para disponibilizar os documentos para entrar com o pedido de pensão por morte para Antônia, esposa de Luiz, e seus filhos. Assim que a Certidão de óbito ficou pronta no cartório, eles solicitaram minha ajuda, e, do mesmo modo, levaram a demanda para outras pessoas na cidade, articulando as possibilidades de ajuda. No entanto, um problema de ordem burocrática impossibilitava o pedido de pensão para Antônia. Apesar de possuir outros documentos, Luiz não havia emitido seu CPF. Em 2013, um mutirão de documentação básica foi realizado em Pari-Cachoeira¹⁸, mas houve algumas falhas na emissão do CPF e Luiz

¹⁸ [Índios recebem documentos em São Gabriel da Cachoeira](#) - acesso em: 15/02/2021

ficou sem o documento. A emissão póstuma do CPF seria a única alternativa para entrar com o processo. Entretanto, a agência da Receita Federal estava desativada desde o ano anterior, não havendo outro modo de realizar o processo. Conceição e Januário, cientes das dificuldades, acionaram sua rede de relações na cidade para conseguir ajuda na resolução da questão. Enquanto não conseguiam resolver, Antônia passou a ficar acampada próximo às barracas de Conceição e Januário em Parauari, intensificando o compartilhamento de alimentos e outras formas de ajuda.

Embora não tenham conseguido lidar com o problema, gostaria de enfatizar esse poder de articulação na tentativa de lidar com as questões complexas não apenas de ordem burocrática, mas da experiência na cidade diante de circunstâncias muitas vezes desfavoráveis. Ainda que de forma ainda pouco expressiva, os Yuhupdeh têm expandido as redes de ajuda, agenciando relações com um conjunto heterogêneo de atores na cidade, como pastores, assistentes sociais, advogados, agentes estatais, políticos, antropólogos e patrões, tanto brancos como indígenas. As redes de ajuda são de significativa importância para compreender a experiência dos Yuhupdeh na cidade, envolvendo as relações internas de parentesco, através do compartilhamento de alimentos e recursos, a ajuda com documentos e questões burocráticas. A ajuda também envolve o agenciamento de atores com capacidades específicas a depender das necessidades e circunstâncias, englobando relações com atores indígenas e não indígenas que podem oferecer apoio em questões singulares e coletivas, expandindo a capacidade de agenciamento dessas redes. Conceição e Januário, durante a tentativa de lidar com o problema da pensão, compareceram à FUNAI para se informar com os servidores e conseguir recursos, buscaram informações no INSS, além de levar a questão a uma advogada conhecida que atuava no CREAS, enquanto eu também tentava obter informações e fazer meus agenciamentos. Nesse sentido, a economia da ajuda é um aspecto central da experiência dos Yuhupdeh na cidade, tanto nas relações de parentesco e amizade como nas relações com o poder público. Como veremos, essas relações serão melhor delineadas ao longo do capítulo 3. Por ora, é importante destacar as adaptações e agenciamentos diante do contexto de viagens cada vez mais frequentes à sede do município de São Gabriel da Cachoeira, cuja experiência é complexa e multifacetada. Há mortes, mas também nascimentos. Há períodos de escassez de alimentos e tristeza, e outros períodos de festa e abundância. Há perigo, violência e preconceito, mas também amizade, generosidade e alegria.

Capítulo 2

Política indigenista e cidadania indígena

Não seria possível analisar a experiência particular dos Yuhupdeh nos benefícios sociais e empregos a partir da atual política indigenista sem considerar as múltiplas dimensões do processo colonial e suas reverberações na vida dos povos indígenas do Brasil. Desde a chegada dos colonizadores, diferentes abordagens foram utilizadas para lidar com os povos nativos que se encontravam por todo território onde hoje é o Brasil. A expressiva diminuição demográfica ao longo desse processo não foi capaz de aniquilar a diversidade sociocultural dos povos indígenas, que ainda hoje resistem diante de muitos ataques a seus direitos originários relacionados à ocupação dos territórios tradicionais e à autodeterminação. Os entraves institucionais dos processos de reconhecimento e demarcação, as constantes ameaças de invasão aos territórios demarcados, até mesmo o revisionismo jurídico de teses como o “marco temporal”, que prevê o reconhecimento somente das terras ocupadas até a data de promulgação da constituição de 88, compõem alguns aspectos das lutas contemporâneas dos povos indígenas brasileiros.

O imaginário nacional sobre os povos indígenas do Brasil revela um conjunto de imagens estereotipadas a respeito dos modos de vida, formas socioculturais e até mesmo das necessidades básicas desses povos, capturados pelas imagens coloniais da selvageria e do primitivo que ainda modelam esse imaginário. De forma geral, o imaginário contemporâneo sobre os povos indígenas não é muito diferente daquele esboçado na música “Vamos brincar de índio”¹⁹, apresentada no “Xou da Xuxa” em 1989, uma profusão de imagens estereotipadas e caricaturais que em nada difere do mais nefasto evolucionismo. As imagens do selvagem e do primitivo sempre estiveram presentes na mentalidade colonial. Como explica Carneiro da Cunha (2009, p.261), no século XVI os povos indígenas oscilavam entre os “bons selvagens” da filosofia moral europeia e os abomináveis antropófagos para uso na colônia. Já no século XX, quando extintos, apareciam como símbolos nobres do Brasil independente, embora sua presença real fosse considerada um obstáculo à penetração territorial. Com efeito, tais imagens desempenharam - e ainda desempenham - um papel significativo no processo colonial, seja nas “guerras justas”, no “resgate” de cativos entre os “gentios” ou mesmo nos “descimentos” de indígenas para as vilas e aldeamentos, caracterizando diferentes momentos desse processo. Nesse imaginário, os modos de vida indígenas aparecem como obstáculos não apenas para o

¹⁹ Canção gravada pela apresentadora Xuxa, escrita por Michael Sullivan e Paulo Massadas em 1988.

desenvolvimento nacional, mas para o próprio desenvolvimento dos povos indígenas. E se os tempos são outros, a racionalidade contemporânea não parece se diferenciar por completo daquela dos tempos coloniais. Se a música dizia que “Índio não faz mais lutas, índio não faz guerra, índio já foi um dia o dono dessa terra”, Capiberibe (2015) nos mostra que, de forma bem diferente da canção, os povos indígenas atuam de forma assertiva no cenário político nacional e internacional, seja em ocupações de terras, gabinetes públicos, rodovias, canteiros de obras e até mesmo do Congresso Nacional, em um movimento de “des-invisibilização” e rompimento da surdez que cercam e cerceiam suas vozes.

Capiberibe argumenta que há séculos os direitos dos povos indígenas estão sendo discutidos no âmbito da política e do modelo econômico, obrigando os povos indígenas a uma constante criatividade na relação com o Outro, muitas vezes implacável e violento, como os sucessivos extermínios e tentativas de assimilação forçadas permitem entrever. Essas sucessivas tentativas resultaram numa multiplicidade de formas de resistência por parte dos povos indígenas, os quais se adaptaram criativamente às condições impostas pelo regime colonial e suas diferentes formas de assimilação. A política indigenista, por sua vez, transformou-se ao longo do tempo de acordo com os paradigmas sociopolíticos e econômicos de cada época. A Constituição de 88 pode ser compreendida como a última transformação da política indigenista oficial, modificando significativamente o discurso assimilacionista em direção à “cidadania indígena” (MACHADO, 2012). A “promoção” e “proteção” dos povos indígenas assumem o lugar da tutela e da integração, modificando o paradigma conceitual e jurídico da política indigenista²⁰.

Atualmente, pessoas indígenas estão presentes nas universidades na condição de estudantes ou mesmo palestrantes, e os intelectuais indígenas ganham cada vez mais espaço na discussão pública, como Ailton Krenak, Gersen Baniwa, para citar algumas figuras que colocam em evidência os modos de existência indígenas no Brasil contemporâneo. Ocupam cargos políticos em agências governamentais e não governamentais, bem como atuam de forma institucionalizada em associações indígenas, colocando-se de forma assertiva no cenário político nacional e internacional, como as lideranças Davi Kopenawa Yanomami, Raoni Kayapó e Sônia Guajajara, para citar alguns nomes expoentes que frequentemente ocupam os noticiários. Sônia Guajajara, aliás, uma importante liderança entre as mulheres indígenas, sendo a primeira a concorrer ao pleito de vice-presidente da república. Essa mudança não se deu em razão da benevolência do Estado Brasileiro, mas como resultado de articulações e pressões

²⁰ [Política Indigenista no Brasil: avanços e desafios](#) - Acesso em 15/02/2021

políticas dos povos indígenas ao longo do tempo, e que está intimamente associada à construção de projetos políticos em torno da cidadania indígena, tanto do ponto de vista da configuração da política indigenista estatal como das mobilizações e reivindicações indígenas. Desde as décadas de 70 e 80 os povos indígenas têm se organizado politicamente e participado da discussão pública de assuntos de seu interesse. Se digo “projetos políticos” é porque não é possível identificar uma voz uníssona na arena das políticas indigenistas, que compreendem uma multiplicidade de atores e interesses conflitantes.

Utilizamos a ideia de projeto político para demarcar o fato de que a política indigenista nunca atuou de um único modo e que existiram diversos momentos históricos que pautaram o indigenismo estatal brasileiro, a partir de diferentes paradigmas, e também para mostrar que essa política nunca atuou aleatoriamente, mas paradoxal, ambígua e contraditoriamente, alternando a defesa dos interesses indígenas com o resguardo dos interesses das classes dominantes, sobretudo, os do setor agrário. Ou seja, o Estado brasileiro, no que se refere aos povos indígenas, esteve sempre comprometido e alinhado aos paradigmas vigentes de cada momento histórico e possuiu, com maior ou menor grau de objetividade e clareza discursiva, um projeto político para essas populações. Significa dizer que a política indigenista estatal em nenhum momento atuou de forma descolada do contexto sociopolítico e econômico; ao contrário, esteve sempre em conformidade e refletindo as ideias, ideologias e paradigmas de cada momento – seja do Brasil Colônia ao Império, da República Velha à Constituição de 88, até a fase atual em que mudanças institucionais e rupturas estão em curso nos órgãos incumbidos da questão indígena no Brasil. (MACHADO, 2012, p.39-40)

Se após a invasão ibérica até o final do século XVII o interesse na relação com povos indígenas centrava-se na obtenção de mão-de-obra, entre os séculos XVIII e XIX a ocupação das terras para a instalação de fazendas e extração de minérios passou a estabelecer a dinâmica das ações indigenistas, transformando-se novamente nos séculos XX e XXI, de modo que, além da intensificação da exploração dos solos e subsolos, a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados passaram a ser o principal interesse do capital (BORGES, 2014). Segundo Albert (1995), a ocupação da Amazônia brasileira atravessou uma série de ciclos baseados na exportação de produtos extrativos e na exploração da mão-de-obra indígena, como as drogas do sertão no século XVII, o cacau no século XVIII e a borracha no século XIX. Após a decadência da economia da borracha por volta de 1910, a economia da região caiu na estagnação, passando a ser sustentada principalmente por frentes extrativistas, garimpeiras e pecuaristas, até surgirem os planos de integração geopolítica dos governos militares entre 1960

e 1970. Desde então, a fronteira amazônica foi rearticulada ao "sistema mundial" por uma política de ocupação demográfica em grande escala, de desenvolvimento econômico e redistribuição espacial promovida pelo Estado, desencadeando um intenso movimento de competição territorial centrada no controle dos recursos naturais e dos espaços produtivos. Nesse contexto, Albert aponta que surgiram múltiplas estratégias antagônicas de territorialização na Amazônia brasileira a partir de 1970, funcionando tanto em conformidade como em desacordo com o planejamento estatal. Os grupos sociais ameaçados pelas novas formas de apropriação territorial "engajaram-se em movimentos de resistência baseados na reivindicação de reservas de terra, "contra-espaços" diferenciados no interior da fronteira (terras indígenas, reservas extrativistas etc.)" (1995, p. 2).

A articulação entre os movimentos indígenas e diferentes setores do indigenismo materializou-se na constituição de 1988, trazendo inovações conceituais fundamentais no que diz respeito ao abandono da perspectiva assimilacionista da política indigenista, e aos direitos sobre a terra, compreendidos como direitos originários (SZTUTMAN, 2013). Com a constituição de 88, a política indigenista tenta superar o caráter integracionista e tutelar, baseado no assistencialismo, em direção à "promoção de cidadania" dos povos indígenas (MACHADO, 2012). Além disso, nas décadas que se seguiram, o Brasil tornou-se signatário da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e da Convenção 169 Sobre os Direitos das Populações Autóctones e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho, consolidando no plano jurídico o direito dos povos indígenas à autodeterminação e à consulta livre, prévia e informada a respeito de quaisquer projetos de desenvolvimento ou infraestrutura que possam impactá-los diretamente (2012, p. 56). Os povos indígenas, na condição de cidadãos brasileiros, gozam dos mesmos direitos que os demais cidadãos, além da garantia de seus direitos originários relativos à cultura e aos territórios tradicionalmente ocupados. Se o principal objetivo antes do novo marco constitucional era assimilar as populações indígenas à sociedade nacional, o discurso em torno dos direitos indígenas passou a ocupar o centro do debate da política indigenista no período de redemocratização. A partir da Constituição de 88, os povos indígenas têm seus direitos originários reconhecidos, garantindo a autodeterminação sociocultural e política, algo que trouxe um reconhecimento dos indígenas como cidadãos brasileiros de direitos plenos, mas também como beneficiários de políticas públicas específicas. A questão da cidadania indígena, por conseguinte, torna visível a trama de relações envolvendo uma multiplicidade de atores nacionais e internacionais, locais e globais, humanos e não humanos, no contexto de diferentes estratégias de territorialização associadas a projetos políticos e econômicos do Estado e as formas de resistência e mobilização dos grupos indígenas.

2.1 - Desdobramentos da política indigenista no Brasil

Para discutir as transformações na política indigenista até seu contexto atual, baseado no discurso de promoção à cidadania indígena, é necessário definir os termos pelos quais a questão será abordada, levando em consideração a distinção entre política indigenista oficial e não oficial. As estratégias e práticas adotadas pelo governo colonial para lidar com as populações nativas constituem a materialização da política indigenista à época, fundamentadas em projetos políticos e econômicos para as colônias, assim como o indigenismo oficial inaugurado com a criação do SPI marca outro momento no interior de um processo baseado em diferentes projetos políticos e econômicos de governo das populações indígenas. Nesse sentido, as tecnologias de poder utilizadas para lidar com as populações indígenas foram sendo reelaboradas e reeditadas ao longo do processo colonial e mantendo-se presentes nas formas de governo do indigenismo oficial no século XX.

As técnicas jesuíticas de penetrar os sertões distribuindo presentes (brindes), vestindo os indígenas, tocando música (na ação rondoniana era o Hino Nacional e não cânticos religiosos) são parte de um estoque de tecnologias de poder que se reportam às primeiras conquistas e que foram sendo reelaboradas e reeditadas ao longo dos séculos de colonização, à luz de outros vários conhecimentos para gestão de recursos materiais (a terra, inclusive) e humanos (escravos indígenas e africanos, dentre outros). Mas sob a ação dos governos republicanos não se esperava conquistar mais catecúmenos ou súditos através da conquista das “almas indígenas”: queria se formar cidadãos brasileiros, com acesso limitado aos direitos civis, políticos e sociais, demandando até estarem prontos para serem emancipados, parte de um povo que se pudesse exibir ao mundo ocidental como civilizado e, sobretudo, que servissem como ocupantes da vastidão territorial encompassada pelo mapa brasileiro (SOUZA LIMA, 2017)

Com efeito, não seria possível discutir a experiência indígena do processo colonial sem destacar a presença de diversas vertentes missionárias na articulação de projetos de “catequese” e “civilização” dos índios, sobretudo a igreja católica, que desempenhou um papel fundamental no início desse processo com os jesuítas da Companhia de Jesus (SANTOS, 2014). A presença dos portugueses na Amazônia brasileira deu-se através da Igreja Católica, inicialmente com os missionários jesuítas, seguidos por outras ordens religiosas ao longo dos séculos, como os carmelitas, capuchinhos, mercedários e salesianos. Diante da significativa ausência do Estado,

os missionários exerciam tanto o poder “espiritual” quanto “civil” sobre os indígenas. A estratégia catequética consistia em promover a educação das crianças longe do ambiente nativo e a polícia incessante da conduta civil dos índios. Em outras palavras, civilizar antes de converter. Para inculcar a fé, “dar ao gentio lei e rei” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 165).

Embora as práticas de “catequese” e “civilização” estivessem associadas desde o início do processo colonial como diferentes “modelos” de colonização, houve uma mudança de ênfase da “catequese” para a “civilização” a partir da presença mais concreta do Estado a partir do século XVIII, quando as noções de “civilizar” e “civilização” passam a integrar os documentos oficiais (SANTOS, 2014). Se a “questão indígena” esteve associada à necessidade de “mão de obra” e “garantia de fronteiras”, o estabelecimento das fronteiras internas e a ocupação de territórios passa a cumprir um papel preponderante na política indigenista do século XVIII, orientada por interesses sociopolíticos e econômicos da Coroa portuguesa (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

A instituição do “Diretório Pombalino” em meados do século XVIII demonstra uma tentativa de mudança na direção da política indigenista, que passa a se preocupar com a “civilização dos índios”, valendo-se do sistema de aldeamentos, da educação e da disciplina de trabalho (SANTOS, 2014). Ainda que a catequese não tenha perdido sua importância estratégica no governo dos índios, o trabalho compulsório passa a ocupar o lugar central das ações indigenistas, associado à educação escolar das crianças. A equação se inverte: em vez de civilizar para catequizar, “catequizar para civilizar” (SANTOS, 2014). O monopólio da administração dos aldeamentos concentrava-se nos missionários jesuítas desde o Regimento das Missões de 1686, concedendo-lhes a tutela dos indígenas capturados e a tarefa de regular o trabalho e integrá-los à sociedade colonial. Os arranjos jurídicos e legais do Diretório, no entanto, visavam retirar da igreja o poder temporal e o monopólio sobre a mão de obra indígena. Além disso, a instituição do diretório pombalino foi movida pela necessidade de consolidar o território em disputa com a Espanha, interiorizando a autoridade portuguesa e promovendo novas formas de ocupação e regime de relacionamento com os povos indígenas (ANDRELLO, 2010). A política oficial do governo classificava os indígenas em três categorias diferenciadas por grau de “civilização”, sendo os “gentios”, os “aldeados” e os “civilizados” (WRIGHT, 2005). Os indígenas, até então escravizados sob os pretextos de “resgate” e das “guerras justas”, tornaram-se trabalhadores livres à serviço do Estado português, não sem contradições.

O diretório continha 95 parágrafos a respeito da administração dos povos indígenas, compreendendo a cultura, a língua, os costumes e o trabalho. Entre as disposições do diretório, destacam-se: a transferência da responsabilidade para o “diretor do índio”, nomeado pelo

governador do estado, deixando os missionários responsáveis apenas pela cristianização dos nativos; proibição do termo “negro” para se referir ao indígena; incentivo ao matrimônio entre indígenas e nativos; proibição das línguas nativas e *nheengatu*, substituídas pela língua portuguesa; construção de escolas nas povoações, uma para meninos aprenderem a ler, escrever e fazer contas, outra para meninas aprenderem a ler, escrever, fazer renda e costurar; direito dos indígenas ao serviço público, como posições de juízes ordinários, vereadores e principais; imputação de sobrenomes dos portugueses para os indígenas e estímulo ao uso de roupas; instalação de divisórias nas malocas; obrigatoriedade do trabalho nas lavouras, com plantações de mandioca, feijão, milho, arroz, algodão, tabaco, entre outros alimentos, bem como o pagamento de tributos ao Estado de tudo que fosse produzido ou vendido, sendo proibida a comercialização da produção sem a permissão do diretor (ALMEIDA, 1997 apud CARDOSO, 2018). Como observa Cardoso (2018), o Diretório Pombalino, promulgado em 1758, pode ser visto como uma espécie de política indigenista de proteção social, não apenas por instituir o fim da escravidão indígena, mas pela tentativa de promover a integração por meio da obrigatoriedade do trabalho nas lavouras e do pagamento de impostos à Coroa portuguesa.

Já no século XIX, entre 1838 e 1859 houve a criação do “Corpo de trabalhadores” na província do Pará, um instrumento de coerção para o trabalho voltado a “índios, mestiços e pretos não escravos”, com o objetivo de evitar que houvesse “vagabundos e homens ociosos” espalhados pela província” (FULLER, 2011). Em 1850 foi criada a Província do Amazonas, que ensejou institucionalizar um novo programa de “civilização e catequese”, restituindo o cargo de Diretor dos Índios, cuja função consistia em atrair os chamados “gentios” para as margens dos rios, facilitando a transferência e engajamento nos programas de serviço público da Província (ANDRELLO, 2010). A nova política indigenista estabelecida pelo presidente da província baseava-se em grande parte no Diretório Pombalino, de modo que a mão de obra indígena era cooptada tanto para a construção de casas e edifícios públicos na nova sede administrativa do império, a recém-criada Manaus, como para a exploração de recursos naturais. A política estabelecia o “descimento” dos “gentios” aos aldeamentos, independentemente se fossem adultos ou crianças. Embora o trabalho fosse compulsório, os “aldeados” eram levados a Manaus na categoria de “trabalhadores”, objetivando assimilá-los à sociedade colonial. Na região do rio Negro, essa responsabilidade foi destinada aos capuchinhos, diretores de índios e lideranças indígenas, esvaziando paulatinamente as aldeias dos rios Uaupés, Içana e Xié (CABALZAR; RICARDO, 2006; WRIGHT; 2005). A submissão ao trabalho continuou a estabelecer o modo de relação com os índios da região no século XIX, porém,

as ações da nova Diretoria de Índios, diferentemente do que se passou no século XVIII, serão dirigidas não mais para o estabelecimento de povoações ao longo do curso do rio Negro, deslocando-se em direção às cabeceiras de seus principais formadores, os rios Uaupés e Içana. Com efeito, o cenário do rio Negro de meados daquele século parecia já não ensejar ações no sentido de promover descimentos dos gentios, pois a população que ali residia em muitos sítios já não se enquadrava nessa categoria. (ANDRELLO, 2010, p.119)

No início do século XX, em 1910, a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) inaugurou a política indigenista oficial brasileira, mantendo a tendência do projeto político de integração dos povos indígenas por meio do trabalho. Vale ressaltar que, após a criação do órgão, em 1916 foi promulgado o Código Civil, o qual considerava os indígenas incapazes, cabendo-lhes a tutela do Estado. Já na década seguinte, em 1928, instituiu-se um decreto com o propósito de regular a situação dos indígenas, estabelecendo um conjunto de proteções, como o direito ao registro civil de nascimento, além de reforçar a tutela dos indígenas não integrados, definida nos termos do Código Civil de 1916 (CARDOSO, 2018). O projeto político integracionista caracterizava-se pela tentativa de incorporar as populações indígenas de forma progressiva e regulada, instituindo medidas especiais de proteção pelo Estado, cujo poder tutelar concentrava-se na SPI/LTN (MACHADO, 2012). Antes do órgão ser dividido em 1918, passando a ocupar-se especificamente dos assuntos relativos aos povos indígenas, a política indigenista estatal não fazia distinção entre indígenas e trabalhadores rurais, reunidos na mesma estrutura institucional (2012, p.49). Embora um órgão indigenista, o SPI concebía o indígena como uma condição transitória em vias de transformação, fosse em trabalhador rural ou proletário urbano. As principais estratégias de integração das populações indígenas, por sua vez, associavam-se à política de extensão agrícola e escolarização (2012, p.49-50).

Assim, enquanto o estado português colonizador e a igreja visaram à assimilação compulsória do elemento racial indígena com vistas à sua dissolução na massa da população brasileira, o SPI/LTN empreendeu um projeto político com vistas à integração dos silvícolas à sociedade nacional, buscando transformá-los em trabalhadores rurais e/ou operários, por meio do emprego de técnicas de atração e pacificação, as quais consolidaram o indigenismo integracionista. Posteriormente, objetivando a integração gradual dessa categoria deslocada, estimulou a sedentarização

e a nacionalização dos índios, dando os primeiros sinais do projeto assumido hoje de elevar o índio à categoria de cidadão brasileiro. (MACHADO, 2012, p. 57)

Embora a política indigenista abandone seu caráter tutelar e assistencialista a partir da constituição de 1988, desconcentrando-se e descentralizando-se da FUNAI para se tornar uma responsabilidade intersetorial e interministerial compartilhada entre União, Estados e Municípios (MACHADO, 2012), o viés integracionista parece apenas deixar de ser explícito para operar de maneira implícita. Como argumentou Pierre Clastres (2004), “o etnocídio é praticado para o bem do selvagem”, conduzindo-o “da selvageria à civilização”. O discurso leigo, por sua vez, não diz outra coisa que a doutrina oficial da política indigenista praticada pelo governo brasileiro, evidenciando os ranços do imaginário colonial que atravessam gerações:

"Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios" (CLASTRES, 2004, p. 57).

Souza Lima (2017) destaca como a dimensão fundiária da intervenção do Estado sobre os povos indígenas demonstra continuidades com uma longa história colonial, revelando-se de diferentes formas no Brasil contemporâneo. Como observa Souza Lima (2017), os legados institucionais e simbólicos da monarquia, da escravidão e da fusão entre a Igreja e o Estado permanecem presentes no período republicano, reverberando nas ações e práticas de governo voltadas aos povos indígenas. Esse aspecto, longe de ser furtivo, está enraizado na política indigenista, conservando uma histórica relação de dependência entre os povos indígenas e os mediadores governamentais e não governamentais das políticas, mantendo o caráter tutelar apesar dos novos arranjos jurídicos da constituição de 88 (SOUZA LIMA, 2015; POZZOBON, 1999). De acordo com Souza Lima (2015), o exercício do poder tutelar integra tanto elementos das sociedades de soberania quanto das disciplinares, caracterizando-se como um poder estatizado através de agências que se estendem por toda a malha administrativa do país. Pensando com Lazzarato (2011), podemos dizer que houve a passagem de uma gestão hegemônica e dialética visando a normalização da heterogeneidade de povos indígenas para uma “gestão das diferenças”, esboçando uma nova forma de governamentalidade da política indigenista. Essa forma de governo das condutas opera a partir da implementação de dispositivos “hipermodernos” e “neocarcaicos”, isto é, tecnologias eletrônicas e digitais associadas a técnicas de sujeição e controle burocrático-administrativo do Estado. Essa

conexão, como veremos adiante, aparece de forma evidente na experiência dos grupos Yuhupdeh com os benefícios sociais e empregos, uma vez que os conectam com uma ampla rede de agentes econômicos, como as agências bancárias e financeiras, ao mesmo tempo que atualizam formas preexistentes de relações de dívida e dependência na região do Alto Rio Negro. Antes de seguirmos com essas questões, falemos brevemente da política indigenista e da política indígena no Alto Rio Negro, de modo a contextualizar historicamente a experiência dos Yuhupdeh com os empregos e benefícios sociais.

2.2 - Política indigenista e política indígena no Alto Rio Negro

O Alto Rio Negro oferece uma multiplicidade de exemplos da atuação missionária junto a povos indígenas no território brasileiro durante o processo colonial. Como meu interesse é explorar a experiência particular dos grupos Yuhupdeh, é inevitável ressaltar o papel dos missionários salesianos na região. Chegando no início do século XX, os missionários salesianos deram início a um período de significativas transformações na região, como a construção de escolas em regime de internato, igrejas e postos de saúde, contando com sistemático apoio financeiro e logístico do Estado Brasileiro. A implantação das Missões Salesianas inicia uma nova fase na história regional, desempenhando por várias décadas o papel de autoridade local, assumindo o papel do próprio Estado Nacional na fronteira com a Colômbia. O projeto de “catequese e civilização dos índios” se beneficiou com generosas verbas oficiais, garantindo o monopólio das relações com grupos indígenas da região (ANDRELLO, 2004; 2010). Com isso, a maior parte dos grupos indígenas da região se aliou ao projeto salesiano, na tentativa de se livrar do jugo dos “patrões”, os quais promoviam o endividamento sistemático de indígenas nas cadeias de aviação que exploravam materiais extrativos.

A década de 1970 apresenta uma inflexão no discurso missionário, que estabelece diferentes modos de governança dos indígenas, conduzidos pelas noções de “promoção humana e social” e valorização cultural. O modelo de catequese e civilização utilizado entre os índios do rio, os “povoados-missão”, foi estendido aos povos Naduhup pelos missionários salesianos, iniciando um movimento de concentração demográfica e sedentarização desses grupos (ATHIAS, 1995). Movidos por um discurso mais incisivo sobre “desenvolvimento comunitário” e “promoção humana e social”, os salesianos iniciaram a paulatina concentração demográfica e a escolarização dos indígenas, além de disseminar o consumo de mercadorias e

a circulação de dinheiro nas comunidades, incentivando projetos de diversificação agrícola e formação de cooperativas.

Os anos 70 marcaram não apenas uma mudança nos conceitos e práticas dos missionários salesianos, mas também um conjunto de significativas transformações em São Gabriel da Cachoeira, principalmente depois que o Governo Federal anunciou o Plano de Integração Nacional em 1970, projetando a realização de obras de infraestrutura e colonização na Amazônia. As missões salesianas, que desde sua chegada à região contaram com elevadas subvenções do Governo Federal na operacionalização do projeto de catequese dos povos indígenas, fecharam os internatos na década de 80 (ANDRELLO, 2004). O fechamento dos internatos começa a ser cogitado em meados da década de 70, com diminuição progressiva do número de alunos até a abolição do sistema em 1988, período em que a oferta de educação era ampliada ao mesmo tempo que os meios de acesso e manutenção dos alunos eram limitados (ANDRELLO, 2004, p. 122-123). Na transição entre as décadas de 80 e 90, a presença salesiana foi se enfraquecendo e associações indígenas começaram a se organizar, contexto no qual a valorização da cultura e a demarcação do território passou a integrar as pautas do movimento indígena da região (LOLLI, 2010). O mesmo período é marcado pela penetração de brancos nos territórios indígenas, representando os interesses da segurança nacional e das empresas mineradoras, no contexto de ocupação econômica e militar da fronteira acompanhada pela assimilação e redução das áreas indígenas (WRIGHT, 2005). O discurso de “civilização”, tão pujante ao longo da colonização da região, ganhava contornos desenvolvimentistas com o “Projeto Calha Norte”, que vislumbrava promover o “povoamento da fronteira” através das “colônias agrícolas indígenas” e criação de pelotões do exército (ANDRELLO, 2004).

A partir de 1970 o movimento indígena do Alto Rio Negro passa a se engajar em torno da discussão por direitos civis e políticos, assim como a representação na política partidária, expressando-se localmente como o “desejo de ocupar o Estado”, “ter vereadores, prefeito e vice-prefeito indígenas”, articulando-se no interior de um Estado visto como “inimigo”, “algoz” e predominantemente “ocupado por brancos” (IUBEL, 2018, p.364). Segundo Iubel (2018, p.363), a organização do movimento indígena em associações resultou na instauração de “novas estruturas de organização política, prerrogativas, habilidades e capacidades fortemente voltadas a relações exteriores, que promoveram novas distinções internas”. As novas formas de organização política e suas exigências legais resultaram no surgimento de representantes escolarizados e com domínio da língua portuguesa para lidar com a burocracia (IUBEL, 2018). A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), uma das maiores e mais antigas associações indígenas no Brasil, surge na década de 80 evidenciando a importância das

novas formas de organização política em torno da luta por direitos (SOARES, 2012; IUBEL, 2018). É importante ressaltar que as transformações na região do alto rio Negro, especialmente o fortalecimento do movimento indígena representado pela FOIRN, acompanham um conjunto de mudanças na ordem jurídica da política indigenista em escala nacional, que passou do caráter integracionista e tutelar, baseado no assistencialismo, para o discurso de promoção da cidadania indígena, respaldado na constituição de 1988 (MACHADO, 2012).

Levando em consideração os grupos Yuhupdeh, se houve aumento da participação política a partir de projetos de saúde e educação nas comunidades, expressão de uma “democracia participativa”, as práticas de clientelismo e patronagem foram igualmente fortalecidas pela “democracia representativa formal”, para usar a terminologia adotada por Ottmann (2006). Ottman (2006, p. 158) utiliza o termo “cidadania mediada” para definir o contexto político no qual os direitos de cidadania são constantemente negociados entre a população pobre e as redes de assistência social públicas e privadas. Durante minha experiência entre os Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira, era comum ouvir que o atual prefeito da cidade se elegeu com o apoio massivo de comunidades Yuhupdeh e Hupd’äh. Com efeito, a relação com o prefeito era projetada em termos de “ajuda” e “retribuição”, envolvendo rabetas, canoas, roçadeiras, gasolina, cestas básicas, entre outras coisas, em troca dos votos na eleição municipal, práticas tradicionalmente conhecidas como “clientelistas”.

Na última década cresceu consideravelmente entre os grupos Yuhupdeh o número de professores, agentes de saúde, além de muitos aposentados, pensionistas e beneficiários dos programas sociais de transferência de renda do Governo Federal. Os benefícios sociais, tanto assistenciais como previdenciários, são comuns entre os Yuhupdeh de todas as comunidades que mantive contato na cidade. Na comunidade de São Martinho, por exemplo, apenas duas de dez famílias não possuem renda em dinheiro. Já em São Domingos, são três famílias de treze que não possuem renda. Os principais benefícios acessados pelos Yuhupdeh são o salário-maternidade, a aposentadoria por idade, a pensão por morte, o Benefício de Prestação Continuada, o auxílio-doença e o Programa Bolsa Família. Além dos benefícios sociais, há professores, merendeiros e agentes de saúde, os quais trabalham por contrato e recebem salários mensais, renovando seus contratos esporadicamente por meio de um processo seletivo na SEMED, no caso dos professores e merendeiros, e via SESAI, para os agentes de saúde. Por conseguinte, intensificou-se a circulação de dinheiro nas comunidades, e os moradores começaram a adquirir bens de maior valor agregado, como canoas, rabetas, aparelhos de som, geradores e demais objetos manufaturados, os quais passaram a fazer parte da vida comunitária e individual dos Yuhupdeh. Embora a circulação de dinheiro tenha aumentado nas

comunidades, ela ainda é pouco expressiva se comparada aos grupos Tukano, como pode constatar a partir dos próprios yuhup em nossas conversas.

É como cidadãos indígenas que os Yuhupdeh passam a acessar os benefícios sociais previdenciários e assistenciais, atravessando o contexto de transformações no caráter da política social em direção à financeirização. Esse ponto é importante de se ressaltar devido à significativa mudança na política social que vai afetar diretamente populações indígenas, que acessam cada vez mais empregos, serviços de saúde, benefícios sociais, bem como ingressam no ensino superior. No caso dos Yuhupdeh, como pretendo mostrar, os indígenas são inseridos nos circuitos de trabalho e consumo e são capturados pelos dispositivos eletrônicos e mecanismos de endividamento das agências bancárias e instituições financeiras. Pensando com Lazzarato (2017), o contexto da política social brasileira demonstra como a governamentalidade articula para o mercado a relação entre o econômico, o político e o social. Essa mudança de governamentalidade caracteriza-se pela gestão social realizada por agentes financeiros, os quais encontram nos serviços tradicionalmente providos pelo Estado, como saúde, educação e previdência social, novos espaços de valorização para se expandir (LAVINAS; GENTIL, 2018).

A relação entre formas de governo e políticas de distribuição de renda para povos indígenas é tematizada por Bonilla e Capiberibe (2015, p. 4-5), as quais chamam a atenção para as ações do Estado que, tratando a pobreza como um problema e um conceito universal, acabam neutralizando a diferença e a diversidade, transformando-as em “desigualdade social”. A inclusão de indígenas nos programas sociais de combate à pobreza, além de operar a transformação da diferença em desigualdade, transforma os indígenas em potenciais consumidores. Como observa Lazzarato (2011, p.79), “a diversidade étnica pode ser considerada uma das matrizes das novas formas de governo das condutas e de novas formas de acumulação capitalista”. Esse parece o caso do movimento em direção à cidadania indígena por meio da inclusão nas políticas de distribuição de renda e previdência social, cujo caráter universalista implica a “neutralização da singularidade da diferença” a partir da “gestão diferencial das minorias” (2011, p.79). Antes de explorar alguns aspectos da experiência particular dos Yuhupdeh, uma breve contextualização dos benefícios sociais é necessária, especialmente o Programa Bolsa Família e os benefícios da Previdência Social entre os povos indígenas no Brasil.

2.3 - Povos indígenas e benefícios assistenciais e previdenciários no Brasil

Durante séculos a política indigenista buscou alcançar a integração dos povos indígenas à sociedade nacional por meio do trabalho, utilizando diferentes abordagens. As políticas sociais baseadas em modelos não contributivos, por sua vez, expressam mudanças significativas na relação entre Estado e povos indígenas em termos de direitos e cidadania. A consolidação da seguridade social possibilitou a ampliação do acesso às políticas sociais pelos coletivos indígenas. Com a promulgação da Lei Orgânica da Seguridade Social nº 8.212 de 1991, estabeleceu-se o amparo específico a povos indígenas nos âmbitos da saúde e da previdência social. Antes da previdência social ser instituída como um “direito universal” na constituição de 1988, formando a rede de “proteção social” junto às políticas de saúde e assistência social, os povos indígenas só foram incorporados à legislação brasileira em 1973, a partir do Estatuto do Índio, classificados como “trabalhadores rurais”. O Estatuto do Índio foi publicado depois do fechamento do SPI e da criação da FUNAI, e tinha o objetivo ambíguo de preservação da cultura indígena junto à integração dessas populações à sociedade nacional (MACHADO, 2012). Embora o caráter integracionista do Estatuto fosse evidente, foi somente a partir dele que os direitos previdenciários foram expressos em lei e concedidos às populações indígenas. A cobertura previdenciária aumentou significativamente por meio da criação da categoria dos Segurados Especiais, agrupando as categorias dos produtores rurais, parceiros, meeiros, arrendatários rurais, pescadores artesanais e povos indígenas, assim como retirando a necessidade de contribuição. A legislação previdenciária passa a definir o Segurado Especial como o trabalhador rural que produz fora do regime assalariado e sob o regime da economia familiar (MACHADO, 2012, p.104-105)

Com o objetivo de ampliar o acesso e melhorar o controle das políticas previdenciárias para os povos indígenas, a FUNAI assinou um Acordo de Cooperação Técnica (ACT) em 2009 com o extinto Ministério da Previdência Social. Com o acordo, a FUNAI passou a realizar o cadastro no sistema do INSS, intermediando o acesso dos indígenas aos benefícios previdenciários e controlando as informações comprobatórias (MACHADO, 2012). Os benefícios previdenciários²¹ são os principais acessados pelos grupos Yuhupdeh e Hupd’äh.

²¹ Meu trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira estendeu-se de dezembro de 2018 a abril de 2019, atravessando o período de vigência da MP 871/2019, que entrou em vigor no dia 18/01/2019, estabelecendo uma série de mudanças nas regras de concessão dos benefícios para Segurados Especiais, definindo as bases da reforma da previdência. Embora as alterações previstas na Medida Provisória não tivessem afetado a concessão de benefícios previdenciários no período, a cristalização das medidas a partir da reforma previdenciária pode vir a gerar complicações para os povos indígenas[#], especialmente os grupos Yuhupdeh e Hupd’äh. As principais

Aposentadoria por idade ou invalidez, Salário-Maternidade e Auxílio-Doença estão entre os benefícios mais procurados no INSS pelos indígenas, obedecendo aos critérios vigentes para o Produtor Rural. A FUNAI é responsável pela comprovação das informações levadas ao INSS relacionadas à condição indígena, ao exercício de atividade rural em regime de “economia familiar” e à comprovação de residência. Desse modo, os indígenas procuram a FUNAI para conseguir a “atividade rural” e “vida e residência”, forma como os Yuhupdeh chamam os respectivos documentos. Como vimos antes, a expansão da cobertura dos benefícios sociais e aumento dos empregos entre os grupos Yuhupdeh e Hupd’äh são fatores centrais para explicar a intensificação das viagens à cidade, principalmente após a abertura de uma agência do INSS²² em São Gabriel da Cachoeira em 2014 (MARQUES, 2015; MOREIRA SERRA, 2017).

A Certidão de exercício de atividade rural é um documento cujo objetivo é atestar que os indígenas cultivam roças e exercem atividades produtivas em “regime de economia familiar”, adequando-se à condição de segurado especial do INSS como “trabalhador rural”. O documento é requerido para os benefícios previdenciários, como aposentadoria, salário-maternidade e pensão por morte, carregando os dados pessoais do segurado, como o número dos documentos, nome, filiação, estado civil, etnia e endereço, além de informações relacionadas à atividade e ao local onde foram exercidas, declarando a atividade rural em

modificações estão relacionadas à idade mínima para aposentadoria, à carência dos benefícios, ao prazo de requerimento e à comprovação da condição de Segurado Especial. O Salário-Maternidade, para citar um dos principais benefícios acessados pelos indígenas, passa a ter 180 dias como prazo de requerimento, não mais 5 anos após o parto, entrando em decadência após esse período. Além disso, o Segurado Especial passa a ser obrigado a ter no mínimo 10 meses de carência para poder solicitar o benefício. Como argumenta a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), a reforma poderá afetar a vida de milhões de brasileiros, em especial os povos indígenas, devido às medidas que não levam em consideração a multiplicidade de contextos socioculturais e históricos. Entre as medidas, as principais são a equiparação da idade mínima entre homens e mulheres, de 55 para 60 anos; contribuição previdenciária no valor de R\$ 600,00 por ano, com um tempo mínimo de 20 anos de contribuição como condição para o indígena obter um salário mínimo. Em caso de não cumprimento das exigências, as pessoas podem ser deslocadas para o Benefício de Prestação Continuada (BPC), ancorado no valor de R\$ 400,00 até os 70 anos de idade, passando a um salário mínimo.

²² No dia 08/02/2019 aconteceu uma reunião entre servidores da FUNAI e técnicos do INSS para falar a respeito do PREVBanco[#], que chegaria à cidade de São Gabriel da Cachoeira após passar pelos municípios de Novo Airão, Barcelos e Santa Isabel, seguindo com uma equipe volante para atender pessoas do Uaupés, Tiquié e Içana. O objetivo do PREVBanco era viabilizar a concessão de benefícios previdenciários para as populações indígenas do Alto Rio Negro, estimando a concessão de quase 10 mil benefícios, com cerca de 40 atendimentos por dia. Os técnicos do INSS falaram da organização e das expectativas sobre o trabalho, que contaria com uma equipe de médicos e técnicos para realizar o cadastro e atendimento das pessoas, contando com a colaboração de servidores da CR-FUNAI. O barco conta com rede de internet, de modo que o registro de informações seria realizado *offline* pelos técnicos e depois transferido à rede para ser efetivado. Embora a previsão fosse de concessão integral dos benefícios previdenciários pelo PREVBanco, a falta de documentação básica configurava o principal empecilho a ser enfrentado. No entanto, a reunião discutiu não apenas a concessão, mas a fase posterior à concessão dos benefícios, visto os problemas de endividamento dos indígenas tanto com os comerciantes como nas agências bancárias e financeiras em São Gabriel da Cachoeira.

“regime de economia familiar” dentro do período em que o segurado trabalhou para subsistência. Em seguida, descrevem-se os “produtos cultivados ou capturados pelo trabalhador”, apresentando um conjunto de itens cultivados na roça. O documento é elaborado por um técnico da FUNAI, o qual preenche o papel com seus documentos e informações pessoais, informando sua função na instituição.

A definição do indígena como segurado especial passou por algumas transformações ao longo dos anos. Na Instrução Normativa do INSS N° 20/2007, apenas o indígena aldeado era reconhecido como segurado especial pela Previdência, excluindo os residentes em contexto urbano, situação que se modificou com a Instrução Normativa N° 45/2010, que definiu novos critérios para a definição de Segurado Especial. O indígena acessa a previdência social como segurado especial desde que exerça atividades como artesanato e a agricultura em regime de economia familiar, independentemente de estar em contexto urbano ou rural. Caso esteja residindo na cidade e exerça atividades de outra natureza, torna-se segurado obrigatório da Previdência, deixando a condição de segurado especial e passando à categoria de contribuinte individual (CARDOSO, 2018). Uma servidora da FUNAI declarou que a produção em regime de subsistência garante a condição de segurado especial ao indígena no contexto urbano, mas que o procedimento costuma ser mais cuidadoso nesses casos, uma vez que há mais risco de falseamento das informações, havendo casos de pessoas que trabalham na cidade e tentam obter a certidão de atividade rural para conseguir benefícios como segurado especial. No período em campo, ao comparar algumas certidões de atividade rural, pude notar que os documentos de Instrução Normativa n.45, embora tivessem abolido o critério, ainda continham a categoria “Situação do índio”, de acordo com o art. 4º da lei 6001/73, que diferencia o indígena aldeado, o não-aldeado e o em vias de integração. Por outro lado, os documentos com Instrução Normativa n. 77/2015 não continham a categoria “situação do índio”, apenas a etnia e o nome étnico.

Por vezes houve confusões envolvendo a condição de segurado especial, principalmente entre mulheres que trabalhavam como professoras e tentavam conseguir o salário-maternidade a partir da Certidão de atividade rural. Uma professora Hupd’äh de Taracuí Igarapé não conseguiu solicitar o benefício após o INSS verificar no Cadastro Nacional de Informações Sociais (CNIS) que ela trabalhava como professora. Além disso, há o mesmo conflito quando o indígena tem algum documento o declarando “estudante”, dificultando ou até mesmo impedindo o acesso aos benefícios. Não por acaso, presenciei funcionários e servidores de instituições orientando os indígenas que não trabalham como professores a declararem que são “agricultores” nos documentos, para não haver divergências de informações no sistema na hora

de solicitar o benefício no INSS. As mulheres indígenas que trabalhavam como professoras não conseguiam acessar o “salário-maternidade” como agricultoras, embora exercessem as duas funções nas comunidades, como costumavam alegar.

O que parece estar em questão para o Estado é a objetificação das atividades que possam ser enquadradas como trabalho produtivo em cada regime previdenciário, excluindo os sentidos relacionais das atividades na produção da vida social indígena. Com efeito, as políticas previdenciárias e assistenciais são baseadas em conceitos que desconsideram as especificidades dos povos indígenas, incitando uma série de equívocos nos processos de cadastramento que podem gerar cobranças e expectativas mútuas entre Estado e coletivos indígenas (NOVO, 2018). Se por um lado trata-se apenas de um equívoco por parte das professoras, por outro evidencia como as práticas de documentação produzem o indígena por meio do “trabalho”, uma vez que a condição de indígena só é reconhecida para o regime previdenciário especial a partir das atividades de agricultura e artesanato com matéria-prima vegetal, enquanto professores seguem outro regime previdenciário.

De acordo com Lavinias (2015), a partir da década de 2000 os programas de transferência de renda, como mecanismo de combate à pobreza, assim como os benefícios previdenciários, expandem amplamente sua cobertura, dando início ao processo de financeirização da política social brasileira e consolidando paulatinamente o modelo de consumo de massa do “social-desenvolvimentismo”. O desenvolvimento de políticas de transferência de renda condicionada destaca-se na América Latina, estendendo-se em experiências por países como Brasil, México, Chile e Argentina. A adoção de políticas macroeconômicas neoliberais na América Latina resultou no aumento da pobreza e situação de vulnerabilidade social, levando à necessidade da criação de políticas públicas universais, especialmente nas áreas da saúde e da educação (MARQUES, 2013). Mas não foi apenas na América Latina que surgiram formas de políticas de distribuição, ressaltando-se como uma tendência em escala mundial. A novidade dessas políticas está na desvinculação das esferas do trabalho e da produção, constituindo-se a partir de modelos de proteção social não-contributivos, como é o caso do PBF e outros programas sociais no Brasil e na América Latina. Esse modelo é baseado na transferência de renda diretamente para pessoas em situação de “pobreza”, com o objetivo de complementar a renda das famílias e possibilitar que as pessoas tenham autonomia para gastar o dinheiro de acordo com as próprias necessidades. No entanto, assistência social e transferência de renda nem sempre atuaram de forma coordenada no Brasil.

Como destaca Renata Bichir (2016), a grande maioria dos programas de transferência de renda no contexto brasileiro surgiu fora da institucionalidade da assistência social, sendo

paulatinamente articulados na organização das políticas de assistência, compartilhando de instrumentos políticos criados de modo específico e setorial, como sistemas de monitoramento e gestão da informação, além de tecnologias sociais complexas com poder de articulação, como o Cadastro Único. A constituição de 88 foi um marco fundamental na consolidação da seguridade social por garantir direitos mínimos sem a necessidade de vínculos de trabalho e contribuição, um entrave à universalização do acesso às políticas de saúde, educação e previdência social (SPOSATI, 2009).

Houve uma verdadeira transformação quanto ao status das políticas sociais relativamente e suas condições pretéritas de funcionamento. Em primeiro lugar, as novas regras constitucionais romperam com a necessidade do vínculo empregatício-contributivo na estruturação e concessão de benefícios previdenciários aos trabalhadores oriundos do mundo rural. Em segundo lugar, transformaram o conjunto de ações assistencialistas do passado em um embrião para a construção de uma política de assistência social amplamente inclusiva. Em terceiro, estabeleceram o marco institucional inicial para a construção de uma estratégia de universalização no que se refere às políticas de saúde e à educação básica.(SPOSATI, 2009, p.19-20)

Esse contexto institucional possibilitou a criação do Programa Bolsa Família em 20 de outubro de 2003, primeiramente como Medida Provisória, e depois transformando-se na lei 10.386/2004 (MDS, 2016). O modelo de transferência de renda condicionada surgiu na década de 1990, popularizando-se na América Latina, onde foi implementado em muitos países. A gestão do programa ficou a encargo da Secretaria Nacional de Renda e Cidadania (SENARC), do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Como se sabe, o Programa Bolsa Família surgiu como resultado da articulação de diferentes programas de distribuição de renda, passando a funcionar como uma política única, com condicionalidades nas áreas da saúde e da educação. Discussões a respeito da inclusão de populações indígenas nas políticas de transferência de renda começaram ainda em 2003 (MACHADO, 2012).

Inicialmente, o Bolsa Família não foi elaborado para atender as populações indígenas, mas famílias em situação de vulnerabilidade social, enquadradas como “pobres” e “extremamente pobres”, de modo a fornecer uma quantia em dinheiro mensalmente a partir do cumprimento de determinadas condições (MACHADO, 2012, p.115) Como resultado de sucessivas pressões do movimento indígena, a inclusão de povos indígenas e populações tradicionais no Cadastro Único e no PBF começou a ser discutida mais profundamente em 2004,

reunindo lideranças indígenas e agentes estatais em torno da questão do acesso ao programa, assim como sua operacionalização de acordo com as especificidades socioculturais.

Em fevereiro 2004, no primeiro Governo Lula, e cedendo às intensas pressões do movimento indígena, a Secretaria Geral da Presidência da República instalou Mesa de Diálogo com representantes indígenas de todas as regiões do país e realizou a II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, em Olinda/PE, aprovando proposições no campo da segurança alimentar dos povos indígenas. Em abril do mesmo ano, a recém-criada Senarc/MDS participou de Mesa de Diálogo com lideranças indígenas para discutir aspectos relacionados ao cadastramento e acesso de famílias indígenas ao Cadastro Único e ao PBF. À época, a Senarc defendia a expansão do PBF às famílias indígenas sem alterações no desenho do Programa, além de também propor que a inscrição das famílias indígenas no CadÚnico fosse realizada via pacto com os governos estaduais e municipais. (MACHADO, 2012, p.114)

Com o passar dos anos, a presença dos povos indígenas nas políticas de transferência de renda só aumentou. Em 2005, a Senarc/MDS contabilizou a existência de 28.914 famílias indígenas no CadÚnico, com 19.091 beneficiários do Bolsa Família. Em 2008, o número de famílias indígenas beneficiárias do Programa chega a 53.513 (CARVALHO, 2010 apud MDS, 2016). Os dados de 2011 indicam a inscrição de 112.062 mil famílias indígenas no CadÚnico e 83.411 mil no PBF, indicando um aumento significativo de beneficiários desde sua criação. Em 2014, dados do MDS apontaram a existência de 100.614 famílias indígenas beneficiárias do Programa Bolsa Família, distribuídas pelas cinco grandes regiões do país (MDS, 2016). Dados do Ministério de Desenvolvimento Social de 2018 apontam 157.141 famílias indígenas inscritas no Cadastro Único, sendo 116.216 famílias beneficiárias do PBF (RODRIGUES; TELES, 2018). Como podemos perceber, a presença de povos indígenas em programas sociais do governo federal tem aumentado significativamente. Mas o que esse aumento pode representar?

Alguns efeitos da política de transferência de renda entre populações indígenas podem ser pensados a partir do interessante trabalho de Ferguson (2015). Em “Give a man a fish: reflections on the new politics of distribution”, o autor discute as novas “racionalidades” e “formas de pensar” a “pobreza” e os programas de assistência social, partindo das políticas de distribuição no contexto sul africano. Na tentativa de deslocar sua análise das narrativas hegemônicas que enfatizam a “mercantilização” e o “neoliberalismo” nas políticas de transferência de renda, Ferguson propõe pensar os limites e possibilidades das políticas de distribuição e novos tipos de “estado de bem estar” desenvolvidos mundialmente com o

objetivo de combater a pobreza. Ressaltando o protagonismo dos países da América Latina na elaboração da forma moderna das políticas de transferência de renda, Ferguson destaca o Bolsa Família como um exemplo paradigmático, o qual serviu como uma espécie de modelo e inspiração global ao conciliar o combate à pobreza com os mecanismos keynesianos de estímulo à economia por meio do consumo.

This is what I term a “politics of distribution,” and it involves new ways of thinking about a range of things that includes labor, unemployment, the family, and the meaning of “social” payments. We will not get far, I suggest, by either simply condemning these new ways of thinking or simply celebrating them. Instead, I wish to think both about them and with them, hoping thereby to gain a better understanding of both the political possibilities and the dangers of the present moment. (FERGUSON, 2015, p.10)

No Alto Rio Negro, com grande quantidade de famílias indígenas beneficiárias, a diversidade sociocultural e linguística coloca alguns desafios para a operacionalização das políticas, principalmente no caso das famílias Hupd’äh e Yuhupdeh que se deslocam à cidade em busca dos benefícios. Os benefícios sociais entre os Hupd’äh e Yuhupdeh e a consequente intensificação desses agrupamentos em São Gabriel da Cachoeira têm gerado pequenos murmúrios e polêmicas na cidade, especialmente pela movimentação nas ruas, comércio, bancos e instituições públicas, além das aglomerações na região portuária. O imaginário comum sobre políticas de transferência de renda e combate à pobreza é permeado por preconceitos sobre as políticas e beneficiários dos programas, sugerindo que os programas incentivam a ociosidade e desestimulam a procura por trabalho, quando, de forma totalmente oposta, pesquisas apontam que beneficiários dos programas têm maior participação no mercado de trabalho (BICHIR, 2010). Quando se trata de pessoas indígenas, historicamente estigmatizadas como indolentes e inconstantes, os estereótipos e preconceitos se misturam no imaginário comum de pobreza e selvageria que constitui a representação dos povos indígenas no Brasil. O argumento falacioso de desestímulo ao trabalho torna-se ainda mais forte entre os grupos historicamente retratados como muito indolentes, diante do contexto de séculos de políticas voltadas à integração por meio do trabalho.

A situação dos Yuhupdeh torna-se interessante para pensar essas imagens de selvageria e civilização associadas à questão das políticas de transferência de renda entre povos indígenas, uma vez que, para além da classificação genérica de indígena, estão inseridos no contexto específico de relações socioculturais e históricas do sistema social regional do Alto Rio Negro. A posição de inferioridade hierárquica dos grupos Naduhup no sistema regional foi motivo de

uma série de intervenções por parte dos salesianos como forma de acabar com a situação de degradação e pobreza que se encontravam em relação aos índios do rio, historicamente classificados como mais civilizados. A experiência dos benefícios sociais pelos Yuhupdeh, conseqüentemente, produziu alguns efeitos sobre a dinâmica de relações interétnicas no sistema regional, especialmente nas relações de troca e mobilidade territorial. Em outras palavras, uma presença mais intensa na cidade e consumo de mercadorias diretamente nos comércios locais.

Nesse sentido, é necessário considerar como o processo colonial na região afetou os grupos indígenas de acordo com os modos de habitação tradicionais e da localização geográfica. Os povos Tukano Oriental e Aruak, que tradicionalmente habitam o curso dos grandes rios, foram inicialmente os mais afetados pelos agentes coloniais e pela chegada da “civilização”. A distinção entre “índios do rio” e “índios do mato” na literatura etnológica regional assumiu a forma de um “grande divisor” que orientou as teorias etnográficas sobre os povos Naduhup, distinção que se coloca como uma variação da oposição entre sociedades simples e sociedades complexas (MARQUES; RAMOS, 2019). A oposição entre “índios do rio” e “índios do rio” tornou-se coextensiva à oposição entre civilizados e não-civilizados ao longo do processo histórico. A presença na cidade, a escolarização, o domínio da língua portuguesa, o acesso a bens industrializados obtidos por meio dos salários e benefícios sociais constituem o modo de vida “civilizado”, na qual os grupos Yuhupdeh e Hupd’äh ainda são considerados “atrasados”. Os empregos e benefícios sociais entre povos historicamente considerados inferiores no sistema regional, cuja presença na cidade se intensifica paulatinamente, traz à tona as tensões interétnicas no contexto de proximidade com o mundo dos brancos, reverberando nas relações sociopolíticas no sistema social regional.

Como a cidade é habitada principalmente por grupos Tukano e Aruak, os quais muitas vezes ocupam cargos nas repartições e órgãos públicos, a dinâmica de relações do sistema social acaba se refletindo no atendimento nas instituições, na ocupação dos espaços públicos e no discurso local sobre a presença desses grupos. Os comentários mais comuns afirmavam que os benefícios atrapalham o trabalho nas roças e modificaram as formas de consumo, argumentando que os indígenas passaram a comprar alimentos na cidade, deixando de produzi-los por conta própria. Outros comentários diziam que os benefícios eram entendidos como “salários”, gerando comodismo por parte dos beneficiários. Além disso, os Hupd’äh e Yuhupdeh são acusados de não saberem usar o dinheiro dos benefícios, gastando todo o dinheiro na compra de bebidas. Embora fosse comum o comentário sobre o gasto com bebidas, notei certa moralidade em relação ao uso do dinheiro do PBF, justamente por ser considerado “das crianças”, de modo que seu uso para o consumo de bebidas era evitado.

Conversando com uma comerciante cearense que vive há 30 anos em São Gabriel, comentei sobre minha pesquisa envolvendo os benefícios sociais e perguntei sobre o consumo das famílias Hupd'äh e Yuhupdeh na cidade. O comentário da comerciante foi ambíguo, mas revelador. Por um lado, mencionou que o dinheiro era gasto na compra de itens básicos de alimentação, como arroz, feijão, farinha, café e bolachas. Por outro lado, apontou aspectos negativos dos benefícios associados à falta de responsabilidade dos indígenas beneficiários, alegando que “a vida deles na cidade é beber, parecem bichos”. Em seguida, completou o raciocínio com uma comparação envolvendo os Hupd'äh e Yuhupdeh e os indígenas de Pari-Cachoeira e Maturacá. Na visão da comerciante, os indígenas de Pari-Cachoeira e Maturacá, grupos Tukano e Yanomami, respectivamente, eram “mais civilizados”, em razão de saberem “mexer com dinheiro e falar bem o português”. Entre outros comentários, principalmente de moradores da cidade, afirmavam que antigamente não se via tantas pessoas na região do porto como no momento atual. Os comentários expostos têm certa ressonância com as concepções que criticam os benefícios sociais como vetores de dissolução social, principalmente pela introdução de dinheiro e da necessidade de deslocamentos à cidade.²³

Em São Gabriel, as famílias realizam o cadastramento do Programa Bolsa Família no CRAS (Centro de Referência de Assistência Social). Devido às dificuldades que famílias Hupd'äh e Yuhupdeh apresentavam ao lidar com as burocracias do programa, alguns assistentes sociais auxiliavam os indígenas nos processos burocráticos, acompanhando-os às instituições durante a emissão dos documentos ou fazendo encaminhamentos escritos. Entre as dificuldades observadas pelos indígenas estava o excesso de documentação para a realização do cadastramento, o desbloqueio do cartão do Bolsa Família, a incompreensão das condicionalidades ligadas à saúde e à educação, o limite de acúmulo dos benefícios e a divergência de informações sobre procedimentos e documentos necessários ao acesso dos programas. Essas dificuldades foram amplamente observadas pela consultora do MDS (2016) responsável pela etnografia do Bolsa Família entre povos indígenas em São Gabriel da Cachoeira.

À incompreensão em relação às regras e ao funcionamento do PBF entre a população, somam-se exigências documentais e maneiras de dar explicações que nem sempre são compreensíveis aos beneficiários ou potenciais beneficiários. A consultora pôde

²³ A questão da dissolução social através da penetração do dinheiro será discutida com mais profundidade no capítulo 3, onde descrevo a dinâmica da “economia da ajuda” entre os Yuhupdeh.

constatar que além dos desencontros de informação e da falta de clareza identificada entre funcionários operadores locais do Programa, os procedimentos por eles indicados nem sempre estão acessíveis às pessoas, como fazer ligações telefônicas ou acessar a sistemas de internet. Procedimentos concebidos para outras circunstâncias, mais comuns no sul do país, são simplesmente exigidos, sem a devida consideração do contexto do norte amazônico e da condição sociocultural e linguística do interlocutor (MDS, 2016, p. 71).

A quantidade de documentos exigidos para o cadastramento é motivo de constantes reclamações entre os Yuhupdeh, uma das principais dificuldades para o acesso ao programa Bolsa Família. Segundo vários interlocutores, a exigência estava maior em 2019, determinando a documentação completa como condição para o cadastramento do representante familiar. Embora o controle estivesse mais rígido, havia algumas pessoas cadastradas sem toda a documentação, o que indicava uma mudança de postura do Cadastro Único em relação à burocracia. Em certa ocasião, quando questionei o sentido da inflexibilidade da burocracia a uma assistente social do CRAS, ela apontou para o manual de diretrizes do cadastramento e declarou que não se tratava de exigências pessoais, mas do cumprimento das determinações do manual. Isto é, não dependia da compreensão das especificidades da situação daquelas pessoas, mas do cumprimento impessoal das instruções. Moreira Serra (2017) ressaltou, a partir de sua experiência com grupos Hupd'äh, que a impessoalidade é fundamental para o ordenamento da administração pública, fundamentando-se antes na indiferenciação dos cidadãos do que no tratamento das diferenças. No entanto, a igualdade de tratamento não garante a efetivação dos direitos de cidadania. Quando as diferenças são desconsideradas, a igualdade torna-se um fator de exclusão para o acesso de indígenas aos programas sociais, não respeitando os princípios de equidade e dignidade (CARDOSO, 2018).

Muitas informações fornecidas por funcionários do CRAS sobre os procedimentos burocráticos e documentos eram divergentes, resultando em demora nos processos e pouca compreensão por parte dos indígenas. Sobre este ponto, ao acompanhar uma mulher Yuhupdeh ao CRAS, com o objetivo de saber sobre os documentos necessários ao cadastramento, fui informado diferentemente em diferentes ocasiões, o que resultou em mais tempo para realizar o cadastro. Enquanto numa ocasião fui informado da necessidade de um conjunto de documentos para realizar o cadastro, noutra ocasião soube que os principais documentos para efetivar o cadastro são o CPF ou o título de eleitor do representante familiar, sendo dispensável no caso de pessoas indígenas. A abordagem dos funcionários, por esse aspecto, dá indícios de arbitrariedade, dificultando a compreensão sobre os processos burocráticos. Muitas vezes os

indígenas são cobrados duplamente, exigindo-se tanto a documentação básica como alguns documentos específicos. O RANI é um exemplo dessa exigência, e apesar de ser um documento administrativo da FUNAI, tem sido solicitado independentemente da Certidão de Nascimento Civil. Um técnico do INSS ilustrou essa situação declarando que algumas instituições partiam do princípio “se é índio, tem que ter RANI”, mesmo quando outros documentos estão presentes, dificultando o processo para as pessoas. A variação e dissonância de informações e exigências produz uma atmosfera de confusão que dificulta o acesso aos benefícios sociais. Acompanhando-os pelos caminhos burocráticos e institucionais durante o período em São Gabriel, também estive sujeito às mesmas confusões, e por diversas vezes não soube como proceder diante da multiplicação de procedimentos administrativos.

O desbloqueio dos cartões do Bolsa Família também se apresentou como um fator de dificuldades. O desbloqueio pode ser feito por meio de telefones fixos ou celulares, ligando para o número 0800 726 0207 e passando pelo atendimento eletrônico. No atendimento, pede-se o número do CPF e do NIS, para então se solicitar o cadastramento da senha, confirmada posteriormente na Lotérica, onde um termo de responsabilidade é assinado. O problema desse procedimento é que a maioria dos Yuhupdeh não possuem celulares. Além disso, o atendimento eletrônico é relativamente complicado, exigindo certo conhecimento dos canais institucionais e categorias para não errar durante o atendimento, que solicita uma série de documentos para a comprovação. Considerando as dificuldades do procedimento, perguntei aos Yuhupdeh o motivo de não realizarem o desbloqueio do cartão no CRAS, e eles responderam que os funcionários não o realizavam. De toda forma, o procedimento de desbloqueio, assim como outros procedimentos burocráticos, não é pensado a partir das especificidades dos grupos indígenas em questão, seja pela uniformização e formalização dos processos, seja pelas dificuldades estruturais para auxiliar a demanda dos indígenas. As tecnologias eletrônicas e digitais, transversais à organização burocrática, em vez de agilizar e simplificar os processos, podem complicá-los ainda mais para os Yuhupdeh. A relação entre igualdade e equidade se coloca novamente em evidência, demonstrando como os fatores de exclusão atuam justamente nos processos de uniformização do tratamento.

A compreensão dos objetivos do programa entre os indígenas é um tópico igualmente bem discutido no CRAS. Alguns funcionários afirmavam que o Bolsa Família era mal compreendido pelos yuhupdeh e hupd’äh beneficiários do programa, que consideravam o benefício como sendo “para as crianças”. O benefício é percebido como das crianças, sendo uma responsabilidade das mulheres como “mães”, compreensão equivocada segundo os funcionários do CRAS, que advertem que o programa é destinado às “famílias” em condição

de vulnerabilidade. Logo nos primeiros contatos com os Yuhupdeh, pude perceber a associação entre o PBF e as crianças. Maria Conceição, uma yuhup de São Martinho, procurou-me para pedir ajuda com o Bolsa Família. Ela disse que não tinha o benefício porque era “velha e não tinha filhos”, mas que era trabalhadora, apontando nos braços as áreas doloridas, como se tentasse mostrar o quanto trabalhou durante a vida. Mostrando sua pasta, onde guardava seus documentos, disse que tinha documentação completa e queria o Bolsa Família. Como soube depois, Conceição já era cadastrada e beneficiária do Bolsa Família, além de ter três filhos, mas teve o benefício bloqueado devido à falta de saques no período estipulado pelo programa.

O Bolsa Família, portanto, é muito associado à relação entre mãe e filhos. Como mostra a consulta do MDS (2016), essa compreensão não é exclusiva dos Yuhupdeh, manifestando-se como opinião comum entre os beneficiários do programa, tanto os indígenas de outras comunidades como os residentes na sede municipal. Como mostra Novo (2018b, p.82), os Kalapalo também associam o dinheiro do PBF às “mulheres”, tratando-se de um dinheiro que “quem tem filho recebe”, servindo “pra comprar algumas coisas pras crianças, caderno, bolsa [mochila]”. Sendo um dinheiro “das crianças”, por extensão, é dinheiro das mulheres, identificadas como suas principais cuidadoras. Sobretudo porque é entendido como um dinheiro destinado às crianças menores e não necessariamente às crianças com idade adequada dentro dos parâmetros do PBF. Apesar de haver uma percepção semelhante entre os Yuhupdeh, é importante ressaltar que o cuidado com as crianças é também responsabilidade da comunidade, de modo que os recursos obtidos com os benefícios sociais devem ser de alguma forma e em alguma medida compartilhados com aqueles que não possuem benefícios.

Durante uma conversa com o coordenador do CadÚnico em São Gabriel da Cachoeira, falamos sobre a experiência dos Hupd’äh e Yuhupdeh com o PBF e sobre a operacionalização do cadastramento das famílias que procuravam o CRAS para acessar o benefício. A confusão sobre o destino dos benefícios foi mencionada novamente, entretanto, outras questões interessantes foram tratadas na conversa. Segundo o coordenador, algumas pessoas procuravam o CRAS argumentando que viviam em “comunidade”, e, portanto, eram indígenas e queriam o PBF, sem compreender o funcionamento do programa, que tem por objetivo a “superação da pobreza” por famílias em condição de “vulnerabilidade social”, devolvendo a “dignidade” para essas famílias. O cadastro registra informações sobre a “composição familiar”, a renda mensal, as condições de moradia, além de despesas com gasolina e deslocamentos à cidade. Por “família”, entende-se o grupo de pessoas, consanguíneas ou afins, que habitam a mesma casa e compartilham despesas. O cadastro visa definir um “perfil de pobreza”, como informou o

coordenador. O PBF atende famílias “pobres”, com renda mensal de até R\$178,00 por pessoa, e “extremamente pobres”, com renda de até R\$89,00²⁴ por pessoa.

O processo de cadastramento, principalmente em relação à definição da “renda mensal”, “perfil de pobreza” e a “vulnerabilidade social”, apresenta alguns pontos problemáticos em se tratando das famílias Hupd’äh e Yuhupdeh, historicamente marginalizadas na região. Com efeito, as políticas de transferência de renda são baseadas em conceitos que desconsideram as especificidades dos povos indígenas, incitando uma série de equívocos nos processos de cadastramento, os quais podem gerar cobranças e expectativas mútuas entre Estado e grupos indígenas (NOVO, 2018b). O cálculo usado para definir a renda, como contou o coordenador e também um entrevistador do CadÚnico, leva em conta a “produção e comercialização de farinha” levada das comunidades para São Gabriel da Cachoeira. A quantidade de farinha produzida e comercializada na cidade, somada ao número de viagens mensais, define a renda per capita das famílias.

A leitura econométrica do cadastro esbarra em certas questões socioculturais que podem influenciar no procedimento. Tradicionalmente, os povos Naduhup são conhecidos por cultivarem pequenas roças, dedicando-se mais extensivamente às atividades de caça e coleta. Apesar da concentração demográfica, resultado da ação dos salesianos na região, ter elevado a importância das roças para a alimentação, esses povos não produzem um excedente de farinha para ser comercializado na cidade, atividade mais comum entre os “índios do rio”. Embora haja uma evidente tentativa de adaptação à realidade local e ao contexto regional, os parâmetros do cadastro parecem reificar e reproduzir as formas socioculturais dos “índios do rio”, passando ao largo das especificidades dos Hupd’äh e Yuhupdeh. Entretanto, essa questão não é motivo de transtorno para esses grupos, que desejam se enquadrar nos critérios de avaliação do cadastramento e adquirir os benefícios. Porém, é de se notar os métodos de avaliação das políticas, com seus dispositivos de indexação e simbolização que operam nas categorias de “vulnerabilidade social” e “pobreza”, as quais são determinadas por critérios econômicos. Neste ponto, cabe uma observação de Foucault sobre o “homo oeconomicus”, o qual não é formado pelo sujeito como um todo, mas é o resultado de uma “rede de inteligibilidade” adotada para regular o comportamento do sujeito como um comportamento econômico, sendo o homo oeconomicus a “superfície de contato” entre o indivíduo e o poder (FOUCAULT, 2008). O poder não age diretamente sobre os indivíduos, mas sobre as superfícies de contato que traduzem as condutas subjetivas em fluxos de signos e informação (LAZZARATO, 2017).

²⁴ Os valores mencionados referem-se ao período de 2019, ano no qual a pesquisa de campo foi realizada.

Sendo assim, não interessa saber as especificidades dos grupos Yuhupdeh em relação às noções de pobreza e composição familiar. As diferenças, como vimos, são neutralizadas, tornando-se uma questão de desigualdade social, compensada por transferências monetárias de acordo com o “perfil de pobreza”. Como veremos no capítulo 4, na discussão sobre a economia da dívida, a finança surge como um “dispositivo de governança” que se instala transversalmente às políticas sociais, à escola, às associações indígenas e até às relações com os patrões. Essas técnicas de governamentalidade, que caracterizam as políticas de distribuição de renda como o PBF, baseada nos “mínimos focalizados” (LAVINAS, 2015), instalam-se no cruzamento entre a sujeição e a servidão, fabricando simultaneamente um “sujeito individuado” e sua “dessubjetivação”. Desse modo, as relações de poder são exercidas imediatamente pelas “máquinas” sociais e técnicas (LAZZARATO, 2017).

No entanto, durante uma das reuniões de consulta do PGTA, a fala de um professor Yuhupdeh tornou visível alguns aspectos de como esses grupos percebem e lidam com as contradições das entrevistas de cadastramento. Na ocasião, o professor yuhup questionou o cadastramento do PBF, afirmando não entender a razão do benefício diminuir proporcionalmente à quantidade de bens declarados na entrevista, visto que os gastos aumentavam de acordo com os bens adquiridos. Se o PBF tem como objetivo principal a “superação da pobreza” e a “dignidade” das famílias, a questão levantada pelos Yuhupdeh aponta para uma das principais contradições da política de assistência social. Em vez da superação definitiva da pobreza, o que vemos é uma “gestão diferencial da pobreza”, a qual utiliza a “técnica dos mínimos” como forma de governo das populações pobres. As políticas, portanto, parecem não ter como objetivo a compensação dos desequilíbrios ou a redução das desigualdades, mas manter a desigualdade diferencial em relação a todos os outros, isto é, um estado de igual desigualdade (LAZZARATO, 2017).

Ao longo do segundo capítulo tentei apresentar os principais desdobramentos da política indigenista oficial e não oficial até seu enquadramento atual, baseado na promoção da cidadania indígena, explorando algumas possibilidades analíticas da experiência Yuhupdeh e Hupd’äh dos benefícios sociais e empregos. Como vimos, os missionários salesianos estenderam o modelo de catequese e civilização utilizado entre os índios do rio aos povos Naduhup, iniciando um movimento de concentração demográfica e sedentarização que impactou profundamente o

modo de vida desses grupos. Marques (2015) apresenta algumas reflexões sobre os efeitos da chegada dos missionários salesianos à região a partir de 1970, influenciando o modo de vida atual dos povos Hupd'äh. Essas reflexões possibilitam pensar o contexto dos grupos Yuhupdeh, os quais não apenas possuem línguas aparentadas e vivem em regiões próximas, como também foram alvos da mesma política na condição de “Maku”. Marques (2015) destaca a tensão entre temporalidades nas noções de “viver melhor” e “viver bem”, categorias nativas dos hup que marcam o contraste entre duas socialidades. De um lado, a concepção de “viver melhor” e “fazer a comunidade crescer” correspondem a se civilizar e assumir o comportamento dos brancos, frequentando a escola, obtendo documentos, conseguindo empregos como professores, agentes de saúde e acessando os benefícios sociais, os quais permitem a aquisição de mercadorias diretamente na cidade. De outro lado, o “viver bem” que carrega em si a potência de um passado de plenitude na floresta, de constante mobilidade e abundância de alimentos, realidade distinta da vivida na cidade, onde “tudo é dinheiro”. A noção de “fazer a comunidade crescer” tem ressonâncias com as ideias trazidas pelos salesianos através dos projetos de desenvolvimento comunitário a partir dos anos 70, período de renovação dos conceitos e práticas missionárias. Se outrora as práticas dos salesianos se baseavam no apagamento radical das culturas indígenas, através da destruição das malocas, dos enfeites e das flautas, além da internação compulsória e proibição de falar a língua nativa, a partir dos anos 70 a ação missionária segue em direção oposta, incentivando a cultura indígena, além de instituir novos cargos e projetos econômicos para o desenvolvimento comunitário (ANDRELLO, 2004; MARQUES, 2015).

A situação dos Yuhupdeh no “tempo atual” é caracterizada pela tensão entre ser indígena e cidadão brasileiro diante das políticas sociais de promoção à cidadania, constituídas pelos benefícios sociais assistenciais e previdenciários, assim como o acesso a empregos de professores e agentes de saúde, algo que se tornou mais comum nos últimos anos. Como observa Oliveira Filho (2000), o que entendemos por cidadania expressa um “conjunto de papéis sociais que colocam o indivíduo em relação direta com o Estado-Nação”, caracterizando certos tipos de conduta decorrentes de uma modalidade específica e historicamente datada de pertencimento a uma comunidade política, a qual é representada na experiência histórica do Ocidente e no pensamento político moderno pela Nação. Essa coletividade possui uma “expressão territorial exclusiva e detém mecanismos próprios de resolução de conflitos e de controle social” (p. 126). Mas se a cidadania indígena possibilita a abertura para a aquisição de mercadorias na cidade, a instalação de infraestrutura nas comunidades, os empregos de professores e agentes de saúde, por outro lado, também pode colocar algumas armadilhas para a efetivação do direito à diferença. Jucá (2019), advogado e antropólogo, cujo trabalho procurou

investigar o funcionamento do sistema de justiça e a atuação do poder público com pessoas indígenas em São Gabriel da Cachoeira, demonstra como o imaginário da justiça sobre povos indígenas pode expressar um forte viés colonial. Atuando como advogado de Marcos, um indígena Tukano acusado de transportar cocaína da Colômbia para São Gabriel da Cachoeira, Jucá requereu a observação do “estatuto do índio” (Lei 6001/73), que prevê o recolhimento do preso em órgão indigenista. A decisão judicial negou o pedido de soltura, alegando que,

a despeito da origem indígena, Marcos possui documento de identidade nacional, exerce profissão diversa daquelas próprias da cultura indígena, tendo em vista que é prático fluvial, bem como consta do auto de qualificação e interrogatório por ele subscrito que possui o ensino fundamental incompleto (6ª série - antigo ginásio). Desse modo, entendo que *Marcos é nacional e deve ser tratado igualmente como os demais nacionais em seus direitos e obrigações.* (JUCÁ, 2019, p.78, grifos meus)

A decisão judicial negando a soltura de Marcos, definida por um juiz federal, além de demonstrar um profundo desconhecimento da realidade dos povos indígenas no Brasil, explicita os ranços coloniais no sistema de justiça e no imaginário dos operadores de direito, evidenciando as contradições e equívocos entre a “identidade indígena” e a “identidade nacional”. Nesse sentido, as mudanças da política indigenista em direção à promoção da cidadania, a meu ver, expressam uma nova forma de governo materializada nos documentos burocráticos e artefatos técnicos cada vez mais presentes no cotidiano dessas populações. Não parece este o caso das políticas de transferência de renda, previdência social e empregos, constitutivas da promoção da cidadania indígena, mas cujas exigências burocráticas condicionam a viagens cada vez mais frequentes à cidade e endividamento sistemático nos comércios e bancos?

Como efeito, os documentos não são simplesmente papéis necessários à efetivação da cidadania indígena. Os documentos materializam a presença do Estado no interior das comunidades, não se constituindo como meros instrumentos da organização burocrática, mas sendo eles próprios constituídos por regras burocráticas, ideologias, subjetividades, práticas e conhecimento (HULL, 2012). Se as frequentes viagens estão relacionadas às exigências burocráticas dos benefícios sociais e empregos, a estadia prolongada na cidade é motivada, sobretudo, pela morosidade na resolução das pendências burocráticas, seja relacionada à documentação básica, benefícios sociais ou contratação dos professores. Em decorrência do prolongamento na cidade, torna-se difícil controlar o endividamento com os patrões. Mas se os documentos e a burocracia rendem alguns problemas, os Yuhupdeh também agenciam os

artefatos gráficos como forma de fazer contestações, denúncias e solicitações, servindo como mediadores nas relações assimétricas com o poder público, algo que se mostra nas pressões políticas em torno de reivindicações específicas para as comunidades, como o polo base do DSEI, equipamento de radiofonia nas comunidades, assim como uma casa de apoio em São Gabriel, demandas amplamente discutidas nas reuniões de consulta do PGTA.

A potência associada aos artefatos gráficos e às instituições se expressou de maneira patente durante uma conversa com Felipe, Yuhupdeh de São Martinho, que vive com sua esposa Hupd'äh em Taracuí Igarapé. Enquanto percorríamos o rio em direção ao acampamento, Felipe me contou entusiasmado que o patrão de seu pai o estava tratando melhor, fornecendo “rancho” e outras mercadorias sempre que seu pai lhe solicitava. Felipe associava o comportamento generoso do patrão à minha presença entre eles. Quando perguntei o motivo que o levava a atribuir essa mudança de comportamento à minha presença, Felipe respondeu que possivelmente o patrão estava com “medo da justiça”. Minha presença manifestava seu poder por meio de artefatos que caracterizam o poder dos brancos, no caso a “justiça”, que poderia ser acionada contra o patrão de Laureano caso ele não fosse generoso. O agenciamento da justiça através das instituições como FUNAI e Ministério Público, ou mesmo a partir dos Boletins de Ocorrência contra os patrões, demonstra que os Yuhupdeh não apenas compreendem o funcionamento dos artefatos dos brancos, como também sabem agenciá-los a seu favor. Nesse sentido, o agenciamento do poder dos brancos presente nos artefatos gráficos não se dá apenas por meio da posse de documentos, mas nos relatórios, boletins de ocorrência e livros, resultado final do trabalho antropológico que pode expandir a capacidade de agenciamento dos Yuhupdeh no cenário político regional. Como não seria possível explorar toda a complexidade do tema da burocracia e dos documentos na dissertação, essas reflexões podem servir de base para pesquisas futuras.

As políticas de cidadania entre os Yuhupdeh, portanto, estão entre os principais motivos das viagens a São Gabriel da Cachoeira, constituindo aspectos importantes do “tempo atual” entre esses grupos, sua presença na “civilização dos brancos”. Se por um lado os povos indígenas têm seus direitos territoriais e socioculturais garantidos constitucionalmente, a busca por direitos de cidadania demonstra a vontade de participar da vida política regional e nacional, ocupando espaços antes inacessíveis. Em escala nacional, é possível ver pessoas indígenas, em seus mais variados contextos políticos e socioculturais, na política, nas universidades e no debate público realizado nas redes sociais. Em escala local, pensando a experiência dos Yuhupdeh, a participação na vida política tem ganhado expressão nos últimos anos, concomitantemente à presença nos programas sociais de transferência de renda, associações

escolares e empregos, afirmando seus direitos junto ao poder público. Durante meu período entre os Yuhupdeh, quando lhes perguntava algo sobre os benefícios sociais e empregos, as respostas quase sempre se davam em termos de uma diferenciação entre o “tempo dos antigos” e o “tempo atual²⁵”, revelando uma percepção particular das transformações no modo de vida dos grupos Yuhupdeh. Antes de serem “juntados” pelos padres, viviam andando pelo mato, comendo frutas e acampando. Atualmente, a mobilidade espacial se transformou, assim como a rotina dos Yuhupdeh, os quais ainda fazem acampamentos de caça e pesca, mas visitam periodicamente a cidade de São Gabriel. No entanto, como ficam as dinâmicas de troca e compartilhamento a partir dos salários e benefícios sociais, os quais intensificaram a circulação de dinheiro e mercadorias nas comunidades e aproximaram da vida na cidade? Este será o tema do próximo capítulo.

Capítulo 3

Economia da ajuda

Neste capítulo procuro mostrar como os fluxos de dinheiro e mercadorias proporcionados pelos benefícios sociais e salários são incorporados às relações de troca e compartilhamento entre os Yuhupdeh. Meu objetivo é descrever os componentes morais e afetivos das relações de troca envolvendo um conjunto heterogêneo de sujeitos com os quais os Yuhupdeh se relacionam através da “economia da ajuda”, assim como entender o papel da ajuda nas dinâmicas de constituição e expansão das redes de relações na cidade e seus efeitos sociopolíticos. Caracterizada pela mutualidade, a ajuda envolve tanto as relações de troca cotidianas com parentes, como as relações de dependência com patrões, abrangendo atores como antropólogos, pastores, assistentes sociais e poder público. A noção de ajuda associa-se ao compartilhamento de alimentos, aos gestos de cuidado, aos empréstimos e doações em dinheiro nas relações entre parentes e amigos, assim como a uma diversidade de favores e colaborações mútuas. Do mesmo modo, a noção de ajuda associa-se às relações de crédito e dívida com os patrões, envolvendo o adiantamento de mercadorias, ajudas pontuais com assuntos burocráticos e outros favores na cidade.

²⁵ Em minha experiência com os Yuhupdeh, em vez de “tempo atual”, era mais comum as expressões “hoje em dia” ou simplesmente “hoje”. No entanto, escolho manter “tempo atual” pela praticidade em explorar o tema, sem prejuízo para o sentido conferido pelos Yuhupdeh.

A noção de economia da ajuda contribui para a análise da dinâmica das relações na paisagem urbana envolvendo os recursos dos salários e benefícios sociais. Como procurei destacar ao longo da dissertação, o termo “ajuda” é frequentemente acionado pelos Yuhupdeh para descrever um conjunto heterogêneo de relações, que atravessam desde obrigações morais e afetivas a relações políticas e econômicas. Em yuhup, os termos usados para “ajuda” e “ajudar” são *bam’* e *bi’ bam’*, cujo sentido também pode ser “acompanhar” (SILVA, 2012). Com efeito, acompanhar as pessoas nas instituições públicas e privadas também era considerado uma forma de ajudar. Era comum as mulheres reclamarem que seus maridos não as “ajudavam” nas instituições, passando o dia bebendo no porto, motivo pelo qual os maridos eram “ralhados”²⁶. Também era comum ouvir que os patrões, com os quais mantinham relações de dívida, eram amigos que “ajudavam” muito na cidade. “Ajuda” e “apoio” também são termos usados para descrever as relações com o poder público e com agentes estatais, seja por meio das visitas a instituições como a FUNAI e o DSEI, com o objetivo de levar algumas demandas, ou mesmo por meio dos “relatórios” encaminhados com solicitações, denúncias e reivindicações ao poder público, como descrito no capítulo 2. Contudo, as relações de ajuda dependem da constituição de laços entre as pessoas que se ajudam mutuamente ou solicitam ajuda a alguém. Como me explicou um yuhupdeh enquanto conversávamos, ele não ficava “pedindo ajuda” para os antropólogos, mas “fazia amizade”, sugerindo que a ajuda seria, portanto, uma consequência da relação de amizade. Era comum ouvir dos yuhupdeh afirmarem “os antropólogos são nossos amigos”, e até mesmo perguntarem se eu sentiria saudade deles quando fosse embora. Em determinada ocasião no acampamento, um yuhup me chamou de “filho da minha mãe”, e também de “filho do meu pai”, enquanto bebíamos chibé. Nesse sentido, proponho compreender esse conjunto heterogêneo de relações econômicas, políticas, morais e afetivas por meio da noção de “economia da ajuda”.

O conceito de “economia da ajuda” pode ser compreendido a partir de Rezende (2016), o qual demonstra como as relações de troca na bacia do rio Tejo estão baseadas na noção de “ajuda”, um tipo particular de reciprocidade que envolve uma interação assimétrica e complementar entre aqueles que têm “condição” e aqueles que têm “precisão”. Na dinâmica das trocas na bacia do rio Tejo, a ajuda cumpre um papel crucial para as relações econômicas e morais. No entanto, para ser considerada “ajuda”, a relação deve observar a condição e a precisão dos sujeitos, não os valores envolvidos na troca. A economia da ajuda, como descrita por Rezende, parece funcionar para descrever o funcionamento das relações dos Yuhupdeh

²⁶ Ralhar tem o sentido de repreender, brigar.

através das redes de ajuda que envolvem parentes, afins, patrões, antropólogos, pastores, advogados, assistentes sociais, FUNAI etc. Em suma, potenciais parceiros que podem oferecer diferentes formas de ajuda. A ajuda, portanto, constitui um conjunto heterogêneo de relações de troca, que extrapolam e englobam diferentes tipos de relações entre sujeitos.

Da análise dos termos utilizados para se referir às relações de troca na bacia do rio Tejo, a ajuda se destaca como englobando uma série de trocas aparentemente distintas. Ajuda pode ser uma troca de dias de trabalho entre casas vizinhas ou um serviço prestado por alguém através do pagamento em dinheiro. Pode ser um bem dado por um político ou alguma mercadoria adiantada por um comerciante, sendo o termo utilizado para se referir a trocas que extrapolam e englobam diferentes tipos de relações entre sujeitos. A ajuda também revela relações de apoio mútuo e a criação de relações duradouras entre os que trocam. Os exemplos mostram também que essas relações duradouras fundamentadas em ajuda podem extrapolar os limites dos grupos de casas e das comunidades, sendo estabelecidas com políticos e comerciantes. (REZENDE, 2016, p.113)

O conjunto heterogêneo de sujeitos implica a variação das formas de ajuda segundo seu contexto relacional, de modo que sujeitos específicos são acionados para situações específicas de ajuda. De modo geral, qualquer branco pode ajudar financeiramente ou fornecer mercadorias, contudo, em determinadas situações a ajuda é solicitada a pessoas específicas em razão das capacidades subjetivas e operacionais desses sujeitos. Durante meu período entre os Yuhupdeh na cidade, Conceição, yuhup de São Martinho, junto de seu marido Januário, solicitava minha ajuda com certa frequência para comprar rancho, e outras vezes para resolver assuntos burocráticos do PBF, como o desbloqueio do cartão ou acompanhamento a alguma instituição. Como outros yuhupdeh, eles mantinham uma rede de pessoas na cidade, embora não muito extensa, que acionavam para solicitar ajuda. Quando seu filho Luiz faleceu na cidade, ela levou documentos dele a diversas pessoas com o objetivo de conseguir a pensão para sua esposa. Havia um pastor que morava na região do porto Queiroz Galvão, cuja mulher era advogada e trabalhava no CREAS, com quem Conceição mantinha contato e solicitava ajudas pontuais. Do mesmo modo, Conceição procurou essa advogada para conseguir encaminhar seu pedido de aposentadoria. Quando ela me contou de seus planos, perguntei por que não havia pedido minha ajuda, já que eu estava colaborando justamente nessas questões. Conceição, sucinta como quem diz uma obviedade, respondeu simplesmente que não me procurou porque a advogada poderia fazer mais rápido, diferentemente de mim, que era lento para lidar com a burocracia. Embora constrangido, tornou-se óbvio que, se os brancos se assemelhavam em

determinadas capacidades, essas capacidades podem variar a depender do branco em questão. Os Yuhupdeh parecem apreender muito bem essa variação, demonstrando discernimento sobre o funcionamento do mundo dos brancos. Se um antropólogo pode agenciar o poder dos papéis, um advogado também pode fazê-lo ainda melhor devido ao domínio dos meandros burocráticos.

A “ajuda” também estava presente nas relações com alguns políticos na cidade. Caminhando pela rua do porto com Fátima, de São Martinho, um vereador passou por nós e parou para trocar algumas palavras com ela. De repente, dirigiu-se a mim de forma amistosa dizendo para cuidar de seu povo, continuando a caminhar. Outro político muito acionado é o prefeito da cidade, da etnia Tariano, a quem os Yuhupdeh não hesitavam em procurar, seja por meio dos relatórios ou por tentativas de encontrá-lo em sua própria casa, localizada na rua do porto Queiroz Galvão, sempre repleta de pessoas. Em São Gabriel da Cachoeira era muito comum escutar que o atual prefeito foi eleito a partir dos votos dos Hupd’äh e Yuhupdeh. Os Yuhupdeh, por sua vez, reconheciam o apoio dado à campanha do prefeito e a força coletiva de seus votos, de modo que não hesitavam em cobrar a retribuição pela “ajuda” através dos votos, de forma semelhante aos Hupd’äh, como no exemplo de Ramos (2013) a respeito das cartas escritas e enviadas ao prefeito pelos Hupd’äh. Moreira Serra (2017, p. 199) tem uma passagem interessante sobre a ajuda nas relações políticas, mencionando a reivindicação dos Hupd’äh ao prefeito por uma casa de apoio específica, argumentando que votaram nele e esperavam a retribuição. Ainda, menciona um discurso semelhante por parte de um yuhupdeh, que relacionava o pagamento do Bolsa Família à ajuda dada por meio dos votos de toda a comunidade para eleger a ex-presidente Dilma.

Algumas famílias yuhupdeh do Cunuri viajaram a São Gabriel com o prefeito, depois que ele visitou a região em janeiro de 2019. Além disso, segundo contaram os Yuhupdeh do Cunuri, o prefeito forneceu algumas canoas, rabetas e roçadeiras às comunidades, bem como gasolina e rancho. Alguns interlocutores afirmavam que estavam na cidade por conta das promessas do prefeito, que se dispôs a fornecer gasolina como retribuição ao apoio. As cobranças e pedidos ao prefeito, baseadas na afirmação de ajuda nas eleições, eram variadas e recorrentes, feitas tanto por pessoas individualmente como coletivamente, indo desde a colaboração com materiais de construção para escolas e centros comunitários a pedidos de mercadorias em geral, como rabetas, canoas, geradores de energia, televisores e aparelhos de som. Com efeito, o agenciamento das relações com o prefeito e sua esposa por parte dos yuhupdeh do Cunuri deram resultado. Em março, o prefeito disponibilizou um ônibus e garantiu os recursos para uma quantidade expressiva de pessoas que precisavam de documentação

básica, além de fornecer rancho às famílias. Os Yuhupdeh da região do Castanha e do Ira não conseguiram a mesma ajuda na ocasião, motivo pelo qual enfatizo o agenciamento das relações de ajuda com o prefeito por parte dos Yuhupdeh do Cunuri, associada à capacidade de expandir as redes de ajuda.

Um exemplo me parece pertinente para a questão da expansão de redes por meio da ajuda política. Em certa ocasião, Luiz me mostrou os CPFs de seus filhos que havia acabado de plastificar, mencionando que precisava emitir seu CPF e Título de Eleitor para ter a “documentação completa” e poder votar para prefeito, governador e presidente. No momento considerei que se tratava da vontade de exercer plenamente seus direitos, discurso relativamente comum entre os yuhupdeh, especialmente no que se refere às diversas demandas presentes nos PGTAs. Contudo, é possível sugerir que a questão passa pelo potencial de expansão das redes de ajuda e apoio através dos documentos burocráticos, os quais ampliam a capacidade de agenciar relações em escalas maiores, extravasando os limites geográficos de São Gabriel da Cachoeira. Se por um lado a experiência de “cidadania mediada” dos Yuhupdeh torna visível as redes de patronagem e clientelismo que fazem a intermediação do recurso dos benefícios sociais, por outro, mostra o repertório de estratégias utilizado pelos grupos yuhupdeh em diferentes relações de poder diante desse novo contexto da política indigenista em direção à cidadania indígena e suas formas de captura.

Apesar de usar frequentemente o termo e a noção de “ajuda” para definir e estabelecer comunicação com os Yuhupdeh a respeito de meu projeto de pesquisa, assumindo a tarefa de “ajudar com os documentos” como contrapartida para a realização da pesquisa entre eles, o potencial da noção de ajuda como um conceito nativo e como um modo de levar a sério o português do índio não se revelou de imediato. Como pude constatar, seria impossível eludir a noção de ajuda ao descrever a rede pela qual os Yuhupdeh se conectam a diferentes sujeitos em São Gabriel da Cachoeira. Como bem observou Mauss (2003), “se as coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e se retribuem “respeitos” - podemos dizer igualmente “cortesias”. Mas é também porque as pessoas *se* dão ao dar, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* “devem” - elas e seus bens - aos outros” (p.263). Nesse sentido, a "economia da ajuda" que busco descrever assume uma forma semelhante às "prestações totais", como definiu Mauss (2003). Antes de falar especificamente de alguns aspectos do que defino como economia da ajuda, faz-se necessário adentrar a discussão entre “dádivas” e “mercadorias” como forma de entender antropologicamente a circulação de pessoas e coisas, assim como os “regimes de valor” envolvidos nas relações de troca. Tal discussão é necessária para compreender a economia da

ajuda porque não são apenas objetos que são dados e retribuídos, mesmo quando as relações envolvem a circulação de dinheiro e mercadorias.

A divisão entre “economia das dádivas” e “economia das mercadorias” ocupa um lugar de destaque na antropologia, pelo menos desde as reverberações do icônico “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss. A investigação de Mauss interessava-se na descoberta da regra de direito e de interesse que faz com que um presente dado seja obrigatoriamente retribuído, partindo de um abrangente estudo comparativo entre sociedades distantes no tempo e no espaço, como a Polinésia, Melanésia e o Noroeste Americano, além de incursões no antigo direito romano e germânico. O objetivo de Mauss era “fazer uma espécie de arqueologia sobre a natureza das transações humanas por meio da descrição de fenômenos de troca e contrato, assim como encontrar a moral e a economia que lhe eram solidárias”, mostrando o funcionamento dessa moral e economia em “nossas” sociedades de modo constante (SIGAUD, 1999, p.92). O interesse de Mauss estava, portanto, nas questões de direito, obrigações e prestações totais (1999, p.89). Mais tarde, a partir da interpretação de Lévi-Strauss do “Ensaio sobre a dádiva”, a noção de “reciprocidade” passa a ocupar um lugar de destaque no desenvolvimento de sua teoria da troca, concebida como denominador comum de um grande número de atividades heterogêneas entre si. Para o contexto que me interessa, das relações de troca da economia da ajuda, mostra-se importante considerar os objetivos iniciais do “Ensaio sobre a dádiva”, o qual reside sobre as formas de troca e contrato, sem negar, no entanto, a importância do desenvolvimento da teoria da troca e suas reverberações na etnologia das Terras Baixas da América do Sul a partir da noção de reciprocidade.

As incursões antropológicas que se aventuram na discussão entre dádivas e mercadorias não podem contornar o prodigioso trabalho de Gregory (1982), intitulado “Gifts and Commodities”. Pensando em termos de uma Economia Política indígena, o autor elabora seu quadro analítico a partir da articulação dos conceitos de produção e consumo em Marx, somados ao conceito de reprodução de Lévi-Strauss e às contribuições de Marshall Sahlins. Gregory constrói uma aliança teórica entre economia política e antropologia contra os argumentos dos economistas neoclássicos baseados na “teoria dos bens”, investigando os diferentes sistemas econômicos em Papua Nova-Guiné através da oposição entre “economias de mercado” e “economias da dádiva”. Na definição de Gregory (1982, p.71;1997, p.55), mercadorias são objetos alienáveis trocados entre pessoas em relação de independência recíproca, enquanto as dádivas são objetos inalienáveis trocados por pessoas em relação de dependência recíproca. Nas economias de mercado, pessoas e coisas assumem a forma alienada de mercadoria, e conseqüentemente, sua reprodução em geral assume a forma particular de

reprodução de mercadorias. Enquanto nas economias da dádiva, pessoas e coisas assumem a forma não alienada de dádivas, e sua reprodução assume a forma particular de reprodução de dádivas. Nesse sentido, pessoas e coisas assumem a forma social de objetos nas economias de mercado, enquanto nas economias da dádiva, pessoas e coisas assumem a forma social de pessoas. Segundo o autor, essa diferença fundamenta-se na predominância dos processos de objetificação nas economias de mercado, e dos processos de personificação nas economias da dádiva (1982, p.41). Apesar de diferentes, mercadorias e dádivas são conceitos complementares, funcionando como uma imagem invertida um do outro. Seguindo Sahlins, Gregory argumenta que as trocas de dádivas e mercadorias não devem ser concebidas a partir de uma oposição bipolar, mas como pontos extremos de um *continuum*, cujo movimento de um extremo a outro é determinado pela distância de parentesco. Enquanto as dádivas são trocadas com parentes, à medida que a distância de parentesco aumenta, as mercadorias assumem lugar nas trocas.

Situando a discussão sobre as dádivas, Hugh-Jones (2013) questiona sua ausência como categoria analítica na antropologia da região amazônica, levantando uma série de possíveis fatores explicativos para sua pouca ou quase nenhuma relevância. Guiado pelas reformulações de Strathern sobre a dádiva a partir das discussões iniciadas por Mauss, Hugh-Jones arrisca algumas comparações entre os Tukano do Noroeste Amazônico com distintos grupos das Terras Altas da Nova Guiné, lançando um novo olhar sobre os ritos de iniciação e trocas cerimoniais da região. Muitos aspectos das trocas de alimentos e outros bens nas sociedades amazônicas expressam uma destacada qualidade de dádiva, embora não se configurem como as dádivas representadas no Kula trobriandês e/ ou o Moka das Terras Altas. Tanto no Noroeste Amazônico como no Alto Xingu as trocas são componentes fundamentais para as relações políticas para além dos grupos residenciais, nos quais os valores de compartilhamento, generosidade, paz e harmonia são imprescindíveis para estabelecer as relações entre grupos no sistema regional (HUGH-JONES, 2013).

Hugh-Jones argumenta que as afirmações sobre a ausência de trocas elaboradas em forma de dádivas se sustentam, sobretudo, em pressuposições teóricas. A síntese dos materiais etnográficos da região está fundamentada na teoria do parentesco, ainda que não limitada às teorias clássicas de aliança e descendência. Nesse sentido, as noções de dádiva e economia política podem funcionar complementarmente às análises baseadas no parentesco para compreender a natureza do sistema regional. O autor destaca os trabalhos de Strathern (1988), Munn (1986) e Turner (1995) sobre as trocas de alimentos, objetos materiais, exposições e performances, incluindo reflexões sobre noções indígenas de valor, como exemplos de

etnografias que oferecem caminhos possíveis para pensar o contexto amazônico através do material etnográfico.

Segundo Hugh-Jones (2013), a maneira como a teoria da troca se desenvolveu nas duas regiões e as vertentes teóricas que predominaram em cada um dos contextos etnográficos, estabeleceram contrastes significativos para orientar as análises antropológicas posteriores, explicando os possíveis motivos da pouca atenção à dádiva na região amazônica. No contexto etnográfico melanésio, a teoria da troca desenvolveu-se a partir das obras de Mauss e Malinowski, com ênfase na economia, nos objetos materiais e nas transações interpessoais. No contexto amazônico, a teoria da troca também tem suas origens em Mauss, mas a partir da teoria da aliança desenvolvida por Lévi-Strauss, o qual desempenhou papel secundário na Melanésia. A teoria da aliança aparece, sobretudo, em sociedades que privilegiam a troca direta de irmãs, diferentemente da forma mais geral de troca indireta e transferência da riqueza da noiva. Nas Terras Baixas da América do Sul a troca de irmãs reais ou classificatórias é o padrão predominante, mas não absoluto. Neste contexto, a teoria da troca é baseada na aliança matrimonial, enfatizando as noções de sistema, categoria e classificação, com foco analítico sobre a mitologia e a cosmologia .

A aproximação com o contexto melanésio abre alguns caminhos interessantes para a análise das redes de trocas no Noroeste Amazônico, e, em especial, para os propósitos de minha análise da economia da ajuda envolvendo a circulação de dinheiro e mercadorias na cidade. Alimentos e bens compartilhados nos contextos cerimoniais são componentes fundamentais das relações políticas no sistema regional, não apenas objetos trocados entre pessoas. A circulação de alimentos e as performances em contextos cerimoniais constituem a objetificação de aspectos das pessoas individuais e coletivas que as transacionam, imbricando pessoas e coisas, como na distinção de Gregory entre os processos de objetificação e personificação. Avançando na discussão sobre dádivas e mercadorias, Andrello (2004) tece algumas reflexões a partir do contexto etnográfico do Alto Rio Negro, dissolvendo a distinção conceitual de Gregory (1982) entre objetificação e personificação. No Uaupés, explica Andrello, essa distinção não é consistente, uma vez que esses dois movimentos parecem se confundir. Seguindo as reflexões de Strathern (1988), Andrello aponta as noções de “reificação” e “personificação”, duas possibilidades distintas da objetificação, como um caminho possível para analisar o contexto do Uaupés, considerando seu caráter de “mecanismo simbólico mais geral” pelo qual o mundo torna-se conhecido.

No primeiro caso, que diz respeito à lógica ocidental, a da mercadoria, apreende-se a natureza do objeto em si, ao passo que no segundo caso, o que se apreende são capacidades ou poderes. No primeiro caso, os objetos aparecem como coisas, no segundo, como pessoas. Se o primeiro ocorre no regime da mercadoria, o segundo ocorre no regime da dádiva. (ANDRELLLO, 2004, p.247-248)

Seria equivocado supor a partir da crescente demanda por empregos e benefícios sociais entre os Yuhupdeh, e conseqüentemente o aumento da necessidade de bens manufaturados, que a “economia de mercado” impregnou-se por todo tecido social e vem dissolvendo lentamente as relações baseadas em obrigações morais. Se os valores e significados dos objetos em circulação variam segundo as circunstâncias de sua aquisição, deslocando-se entre “regimes de valor” (HUGH-JONES, 1992), seria possível pensar a reversibilidade entre dádivas e mercadorias a partir da mudança no contexto de interação, e para além da circulação de objetos. “Visiting, working, and trading with White people is simultaneously a means of acquiring consumer goods, a popular pastime and entertainment, a way of making social contacts with foreigners, and an end in itself” (HUGH-JONES, 1992, p. 67). Como observa Lolli (2010) entre os Yuhupdeh do Castanha, a circulação e compartilhamento de alimentos nas relações intracomunitárias e intercomunitárias, como acontecem no *kow book*²⁷ ou *dabucuris*, são uma modalidade de troca com potencial de construir e reforçar laços entre pessoas consanguíneas e afins (p.37). Do mesmo modo, como pude observar no contexto urbano, o compartilhamento de alimentos, gasolina, favores e ajudas mútuas com questões burocráticas também constroem e reforçam laços entre pessoas, extrapolando as relações intracomunitárias e intercomunitárias.

A economia da ajuda possibilita pensar a dinâmica das relações de troca sem que haja uma distinção radical entre objetos-dádivas e objetos-mercadorias, já que envolve a circulação de um conjunto heterogêneo de pessoas e aspectos de pessoas no interior de relações de mutualidade. Pensando com Gudeman (2001), economias são construídas a partir da interrelação de valores comunais e comerciais, não da oposição entre dádivas e mercadorias. “Allotment makes and signifies mutuality and shared identity before the act of giving extends their bounds” (2001, p.81). Do mesmo modo, a concepção de mutualidade oferece uma chave analítica para compreender as relações assimétricas para além da sujeição e dominação, concepções tão comuns em se tratando das relações de patronagem envolvendo os povos Naduhup com grupos Tukano e com brancos. Seguindo o sentido conferido por Ferguson à

²⁷ O mesmo que quinhãpira, conhecida em yuhup como *Kow Book* (panela de pimenta). São refeições realizadas coletivamente, principalmente na parte da manhã, reunindo pessoas da comunidade para deliberações sobre a vida coletiva.

noção de mutualidade, ajuda é uma forma de mutualidade que engloba relações de autointeresse e compartilhamento.

Non-market relations, meanwhile, are, as Mauss demonstrated, never based simply on altruism or kinship-based sharing, but themselves contain powerful elements of egoism, self-interest, competitive striving, and antagonism (as he reminded us, the old German word Gift means “poison”)[...] Both a wholly disinterested sharing and a purely asocial calculation are fantasies; real sociality always unites sharing and self-interest in a single act. This state of affairs is sometimes glossed as “reciprocity” but might better (given the unfortunate economistic tendency to reduce complex reciprocal dependencies to tit-for-tat transactions) be expressed as mutuality. (FERGUSON, 2015, p.126)

Sahlins (2013), em “What kinship is - and not is”, apresenta uma definição de mutualidade interessante para a discussão das redes de ajuda, principalmente as relações de ajuda entre “parentes” e “amigos”. Pensando as relações de parentesco nos mais variados contextos socioculturais e históricos, Sahlins (2013) define a “mutualidade do ser” (mutuality of being) como uma forma de pertencimento mútuo entre pessoas que participam intrinsecamente da existência umas das outras, um “pertencimento intersubjetivo” definido pela comunicação e compartilhamento de experiências, ultrapassando concepções de parentesco focadas na substancialidade e fisicalidade dos relacionamentos. Nesse sentido, as relações de convivência, comensalidade e memórias compartilhadas compõem as práticas de coexistência transpessoal que constituem o parentesco entre pessoas, seja por meio da procriação ou da construção social (2013, p.2). A conotação atribuída por Sahlins à noção de “mutualidade” pode nos servir para pensar não apenas como o dinheiro atua na produção de parentesco e aliança entre os Yuhupdeh nas relações de ajuda, mas como esses coletivos interpretam o funcionamento das relações entre brancos a partir do dinheiro, especialmente por destacar a experiência compartilhada como principal fator da produção de parentesco entre pessoas em relação de “copresença mútua”. Onde os seres são mútuos, a experiência compartilhada ultrapassa as pessoas singulares (SAHLINS, 2013).

Para discutir a economia da ajuda, começo apresentando algumas situações etnográficas das relações de ajuda entre patrões e fregueses, destacando a imbricação de aspectos morais e econômicos. Em seguida, discuto as relações de ajuda nas redes de parentesco e amizade, destacando as formas de compartilhamento e cuidado entre parentes e afins, além das relações de ajuda envolvendo o antropólogo e outros sujeitos. Por último, a partir do contexto de financeirização e monetarização promovida pelos benefícios sociais e empregos,

discuto como o dinheiro e as mercadorias circulam de acordo com as dinâmicas internas de circulação e compartilhamento dos Yuhupdeh.

3.1 - Relações de ajuda entre patrões e fregueses

As relações de patronagem, embora sejam baseadas em relações de poder, implicam em obrigações mútuas por parte dos patrões e fregueses, não sendo desprovidas de consentimento. Os indígenas, mesmo sob exploração econômica dos patrões, têm seus próprios interesses em manter o fluxo de dívidas, além de criarem suas rotas de fuga em caso de insatisfação com os patrões. Algumas abordagens sobre o sistema de aviamento corroboram com essa perspectiva. Mauro Almeida (1992), em seu trabalho sobre os seringueiros da região do alto Juruá no Acre, argumenta contra a noção de escravidão ou servidão por dívida, destacando que patrões e seringueiros mantêm relações de troca baseadas em obrigações morais mútuas. Almeida afirma que as relações de aviamento não são simplesmente resultado de coerção ou de uma “cultura paternalista/clientelista”, visto que há sempre possibilidade de fuga por parte dos seringueiros, mas que “the preservation of debts served to guarantee the continuity of mutual obligations, and in particular, to establish a continued flow of commodity advances” (p.132). Nesse sentido, não há como afirmar que as relações de patronagem eram mantidas à revelia dos interesses dos seringueiros. Seguindo a mesma linha, Aramburu (1994) destaca a centralidade do aviamento nas relações sociais no interior da Amazônia, ressaltando a formação de uma moralidade especial entre patrões e fregueses. Tais relações configurariam laços de fidelidade e deveres morais mútuos, possibilitando não apenas a produção mercantil, mas se constituindo como relações de poder com implicações morais, visto que os patrões estariam sujeitos a cuidar de seus fregueses nas situações de dificuldade em troca da relação comercial monopolista.

Do mesmo modo, no caso dos Yuhupdeh, as relações de dívida e dependência são procuradas, fruto de “negociações” com os comerciantes, os quais se tornam responsáveis por suprir as necessidades de seus fregueses na cidade. Como argumenta Hugh-Jones (1992), apesar das análises sobre aviamento destacarem com razão a exploração dos indígenas pelo branco colonizador, “frequently fail to deal adequately with the Indians' active role in inter-ethnic trade, with their perception of the objects and exchanges involved, or with the articulation of debt-peonage relations with trading relations between the Indians themselves” (p.44). Não se trata de afirmar que as relações são benéficas simplesmente porque são procuradas e consentidas, mas de ressaltar que o consentimento é menos uma atitude de resignação do que uma estratégia

coerente a partir da avaliação das vantagens circunstanciais das relações de dependência. Em outras palavras, trata-se de compreender as mutualidades da relação entre patrões e fregueses.

Embora as relações com patrões sejam assimétricas, considerando a dependência dessas relações no contexto urbano, seria equivocado analisá-las estritamente como sujeição e dominação. Antes de pressupor os Yuhupdeh como vítimas passivas, devemos considerá-los agentes de sua história, buscando entender como eles negociam e se engajam em diferentes relações. O endividamento com os comerciantes, do ponto de vista da “economia da ajuda”, constitui uma forma de mutualidade, não podendo ser concebido estritamente como exploração e dominação, nem mesmo reduzido a relações comerciais entre agentes reciprocamente independentes. Como vimos, as relações entre patrões e fregueses assumem a forma de obrigações mútuas, de modo que, embora assimétricas, não são antagônicas à reciprocidade, podendo ser complementares (ALMEIDA, 1992; LANNA, 1995). O princípio de reciprocidade, nesse sentido, opera mesmo nas relações de subordinação, no “perpétuo desequilíbrio” entre reciprocidade e hierarquia (LÉVI-STRAUSS, 1993; 1944; 2008; LANNA, 1995).

A noção de “ajuda” merece atenção não apenas por sua importância para pensar a relação com os patrões na cidade, mas por seu funcionamento em um conjunto heterogêneo de relações de troca e mutualidade. Como mutualidade, defino relações baseadas tanto no autointeresse como no compartilhamento, assemelhando-se às “tentativas mútuas de exploração”, conforme definiu Pozzobon (2011), assim como às relações recíprocas entre subordinação e reciprocidade. Os patrões e patroas dos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira prestavam favores que extrapolavam as relações comerciais, definidos como “ajuda”. Nesse contexto, pretendo demonstrar como as relações assimétricas, tanto com grupos Tukano como com brancos, podem se expressar como relações de mutualidade, nas quais se opera uma dependência complementar que funciona como um “modo de ação”, em vez de ser apenas uma atitude de submissão.

Se os benefícios sociais e empregos aproximaram os Yuhupdeh de São Gabriel da Cachoeira, influenciando no regime de trocas com antigos intermediários, a aproximação dos patrões não é recente. Os comerciantes que se instalaram na região por volta da década de 1970, oriundos em sua maioria do nordeste brasileiro, enriqueceram explorando a mão de obra indígena com produtos do extrativismo, como sorva, cipó, breu e balata, e estabelecendo-se no comércio de São Gabriel no auge de seu crescimento. Até mesmo a exploração do garimpo manteve o regime de dívidas característico do sistema de aviamento, conectando indígenas em relações de dependência com patrões, por sua vez conectados com empresários fora da região

(MEIRA, 2017). Nesse sentido, as relações entre patrões e indígenas no contexto urbano revelam alguns desdobramentos sócio-históricos das redes de patronagem locais. Os patrões contemporâneos são, muitas vezes, de famílias que mantiveram “vínculos comerciais-exploratórios com os indígenas há mais de duas gerações”, sendo até mesmo regatões que abasteciam comunidades ao longo dos rios, e donos de casas comerciais em São Gabriel da Cachoeira (VERDUM, 2016 apud MEIRA, 2017, p.102). Com efeito, alguns Yuhupdeh mais velhos mantêm há muito tempo “negócios” com patrões na cidade, cujos pais também foram seus patrões antigamente, como no caso do velho Laureano, do Igarapé Cunuri. Seu patrão e “procurador” na cidade era neto de seu antigo patrão “Cesário”, com quem trabalhou no igarapé Ira na extração de sorva.

Embora a topografia do trabalho de campo seja limitada a pontos circunscritos da cidade, pude constatar que a rede de relações com patrões abrangia numerosos bairros de São Gabriel da Cachoeira, como Centro, Areal, Graciliano e Dabaru, para listar alguns dos informados por meus interlocutores. Laureano me contou que antigamente trabalhou com o avô de seu atual patrão na extração de sorva e piaçaba. Pelas relações com seu avô e por tê-lo visto ainda criança, era tratado com generosidade pelo patrão. Além de tratá-lo como “patrão”, acrescentava que o comerciante era seu “procurador”, que ficava com seu cartão bancário e fornecia rancho quando era solicitado. Recorrentemente reclamava de sua situação, mas continuava pegando mercadorias e aumentando sua dívida, da qual sempre voltava a reclamar. Nos primeiros dias em São Gabriel, acompanhando alguns yuhup no banco Bradesco, notei o mesmo comerciante com um velho yuhup de São Domingos na agência, auxiliando-o com as burocracias do banco. O comerciante, patrão do velho yuhup, orientou-o a solicitar uma chave numérica em vez de realizar o cadastro biométrico. Do ponto de vista procedimental, não há uma mudança significativa. Letras e números para indígenas pouco versados no português, como era o caso do idoso, não facilitaria a situação, sendo tão somente mais um objeto para se guardar. A facilidade seria para o comerciante controlar a conta-corrente através das senhas e códigos, fazendo operações financeiras sem necessidade da presença de seu freguês. O mesmo comerciante era patrão de outros Yuhupdeh do Cunuri, que recorrentemente ficavam conversando entre si nas imediações de seu comércio. Aliás, a aglomeração em frente a casas comerciais era bem comum, sendo, em alguns casos, uma forma de identificar os respectivos patrões dos indígenas.

Como pude observar, o auxílio nas questões burocráticas que envolviam os benefícios sociais era comum, assim como o fornecimento de mercadorias e alimentos em casos de doença. Certa vez, após retornar da CASAI com Laureano, que estava com sintomas de malária,

passamos no comércio onde ele pegaria “rancho” com seu patrão. Enquanto esperava do lado de fora do comércio, localizado próximo ao porto Queiroz, observei o velho yuhup estendendo uma das mãos com algumas notas de dinheiro e seu RG na direção do filho do patrão, o qual estava no caixa do comércio. Percebendo que o velho estava enfermo, o filho do patrão fez um gesto de recusa ao dinheiro, falando para ele comprar remédio e acertar o rancho em outra ocasião. Laureano saiu do comércio com algumas sacolas e fomos para o acampamento. Nessa ocasião em especial, pude perceber que as relações com os patrões não eram puramente exploratórias, orientadas exclusivamente pela tentativa de subtrair o dinheiro dos Yuhupdeh, desamparados na cidade enquanto esperavam a resolução de suas pendências burocráticas. Apesar dos yuhup observarem que alguns patrões eram seus amigos e ajudavam, minha tendência sempre foi pressupor uma relação de exploração, deixando escapar a sutileza das obrigações morais dos patrões em relação a seus fregueses, que não podiam ser apenas explorados, mas também precisavam ser cativados.

Laureano contou que trabalhou com muitos patrões ao longo de sua vida atuando na extração de produtos como sorva, caucho, balata, cipó, fibra etc., viajando por diferentes rios na Venezuela e Colômbia. Laureano dizia que “trabalhou com muita gente e com muita coisa”, conhecendo muitos “negociantes”. Houve bons e maus patrões com quem manteve relações, alguns que forneciam tudo o que era pedido, como conservas, farinha, cachaça, entre outros produtos, e aqueles que se recusavam a pagar, sendo abandonados logo que possível por outro patrão. Havia patrões com armazéns onde se podia consumir mercadorias pagas com a “produção”, pois havia pouco ou nenhuma “plata”, como dizia Laureano.. Entre outras histórias, contou que trabalhou como “capataz” para um patrão na extração de fibra em lugares longínquos, contexto no qual carregava consigo uma “escopeta” dada pelo patrão. Nos relatos, Laureano costumava definir os patrões de acordo com sua disposição a atender aos pedidos de mercadoria, algo muito enfatizado nas narrativas. A generosidade do patrão ou sua tendência a “sovinar”²⁸ são características fundamentais para definir se um patrão é bom ou mau.

Quando um patrão não é bom e manifesta tendências violentas e pouca generosidade, o vínculo pode ser desfeito, e os Yuhupdeh podem tentar, por meios legais, reaver seus

²⁸ Sovina, no linguajar regional, é alguém que age de forma mesquinha, avarenta e sem generosidade. O termo em yuhup para sovinar é *woy*, cujo significado corrente é ambíguo, sugerindo tanto uma ação mesquinha e avarenta, como também amar, gostar ou zelar (SILVA, 2012). Na oficina de audiovisual com os yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira, o termo foi motivo de polêmica durante a tradução para o português. O termo *woy* foi usado durante a fala de um yuhup que discorria sobre como as tecnologias de comunicação serviriam aos Yuhupdeh para proteger seu território do mesmo modo que os brancos utilizavam as tecnologias. A tradução como “sovinar o território” soou um tanto controversa na ocasião, embora mais tarde tenha me parecido mais um caso de “homonímias equívocas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

documentos e cartões procurando as instituições competentes, como a FUNAI, assim como fazer boletins de ocorrência contra o patrão. O “medo da justiça”, como observou um yuhup em certa ocasião, pode fazer com que os patrões sejam mais generosos com seus fregueses, tornando as relações mais equilibradas, ainda que baseadas na dependência. Esse parece um ponto importante para se pensar o contexto atual das relações de patronagem, que apesar de ainda funcionarem a partir da concessão de mercadorias a crédito, expressam novas estratégias tanto por parte do “patrão” como por parte dos “fregueses”, assim como a circulação de diferentes objetos, diferenciando-se do tradicional sistema de aviamento que marcou a região na economia extrativista conforme discutido por Meira (2017).

Apesar do contexto de exploração econômica, a relação com os comerciantes é procurada pelos yuhup, e negociar com os patrões é a maneira mais efetiva de custear a viagem e o período na cidade, permeado por dificuldades práticas. De modo pragmático, o que preocupa os Yuhupdeh não é a retenção dos cartões ou o controle financeiro feito pelos patrões, mas as atitudes consideradas violentas e sem generosidade, classificadas como “sovinas”. Agressões e ameaças, assim como a recusa em mostrar o “saldo” das dívidas e devolver o cartão quando solicitado, são atitudes reprovadas pelos Yuhupdeh, sendo as principais questões em torno da relação com os patrões, servindo como base para classificá-lo “bom” ou “mau” patrão. O controle dos benefícios e salários pelos patrões permite tanto a aquisição de mercadorias de maior valor como a manutenção dos recursos financeiros, sem que as regras burocráticas se tornem empecilhos incontornáveis, considerando a necessidade de frequentes viagens à cidade para sacar o dinheiro. Diante dessas circunstâncias, a relação com os patrões na cidade também confere uma série de vantagens sociais aos Yuhupdeh, de modo que as relações de dependência se expressam como um modo de ação, não simplesmente submissão. Em outras palavras, as relações com patrões expressam formas de mutualidade, uma vez que os yuhupdeh negociam seus cartões para obter não apenas crédito, mas controle sobre o ritmo e a constância das viagens a São Gabriel.

Afirmar que há relações de mutualidade com patrões não é romantizar ou mesmo mascarar a violência e a exploração econômica por meio do endividamento. A exploração é uma dimensão concreta da relação com os patrões, e a violência é um risco constante que os Yuhupdeh reconhecem. O comerciante preso em 2014 com centenas de cartões dos benefícios sociais é reconhecidamente violento, e tem seu nome circulando em relatos de ameaças e agressões físicas, assim como seus irmãos, os quais também mantêm relações com indígenas da cidade e do interior. Alguns yuhupdeh reclamavam com frequência de seus patrões e de suas dívidas na cidade, lamentando que não tinham nada e que seus cartões estavam com

comerciantes há mais de um ano. Outras pessoas deixavam seus cartões durante o mês com o patrão, que o devolvia quando a conta já estava quase esvaziada. Em mais de uma ocasião me mostraram os extratos bancários de suas contas, apresentando transações financeiras que atribuíam aos patrões. Genésio, um professor yuhup de São Joaquim, mostrou seu extrato bancário com diversas operações financeiras de alto valor. Carregando uma sacola plástica com alguns produtos higiênicos, Genésio mostrava transferências e compras no cartão de débito realizadas no comércio do patrão que ultrapassavam R\$ 900,00. Além disso, explicou que em dois meses de salário ficou com apenas R\$1000,00, de cerca de R\$ 2.700,00. No entanto, ressaltava que o patrão era seu “amigo” e sempre mostrava o saldo de suas dívidas, permanecendo com seu cartão. Em outra ocasião, um homem yuhupdeh qualificava um comerciante, que agora ocupa um cargo político, como uma boa pessoa e o considerava um amigo, ressaltando que o patrão havia lhe perdoado uma dívida de quase R\$ 26,000,00.

Esse contexto de relações entre patrões e fregueses não é uma especificidade do Alto Rio Negro. Fábio Mura (2006, p.432) fornece alguns exemplos a respeito dos Kaiowá, do Mato Grosso do Sul, em relação a comerciantes considerados “patrões” durante as atividades de *changa*, os quais podem trazer elementos interessantes para se pensar o contexto dos Yuhupdeh com os patrões em São Gabriel da Cachoeira. A relação dos Kaiowá com comerciantes é intimamente baseada no crédito e na dívida, além de implicar determinadas obrigações mútuas. Quando determinado indígena estabelece relação com um comerciante, “determina-se um vínculo de interdependência que postula contemporaneamente a obrigação dos índios de saldarem periodicamente as dívidas e a do comerciante continuar a vender a crédito” (2006, p.432). De forma semelhante a São Gabriel, os comerciantes retêm cartões bancários de indígenas aposentados e pensionistas, assumindo o controle financeiro das contas, condição para o crédito. Contudo, a relação entre patrões e clientes não é exclusivamente comercial. Os clientes indígenas exigem dos patrões o comprometimento com determinados favores, como transportar objetos em caso de uma mudança, ler e interpretar cartas e documentos, assim como o transporte das mercadorias compradas, obrigações necessárias para ser considerado um “bom patrão”. Os Kaiowá, apesar de manterem uma postura respeitosa com os patrões, utilizam uma estratégia de comportamento constituída como uma espécie de instituição nas relações sociais desses indígenas. O *ñembotavy* (literalmente “fazer-se de bobo”) seria uma forma de regular as relações entre indivíduos e/ou grupos, na tentativa de extrair a maior vantagem possível dentro de situações compreendidas como desfavoráveis. Apesar de não mencionar empréstimos consignados nos bancos, ou mesmo a relação com agências bancárias, Mura oferece um exemplo de “aviamento financeiro” nas relações entre os Kaiowá e seus patrões, funcionando

paralelamente às atividades de changa. Do mesmo modo, as relações com patrões, embora assimétricas, são agenciadas pelos indígenas através dos vínculos de interdependência, ou mesmo pelo *ñembotavy*, de modo que as relações comerciais e morais demonstram implicações recíprocas.

Bonilla (2005) oferece outro exemplo significativo sobre a relação entre “patrões” e “fregueses” entre os Paumari, do médio Purus, os quais também vivenciaram o aviamento no ciclo de exploração da borracha na região. Como observou Bonilla, os Paumari mostravam uma insistência em conceber as relações com os Outros em termos de troca comercial e negociação associadas ao “serviçalismo” (p.41-42). Do mesmo modo, colocavam a si mesmos em posições de vítimas ou “presas” em relação a agentes externos, como outros grupos indígenas ou brancos, concebidos como “predadores vorazes”. Nesse sentido, a relação entre patrão e freguês/empregado é correlata à relação entre predador e presa, sempre assimétrica. Contudo, a posição de “vítimas” ou “presas” não parece ser um problema do ponto de vista dos Paumari, que insistentemente procuram estabelecer relações nesses termos, inclusive com a antropóloga, como comenta Bonilla. Essa atitude dos Paumari, em vez de pura resignação diante da condição de vítima histórica ou de índios “aculturados”, expressa uma estratégia relevante na sociologia relacional Paumari.

Bonilla assinala uma diferença interessante entre a condição de “freguês” e “empregado”. Enquanto na condição de “freguês” os Paumari se vinculam a um patrão por meio da dívida, paga com “produção”, a posição de “empregado” é mais vantajosa em relação ao comprometimento recíproco com o patrão. Apesar do empregado também vincular-se ao patrão por meio da dívida, “estar a serviço” do patrão e colocar-se à disposição para saldar sua dívida revela-se uma posição privilegiada, a qual garante cuidados especiais por parte dos patrões. Vale ressaltar que a relação patrão/empregado entre os Paumari se encontra tanto na cosmologia, como nos ritos e relatos míticos. A oscilação entre as posições de presa/animal doméstico e freguês/empregado, portanto, expressam “posições alternativas que são ocupadas em um contexto relacional potencialmente perigoso. São os Paumari que oscilam entre uma e outra posição, conforme o contexto no qual se encontram” (2004, p.58). O deslocamento da posição de “presa” para a posição de “animal doméstico” opera como um movimento de pacificação do patrão/predador, que se torna um “domesticador”. Esse reposicionamento transforma a relação entre predador e presa na relação entre “patrões” e “empregados”, operando uma espécie de domesticação que permite controlar a ferocidade dos patrões. As posições de “animal doméstico” e “empregado” garantem “acesso a bens, alimentação e cuidados”, além da proteção pelo patrão, questões intimamente relacionadas com a

comensalidade amazônica e a familiarização de animais e pessoas, levada ao nível sociocosmológico entre os Paumari. Nesse sentido, a potência dos Paumari para “neutralizar” os perigos predatórios estaria, sobretudo, em sua “capacidade de submissão”, antes um modo de ação que uma postura passiva diante dos “patrões”.

O contexto dos Yuhupdeh na cidade expressa algumas semelhanças com os contextos trazidos por Mura e Bonilla, especialmente no que se refere à ambiguidade das relações com os patrões. Do mesmo modo que os Kaiowá e os Paumari, os Yuhupdeh também mantêm relações assimétricas com comerciantes tratados como seus patrões, os quais podem ser tanto Tukano como comerciantes brancos. Muitos Yuhupdeh definiam a relação com os patrões como “trabalho” e “negociação”, sugerindo a posição ativa que procuram assumir nessas relações. Assim como nos diferentes contextos apresentados, há o agenciamento das relações assimétricas com os patrões e a formação de vínculos de dependência, no caso dos Yuhupdeh, através da posição de “empregados”, “negociadores”, mas também como “amigos”, colocando algumas diferenças em relação aos Paumari. Se para esses últimos as relações são concebidas em termos de troca comercial e baseadas na dicotomia predador/presa, para os Yuhupdeh isso não se aplica totalmente. Como pude constatar, as relações de “ajuda” e “apoio” são responsáveis pela produção de vínculos duradouros, que podem ser concebidos, em alguns casos, como “amizade”. Patrões, antropólogos, missionários, bem como agentes estatais, podem se tornar amigos quando estabelecem relações de ajuda com os Yuhupdeh, independentemente se brancos ou indígenas.

Bruno Marques (2011, p.38) traz algumas reflexões interessantes sobre a relação patrão-cliente do ponto de vista das relações entre Maku e Tukano, estabelecendo alguns contrapontos ao tema da “familiarização” presente na análise de Bonilla entre Paumari, ainda que estabeleça conexões entre os contextos através da pacificação das capacidades predatórias dos patrões e das formas “parasitárias” de relação. Segundo Marques, as relações assimétricas entre Maku e Tukano estão fundadas na germanidade assimétrica no interior de um processo contínuo de diferenciação, diferentemente dos Paumari, cujas relações de patronagem estão inscritas na linguagem da “maestria-dono”, expressando-se na “predação familiarizante”, estendidas às relações com os brancos. Nesse sentido, a relação patrão-cliente entre Maku e Tukano seria uma particularização da relação generalizada de afinidade potencial, coextensiva às relações com os brancos. Enquanto entre os Paumari as relações de troca têm como paradigma a “predação generalizada”, nas relações de “amizade” e “ajuda” entre Yuhupdeh e patrões parece prevalecer os valores de “convivialidade” e “generosidade” como paradigma das relações de

troca, conforme sugerido por Andrello (2004) e Hugh-Jones (2013) para pensar o Alto Rio Negro.

“Amizade” e “ajuda” parecem expressar, portanto, os aspectos morais das relações baseadas no crédito e na dívida, além de outras formas de mutualidade. Longe de ser uma postura passiva dos Yuhupdeh, as relações de dependência com patrões expressa um modo de ação que permite agenciar as condições desfavoráveis do contexto urbano, estabelecendo vínculos morais e contratuais que podem ser desfeitos a depender das circunstâncias, como no caso dos boletins de ocorrência e acionamento da FUNAI, mencionada no capítulo anterior. Passemos agora para a discussão da economia da ajuda nas redes de parentesco e amizade.

3.2 - Economia da ajuda nas redes de parentesco e amizade

A circulação de dinheiro e mercadorias entre parentes e afins na cidade destaca alguns aspectos da economia da ajuda que tornam visível o contexto relacional de manutenção e fortalecimento das alianças. Ajudar pode envolver o empréstimo ou a doação de dinheiro, sem que essas relações possam ser caracterizadas como “relações de mercado” baseadas no cálculo ou na “quantificação” da ajuda, embora empréstimos possam ser pagos proporcionalmente à quantia emprestada. Porém, aquilo que marcava e continua a marcar a circulação de “dons” entre próximos não é a ausência de obrigações, mas a “ausência de cálculo” (GODELIER, 1996). A quantificação da dívida em dinheiro, a meu ver, não reduz essas relações ao simples cálculo, pois o que está em jogo são as relações entre as pessoas que se dão, independentemente dos objetos que circulam. Como bem observou Mauss (2003), “o *homo oeconomicus* não está atrás, mas adiante de nós”, pois “o homem foi por muito tempo outra coisa e não faz muito tempo que é uma máquina, com uma máquina de calcular que a complica” (p.307).

Como declaro na introdução, o passo inicial na pesquisa de campo se deu quando acompanhei Luiz à FUNAI, ocasião em que ele estava ajudando seu cunhado a corrigir um erro no RANI, cujas informações a respeito da filiação estavam incorretas e impossibilitavam o pedido de registro civil. Para ajudar seu cunhado, Luiz solicitou minha ajuda, não necessariamente pela incapacidade de lidar com a burocracia, porque na ocasião foi ele quem me apresentou as principais questões com as quais os yuhupdeh lidavam na cidade. O que estava em jogo era a dinâmica das relações de ajuda entre parentes e afins, muito presente na experiência dos Yuhupdeh na cidade. Parentes próximos se ajudam mutuamente na cidade, envolvendo dívidas em dinheiro, compartilhamento de alimentos e objetos de uso, bem como a

ajuda com as questões burocráticas. Fátima, uma Yuhupdeh de São Martinho, era uma das poucas pessoas na comunidade que não recebia o PBF, motivo pelo qual me procurou a fim de emitir seu CPF para realizar o cadastramento para o programa. Contou que sua família dava “um pouco de dinheirinho” para ela e seus filhos, mas que também queria receber os benefícios, tanto o Bolsa Família como o Salário Maternidade, pois seu filho, Marco Antônio, estava cobrando dela roupas e brinquedos. A associação dos benefícios sociais com as crianças, como observado no capítulo 2, é praticamente generalizada entre as famílias indígenas beneficiárias do Bolsa Família e da previdência social. No entanto, o que quero destacar neste capítulo são as relações de “ajuda” que podem envolver o compartilhamento de dinheiro. Nesse sentido, “ajudar” pode corresponder a uma gama de obrigações morais, de modo que o dinheiro não dissolve as relações de interdependência, mas pode potencializá-las de acordo com as novas possibilidades de consumo e distribuição.

Durante o período na cidade, Luiz estava quase sempre acompanhado de Roberto, seu cunhado. Até mesmo no acampamento mantinham-se próximos. Roberto é professor em sua comunidade, Acará Poço, no Médio Tiquié. Como pude constatar, Roberto e Luiz se ajudavam mutuamente, compartilhando mercadorias, alimentos, cuidados mútuos e ajuda com burocracias na cidade. Em diversas ocasiões observei Roberto comprando rancho para compartilhar com Luiz, assim como remédios quando Luiz estava com dores de dente. Também era comum Roberto pagar cervejas para Luiz e outras pessoas, gesto comum entre os assalariados na cidade. Ao passo que Roberto garantia a manutenção alimentar na cidade com seu salário de professor, Luiz também o ajudava com frequência, principalmente em questões burocráticas. Antes do processo seletivo de contratação, os professores precisavam entregar a ata final com as notas dos alunos e o diário de classe, demandas que geram enorme dificuldade para os professores Yuhupdeh e Hupd’äh, que muitas vezes deixam para preencher os documentos na cidade, quase estourando o prazo para entregá-los. Luiz ajudou seu cunhado a preencher a ata final e o diário de classe, solicitando minha ajuda para a demanda de Roberto, entre outras questões burocráticas.

Algo muito comum era me solicitarem ajuda para parentes. “Michel, ajuda essa minha cunhada”. Intermediar as relações de ajuda é uma forma de agenciar as relações com diferentes sujeitos capazes de oferecer ajuda a depender das necessidades e interesses. Como observa Rezende (2016), as pessoas que se ajudam mutuamente têm condições distintas no momento da troca, de modo que há aquele que precisa de algo e aquele que tem condições para ajudar (p.99). Essa condição distinta não estabelece que a retribuição da ajuda seja realizada através de objetos de igual valor ou superior. Essa equação parece funcionar para a relação entre Roberto e Luiz,

especialmente por envolver diferentes formas de ajuda e mutualidade nas trocas. A capacidade de Luiz para lidar com questões burocráticas ou agenciar relações com diferentes pessoas para conseguir ajuda para o cunhado estabelece uma forma de mutualidade para o compartilhamento de alimentos e gestos de cuidado de Roberto ao garantir remédios para Luiz. O dinheiro participa das trocas sem que as relações se reduzam a transferências monetárias, envolvendo formas de contabilidade e moralidades específicas no interior das relações entre parentes e afins.

Do mesmo modo que as relações de ajuda entre parentes, minha relação com os Yuhupdeh também foi baseada nessa economia da ajuda. De maneira mais complexa, a “ajuda” com os documentos e benefícios não era suficiente diante das necessidades dos Yuhupdeh na cidade, tampouco suficiente para estabelecer a confiança necessária para desenvolver devidamente a pesquisa. Não é possível ser minimalista quando a relação de confiança depende da criação de um vínculo com pessoas que projetam expectativas que vão além de sua capacidade de resolução. As relações construídas com os Yuhupdeh ao longo do trabalho de campo não se limitaram à contrapartida combinada previamente, mas envolveram variadas formas de interação e convivência. A comensalidade, as brincadeiras mútuas, os banhos de rio, as conversas variadas, as longas caminhadas pela cidade e esperas incansáveis em instituições públicas e privadas compõem o retrato do que foi o período em campo, muito além da simples relação entre pesquisador e interlocutores de pesquisa. A experiência de pesquisa com os Yuhupdeh se mostrou como uma forma de reciprocidade em que circulavam palavras, objetos e pessoas, ou melhor, aspectos de pessoas, considerando as capacidades subjetivas que envolvem a relação com a burocracia e o agenciamento dos papéis, o “xamanismo” do branco (ANDRELLO, 2004). Da mesma forma, os Yuhupdeh compreendiam que minha experiência de pesquisa resultaria em um livro cujo principal assunto seriam eles e sua história, estabelecendo a mutualidade de nossa relação.

Como já mencionado, brancos podem ser fontes de dinheiro e mercadorias, assim como de outras capacidades subjetivas, concepção que revela sua base sociocosmológica no motivo mítico da “má escolha”, no qual os brancos são “mitologizados” pelas narrativas indígenas (HUGH-JONES, 1988). Entre os Yuhupdeh, o termo *Kariwa* era usado como referência aos brancos em geral, despontando em conversas internas inacessíveis a mim. Como *kariwa*, minha imagem era indissociável de certas capacidades técnicas envolvendo a lógica burocrática e o acesso quase irrestrito a recursos materiais. Imagem que tentei recompor ao longo dos meses, uma vez que não compreendia plenamente a lógica burocrática e nem possuía recursos financeiros suficientes para auxiliá-los na cidade e garantir minha manutenção. Certa vez, ao recusar um pedido de dinheiro de alguns homens Hupd’äh, falei despretensiosamente que não

tinha dinheiro naquele momento, mas que eles sabiam que os ajudava quando podia. Como resposta, ouvi categoricamente, quase em tom de desaprovação, que eu “ajudava com comida, mas não com dinheiro”. No entanto, do mesmo modo que fui solicitado a “ajudar” em determinadas situações, em outras me ofereceram “ajuda”, até mesmo insistindo que eu aceitasse. Em algumas ocasiões me devolveram o dinheiro emprestado ou mesmo me ofereceram dinheiro pela ajuda. As solicitações de dinheiro e mercadorias, nesse sentido, podem representar um modo de construir relações mais consistentes, não apenas uma tentativa de conseguir benefícios junto aos brancos.

Foi no contexto de abertura intersubjetiva e “tempo compartilhado” (FABIAN, 2013) com os Yuhupdeh que as relações de troca e mutualidade puderam se instalar, partindo da comunicação em torno das dificuldades mútuas na cidade. A fim de delinear melhor como a “ajuda” se expressa nas relações de troca e mutualidade, descrevo algumas situações etnográficas com os Yuhupdeh envolvendo empréstimos e doações de dinheiro. Nas duas primeiras situações, relato as circunstâncias em que os Yuhupdeh me ofereceram dinheiro em retribuição da ajuda nos assuntos burocráticos. Nos outros relatos, trago algumas situações em que os Yuhupdeh devolveram o dinheiro que pediram emprestado. Essas situações etnográficas permitem pensar tanto as dinâmicas de troca e mutualidade na circulação de dinheiro como as interpretações e raciocínios envolvendo a interação com o mundo dos brancos e a centralidade do dinheiro nas relações interpessoais. Além disso, indica como a economia da ajuda pode ser pensada como uma forma de produção e expansão de redes através de alianças com uma multiplicidade de sujeitos capazes de expandir as possibilidades de agenciamentos na paisagem urbana.

3.2.1 - Retribuindo a ajuda

Guilhermina, uma Yuhupdeh de São Felipe, cujo marido faleceu em novembro de 2018, estava em São Gabriel da Cachoeira com o objetivo de reunir a documentação para solicitar “pensão por morte” no INSS. Ela já estava em posse dos principais documentos, como a “Certidão de óbito”, a comprovação de cadastro no subsistema do DSEI, bem como os documentos de seu marido, o qual já era aposentado. Guilhermina também possuía toda a documentação básica, sua e de seus filhos menores, beneficiários da pensão, de modo que não haveria dificuldades para acessar o benefício. Além disso, ela já fizera o agendamento no INSS antes mesmo de pedir minha ajuda, restando apenas acompanhá-la durante a entrevista com o

técnico do INSS na ocasião da apresentação dos documentos. O pedido do benefício é registrado no sistema após a verificação de todas as informações e benefícios ativos. Em seguida, o técnico pede ao beneficiário ou beneficiária para voltar ao INSS dentro de um prazo determinado, cerca de 20 dias, liberando o pagamento na conta bancária do marido ou outra conta de escolha da beneficiária. Combinamos, então, de voltarmos ao INSS no prazo determinado pelo técnico.

Em certa ocasião, conversando com alguns homens yuhup na “beira”, Denivaldo, filho de Guilhermina, um jovem Yuhupdeh de 22 anos, se ofereceu para me acompanhar até uma oficina de eletroeletrônicos. Meu computador havia quebrado e seu conserto dependia de um trabalho de solda, então fui procurar entre os poucos lugares que conhecia na cidade até me indicarem um local que ficava na Rua Edilson Gonçalves. Denivaldo e José Augusto, seu primo, mais experientes na cidade, se ofereceram para me orientar. Enquanto caminhávamos, eles me contavam sobre as mudanças na paisagem urbana, apontando e identificando comércios e bares ao longo da extensa rua pela qual seguimos caminhando. Denivaldo, então, lembrou que em poucos dias sua mãe precisaria de minha ajuda no INSS, para sacar seu benefício, dizendo que eles me dariam um pouco de dinheiro. José, discordando da oferta, alertava Denivaldo que eu não precisava do dinheiro, ainda que este parecesse decidido a compartilhar parte da quantia comigo. Recusando a oferta, declarei que não seria necessário compartilhar o dinheiro comigo, pois compreendia que o período na cidade guardava muitos imprevistos e que aquele dinheiro poderia faltar para as necessidades básicas.

Passado alguns dias desde a ocasião com Denivaldo, quase chegando o dia do retorno ao INSS, encontrei Guilhermina passeando pela cidade, que me lembrou do compromisso de acompanhá-la à agência do INSS. Embora Guilhermina tivesse pedido para acompanhá-la à agência, ela foi sozinha ao INSS um pouco antes do dia agendado, fato que não atrapalhou a concessão do benefício. Poucos dias depois, quando a encontrei junto de outros Yuhupdeh, Guilhermina me chamou de canto com um gesto de mãos, pegou sua bolsa e sacou algumas notas de dinheiro. “Toma aqui pra ti”, disse-me, oferecendo a quantia de R\$40,00. Um pouco constrangido pela oferta, fiz um gesto de recusa, alegando que ela não precisava se preocupar. Com uma feição que esboçava confusão e espanto com a recusa, Guilhermina olhou-me e ponderou: “Mas você ajudou tanto!”. Novamente recusei a oferta, agradecendo-a e explicando que não seria necessário me recompensar pela ajuda, pois estava fazendo a pesquisa entre eles, o que já era suficiente. A oferta me chamou a atenção no primeiro momento, pois até então aguentava a pressão por parte de muitos homens e mulheres yuhupdeh solicitando dinheiro com alguma recorrência. Entretanto, aquele momento marcou uma reformulação de meus

pressupostos, tanto na posição de antropólogo, em particular, como na posição de *kariwa*, de modo geral.

Outra situação envolveu Inácio, um Yeba Masa (Makuna) da comunidade de Santa Rosa, no Igarapé Castanha, e sua esposa Edna, uma Yuhupdeh de São Joaquim. Logo que nos conhecemos no acampamento de Parauari, enquanto tentava assimilar as demandas por documentos e benefícios sociais dos agrupamentos Yuhupdeh, Inácio e sua esposa pediram ajuda para acessar o benefício previdenciário de Salário Maternidade. Além de ajuda para sua esposa, Inácio pediu que ajudasse seus sogros em alguns procedimentos no banco Bradesco, entre outras questões burocráticas com as quais estavam com dificuldade para resolver, sendo nossas primeiras interações na cidade. Inácio também fizera, sem concluir, um curso de “microscopista” oferecido pela FUNASA, solicitando minha ajuda para conseguir terminar o processo, para que pudesse trabalhar nos pólos-base do DSEI. Ainda na cidade, Inácio iniciou um curso profissionalizante dado numa instituição em São Gabriel, solicitando minha ajuda com a impressão da apostila do curso.

Tempos depois, quando sua avó, uma senhora de idade avançada, chegou a São Gabriel junto de sua irmã, irmão e cunhado, Inácio pediu ajuda para sacar a aposentadoria dela e também realizar um empréstimo em nome da avó. Para a realização do empréstimo, Inácio fez uma procuração em seu nome e procurou uma agência financeira localizada na rua do Porto Queiroz Galvão, onde solicitou um empréstimo no valor de R \$10.000,00. Com o dinheiro de sua avó, Inácio revelou que comprariam uma canoa e um motor. Em outra ocasião, Inácio estava no Bradesco com sua “avó velha”, como costumava chamá-la, para sacar parte do valor do empréstimo, que foi aceito em parcelas. Entretanto, não conseguiram sacar o benefício no caixa devido ao RG de sua avó, uma fotocópia colorida do documento original, negado pela atendente depois de muita espera na fila do banco. Na situação em questão, estava com alguns Yuhupdeh no cartório, encontrando apenas depois com Inácio, que contou o que havia acontecido e me pediu ajuda para resolver a questão. Ciente das entrelinhas burocráticas, perguntei se sua avó, que não falava português, estava com algum outro documento com foto, pois poderia ser aceito como documentação válida. Ela estava com sua carteira de trabalho, de modo que poderíamos realizar o saque apresentando aquele documento. Algo recorrente na experiência dos indígenas do interior nas instituições públicas e privadas é a deficiência, ou mesmo negligência, das informações concedidas por funcionários. Uma simples pergunta poderia ter resolvido a questão da avó de Inácio, uma senhora de mais de 80 anos com movimentos limitados, que aguardou durante horas até ser atendida.

Entramos novamente no banco e fomos diretamente no gerente, explicando-lhe a

situação e apresentando a carteira de trabalho da senhora para que o saque pudesse ser realizado. O gerente pegou o documento e o verificou com certo cuidado. Chamou outro funcionário e disse: “ Para mim é original. O que você acha?”. O funcionário concordou que o documento era original. Em seguida, pediu que Inácio fosse até a máquina e pegasse uma senha preferencial para sua avó. O gerente mexeu em seu computador e programou para que a senhora fosse chamada sem tanta espera. O banco, como de costume nessa época do ano, estava lotado, com muitas pessoas aguardando o atendimento em pé. Desse modo, aguardamos mais algum tempo até que chegasse a senha de sua avó, e finalmente foi possível realizar o saque. Quando saímos do Bradesco, ficamos conversando por alguns minutos na área externa, local por onde circulavam muitas pessoas. Inácio pegou um pouco do dinheiro, cerca de R\$50,00, e ofereceu para mim. “Aqui um pouco de dinheirinho pro senhor merendar”. Recusando o dinheiro oferecido, expliquei que não era necessário compartilhar comigo e que ficaria mais contente se eles guardassem o dinheiro para a manutenção na cidade. Esboçando a mesma reação que Guilhermina quando recusei seu dinheiro, Inácio disse que eu havia “ajudado muito na cidade”, por isso estava oferecendo aquele dinheiro. A retribuição em dinheiro não constituía um pagamento pela ajuda demandada ou ofertada, mas uma forma de mutualidade no interior da relação que passamos a estabelecer. Antes de tecer considerações mais abrangentes sobre a retribuição em dinheiro pela ajuda nas questões burocráticas, apresento mais algumas situações para ter um quadro mais variado de exemplos etnográficos.

3.2.2 - Emprestar e devolver

Durante a experiência em campo com os Yuhupdeh os pedidos de ajuda em dinheiro ou alimentos eram recorrentes, até mesmo excessivos, algo que me deixava relativamente incomodado diante da falta de recursos suficientes para corresponder a todas as demandas, embora entendesse perfeitamente a situação difícil do contexto urbano. Minhas compras pessoais dificilmente passavam despercebidas por eles, que durante o dia perambulavam pela cidade. Nada passava despercebido sob o céu de São Gabriel. Moreira Serra (2017) relata uma sensação semelhante com os Hupd’äh, que o procuravam quando estavam necessitados, sentindo que “os indígenas pareciam estar sempre observando”(p. 168). Junio Felipe (2018), que realizou parte de sua pesquisa com os Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira, também relata os constantes pedidos de ajuda para comprar “rancho” e demais mercadorias na cidade (p.79). Quando não podia ajudar, os Yuhupdeh apontavam o banco e diziam para ele pegar

dinheiro, argumentando que o “banco é a roça do branco”. Em todos os casos, não era possível corresponder a todos os pedidos, independentemente da insistência. Minha experiência entre os Yuhupdeh, contudo, não envolveu apenas pedidos unilaterais de ajuda, seja na forma de dinheiro, alimentos ou favores pontuais. A comensalidade se tornou uma constante em nossa relação, e o compartilhamento de alimentos era recíproco na medida do possível, dada a conjuntura da cidade. Nesse sentido, gostaria de descrever algumas situações em que os empréstimos de pequenas quantias em dinheiro foram devolvidos pelos Yuhupdeh.

Mesmo sem compromissos pontuais, era comum ver grupos Yuhupdeh passeando pelo centro de São Gabriel em meio ao intenso fluxo de pessoas, principalmente na região da feira municipal, localizada entre as agências do Banco do Brasil e do Bradesco. Certo dia, enquanto estava conversando com algumas pessoas em frente ao Bradesco, Maciel, filho do falecido irmão do velho Laureano, aproximou-se para conversar comigo. Um pouco sem jeito, Maciel pediu R\$20,00 para comprar peixe, alegando que estavam cansados de comer frango. Com efeito, muitos yuhupdeh se queixavam de comer frango todos os dias, embora seja a principal fonte de proteína na cidade em razão de seu preço, significativamente menor que o de qualquer peixe, e com potencial para alimentar mais pessoas. Vez ou outra os Yuhupdeh compravam peixes, assim como pescavam usando malhas, em locais mais distantes da cidade. Maciel pediu o dinheiro emprestado ressaltando que o pagamento do Salário-Maternidade, solicitado poucos dias antes no INSS, cairia em poucas semanas. Maciel, sujeito forte, com pouco mais de 30 anos, foi um dos Yuhupdeh com quem mais tive contato na cidade, sempre muito alegre e solícito durante nossas conversas. Como não estava com muito dinheiro - perpétua situação em campo - falei que podia emprestar, mas que precisávamos ir num local mais sossegado, uma vez que, se alguém me visse emprestando dinheiro, todos viriam me procurar se queixando que não emprestei, acusando-me de “sovinar”. Andamos um pouco até nos afastarmos da multidão. Quando saquei da carteira uma nota de R\$20,00, Maciel lembrou que me pagaria assim que o benefício fosse depositado. Falei que não precisava se preocupar, e que podia me pagar apenas metade do valor.

Conforme os dias passaram, não me preocupei com a devolução do dinheiro. Pensava que seria improvável Maciel devolver a quantia, afinal, o dia combinado passou, e por mais que nos encontrássemos recorrentemente, nada era mencionado, nem por ele, e muito menos por mim. Algum tempo depois, encontrei Maciel retornando para o acampamento junto de sua esposa. Sem hesitar, ele me lembrou: “aquele dia o senhor disse que podia devolver só R\$10,00. Está aqui”, devolvendo o dinheiro que emprestei havia, pelo menos, um mês. Um pouco constrangido, perguntei se não lhe prejudicaria devolver aquele dinheiro. Ele negou, explicando

que havia comprado, com o dinheiro do Bolsa-Família, gasolina e certa quantidade de rancho, descrevendo a divisão do dinheiro entre seus gastos.

Emprestar dinheiro com a condição de devolução foi uma estratégia para negociar minhas relações com os Yuhupdeh. Na condição de branco, por mais que explicasse minhas dificuldades financeiras, o dinheiro compunha o conjunto de signos indissociáveis de minha pessoa, embora eu não fosse, de fato, um “branco dinheirudo de São Paulo”, como escutei em certa ocasião. Em vez de simplesmente dar dinheiro quando solicitavam, tentava negociar as relações de modo que se tornassem mais equilibradas e compreendessem que eu não possuía todo o dinheiro que pediam. Essa estratégia, contudo, não era efetiva em todas as circunstâncias, e sempre que possível ajudava com dinheiro ou simplesmente negava quando não tinha. Era comum ouvir “índio não tem dinheiro, Michel”. Minhas reações, não menos retóricas, mas com o mesmo humor, lembravam que muitos eram professores e agentes de saúde, por isso tinham dinheiro. Eles sempre riam quando lhes respondia assim.

Outras duas experiências com os Yuhupdeh demonstram as dinâmicas de mutualidade envolvendo doações e empréstimos em dinheiro. Zé Ney estava no cartório esperando, junto a outros Yuhupdeh, o atendimento de sua esposa. Quando me viu chegar, pediu dinheiro emprestado para “merendar”, apontando o vendedor ambulante que ficava em frente ao cartório quase todos os dias, local estratégico que convergia o público que esperava na agência dos Correios, no SEMAS e no posto do exército. Sem muito hesitar, emprestei R\$5,00 para Zé Ney, que foi comprar um salgado e um copo de café com o vendedor. Passado algum tempo depois da ocasião, Zé Ney me encontrou e tentou devolver o dinheiro que emprestei, tirando um punhado de moedas do bolso de sua bermuda. Desajeitado com a situação, expliquei que não precisava devolver e insisti que aceitasse como presente. Desse modo, consegui dissuadir Zé Ney de querer devolver a pequena quantia em dinheiro, embora ele tenha insistido um pouco.

Já em outra situação, Américo pediu dinheiro emprestado, pois estava ajudando uma mulher Yuhupdeh de São Felipe na emissão do CPF e precisava de R\$4,00. Prontamente, emprestei o dinheiro a Américo sem a condição de devolvê-lo, pois não faria falta àquela ocasião, de modo que não falamos mais nesse assunto. No entanto, quando fui visitá-los na casa de apoio em Dabaru, onde a maioria dos Yuhupdeh de São Domingos e São Felipe moravam durante o período na cidade, Américo me surpreendeu ao mencionar que lhe emprestei R\$4,00, sacando notas de dinheiro do bolso para me dar. Era começo de abril, e, embora alguns ainda estivessem na cidade, muitos Yuhupdeh já haviam voltado às comunidades, assim como eu partiria em poucos dias, sendo aquela visita uma possível despedida de meus amigos e interlocutores. Depois de conversarmos por algum tempo, quase na hora de me despedir,

Américo pegou o dinheiro para me dar, recomendando que pegasse uma lotação e evitasse a longa caminhada de volta. Mesmo recusando o dinheiro, Américo e algumas mulheres yuhup presentes insistiram para que eu aceitasse o dinheiro e voltasse para casa de lotação. “É muito longe, Michel!”. Cedi à insistência de meus amigos, agradei a generosidade e voltei para casa de lotação. No fim das contas, o que estava em questão era a manutenção de nossas relações, em que o dinheiro emprestado e devolvido era menos importante do que a perpetuação dos laços construídos e mantidos através da generosidade de dar, receber e retribuir, como dissera o velho Mauss. Do mesmo modo, como argumenta Viveiros de Castro (2018c), o propósito da “troca de dons” é provocar uma reação, extrair um gesto do outro através do perpétuo movimento de dupla captura, uma troca de perspectivas invisíveis, os laços de amizade, mediante a circulação de coisas visíveis, o dinheiro.

Situação semelhante é mencionada por Killick (2011), o qual descreve a insistência de um homem Ashéninka para lhe pagar um relógio de pulso, evento que o autor usa para estabelecer paralelos com o sistema de comércio Ashéninka chamado *ayompari*, baseado em relações de dívida e nas trocas demoradas e equilibradas de bens entre parceiros. Como explica Killick, as relações *ayompari* são concebidas como relações recíprocas entre pessoas que dão e exigem respeito de seus parceiros, não fazendo uma diferenciação hierárquica entre doador e receptor. Em vez disso, o bem recebido torna-se um símbolo do vínculo entre doador e receptor (p.353). Embora as relações *ayompari* descritas por Killick sejam relativamente distintas das relações de ajuda descritas por Rezende (2016), baseadas na posição assimétrica e complementar entre “condição” e “precisão” no momento da troca, as dinâmicas de mutualidade estão presentes em ambos os exemplos, motivo pelo qual as situações descritas podem contribuir para compreender a economia da ajuda entre os Yuhupdeh. Voltando a Viveiros de Castro (2018c), mais que retribuir, a troca de dons tem o objetivo de fazer o outro dar, perpetuando as relações através do vínculo entre as partes que mutuamente se dão. Nesse sentido, passemos para algumas reflexões sobre a circulação de dinheiro nas relações de ajuda entre os Yuhupdeh para entender como os recursos dos salários e benefícios sociais são incorporados às lógicas internas de troca e compartilhamento.

3.3 - Algumas considerações sobre o dinheiro nas relações de ajuda

A crescente demanda por dinheiro e mercadorias entre os Yuhupdeh apresenta um conjunto de questões importantes, como o endividamento sistemático com comerciantes,

bancos e instituições financeiras, assim como o modo de vida na cidade, onde “tudo custa dinheiro”. Ao longo da dissertação busquei apontar os efeitos que as políticas de transferência de renda, previdência social e salários acarretam no modo de vida dos Yuhupdeh. Neste tópico, gostaria de destacar como o dinheiro participa das relações morais e afetivas através da economia da ajuda, integrando as redes de parentesco e aliança em gestos de cuidado e ajuda mútua que envolvem a circulação de dinheiro.

O interesse pela circulação de dinheiro e mercadorias entre povos indígenas no Brasil tem marcado presença em pesquisas antropológicas (HUGH-JONES, 1992; ANDRELLO, 2004; GORDON, 2006), especialmente pela crescente adesão de populações indígenas a políticas de distribuição de renda e previdência social (MOREIRA SERRA, 2017; NOVO, 2018), embora as transações econômicas com agentes externos, como madeireiros, garimpeiros e seringalistas, também sejam fontes historicamente privilegiadas de recursos (HUGH-JONES, 1992; DAL POZ, 2004; MEIRA, 2017). No Alto Rio Negro, o conjunto de transformações que levou à maior circulação de dinheiro e mercadorias em comunidades indígenas está relacionado não apenas com o crescimento da demanda por bens industrializados, mas com a aproximação cada vez mais intensa com o Estado, seja por meio dos benefícios sociais ou organização de movimentos indígenas com ações institucionalizadas. Como argumenta Hugh-Jones (1992), longe de ser um indício de dissolução cultural, a demanda por bens manufaturados é um aspecto característico das Terras Baixas da América do Sul, contrariando a figura do “bom selvagem” que persiste no imaginário comum sobre povos indígenas, frequentemente reificada em etnografias que tentam forjar uma imagem mais “tradicional” dos indígenas, deixando tal característica às margens dos relatos etnográficos que privilegiam temas clássicos como mitos e parentesco.

Gordon (2006) propõe uma investigação etnográfica do “consumismo Xikrin”, de modo a entender tanto o que faz os Xikrin desejarem os objetos dos brancos como o que esses objetos “fazem” quando entram no “sistema de circulação de valores xikrin”, isto é, suas “implicações para o modo Xikrin de produção social”. Segundo Gordon, o intenso contato dos Xikrin com as mercadorias promoveu uma espécie de “efeito inflacionário” devido à demanda excessiva, ocasionando a perda progressiva do valor dos *nékrets*, objetos com poderes “agentivos” que operam distinções sociais. Entretanto, o consumo inflacionário Xikrin não deve ser visto como um derivativo da história de contato ou como uma progressiva deterioração cultural, “mas como resultado de uma interação complexa entre princípios gerais da sociocosmologia mebêngôkre e condições históricas particulares sob as quais tais princípios operam e se atualizam” (GORDON, 2006, p.11). Apesar do “consumo inflacionário” dos xikrin, efeito do “sistema

de diferenciação” diante do aumento da demanda por dinheiro e bens industrializados, o consumo de mercadorias promoveu a “ampliação das relações de cuidado, troca, partilha e convivialidade”, baseadas no idioma do parentesco e do dom, contribuindo para a constituição da identidade Xikrin, sem, contudo, impedir que a incorporação de mercadorias possa “kubenizar” os Xikrin, justamente onde se queria produzir identidade (2006, p.340).

A etnografia de Novo (2018a) entre os Kalapalo também oferece algumas reflexões interessantes sobre a circulação de dinheiro e mercadorias entre povos indígenas, especialmente em relação ao aumento de recursos provenientes dos benefícios sociais assistenciais e previdenciários. Novo argumenta que a busca por objetos, pessoas e modos de vida distintos entre os Kalapalo de Aiha relaciona-se com a capacidade das “coisas de branco” em “suscitar desejo”, aproximando-os desse modo de vida. A categoria “desejo”, explica Novo, vincula-se à “produção das relações de parentesco”, “continuamente criadas e recriadas por meio do cuidado e da atenção dedicados àqueles que se mostram afetados” pelo desejo, o qual deve ser suprido pelos parentes, criando e reforçando as relações. Esses processos passam a ser cada vez mais “entremeados” pelo dinheiro, o qual contribui para aumentar a quantidade de coisas desejáveis, ao mesmo tempo que possibilita a aquisição e circulação dessas coisas dentro das redes de parentesco, traduzidas como uma “espécie de endividamento permanente” (2018a, p.219). Nesse sentido, o “desejo” tem o efeito de mobilizar as pessoas em direção à alteridade e contribuir para a criação e fortalecimento das redes de parentesco e amizade.

Deslocando o contexto etnográfico do Xingu para a Amazônia meridional, a etnografia de Dal Poz (2004; 2010) entre os Cinta-Larga oferece outros elementos interessantes para se pensar a relação com dinheiro e mercadorias entre grupos indígenas. Segundo Dal Poz, as transações com madeireiros e garimpeiros nas três últimas décadas impulsionaram vigorosamente uma série de transformações entre os povos de língua tupi-mondé da Amazônia meridional. A abundância de dinheiro e mercadorias entre os Cinta-Larga deu-se em meados da década de 1980, a partir da exploração comercial da madeira e da liberação do garimpo Ouro Preto, na área Aripuanã. Desde então, os fluxos contínuos de bens e serviços passaram a compor a trama de relações exteriores com madeireiros e garimpeiros, de modo que as instâncias de negociação e controle dos mecanismos financeiros tornaram-se um espaço de disputa entre chefes, aldeias e associações. Apesar do aumento da demanda por dinheiro e mercadorias e seus efeitos sociopolíticos entre os Cinta-Larga, a “monetarização não se fez acompanhar de uma tendência à mercantilização das relações sociais”, “precificando” a circulação interna de bens e serviços (2004, p. 256). Entre os Cinta-Larga, “a ética das trocas não se encontraria determinada pela qualidade de bens e serviços, mas pelo contexto social em que ocorrem”. Se

outrora as obrigações recíprocas eram cumpridas por meio da oferta de alimentos e artefatos, aparecendo na partilha doméstica entre familiares, na retribuição pelo auxílio na construção de casas ou trabalho agrícola, na permuta ritual nas festas, no preço e no serviço da noiva, no contexto atual o dinheiro cumpre o papel de “dádiva por excelência”, circulando “através de uma rede difusa de relações de várias ordens” (2004, p.257). Nesse sentido, o processo de “endinheiramento” dos Cinta-Larga, e mesmo de outras populações indígenas sul americanas, não indica necessariamente a “incorporação de formas e valores mercadológicos” (2010, p.18), mas está submetido às formas locais de apropriação, circulação e uso do dinheiro.

Levando para o contexto etnográfico do Alto Rio Negro, Andrello (2004, p.201) apresenta um conjunto de situações envolvendo a circulação de dinheiro e mercadorias nas dinâmicas comunitárias de troca e compartilhamento em Iauaretê, mostrando como o dinheiro associa-se às capacidades subjetivas dos brancos. Andrello (2004) argumenta que o dinheiro e as mercadorias são classificados como *apeka* entre grupos Tukano do Uaupés, traduzido por “coisas de outros” (p.246-47). Seguindo as reflexões de Hugh-Jones (1988) sobre o motivo mítico da “má escolha”, Andrello destaca que a origem dos brancos e seus artefatos não se diferencia do esquema mítico de origem de todas as coisas, de modo que o dinheiro e mercadorias dos brancos existem desde os primórdios da humanidade como parte do conjunto de transformações que originou os grupos indígenas, assegurando sua reprodução nos dias atuais. Assim como os demais *apeka*, o dinheiro e as mercadorias constituem suportes materiais de capacidades subjetivas que podem incrementar aquelas herdadas dos antepassados, veiculadas por nomes e enfeites, mostrando que essas capacidades podem ser capturadas do exterior. A expressão *kumu-papéra*, o “xamã do papel”, é descrita por Andrello como um paralelo entre as capacidades xamânicas e os poderes dos brancos, demonstrando como as concepções de valor se associam a capacidades subjetivas veiculadas por esses artefatos. Embora o dinheiro constitua a manifestação visível dos conhecimentos monopolizados pelos brancos, sua forma de subjetivação, a circulação de dinheiro e mercadorias nas dinâmicas comunitárias de troca e compartilhamento garante a civilização e a estética da comunidade.

Andrello cita a organização de feiras para a venda de beiju, frutas, comida pronta e caxiri como estratégias comunitárias para arrecadar dinheiro, visando o bem estar da comunidade e atendimento a necessidades básicas. Com a realização das feiras, multiplicaram-se as ocasiões para se beber caxiri, de modo que as feiras passaram a não ser apenas a solução para problemas econômicos, mas se tornaram eventos recreativos. Andrello ressalta que, antes das feiras, *dabucuris* costumavam ser oferecidos como forma de retribuição à colaboração financeira de pessoas assalariadas com a comunidade. Embora mais simples que as cerimônias antigas, a

organização de dabucuris, segundo Andrello, mantém a finalidade básica de “dissolver a distinção inicialmente afirmada entre dois grupos em favor de uma atmosfera de consanguinidade e identidade que marca sua fase final, prestando-se a reforçar ou criar vínculos entre grupos que atualmente convivem em um mesmo bairro (2004, p. 208). Do mesmo modo, dabucuris eram oferecidos a indivíduos ou grupos de indivíduos que se ofereciam para pagar as taxas de energia da capela ou do centro comunitário, ou que contribuíssem com a compra de materiais de construção e artigos esportivos. Ainda, Andrello observa que este tipo de dabucuri, mais condensado ou associado a festas e comemorações, vinha sendo oferecido com regularidade a segmentos que de alguma forma se destacavam na comunidade, como professores, soldados e outros funcionários.

Nesse sentido, os dabucuris respondem tanto à necessidade de criação de laços comensais entre grupos co-residentes como à necessidade de retribuir e estimular as “pessoas que estão em condição de aumentar a circulação interna de dinheiro”, constituindo “um esforço para neutralizar as diferenças individuais” que vão surgindo na comunidade a partir das pessoas assalariadas, as quais são “parte de um conjunto maior de relações” (2004, p.209). O capitão aparece como a figura responsável por alocar os recursos de acordo com os propósitos da comunidade, de modo a fazer o dinheiro circular por meio e para produzir a comunidade (p.210). Andrello (2004) apresenta um interessante exemplo da demanda indígena por projetos específicos para as comunidades associada ao agenciamento da lógica burocrática a partir da elaboração de um projeto para um programa do Ministério do Meio Ambiente dirigido a grupos indígenas amazônicos, o chamado PDPI (Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas) (p.213). Tratava-se de um projeto de criação comunitária de galinhas na comunidade D. Pedro Massa, com o propósito de associar a segurança alimentar com o engajamento das famílias no trabalho comunitário, demonstrando uma estratégia combinatória dentro de uma lógica de reprodução social específica, voltada à satisfação das famílias e das comunidades de Iauaretê (2004, p.214).

Andrello (2004) apresenta outros exemplos da atividade comercial indígena, mostrando que ajuda, reciprocidade e dívidas se combinam na efetivação das relações comerciais em Iauaretê (p.226). Em Iauaretê havia comerciantes maiores que se organizavam em uma associação, a ATIDI (Associação dos Trabalhadores Indígenas do Distrito de Iauaretê), proprietária do único barco que fazia o transporte de cargas e pessoas entre São Gabriel e Iauaretê, o qual foi adquirido através de um financiamento obtido com a CEAD (Centro Ecumênico de Apoio ao Desenvolvimento, Salvador, BA), ONG que oferecia crédito a pequenos agricultores. Já os comerciantes menores contavam com a “ajuda” do círculo de parentes, que formavam a principal freguesia e pagavam as mercadorias em dinheiro com seus

salários. Os comerciantes também são levados a participar de colaborações monetárias mais expressivas que outros moradores, inclusive o patrocínio de festas, de modo que a participação dos comerciantes na vida social manifesta-se como um trabalho da comunidade (2004, p.227). E se o patrão é responsável por alocar os recursos e fazer o dinheiro circular para a comunidade, os comerciantes cumprem o papel de agenciar a circulação de dinheiro e mercadorias, lidando com as “concretizações materiais do conhecimento dos brancos” (2004, p.229).

Esse conjunto de etnografias demonstra como a circulação de dinheiro e mercadorias entre populações indígenas está submetida a contextos relacionais de valores compartilhados, os quais não podem simplesmente ser dissolvidos e recompostos como valores de mercado. No caso dos Yuhupdeh, a perspectiva da dissolução social causada pela penetração do dinheiro pode ser sedutora se abordarmos a questão a partir da demanda crescente por mercadorias e viagens cada vez mais frequentes à cidade, além do endividamento com comerciantes e agências bancárias. As críticas destinadas às políticas de transferência de renda costumam apontar os perigos da “comoditização”, baseadas em concepções do dinheiro como um fator de desintegração de laços sociais baseados em obrigações morais, cedendo lugar ao cálculo egoísta dentro do “nexo do dinheiro” (the cash nexus) (FERGUSON, 2015). O dinheiro é concebido como “a kind of universal solvent that dissolves the social glue: “the cash nexus” erodes or displaces all other forms of social and moral relation.”(2015, p.120). Embora seja uma crítica comum a políticas de distribuição de renda, essa concepção parece coadunar com as críticas dirigidas aos benefícios sociais entre os Hupd’äh e Yuhupdeh, associados à presença mais frequente na cidade. Contudo, não seria possível sugerir que o dinheiro penetrou no cotidiano dos indígenas e deformou as relações sociais fundamentadas em obrigações morais e afetivas, cedendo lugar ao cálculo monetário. Pelo contrário, o dinheiro “emaranha-se” às relações morais e afetivas, expressando-se por meio dos cuidados e ajudas mútuas, como no compartilhamento de alimentos, remédios, lotações²⁹, festas e, pensando nas situações que apresentei, na construção e reforço de laços sociais que possibilitam expandir as redes de apoio na cidade, produzindo “amigos”, além da própria experiência de morar na cidade temporariamente, onde “tudo é dinheiro”.

Como argumenta Ferguson (2015, p.121), dinheiro, significado e mutualidade, em vez de antagônicos, estão emaranhados (entangleds), obrigando a repensar a relação entre o nexo

²⁹ Táxi-lotação ou apenas lotação é um serviço de transporte compartilhado muito comum em São Gabriel da Cachoeira. Os carros costumam circular apanhando os passageiros e transportando de acordo com o destino particular de cada pessoa. Apesar de realizarem a maioria das atividades a pé, os yuhupdeh usavam o serviço com certa frequência, principalmente aqueles que costumavam se hospedar na casa de apoio no bairro Dabaru.

do dinheiro e as variadas formas de mutualidade e conexão social. Quando alguns Yuhupdeh me falavam sobre como costumavam gastar o dinheiro dos salários e benefícios, contavam que compravam roupas para eles e para as crianças, brinquedos, além de motores, gasolina, utensílios domésticos e “rancho”, como farinha, frango, carne de charque, refrigerantes etc. Até mesmo quando conversávamos sobre o garimpo, alguns mais simpáticos à ideia falavam que venderiam o ouro na cidade e comprariam o mesmo conjunto de coisas mencionadas acima, enfatizando as relações familiares. Como já mencionado, é comum o compartilhamento de dinheiro entre parentes que não possuem benefícios sociais. Além disso, havia uma certa concepção de bom uso do dinheiro que condenava, pelo menos no plano discursivo, o gasto com bebidas, principalmente em se tratando do dinheiro do salário maternidade e Bolsa Família, identificados como “das crianças”. No entanto, muitas vezes o gasto do dinheiro era feito sem cerimônia, reunindo parentes e amigos para comer e beber no acampamento, animados pelas caixas de som tocando “brega” e “guitarrada”, gêneros musicais muito apreciados pelos Yuhupdeh. Sobre este ponto, a consultora do MDS (2016) observou entre os Hupd’äh que “estar na cidade” pode envolver uma “espécie de rito de queima de recursos e celebração da autonomia”, mesmo que seja para retornarem endividados às comunidades (p.77), algo semelhante ao que se passa entre os Yuhupdeh.

Seria possível pensar não apenas as relações de mutualidade e as dinâmicas de troca nas quais o dinheiro passa a circular, mas as interpretações e raciocínios envolvendo seu uso nas relações com brancos. Uma crítica comum de muitos Yuhupdeh era a demasiada importância do dinheiro no mundo dos brancos, ressaltando sua função na satisfação de necessidades básicas na cidade, como a alimentação. Em certa ocasião no acampamento, conversando com alguns homens Yuhupdeh, enquanto um deles circulava o “chibé” entre as pessoas, eles comentavam que tudo se pagava entre os brancos, e que mesmo para comer era preciso pagar. O velho Laureano, então, emendou: “Aqui (no acampamento) a gente come de graça, na cidade tudo é pagado, tudo é gasto. Na comunidade tem peixe, que é só pescar, tem roça, ipadu... mas na cidade tudo tem custo”. Em seguida, perguntou em tom de zombaria: “Vocês também pagam para o pai da mulher para poder casar?”. Todos riram do comentário. Em outra ocasião, Laureano me apresentou para um grupo de indígenas Baniwa que estava acampado num pequeno espaço nas imediações do acampamento. Logo perguntaram de onde eu era, já que todo antropólogo vem de algum lugar distante. Quando respondi que vinha de São Paulo, o senhor Baniwa que fez a pergunta logo disse categoricamente: “Branco que vem de São Paulo é tudo dinheirudo! índio não tem dinheiro”.

O dinheiro e a vida na cidade figuram ao lado de outros artefatos como representações

simbólicas dos brancos, como a icônica “arma de fogo” que aparece no motivo mítico da “má escolha” (HUGH-JONES, 1988). A incorporação dos brancos na cosmologia dos povos indígenas do noroeste amazônico não mostra apenas as marcas do processo colonial e a violência dos brancos, mas também a dinâmica entre invenção e convenção na maneira de compreender o mundo dos brancos (WAGNER, 2010). As comparações envolvendo a satisfação de necessidades básicas entre indígenas e brancos, como a nutrição e as trocas matrimoniais, expressam um conjunto de interpretações e raciocínios que apontam a função do dinheiro na produção e circulação de pessoas entre os brancos, extrapolando a concepção de “equivalente universal” ou “forma do valor em geral” do dinheiro (MARX, 2013, p.203). Seria possível, contudo, enxergar certas semelhanças entre a maneira que os Yuhupdeh falam do dinheiro e a noção de fetichismo da mercadoria em Marx, especialmente quando fazem considerações sobre a centralidade do dinheiro nas relações sociais entre os brancos, como na provocação sobre pagar para casar e na necessidade de dinheiro para se alimentar. Como explicou Marx, o caráter fetichista da mercadoria consiste em relações sociais entre os homens assumindo a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (2013, p.206). O dinheiro, como “forma do valor em geral”, exerce o papel de mediador nas relações de troca. Essa distinção indica alguns modos a partir dos quais os Yuhupdeh compreendem e interpretam as dinâmicas sociais do mundo dos brancos, onde o dinheiro ocupa uma posição de destaque na produção de pessoas. Se “o banco é a roça do branco”, como dizem os indígenas do Alto Rio Negro (ANDRELLO, 2004, p.229; JUNIO FELIPE, 2018, p.76), temos evidentemente um grave problema de redistribuição dos recursos, o que parece não passar despercebido pelos Yuhupdeh. A analogia entre o banco e a roça, bem como a provocação sobre pagar para casar entre os brancos, sugerem mais que simplesmente a necessidade do dinheiro para comprar mercadorias. Antes, parecem sugerir a centralidade do dinheiro na produção de relações de parentesco e aliança entre os brancos, suas formas de produção e circulação de pessoas.

No fim das contas, o velho Laureano foi certo em suas colocações, até mesmo se pensarmos a partir das reflexões de Simmel (1986) sobre o dinheiro na cultura moderna através da analogia com Deus, apontando seu caráter onipresente e central. O dinheiro, segundo Simmel, possibilitou um meio de relacionamento e comunicação efetivo no mesmo nível e em todos os lugares, possibilitando a individualização e a liberdade pessoal. O dinheiro impõe uma distância entre pessoa e posse, mediando a relação entre ambos ao estabelecer uma instância quantitativa em si mesma, separando e ligando posse e proprietário. Nesse sentido, o dinheiro é o Deus da época moderna porque reconcilia e reúne todas as heterogeneidades e diferenças não reconciliadas, “o centro no qual as coisas mais distintas, mais heterogêneas, mais remotas,

encontram o seu elemento comum e se tocam” (1986, p.13). Embora distintas, as análises tanto de Marx quanto de Simmel apontam os efeitos de individualização e deterioração das solidariedades comunitárias promovidas pelo dinheiro, diminuindo a dependência pessoal entre as pessoas em função das relações impessoais de mercado. Com efeito, a introdução de dinheiro nas relações comunitárias pode promover um conjunto de transformações nas relações interpessoais. Contudo, como ficou evidente a partir das etnografias entre diferentes grupos indígenas, e das situações etnográficas junto aos yuhupdeh, a monetarização não implica necessariamente na “subversão” da “economia moral” em “sociedades tradicionais”, discurso baseado em pressuposições ocidentais sobre o dinheiro (PARRY; BLOCH, 1989).

The dominant notion which we have identified in our own cultural discourse about money - that it represents an intrinsically revolutionary power which inexorably subverts the moral economy of 'traditional 'societies - has often, we believe, been taken over somewhat uncritically by the anthropologist. The effect of this has been to misrepresent the real complexity of the causal factors at work in the transformations experienced by many cultures as they are sucked into the world of the capitalist market. (PARRY; BLOCH, 1989, p. 12)

O que parece estar em questão nas analogias e comparações mobilizadas pelos Yuhupdeh é a produção e circulação de pessoas nos diferentes regimes de socialidade, nos quais cidade e comunidade constituem campos relacionais que requerem diferentes formas de engajamento. O dinheiro é apontado como principal mediador das relações sociais entre brancos, e as formas de engajamento requeridas na cidade projetam imagens sobre os brancos e suas formas de relação. Em outras palavras, são percepções detalhadas sobre o mundo dos brancos que identificam comportamentos e mentalidades envolvidas nas relações sociais com outros brancos e com indígenas. Do mesmo modo, apontam para as formas de circulação e compartilhamento dos Yuhupdeh. O que deve ser levado em conta, portanto, não é a capacidade de desintegração e dissolução social do dinheiro, mas como sua circulação possibilita novas formas de relação ou a atualização das formas preexistentes. O dinheiro emaranha-se às relações morais e afetivas de acordo com o conjunto de valores compartilhados, reforçando as relações de parentesco e aliança baseadas em formas de cuidado e mutualidade. Analisar as formas de circulação e compartilhamento de dinheiro e mercadorias sob o ponto de vista da economia da ajuda permite observar as dimensões econômicas, políticas, morais e afetivas integradas nas relações com diferentes atores, funcionando na produção e expansão de redes de ajuda na cidade e influenciando nas relações sociopolíticas no sistema regional.

No próximo capítulo busco mostrar como os benefícios sociais e empregos, no contexto de financeirização da política social, desencadearam algumas transformações na economia da dívida ao colocar novos atores e artefatos em circulação, como as agências bancárias e instituições financeiras com suas tecnologias de comunicação e dispositivos técnicos, reterritorializando a relação entre patrões e fregueses na paisagem urbana, espaço onde diferentes regimes de dívida convergem e se reforçam reciprocamente, multiplicando a capacidade de endividamento dos Yuhupdeh. As políticas de transferência de renda e previdência social, assim como os empregos, colocaram os grupos Yuhupdeh no circuito de consumo de mercadorias e serviços financeiros na cidade, muitas vezes intermediado pelos patrões, embora as possibilidades de endividamento diretamente nas agências bancárias e financeiras tenham se tornado comuns entre os grupos Yuhupdeh e Hupd'äh que se deslocam à cidade.

Capítulo 4

Economias da dívida

A política indigenista e os direitos indígenas no Brasil sempre estiveram sujeitos aos modelos econômicos e políticos de cada contexto histórico ao longo do processo colonial, variando os projetos políticos de acordo com os paradigmas vigentes em cada época, circunstâncias que não se modificaram independentemente das mudanças no caráter da política indigenista oficial. A inclusão de povos indígenas nas políticas de transferência de renda voltadas ao combate à pobreza, como o PBF, assim como os benefícios previdenciários, embora sejam promovidos como a universalização dos direitos estendida aos povos indígenas, efetivando a cidadania desses povos sem a tutela do Estado, apresenta uma série de problemas. Como vimos com Lavinias (2015), a política social no Brasil, a partir dos anos 2000, passou por um amplo processo de financeirização com o modelo social-desenvolvimentista, o qual instituiu a lógica da financeirização em todo sistema de proteção social com o objetivo de consolidar um modelo de consumo de massa através do acesso ao sistema financeiro. A conexão entre crédito e política social passou a alimentar o consumo das famílias e promover um ciclo de crescimento baseado na dinâmica do mercado interno. Agências bancárias e instituições financeiras passaram a ocupar um espaço nada irrelevante na vida das populações indígenas, seja para o recebimento de benefícios assistenciais, aposentadorias, pensões ou mesmo o pagamento de salários para professores e agentes de saúde.

Se estamos falando de cidadania entre populações indígenas a partir da experiência particular dos Yuhupdeh nos programas e benefícios sociais, a atuação das redes de patronagem locais na intermediação dos recursos financeiros, atualizando a relação patrão/freguês no ambiente urbano, apresenta um contexto de cidadania mediada (OTTMANN, 2006). Como já discutido até aqui, os deslocamentos à cidade envolvem um emaranhado de relações sociocosmológicas e sócio-históricas, de modo que a demanda por políticas de cidadania entre os Yuhupdeh deve ser analisada levando em consideração tanto os aspectos locais como nacionais e globais desse movimento. Minha intenção neste capítulo é explorar a trama que coloca em relação os Yuhupdeh, os padrões e as agências bancárias e financeiras em São Gabriel da Cachoeira, analisando as aproximações entre diferentes economias da dívida. A questão da economia da dívida e sua relação com as formas de aquisição, consumo e distribuição de mercadorias entre os indígenas remete ao longo ciclo da “civilização” na região, o qual suscitou transformações na forma de se relacionar com o tempo e com o espaço, bem como influenciou nas relações sócio-cosmopolíticas no sistema social regional. Como não será possível esmiuçar a complexidade dessas transformações históricas em toda sua extensão, tomo como referência o trabalho de Meira (2017), que se propõe, dentre outras coisas, a descrever e analisar o desenvolvimento do sistema de aviamento na região e a instauração de uma economia da dívida. Desse modo, faço um recorte histórico dessas transformações que toma como ponto de partida a intensificação da presença dos missionários salesianos junto a grupos Yuhupdeh e Hupdã’h a partir dos anos 70 na calha do rio Tiquié e suas implicações na mobilidade espacial desses grupos.

A noção de transformação que utilizo, no entanto, deve ser pensada conforme propõe Viveiros de Castro (2012), como uma “transformação da transformação”, noção corolária do cruzamento entre o “paradigma estrutural-culturalista” de Sahlins, a “indigenização da modernidade”, e a teoria propriamente estruturalista da transformação, esboçada por Lévi-Strauss nas “Mitológicas”. Não se trata de pensar simplesmente como as mudanças estruturais do capitalismo causaram transformações no sistema de aviamento, mas de pensar como o sistema de aviamento se transformou a partir das transformações do capitalismo. E do mesmo modo, não se trata de pensar como esse conjunto de transformações em diferentes escalas pode causar mudanças nos coletivos Yuhupdeh, mas em como esses coletivos se transformam a partir dessas transformações, sabendo que “as concepções nativas da transformação incluem as concepções nativas do que se transforma” (2012, p. 164)

O mote da “transformação da transformação” passa com isso a descrever a totalidade

do fenômeno, e não uma ação reflexa de um objeto que transforma ou “orquestra” uma transformação “induzida”. É sempre uma transformação que transforma outra transformação[...] Em outras palavras, as transformações históricas estão em continuidade com as transformações estruturais, as sociedades em “contato” são forçosamente transformações umas das outras. A dialética entre estrutura e evento é interior à estrutura, que é ela própria um evento para outra estrutura e assim por diante. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 162)

Pensar a relação entre as transformações no aviamento e a financeirização da política social no contexto de acesso a políticas de distribuição de renda e previdência social a partir da experiência particular dos grupos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira apresenta alguns problemas metodológicos sobre a organização do material etnográfico. Nos vemos diante da questão a respeito da complexidade e escala da análise antropológica, amplamente discutida por Strathern (1991; 2017). Os fenômenos se tornam mais complexos de acordo com as mudanças de escala na observação, cujo efeito é multiplicador. Quanto mais complexas as questões, mais complexas são as respostas produzidas, de modo que o efeito multiplicador das mudanças de escala também pode ocasionar perdas de informação. Nos termos de Strathern, as mudanças de escala no fazer etnográfico são as mudanças de perspectiva de um fenômeno para outro, sendo que cada novo ângulo ou perspectiva pode eclipsar o outro. O sistema de aviamento no noroeste amazônico apresentou desde o início uma relação entre a exploração de mão de obra local e o mercado global, acionado a partir das casas aviadoras que exportavam os produtos e impulsionavam o escoamento de mercadorias na região, criando extensas cadeias de dívida.

Por outro lado, quando tratamos da penetração do sistema bancário e financeiro no cotidiano dos Yuhupdeh através dos benefícios sociais e empregos, e o acesso ao crédito formal promovido pela política de inclusão financeira que marcou o “social-desenvolvimentismo” a partir dos anos 2000, também colocamos em relação processos mais gerais em um plano macro com as práticas locais de dívidas a partir de experiências particulares e situadas. As cadeias de dívidas que outrora marcaram a aquisição de mercadorias no sistema de aviamento agora se reestruturam a partir do contexto criado pela expansão do acesso a empregos e benefícios sociais assistenciais e previdenciários, principalmente pelo processo de financeirização que penetrou o sistema de proteção social brasileiro nas últimas décadas (LAVINAS, 2015). A aproximação dos fenômenos implica o deslocamento entre diferentes escalas acionadas tanto nas observações em campo como no processo de escrita etnográfica e organização do material, estabelecendo as “relações entre relações”, ou ainda, “as transformações das transformações”. Nesse sentido, as relações entre os Yuhupdeh e seus patrões na cidade devem ser pensadas em

sua relação com o sistema de dívidas que marcou historicamente a região, o qual opera de forma paralela e conjugada com as agências bancárias e financeiras em São Gabriel da Cachoeira.

Meira (2017, p.102-103) sugere o termo “aviamento eletrônico” para caracterizar esse fenômeno, que se constituiria como outra “reciclagem” do sistema de aviamento que marcou a região, permeado por violência e exploração de indígenas. Já Nascimento (2017) descreve a prática como “aviamento urbano”, visto que as relações de dívida são baseadas nos recursos dos benefícios sociais, canalizados pelos patrões em troca do adiantamento de mercadorias na cidade. O sistema de aviamento em sua expressão atual, portanto, é marcado por um movimento de reterritorialização das relações entre patrões e fregueses para a paisagem urbana, e pela presença de tecnologias eletrônicas e digitais associadas às políticas sociais e empregos.

O sistema de aviamento na região amazônica foi marcado pelo financiamento externo aos comerciantes, criando grandes cadeias de crédito e dívida conectando pequenos e grandes patrões a bancos e grandes empresas, demonstrando a presença do capital financeiro. Como destaca Meira (2017), o sistema de aviamento esteve associado a diferentes ciclos da economia extrativista no Noroeste Amazônico, inclusive no período de forte penetração de garimpeiros e mineradoras na região do Alto Rio Negro, contexto no qual os indígenas e garimpeiros entravam numa cadeia de dívidas com “empresários” de fora da região, que adiantavam dinheiro e mercadorias em troca do ouro. A dinâmica entre o mercado mundial e o aviamento local é, portanto, uma característica marcante do sistema ao longo de suas transformações históricas, inicialmente com o comércio de escravos indígenas e drogas do sertão por mercadorias europeias, estruturando o sistema de aviamento no século XVII, e posteriormente nos diferentes ciclos de exploração da borracha na região amazônica.

Em se tratando da economia da borracha no Brasil, as fontes de financiamento eram basicamente externas, constituindo-se por casas exportadoras, quase exclusivamente, de capital estrangeiro que controlavam todo o sistema de aviamento, financiando as casas aviadoras, que por sua vez aviavam os seringalistas, de modo que o controle efetivo sobre o processo estava sob a mão do capital estrangeiro, o maior beneficiado com os lucros da exploração da borracha (PAULA, 1982). Após perder espaço para a produção de borracha asiática, ocorreu um novo “boom” da borracha durante a Segunda Guerra Mundial, contando com apoio dos Estados Unidos, período em que o Banco de Crédito da Borracha (BASA) e a Rubber Development Corporation controlavam a comercialização da borracha e o abastecimento dos seringais no lugar das casas aviadoras (GUILLEN, 1997; ARAMBURU, 1994; SILVA, 2010; MEIRA, 2017). Como observa Antônio de Paula (1982), a presença do Estado através dos financiamentos do BASA e da assistência técnica não contribuiu para alterar o modelo

econômico do seringal nativo, mas para reforçar alguns aspectos da dominação tradicional entre patrões e fregueses, mantendo o monopólio do seringalista sobre a produção da borracha à medida que os financiamentos concedidos pelo BASA tinham como contrapartida a hipoteca da safra (PAULA, 1982). Atualmente, bancos e fundos estrangeiros investem bilhões em empresas acusadas de violar direitos indígenas no Brasil³⁰, como mineradoras, empresas do agronegócio e empresas de energia, envolvidas com desmatamento, violação dos direitos humanos e conflitos em Territórios Indígenas.

Com o aperfeiçoamento das tecnologias de comunicação e a paulatina financeirização da economia global, novos artefatos passam a circular em escala local e regional. A financeirização das políticas sociais fortaleceu a rede de captura dos povos indígenas através da monetarização e das máquinas e dispositivos técnicos, os quais servem como conectores ou “superfícies de contato” entre o capital financeiro e as populações indígenas. A presença do sistema bancário e financeiro não se dá mais de forma indireta na cadeia de dívidas que conectam patrões e fregueses, mas está condensada nos cartões magnéticos com os quais os yuhupdeh fazem saques diretamente no caixa eletrônico, ou mesmo utilizam para negociar crédito com os patrões. Colocar em questão a presença do capital financeiro é procurar entender as formas pelas quais esses agentes financeiros se materializam nas relações cotidianas dos Yuhupdeh através de uma série de atores humanos e não humanos, circulando a partir das relações com patrões e agências bancárias. O aviamento não se transforma na escala das relações morais e econômicas entre patrões e fregueses, que continuam a exercer influência na constituição das relações de dependência, mas na incidência de dispositivos financeiros, mecanismos de endividamento e artefatos jurídicos. Se por um lado as relações entre os Yuhupdeh e seus patrões é expressa por laços econômicos, morais e jurídicos, de outro, as relações com agências bancárias e financeiras é mediada por máquinas e dispositivos técnicos, instalando-se de modo transversal às relações entre patrões e fregueses. O sistema de aviamento, portanto, pressupõe o capital financeiro, constituindo-se como uma expressão sócio-histórica particular de seu funcionamento a partir de extensas cadeias de crédito e dívida ligando patrões e fregueses em diversos contextos na região amazônica.

O fenômeno da financeirização pode ser definido de algumas maneiras, como a ascensão dos acionistas como um modo de governança corporativa; o crescente domínio do mercado de capitais sobre o sistema financeiro baseado em bancos; o crescente poder político

³⁰ [Os bancos e fundos estrangeiros que investiram em empresas acusadas de violar direitos indígenas no Brasil](#) - acesso em 15/02/2021

e econômico da classe de rentistas; a explosão das trocas financeiras com uma miríade de novos instrumentos financeiros (EPSTEIN, 2005). De maneira bastante ampla, Epstein (2005) define a financeirização como o crescente papel dos motivos financeiros, mercados financeiros, atores e instituições financeiras na operação das economias doméstica e internacional. Financeirização também pode ser definida como “um padrão de acumulação no qual a produção do lucro se dá crescentemente através de canais financeiros ao invés de ser pela via do comércio e da produção de commodities” (KRIPPNER apud LAVINAS, 2015). O fenômeno da financeirização, contudo, expressa-se como “efeito de processos múltiplos e heterogêneos” com uma diversidade de níveis e atores envolvidos, como agências internacionais, estados nacionais, instituições financeiras e coletivos sociais (MÜLLER;VILLARREAL, 2017, p.6). Essas definições parecem delinear os principais aspectos da relação entre patrões e fregueses sob as circunstâncias atuais, não mais baseadas estritamente na exploração do trabalho no extrativismo, mas atuando através da apropriação dos canais financeiros e mecanismos de endividamento que tomaram espaço a partir dos benefícios sociais e empregos. Não quero dizer com isso que os patrões atuam como agentes financeiros, mas que agenciam os instrumentos e canais financeiros para controlar os fluxos monetários dos salários e benefícios sociais dos fregueses, assim como garantem o monopólio da comercialização por meio do adiantamento de mercadorias a crédito e endividamento. Do mesmo modo, as tecnologias eletrônicas e digitais não são meramente artefatos técnicos que medeiam a relação entre patrões e fregueses, mas constituem agenciamentos do sistema bancário e financeiro. Começo descrevendo parte da história do sistema de dívidas regional para entendermos seus desdobramentos no atual contexto de relações de endividamento entre patrões, fregueses e agências bancárias.

4.1 - A economia da dívida no noroeste amazônico: a persistência do aviamento

A história dos coletivos indígenas do alto rio Negro é significativamente marcada pela economia da dívida que se desenvolveu durante o processo colonial na exploração do trabalho indígena para a extração de diferentes produtos amazônicos, como salaparrilha, sorva, balata, piaçava e borracha, atravessando séculos de colonização e deixando marcas evidentes no modo de vida atual das comunidades indígenas (MEIRA, 2017; ANDRELLO, 2004). A “longa duração” do sistema de aviamento se coloca como um fator “estruturante” no processo colonial, cuja gênese remonta ao século XVII, vindo a se consolidar no primeiro período de exploração

da borracha, entre 1870 e 1920. Embora o ciclo de exploração da borracha seja paradigmático para a consolidação do sistema, as práticas de aviamiento, segundo Meira, estão inseridas historicamente na exploração de peles de animais, na garimpagem de ouro e outras atividades extrativas minerais e animais (2017, p.96). No final do século XIX, com a economia da borracha, o sistema de aviamiento se enraíza no Noroeste Amazônico, passando a compor as relações sociais entre indígenas entre si e com os demais atores não indígenas que chegam à região. O escambo e o endividamento, características principais do aviamiento, passam a vigorar em outros planos da vida social, extrapolando os moldes clássicos do sistema (MEIRA, 2017, p.100). A economia da dívida e sua relação com as formas de aquisição, consumo e distribuição de mercadorias entre os indígenas remete, portanto, ao longo ciclo colonial no noroeste amazônico nos séculos XVII e XVIII, marcado pela escravização e exploração da mão de obra indígena para a extração de drogas do sertão destinadas às colônias e países europeus, alcançando o ciclo de exploração da borracha entre o final do século XIX e início do século XX, contexto no qual o mercado mundial estava em expansão e a borracha amazônica valorizada na bolsa de Londres (MEIRA, 2017).

Com efeito, o sistema de aviamiento é um tema clássico na Amazônia, especialmente no ciclo de exploração da borracha, consagrado em trabalhos como os de Charles Wagley (1957), Eduardo Galvão (1976) e Roberto Santos (1980), todos enfatizando a função central do crédito e da dívida no sistema. O aviamiento na Amazônia constituiu um modelo comercial baseado no escambo e endividamento, conectando fregueses, os produtores locais, a pequenos e grandes patrões dentro e fora da região, conectados a casas aviadoras e casas exportadoras situadas em Manaus e Pará. Comerciantes com mais recursos fora da região financiavam os comerciantes regionais e exportavam os produtos extrativos para o mercado mundial. O alto valor comercial da borracha no mercado internacional, assim como de outros produtos extrativos amazônicos, propiciou que este modelo de comércio não monetarizado a crédito se enraizasse em diferentes territórios na bacia amazônica no século XIX, conectando “patrões” (comerciantes) e “fregueses” (produtores) por meio das trocas entre mercadorias e produtos extrativos numa extensa cadeia de dívidas.

Os fregueses, pelo seu endividamento permanente, são mantidos sob o controle dos patrões. Entre o “maior” patrão (situado em Manaus ou Belém) e o “menor” freguês (situado nos sertões mais profundos) há uma complexa cadeia hierárquica de poder, de natureza étnica, social e política, que incluiu entre os “aviados” os chamados “caboclos”, mas também nordestinos pobres, indígenas e quilombolas; e entre os “aviadores”, imigrantes portugueses, espanhóis, árabes de origem libanesa e síria,

judeus marroquinos e também migrantes nordestinos, incluídos aí funcionários públicos e militares. (MEIRA, 2017, p.93)

O sistema de aviação no noroeste amazônico, assim como em outras partes da Amazônia, caracteriza-se pelo fornecimento de mercadorias a crédito em troca de produtos extrativos, funcionando como um mecanismo de exploração do trabalho e criação de clientelas indígenas, agindo paralelamente a casos explícitos de escravização (ANDRELLO, 2004; MEIRA, 2017). Os produtos eram destinados à exportação no mercado mundial, acionado a partir das casas aviadoras que exportavam os produtos e impulsionavam o escoamento de mercadorias na região através dos padrões que monopolizavam as relações comerciais com fregueses indígenas, criando extensas cadeias de dívidas. Hugh-Jones (1988) observa que desde a metade do século XVIII os povos indígenas do Uaupés têm contato com os brancos, passando por escravos fugitivos dos portugueses, seringueiros, missionários e comerciantes, com os quais mantiveram algumas relações econômicas. O sistema de endividamento foi constituído a partir do aumento da demanda por bens manufaturados e do recrudescimento das relações econômicas entre indígenas e não indígenas, assumindo diversas formas ao longo do processo histórico. A dinâmica econômica da região passou por algumas transformações ao longo de sua ocupação, intimamente relacionadas com o sistema de dívidas, uma vez que diversas tentativas de catequese e civilização não obtiveram êxito ao longo do processo colonial. O endividamento não é uma questão importante apenas do ponto de vista da aquisição e distribuição de mercadorias entre os povos indígenas da região, mas confunde-se com a chegada da “civilização”. Se o aldeamento forçado e trabalho compulsório não surtiram o efeito esperado para os desígnios da civilização dos povos indígenas, a dívida, por outro lado, provou sua eficácia de forma significativa.

A disciplina do trabalho que se pretendeu impor com os aldeamentos coloniais no rio Negro do século XVIII e com as aldeias de índios catequizados no Uaupés do século XIX, haveria que ser obtida por outros meios. Se as Diretorias não foram eficazes como “elo” a manter os grupos indígenas unidos à sociedade que se pretendeu construir no rio Negro, um outro meio viria a se mostrar mais persuasivo: o endividamento. Este talvez tenha sido o diferencial entre essas duas fases da colonização, pois não há menções à dívida no século XVIII (ANDRELLO, 2004, p.71)

Retomando as reflexões de Taussig (1993) sobre as experiências indígenas no Putomayo, Andrello (2004) observa que ter um padrão e uma dívida era imprescindível para

alcançar o status de civilizado no alto rio Negro, pois o que tornava o homem um homem era sua dívida. Nesse sentido, a dívida tornou-se um mecanismo de passagem da gentilidade à civilização, não simplesmente uma invenção para aumentar a produção de borracha, “mas o meio, por fim identificado, para dar conta dessa questão que permeou o processo de colonização desde seu início” (ANDRELLLO, 2004, p.79). A partir da segunda metade do século XIX, a economia da região começou a se monetarizar de forma incipiente, de modo que os segmentos já “civilizados” mantinham relações de escambo com os índios e, simultaneamente, relações com agentes externos que garantiam o escoamento dos produtos extrativos e a entrada de mercadorias na região (ANDRELLLO, 2004, p.71). Algumas transformações são notáveis nesse processo, como as formas de pagamento das dívidas, que passaram a ser feitas com dinheiro à medida que sua circulação se intensificava entre os indígenas. Do mesmo modo que o dinheiro possibilitou a aquisição de mais mercadorias, ele passou a ser parte fundamental das relações de troca, embora não tenha diluído as relações de patronagem baseadas no crédito e na dívida.

Assim, a atual dinâmica de circulação de mercadorias no rio Uaupés possui parentesco próximo à economia da dívida que, até os anos 70, foi central na região como um todo: continua-se adiantando mercadorias a crédito aos índios, porém o pagamento das dívidas já não se faz com breu, balata, seringa e outras resinas ou produtos, ou mesmo com o trabalho, mas com o próprio dinheiro que passou a chegar às mãos indígenas naquela década. (ANDRELLLO, 2004, p.120)

Como observa Meira (2017), o primeiro ciclo da borracha, entre o final do século XIX e começo do século XX, e os projetos de integração nacional somados à penetração de garimpeiros e empresas mineradoras na década de 1970, são períodos fundamentais do sistema de aviamento na região do Noroeste Amazônico, indicando certos movimentos locais correspondendo com o cenário mundial. Se o período entre 1870 e 1914 é marcado pela realização do processo completo do capital, compreendendo o capital industrial, o comercial e o financeiro, o período a partir de 1970 marca uma reconfiguração da “sociedade” e do planeta a partir do capital financeiro e sua axiomática (LAZZARATO, 2017). Entretanto, se o capital financeiro na sequência 1870-1914 coexiste com o Estado-Nação e garante simultaneamente sua reterritorialização e concorrência entre capitais nacionais, após 1970 o mercado mundial passa de uma multiplicidade de imperialismos nacionais em concorrência para um espaço transnacional policêntrico, atravessado por tensões, antagonismos e interesses contraditórios (LAZZARATO, 2017, p. 215). É a partir desse conjunto de transformações ocorridas em escalas globais, nacionais e locais que busco discutir a experiência dos grupos Yuhupdeh e

Hupd'äh com padrões, agências bancárias e financeiras em São Gabriel da Cachoeira. Antes de prosseguir com a discussão sobre as economias da dívida, apresento brevemente as transformações nas formas de aquisição, consumo e distribuição de mercadorias na região, destacando a aproximação dos Yuhupdeh com a cidade, onde interagem com um conjunto heterogêneo de atores no comércio através dos recursos provenientes dos benefícios sociais e empregos, tornando visível o pano de fundo das transformações regionais.

4.2 - Comércio e práticas econômicas na cidade

Andrello (2004, p. 216-17) apresenta um panorama histórico das transformações relacionadas à circulação de dinheiro e mercadorias entre os índios do Uaupés, que podem ajudar a pensar o contexto atual dos grupos Yuhupdeh e Hupd'äh, no qual a aquisição de dinheiro e mercadorias é marcada por empregos e benefícios sociais, assim como é mediada por diferentes artefatos que passaram a circular entre os indígenas. Tomando Iauaretê como exemplo, nos anos 40 o dinheiro era obtido por meio do trabalho com caucheiros colombianos, a partir do segundo *boom* da borracha. Nesse período, Barcelos, Santa Izabel e São Gabriel da Cachoeira, centros administrativos do alto e médio rio Negro, já se consolidavam como os principais núcleos populacionais da região. Os padrões que exerciam suas atividades rio acima estavam estabelecidos em São Gabriel, centro comercial e administrativo. A circulação de dinheiro, entretanto, ainda era bem restrita, de modo que o comércio operava por meio do escambo e da permuta, especialmente com os grupos indígenas que se deslocavam à cidade, usando farinha, banana, peixes e outras “utilidades locais” no lugar do dinheiro.

Nos anos 60, o dinheiro começa a “fazer parte da vida do índio”, principalmente por intermédio da missão salesiana, embora a fonte dos recursos fosse a aeronáutica, que iniciou a construção de pistas de pouso na região. Já nos anos 1970, a partir da presença de uma unidade do Batalhão de Engenharia e Construção, além de outras firmas de construção e topografia instaladas em São Gabriel da Cachoeira para a elaboração de projetos de infraestrutura, o dinheiro passou a circular de forma mais significativa na região, com o engajamento de muitos índios no trabalho para esses órgãos e empresas. Nos anos 80, com a concentração demográfica e crescimento dos trabalhos remunerados em Iauaretê, as atividades comerciais moldavam-se de acordo com a vida comercial na cidade, de modo que, nos anos subsequentes, adquirir mercadorias foi tornando-se mais complicado diante das diversas transformações regionais. Além disso, a decadência do extrativismo no Amazonas levou antigos regatões, que no passado negociavam com comunidades indígenas rio acima, a se fixarem em São Gabriel

permanentemente, abrindo estabelecimentos comerciais que floresceram com o aumento de funcionários públicos e, mais tarde, com os militares transferidos para a região.

Em relação aos Yuhupdeh, a circulação de dinheiro e mercadorias entre esses grupos seguiu um percurso distinto daquele apresentado por Andrello entre os grupos Tukano Oriental e Aruak no Uaupés. O histórico de contato dos grupos Yuhupdeh com o mundo dos brancos é marcado por dispersões territoriais, epidemias e intermediários. Ao longo do processo colonial no noroeste amazônico, os povos Naduhup foram alvos preferenciais de expedições de captura pelas “Tropas de resgate” no século XVIII, contando com o auxílio de lideranças indígenas, para servir de mão de obra nas colônias do Grão-Pará e Maranhão. O contato dos grupos Tukano com as frentes coloniais era mais intenso, de modo que atuavam como principais intermediários dos povos Naduhup. No entanto, a captura de pessoas Naduhup para servir de mão de obra escrava nas colônias contribuiu para a caracterização subalterna desses grupos em relação aos “índios do rio” nos diversos relatos de viajantes e comerciantes que passaram pela região (POZZOBON, 2011).

De acordo com Lolli³¹, os Yuhupdeh conseguiram se manter à margem do primeiro ciclo de exploração da borracha devido à tendência em habitar zonas interfluviais de difícil acesso, situação que se modificou a partir de meados do século XX com o início do segundo ciclo de exploração da borracha no alto rio Negro. A relação com os grupos Tukano, por sua vez, favorecia o abastecimento de mercadorias sem necessariamente obrigá-los a manter contato direto com os comerciantes e missionários (POZZOBON, 2011). Porém, como observa Lolli, a chegada de comerciantes de pele de onça e a instalação da missão salesiana de Pari-Cachoeira em 1940 contribuíram à intensificação do contato com os brancos, conjuntura que marcou o início de um ciclo migratório de grupos Yuhupdeh, que se afastaram progressivamente de seus territórios tradicionais em busca de áreas mais favoráveis de habitação, como forma de fugir aos constantes assédios dos comerciantes e missionários. Enquanto alguns grupos retornaram às proximidades dos territórios tradicionais, outros se aproximaram do rio Tiquié. Uma parcela desses grupos seguiu até os igarapés Ira e Cunuri, afluentes do baixo Tiquié, nas proximidades da missão de Taracua e outra até a região do igarapé Castanha, no médio Tiquié, próximo à missão de Pari-Cachoeira.

Após a instalação das missões salesianas em Pari-Cachoeira, os padres passaram a ser outra fonte de mercadorias para os grupos Yuhupdeh. A partir da década de 1980, os

³¹ Lolli, Pedro. [Histórico de contato. In: Os Yuhupdeh - Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental](#) - acesso em 15/02/2021

“regatões”³² indígenas também passaram a fornecer mercadorias, intensificando a aquisição de produtos industrializados. Com a descoberta de ouro na serra do Traíra na década de 1980, intensificou-se a ocupação da região, com o igarapé Ira e Castanha se estabelecendo como rota de garimpeiros, empresas mineradoras e grupos indígenas em busca de ouro. Durante esse período, intensificou-se o fluxo de barcos de comerciantes que levavam mercadorias de São Gabriel para vender no Tiquié (CABALZAR, 2009, p.49). O fluxo de pessoas tentando explorar ouro na região proporcionou aos Yuhupdeh acesso a mercadorias, especialmente através do ouro obtido a partir dos trabalhos como guias e carregadores de cargas (LOLLI, comunicação pessoal). Os grupos da região do Apapóris também foram afetados pela extração de ouro. Na transição dos anos 80 para os anos 90 houve uma sequência de mudanças significativas no cenário regional, como a decadência do garimpo, o enfraquecimento da presença salesiana e o surgimento das associações indígenas, iniciando um período de valorização cultural e pautas em torno da demarcação de terra pelo movimento indígena da região. Já no final da década de 1990, com a demarcação da T.I. Alto Rio Negro, os grupos Yuhupdeh, que participaram ativamente do processo, passaram a se engajar no desenvolvimento de projetos de educação, saúde e cultura específicos para suas comunidades.³³ Esse processo foi fundamental para o atual contexto de participação nos programas e benefícios sociais, visto que ampliou o acesso à documentação básica, e por sua vez, a aproximação da cidade de São Gabriel da Cachoeira.

O acesso a empregos e benefícios sociais aproximou os grupos Yuhupdeh de São Gabriel da Cachoeira, onde passaram a consumir mercadorias diretamente no comércio, acarretando algumas transformações nas relações com os “índios do rio” e regatões, tradicionais intermediários. As relações de dependência, com efeito, não diminuíram, mas se adaptaram às mudanças sociais ocorridas na região, multiplicando as oportunidades de endividamento. O comércio em São Gabriel tem algumas características que me chamaram a atenção logo de início. A percepção do contraste entre minha experiência pessoal, de rapaz do interior de São Paulo, e o que vivenciava naquele momento, uma cidade do interior do Amazonas com população predominantemente indígena, escapava a qualquer comparação anterior. Eu ficaria por alguns meses em razão da pesquisa de campo, necessitando me adaptar ao cotidiano da cidade e conhecer o modo de vida local. Contudo, a pesquisa de campo levaria ao movimento duplo da experiência pessoal e analítica, visto a necessidade de também me adaptar à rotina dos

³² Comerciantes que subiam os rios para negociar mercadorias com os indígenas da região em troca de produtos do extrativismo.

³³ Lolli, Pedro. [Aspectos contemporâneos. In: Os Yuhupdeh - Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental](#) - acesso em 15/02/2021

Yuhupdeh e seu modo de vida na cidade, com intensa participação no comércio. As pequenas diferenças nas atividades mais básicas como se alimentar, dormir, tomar banho, vestir-se, andar pelas ruas, tornam-se significativas diante da experiência da alteridade. Experimentar a alteridade em São Gabriel é lidar com a multiplicidade que se sobressai aos olhos e ouvidos, não apenas pela diversidade linguística e cultural, mas pela diversidade e abundância de alimentos e mercadorias expostas nos comércios, atividade pulsante na cidade.

Não à toa, como mostra Marques (2015), a cidade é vista pelos Hupd'äh como um lugar de abundância de mercadorias. Para os Hupd'äh, “fazer a comunidade crescer”, no sentido de “civilização”, consiste na possibilidade de acesso a um mundo de plenitude de mercadorias sem a necessidade de produção, o qual é representado pela cidade dos brancos. Outros contextos etnográficos, como Xikrin (GORDON, 2006), e Kalapalo (NOVO, 2018a), para citar alguns, revelam o crescente “desejo” por bens industrializados e práticas de consumo entre essas populações indígenas, ressaltando a dinâmica de viagens intermitentes às cidades próximas para o abastecimento com mercadorias, de forma semelhante à experimentada pelos agrupamentos Yuhupdeh e Hupd'äh. Como mostra Ramos (2013), as viagens a São Gabriel envolvem a movimentação pelos rios, pelas ruas e pela escrita, transformando os modos de percepção e ação a partir do posicionamento dos sujeitos orientados de acordo com os percursos que se abrem na paisagem urbana. Neste tópico, os movimentos pelo comércio e as relações com diferentes agentes econômicos merecem o devido destaque na experiência urbana. A cidade não está associada apenas à burocracia, mas a modos de perceber e agir dentro de um campo de interações marcado pela multiplicidade de seres humanos e não humanos. Os Yuhupdeh costumavam falar das casas comerciais, das casas de festas, das pessoas e acontecimentos importantes da cidade, sempre perguntando se eu conhecia os lugares e as pessoas. Passeavam pelos comércios vendo roupas e brinquedos para as crianças, além de rabetas e caixas de som, muito apreciadas entre os yuhup. Era comum caminhar pela cidade e encontrar algum yuhup “passeando” pelos comércios, atividade de entretenimento que reunia amigos e parentes durante o dia.

As casas comerciais vendem produtos variados. Todas as manhãs os produtos são dispostos em frente às lojas pelos vendedores, que também permanecem na calçada para abordar e atender os possíveis clientes que perambulam nas ruas. São redes de dormir, roupas infantis, panelas, malhadeiras de pesca, lanternas, material para construção, motores, rabetas, geradores, sacos de farinha, bebidas alcoólicas e uma quantidade significativa de mercadorias preenchendo a frente das casas comerciais. Há também feirantes e vendedores ambulantes pelas ruas da cidade, posicionando-se estrategicamente nos pontos de aglomeração de pessoas, como

a frente das agências bancárias, o cartório, a agência dos Correios e a Casa Lotérica em dia de pagamento do Bolsa Família. Vende-se marmitas, peixes frescos e salgados, “din-din”, sucos, vinho de açaí e buriti, água, sorvete, artigos eletrônicos, celulares, DVDs, pendrives, e mais uma porção de itens. Além disso, é comum ver pessoas oferecendo serviços como lavagem de roupas, impressão de documentos e “xérox” diretamente em suas casas, assim como a venda de açaí e suco. Nas feiras, são comercializados beiju, farinha, banana, pupunha, açaí, peixes frescos ou salgados, goma de mandioca, pimentas, tucupi, entre outros produtos que costumam ficar expostos por seus produtores. Do mesmo modo que as casas comerciais, as feiras apresentam ostensivamente uma diversidade de produtos que estão sempre ao alcance dos olhos e das mãos dos potenciais compradores.

Em muitas ocasiões, perambulando com alguns yuhup pelas ruas da cidade, vendedores lhes abordavam chamando para entrar nas lojas. “Bom dia, patrão. Não quer ver roupinha pras crianças?”. Esse tipo de abordagem é muito comum, e no decorrer do tempo na cidade foi possível perceber que havia, de certo modo, uma tendência dos vendedores a abordar os indígenas do “interior”, tanto nas lojas como nas ruas. Alguns vendedores de celulares e aparelhos eletrônicos permanecem nas calçadas e chamam os passantes de forma insistente para ver os aparelhos celulares e tablets, “sem compromisso”, como costumam dizer, expondo os aparelhos e cercando o espaço das pessoas enquanto tentam persuadi-las a comprar seus produtos.

O comércio gabrielense torna visível a imbricação entre “cidade” e “interior” estabelecendo a dinâmica na economia local, marcada pelo fluxo de dinheiro dos benefícios sociais. Sem levar em consideração essa conexão, parece-me impossível pensar as dimensões econômicas, sociais e políticas da região, uma vez que a eleição do atual prefeito, como é comum ouvir pela cidade, foi decidida pelos votos de Hupd’äh e Yuhupdeh. Essa conexão entre cidade, rio e floresta na dinâmica econômica, política e cosmológica em São Gabriel é observada na “volta rápida” de Leirner (2014), através da população flutuante que se dirige à cidade por conta dos benefícios sociais, do contingente de militares e dos comerciantes brancos que se estabeleceram na região e enriqueceram com o endividamento dos indígenas.

[A]lgo que nos últimos anos tem tomado proporções cada vez maiores, é o fato de que os benefícios sociais estatais trazem à cidade uma enorme população flutuante, que desce o rio pelo menos uma vez ao mês para ir ao banco e se endividar no comércio, além de tentar resolver as “n” questões que nossa burocracia impõe a todos, e que no caso deles, que às vezes sequer falam português, complica-se mais ainda. Nesse caso, também é notável que muitas das pessoas que moram em “comunidades” rios acima se

estabeçam em casas de parentes que, justamente, são as mesmas pessoas que acima realizam o movimento centrífugo floresta adentro e rio acima para estabelecer seu complemento econômico. (LEIRNER, 2014, p.5)

Embora não seja o caso específico dos agrupamentos Yuhupdeh e Hupd'äh - ficar em casa de parentes - o movimento em direção à cidade e a relação com comerciantes mostra a penetração desses grupos na economia e na vida política local. Em muitos comércios é comum ver a representação gráfica do cartão do Bolsa Família desenhada nas paredes, assim como a do cartão Caixa Fácil, ao lado das bandeiras convencionais “Visa” e “Mastercard”. Não apenas uma singela indicação por meio de adesivos, como em comércios que aceitam cartões de crédito e débito como forma de pagamento, mas a reprodução gráfica do cartão Bolsa Família em tamanho significativo nas paredes das casas comerciais. Considerando que a comunicação é um dos principais fatores de dificuldade dos agrupamentos Yuhupdeh e Hupd'äh em São Gabriel, a figura do cartão Bolsa Família na parede expressa uma forma de comunicação não-verbal que rompe os obstáculos linguísticos da cidade, que apesar de multiétnica e multilíngue, tem grande parte do comércio concentrado na mão de comerciantes brancos. Em meio à oferta ostensiva de produtos e serviços, o fluxo de pessoas do “interior”, beneficiários dos programas e benefícios sociais, mantém a economia local. A cidade, portanto, “existe em função de uma circulação e de circuitos; ela é um ponto assinalável sobre os circuitos que a criam ou que ela cria” (DELEUZE; GUATTARI, 2012). Parece ser o contexto da aproximação dos Yuhupdeh com São Gabriel da Cachoeira, que transformou os padrões de mobilidade espacial estabelecendo novos circuitos de pessoas e coisas.



Figura 6: Cartões do PBF e Conta Caixa Fácil desenhados na parede de um comércio na cidade. (Foto: Michel P.Barbará)

Os principais intermediários, regatões e grupos Tukano, perderam espaço para o comércio da cidade, onde os Yuhupdeh se abastecem de mercadorias antes de retornarem às comunidades, adquirindo mercadorias que antes adquiriam com esses intermediários por meio de trocas e contração de dívidas. Na cidade, portanto, há uma confluência de agentes econômicos com os quais os Yuhupdeh interagem, embora de maneiras distintas, seja pelo tipo de objetos que circulam, pelas formas de troca ou pela natureza das relações. Se os benefícios sociais e empregos tiveram o efeito de multiplicar as oportunidades de endividamento através das relações de dependência com os patrões e empréstimos nas agências bancárias e financeiras, a circulação de dinheiro multiplicou as interações com diferentes atores na cidade, interpondo-se às relações monopolistas com os patrões.

Os “marreteiros”, que comercializam uma diversidade de produtos, são figuras expressivas na vida comercial de São Gabriel, o que não passa despercebido pelos yuhupdeh. Alguns interlocutores me contaram a história de um comerciante local que começou vendendo nas ruas e atualmente é dono de um grande estabelecimento na cidade. O comerciante começou como “marreteiro” e vendia vários objetos diferentes, como relógios, DVDs e outros produtos, enriquecendo aos poucos até construir um grande comércio. “Ele não tinha nada e agora é dono de tudo aquilo”, “ele vendia muito, não deixava a pessoa sair até vender”, disseram-me. No

contexto amazônico mais geral, a figura do “marreteiro” confunde-se com a do “regatão”, visto que ambos se constituem como “atravessadores” ou “intermediários”, embora haja algumas diferenças a depender do contexto local e regional. Os “regatões” são associados ao comércio por vias fluviais, enquanto os “marreteiros” são associados ao contexto urbano, embora os termos possam aparecer como sinônimos ou variantes para designar comerciantes que compram e vendem produtos, “fiado” ou a dinheiro, além de interferir nas relações monopolistas com os patrões (ITABORAHY, 2009). Os regatões, geralmente pequenos e médios comerciantes, articulavam-se a patrões maiores, os quais eram responsáveis pela importação e exportação de produtos com as casas aviadoras, adentrando a cadeia de dívidas entre agentes internos e externos à região (MEIRA, 2017).

O “marreteiro”, como observa Aramburu (1994), é de significativa importância para o desenvolvimento das relações mercantis no interior amazônico, causando um efeito fragmentador nas redes comerciais e enfraquecendo o monopólio dos patrões, apesar de não extinguir as relações de patronagem, mantidas a crédito e dívidas. Como observa o autor, a proliferação de marreteiros e sua ação fragmentadora não é a causa do enfraquecimento do aviamento em seus moldes tradicionais, mas uma consequência das mudanças estruturais do capitalismo mundial. A partir da década de 1970, difundiu-se a concepção de que as relações estritamente mercantis haviam suplantado o aviamento, em razão da interiorização das redes bancárias que poderiam estabelecer condições para o crédito formal, e a proliferação dos marreteiros, cujo aparecimento na cena econômica levaria a concorrência comercial à floresta, afetando o monopólio do aviador. “O marreteiro interferia nas relações estabelecidas pagando à vista pelos produtos extrativos ou agrícolas, introduzindo assim dinheiro na economia interiorana e aumentando a liberdade de compra e venda do produtor” (ARAMBURU, 1994, p.2). Meira (2017) destaca que o declínio do extrativismo, sobretudo após o segundo “boom” da borracha, ocorrido durante a segunda guerra mundial, culminou no desaparecimento dos “patrões grandes” no rio Negro, os quais foram assumindo as características dos tradicionais “regatões”. Não tenho por objetivo estender-me nas questões envolvendo “marreteiros” e “regatões” no contexto amazônico ou mesmo no alto rio Negro, mas apontar como esses agentes econômicos se inserem no contexto de transformações sócio-históricas e atravessam as relações entre os Yuhupdeh e seus patrões, principalmente na aquisição, consumo e distribuição de mercadorias. A proliferação de regatões indígenas na região é ilustrativa sobre esse processo fragmentador nas relações de patronagem, que se adaptaram a partir das transformações sócio-históricas.

Conversando com um “regatão” indígena que há muitos anos abastece o rio Tiquié de mercadorias e mantém relações comerciais com comunidades Yuhupdeh, suas declarações sobre a presença desses grupos na cidade revelaram uma percepção semelhante às aquelas destacadas sobre os efeitos de dissolução social dos benefícios sociais. O comerciante alegava que, após os benefícios sociais, os Yuhupdeh deixaram de trabalhar em suas roças, passando a comprar a maior parte dos alimentos em São Gabriel da Cachoeira. O comerciante afirmou que os Yuhupdeh andavam mal vestidos e nada possuíam antes de sua chegada à região. Segundo o regatão, os Yuhupdeh “choravam” reclamando que nenhum branco passava por lá e que não tinham nada, ficando muito agradecidos quando ele levava uma diversidade de mercadorias, como roupas, lanternas, café, arroz, biscoitos, farinha e outros bens industrializados para trocar por carne de paca, piabinhas, cipó, entre outros produtos.

O dinheiro, por sua vez, passou a ser mais frequente nas transações com o regatão, embora, como observa Junio Felipe (2018, p. 51), as trocas ainda ocorram. Os Yuhupdeh do Cunuri esperam na “boca do igarapé” a vinda do regatão para trocar peixe e caça moqueada por farinha e outros bens industrializados trazidos de São Gabriel ou de Pari-Cachoeira, itinerário do comerciante que sobe e desce o Tiquié. Lolli (2010, p. 20) também destaca a demanda por produtos industrializados entre os Yuhupdeh do Castanha, que costumam trocar, entre outros produtos, cipó títica *in natura* com o regatão que abastece a região. Segundo alguns Yuhupdeh, antes dos benefícios sociais e empregos, as demandas por mercadorias e viagens à cidade eram supridas através da “produção” de cipó para artesanato, peixe moqueado e caça, trocadas por gasolina e outras mercadorias, objetos que agora são adquiridos principalmente com dinheiro.

As formas de aquisição, consumo e distribuição de mercadorias, portanto, tiveram o caminho pavimentado pelas políticas de transferência de renda, previdência social e empregos, não apenas pela maior circulação de dinheiro entre os Yuhupdeh, mas pelo acesso a crédito formal através do sistema bancário e financeiro. Os direitos de cidadania, no entanto, são constantemente negociados com as redes de assistência social públicas e privadas, caracterizando um contexto de “cidadania mediada”, onde as redes de patronagem locais atuam na mediação dos recursos financeiros, estabelecendo relações de dependência duradouras (OTTMAN, 2006). Na legislação pombalina o índio era um potencial trabalhador, condição através da qual garantiria sua “civilização”, enquanto no sistema de aviação o índio se torna um devedor. Já como cidadão, torna-se trabalhador, eleitor, consumidor e devedor, atravessado por diferentes relações de poder. Se o “fetichismo da dívida” que caracterizava as relações entre patrões e fregueses no ciclo da borracha era baseado na ficção do comércio, como definiu Taussig (1993), como pensar uma cidadania cuja principal ação está voltada à inclusão

financeira e consumo dos povos indígenas? Estaríamos diante de um “fetichismo da cidadania” baseado na ficção dos direitos, mas que promove o assimilacionismo por outras vias? Talvez fosse o caso de também pensar como o sistema de aviamento moldou as dinâmicas entre “democracia participativa” e “democracia representativa” em São Gabriel da Cachoeira. Por ora, não tenho a pretensão de resolver essas questões, mas destacar como a inclusão financeira promovida pelas políticas de distribuição de renda, previdência social e empregos, encontrou-se com as relações de patronagem locais, promovendo um movimento de financeirização das práticas de aviamento. Nesse sentido, após apresentar a constituição de uma economia da dívida no noroeste amazônico e o movimento de aproximação da cidade, é necessário caracterizar as “afinidades eletivas” entre o sistema de aviamento e o capitalismo financeiro que marcam as relações entre patrões, fregueses e agências bancárias em São Gabriel da Cachoeira.

4.3 - Patrões, fregueses e agências bancárias: a financeirização do sistema de aviamento

Se destaco as mudanças da política indigenista oficial, que passou de uma relação tutelar com objetivos de assimilação para a promoção da cidadania indígena, é porque foi a partir da participação e demanda por projetos específicos de infraestrutura, saúde e educação que os Yuhupdeh passam a aprofundar as relações com o Estado e, posteriormente, intensificar a presença na cidade. No mesmo sentido, é a partir dos benefícios sociais e empregos, expressão das políticas de cidadania, que os Yuhupdeh são inseridos na organização administrativa do Estado e passam a lidar com os dispositivos eletrônicos e digitais associados a procedimentos burocráticos, à produção de documentos e a saques e transações financeiras. Não parece por acaso a analogia feita por José Ney entre os nomes de benzimento e as senhas e códigos dos brancos? Podemos inferir, a partir da analogia, que as senhas e códigos constituem uma forma de subjetivação fundamental para os brancos, assim como os nomes de benzimento o são para os indígenas. É através da nomenclatura que o indivíduo adquire a identidade do grupo e parte da alma desse grupo (HUGH-JONES, 2002). O nome de benzimento está associado a certas capacidades vitais sem as quais a pessoa não cresce e não adquire força ao longo da vida, sendo a “alma” que se atribui com o nome uma espécie de “segundo corpo” (ANDRELLO, 2004). Entre os Yuhupdeh, quando uma pessoa nasce e recebe o nome do clã, o *hãwäg*, traduzido por “alma”, “coração” ou “princípio vital”, do nome se fixa na pessoa e se desenvolve junto com seu crescimento (LOLLI, 2013).

Não pretendo adentrar a temática dos processos de nomeação no noroeste amazônico, assunto complexo que poderia ensejar toda uma pesquisa, mas atentar para como os Yuhupdeh percebem as senhas e códigos, atrelados a dispositivos eletrônicos e digitais, como partes indissociáveis da constituição da pessoa no mundo dos brancos, que recebem um número de identificação logo ao nascer, acumulando uma série de senhas, códigos e informações biométricas ao longo de sua vida como parte de sua identidade. Nesse sentido, para além dos paralelos possíveis entre nomes de benzimento e senhas, a analogia de José Ney torna visível um aspecto fundamental da realidade contemporânea dos grupos Yuhupdeh, atravessada pelas máquinas sociais e técnicas do mundo dos brancos, suas formas de subjetivação.

A presença de diferentes máquinas e dispositivos técnicos passou a compor o cotidiano dos Yuhupdeh e Hupd'äh, com os quais devem lidar para acessar as políticas de distribuição de renda, previdência social e empregos, circunstâncias inescapáveis, assim como os documentos e processos de documentação. Mesmo quando "ajudados" por patrões ou agentes do governo, não há como prescindir dos bancos e das burocracias correlatas, como a "prova de vida", no caso das aposentadorias e pensões, e renovação periódica dos cartões bancários. Além dos processos burocráticos, esses grupos têm participado ativamente do comércio na cidade, lidando com dinheiro e realizando operações financeiras nos bancos e caixas eletrônicos. As conversas em torno de preços de mercadorias, como motores e aparelhos de som, são corriqueiras entre os assuntos cotidianos, ainda que haja constantes críticas à imperiosa necessidade de dinheiro, principalmente na alimentação. "Honda é o melhor motor!". "Aquela oficina cobra mais barato pra arrumar!". "O peixe na feira tá muito caro, 20 reais o quilo!".

As noções financeiras também são utilizadas para falar de assuntos ligados à escola, como a distribuição da merenda escolar pela prefeitura. Contando que as crianças sem documentos como o "registro" (Certidão de Nascimento) e o CPF não são contabilizadas na distribuição da merenda, um professor Yuhupdeh disse que "a criança que não tem documentos consome do saldo da outra", o que pareceu muito sugestivo. A linguagem monetária aparece também em metáforas para falar de questões cotidianas, demonstrando sua penetração no modo de vida desses grupos. Como pude notar, algumas palavras foram incorporadas à linguagem cotidiana dos Yuhupdeh, como "documento", "identidade", "registro", "empréstimo", "extrato", "dinheiro" e "limite", todas relacionadas ao contexto dos benefícios sociais e agências bancárias, usadas sem uma tradução interna. Em comunicação pessoal, Moreira Serra comentou que ouviu entre alguns homens Hupd'äh o uso da noção de "saldo" para falar das relações conjugais, como "estar com saldo com a mulher". O termo "saldo" foi amplamente usado no sistema de aviamento, não se tratando de uma palavra nova. Contudo, o uso dessa e de outras

noções em português parece indicar não apenas uma compreensão instrumental das palavras, mas o manejo dos sentidos que elas podem assumir em diferentes circunstâncias, e como o dinheiro está intimamente associado aos “brancos”. Além disso, sugere como a finança instalou-se amplamente nas relações com o mundo dos brancos, seja nas questões da escola ou das políticas de cidadania, as “superfícies de contato” entre os Yuhupdeh e a civilização dos brancos.

Da mesma forma, os cartões magnéticos e documentos passaram a ocupar um lugar central nas relações de crédito e dívida entre patrões e fregueses, caracterizando o que Meira (2017) chamou de “aviamento eletrônico”, e Nascimento (2017) de “aviamento urbano”. A finança instalou-se nas relações de patronagem, tornando-se parte constitutiva do novo sistema. A presença do sistema de aviamento nas atuais relações entre os Yuhupdeh e comerciantes na cidade foi notada por Junio Felipe (2018, p.76-77). Seguindo as reflexões de Meira a respeito da presença e persistência do aviamento nas relações sociais da região, inclusive seus desdobramentos contemporâneos com a prática de retenção dos cartões magnéticos, Junio Felipe argumenta que o regime de crédito e dívidas entre os Yuhupdeh e seus patrões na cidade reedita alguns aspectos da lógica do aviamento que vigorou durante grande período do processo colonial, alcançando seu auge no ciclo da borracha.

No modo atual, em troca de mercadorias que adianta a título de crédito, o patrão retém o cartão com a condição de somente entregá-lo depois da quitação da dívida. Dada a necessidade de bancar os custos da manutenção na cidade e do retorno às comunidades, não só não se consegue quitar a dívida como ela tende a aumentar com a liberação de mais crédito. Da perspectiva dos comerciantes, a vantagem é receber, de forma líquida e certa, as contas devidas, embora a prática abra a possibilidade de utilização da conta bancária para outros fins. Os yuhupdeh reclamam com frequência da retenção de seus cartões, embora sempre tenham me dito que não veem outra forma de pagar as dívidas feitas ou adquirir as mercadorias que desejam no comércio de São Gabriel. Muitas vezes, manifestam o desejo de retomar o cartão, acionando a FUNAI quando o patrão se recusa a entregar. (JUNIO FELIPE, 2018, p.77)

Apesar de descrever os aspectos centrais das relações entre os Yuhupdeh e seus patrões em São Gabriel, a análise de Junio Felipe mantém as agências bancárias e financeiras na posição transversal no “atual” esquema de aviamento, eclipsadas pela figura do patrão e dos indígenas, que não veem outra saída que não a cessão do cartão. Ainda que interesse aos autores destacar sobretudo a “lógica do aviamento” – seu “*modus operandi*” baseado historicamente em “relações de poder, violência e sujeição entre fregueses e patrões” (MEIRA, 2017, p.103) – não

passa despercebido a relevância das transações financeiras mediadas por máquinas, como a noção de “aviamento eletrônico” deixa entrever. É nesse contexto que pretendo ampliar essa noção para pensar a relação das agências bancárias e do sistema financeiro com as formas locais da economia da dívida, introduzindo um conjunto de diferentes atores e artefatos no circuito de dívidas que interconecta indígenas, patrões, Estado e agências bancárias em São Gabriel da Cachoeira. O modelo de consumo promovido pelo social-desenvolvimentismo e a lógica da financeirização presente no sistema de proteção social multiplicou as possibilidades de endividamento dos Yuhupdeh, pavimentando o caminho para uma dupla captura; de um lado pelos patrões, de outro, pelas agências bancárias e financeiras. A financeirização das políticas sociais fortaleceu a rede de captura dos povos indígenas através da monetarização e das máquinas e dispositivos técnicos, os quais servem como conectores ou “superfícies de contato” entre o capital financeiro e as populações indígenas. Contudo, a presença do sistema bancário e financeiro, materializados nas contas-correntes, cartões de crédito e débito, empréstimos consignados e “cheque especial”, encontra-se em relação recíproca com o sistema de aviamento em sua configuração atual.

A inclusão do sistema bancário e financeiro a partir dos benefícios sociais e empregos acarretou algumas transformações na dinâmica de relações entre patrões e fregueses nos moldes do sistema de aviamento, contexto associado à multiplicação das possibilidades de endividamento entre os Yuhupdeh, não mais a partir da objetificação da força de trabalho nos produtos extrativos, mas através do agenciamento dos mecanismos e canais financeiros relacionados aos benefícios sociais e empregos que marca a presença das agências e agentes financeiros. As agências bancárias ocupam uma posição central na operacionalização dos benefícios sociais, intermediando o acesso aos recursos financeiros das políticas públicas. A importância de se falar das agências bancárias e financeiras não está apenas em deslocá-las da posição transversal que ocupam na relação com o Estado e com os patrões, mas porque a presença das agências bancárias e financeiras, bem como o uso de serviços financeiros e a prática de empréstimos, tornaram-se rotineiras entre os Yuhupdeh. “Banco é coisa séria, não pode mudar assim!”, escutou um professor yuhup de seu patrão quando lhe informou da mudança de agência bancária exigida pela SEMED para o ano de 2019, o que causaria alguns transtornos. Com efeito, os yuhupdeh sabem que “banco é coisa séria” e reconhecem a importância do dinheiro para o modo de vida dos brancos, bem como sua necessidade para estar na cidade. Não à toa são chamados de “roça do branco” (ANDRELLO, 2004; JUNIO FELIPE, 2018).

Apesar de participar de um mercado globalizado, a economia extrativista valeu-se amplamente de formas não monetarizadas de comércio para se viabilizar, motivo que explica alguns aspectos da persistência do sistema de aviamento na região (MEIRA, 2017). De acordo com Contel (2006, p.78), até o início do século XX as necessidades de crédito eram supridas, sobretudo, por atores não bancários, embora houvesse atividades econômicas relativamente dinâmicas no território nacional, como o caso dos “comissários do café”, na região sudeste, e do “sistema de aviamento”, na região amazônica. Segundo o autor, esse contexto criou dificuldades para que se consolidasse no Brasil um processo de intermediação financeira baseado em instituições bancárias. Ao longo do século XX, o aumento do poder normativo de corporações transnacionais e organismos multilaterais globais exerceu grande influência sobre os Estados nacionais, que se adequaram normativamente em seus territórios às lógicas exógenas. As iniciativas do Governo Federal para a integração do país no período entre 1964 e 1994 marcam uma maciça expansão do meio técnico-científico em direção ao interior do território, compreendendo um período de creditização e integração do território brasileiro. A partir de 1994, com a instalação do Plano Real, inicia-se o atual período da “verticalização do sistema bancário nacional”, marcado por um intenso processo de privatização e desnacionalização dos sistemas de ação financeiros (CONTEL, 2006).

Como explica Minella (2009), o sistema financeiro passou por significativas transformações nas últimas décadas, como a desregulamentação dos mercados e liberalização dos fluxos de capitais, valendo-se de novos instrumentos financeiros proporcionados pelo avanço das tecnologias de comunicação. Além disso, uma série de medidas governamentais contribuiu para que o capital circulasse com mais liberdade entre países. Na América Latina, o processo de abertura financeira foi patrocinado pela maioria dos governos, aumentando o número de instituições estrangeiras e o volume de ativos por elas controlado. Por outro lado, houve um intenso processo de fusões, incorporações e privatizações que levou à concentração no sistema financeiro. O controle sobre grande parte dos recursos e fluxos de capitais na economia garante poder aos bancos e instituições financeiras. Esse controle pode influenciar, sob determinadas circunstâncias, nos processos decisórios das políticas governamentais, exercendo influência direta e indireta na formulação de políticas. Longe de apenas cumprir o papel intermediário na alocação dos recursos públicos, as agências bancárias, públicas e privadas, são remuneradas pela prestação de serviço na operacionalização das políticas públicas e programas sociais (SILVA, 2010). O “capital portador de juros” garante sua lógica de acumulação por meio das políticas de transferência de renda, inserindo a população pobre no

consumo e no sistema bancário e financeiro através dos recursos públicos repassados aos “agentes pagadores” (2010, p.106).

Laura Tavares (1995) observa que, além do processo de internacionalização dos mercados e sistemas produtivos, associada à unificação monetária e financeira, o ajuste estrutural baseado em políticas liberalizantes, privatizantes e de mercado levou à perda de autonomia dos Estados Nacionais e à precarização das políticas sociais. Como observa a economista, o ajuste neoliberal está associado ao desajuste social na América Latina, marcado por uma liberalização comercial e financeira, neoprotecionismo nos países centrais e implantação de políticas macroeconômicas na América Latina. Após os efeitos devastadores da crise da dívida externa nos anos 80 na América Latina, houve um reforço do modelo aplicado em alguns países desde a década anterior, baseado no chamado “Consenso de Washington”, pelo Banco Mundial, o FMI e o Governo dos EUA (1995, p.7). Essas políticas de ajuste, instaladas após a crise da dívida de 1982, fazem parte de um movimento de ajuste global, no contexto de globalização financeira e produtiva, seguida do rearranjo da hierarquia das relações econômicas e políticas internacionais, sob a égide de uma doutrina neoliberal (1995, p.8).

A partir da década de 2000, observa-se uma transformação na política social brasileira, sobretudo em relação à extensão da cobertura de programas de transferência de renda condicionada como mecanismo de combate à pobreza e benefícios previdenciários (LAVINAS, 2015). Como observa Lavinias, o modelo social-desenvolvimentista instituiu a lógica da financeirização em todo sistema de proteção social, com o objetivo de consolidar um modelo de consumo de massa através do acesso ao sistema financeiro. Tal movimento visava vencer a barreira imposta pela “heterogeneidade cultural” da América Latina, que colocava um freio à expansão da sociedade de mercado. O processo de financeirização na política social que se deu no período entre 2003 e 2016 pode ser ilustrado por medidas como a reforma do Regime Próprio da Previdência Social (RPPS) dos servidores, a criação de um programa de combate à pobreza em grande escala e a reformatação do Fundo de Financiamento Estudantil (Fies) (LAVINAS; GENTIL, 2018). Em se tratando de assistência social, a novidade desse modelo reside na conexão inédita entre crédito e política social para alimentar o consumo das famílias e promover um ciclo de crescimento baseado na dinâmica do mercado interno.

Cria-se um “modelo social” de combate à pobreza através de “mínimos sociais” e valorização real do piso do salário mínimo, relegando ao mercado a provisão de bens e serviços públicos em consonância com o crédito como forma de “operacionalização de uma estratégia de catching up” (LAVINAS, 2015, p.12). A incorporação ao mercado de consumo torna-se central para a política social, articulada com a política econômica como forma de promover a

“inclusão social”. Nesse contexto, criou-se, em 2003, o crédito consignado, concedendo acesso a linhas de crédito com taxas de juros menos extorsivas para funcionários públicos e assalariados formalizados, mecanismo estendido aos aposentados e pensionistas em 2004. Em 2008, visando à inclusão financeira dos beneficiários do Bolsa Família, surge o PIB – Projeto de Inclusão Bancária, com o objetivo de levar instrumentos e serviços financeiros ao público-alvo do programa. Se por um lado as políticas de distribuição de renda na estratégia social-desenvolvimentista permitiram universalizar o acesso a bens de consumo duráveis, fazendo do consumo das famílias o “motor” do crescimento econômico recente, por outro lado, houve um processo de endividamento e vulnerabilização das classes populares e grupos desfavorecidos, somada à precarização e desinstitucionalização do sistema de proteção social (LAVINAS, 2015). Vale ressaltar que os recursos do PBF, assim como os demais benefícios da seguridade social, advêm principalmente da COFINS (Contribuição para o Financiamento da Seguridade Social) e da tributação indireta, a qual incide sobre o consumo. Como o sistema tributário brasileiro é altamente regressivo, cerca de 50% dos benefícios retornam ao Estado em forma de impostos, segundo dados do IPEA de 2010 (2015, p. 9).

Os programas de transferência de renda, os benefícios previdenciários e os empregos colocam em evidência a atuação de agentes financeiros na política social por meio da “finança”, um “dispositivo de governança” que opera “transversalmente” à produção, ao sistema político, ao bem-estar e ao consumo. A finança, como argumenta Lazzarato (2012, p.23), é “consustancial a todos os tipos de produção de bens e serviços”, transformando a política social em vetor de acumulação e lucro de empresas privadas, sobretudo financeiras, através de múltiplos mecanismos de endividamento. Como técnica transversal de governamentalidade, a finança implica tanto uma “sujeição social” como uma “servidão maquínica”, articulando para o mercado a relação entre o econômico, o político e o social (2017, p.120). As práticas de governamentalidade se instalam no cruzamento entre a sujeição e a servidão, isto é, na fabricação de um “sujeito individuado” e sua “dessubjetivação”. O capital, cujo poder também é transversal à economia, ao político e à sociedade, não pode ser reduzido à intersubjetividade, embora seja uma relação social, visto que é constituído, em seu conjunto, por relações “maquínicas”, compostas por humanos e numerosas séries de não humanos. As relações de poder, nesse sentido, são exercidas imediatamente pelas “máquinas” sociais e técnicas (LAZZARATO, 2017). As máquinas, como uma espécie de “capital constante social”, constituem-se fundamentalmente por computadores e máquinas digitais, cujos “motores semiológicos” são signos que formam uma “linguagem” a-significante através da qual estabelecem comunicação entre si, com outros não humanos e com humanos (2017, p.22). A

transversalidade da finança só é efetiva devido às máquinas e signos que funcionam transversalmente à sociedade em seu conjunto, formando extensas redes de dispositivos de valorização e produção de subjetividade, assim como de controle policial (2017, p.22).

A sujeição implica técnicas de governo que passam por, e que mobilizam, a representação (política e linguística), os saberes, as práticas discursivas, visuais etc., e produzem “sujeitos de direitos”, “sujeitos políticos” e sujeitos tão simplesmente - “eus”, indivíduos. Produzindo-nos como sujeitos individuados, a sujeição social nos fixa uma identidade, um sexo, uma profissão, uma nacionalidade etc.[...] A servidão maquínica, por outro lado, remete a técnicas não representativas, operacionais, diagramáticas que funcionam explorando subjetividades parciais, modulares e subindividuais[...] A sujeição funciona a partir do dualismo sujeito/objeto, enquanto a servidão não distingue o organismo e a máquina, nem o sujeito e o objeto, nem tampouco o homem e a técnica. (LAZZARATO, 2017, p. 172-173)

Na experiência dos Yuhupdeh, as máquinas eletrônicas e digitais estão presentes na emissão de documentação, no processo de cadastramento de programas e benefícios sociais, nas agências bancárias no momento de saques e empréstimos, colocando em circulação as senhas, códigos numéricos, informações biométricas e documentos de identificação que medeiam uma multiplicidade de relações na cidade. Os processos burocráticos dependem quase totalmente da rede de *internet*, devido à comunicação com os respectivos sistemas de cada instituição e órgão público com os centros administrativos responsáveis por determinados processos. Recorrentemente o “sistema” ficava “fora do ar” no CRAS, na agência dos Correios, no cartório ou na FUNAI, seja por quedas de energia ou conexão da *internet*, dificultando os processos de emissão de documentos. Os cartões bancários, por sua vez, inserem os Yuhupdeh nos circuitos das finanças e agentes financeiros, colocando-os à serviço do processo de acumulação através do endividamento sistemático com empréstimos consignados e cheque especial. Além disso, a prática de alienar cartões bancários e documentos com comerciantes, muitas vezes referidos como “patrões”, mostrou-se um fenômeno presente em diversos contextos etnográficos envolvendo populações indígenas e benefícios sociais (MURA, 2006; MDS, 2016)

A experiência desses grupos na cidade é atravessada por pendências burocráticas referentes aos benefícios sociais e empregos, impondo a necessidade de constantes incursões a instituições públicas e privadas. As agências bancárias, nesse contexto, são destinos incontornáveis, seja por questões burocráticas, como abertura de contas e atualização de

cartões, ou mesmo pelo saque de benefícios e solicitações de empréstimos. Em São Gabriel da Cachoeira há duas agências bancárias, uma do Bradesco e outra do Banco do Brasil, além de uma Casa Lotérica, que realiza os pagamentos do Bolsa-Família, e algumas financeiras e correspondentes bancários. Durante meu período em São Gabriel, a presença nas agências bancárias foi constante. Se o caminho para os benefícios sociais e empregos está permeado de dificuldades práticas, o caminho para os empréstimos oferecidos por agências bancárias e financeiras não apresenta tantos obstáculos para aposentados, pensionistas e assalariados. A respeito das financeiras e correspondentes bancários, minha experiência de campo não pode abranger toda a extensão da cidade, não sendo possível precisar quantas agências de crédito existem em São Gabriel da Cachoeira. No entanto, durante meu período em campo, os Yuhupdeh procuraram ao menos três agências de crédito onde requisitaram empréstimos, correspondendo a instituições financeiras como BMG, Panamericano e Itaú, além de realizarem saques e aberturas de contas em correspondentes bancários. Empréstimos consignados são muito comuns entre aposentados e pensionistas Yuhupdeh, cujos valores chegam a superar 10 mil reais. Embora os empréstimos sejam procurados pelos Yuhupdeh e Hupd'äh, tanto nos bancos como nos correspondentes bancários, alguns empréstimos também são realizados por comerciantes locais que retêm os cartões bancários e documentos como garantia de dívidas e condição para fornecer mercadorias a crédito.

A presença de agências bancárias e financeiras, embora de forma latente ou lateral, aparece nos trabalhos recentes com grupos yuhupdeh e hupd'äh que retratam as viagens a São Gabriel da Cachoeira e a experiência com os benefícios sociais e empregos (MARQUES, 2015; MOREIRA SERRA, 2017; HENRIQUE JUNIO, 2018). Todos os trabalhos apontam associações com a economia da dívida que marcou a região por meio do sistema de aviamento, sugerindo se tratar de uma nova versão do sistema ou de sua atualização a partir dos recursos financeiros dos benefícios sociais e empregos. Minha proposta, aproveitando o caminho aberto pelas pesquisas anteriores, é explorar de maneira mais direta a participação das agências bancárias e financeiras na experiência dos Yuhupdeh na cidade, especialmente as co-implicações na economia da dívida regional.

Em 2015, a Polícia Federal, contando com o auxílio de homens do Exército Brasileiro, realizou um mandado de busca e apreensão em São Gabriel da Cachoeira, na Casa Lotérica Cucuí e na Comercial Três Irmãos. No comércio foram encontrados 284 cartões do Bolsa Família e outros cartões bancários, além de documentos, fichários com anotações de vendas a crédito, comprovantes de pagamentos e saque de benefícios. Os cartões e documentos eram de indígenas aposentados, pensionistas e beneficiários do Bolsa Família, retidos pelo comerciante

como condição para o pagamento das compras em seus oito estabelecimentos comerciais na cidade³⁴. Apesar da operação policial, o comerciante encontra-se livre e continua retendo os cartões dos indígenas, além de fazer inúmeras ameaças de morte e até mesmo agressões, como sugerem os incontáveis relatos dos yuhupdeh a respeito do comerciante, com quem muitos deixaram seus cartões em algum momento.

A presença de patrões intermediando o acesso aos recursos financeiros do PBF e outros benefícios sociais é um fenômeno observado nas etnografias do Programa Bolsa Família entre povos indígenas encaminhada pelo MDS (2016). Em seis dos sete relatos coletados nas diferentes Terras Indígenas onde a pesquisa foi realizada, o “patrão” é um agente chave no acesso e recebimento do recurso financeiro, especialmente por meio do controle dos cartões e documentos. O estudo do MDS sugere que as relações de crédito e endividamento do sistema de patronagem se escondem sob a consciência social ou ideologia da “ajuda” e da “facilitação”, forma pelas quais os patrões interceptam os recursos transferidos pelo PBF. Nesse sentido, o efeito dos benefícios sociais sobre as práticas de patronagem, especialmente a retenção de cartões e documentos, aparece em diferentes contextos sócio-históricos e culturais, indicando a relevância de examinar o fenômeno. A questão em torno dos cartões é um fato conhecido em São Gabriel da Cachoeira, tanto pelo poder público quanto por pessoas ligadas a outras instituições públicas e privadas frequentadas pelos indígenas. O discurso local, de maneira geral, é condescendente com a prática, o que parece estar associado à dimensão persistente do aviamento nas relações sociais e sua estreita relação com as elites políticas e econômicas locais (MEIRA, 2017).

Por diversas vezes ouvi que os indígenas deixavam os cartões com comerciantes mesmo sendo aconselhados a evitarem a prática, responsabilizando-os pela própria situação quando procuravam o poder público. Observei igualmente o uso de “procurações legais” reconhecidas em cartório associadas à retenção dos documentos e cartões pelos patrões, garantindo o controle financeiro sobre as contas bancárias na ausência dos indígenas. O uso de procurações também foi observado na etnografia do Bolsa Família realizada pelo MDS (2016), justamente no contexto de São Gabriel da Cachoeira. Andrello (2004, p.226) destaca que o uso de procurações na relação com comerciantes era uma prática comum entre os índios de Iauaretê, que acessavam os pagamentos do governo por meio dos comerciantes em São Gabriel. Embora nem todos os yuhupdeh mantivessem “procurações” com seus patrões, presenciei por mais de uma vez a prática, além de um yuhupdeh tratar o comerciante com o qual deixava o cartão como seu

³⁴ [Notícias - Pueblos Indígenas en Brasil](#) - acesso em: 15/02/2021

"procurador". Em comunicação pessoal, um funcionário do Cartório de São Gabriel confirmou que a prática é relativamente comum, embora não pudesse identificar precisamente quantos Yuhupdeh mantinham procurações com comerciantes. As procurações são artefatos jurídicos que delegam o controle dos recursos financeiros a um representante legal, funcionando como a materialização de um acordo e ao mesmo tempo como um mecanismo no interior da relação de dependência entre patrões e fregueses.

Márcio Meira (2017), falando especificamente sobre a persistência do aviamento no Noroeste Amazônico, identifica a “reciclagem” do sistema de aviamento nas atuais relações entre patrões e fregueses na cidade envolvendo a retenção de cartões bancários, o que classificou “aviamento eletrônico”. Contudo, a presença conspícua do sistema bancário e financeiro entre os Yuhupdeh e Hupd’äh no contexto dos benefícios sociais e empregos, apesar de estar associada à “reciclagem” do sistema de aviamento, não se reduz à intermediação dos recursos financeiros. O controle sobre recursos e fluxos de capitais na economia, como vimos, confere significativo poder aos bancos e instituições financeiras, o que se mostra evidente no caso dos benefícios sociais, cujos pagamentos são intermediados por bancos públicos e privados. A crescente demanda por empréstimos consignados, “cheque especial” e até mesmo o uso de cartão de crédito pelos grupos yuhupdeh e hupd’äh indicam a captura dos mecanismos de endividamento do sistema bancário e financeiro e sua presença na vida dessas pessoas. A esse respeito, Marques (2015, p. 244) apresenta um exemplo ilustrativo da complexa relação com o sistema financeiro a partir da tentativa frustrada de um Agente de Saúde Hupd’äh de pagar uma dívida do cartão de crédito no Banco do Brasil, que foi repassada a uma “Securizadora de créditos financeiros” e passou a ser administrada por uma empresa especializada em recuperação de créditos, com sedes em São Paulo e Brasília. Após ter dificuldades no acesso a crédito para comprar uma rabetá, o indígena descobriu que havia uma dívida de 114 reais em seu nome desde 2009, o que causou uma série de complicações de difícil resolução, ligando aquele Hupd’äh do Japu com uma complexa rede de agentes financeiros.

Como mostra Lavinás (2015), um dos principais efeitos da inclusão financeira foi o endividamento das classes populares, concomitantemente à precarização do sistema de proteção social. Não por acaso, em dezembro de 2019 a soma das dívidas de aposentados e pensionistas no empréstimo consignado atingiu a marca histórica de R\$ 138,7 bilhões, sem contar o aumento das dívidas no cheque especial e cartão de crédito³⁵. O assédio de bancos e instituições financeiras é tão intenso que algumas medidas regulatórias foram tentadas para conter a prática,

³⁵ [Endividamento de aposentados com o consignado é o maior da história](#) - acesso em 15/02/2021

considerada abusiva. A Instrução Normativa 100/2018 do INSS instaurou um conjunto de mudanças nas regras de concessão de empréstimos consignados, com o objetivo de tornar mais rígido o controle sobre essa modalidade de crédito e combater o assédio comercial de bancos e financeiras. Com a medida, fica proibida qualquer atividade de marketing ativo, oferta comercial e proposta que vise convencer o beneficiário do INSS a assumir contratos de empréstimo pessoal e cartão de crédito pelo prazo de seis meses (180 dias) após a concessão do benefício. Além disso, a norma prevê o bloqueio dos benefícios para a contratação de empréstimos pelo período de três meses (90 dias) após a concessão, o qual poderá ser desbloqueado a partir de uma pré-autorização do beneficiário ou representante legal³⁶.

Obviamente os bancos e financeiras não alcançarão os Yuhupdeh e Hupd'äh por meio do telefone para oferecer os serviços financeiros, prática muito comum nessas instituições. Por outro lado, alguns correspondentes bancários na cidade, como pude notar, são conhecidos pelos indígenas. Em certa ocasião, enquanto acompanhava uma professora Dow pela movimentada rua do centro, onde se concentra o comércio e as agências bancárias, ela me apresentou a um comerciante cujo estabelecimento, além de vender algumas mercadorias, funcionava como financeira, com um enorme anúncio de empréstimos consignados para aposentados, pensionistas e servidores públicos. "Esse é o Michel, ele veio ajudar o povo Yuhupdeh, mas também outros povos, né?". Um pouco constrangido com a situação, cumprimentei o comerciante antes de continuarmos caminhando, imaginando a proximidade do comerciante com aquelas pessoas. Em outra ocasião, alguns Yuhupdeh haviam me falado daquele comerciante, explicando como conseguir empréstimos. "Não precisa deixar o cartão, apenas uma cópia da "identidade", do CPF e ter um fiador", disseram-me.

A presença dos bancos e financeiras no sistema de aviamento não pode ser ignorada ou colocada em segundo plano nas relações entre patrões e fregueses, uma vez que o contexto dos benefícios sociais e empregos oferece as condições de possibilidade das atuais relações de patronagem na cidade, envolvendo a circulação de cartões bancários e documentos. A aproximação desses contextos não é uma novidade entre abordagens antropológicas. Evan Killick (2011) propõe uma análise comparativa entre a "peonagem por dívida" e o sistema de hipotecas nos Estados Unidos, traçando possíveis paralelos entre os contextos. De um lado, a compreensão da peonagem por dívida contemporânea a partir da perspectiva dos Ashaninka da Amazônia peruana, com os quais realizou pesquisa de campo, e seus "patrões mestiços". Do

³⁶ [INSS altera regras do consignado para tornar controle de empréstimos mais rígido](#) - acesso em 15/02/2021

outro lado, a compreensão do mercado de hipotecas nos Estados Unidos e da situação, em particular, dos tomadores de empréstimos hipotecários “subprime”. Em ambos os casos, Killick propõe como ponto de partida o entendimento local das relações de dívida, os motivos pelos quais assumem esses relacionamentos e o poder relativo entre credores e devedores.

My more specific aim is to use the apparent structural similarities and differences between the two institutions of debt-peonage and mortgages, as well as the positions of debtors and creditors within them to consider questions of exploitation, to explore why debtors often voluntarily enter into relations based on debt and, finally, to analyze the social and moral connections that lenders are often called upon by debtors to recognize. (Killick, 2011, p. 349)

Killick desenvolve uma análise comparativa interessante sobre as similaridades e diferenças entre os contextos, extraindo reflexões que podem servir para pensar o contexto dos Yuhupdeh na intersecção entre as relações com patrões, de um lado, e com bancos e financeiras de outro. Killick argumenta que certos tipos de dívida são vistos de maneira positiva, revelando os motivos subjacentes que sustentam a vontade de assumir essas relações. Do lado dos Ashaninka, a busca por relações de dívida está ligada ao desejo de relações produtivas com estrangeiros (outsiders), enquanto as relações de dívida entre os tomadores de empréstimos hipotecários estão ligadas a noções de cidadania, propriedade e respeitabilidade. Seguindo a abordagem de Killick, comparar os contextos relacionais das dívidas e delinear as similaridades e diferenças das relações entre patrões e fregueses no sistema de aviamento, de um lado, e das relações de aposentados e pensionistas com agências bancárias e financeiras através das modalidades de crédito, de outro, poderia render algumas reflexões interessantes. No entanto, o contexto dos Yuhupdeh apresenta algumas singularidades que se expressam na intersecção entre ser indígena e cidadão brasileiro diante das políticas de distribuição de renda e previdência social, as quais, como vimos, promoveram amplamente a inclusão financeira dos beneficiários, multiplicando as possibilidades de endividamento. Nesse sentido, minha abordagem concentra-se em pensar como a economia da dívida do sistema de aviamento se transformou a partir do sistema bancário e financeiro, contexto recente das relações com patrões na cidade. As afinidades entre o sistema de aviamento e os mecanismos de endividamento dos bancos e financeiras devem estar evidentes a essa altura. Em vez da comparação dos contextos, proponho explorar suas “afinidades eletivas”, de modo a descrever o movimento de financeirização do aviamento e a convergência entre economias da dívida.

Em certa ocasião, uma professora Hupd'äh de Taracuí Igarapé mostrou-me o extrato de empréstimos consignados de sua sogra, fornecido pelo INSS. Ela estava com dúvidas sobre as informações do documento e queria minha ajuda para explicar o que estava inscrito no papel. Havia quatro contratos de empréstimos ativos, realizados a partir de diferentes instituições financeiras, um deles de mais de R\$ 6,000,00, previsto para acabar apenas em 2022. Segundo ela, nem sua sogra ou sua cunhada fizeram os empréstimos, os quais foram atribuídos a algum comerciante que ficou com o cartão bancário por certo período. No entanto, não sabia dizer quem era o comerciante, e as informações se limitavam a apontar as datas em que as transações foram realizadas. O motivo da retirada do extrato no INSS foi a diminuição expressiva do benefício, subtraído direto na folha de pagamento, como é o caso dos empréstimos consignados. Fomos ao Banco do Brasil para conferir se era possível verificar os empréstimos por meio dos extratos da conta, ou obter alguma informação relevante. Ela estava em posse do cartão de sua sogra. Quando o caixa eletrônico pediu a senha biométrica, logo des considerei que pudéssemos acessar a conta sem a presença de sua sogra. No entanto, a professora colocou seu dedo no leitor biométrico e deu seguimento à operação. Aparentemente, sua impressão biométrica fora cadastrada no lugar de sua sogra, possibilitando seu acesso.

O uso dos caixas eletrônicos é pouco compreendido pelos yuhupdeh e hupd'äh, que solicitam constantemente ajuda para lidar com as máquinas. Outros procedimentos no banco são igualmente confusos e complicados. Algumas vezes sequer conseguiam expressar o que precisavam, limitando-se a reclamar que o cartão não funcionava. Certo dia, Márcio, um jovem yuhup de São Martinho, acompanhava seu avô no Bradesco enquanto sua esposa aguardava em frente à agência, onde se aglomeram pessoas esperando os familiares no banco. Vendo-me passar pelo local, sua esposa Janilda pediu minha ajuda. Entrei na agência e perguntei como poderia ajudar, e ele me disse que o cartão não estava funcionando, mostrando algumas senhas de atendimento, claramente desorientado com a espera e com a confusão a respeito do que havia de ser feito. O cartão estava bloqueado, e seu avô, aposentado, precisava passar por uma das mesas de atendimento para fazer a “prova de vida” e o cadastramento biométrico, procedimento realizado diretamente no banco. Eles estavam esperando o atendimento havia um tempo considerável, e as diversas senhas de atendimento sugeriam que não conseguiram comunicar suas necessidades aos funcionários da agência após usarem o caixa eletrônico sem êxito.

Em outra ocasião, um professor Hupd'äh pediu-me ajuda para realizar um saque na agência do Bradesco. Seguimos até o banco, que estava lotado de pessoas esperando para entrar na agência, e aguardamos na fila do caixa eletrônico. Roberto, cunhado do falecido Luiz, fala português com muita dificuldade, e apenas passou seu cartão para que eu realizasse o

procedimento. Todos os cartões bancários que vi carregavam uma etiqueta com senhas e letras, facilitando o acesso às contas, desde que não necessitem da biometria. Nessas situações eu costumava ficar um pouco constrangido, uma vez que havia dezenas de olhos sobre nós, acompanhando cada movimento. Pedi que Roberto colocasse suas informações enquanto o auxiliava nos procedimentos. O caixa eletrônico solicitou os dados biométricos. Roberto colocava seu dedo, mas não conseguia prosseguir a operação. Repetimos inúmeras vezes o procedimento, mas não conseguimos acessar a conta. Roberto limpava seu dedo e tentava novamente, sem êxito. Essas falhas eram recorrentes nas agências bancárias, de modo que continuamos tentando. Já impaciente com as falhas e com os olhares que nos cercavam, decidi que seria mais conveniente pedir o auxílio de um funcionário do banco. De repente, com um lance de vista, compreendi o motivo das falhas na leitura biométrica. O cartão que estava com Roberto, e com o qual ele estava tentando realizar um saque, era de seu cunhado Luiz, falecido na semana anterior. Como na situação da professora Hupd'äh com os dados biométricos cadastrados na conta da sogra, as máquinas não reconhecem as lógicas de compartilhamento dos indígenas, mas funcionam a partir de suas senhas e códigos.

Muitos aposentados e pensionistas de idade avançada deixam seus cartões com os filhos e netos, para que estes façam as operações bancárias como “procuradores”. Apesar da melhor desenvoltura dos mais jovens para lidar com as questões burocráticas e operações financeiras, especialmente por conta do domínio do português, os códigos, senhas, chaves numéricas e cadastros biométricos não são facilmente manejados. A interação com as agências bancárias e instituições financeiras é pouco compreendida, ainda que esteja cada vez mais presente no cotidiano dos indígenas por meio dos dispositivos e máquinas. Cartões magnéticos e caixas eletrônicos funcionam independentemente da compreensão sobre os processos, operando como “semióticas a-significantes” que colocam em jogo um sistema de signos com efeito significativo, mas cujo funcionamento próprio não remete à significação (LAZZARATO, 2017 p.178). Como argumenta Lazzarato (2017), o sujeito individuado não é oposto às máquinas, mas adjacente a elas, constituindo um dispositivo “homens–máquinas”, no qual homens e máquinas são peças recorrentes e reversíveis do processo de produção, de comunicação, de consumo etc. O abismo ontológico entre humanos e não humanos, entre sujeitos e objetos, entre palavras e coisas é transposto por técnicas, procedimentos e protocolos que mobilizam semióticas a-significantes (diagramas, planos, equações, gráficos, esquemas), um movimento de “desterritorialização” do indivíduo (LAZZARATO, 2010; 2017).

A abordagem das agências bancárias e financeiras é bastante agressiva em termos de estratégias e procedimentos para assegurar a venda de serviços financeiros. Não por acaso, o

endividamento por cartões de crédito, cheque especial e empréstimo consignado atingiram patamares muito elevados no Brasil. Em se tratando dos grupos Yuhupdeh e Hupd'äh em São Gabriel da Cachoeira, a demanda por serviços financeiros não deixa de impressionar, embora os bancos liberem crédito deliberadamente para os indígenas, o que facilita a captura por mecanismos de endividamento. Moreira Serra (2017, p.179) descreve uma situação ilustrativa sobre a prática abusiva dos bancos. Uma assistente social ligada ao CAPYH acompanhou um homem Hupd'äh ao banco Bradesco para abrir uma conta-poupança, de modo a evitar as tarifas de serviços normalmente cobradas na conta-corrente. Além da conta-poupança não ter a cobrança de tarifas, ela permite a flexibilização das viagens à cidade por não bloquear o benefício após determinado período sem saques, ao contrário da conta-corrente, que bloqueia o benefício caso o beneficiário não realize saques no período de sessenta dias. No entanto, a assistente social informou que o Bradesco colocou diversos empecilhos para o procedimento. Primeiro dizendo que o funcionário responsável estava de férias, e depois, quando o tal funcionário já estava trabalhando, o gerente se recusou a realizar a abertura da conta, alegando que o banco era uma instituição privada e somente abriria a poupança com “uma assinatura da juíza da cidade”. Claramente uma prática abusiva e ilegal³⁷, sendo que o beneficiário pode receber o benefício por uma conta-poupança³⁸ ou mesmo diretamente nos caixas.

Nesse ponto, os abusos e assédios dos bancos e financeiras para a contratação de empréstimos e serviços financeiros se articulam com as relações de patronagem locais, mesmo que indiretamente. Os cartões quase sempre acabam nas mãos de comerciantes, os quais, por meio de procurações ou apenas com o próprio cartão magnético (com a senha escrita numa etiqueta colada ao cartão), solicitam empréstimos nas agências sem o conhecimento de seus donos. Se por um lado os bancos e financeiras parecem beneficiar as relações de patronagem, oferecendo um ambiente promissor para a exploração econômica dos patrões, por outro lado, a recíproca é verdadeira, e as relações de patronagem impulsionam o mercado de serviços financeiros na cidade.

Outra prática comum entre os Yuhupdeh é o saque do “limite”, referência ao “cheque especial”, crédito automático oferecido pelos bancos a elevados juros, disponibilizado muitas vezes sem consentimento, e quase sempre utilizado como complemento da renda pelos indígenas. O dinheiro disponível do “limite”, em vez de concebido como um “empréstimo”, é incorporado como parte do salário. Perguntando a um professor quanto era o valor atual do

³⁷ [Segurado do INSS não precisa ter conta corrente para receber benefício](#) - acesso em 15/02/2021

³⁸ [Inclusão ou alteração de conta bancária – INSS](#) - acesso em 15/02/2021

salário recebido, ele foi enfático ao responder: “com o limite, R\$ 1,400,00”. De forma análoga à descrita por Taussig (1993) sobre a confusão entre “pagamentos” e “adiantamentos” no sistema de dívidas em Putumayo, o crédito do cheque-especial oferecido pelos bancos parece colocar a mesma relação em jogo, embora a “servidão” seja à máquina por onde a transação é efetuada. Taussig argumenta que o sistema de dívidas se perpetuava não porque os indígenas eram atraídos para a escravidão, mas porque eram atraídos para o comércio. A dívida era o ponto no qual a economia de dádivas indígena emaranhava-se na economia capitalista do colonizador (1993, p.133). Ao confundir as noções de “pagamento” e “adiantamento” a ponto de não haver mais distinção, o sistema de endividamento produziu o “fetichismo da dívida”, um sistema criado antes em torno da ficção dos comerciantes do que das mercadorias, transformando homens em dívidas. Os empréstimos automáticos do “cheque especial” se confundem com os salários dentro de um fluxo de dívidas que vai drenando, por meio dos juros, o salário dos professores, aposentados e pensionistas. Mas, se a dívida garante a continuidade da servidão, a servidão garante a continuidade dos adiantamentos, repetindo a equação. “No capital financeiro a dívida é infinita, impagável e não expiável”, visto que a finança e a moeda de crédito estão no “coração da acumulação capitalista”, cuja “dívida é seu motor” (LAZZARATO, 2017).

De um lado, o sistema de aviamento e a relação entre patrões e fregueses/clientes, marcada pelos diferentes ciclos de exploração de borracha e produtos do extrativismo na região; do outro, o endividamento sistemático dos indígenas nos bancos e instituições financeiras, motivado pela inclusão financeira promovida na política social brasileira, acessada pelos povos indígenas na condição de “cidadãos”. A presença do sistema bancário e financeiro no cotidiano dos indígenas desencadeou uma espécie de financeirização do aviamento, que passou a se valer dos mecanismos de endividamento e canais financeiros como forma de exploração nas relações de patronagem. No entanto, as relações entre patrões e fregueses podem ser caracterizadas como econômicas, jurídicas e morais, uma vez que os patrões se tornam responsáveis por “ajudar” seus fregueses em troca da fidelidade comercial. E se durante a economia extrativa os patrões exerciam seus domínios rio acima, atualmente os patrões são principalmente comerciantes da cidade, que adiantam mercadorias aos indígenas, pagas com os recursos dos salários e benefícios sociais. Aramburu (1994) sugere que as transformações no aviamento devem ser consideradas à luz das transformações estruturais do capitalismo global, uma vez que esses processos mais amplos têm o poder de influenciar diretamente na dinâmica social das relações comerciais locais.

Não é apenas o mercado mundial enquanto demanda e preços que aparece estruturando o local, senão, de maneira mais específica, as mudanças no tipo de capitalismo mundial, que terão conseqüências diretas na vida dos caboclos que habitam o interior de florestas e igarapés aparentemente distantes da "civilização". O aviamento resultava em grande parte das condições mundiais de acumulação, com baixa inflação, condições creditícias relativamente acessíveis e uma estrutura comercial monopolista. A partir dos anos 70, com a intensificação da concorrência capitalista, o tempo de giro do capital diminui, o que terá efeitos diretos sobre o aviamento, um sistema de comercialização baseado no fornecimento de créditos e que em grande medida depende do capital financeiro. Isso nos obriga a repensar modelos explicativos endógenos que primavam nas interpretações e formação de imagens do mundo caboclo. O aviamento, agora parece claro, não entra em crise devido à simples interferência de marreteiros ou à ampliação do crédito formal, mas devido a mudanças estruturais no capitalismo mundial. (ARAMBURU, 1994, p.17)

Apesar de Aramburu referir-se a um contexto amazônico distinto do vivenciado no Alto Rio Negro, as transformações no aviamento e seus desdobramentos nas relações de patronagem, especialmente a presença de cartões magnéticos e transações financeiras, pode ser pensado no caso que analisamos, tornando visível o caminho para o processo de financeirização. Em vez de um simples reflexo das mudanças estruturais do capitalismo global, como sugerido por Aramburu, a financeirização do aviamento se dá a partir de convergências entre regimes de dívidas que se reforçam e se transformam reciprocamente, expressando uma “transformação da transformação”. Nesse sentido, a noção de “aviamento eletrônico” (MEIRA, 2017) aponta não apenas para uma “reciclagem” do sistema de dívidas caracterizado pelo adiantamento de mercadorias a crédito, mas para a presença de dispositivos eletrônicos e digitais nas relações entre patrões e fregueses, diferenciando-se de uma forma, digamos, “analógica” do aviamento, marcada pela exploração do trabalho. A noção de “aviamento urbano” (NASCIMENTO, 2017, p.180), por outro lado, aponta a atualização do sistema de aviamento no contexto urbano, embora desconsidere a presença das agências bancárias e financeiras na trama de relações entre patrões e fregueses na cidade. Os programas de transferência de renda condicionada, a previdência social e empregos expressam a penetração de novos atores e artefatos técnicos no circuito de dívidas preexistente na região, os quais precisam ser manejados pelos indígenas no agenciamento da socialidade dos brancos e nos demais processos da “civilização”. Sugiro, portanto, que o aviamento, em seu contexto atual, constitui-se da articulação entre as relações morais, jurídicas e econômicas mantidas por patrões e fregueses, atravessadas pelas agências

bancárias e instituições financeiras, estabelecendo convergências entre regimes de dívidas que se reforçam e se transformam reciprocamente.

No decorrer do capítulo tentei discutir o sistema de aviamento regional à luz dos desdobramentos políticos e econômicos que atravessaram a política indigenista ao longo do processo sócio-histórico até sua expressão contemporânea, marcada pela promoção da cidadania indígena. Se a economia da ajuda evidencia os processos sociais que operam a partir das escalas microsociológicas das relações de patronagem e dos fluxos de dinheiro e mercadorias entre os Yuhupdeh, privilegiando os aspectos morais e afetivos das relações de troca, a economia da dívida consegue evidenciar os processos sociais mais amplos associados à transformação das relações entre patrões e fregueses em escalas macrosociológicas, como as mudanças estruturais no capitalismo, a disseminação de tecnologias da comunicação e informação a partir do processo de globalização econômica, assim como a financeirização da política social, que aumentou o fluxo de dinheiro e mercadorias nas comunidades Yuhupdeh, bem como colocou novos atores e artefatos em circulação.

O fetichismo da dívida, como sugeriu Taussig (1993) sobre o sistema de endividamento e escravidão que submeteu indígenas no Putumayo a inúmeras atrocidades durante o ciclo de exploração da borracha, consistia na ficção do comércio entre patrões e indígenas, numa relação em que a dívida e não a mercadoria era transformada em fetiche. Quando olhamos para o endividamento sistemático promovido pelas agências bancárias e instituições financeiras, torna-se difícil não conceber os paralelos entre a economia da dívida do sistema de aviamento e a economia da dívida regida pela gestão política e social do capitalismo financeiro, que não deixa de expressar uma espécie de fetichismo da dívida. Se a dívida constituiu um “mecanismo de passagem da gentilidade à civilização” durante o período colonial (ANDRELLO, 2004), atualmente a dívida assume conotações de cidadania, igualmente associada à civilização dos indígenas. No caso dos Yuhupdeh, bancos e patrões capturam os benefícios sociais e salários, operando igualmente através do crédito e das dívidas. As “afinidades eletivas” entre o sistema de aviamento e o capitalismo financeiro, portanto, mostram-se nas “relações de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo” (LÖWY, 2011).

Considerações finais: notas sobre a civilização

Certa vez, enquanto esperava alguns yuhupdeh no porto Queiroz Galvão para resolvermos assuntos burocráticos, Valdir, um yuhupdeh de Guadalupe, aproximou-se acompanhado de outro rapaz e perguntou onde ele podia encontrar mapas da região. Imediatamente pensei no mapa das terras e comunidades indígenas do Alto Rio Negro produzido pelo ISA, recomendando que procurasse no instituto. Chegando mais perto, com certo ar de preocupação, Valdir me alertou que se tratava do mapa dos garimpos da região. Perguntei, então, o que ele pensava da mineração nos territórios tradicionais, tentando compreender os sentidos da atividade de garimpo na região, assunto que passou a repercutir tanto no contexto nacional, com a transição de governo e mudanças institucionais, como no contexto regional, com uma prefeitura composta por indígenas favoráveis à mineração, os quais se elegeram sem o apoio do movimento indígena (IUBEL, 2018), e cujo lema de gestão é, curiosamente, “Nossa terra, nossa riqueza”. Valdir respondeu que gostaria apenas de trabalhar com sua família, ganhando um “dinheirinho” através da venda na cidade do ouro que conseguisse no garimpo, comprando roupa para as crianças, rabeta, gerador, rancho e mais uma variedade de mercadorias. A pergunta de Valdir sobre o mapa do garimpo, seguida por sua justificativa a respeito das pretensões em torno da atividade, a meu ver, expressa de maneira ilustrativa o conjunto de signos da “civilização dos brancos” e suas manifestações na conjuntura contemporânea dos Yuhupdeh. Estar na cidade, passear pelas ruas e pelo comércio, manter dívidas com patrões, fazer amizades com moradores locais, comprar mercadorias, entre outras coisas, é a expressão do modo de vida atual, o qual se diferencia do modo de vida dos antigos.

Nas considerações finais gostaria de discutir alguns aspectos da “civilização”, pano de fundo da atual experiência dos benefícios sociais e empregos entre os Yuhupdeh. Parece-me pertinente começar por um comentário que ouvi de um ex-diretor da FOIRN, o qual atuou por quase trinta anos no movimento indígena da região. Durante uma conversa informal, o tema das eleições presidenciais e do novo governo surgiu espontaneamente, como seria comum em muitas outras situações, inclusive entre os Yuhupdeh. O ex-diretor foi convicto ao afirmar sobre os perigos e retrocessos que o novo governo representava, enfatizando a possibilidade real de perder conquistas históricas após anos de trabalho do movimento indígena. Nisso, mencionou uma conversa realizada com um general em que disse: “Nós, indígenas, vivíamos nosso presente e nosso passado, vocês chegaram e nos ensinaram a olhar o futuro”. Sua fala foi uma referência às afirmações de que há pouco índio para muita terra. Segundo ele, isso não se sustentava, uma vez que a garantia dos territórios significava o crescimento demográfico da população indígena, invertendo a relação. Em certo momento haveria, na verdade, pouca terra para muito índio.

A distinção entre “viver o passado e o presente” versus “olhar o futuro” é semelhante, em alguns termos, à distinção entre “viver bem” e “viver melhor” apresentada por Marques (2015), forma heurística pela qual equacionou a relação entre o “tempo dos antigos” e o “tempo atual” do ponto de vista dos Hupd’äh. Entre os Yuhupdeh, a distinção entre “tempo dos antigos” e “tempo atual” é bem marcada nos relatos, opondo-se um período de dispersão em que se “andava pelo mato” comendo frutas e acampando à chegada dos padres e concentração demográfica, transformando as formas de organização social e alimentação. Os Yuhupdeh são enfáticos ao afirmar que “hoje nós temos uma visão muito diferente dos nossos avós”, que estão “vivendo outro tempo” e “outro jeito de viver”. Um comentário muito interessante foi feito por Agripino, um homem Yuhupdeh, na faixa dos cinquenta anos de idade, morador da comunidade de São Felipe. Como forma de enfatizar as mudanças em relação ao tempo dos avós, Agripino disse que “hoje em dia mudou muito. Até eu, mesmo sendo velho, estou estudando no ensino médio”.

A percepção sobre as transformações regionais a partir da distinção entre o “tempo dos antigos” e o “tempo atual” não é uma particularidade dos grupos Yuhupdeh e Hupd’äh. Andreello (2004) destaca a relação entre o novo e o velho marcada nas categorias de “cultura dos antigos” e “civilização dos brancos” entre os Tukano e Tariano de Iauaretê. Como destaca Andreello (2004, p. 256-57), aquilo que em Iauaretê é chamado de “cultura dos antigos” faz referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos), distinguindo os sibs pertencentes às atuais etnias do Uaupés. Esse patrimônio, portanto, constituía no passado a expressão formal da identidade dos sibs. Do mesmo modo, os rituais que envolviam esse patrimônio formavam a base das relações políticas entre os grupos, sendo o nível no qual as posições hierárquicas eram reconhecidas e consolidadas em diferentes conjunturas. Nesse ponto, Andreello argumenta que o componente imaterial do patrimônio distintivo dos sibs do Uaupés parece ter persistido apesar da “entrada na civilização dos brancos”, destacando um interessante comentário ouvido entre os índios do Uaupés, os quais afirmam que “não perderam toda a sua cultura, mas apenas 50%”. Marques (2015, p.21) apresentou especulações semelhantes entre os Hupd’äh, mensurando a porcentagem de cultura que cada coletivo mantinha de seus antigos, uma espécie de estatística qualitativa sobre a manutenção cultural. Inspirado no conceito stratherneano de “socialidades alternadas”, Andreello argumenta que algo semelhante estaria se configurando em Iauaretê, à medida que se reivindica simultaneamente “investimentos comerciais” e “costumes ancestrais”. A mudança cultural não estaria atrelada a uma concepção evolucionista de história, como um desenvolvimento progressivo e linear. A distinção, no presente, entre o velho e o novo se daria

como “o deslocamento de um tipo de socialidade para outro”. A dinâmica entre o velho e o novo expressaria “tipos de engajamento social com diferentes ritmos ou temporalidades e que supõem a troca de posições e perspectivas entre as pessoas no decorrer da vida social” (ANDRELLO, 2004, p. 256).

Com efeito, a relação com a “civilização” é fundamental para compreender os desdobramentos sócio-históricos da região, atravessando o processo colonial através dos projetos de catequese dos diferentes segmentos missionários, os “descimentos” e “aldeamentos” forçados, o trabalho compulsório e o endividamento sistemático, deixando marcas indeléveis nos diferentes grupos indígenas. Como argumentou Taussig (1993, p.345), seguindo as reflexões benjaminianas, o “conhecimento social implícito” constituído pela conexão entre história e memória tem pouco em comum com a visão historicista de acontecimentos desdobrando-se progressivamente através do tempo. O objetivo de Taussig é explicitar como acontecimentos históricos, como os eventos da conquista e da civilização, aparecem objetificadas no repertório xamânico como um imaginário magicamente fortalecido, capaz de simultaneamente provocar e aliviar o infortúnio. Nesse sentido, o materialismo histórico teria um parentesco inesperado tanto com o xamanismo em sua forma colonizada, quanto com a história como feitiçaria.

Mas não é a história como passagem do tempo que assume o caráter de feitiçaria, mas a história como oposição de significado marcado pela passagem do tempo (1993, p.353). Não se trata de mostrar a obstinação de uma pretensa tradição, mas como as imagens míticas refletem e condensam de forma anárquica a “apropriação experiencial da história da conquista”, formando analogias e correspondências estruturais com as esperanças e atribuições do presente. A história, portanto, aparece na memória em uma imagem retida do passado que irrompe inesperadamente num momento de crise, no qual forças políticas rivais guerreiam. Essa implicação mútua entre história e memória descrita por Taussig oferece algumas reflexões interessantes sobre a concepção de “civilização dos brancos” na região, especialmente na oposição entre “tempo dos antigos” e “tempo atual” realizada pelos Yuhupdeh e Hupd’äh. A questão da civilização apareceu de modo implícito e explícito em muitas ocasiões durante o trabalho de campo, oferecendo um repertório de imagens que aos poucos ganhava sentido sócio-histórico, à medida que evocavam o contexto regional, remetendo aos missionários, patrões e outros agentes coloniais. Permitam-me uma pequena digressão antes de retomar a discussão sobre a “civilização”.

Durante uma tarde em São Gabriel, encontrei algumas mulheres Yuhupdeh passeando pelo comércio. Zelina, acompanhada de sua filha Marcinete e Olinda, veio conversar logo que

me viu saindo do mercado com algumas sacolas. Elas estavam acompanhadas de uma senhora Baré, moradora da cidade, chamada Auxiliadora. Enquanto Marcinete e Olinda se dispersaram, explicando que iriam à farmácia, Zelina e Auxiliadora permaneceram conversando comigo. Como em outras ocasiões, Zelina começou a reclamar das constantes dores no corpo, as quais não melhoravam. Inclusive, ela já havia solicitado ajuda para receber o auxílio-doença pelo INSS, explicando que o trabalho na roça estava se tornando insuportável em razão das constantes dores espalhadas por seus braços e pernas. No entanto, o auxílio-doença estava inviabilizado devido à ausência de médicos no INSS, que estavam realizando perícias apenas a cada 2 anos, segundo me explicou um técnico da agência. Zelina, então, passava seus dias à base de analgésicos e anti-inflamatórios. Enquanto ela se queixava de dores e relatava o uso de remédios, perguntei o motivo pelo qual não tentava um tratamento pela CASAI, argumentando, com a arrogância de um branco, que consumir aqueles remédios ininterruptamente poderia lhe fazer mal. Enquanto nosso diálogo seguia, a senhora Baré permaneceu acompanhando em silêncio. Zelina explicou que já havia tentado o tratamento na CASAI, mas sem sucesso. Advertiu, porém, que não procurou novamente tratar-se na CASAI devido à presença de muitos Hupd'äh e Tukano, o que tornava a permanência no local muito perigosa, com possibilidade de sopros e estragos. Para justificar sua apreensão, Zelina contou que sua sogra foi internada na CASAI com apenas algumas dores, e teve seu quadro de saúde agravado depois que um Tukano lhe dirigiu um sopro. Desde então, sentia muito medo e preferia continuar se tratando por meio de remédios.

Quando sua filha, que havia saído justamente para lhe comprar remédios, retornou, nos despedimos, aproveitando que já era final de tarde e elas precisavam retornar para casa de apoio em Dabaru. Auxiliadora, que seguiria a mesma direção, acompanhou-me durante o caminho, de modo que iniciamos uma conversa. Depois que me apresentei, esclarecendo suas dúvidas sobre minha relação com aquelas pessoas, Auxiliadora declarou assertivamente que meu trabalho com os Yuhupdeh seria importante, pois precisavam de alguém para ajudá-los a se tornarem “mais civilizados”. Intrigado com seu comentário, perguntei por que pensava daquela maneira. De modo pedagógico, a senhora Baré apontou para uma ferida que se destacava em meu pé direito e disse algo como: “Veja essa ferida. Quando alguém entre eles se machuca, falam que sopraram, que foram envenenados, depois querem tratar apenas com benzimento.” O comentário de Auxiliadora torna visível não apenas uma concepção particular de civilização, mas também o enquadramento dos Yuhupdeh no sistema regional, definidos como “menos civilizados” que os demais povos. Ao falar dos missionários, Auxiliadora lembrava dos internatos e da proibição de falar a língua, ao mesmo tempo que reconhecia os benefícios da

educação trazida pelos padres, revelando certa ambiguidade que já identifiquei entre os Yuhupdeh quando se referiam à chegada dos missionários.

Mas um comentário em especial chamou minha atenção, quando Auxiliadora declarou que sua filha casou-se com um homem branco de São Paulo que a tratava muito bem, “apesar de ser apenas uma índia feia”. Esse comentário parece desvelar o “entrelaçamento da memória dos vencedores e dos vencidos”, como o imaginário evocado pela memória que exerceu um papel importante na política e na teoria da própria conquista, opondo a “imagem da selvageria” e as “memórias das imagens da selvageria” (TAUSSIG, 1993, p. 353). Ao mesmo tempo que Auxiliadora concebia a presença de um antropólogo entre os Yuhupdeh como um fator positivo diante da possibilidade de torná-los “mais civilizados”, evocando as imagens da selvageria relacionadas a esses grupos, sua própria condição de “índia” parecia evocar as mesmas imagens de selvageria, as quais carregava em seu corpo. Os comentários de Auxiliadora expuseram, a meu ver, o que Taussig definiu como uma “interdependência semântica da selvageria e da civilização”, trazendo à tona simultaneamente o passado e o presente em “imagens dialéticas”. Voltando aos Yuhupdeh, em muitas ocasiões Américo afirmava que eles eram “atrasados”, que tinham “medo de usar a linguagem”, evocando essas imagens da selvageria na experiência do presente, na qual muitos Yuhupdeh são professores, agentes de saúde e participam dos programas sociais, cada vez mais procurados por esses grupos. Uma expressão semelhante é utilizada entre os Hupd’äh, os quais afirmam que “ficaram para trás” dos Wòhd’äh, uma vez que “seus antepassados permaneceram na floresta e demoraram mais tempo para se aproximar dos missionários salesianos e incorporarem os conhecimentos dos brancos” (MARQUES, 2015, p.18).

Com efeito, a experiência de “viver outro tempo” contrasta com o modo de vida dos “antigos” a partir de um conjunto de transformações espaço-temporais desde a chegada dos brancos à região. Entre as transformações, o enfraquecimento do xamanismo é observado tanto entre grupos Hupd’äh como entre os Yuhupdeh, motivados principalmente pelos missionários salesianos, os quais começaram a perseguir as práticas xamânicas, impedindo a realização de rituais, retirando os instrumentos e proibindo a execução de benzimentos e procedimentos de cura (MARQUES, 2015; LOLLI, 2010). O enfraquecimento dessas práticas se relaciona não apenas com a saúde das pessoas, mas também com a capacidade alimentar, uma vez que os frutos já não crescem como antigamente, assim como a caça não é mais abundante. Como observa Marques (2015, p.21), se a floresta já não oferece a abundância de outrora, tempo de plenitude em que os velhos possuíam grande potência física e excelência xamânica nos

benzimentos de formação e proteção das pessoas, a cidade pode compensar através de outra ordem de abundância, que pode ser alcançada sem a necessidade de produção.

Os movimentos de disjunção e contradição na relação entre “viver bem” e “viver melhor” marcam a diferenciação entre o “tempo dos antigos”, que faz referência à plenitude do passado, e os “novos tempos”, caracterizado pela “forma-comunidade”, a vida na cidade e as mercadorias dos brancos. Marques (2015, p.25) argumenta que os Hupd’äh se encontram numa “situação intervalar”, que estabelece os parâmetros de uma “dupla marginalidade”, tanto em relação à excelência dos velhos Hup no passado, como em relação aos Wohd’äh, melhor sucedidos no controle dos conhecimentos dos brancos. Essa “vida entre/em dois tempos ou duas ordens de abundância” projeta-se em uma dimensão material: os “objetos rituais perdidos (dos velhos) e os objetos de difícil acesso (dos brancos)”. Como sugere Marques, a situação intervalar dos Hupd’äh expressa algumas distinções da equação entre o velho e o novo apresentada por Andrello com os Wòhd’äh de Iauaretê, cuja oposição temporal se dá na diferenciação entre a “cultura dos antigos” e a “civilização dos brancos”. Inscrito pelo signo da dupla falta, esse intervalo é habitado tanto pelo velho quanto pelo novo (2015, p.26). De certa forma, o movimento de disjunção e contradição remete às “imagens dialéticas” que se manifestam a partir da apropriação experiencial da história colonial, entendendo dialética como a presença simultânea de elementos contraditórios numa dinâmica de transformação recíproca. No caso dos Hupd’äh, as transformações espaço-temporais a partir da chegada dos missionários salesianos.

Porém, se o “tempo dos antigos” e o “tempo atual”, exemplificado por Marques (2015) na contradição entre “viver bem” e “viver melhor”, constituem “imagens dialéticas”, sugiro a compreensão dessa dialética do ponto de vista de Roy Wagner (2010; 2017), como uma relação que não envolve apenas contradição, mas interdependência. Nesse sentido, proponho a noção de “época” para pensar a relação entre “tempo dos antigos” e “tempo atual” devido a sua capacidade de explicitar a “realização figurativa” dessa relação. Época, cujo sentido etimológico é “parada” ou “cessação”, ou mesmo “virada”, contrasta à “intervalo” na medição do tempo, acomodando a noção figurativa de um tropo (WAGNER, 2017, p.113). Como “tempo orgânico”, a época é um fator fundamental na diferenciação do tempo, fornecendo um senso de relação e precisão tal qual as metáforas de espaço e velocidade pelas quais o “tempo literal” é medido. O tempo literal ou referencial é o “tempo do relógio, do calendário, das crônicas e, portanto, da história”, o qual “autorreferencia nossos pontos de referência arbitrários”, confundindo a medida convencional com aquilo que é medido (2017, p.110). Já o “tempo orgânico”, como “tempo pessoal”, “é a vida, a soma dos ritmos, atividades e compromissos aos

quais o tempo convencional dá uma valoração”, constituindo um “sentido e centro próprio” (2017, p.111). Época, portanto, “é o tempo, enquanto o tempo literal é a representação do tempo através de sua própria alienação” (2017, p.117). “Tempo dos antigos” e “tempo atual”, portanto, constituem o “fluxo de analogias” através do qual o sentido emerge como “presença do tempo”, representações do “tempo orgânico” por meio do tropo e da obviação (2017, p.117).

Não me parece indevido conceber a noção de “tempo” utilizada corriqueiramente em expressões como “tempo dos patrões”, “tempo dos missionários”, “tempo do Manduca” e “tempo dos antigos”, para citar alguns usos, a partir da noção de época. Como disseram os próprios Yuhupdeh, “vivemos outro tempo”, explicitando o sentido de “virada” que a noção de época acomoda. O que chamamos de tempo “passado” e “futuro” são colisões emergentes contra o “presente”, são “imagens, projeções ou transposições de uma imagem igualmente projetiva e metafórica chamada “presente” (WAGNER, 2017, p.118-119). Como afirma Roy Wagner, “vivemos as sequências de nossas vidas *antes* e *adiante* de cada momento da época” (2017, p.118). Essa definição parece remeter às noções de “fazer a comunidade crescer” e “fazer a comunidade ir para a frente” entre os Hupd’äh, que contrastam com a vida na floresta antes da concentração demográfica promovida pelos salesianos. Como realizações projetivas do “agora” Hupd’äh, o “viver bem” de outrora e o “viver melhor” caracterizado pelo objetivo de “fazer a comunidade crescer” se encontram antes e adiante de cada momento da época, como imagens projetivas e metafóricas do presente.

A diferenciação entre “tempo dos antigos” e “tempo atual” pode ser compreendida como uma “obviação”, a qual “ocupa e define seu próprio tempo”. Quando os Yuhupdeh ressaltam as diferenças entre a vida na maloca e o modo de vida atual por meio das figuras de liderança, que passou do homem velho que “aconselhava” e fazia a distribuição de comida para a figura do “capitão” trazida pelos padres, eles ressaltam, sobretudo, uma mudança de época, “o tempo tornado consciência”. Como explica Roy Wagner, uma época pode ser instantânea ou ocupar eras, e não importa se a memória e a classificação a atribui ao passado ou ao futuro, seu tempo, como realização figurativa, é sempre “agora”. O contraste entre o “tempo dos antigos” e o “tempo atual”, portanto, caracteriza a diferença entre as épocas não como aquilo que é percebido, mas como percepção, e “é sempre “agora” porque o “agora” é a imediaticidade da percepção, enquanto o antes é a alienação do percebido” (WAGNER, 2017, p.114).

Em vez de “socialidades alternadas”, marcadas pelo deslocamento entre ritmos e temporalidades, proponho compreender o movimento de diferenciação de “tempos” entre os Yuhupdeh como o tropo através do qual as transformações são percebidas e representadas. Não a coexistência entre temporalidades, mas a presença do tempo “acontecendo” por meio do

tropo, a imediaticidade da percepção e a alienação do percebido, entendendo essas metáforas e analogias em português como uma forma de “antropologia Yuhupdeh”, como proposto na introdução. Se Taussig, seguindo as reflexões de Benjamin, argumenta que o “conhecimento social implícito” revela-se na interação entre história e memória, de modo essencialmente inarticulável, imagético e não-discursivo, Roy Wagner destaca o papel projetivo da memória e sua relação com a invenção, imaginando “transformações metafóricas de uma ordem conhecida sobre o primeiro plano de um presente em movimento” (2017, p.118). Entre os Yuhupdeh, esse “presente em movimento” é marcado por “outro jeito de viver”, um “outro tempo”, o qual se caracteriza pela incorporação de uma série de artefatos da civilização dos brancos no modo de vida desses grupos.

Esse “outro jeito de viver”, marcado pela incorporação de artefatos da civilização dos brancos, não expressa apenas uma percepção das transformações temporais em relação ao modo de vida dos antigos, mas as transformações na relação com outros grupos indígenas no território, expressando-se em novos padrões de mobilidade, que por sua vez, associam-se a formação de novas redes de relação na cidade. Se a presença dos salesianos condicionou a uma série de “transformações espaço-temporais” a partir da década de 1970 com ações orientadas pela “promoção humana e social” desses grupos (MARQUES, 2015), as políticas sociais voltadas à promoção da cidadania também ocasionaram mudanças significativas no modo de vida dos Yuhupdeh, especialmente por aproximá-los paulatinamente de São Gabriel da Cachoeira, onde lidam com uma multiplicidade de agentes humanos e não humanos dentro de outros regimes de signos, que envolvem documentos, dinheiro, senhas, códigos numéricos e cartões bancários.

O tempo dos benefícios sociais evidencia uma série de contradições e desafios para os povos indígenas do Alto Rio Negro, representando mais um ponto de virada entre os processos mais amplos da “civilização” na região que reverberam na política indigenista. E se por um lado representa novas formas de governo dos povos indígenas de acordo com os projetos políticos e econômicos do Estado brasileiro, cada vez mais submisso ao capital financeiro, por outro demonstra que a mobilização política dos povos indígenas no Brasil em torno da defesa de seus direitos vem promovendo um movimento de desinvisibilização que não pode ser interrompido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: UnB, 1995.
- _____. Situação etnográfica e movimentos étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. Campos 15(1):129-144, 2014.

ALMEIDA, M. W. B. de. Rubber tappers of the upper Juruá River: the making of a forest peasantry. Thesis (PhD on Social Anthropology) - University of Cambridge, Cambridge, 1992.

ANDRELLO, G. Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas). 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - IFCH/UNICAMP, Campinas, 2004.
_____. Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP: ISA. Rio de Janeiro, NUTI, 2006.

_____.Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. Revista de Estudos Amazônicos, Vol. V, n° 1, p. 107-144, 2010.

ARAMBURU, M. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.09, n.25, p.82-99, 1994.

ÅRHEM, Kaj. Makuna social organization. Stockholm: Almqvist&Wiksell, 1981.

ATHIAS, R. Hupdah-Maku/Tukano: les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil). 1995. Tese (Doutorado em Antropologia) – UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE, Paris. 1995.

BONILLA, O; CAPIBERIBE, A. Isolados ou cadastrados: os índios na era desenvolvimentista. Revista DR, n. 1, p. 1–7, 2015.

BICHIR, R. O Bolsa Família na berlinda? Os desafios atuais dos programas de transferência de renda. Novos Estudos CEBRAP, v.87, p.114-129, 2010.

_____.Novas agendas, novos desafios: reflexões sobre as relações entre transferência de renda e assistência social no Brasil. Novos Estudos-Cebrap, n. 104, mar. 2016.

BONILLA, O. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. Mana. Estudos de Antropologia Social, v. 11, n.1, p.41-66. 2005.

BORGES, J. C. A sociedade brasileira nos fez pobres: assistência social e autonomia étnica dos povos indígenas. O caso de Dourados, Mato Grosso do Sul, *Horizontes Antropológicos*, 46: 303-328, 2016.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. Estudos etnográficos sobre o programa Bolsa Família entre os povos indígenas. Brasília: MDS, 2016.

CABALZAR, A. Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2009.

CABALZAR, A; RICARDO, C. A. (Eds.). Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira: mapa livro. 3. ed. São Miguel da Cachoeira/São Paulo: FOIRN/ISA, 2006.

CAPIBERIBE, A; BONILLA, O. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? . Estud. av., São Paulo, v. 29, n. 83, p. 293-313, Apr. 2015.

CARDOSO, C. F. Caminhos percorridos, percalços encontrados: Um estudo de caso a respeito do acesso aos benefícios e programas sociais por povos indígenas no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Tese (Doutorado em Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2018

_____. Programas e benefícios sociais: desafios aos povos indígenas. In: Encontro Nacional de Antropologia do Direito, 2015, São Paulo. Direitos sociais, direitos indígenas e vulnerabilidade social, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Cultura com aspas. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CONTEL, F. B. Território e finanças: técnicas, normas e topologias bancárias no Brasil. Tese (Doutorado em Geografia) - Departamento de Geografia, FFLCH/ USP, 2006.

CLASTRES, P. Do etnocídio. In: Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. Cosac & Naify, 2004.

DAL POZ NETO, J. Dádivas e dívidas na Amazônia: Parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - IFCH/UNICAMP, Campinas, 2004.

_____. Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga: notas para uma economia política na Amazônia meridional. Sociedade e Cultura, 13(1):11-23. 2010.

DAS, V; POOLE, D. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. In: Anthropology in the margins of the State. Santa Fé: School of American Research Press, 2004.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. 7.000 a. C - Aparelho de captura. In: Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2, vol.5. São Paulo: Editora 34, 2012. 264 p. (Coleção TRANS)

EPSTEIN, G. Financialization and the World Economy. Cheltenham: Edward Elgar, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E.E. A noção de bruxaria como explicação dos infortúnios. In: Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, [1978] 2005.

FABIAN, J. O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece seu Objeto. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FERGUSON, J. Give a man a fish: Reflections on the new politics of distribution. Durham, NC: Duke University Press. 2015

FOUCAULT, M. Nascimento da Biopolítica. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FULLER, C. M. Os Corpos de Trabalhadores e a organização do trabalho livre na província do Pará (1838-1859). Revista Mundos do Trabalho, Florianópolis, v. 3, n. 6, jul./dez, 2011.

GALVÃO, E. Santos e visagens. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GODELIER, M. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. [1996] 2001

GORDON, C. Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora UNESP, ISA e NUTI, 2006.

GUPTA, A; FERGUSON, J. Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 6-23, 1992.

GREGORY, C. Gifts and commodities. London; New York: Academic Press, 1982.

_____. *Savage Money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdã: Harwood Academic, 1997.

GUDEMAN, S. *The anthropology of economy: Community, market, and culture*. Oxford: Blackwell. 2001.

GUILLEN, I. C. M. A Batalha da borracha: propaganda política e migração nordestina para a Amazônia durante o Estado Novo. *Revista de Sociologia e Política*, nº 9, 1997.

HUGH-JONES, S. The Gun and the Bow - Myths of White Men and Indians. *L’Homme*, v. 28, n. 106–107, p. 138–155, 1988.

_____. Yesterday’s luxuries, tomorrow’s necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUGH-JONES, S.; HUMPHREY, C. (Eds.). *Barter, exchange, and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42–74. 1992

_____. Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomenclatura no Noroeste Amazônico. *Mana* 8(2), p. 45-68, 2002.

_____. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, G (org.). *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de Origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira, ISA/FOIRN, p. 138-167, 2012.

_____. Bride-service and the absent gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 192, p. 356-377, 2013.

HULL, M. Documents and bureaucracy. *Annual Review of Anthropology* 41:251–267. 2012.

ITABORAHY, W. Terras, florestas, barcos e barracões: “patrões” e “fregueses” no Médio Juruá. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

IUBEL, A. F. Relações exteriores nas políticas indígenas em São Gabriel da Cachoeira: indigenização da prefeitura e incorporação de alteridades. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 61, n. 1, p. 360-380, 2018.

JUCÁ, F. P. Justiça e povos indígenas: análise crítica de processos criminais aplicados em São Gabriel da Cachoeira/Amazonas. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

JUNIO FELIPE, H. Falas, lugares e transformação: Os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFSCar, São Carlos, 2018.

KILLICK, E. The Debts that Bind Us: A Comparison of Amazonian Debt-Peonage and U.S. Mortgage Practice. *Comparative Studies in Society and History*, 53(2): 344-370. 2011

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1906: "Die Maku", *Anthropos* 1: 877-906.
 _____. Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903– 1905). Manaus: EDUA e FSDB, 2005 [1909].

LANNA, M. P. D. A Dívida Divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

LAVINAS, L. A Financeirização da Política Social: o caso brasileiro. In: *Politika*. Brasília: Fundação Mangabeira Unger and Humboldt-Viadrina Governance Platform, n.2, p.34-51, 2015.

LAVINAS, L; GENTIL, D. L. BRASIL ANOS 2000: A política social sob regência da financeirização. *Novos estudos*. CEBRAP, São Paulo, v. 37, n. 2, p. 191-211, Aug. 2018.

LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LAZZARATO, M. Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo. *Cadernos de Subjetividade*, nº 14, p. 168-179. 2010.

_____. O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal. EdUFSCar, 2011.

_____. O governo do homem endividado. São Paulo: n-1 edições, 2017

_____. *The Making of the Indebted Man. An essay on the neoliberal condition*. Semiotext(e) Interventions Series. 2012

LEIRNER, P. Uma “volta rápida” em São Gabriel da Cachoeira: experimento sobre navegação social. *Ponto Urbe*, V.14, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11–46.

_____. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LOBÃO, R. The Time and the Other: how anthropology makes its object. FABIAN, J. [1983] Resenha. In: *Cadernos de campo*, n. 13: 189-192, 2005.

LOLLI, P. As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas jurupari (Ti'). 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - IFCH/USP, São Paulo, 2010.

_____. Os Yuhupdeh vistos de outro lugar. In: Edilene C. Lima e Lorena Córdoba (orgs.), *Os Outros dos outros: relações de alteridade na etnologia Sul-americana*. Curitiba: Editora Universidade Federal do Paraná, 2011.

_____. Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas. *revista de antropologia*, v. 56 nº 2. São Paulo, USP, 2013.

_____. A plasticidade Maku. *Revista Ilha*, v.2018, n.2, p.177-198, 2016.

LÖWY, M. Sobre o conceito de afinidade eletiva em Max Weber. *PLURAL, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v.17.2, pp.129-142, 2011.

MACHADO, C.D.M. Índio ou cidadão: uma discussão sobre os desafios da promoção e proteção social no âmbito da política indigenista brasileira. 2012. Dissertação (Mestrado em Política Social) - ICH/UNB, Brasília - DF, 2012.

MARQUES, B. R. Figuras do Movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

_____. A Zarabatana e o adorno ritual. Trabalho de fim de curso (Doutorado) - PPGAS-MN/UFRJ, 2011.

_____. Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

MARQUES, B. R.; RAMOS, D. P. Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'äh nas relações do "sistema regional do Alto Rio Negro". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 104-131, jul./dez. 2019.

MARQUES, M.R. Políticas de transferência de renda no Brasil e na Argentina. *Revista de Economia Política*, vol. 33, nº 2 (131), pp. 298-314, 2013.

MARX, K. O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEIRA, M. A. F. A persistência do aviamento: Colonialismo e história indígena no noroeste amazônico. 2017. Tese (Doutorado em Memória Social) - CCHS/UNIRIO, Rio de Janeiro, 2017.

MINELLA, A.C. Bancos e banqueiros no Brasil: uma análise sociopolítica. In: *MONDADORE, A. P.C et. al. (Org.). Sociologia Econômica e das Finanças: um projeto em construção*. São Carlos: EdUFSCar, p. 275-297, 2009.

MOREIRA SERRA, R. Signos de pobreza: uma etnografia dos Hupdäh e dos benefícios sociais no alto rio Negro. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - CFCH/UFSC, Florianópolis, 2017.

MÜLLER, L; VILLARREAL, M. Apresentação: Finanças e sociedade. In: Finanças e Sociedade. Civitas, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 5-10, jan.-abr. 2017.

MUNN, N. D. The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformationm in a Massin (Papua New Guinea) Society. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

MURA, F. À procura do bom viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

NASCIMENTO, L.A.S. Padrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no médio rio Negro. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) -PPGAS/ UFSCar, São Carlos, 2017.

NOVO, M. P. Esse é meu patikula: Uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) -PPGAS/ UFSCar, São Carlos, 2018a.

_____. As políticas de transferência de renda e o desenvolvimento: o caso dos Kalapalo do Alto Xingu. Maloca: Revista de Estudos Indígenas, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 78–97, 2018b.

OLIVEIRA FILHO, J.P. Cidadania e Globalização: Povos indígenas e agências multilaterais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 125-141, 2000.

OTTMANN, G. Cidadania mediada: processos de democratização da política municipal no Brasil. Novos Estudos, n. 74, pp. 155-175, 2006.

PARRY, J. P; BLOCH, M. (Eds.). Money and the morality of exchange. Cambridge England; New York: Cambridge University Press, 1989.

PAULA, J. A. Notas sobre a economia da borracha no Brasil. Estudos Econômicos. Instituto de Pesquisas Econômicas , São Paulo, v. 12, n.1, 1982.

PERRONE-MOISÉS, B. Festa e Guerra. 2015. Tese (Título de Livre-Docência) - FFLCH/USP, São Paulo, 2015.

POZZOBON, J. Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

RAMOS, A., SILVERWOOD-COPE, P., & OLIVEIRA, A. G. Padrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro. In: RAMOS, A. (Org.). Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. São Paulo: Hucitec. 1980. p. 135-182.

RAMOS, Danilo. Círculos de coca e fumaça Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku). 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - FFLCH/USP, São Paulo, 2013.

REID, Howard. Dreams and their interpretation among the Hupd'äh Maku ndians of Brazil. Cambridge Anthropology, v. 4, n. 3, 1978.

_____. Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku Indians of Brazil. 1979. 402 f. Thesis (PhD in Social Anthropology) – Faculty of Archaeology and

Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, 1979.

REZENDE, R. S. Camponeses da bacia do rio Tejo: Economia, política e afeto na Amazônia. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - IFCH/UNICAMP, Campinas, 2016.

RILES, A. Introduction: In response. In Documents: artifacts of modern knowledge, edited by Annelise Riles, 1–38. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

RODRIGUES, W; TELES, M.P.L. Reflexões sobre o Programa Bolsa Família e seus impactos nas populações indígenas. Revista de Desenvolvimento Econômico – RDE - Ano XX – V. 3 - N. 41. p. 362 - 372. Salvador, BA, 2018.

RODRIGUES, R. Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM). 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS/UFSCar, São Carlos, 2019.

SAHLINS, M. What kinship is-and is not. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SANTOS, R. História Econômica da Amazônia. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SANTOS, F. L. Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia. Cruz das Almas, BA: UFRB, 2014.

SIGAUD, L. As vicissitudes do "Ensaio sobre o Dom. Mana. Estudos de Antropologia Social. 5(2), p. 89-124, 1999.

SILVA, J. R. Redes de aviamento da borracha e a organização espacial de Fortaleza do Abuña/Amazônia. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Núcleo de Ciência e Tecnologia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2010.

SIMMEL, G. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, J; ÖELZE, B. (Org).Simmel e a modernidade. Brasília, UnB, p. 23-40. 1998 [1896].

SILVA, G. S. Transferência de renda e capital portador de juros: uma insidiosa captura. 2010. Dissertação (Mestrado em Serviço Social)-UERJ, Rio de Janeiro, 2010.

SILVA, C; SILVA, E. A língua dos Yuhupdeh: Introdução etnolinguística, dicionário Yuhup-Português e glossário semântico-gramatical. São Gabriel da Cachoeira, 2012.

SILVERWOOD-COPE, P. L. Os Makú: povo caçador do Noroeste da Amazônia. 1990. UnB, Brasília(Coleção Pensamento Antropológico). Apresentado originalmente como Tese de Doutorado. Cambridge University. 1990 [1972].

SOARES, L. T. Ajuste neoliberal e desajuste social na América Latina. 1995. Tese (Doutorado em Economia)- IE/UNICAMP, Campinas, 1995.

LIMA, A. C. S. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI.Mana, 21(2):425-457. 2015

SPOSATI, A. Modelo brasileiro de proteção social não contributiva: concepções fundantes. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Concepção e gestão da

proteção social não contributiva no Brasil. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. p. 13-56, 2009.

STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988

_____. *Partial connections*. New York: Rowman and Littlefield, 1991.

_____. *A Relação: acerca da complexidade e da escala*. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 544 p.

TASTEVIN, C. *Les Maku du Japurá*. *Journal de la Société des Américanistes*, 15: 99-108, 1923.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TURNER, T. *Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapó*. *Cultural Anthropology*, 10/2, p. 143-79. 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *O nativo relativo*. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(1):113-148. 2002.

_____. *Transformação na antropologia, transformação da 'antropologia'*. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 18(1):151-171, 2012.

_____. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 480 p.

_____. *Imagens do pensamento selvagem*. In: *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, N-1 Edições, 2018a. 288 p.

_____. *Uma antissociologia das multiplicidades*. In: *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, N-1 Edições, 2018b. 288 p.

_____. *A produção não é tudo: os devires*. In: *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, N-1 Edições, 2018c. 288 p.

WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2017.

WRIGHT, R. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: ISA; 2005.