

Uma etnografia sobre os dilemas territoriais do Programa Bolsa-Família entre os índios Apurinã na Amazônia Central

An ethnography on territorial dilemmas of the Bolsa-Família Program among the Apurinã Indians in the Central Amazon

Una etnografía sobre los dilemas territoriales del Programa Bolsa-Família entre los indios Apurinã en la Amazonía Central

Mario Rique Fernandes

Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-4-29 Devolvido para revisões: 2022-08-31 Data de aceitação: 2023-06-16

Como citar este artigo: Fernandes, M. (2023). Uma etnografia sobre os dilemas territoriais do Programa Bolsa-Família entre os índios Apurinã na Amazônia Central. *Mundo Amazônico*, 14(2), 148-173. <https://doi.org/10.15446/ma.v14n2.95384>

Resumo

Partindo do princípio de que toda política precisa conhecer o chão que se pisa, o artigo *descreve* o modo como as políticas de transferência de renda do Governo Federal, em especial o Programa Bolsa Família, são vivenciadas, percebidas e interpretadas pelos índios Apurinã que habitam um Complexo de Terras Indígenas na região do Médio rio Purus, Amazônia Central. O texto foca na trajetória de vida e nos deslocamentos de três famílias em diferentes regiões do Complexo buscando traçar ao longo dessas linhas as redes terrestres em que essas políticas estão emaranhadas, desdobrando o leque de controvérsias nos quais os atores estão metidos.

Palavras-chave: Programa Bolsa Família; Apurinã; Terra Indígena; Etnografia.

Abstract

Understanding that every public policy needs to know the ground where one walks on, the article describes how the income transfer policies of the Brazilian Federal Government, especially the Bolsa Família Program, are experienced, perceived and interpreted by the Indigenous people Apurinã who live in the indigenous land Complex of the medium Purus river, Central Amazon. The focus of the article is the life trajectory and the displacements of three families through different regions of the Complex so that the land routes can be drawn and be linked to the controversies in which the families are included.

Keywords: Bolsa Família Program; Apurinã; Indigenous Land; Ethnography.

Mario Rique Fernandes. Doutor em Antropologia Social (Universidade Federal do Amazonas). Fundação Osvaldo Cruz – Fiocruz. E-mail: riquemario@gmail.com

Resumen

Partiendo del principio de que toda política debe conocer el terreno que pisa, el artículo *describe cómo* las políticas de transferencia de renta del Gobierno Federal, especialmente el Programa Bolsa Familia, son vividas, percibidas e interpretadas por los indios Apurinã que habitan un Complejo de Tierras Indígenas en la región del Medio río Purus, en la Amazonía Central. El texto se centra en las trayectorias vitales y los desplazamientos de tres familias en diferentes regiones del Complejo buscando trazar a lo largo de estas líneas las redes terrestres en las que se enredan esas políticas, desplegando el abanico de controversias en las que están inmersos los actores.

Palabras clave: Programa Bolsa Familia; Apurina; Tierra Indígena; Etnografía.

Introdução

Qualquer política que não se propusesse a refazer a descrição dos terrenos de vida que se tornaram invisíveis seria desonesta. Não podemos pular essa etapa. Não existe mentira política mais cínica que propor um programa sem antes havê-la cumprido (Latour, 2020)

Quando fui convidado para participar do projeto “Saúde dos povos indígenas no Brasil: perspectivas históricas, socioculturais e políticas”¹, minha primeira reação foi de surpresa. A proposta era fazer um estudo de caso junto aos índios Apurinã - povo indígena de origem Aruak, que habita a região do Médio e Baixo rio Purus, no sul do Amazonas, na Amazônia Central -, com o objetivo de investigar como as políticas de transferência de renda do governo estavam transformando a vida nas comunidades e aldeias, e como eram percebidas e interpretadas pelos nativos. A surpresa adveio do fato de que as questões colocadas pelo projeto constituíam mais uma questão de fato que de interesse. Na verdade, durante minha pesquisa de doutorado, elas sempre estiveram ali, bem debaixo do nariz, mas não apareciam ou não pareciam ser um problema nem para mim, nem para os Apurinã.

Não que a presença e a circulação dos indígenas na cidade não fossem dignas de nota. O pequeno núcleo urbano de Pauini, um minúsculo ponto brilhante encravado na imensidão do rio Purus, está cercado por um Complexo de Terras Indígenas (TIs). Essa terra junta chegam a quase um milhão de hectares de florestas nativas, em uma das regiões mais preservadas e biodiversas da Amazônia Central (Schiel e Smith, 2008). Curiosamente, esse aumento do fluxo às cidades é simultâneo à demarcação das TIs concluídas na virada do século 20. A garantia fundiária dos territórios indígenas, como aponta Aparicio (2011: p. 122), possibilitou o surgimento de uma nova economia florestal com o comparecimento das cidades como territórios indígenas. O eixo da economia indígena no Purus se desdobra entre a “economia de subsistência” e os “programas públicos de transferência de renda, previdência social e remuneração dos novos profissionais indígenas nas políticas de assistência”. A vida hoje nas aldeias acontece no circuito

entre a floresta, o rio e a cidade. Cidades como Pauini, Rio Branco, Boca do Acre, Lábrea se tornaram lócus vitais no acesso aos direitos básicos de cidadania (como saúde, educação e uma renda mínima), mas são os roçados e os alimentos tirados da floresta e dos rios que lhes garantem a sua reprodução física, social e cultural – em última instância, sua *diferença*.

Como quase tudo em matéria indígena, o problema recai na questão da T/terra² (Viveiros De Castro, 2017). Olhar para a cidade como uma extensão das aldeias e vice-versa, implica levantar algumas questões nada fáceis. Coagir os indígenas a se deslocarem para a cidade e submetê-los a um regime administrativo seria uma forma de etnocídio, mais ou menos deliberado, ou cínico, que, gradual e silenciosamente, vai cortando a relação dos índios com suas terras “abrindo a porteira para a boiada passar”?

Embora o atual mandatário do País venha afirmando reiteradamente que os índios não podem continuar vivendo “como animais em reservas”, que precisam ser assimilados ou “integrados” à sociedade “para que possam se sentir brasileiros” – o que não deixa de ser verdadeiro -, o que eles querem é que isto ocorra desde que a sua condição de sujeitos políticos, de cidadãos plenos, seja respeitada, respeitando a sua *diferença*. Como bem escreveu Viveiros de Castro (2017, p. 7): “[...] um índio é outra coisa que um pobre. Ele não quer ser transformado em alguém igual a nós. O que ele deseja é poder permanecer - justamente diferente de nós em todos os sentidos do advérbio. Ele quer que reconheçamos e respeitemos sua distância”. Penso que nenhum Apurinã discordaria dessa afirmação. Em minhas andanças pelas aldeias não encontrei contradição real entre o fato de serem beneficiários desses programas com sua “indigeneidade”. Apesar da apreensão das lideranças indígenas o que foi possível apreender em minhas conversas com os índios é de que elas trouxeram mais benefícios do que perdas em suas vidas.

Acontece que ao se engajarem nas estruturas comerciais, produtivas e políticas em todas as instâncias do Estado, os Apurinã se veem enredados entre dois mundos (Link, 2016). Tidos como cidadãos brasileiros constituem parte/parcela de uma população controlada e ao mesmo tempo defendida e atacada por um Estado. Isso implica olhar “para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto” (Viveiros De Castro, 2017, p. 4). Por outro lado, como povo indígena, cuja referência primordial é sua “relação com terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida”, constituem parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, que “olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão”.

Neste artigo busco demonstrar como os Apurinã lidam com esse problema, que nos termos de Latour (2020) poderíamos formular da seguinte maneira: como *vincular-se* a um solo, por um lado, e *mundializar-se*, por outro? Ou em outras palavras, como conjugar a *sujeição ao local* com a *liberdade do global*, e

vice-versa?³ Embora Latour esteja aqui direcionando a pergunta ao público europeu, ela é de nosso tempo, sendo nossa também, e, portanto, se encaixa no dilema vivido pelos Apurinã, e de todos os povos indígenas em geral, de um modo mais visível, e por vezes dramático. Assim, o fio condutor desse texto foi imaginar o que diriam os Apurinã caso fossem confrontados com a questão de viver oscilando entre estes dois polos: T/terra x Estado/cidade.

A questão ressoe especulativa, a proposta é explorá-la etnograficamente, valendo-me do material coletado ao longo de dois trabalhos de campo realizados no ano de 2019. Por se tratar de um material envolvendo dezenas de entrevistas nas aldeias com chefes de família, a ideia foi focar na trajetória de algumas famílias situadas em diferentes regiões do Complexo (cf. Seção 2 – Cartografia do território e critérios de escolha).

Antes de tudo, porém, é preciso fazer algumas observações. A primeira é que a escolha de casos particulares para refletir sobre o tema justifica-se pela abstenção em querer alcançar o “ponto de vista de Sirius”. A singularidade dos Apurinã enquanto grupo étnico está na sua própria multiplicidade - uma “multiplicidade singular” que “só *r(existe)* no plural” (Viveiros De Castro, op. cit., p. 4) – que se manifesta concretamente em dezenas de comunidades espalhadas por um vasto território. Essa pluralidade de “terrenos de vida” (para usar outro termo de Latour) justifica, portanto o desapareço a qualquer tentativa de explicação totalizante. Por outro lado, trabalho com a hipótese de que a questão geográfica (ou territorial) é uma chave significativa para se pensar na maneira como os Apurinã experienciam e acessam seus direitos básicos de cidadania. O efeito mais notável dessas políticas revela-se nos deslocamentos e fluxos pelo território de pessoas, famílias e aldeias.

Busquei seguir, assim, os pressupostos teórico-metodológicos da teoria Ator-Rede (Latour, 2012), priorizando o diálogo com os atores e a descrição desses movimentos pelo território. Partindo do princípio de que toda política precisa saber o chão que ela pisa, tentei seguir os atores em seu entrelaçamento com os lugares, deixando-os desdobrar ao longo dessas linhas o leque de controvérsias nos quais estão metidos. Se tiver ao menos conseguido traçar algumas dessas redes terrestres em que essas políticas estão emaranhadas – tornando-as mais visíveis – e se ao longo desses deslocamentos controvérsias tenham sido postas em relevo, já me dou por satisfeito.

Cartografia do território e critérios de escolha

A pesquisa de campo foi realizada no município de Pauini, considerada uma das áreas nucleares do território ancestral habitado pelos Apurinã. De sorte que neste município encontra-se um Complexo de TIs abrangendo ambas as margens do rio (Schiel e Smith, 2008). De acordo com os dados do Sistema Integrado de Saúde Indígena (SIASI/2017), foram catalogadas 37 aldeias

dentro do Complexo de TIs em Pauini e um contingente populacional de 2.654 indígenas. Por se tratar de uma região geograficamente extensa dividimos o trabalho de campo entre as regiões do “Purus de Cima” (nas TIs localizadas [rio] acima da cidade de Pauini), e do “Purus de Baixo” (nas TIs localizadas abaixo da cidade).

Para afunilar os critérios de escolha levei em conta outro critério geográfico relevante: aldeias do “centro” - localizadas nas florestas de terra firme, ao longo dos igarapés que cruzam e dão nomes às TIs; e as aldeias ribeirinhas localizadas na beira do rio Purus, em floresta de várzea. A diferença aqui é sobretudo ecológica, uma vez que o ambiente entre uma e outra são distintos. Tais categorias espaciais são interessantes também por estar entrelaçadas com categorias de pessoas, uma vez que a beira do rio é tido como espaço da civilização, enquanto a floresta suscita a imagem do índio selvagem – ou do não civilizado. A terceira e última variável foi a proximidade/distância com a cidade, no caso, com Pauini - o principal *locus* de acesso aos bens e serviços do mundo dos brancos.

Definidas essas coordenadas, o próximo passo foi traçar o itinerário da pesquisa. O trabalho de campo foi realizado em 2019, dividido em duas etapas. O primeiro campo (maio/julho) envolveu o processo de aquisição da anuência do movimento indígena durante a assembleia geral da Opiaj⁴, e após a autorização, o início da primeira etapa da coleta de dados em três aldeias ribeirinhas do Purus de Cima, distantes da cidade. O segundo campo (outubro/novembro) foi subdividido em duas expedições: a primeira nas aldeias vizinhas à cidade de Pauini; e a segunda em aldeias localizadas nos centros, longe do Purus e longe da cidade. O material etnográfico, portanto, é extenso e multi-situado, resultante dessas deambulações entre as aldeias, o rio e a cidade.

A vida na beira

Começamos pela região do Purus de Cima, onde segundo muitos foi um dos locais em que o regime de seringal foi dos mais severos (Schiel, 2004, pp. 143; 307-8). Grosso modo, essa região é habitada por cinco parentelas interrelacionadas historicamente por casamentos frequentes (Schiel e Smith, op. cit., pp. 39-40). A conversa a seguir foi realizada em junho de 2019, na aldeia Vera Cruz, e conta um pouco da trajetória de José Marcelino e dona Osvaldina, a família que costuma me abrigar quando visito o local.

O casamento de Osvaldina e Marcelino constitui um dos muitos casos de união entre descendentes de seringueiros ou ex-seringueiros com mulheres Apurinã. Dessa última vez que os visitei moravam em uma espaçosa casa de palafitas, com filhos, filhas e noras. Antonio José, um dos filhos do casal, era o então cacique da aldeia. Com pouco mais de 20 anos de idade, estava recém-

casado e esperando a primeira filha, enquanto construía sua própria casa na aldeia. Outro filho do casal, Francisco Marcelino, era um professor atuante no movimento indígena, tendo sido vice-coordenador da Opiaj, e acabava de ser escolhido o candidato a vereador do Purus de Cima para as eleições de 2020. Duas filhas também participavam das atividades da Opiaj - sendo uma delas a atual tesoureira da Organização.

Grosso modo a aldeia é dividida em metade sangue índio e metade sangue branco – ainda que esse sangue branco seja metade índio (pela linha materna), o que importa é que ali “todo mundo é índio”. Talvez por isso encontramos a mistura e o convívio, nem sempre amigável, vale dizer, de distintas práticas, crenças e tradições de conhecimento. A cultura do branco se expressa na agricultura e no catolicismo popular do sertão amazonense – revelado nas imagens de santos dentro das casas, nas missas caseiras, nos festejos de aniversário, nos intermináveis pedidos de ‘benção’ -, além do gosto pelo forró e pelo futebol. Há também uma pequena casa-escola, um agente de saúde, um agente ambiental, um agente de saneamento e o cacique – enfim, tudo aquilo que uma comunidade deveria ter. Já a cultura indígena se manifesta na “presença” dos pajés - tanto dos que já se foram, quanto dos que ainda estão “por aqui”⁵. Parte dos moradores são fluentes na língua apurinã. Dona Osvaldina, por exemplo, além de falar fluentemente, é uma habilidosa ceramista, sendo requisitada regularmente para dar cursos sobre cerâmica.

A trajetória das parentelas que compõem as aldeias ribeirinhas do Purus de Cima possui todas uma origem no “centro”. Vejamos o caso dessa aldeia. O avô materno de dona Osvaldina, Mané Grande, era da região do lago Tsapuko, distante da beira do rio, “pra dentro da terra firme”. Foi lá que ela nasceu. “Era assim”, diz, “as casas perto uma da outra, madeira roliça, assoalho e parede de paxiúba, telhado de palha de canarái... naquele tempo não existia motor; ninguém falava em ‘comunidade’, só tinha *awapukuty*”. Além de cacique, Mané Grande era também pajé, morava com os genros e noras, “tinha muitas filhas casadas”. Ela lembra de três grandes capoeiras – antigos roçados e locais de moradia. “Quando mudava de canto, distância de uma capoeira a outra, quase emendando, o velho fazia a casa, os genros acompanhavam, fazia uma aqui, outra ali, perto do igarapé”. O antigo local de moradia, porém, continuava ativo - “na capoeira que deixava ficava caju, goiaba, manga, abacaxi, pupunha, flecha, tinha tudo lá” - sendo utilizado e zelado enquanto plantava-se ao redor da nova casa. “Machado era difícil naquele tempo, não eram todos que tinham, “aposentadoria e Bolsa Família ninguém ouvia falar [...] cortava seringa, quebrava castanha, vendia [na beira do Purus] pra comprar o ‘ranchinho’ da casa”.

Já seu avô paterno, seu Manduca, era casado com três mulheres, três irmãs. Com uma delas, dona Teresa, teve três filhos: entre os quais, aquele que viria a ser seu pai, João Grande. Antes de se casar com sua mãe, João Grande morou

em colocações na “beira” e no “centro”, trabalhando como seringueiro. Foi nessas andanças que se tornou pajé com os tios mais velhos. Quando ele “criou arabani”, dona Teresa largou o marido, e dedicou o resto da vida a fazer cerâmica e a cuidar do filho – “ela que fazia a comidinha dele, os pajés tem uma dieta especial”. Quando João Grande se casou com a mãe de Osvaldina, foi morar com o sogro no Lago Tsapuko. “Os cunhados eram boas pessoas”, diz, “mas depois que conheceram os brancos começaram a beber, e quando bebiam faziam muita ‘zoada’”. Por conta disso, mudaram de lugar, indo morar em uma colocação “no rumo do Urubuã”, um igarapé na outra margem do rio.

Naquele tempo havia muitas “colocações” de seringueiros espalhadas pelo igarapé. A maioria era de nordestinos, com suas crenças, religiosidades e festas. Foi em um forró de seringal que dona Osvaldina conheceu seu Marcelino. O avô de seu Marcelino era um migrante italiano que durante a Segunda Guerra migrou para o Amazonas e foi morar no Baixo Purus. Casou-se com uma amazonense e tiveram vários filhos. Posteriormente, o pai casou-se com uma Apurinã em Pauini, e também tiveram muitos filhos. Quando os dois se casaram, Marcelino foi morar com o sogro, mas com o passar dos anos começou a sentir falta da família – que moravam mais próximos da beira – e arranjou um lugar para morar “nem tão longe do pai, nem tão longe do sogro”. Após a mudança, o dono do seringal no Urubuã morre e os filhos do patrão se mudam para capital. Com a morte do patrão, os pais de Osvaldina foram morar na beira do rio junto com a filha e o genro. Com a derrocada do seringal e a demarcação da TI, o lugar foi agregando parentes afins e consanguíneos – tios, tias, irmãos, irmãs - tanto da família de Osvaldina, quanto da família de Marcelino.

Habitar a “beira” é uma maneira de estar próximo e em contato com a civilização. Morar na beira do Purus, porém, tem vantagens e desvantagens. Dentre as vantagens destaca-se o acesso exclusivo da comunidade à três lagos – estoques pesqueiros que garantem a segurança alimentar da comunidade – e à dois grandes igarapés – que além de piscosos, são os caminhos d’água para acessar os centros –, e, claro, a proximidade com o rio Purus, acessível a algumas dezenas de metros das casas, que além de também ser um rio piscoso, serve como estrada de acesso às cidades, e facilita o comércio com barcos marreiros e pesqueiros e as relações com as comunidades ribeirinhas vizinhas. Ademais, os solos férteis nas praias do Purus na época do verão – fertilizados pelos sedimentos andinos carreados por suas águas –, permite o cultivo de várias culturas temporárias, principalmente a mandioca para fazer farinha, o “pão nosso de cada dia” do amazonense

Mas a vida na “beira” tem lá suas adversidades. Uma delas é a proximidade e a convivência com um organismo tão grandioso e indomável como o rio Purus. Além do calor e da praga dos mosquitos – os onipresentes piuns e carapanãs, abundantes por essas beiras, exigindo o uso constante de roupas -, o regime

de cheias e vazantes do rio faz da vida ribeirinha uma vida anfíbia. Quando o rio ‘alaga’ transborda centenas de metros para além de suas margens, fazendo com que a aldeia fique literalmente sem chão durante alguns meses. Isso implica uma série de adaptações na questão da habitação, desde a arquitetura das casas (pé direito com vários metros de altura), até a questão do acesso à água potável, saneamento e das ervas daninhas nos terreiros. Além disso, as alagações impõem sérias restrições ao plantio de culturas perenes (frutíferas em geral) nos quintais e arredores da aldeia, trazendo prejuízos não apenas nutricionais, que afetam a segurança alimentar, mas também econômicos.

Essa inconstância das águas do Purus e os prejuízos que suas grandes alagações já causaram têm levado os Apurinã a “reativar” antigas ‘colocações’ no alto dos igarapés. Embora distantes das aldeias, esses antigos centros hoje são capoeiras maduras com grande riqueza e diversidade de espécies frutíferas e econômicas úteis (como os castanhais, legados das habitações de outrora), além de constituírem verdadeiros estoques de caça e peixes. Em terra que não alaga, os Apurinã podem plantar suas pupunheiras, batatas, macaxeiras, mandiocas, sem se preocupar com o fantasma do tempo e das águas. Neste sentido, em que pese o fato de morarem na beira do rio, o vínculo com a floresta, e, portanto, com a ancestralidade, não foi cortado.

Embora a comunidade tenha se fixado na beira, o sistema de uso da terra é contínuo beira/centro, e está longe de ser uma vida sedentária. Ainda que a aldeia se aproxime do padrão de moradia dos brancos – casas dispostas num mesmo terreiro, como uma rua – com escola, professores, alunos, cacique, agentes de saúde etc., em termos de uso da terra ela se aproxima do sistema indígena. A vida cotidiana no verão consiste basicamente em buscar o peixe no rio, nos lagos ou nos igarapés, abrir um roçado de praia, torrar farinha, buscar lenha na mata, limpar o terreiro etc. No tempo do inverno as famílias se deslocam para os ‘centros de castanha’, e podem passar semanas ou meses ali, quebrando castanha e vivendo como viviam seus antepassados.

Portanto, a aldeia desdobra-se Purus adentro, Purus afora. Vincula-se a um território específico, associando-se e agregando-se a uma rede de caminhos, rios, igarapés, lagos, capoeiras, roçados, seringais, castanhais. Se por um lado estende seus tentáculos floresta adentro, associando-se com uma miríade de organismos que ali habitam - animais, vegetais, fruteiras, castanhais, seringais, ‘encantados’, por outro, ela se desprende e se lança para o mundo. Na beira do rio, as canoas estão atracadas prontas para se lançar Purus afora, ou Purus adentro. A distância com a cidade é mais ou menos equivalente à distância com os “centros” na floresta. As casas da aldeia também se estendem para a cidade. Nas redondezas do porto de Pauini, elas se encontram. E assim, entre a floresta, a beira, o rio e a “rua”, os Apurinã vão passando os seus dias.

Assim como os habitantes das demais aldeias ribeirinhas do Purus de Cima, o casal é cadastrado no Bolsa Família e na colônia dos pescadores

artesanais de Pauini. O benefício do pescador, também chamado de “seguro-defeso”, costuma ser recebido entre os meses de outubro a maio – no período de inverno – em razão da necessidade de preservação das espécies. Para ter direito ao benefício (cerca de um salário-mínimo por mês) os segurados tem que pagar ao longo do ano uma taxa mensal para a colônia (cerca de R\$ 40). Por se tratar de uma renda acima da média do Bolsa Família, o seguro-defeso acaba servindo para investir em bens mais caros. A primeira vez que receberam o seguro, Marcelino comprou um motor para a canoa, sobrando ainda um dinheirinho para Osvaldina comprar uma blusa para o seu “menino” e fazer um “ranchinho”.

Osvaldina conta das dificuldades que enfrentou para tirar a carteira de pescadora – antes do tempo do Bolsa Família. Na época não tinham motor e “na remada não tinha como ir pra cidade”. Foi graças a um candidato a prefeito que conseguiu tirar os documentos em uma comunidade ribeirinha próxima, pagos com as suas cerâmicas. Para custear as mensalidades pegava dinheiro emprestado e vendia suas galinhas. Um dos filhos também ajudava trabalhando em barcos pesqueiros de Boca do Acre que circulam por ali. O Bolsa Família veio depois do cadastro de pescadora. Ela pensava que não podia receber os dois benefícios, mas conforme os parentes na aldeia foram se inserindo no Programa, soube que também tinha direito, pois “era para ajudar no estudo dos filhos”. Foram meses até conseguir fazer o cadastro em Pauini.

Osvaldina ressalta que se não fosse o seguro-defeso eles não teriam dinheiro para comprar o gado que mais tarde seria vendido para comprar uma casinha nas beiras da cidade. A troca, dizem, foi a melhor coisa que fizeram, pois quem cria gado na beira do rio tem que lidar com os alagamentos no inverno, transferindo os animais para terras altas, ou ilhas de terra firme, algo que poucos tem condições de fazer. Por outro lado, ter uma casa na cidade, mesmo que em condições precárias, é garantir um teto para os/as filhos/as e sobrinhos/as que estudam e/ou trabalham na cidade. Seu Marcelino explica que antes do Bolsa Família a seringa e o peixe eram os principais mediadores para comprar o “ranchinho” com os marretões na beira do rio:

[...] com a seringa a gente comprava tudo. Dependesse do que o cara necessitava. Que é aí vinha pra alimentação, né? Comprava o café, açúcar, leite das crianças, sal, sabão, esses materiais de casa, né? O cara trabalhava e tinha crédito no patrão, mesmo se não tinha borracha. Ele vendia porque sabia que tinha aquele produto, né? Daí era assim. Quando acabou a borracha, não existia mais comprador pra borracha, a gente partiu pro peixe, né? Só que também não tinha muita diferença da borracha. A gente arrumava para o consumo de casa, né? Aguentar a cozinha de casa, porque também era muito pouco dinheiro que o pessoal comprava, né? A gente vendia, era muito pouco o valor. A gente matava um horror de peixe, para dar uma mixaria. A nossa porcentagem lá. Mas dava para manter a casa, né? Comprava alguma roupinha e a gente ia levando. [...]Na época não tinha

motor. Na remada não tinha como ir para a cidade. A produção que a gente fazia não tinha como levar, né? Quando surgiu o Bolsa Família que a gente deixou a pesca. Facilitou porque a gente deixou o peixe só para alimentação, né? E o bolsa família ficou segurando o mantimento da casa. A gente fazia toda a divisão. Dava pra comprar uma galinha para ir pro roçado, derrubar um pau no roçado, rolar uma linha, né? Tirar um material para cozinha, comprar um balde, uma bacia. Ele ficou segurando no lugar da borracha, né? O Bolsa Família não foi investido só na criança, foi investido na família toda, né? Cada um servindo de um pouquinho, né? Cada uma coisa serviu um pouco.

A correspondência entre o Bolsa-Família e a seringa é uma questão que merece melhor destaque. Mas a analogia não é apenas pelo fato de que a renda do Bolsa-Família, das aposentadorias e dos salários substituiu a renda tirada com a borracha para o consumo de alimentos, bens e mercadorias. Um aspecto importante é o fato de que ambos, a seringa no passado, e o Bolsa Família no presente, são recursos garantidos, que dão segurança para adquirir crédito no patrão - “a pessoa sabe que todo final de mês o dinheiro vai cair na sua conta”.

Engana-se, contudo, quem pensa que o Bolsa-Família seja mais fácil ou “menos sofrido” que a seringa para esse povo que vive na/da floresta. Além do investimento na educação escolar dos filhos há que lidar com as intrincadas e imponderáveis vias da burocracia e do aparato estatal. E além do mais, em se tratando de Amazônia, o fator geográfico é algo primordial. Vejamos.

A minha última viagem para Pauini levou 24 horas saindo de Manaus (dez horas de avião até Rio Branco, conexão com Brasília; cinco horas de estrada de Rio Branco a Boca do Acre; e, por fim, mais seis horas descendo o Purus de voadeira, de Boca do Acre a Pauini). Quando cheguei no porto, segui direto para o hotel do Pastor em frente à pista aeroviária que atravessa a cidade. Por não contar com rodovias de acesso, essa maltratada pista para aviões monomotores constitui a principal ligação da população local com o resto do país. É pelo céu que chega o dinheiro que abastece o banco e a única lotérica da cidade. O dinheiro chega uma única vez no fim do mês e boa parte vai para o salário dos agentes públicos e da população via INSS. O banco e a lotérica – uma sala de não mais que trinta metros quadrados, sem janelas, ventilação e assentos - situam-se embaixo hotel. É ali que, sobretudo a partir da última quinzena do mês, se aglomeram dezenas de pessoas para receber o Bolsa-Família, em uma fila que se estende por dezenas de metros pela calçada.

A aldeia Vera Cruz se localiza no meio do caminho (fluvial) entre Pauini e Boca do Acre. Para chegar até ela saindo de Pauini, subindo o rio, leva-se cerca de quatro horas com uma lancha motor 40'. Mas essas viagens de lancha pelo Purus geralmente são institucionais. Os aldeões costumam viajar em suas canoas motorizadas, cuja potência não ultrapassa 15'. Para se ter uma ideia da diferença que uma cilindrada pode fazer na vida das pessoas,

na volta aldeia-cidade levamos mais que o dobro do tempo descendo o rio de “ubada”. Em outras palavras, para acessar os benefícios em Pauini e fazer as comprinhas do mês, os moradores dessa aldeia levam em média nove horas viajando de canoa. Vale ressaltar que essas viagens são sujeitas às intempéries do tempo – embaixo de um sol escaldante, quando não das chuvas e trovoadas amazônicas. Mas esses longos percursos até a cidade, em geral, tratados com certa resignação, são apenas parte da história. A outra começa na cidade.

As aldeias não estão espalhadas somente dentro das TIs. Na cidade também os Apurinã estão espalhados pelos bairros periféricos, ou mesmo atracados em barcos na beira do rio. Na perspectiva indígena, a cidade é o lugar onde moram os brancos (“*kariwa awapukuty*” - *kariwa*, “branco”; *awapukuty*, “lugar de moradia”), ou simplesmente a “rua”. Embora a maioria dos indígenas estejam de passagem por ali, existem famílias que por razões diversas – trabalho, estudo dos filhos, tratamento de saúde, casamento com não indígenas - moram na cidade, mantendo na medida do possível os laços com as aldeias. Quem tem mais condição – aposentados, professores, agentes de saúde, funcionários ou prestadores de serviços públicos -, investe em terrenos ou em barracos de madeira, cobertos de alumínio. Com isso as famílias garantem uma base - na maioria das vezes em condições precárias -, quando vão receber os salários e os benefícios, para os filhos que estudam na cidade e mesmo para os idosos em idade avançada.

A principal diferença entre a “rua” e a aldeia é que na primeira não há terra – até há, só que tem dono. A cidade, portanto, carece de *terra*, por isso a fome ali é um fantasma que assombra. Ir para cidade com pouco ou sem dinheiro é entrar em uma enrascada. Nessas condições o melhor é passar por ela o mais rápido possível. Uma boa maneira de lidar com essa situação é levar o que é produzido na aldeia – o que eles chamam de “*nossa produção*”⁶ - e tentar vender na cidade. O problema, como relata seu Marcelino, é que “o município não compra o produto, não tem o mercado que compra o produto”. Embora a referência ao “mercado” aqui seja no sentido substantivo – ou seja, está se referindo à falta de infraestrutura para a comercialização desses produtos – ele vale no sentido de mercado consumidor. Isso porque o município sofre com uma excessiva oferta dos mesmos produtos durante as safras para um mercado pequeno e com pouco dinheiro como o de Pauini.

Receber o “salário” do Bolsa-Família na cidade, logo, não é algo tão simples e fácil quanto se possa imaginar. Na verdade, essa foi uma das principais, senão a principal reclamação dos indígenas com relação ao programa. E essa angústia se materializa todos as segundas quinzenas do mês nas filas da lotérica. O seguinte relato de dona Osvaldina ilustra bem o drama dos indígenas beneficiários nessas filas:

Eu não aguento ficar muito tempo em pé. Eu já tive quatro vezes filária e sete vezes malária [...]. Quando eu fui ficar na fila, menino... Ela, a minha perna, já está de não

aguentar, cansada. Uma vez eu fui [...] eu fui doze... duas horas [da tarde]. Cheguei lá minha perna pisava assim, tipo pisando em cima de uma brasa, uma quentura que só eu que *sabia... e sede, ó*. Não tinha um conhecido. Eu pedindo a Deus que chegasse alguém que eu mandasse pegar uma água para mim. Aí olhava... ô meu Deus, tinha um bocado de gente. Tem deles que tem sombrinha, mas um bocado não tem. Aí ficava de coca, ficava de pé... Aí eu disse: “Meu Deus, mandasse uma pessoa vir aqui, conhecido para pedir água pra mim. E eu com sede. E ruim da minha perna. Aí fiquei. Daí vem o avião pousou na pista. Lá vem os policiais. Tinha um, parece que ele viu nossa situação, ele foi lá. Ele trouxe dois litros de água assim. Ele disse: “Minha gente, eu sei que vocês estão com sede.” Eu sei que eu bebi, todo o pessoal bebeu... graças a Deus. Não deu, aí ele foi e trouxe de novo. Aí fiquei. Eu pisava assim, pra mim, pisando em cima de uma quentura. Ruim, ruim. Até conseguir, eu recebi. Já de tardezinha eu cheguei em casa. Foi só eu jogar a minha bolsa, eu me arriei, deitei. “Gente, eu não to boa não, to ruim.” Aí fiquei ruim. No outro dia fez exame deu malária. Eu sabia que eu estava com malária. Com arreação do remédio, menino, eu ficava zangada, zangada. Eu sofri muito!

Se no regime de trabalho dos seringais – “tempo da seringa”, os Apurinã eram constrangidos a percorrer as longas “estradas” na mata para extrair o látex da seringueira, e depois vendê-la ao patrão para comprar “as coisas que a gente precisa”; nos dias de hoje - “tempo dos direitos”, amparados e ao mesmo tempo retidos nas malhas do Estado, são compelidos aos longos percursos fluviais e às longas filas na lotérica, sujeitos à fome e doenças durante sua permanência na cidade.

A descida do rio

Das beiras do Purus seguimos para o igarapé Água Preta, TI Água Preta/Inari, cerca de trinta minutos de canoa do núcleo urbano de Pauini. São as aldeias mais próximas da cidade e talvez por isso esse seja um dos igarapés do Complexo com maior número delas. Esse igarapé é um típico caso de um território subdividido por um grupo de *siblings* (grupo de irmãos). Cada aldeia é formada pela extensão da família de um dos filhos (ou filhas) do velho Doutor. Em outros termos, cada aldeia tem como referência um/a filho/a do finado Doutor. Uma das aldeias, contudo, constitui uma exceção por não fazer parte do “pessoal de Doutor”. Seus moradores são provenientes do igarapé Mixiri, localizado na TI Seruini/Marienê. Tratarei deles mais adiante, por considerá-los um caso ilustrativo no tocante à questão das migrações dos Apurinã na contemporaneidade. Antes disso, porém, gostaria de levantar alguns pontos sobre o que significa essa proximidade com a cidade.

Com uma população de cerca de 20 mil pessoas (segundo estimativa do IBGE em 2019), Pauini é um município pobre, cuja economia gira basicamente em torno dos repasses governamentais e do pequeno comércio e serviços. Com o fim da subvenção do preço da borracha na década de 1980, a situação da população que vivia na floresta - agricultores familiares, indígenas e ribeirinhos

– se tornou ainda mais fragilizada, à mercê dos patrões, comerciantes e marreteiros, em muitos casos, os únicos a chegarem nas comunidades e aldeias. Sem incentivos à produção agroextrativista familiar, sem escolas ou assistência médica, muitos migraram para as cidades vizinhas. No último Censo de 2010, a população urbana de Pauini já era maior que a rural – 9.264 e 8.902 pessoas, respectivamente. O fato é que a cidade inchou e vem sofrendo com os efeitos de uma urbanização desordenada e descontrolada

De uns anos para cá, comecei a notar os sinais do avanço da pecuária em Pauini: na ocorrência de feiras agropecuárias, no cardápio dos restaurantes e no discurso dos habitantes do Água Preta. Segundo as entrevistas, além das invasões de caçadores e pescadores, esse igarapé vem sofrendo um processo de assoreamento e contaminação provocado pelo desmatamento e uso de agrotóxicos nas fazendas de gado situadas nos arrabaldes da cidade. Os peixes se tornaram escassos e a caça mais distante. Em razão disso, algumas comunidades investem na horticultura – além dos roçados de subsistência –, com plantação intensiva de espécies como o cupuaçu, açaí, bacaba, pupunha, abacaxi, entre outras, e na coleta das frutas nativas da mata – uxi, piquiá, açaí do mato, patauí, buriti.

Como nas aldeias visitadas no Purus de Cima, os moradores do Água Preta têm uma trajetória de migração, ou descida, do “centro” para a “beira” – neste caso, para a beira da “rua”, já que não estão localizadas na beira do rio propriamente, mas em contiguidade com a cidade. Contudo, assim como lá, continuam mantendo os vínculos com as antigas colocações no centro localizadas no igarapé Inari – a cerca de três horas de caminhada das aldeias. Nesses centros fazem seus roçados com uma variedade de “plantas” - batata doce, mandioca, cará, pupunha, abacaxi -, caçam, pescam e coletam. Distantes da cidade, a reativação desses locais vem se constituindo como válvula de escape aos malefícios advindos com a proximidade.

Voltando ao caso da aldeia que migrou do Seruini para o Água Preta. Dessa vez o foco será na família de seu Raimundo Chaga. O motivo dessa escolha deve-se não só ao fato de se tratar de um caso evidente de migração na contemporaneidade. Durante o trabalho de campo no Purus de Baixo, Dilermano, filho mais velho de Raimundo Chaga, acabou se tornando nosso guia e pilotoiro, não só no Água Preta, como também no rio Seruini, onde ele nasceu e se criou.

Além de Dilermano, Raimundo tinha mais quatro filhos, três dos quais estavam estudando na cidade. Com seus 27 anos, Dilermano era casado e pai de três crianças. Em 2009, quando completou 16 anos, ele saiu do Seruini e migrou com a família para o Água Preta. Seu Raimundo explica em mais detalhes as razões do deslocamento:

Nós trocamos de Terra Indígena, atrás de um estudo pra eles, né. Eu saí de lá, para procurar aqui, para colocar eles nas aulas. Da mesma forma, eles terminaram o

estudo deles aqui na aldeia e hoje eles estão na cidade, do mesmo jeito. Fiz um papiri lá pra eles, eles tão do mesmo jeito. Para ver se alcança um pouco, né. Eu falo para eles aprender os dois lados. Porque de qualquer forma, nós indígenas, para se criar num canto muito deserto, aprende, aprende. Aprende tudo que tem, que oferece, do material da mata. Mas a gente também perde um pouco, também, da tecnologia, do estudo que é para gente aprender. Então a minha maior preocupação é deles aprender, aprender aqui uma parte, né, e aprender a outra parte de lá. De cada parte eles aprender um pouco. Porque eu não os quero isolados como eu. Nasci e me criei nas aldeias. Além de meu pai ter me criado muito longe, muito longe da escola, não existia aula nesse tempo... Existia, mas só para filho de papaizinho, né. E nós, que não tinha recurso, nós fomos criados assim muito longe de gente, que não deu para eu estudar [...] nós morávamos muito em cima das fronteiras do igarapé.

Vale notar que a formação dessa aldeia é apenas um caso mais recente de migração do rio Seruini para o Água Preta motivada pelo acesso à educação e à saúde. A origem do “pessoal do Doutor” vem do Seruini também, portanto, praticamente todas as aldeias desse igarapé possui alguma ligação com este rio. Quando indagado se as condicionantes do Bolsa Família haviam mudado a rotina da vida na aldeia, seu Raimundo arrazoou:

Não, porque assim, porque aí é um compromisso, né. É um compromisso que tem com a aula, porque exige, né, o programa exige. Exige a vacina, exige a série dos alunos. Então pra não dá problema nisso, a gente cobra muito pros filho da gente estudar direitinho, para acompanhar a série direitinho, acompanhar as aula direitinho. Tudo isso a gente cobra. Mas melhorou, por causa que a gente cobra muito, né. A gente é cobrado do sistema, o sistema cobra da gente e a gente cobra dos filhos da gente. Aí, é cobrança por cima de cobrança, né. [...] A mudança foi porque as crianças passaram a aprender mais, né. Mas o nosso ritmo, a nossa cultura a gente nunca deixou, para pegar outro ritmo. Mudou sim, mudou, porque eles passaram a aprender mais, né. E tão aprendendo, assim, um pouco de leitura, também... Isso que mudou.

No entendimento de Raimundo Chaga – compartilhado pela grande maioria dos entrevistados –, não existe uma incompatibilidade entre o tradicional jeito de viver do Apurinã com o benefício do Bolsa-Família. Pelo contrário, o programa é visto de forma positiva, tanto pelo seu aspecto econômico, como pelo fato de ser uma política pública voltada para a educação das crianças. Nesse sentido, é interessante observar como a educação é compreendida nesse contexto.

[...] certas coisas que hoje têm para nós e que facilita nossa vida eu quero que meus filhos aprendam também, né. Porque hoje tem muitas coisas, que é pra gente aprender o lado do branco, cobrar, que nós indígenas, nós não sabemos cobrar. Que nem o senhor está aqui, fazendo uma ponte pra nós. Qual é a ponte? A ponte da necessidade de que nós passamos dentro das nossas aldeias. A realidade é o senhor que está vendo. O senhor está vendo, a nossa realidade, a nossa batalha... O que é que nós precisamos, de uma distância dessa daqui. [...] O senhor tá anotando, o senhor tá vendo a saúde, a educação...

Essa fala explicita uma compreensão que muitos Apurinã têm acerca das escolas nas aldeias. Existe um debate entre as lideranças do movimento indígena entre aqueles que militam a favor de uma educação diferenciada, voltada para a valorização e revitalização da cultura tradicional, e aqueles, mais pragmáticos, como Raimundo Chaga, que veem a escola como um espaço para o aprendizado do “lado do branco”. O que o material das entrevistas vem revelando é uma situação parecida com a descrita por Peter Gow entre os Piro do Baixo Urubamba na década de 1980 (Gow, 1991). Os Apurinã evocam a escola e a educação dos filhos em contraste com a vida no “tempo do seringal” – antes da demarcação das TIs, quando não havia comunidade, muito menos escolas, agentes e equipes de saúde nas aldeias; quando eram explorados, quando não enganados e violentados pelos patrões. É compreensível, assim, que hoje ao se situarem no “tempo dos direitos”, eles sintam a necessidade de se apropriar do mundo não indígena para reivindicar (ou cobrar) aquilo que lhes é de direito.

O ponto aqui é que evocar o direito de “aprender o lado do branco” pode soar à primeira vista paradoxal – enquanto um marcador de “aculturação”. O que Peter Gow nos ensina, contudo, é que quando instituições, como as escolas indígenas, são vistas de dentro “verifica-se a mesma centralidade do parentesco em suas relações sociais, revelando-se idênticas a outros povos indígenas tradicionais” (Ibid.: p. 2). No caso dos Piro, assim como nos Apurinã, “ser ‘civilizado’ é ser autônomo, capaz de viver em aldeias de acordo com seus próprios valores, e não aos caprichos dos patrões” (Ibid.: 2). Essa é uma das perspectivas, portanto, que nos ajuda a compreender a aprovação dos Apurinã em relação ao Programa Bolsa Família. Contudo, como não cansam de apontar as lideranças indígenas, o problema não é a escola em si, mas a falta de merenda, de material escolar, de infraestrutura, de mais professores formados, de professores bem formados, e, principalmente, a não oferta do ensino fundamental e médio dentro das aldeias.

Esse último ponto talvez seja um dos empecilhos mais sérios do sistema, o que causa maior preocupação entre as famílias. Isso porque para continuarem estudando e se manter no Bolsa Família as crianças têm que ir estudar na cidade – em geral com dez ou doze anos de idade – justamente em uma fase significativa no processo de formação de valores, de corpos, enfim, de pessoas. Interessante notar que quando indagados se a inserção no Bolsa Família estava mudando a cultura das novas gerações, a maioria dos entrevistados não enxergava nenhuma relação de causa e efeito entre as duas coisas, como podemos ver nesse relato de seu Raimundo:

O Bolsa Família? Rapaz... quer dizer, o Bolsa Família, ele hoje é uma ajuda em geral, né. Porque ele ajudou, incentivou as crianças no colégio, né. [...] O negócio da cultura, eu acho que não tem nada a ver com o dinheiro do Bolsa Família. Eu boto a culpa é em cima de nós que somos velhos, somos Toty, se eu sou Toty da minha casa, eu vou ensinar o meu filho do que eu sei, a língua dele, a história, nossa história, né.

E o Bolsa Família está para o que? Fazer o que? Aprender a ler e escrever. E a minha história, alguma palavra... O Bolsa Família ele nos reforçou a ler e escrever, né. Agora, para nós ser nossa cultura, vem da nossa casa, de mim que sou Toty. Porque se meu filho souber a língua dele, na língua indígena, ele vai escrever. Ele sabe na língua dele e sabe escrever. Eu ensinei o nome dele na língua. E o branco, o mundo do branco ensinou ele a escrever o nome na caneta, ele aprendeu, eu aprendi. Mas eu aprendi os dois lados. Eu sei meu nome na minha língua e sei meu nome escrevendo. Eu acho que sobre a cultura, o Bolsa Família ele reforçou pelo outro lado, pelo lado de ler e escrever. E a nossa história, a nossa língua, tem que sair de nós que somos Toty. Na língua indígena é comigo, que eu sou Toty, né? Na língua português é com o professor. Isso aí já pertence ao Bolsa Família.

Os Apurinã compreendem o conceito de “cultura” de duas maneiras distintas, mas complementares (Carneiro Da Cunha, 2017, p. 307). Quando falam da sua cultura (sem aspas) geralmente se referem ao costume de viver na aldeia, comendo “comida de verdade” (Gow, 1991). Quando falam da cultura com aspas – geralmente em tom de perda –, falam da sua língua, das pinturas, dos seus rituais etc. Embora a cultura com aspas seja importante para eles como autoafirmação étnica e identitária, parece que ela serve mais como um acessório do que como elemento principal – para isso existem os especialistas. A cultura genuína dos Apurinã é o viver na aldeia, abrir um roçado, plantar, colher, pescar no igarapé, caçar e coletar as “frutas” do mato. Levei muito tempo para entender que a *diferença* entre nós está antes no corpo (ou seja, na biologia) do que na cabeça (ou seja, na cultura) - embora seja arriscado separar essas duas coisas. A questão da similaridade e da diferença, nestes casos, parece mais multinaturalista que multiculturalista⁷.

É nesse sentido, portanto, que sair da aldeia para terminar os estudos na cidade atinge em cheio um dos princípios basilares da constituição da sua indigeneidade: “*perder o gosto da aldeia*” ou “*sair do ritmo da aldeia*”. O seguinte relato de dona Valdeci, moradora da aldeia Mipiri, no Água Preta, manifesta a angústia das gerações mais antigas acerca dessa questão:

Estudo na aldeia, fosse por mim nunca saia da aldeia. Porque ela tem muita validade o estudo na aldeia. Sabe por quê? Aqueles que estudassem de manhã, à tarde tinha trabalho pra plantar as coisas para eles comerem. E aquele que estuda à tarde, de manhã ajudavam a mãe, o pai. E peneira a massa. Quisesse brocava as plantas que eles plantavam. Ajudava, né? Eram dois trabalhos que eles faziam e estavam aprendendo as coisas. E na cidade, vai estudar, chega em casa e o que vai fazer? Vai andar. Passa o dia todinho, né? Brincando, não tem nada que fazer. É por isso, eu sou muito revoltada... com o estudo da aldeia que vai para a cidade. Ainda bem que meus filhos voltaram. Eu agradeço muito [...] todo mundo fala, né? “A senhora tem sorte.” Eu tenho genro, nora... tudo na aldeia. Tai minha filha mais velha, meu filho mais velho, tem minha nora, ela já está plantando mais a minha netinha. Eles estão plantando. Daqui a pouco vamos tomar banho, vamos comer. Já vão pra sala de aula, né? É isso que eu queria. Se do começo fosse assim... hoje tinha indígena muito mais nas aldeias. E tinha trabalho e tinha coisas para eles comerem.

O material coletado mostra ainda que os Apurinã não renunciavam ao alimento que é produzido na aldeia – pelo contrário, se mostraram muito sabedores do valor da sua comida. Dentre o conjunto de perguntas do questionário havia um item relacionado com as economias alimentares e a segurança alimentar. Nesse momento eu os interrogava sobre como comparavam as comidas da cidade com aquelas produzidas na aldeia, o que faziam quando faltava comida em casa e não tinha como comprar mais, e por fim, o que mais contribuía para a sua satisfação com a alimentação no domicílio. Nesse quesito, não havia a menor dúvida, todos foram unânimes em afirmar que se sentiam muito mais satisfeitos com a comida produzida na aldeia do que com a comida consumida na cidade:

“A nossa da aldeia é sempre melhor, porque aí é natural, é tirado o peixe d’água, com o que nós mata uma caça no mato, quando chega, carne natural, nativa mesmo, do mato. Aí é outra coisa à vista daqui, porque aqui [na cidade] você só come o frango, a carne de boi, o peixe no gelo”.

“É da aldeia porque a gente nem conhece direito como é que é as comida quem vem daí, que é feito nas máquinas, sei lá, como é que as coisas são feitas, né. A gente nem conhece. A gente come sem conhecer, sem saber o que que tá comendo. E daqui não, a gente come, eu, particularmente, como e me sinto melhor. E vou para o mato, ali na minha capoeira, meu roçado por aí, tiro um abacaxi, como, me sinto bem. Eu como uma bolacha, não me sinto muito bem. Tomo um suco, não me sinto muito bem. Mas se eu comer um abacaxi, eu me sinto bem. Se eu for aí, tiro dez mangas, se eu for ali, faço um beiju, a minha farinha, eu me sinto mais bem. Não to dizendo que não presta o da cidade, também, né. Presta, porque a gente come. Mas o melhor para mim é o daqui”.

“Bom, aí, a gente compara... Muito estranho. Porque nós aqui na aldeia, nós comemos comida natural, né. Nós comemos, se for carne da mata, é moquinhada, senão moquinhada, cozida, né... com leite da castanha, coloca leite da castanha. Então, tudo para nós é natural, aqui. A diferença da que nós recebe da cidade é que lá nós recebemos material enlatado, nós não sabemos o que tá ali dentro, não foi feito ali. A gente come, é gostoso sim, mas é diferente da nossa alimentação tradicional da nossa mata, né”.

Embora não tenha escutado os Apurinã utilizar a expressão ‘comida de verdade’, como os Piro do Baixo Urubamba (Gow, 1991, p. 2), ela nunca me pareceu tão verdadeira, ou tão óbvia, nessas entrevistas. É evidente que os Apurinã desejam continuar se alimentando dos produtos de seus roçados, da caça da floresta e dos peixes do rio, e que isso é a sua comida legítima. Como sugere o material das entrevistas, um dos aspectos que os torna distintos da gente que vive na cidade é de que eles trabalham para comer, enquanto a gente trabalha para comprar o que comer. E a preferência aos alimentos da aldeia não é porque falte dinheiro para comprar alimentos industrializados. Se o Bolsa Família possibilita o consumo do ranquinho “sem ter mais que se esforçar tanto”, a comida que chega de fora serve “só para inteirar o alimento da casa”, “só para ir aguentando”.

Resistir – a vida no centro

Se até aqui nosso olhar se voltou para famílias que migraram do centro para a beira – os que “desceram o rio”, nas palavras de Lazarin (1981) – agora ele se volta para aqueles que ficaram na floresta, ali onde o aparato estatal tem mais dificuldade de chegar, onde os moradores levam em média dois dias viajando para chegar na cidade. E como aludido lá atrás, a localização espacial na região está atrelada a categorias de pessoas, o que faz com que essas aldeias distantes da beira do rio suscitem imagens de selvageria. E poucos lugares na região do Complexo possuem tamanha fama de violência e brutalidade como o rio Seruini. Não por acaso, foi ali, em seu alto curso, que na década de 1910 – no apogeu da economia da borracha, lembrado pelos antigos como o “tempo das correrias” – foi implantado um posto avançado do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O chamado “Posto Indígena Marienê”, que perdurou por cerca de trinta anos, foi a primeira e talvez a maior e mais longeva experiência integracionista na história da relação dos Apurinã com o Estado brasileiro (Schiel, 1999).

Até então, como aponta Lazarin (*Ibid.*, pp. vi-vii), a forma como se dava o contato entre as frentes extrativistas com os diversos coletivos Apurinã dispersos pela floresta não havia possibilitado “mecanismos favoráveis à sua integração como grupo [étnico], mas sempre como unidade produtiva (grupo doméstico) de interesse para o seringal ou regatões”. O Posto foi assim o primeiro território indígena reconhecido na região, e a primeira oportunidade – frustrada – de juntar os Apurinã em uma grande aldeia. No entanto, embora o posto tenha reunido centenas (talvez milhares) de indígenas em suas redondezas durante seus anos áureos – nas décadas de 1920 a 1930 -, disputava espaço com os seringais se inserindo em uma rede de relações com a elite seringalista, além de ter adotado o sistema econômico do aviamento típico dos seringais desde a sua instalação (Schiel, *op. cit.*, p. 9).

Vários foram os conflitos famosos que envolveram índios e não índios nesse rio. A começar pelo conflito sangrento, em 1913, entre grupos Apurinã e seringueiros - que justificou a criação do Posto - mas também brigas por território entre os próprios seringalistas. O Posto foi desativado por volta de 1950, e suas terras foram vendidas a empresas madeireiras e de produção agropastoril. Alguns Apurinã que permaneceram morando na região chegaram a trabalhar como peão nas instalações dessas empresas – que assim como o posto, chegou a construir uma infraestrutura próxima a uma vila. No tempo da demarcação da TI essas empresas questionaram a posse do território, engendrando violência e mortes entre os próprios parentes - aqueles que lutavam a favor da demarcação e os que trabalhavam na empresa e eram contra a demarcação. Por conta desses imbróglios a região do baixo Seruini ficou fora da área demarcada, sendo atualmente uma das áreas do Complexo reivindicadas para demarcação.

Navegar pelas águas pretas do rio Seruini, desse modo, nos remete ao imaginário literário do “Coração das trevas”, de Joseph Conrad – uma sensação de estar pisando sobre as ruínas do projeto de exploração colonial que se instalou ali no século passado. Por sorte, a viagem – esse mergulho pelos meandros do rio e da floresta – foi muito agradável. Primeiro porque estava sendo guiado e acompanhado pelos nativos – o próprio Dilermando que voltava pela primeira vez à região após a mudança para o Água Preta; segundo porque as “ruínas” nesse caso significava não uma paisagem devastada, mas uma floresta exuberante que parecia revigorada após tantos anos de exploração.

Os atuais moradores do Seruini são os Apurinã que permaneceram após a derrocada do Posto, bem como os descendentes dos arigós (cearenses) que migraram no tempo do seringal – muitos dos quais se misturando com os Apurinã. Os habitantes desse rio, em sua maioria, são descendentes do velho Jacinto (que era o pescador do Posto) e suas duas esposas, Joana e Emília. Jardel, um dos netos de Jacinto, disse-me certa vez que seu avô “*era que nem batata, enraizou para todo lado, habitação do Seruini é tudo rama dele*”. A primeira visita que fizemos, depois de mais de dez horas viajando de bote, foi na aldeia nova de seu Teixeira, chamada Kamarapo.

Teixeira é filho do finado Amadeu e neto de Jacinto. Da última vez que visitei o Seruini, em 2016, ele morava em uma colocação acima do rio, que, junto com as colocações dos irmãos Dario e Valdimiro, formavam a aldeia Bom Jesus. Quando lhe indaguei o motivo da saída para criar uma aldeia independente, ele disse em tom de brincadeira que era porque estava “*no sangue*”, listando em seguida uma série de locais que já tinha morado ao longo do rio. Com o passar dos dias, outras razões desse de aldeias apareceram. Uma delas foram os rumores de que a Manasa estava querendo voltar para o baixo Seruini, de olho nas centenas de hectares de castanheiras plantadas em seus tempos de prosperidade. Esses castanhais, maduros e produtivos, possuem hoje um valor na casa dos milhões, agravando o nível de tensão na luta pela demarcação da T/terr. Diante da iminência de uma nova ocupação, Teixeira estava *abrindo* essa nova colocação fora da área demarcada, “*plantando em tudo que é canto*”, pois, como dizia, “*terra indígena é onde se habita*”.

Não obstante, o que mais chamou a atenção na viagem pelo Seruini não foram os imbróglis acerca da demarcação da TI, mas algo mais elementar e que até onde eu saiba, não costuma acontecer com frequência: a ausência de mulheres nas aldeias! O próprio Teixeira estava há meses contando com a ajuda apenas das filhas, ainda crianças, nas tarefas domésticas. Sua esposa estava doente fazendo tratamento na Casai de Rio Branco. Em uma sociedade em que a divisão sexual do trabalho é indispensável para a sobrevivência das pessoas que vivem nas aldeias, esse fato me causou espanto. Como disse Teixeira “*nós temos a nossa própria novela*”. Seu Julinho, cacique da

aldeia Kassiriã – a mais distante que visitamos, no alto Seruini – estava se separando da esposa com quem era casado a mais de vinte anos. Atribuiu a situação ao Bolsa Família: *“porque a mulher quando tem recurso ela quer mandar, não pode falar nada, de primeiro homem que mandava na casa”*.

O Bolsa Família e a saúde é o que atrai a gente para a cidade, apesar de ter muito remédio na mata. Até eu to sendo atraído, levar minha mulher, meus filhos... não sou doido, vou ficar sozinho aqui? Nós estamos aqui, porque foi nosso Deus que colocou nós aqui. Não foi ninguém que colocou nós aqui, não foi ser humano, foi Tsorá. Essas palavras vêm dos meus avós. Aqui nós vivemos livremente. O que nós precisamos é de gente para informar das políticas do ser humano.

Mas vejamos o caso do irmão, o seu Dario, com que tive a oportunidade de acompanhar mais de perto a situação.

Seu Dario é liderança antiga do Seruini, tendo participado ativamente do movimento indígena no tempo da demarcação da T/terra. Eu o conheci durante uma assembleia da Focimp em Lábrea, em 2014, durante o doutorado, e desde então nos tornamos amigos. Nessa época ele era casado com dona Cecília e sempre que podia eu os visitava na casa de suas filhas em Pauini. Em 2017, os dois tiveram uma briga feia e, Dario, embriagado, ameaçou furá-la com uma faca. Encontrei dona Cecília desolada no dia seguinte indo para a casa da filha, *“para nunca mais o ver”*. Dois anos depois, reencontrei-a ao lado do seu ex-cunhado, e, desde então, companheiro. Fui tomar um cafezinho na sua barraca de palafita de dois cômodos no bairro das quatro bocas em Pauini. Eles não se encontravam desde aquela última noite fatídica. Ela o havia deixado de fato: *“ele nunca me deu valor”*, disse-me.

E seu Dario, como estaria se virando sem Cecilia na aldeia? Encontrei-o nesta viagem mais envelhecido – mais magro e cabelos brancos. A colocação também estava com uma atmosfera desolada. Nezinho, agente de saúde e genro de Dario, estava preocupado. Quando foi morar na aldeia há quinze tantos anos atrás, diz, contava com 120 pessoas. Hoje só havia 46. O único jeito de reverter a situação, segundo ele, era arranjar um jeito de levar mulheres para lá – que sejam as haitianas! Havia apenas três casas, sendo uma delas a escola ou o que restava dela. Em uma das casas moravam seu Dario, dois filhos jovens na idade de se casar, mas solteiros; Nezinho, cuja esposa e filhos pequenos estavam morando na cidade; seu irmão, Farnelo, viúvo e aposentado; e o Pedro, sobrinho de Dario do Tacaquiri, que estava passando uma temporada na aldeia. Na outra casa moravam o seu filho mais velho, José, professor da aldeia, com sua companheira, Regiane e três crianças, uma menina e dois meninos gêmeos.

Pouco mais acima da colocação da colocação de seu Dario se encontra a de seu irmão, Valdimiro. Lá a situação parecia um pouco melhor. Ali, pelo menos, Valdimiro continuava casado com dona Maria, junto com os filhos casados, filhas e netos/as. Ainda demos sorte de encontrá-los antes de

irem para a cidade sacar o dinheiro da aposentadoria e atualizar cadastros e vacinas do Bolsa Família. Tenho guardada na lembrança a imagem da família partindo no porto, Valdimiro em pé na proa da canoa remando tranquila e silenciosamente rio abaixo. Seria uma longa viagem, quatro ou cinco dias navegando. Levavam farinha, abacaxi, limão, linha de pesca, espingarda e flecha para arranjar o de comer no caminho: *“quando pensa que não a gente pega um peixinho daqui na viagem, um jacaré, uma traíra, um pacu, uma sardinha e a gente leva”*.

Apesar sentimento de desolamento, a morada de Dario não estava de todo ruim, afinal de contas compartilhava-se tudo na aldeia dos homens. Contavam com dois assalariados (um professor e um agente de saúde) um aposentado, o que, apesar dos atrasos no pagamento dos primeiros – que se tornaram mais frequentes nos últimos anos -, garantia certa margem financeira para as compras do “rancho” na cidade.⁸ E esse é um ponto a ser ressaltado já que em todas as aldeias que visitamos, as aposentadorias, mais que o Bolsa Família, constituíam o esteio que sustenta as famílias, quando não aldeias inteiras. O tema por si só mereceria um artigo a parte, mas por falta de espaço me atenho a esse caso em questão.

Fazia quase cinco meses que seu Dario não ia para a cidade. Estava contando os dias para junto com Farnelo levar os documentos ao “chefe de posto” da FUNAI, para ver se já poderia receber a “declaração” – que comprova o seu estatuto de indígena e aldeado -, e assim buscar a tão esperada aposentadoria rural do INSS. Por ter vivido a vida toda na, da e *com* a floresta e alcançado naquele ano a idade mínima para se aposentar, seu Dario também lembrava do seu trabalho como cacique na luta pela demarcação da TI:

Se eu quero me aposentar? É porque a gente já lutou muito [...] durante o tempo que eu trabalhei como cacique. A gente trabalhava se sustentando só na roça e alguma coisa da mata que a gente tem. A gente nunca foi aquele contratado. Nunca recebi nada assim, né? Nada, nada. A gente fazia essas viagens, comia o que os outros davam, né? Às vezes tinha aquela marmitazinha que o pessoal dava. Pagavam a passagem para nós. Às vezes tinha que comprar uma sandália, né? Também comprava uma roupa para nós porque a gente também não tinha. Quando a gente sai daqui da aldeia, já tá no mundo do branco e lá a gente tem que ter uma sandália, tem que ter coisas para estar lá [...] E a gente era novo, deixamos nossos filhos aqui [...]. Eu tive 15 filhos [...] passava meses longe daqui pra conseguir as terras, mas meus filhos ficavam junto com a mãe deles pegando peixinho para comer, nesse tempo não tinha malhadeira, hoje tem malhadeira. Nesse tempo era flecha, no canicinho, na linhada, né. E assim os meus filhos se criaram quando eu tava lutando para defender as terras e caçando o nosso direito. Os meus filhos ficavam aqui às vezes até passando fome. Só a mulher sustentando, com um monte de criança. Quando a gente tem só um já dá trabalho. Eu tinha um monte de filho, tudo novo. Porque Apurinã geral mesmo, quando vai tirar de mamar ela já tem outro no bucho, né. De primeiro era potência, né? [...] Só uma mulher dá uma comunidade, né [...] E para criar

essa comunidade assim, ela sofreu para ter, né. Porque é difícil plantar roça sozinho. Ficar muito tempo lá, a roça ficava abandonada... os filhos adoecem também, não tem contato com ninguém, né. [...] A mulher saía daqui no remo, até chegar em Pauini pedindo passagem dos outros. E ainda chegou até meus filhos, dois, três filhos esfalecer. Nessa luta às vezes a gente tem filho que eu nem sabia quando morreu. Só sabia quando chegava em casa porque não tinha contato com ninguém. Tudo isso a gente passou na situação para defender a nossa terra. Então as coisas hoje, não melhorou, mas também não piorou [...]. Nesse tempo também não recebia a Bolsa Família, né? Tinha que ir para mata tirar o cipó, né. Fazer alguma coisa, algum material para vender, para comprar um sal. E é arriscado o cara entrar na mata, pegar mordida de cobra, sozinho às vezes. A pobrezinha saía...

E o que pretendia fazer quando chegasse a aposentadoria? Depois de tanto lutar pelo direito à uma “terra liberta”, não seria ir embora para a cidade...

Não, não, não, não. Não, eu... já venho com sofrimento... Quando eu chegar a me aposentar, a meta é ficar na minha aldeia. Trazer os recursos que tem para dar, alimentar os meus filho pra eles trabalhar. Trazer alguma coisa, né? No futuro né. Mas botar ele para movimentar e trabalhar na aldeia [...] a minha intenção é de melhorar minha casa aqui na aldeia, né? Intenção de botar meus filhos para trabalhar que tem mais potência, comprar alguma coisa de alimentação como terçado, machado, alguma ferramenta, um motor pra eles transportar. E algum inflamável porque às vezes acontece alguma coisa na aldeia e nós não tem como ir [...] Então a minha intenção é de tá na aldeia, né? E trazer o recurso tudo para aldeia [...] Porque o homem que hoje é aposentado ele tá de parabéns, né. [...] é “papaizinho” pra cá, é “vovô” pra lá, é tio aqui, e todo mundo gosta do aposentado, né. [...] meu irmão quando chega [da cidade] aqui, chega com as coisinhas dele, meus filhos vai lá e ele nem carrega mais. Traz aqui, aquilo dali, já traz um leite, traz um sal, um açúcar, um anzol, uma linha, traz um diesel pra gente acender o combustol em casa né. Daí a gente consome aqui mesmo. Daí já fica mais alegre.

Essa fala ilustra o papel de “patrão” dos/as indígenas que se aposentam, ao trazerem alimentos e mercadorias de fora, atuando, portanto, como importantes sustentáculos para a permanência e o porvir da vida nas aldeias nos dias de hoje. E é nessa toada que eu gostaria de terminar este artigo, tentando concluir com o que para mim significa o (bem) viver com os Apurinã. Essa última viagem ao Seruini foi muito didática nesse sentido. O “ritmo da aldeia” se desfia em palavras, histórias, risadas, brincadeiras; nos banhos de igarapé ao longo do dia; na expectativa do peixe pescado no caniço; na surpresa do que se vai jantar quando se vai buscar a malhadeira no rio; nas visitas ao roçado fartos de abacaxis, caju e bananas; nas refeições em família sentados no chão da cozinha; enfim, uma sensação de que a vida na aldeia vai sendo levada meio que no improviso... como dizem os Apurinã, no “natural”.

Conclusão

Espero ter conseguido dar uma noção concreta e real sobre as implicações do acesso aos direitos básicos de cidadania, como a uma renda mínima e à educação, entre os índios Apurinã. Como vimos, duas questões controversas sobressaíram-se ao longo da minha descrição: a questão da mobilidade pelo território e o parentesco. Começamos por este último. Essa é uma das razões, eu penso, de não ter encontrado entre os Apurinã contradição cultural no ingresso a esses programas – como se o acesso à educação escolar, por exemplo, contaminasse a sua “tradicionalidade”. Pelo contrário, a grande maioria das pessoas com que conversei tinha uma visão muito positiva do Bolsa Família – mais que a renda, o acesso ao “conhecimento” -, que junto com as aposentadorias e outros benefícios, trouxe-lhes maior autonomia para dedicar-se ao trabalho voltado para a economia de subsistência – que no fim das contas é o que lhes garante a sua *diferença*.

Os Apurinã não estão deixando de produzir seus roçados, de pescar, caçar e coletar por causa dos benefícios. Essa renda mínima que recebem do Governo é utilizada basicamente para ajudar na educação dos filhos/as – principalmente os que estudam na cidade -, e complementar a alimentação e a economia doméstica nas aldeias. Mesmo que pareça contraditório, esses benefícios, vale reforçar, garantiram maior liberdade, primeiro, emancipando-os do antigo sistema de patronagem, e segundo, dando-lhes maior autonomia para se movimentarem e fazerem o que bem entenderem de suas vidas. E como vimos, o que nossos interlocutores querem é continuarem vivendo em suas T/terras, felizes em suas aldeias. E como vimos, nossos interlocutores desejam continuar vivendo em comunidade, e se alimentando de comida verdadeira.

Contudo, o problema da T/terra continua sendo essencial. Não se trata aqui de carência de terra, e por conseguinte, de servidão ou dependência dos recursos e dos aparatos estatais. Pelo contrário, a questão é um *excesso de T/terra*. Isto pode parecer paradoxal e até mesmo perigoso. Mas é que a lógica de habitação indígena - ou seja, pequenas comunidades espalhadas por um vasto território e em constante mobilidade motivada não pela escassez, mas pela fartura e abundância do meio -, é o exato oposto da lógica de habitação do Estado, que busca concentrar tudo num só lugar. O “preço dos benefícios” acaba sendo o de ter que se adequar à lógica do Estado, que como diz Viveiros de Castro, ao contrário da forma do Múltiplo característica do mundo ameríndio, só se *consiste* como uma hipótese do Um. E essa tendência parece ficar muito clara, ou se traduzir, pelo menos no local da pesquisa, no plano da territorialidade e dos deslocamentos dos indígenas para a cidade, incorporando-a como uma extensão de seus territórios. Se antes eram os patrões, seringueiros e coronéis que invadiam suas terras, hoje são os indígenas que se espalham pelos lugares de moradia dos brancos. Se virando como podem, tentam encontrar a melhor medida ou a “distância certa” entre esses dois mundos: descem o rio em direção à cidade, mas sem largar o pé da aldeia.

Ao fim e ao cabo, precisamos antes indigenizar a lógica do Estado, mais do que estatizar a lógica indígena. O que necessariamente, a meu ver, implica pensar formas criativas e efetivas de levar o Estado de bem-estar social para dentro das aldeias e não o contrário.

Notas

¹ Projeto n.º 203486/Z/16/Z/Wellcome Trust/UK, coordenado por Ricardo Ventura Santos (ENSP/Fiocruz).

² Me apropriei do vocábulo *T/terra* de Coelho Souza et. al. (2017, p. 18), de modo a insinuar a conjunção entre a figura jurídico-administrativa de “Terra Indígena” e a “terra” tal como vivida/criada pelos coletivos em questão.

³ É importante precisar melhor aqui os conceitos de “local” e “global”, que ao longo do fio narrativo da obra de Latour vão adquirindo múltiplas nuances e possibilidades. Não obstante, “sujeitar-se ao local” é utilizado aqui no sentido de vincular-se (ou manter-se vinculado) a um “lugar”, a um “solo”, a uma “comunidade”, a um “modo de vida”, a uma “tradição”, “identidade”. Já os termos “globalizar-se” e “mundializar-se” são aqui utilizados como sinônimo de “progresso”, “riqueza”, “emancipação”, “conhecimento”, “acesso à uma vida confortável!” – termos em estreita associação com as políticas de proteção social.

⁴ A VI Assembleia Geral Ordinária da Opiaj - Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi do município de Pauini -, foi realizada no mês de maio para discutir os temas “Direito, Governança e Soberania Territorial”. Segundo a Organização contou com a participação de 400 indígenas e representantes de instituições não indígenas parceiras.

⁵ O tio de dona Osvaldina, seu Camilo Matoma talvez seja o pajé mais antigo e ativo da região do Complexo; como bom pajé ele é curador e uma voz potente para cantar xingané – cerimonia tradicional dos Apurinã em homenagem aos mortos (cf. Fernandes, 2018; Fernandes & Francisco Marcelino Apurinã, 2018). Vale ressaltar que a presença de um pajé muda a atmosfera da aldeia. Seu Matoma está ali presente de corpo, mas seu espírito, segundo ele, viaja todas as noites para as aldeias dos parentes “encantados”. Segundo os Apurinã, os pajés não morrem, se ‘*encantam*’, e os únicos capazes de alcançar a “terra sagrada” (ver Schiel, 2004).

⁶ Banana, farinha, abacaxi, castanha, frutas silvestres, copaíba, andiroba, rapé (que tem boa saída), de vez em quando, uma carne de caça, peixe etc.

⁷ Como diz Ingold (2018, p. 127): “as propriedades biológicas são, elas mesmas, culturalmente diferenciadas”.

⁸ Açúcar, café, leite, sal, sardinha, cartucho, pólvora, chumbo, linha, agulha, anzol...

Referências

- APARICIO, M. (2011). Panorama contemporâneo do Purus Indígena. In: Mendes Dos Santos, G. (org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, pp. 113-131.
- COELHO DE SOUZA, M. et. al. (2017). T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. *Revista EntreTerras*. Brasília, vol. 1. n. 1
- FERNANDES, M. R., e APURINÃ, Francisco Marcelino Silva (org.). (2018). *MÚSICAS DA floresta*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/ Neai/UFAM.
- FERNANDES, M. R. (2018). *O umbigo do mundo: a mitopoética dos índios Apurinã e o espírito ancestral da floresta*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Manaus: Universidade Federal do Amazonas.
- GOW, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- INGOLD, T. (2018). *Anthropology: why it matters*. Cambridge, United Kingdom.
- LATOUR, B. (2006). Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). *Cadernos de campo*, n. 14/15, pp. 339-52. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p339-352>
- LATOUR, B. (2012). *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba.
- LATOUR, B. (2020). *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- LAZARIN, M.A. (1981). *A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: DAN/UnB.
- LINK, R.S. (2016). *Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: UFRGS/IFCH.
- SCHIEL, J., e Smith, M. (2008). *Levantamento etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus IN: Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Mariênê e Tumiã*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GIZ.
- SCHIEL, J. (1999). *Entre padrões e civilizadores: os Apurinã e a política indigenista no Médio rio Purus na primeira metade do século XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas: Unicamp/IFCH.

SCHIEL, J. (2004). *Tronco velho: histórias Apurinã*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Campinas: Unicamp/IFCH.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2017). Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. Edições Chão da Feira: *Caderno de Leituras*, n. 65, série intempestiva.