

**AS TERRITORIALIDADES DOS JAMAMADI DO LOURDES: DA
TRADIÇÃO E DA MODERNIDADE**

**LAS TERRITORIALIDADES DE LOS JAMAMADI DE LOURDES: DESDE LA
TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD**

**THE LOURDES' JAMAMADI TERRITORIALITIES: TRADITION AND
MODERNITY**

Sandra Ayres¹
scayres@terra.com.br

RESUMO

Este artigo apresenta as relações do grupo indígena Jamamadi com o território, suas territorialidades, sob a ótica da teoria social, sem, contudo, desviar do conceito de território enquanto espaço concreto definido pelas relações de poder, que têm como característica, neste caso, a conservação da biodiversidade no território tradicional. Suas territorialidades se desenvolvem livremente com todas as possibilidades conferidas pela modernidade e pela tradição, ao mesmo tempo em que o Estado Nacional inicia os procedimentos administrativos para a destinação de uma terra indígena ao grupo sob as diretrizes da Constituição de 1988 e legislação posterior. Conferir as territorialidades do grupo vai além da identificação do território tradicional, onde possa ser legitimada a exclusividade de uso enquanto direito constitucional, e incorpora os espaços que são territórios da ação superposta a de outros agentes.

Palavras-chave: populações tradicionais, grupo indígena, grupo Jamamadi, território, territorialidades.

RESUMEN

Este artículo presenta las relaciones del grupo indígena Jamamadi con el territorio, sus territorialidades, bajo la óptica de la teoría social, sin, todavía, desviar del concepto de territorio mientras espacio concreto determinado por las relaciones de poder, que tienen como exclusiva, en este caso, la conservación de la biodiversidad en territorio tradicional. Sus territorialidades se desarrollan libremente con todas las posibilidades conferidas por la modernidad y por la tradición, al mismo tiempo que Estado Nacional comenzó los procedimientos administrativos para la destinación de una

¹ Aluna do Programa de Mestrado em Geografia/SCT/UFPR

tierra indígena al grupo bajo las directivas de la Constitución Brasileña de 1988 e legislación posterior. Otorgar las territorialidades del grupo se halla más que la identificación del territorio tradicional, donde pueda ser legitimada la exclusividad de uso mientras derecho constitucional y agrega los espacios que son territorios de acción superposta a de otros agentes.

Palabras llave: poblaciones tradicionales, grupo indígena, grupo Jamamadi, territorio, territorialidades.

SUMMARY

This article presents the aboriginal group Jamamadi relationships whit your territory, yours territorialities, based in social teory without however to deviate from the concept about territory while concret place defined by the power relations that they have a characteristic, in this case, the biodiversity conservation in traditional territory. Their territorialities develop freely whit all possibilities brought by the modernity and tradition, at the same time where the National State starts administrative procedures to destine one aboriginal place to the group under directives from 1988's Brazilian Constitution and altering legislation. To confer group's territorialities is beyond the traditional territory identification where can be legitimated use exclusiveness while constitutional law and it incorporating places that they are territories from overlap action another agents.

Key words: traditional populations, aboriginal group, Jamamadi group, territory, territorialities.

INTRODUÇÃO

A questão da territorialidade, e da territorialidade indígena, faz sentido primeiro pela importância do território na liberdade de ser, na linha abordada por SOUZA (2001), segundo o qual a territorialidade tem importância para o processo de desenvolvimento, entendido este enquanto autonomia. Em segundo lugar, porque há uma visível transformação sobre a tradicional territorialidade do Estado, com o surgimento de novas territorialidades. E são condicionantes dessas transformações e da formação de novas territorialidades: *“a revolução científico-tecnológica que transforma a base tecnoprodutiva da economia, gerando mudanças na organização da produção e*

do trabalho; (...) e a crise ambiental, que impõe novos padrões de relações com a natureza e com seus recursos” (BECKER, 2001: 273); em que “ambos redefinem os estilos de vida, a ética e a cultura, a dinâmica político-social e a organização do espaço global e dos territórios nacionais” (BECKER, 2001: 274).

Na Amazônia Brasileira, as terras indígenas já identificadas ocupam significativos 20% da área total da Amazônia Legal e, segundo a Fundação Nacional do Índio (2004), o problema principal de destinação de terras às populações indígenas está solucionado, pois apenas casos residuais ainda não foram contemplados. Assim, no Brasil do século XXI, uma configuração espacial em parcela do território nacional sugere o delineamento de uma outra forma de ocupação, diferenciada daquela resultante das forças capitalistas de produção, apesar das políticas desenvolvimentistas implantadas na Região Amazônica e de toda a pressão que essa região sofre enquanto fronteira.

Tratar dessa forma de ocupação não significa limitar-se às terras indígenas. Originou-se na Amazônia, e se estendeu a outras partes do território nacional, o reconhecimento da territorialidade de populações tradicionais, como seringueiros, caiçaras, quilombolas, ribeirinhos, entre outras, que produzem resultados semelhantes em termos de manutenção dos ecossistemas. Populações que mesmo articuladas, ainda que precariamente, à sociedade capitalista nacional, cada vez mais globalizada, mantém sua subsistência por meio da pequena agricultura, pequena pesca, caça, extrativismo e trabalho assalariado ocasional.

É importante neste início fixarmos a noção de território que estamos analisando para o grupo. Entendemos que é um território da relação de poder sobre o espaço concreto geográfico (mas não somente), da realização nesse espaço de uma síntese integradora dos processos de significação (ordens simbólicas, discurso), dominação (instituições políticas e econômicas) e legitimação (instituições legais, no caso, também os mitos) empreendidos nas relações sociais do grupo entre si e com os “outros”. O fato de ser concreto, no entanto, não elimina sua fluidez, sua característica essencialmente relacional. Relações essas inacabadas, sempre em construção, resultantes da articulação entre diversos níveis da realidade, de estruturas sociais tradicionais e modernas, das interações com os vários grupos, sejam da sociedade nacional ou de outros grupos étnicos, e do processo histórico a que estão inseridos neste processo. Daí decorre a noção de territorialidade como a relação do grupo com o espaço concreto, manifestado em território, fazendo uso do espaço abstrato das instituições. Territorialidade como um

“certo tipo de interação entre o homem e o espaço” (SOUZA, 2001: 99). Por outro lado, segundo Raffestin, “(...) territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema.” (RAFFESTIN, 1993: 160). Portanto, a territorialidade não é imanente ao grupo mas construída no processo de incorporação de novos signos decorrentes também da interação com a sociedade e o Estado nacionais.

AS TERRITORIALIDADES DO GRUPO

Os Jamamadi, enquanto grupo, ficaram bastante confundidos pelas várias denominações decorrentes dos atores presentes no seu contato inicial, os seringueiros. Segundo Lúcia Rangel, Jamamadi não é auto-denominação, em sua língua “*zama quer dizer mata, e assim permanecem gente do mato Jamamadi (Zamamadi), nome que lhes foi atribuído, provavelmente pelos Paumari*” (RANGEL, 1994: 82). Outro sufixo, deni, é um coletivizador e segundo vários exemplos de aplicação na língua apresentados por Lúcia Rangel “*permite inferir que o sufixo deni remete para estados de crescimento, pertencimento e origem. Assim, Anopideni são os passarinhos criança, os filhos do passarinho ou o povo do passarinho. Por tudo isso parece apropriado chamá-los de grupo de denominação*” (RANGEL, 1994: 85). Anopideni é o grupo de denominação dominante dos Jamamadi que se localizam no Lourdes.

“Os grupos de denominação são compostos por um conjunto de pessoas aparentadas, onde as relações de afinidade balizam os laços mais fortes entre as famílias que os compõem. São endogâmicos, constituídos por chefias políticas independentes e realizam, cada um deles, o conjunto global das instituições e relações sociais. Os vínculos entre os grupos de denominação (...) pautam-se por dois mecanismos: o de aproximação, mais relacionado com a contigüidade espacial e o de distanciamento que gera a diferenciação sócio-cultural entre eles.” (RANGEL, 1994: 85-86)

Primeiramente, o território atual do grupo, aparentemente estável, é fruto de quase trinta e cinco anos de ocupação. A iniciativa da ocupação do local coube a Vicente Anopideni que sai com sua família do Seringal do São Miguel no igarapé Capana, por volta de 1970 (o Seringal São Miguel foi incluído na terra indígena posteriormente demarcada como Igarapé Capana, em 1997), primeiramente com destino ao Piquiá (local alto, próximo ao centro urbano de Boca do Acre que mais tarde vem a constituir o bairro para onde são transferidas as instituições públicas em prédios construídos para fugir das enchentes constantes que assolavam a parte antiga da cidade,

a “Rua”). A saída do Capana é motivada pela depopulação histórica em decorrência de diversas epidemias, que naquele momento, torna o “arabani” (feitiço) como de proporções incontornáveis. Ao “arabani” sempre foi creditada a causa das mortes. No entanto, a ocupação do igarapé Capana era fruto de dispersão anterior do grupo. Tradicionalmente os Jamamadi foram encontrados nas regiões de florestas em terras altas (uma denominação regional para o Planalto Rebaixado da Amazônia, portanto, de terras de baixa altitude entre 100 a 150 metros, localizado nos interflúvios dos grandes cursos d’água), entre os rios Purus e Juruá, mais interiorizados na mata. Agricultores e caçadores somente se aproximaram do grande rio, o Purus, como estratégia de sobreviver à ocupação de seu território pelas frentes extrativistas. As alternativas estavam entre se esconder, cada vez mais impossível, ou se inserir no processo de exploração buscando sempre que possível localizar-se em seringais com “bons Patrões” (RANGEL, 1994).

Até 1950, os deslocamentos ainda são muito freqüentes quando começam a se fixar no Capana, às margens do igarapé de mesmo nome. No entanto, ainda conseguiam algum refúgio construindo suas casas e roçados para o interior da mata. Lá tinham a liberdade de andar nus e de realizar suas festas como ainda está na lembrança dos mais velhos do Lourdes.

Em 1972, passaram a morar no Piquiá, atrás da cidade de Boca do Acre, em uma trajetória complicada, até que este local se transforma em bairro da cidade e são obrigados a novo deslocamento. Se antes encontram refúgio nos seringais, agora estes não constituem mais unidades produtivas e suas antigas áreas estão sendo ocupadas por fazendeiros que delimitaram suas propriedades para criação de gado, para explorar madeira ou mesmo apenas para reservar terras com fins especulativos (RANGEL, 1994). Um grupo se desloca para o quilômetro oito da BR-317 e o grupo de Vicente Anopideni se desloca para o Lourdes, onde encontra antigo conhecido, Senhor Lauro de Assis, que *“tomava conta do local e assegurou que o Seringal Lourdes estava desocupado e que eles podiam se instalar ali”* (Entrevista, junho de 2004)

A inserção compulsória dos Jamamadi no sistema capitalista monoextrativista causa a primeira transfiguração territorial. Se antes havia uma continuidade espacial entre os vários grupos de denominação, com a chegada dos seringais rasgando seu território, a descontinuidade marca a nova etapa, causando distanciamentos nunca mais recuperados. A continuidade espacial também estava presente no interior do grupo de denominação com a moradia em grandes casas comunais, malocas de forma cônica, que

abrigavam todas as famílias da aldeia (KROEMER, 1985), atualmente convertidas para moradias unifamiliares construídas sobre estacas, assoalhada com ripas de paxiúba (*Iriartella* sp.) e coberta com palha de caranaí (*Chelyocarpus chuco*), que pouco diferem das moradias dos regionais. A descontinuidade passa a ser a marca territorial dos Jamamadi que ocupam os seringais no seu processo migratório e os incorporam definitivamente como possibilidade espacial de vivência do seu cotidiano na retomada em 1972 do Seringal do Lourdes, após a passagem pelo urbano.

Um outro grupo de denominação Jamamadi, os Sivakoedeni, moradores do igarapé Santo Antônio, na Terra Indígena Inauini, mesmo *“espalhados hoje em colocações, têm completo controle de seu território. Se um branco quiser entrar aqui e tomar a terra, Jamamadi diz: okasuno, saia daqui, terra de Jamamadi, assim expressa-se tuxaua Henrique. Suno é tudo, o território, diferente de nami, terra e de namiká, terra em que se planta e também de zipá que é o barro da cerâmica. Vahi vahitarupirá é lugar de Jamamadi”* (RANGEL, 1994: 65). Para o grupo do Lourdes nami é terra, o chão todo, o que inclui tudo o que nela está e namiawá a terra do Jamamadi, território. Os Jamamadi do Capana designam seu território como arika zama, mas o identificam com o lugar dos patrões e da doença.

Sua territorialidade também é marcada por mecanismos de aproximação e afastamento em relação aos outros grupos de denominação. As diferenças sutis na linguagem entre estes grupos permitem que se comuniquem sem dificuldade: *“parecem constituir-se duplamente em mecanismo de aproximação e distanciamento. Sendo inteligíveis entre si, essas linguagens, permitem identificações culturais que, no passado, podem ter sido mais importantes que no presente”* (RANGEL, 1994: 143), mas que, por outro lado, servem para marcar a identidade de cada grupo, e sua diferença. Mas a principal característica do afastamento entre os grupos é a da acusação de “arabani” (feitiço). Como já foi dito, creditam à feitiçaria a causa de mortes, o que origina as migrações. Como o poder de enfeitiçar é prerrogativa do feiticeiro, o zopinehe, ou pajé, então acusavam o pajé de outro grupo de denominação como causador do feitiço e se afastavam. Deixavam comida para o morto e partiam para construir novas casas e roçados em outro local. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Assim, estes mecanismos de aproximação e afastamento sociais também deixam marcas no espaço concreto. A principal motivação para as migrações dos Jamamadi tem origem tradicional com a morte de um parente. O movimento territorial se dava

periodicamente, mas se mantinha em um espaço finito e distante do grande rio, o Purus. Com o contato, este movimento aumenta, pois aumenta o número de mortes por contaminação de doenças e epidemias que fogem ao controle. O espaço finito está ocupado por novos atores dos quais se deve num primeiro momento fugir. Mas fugir para onde? *“Os Jamamadi não têm mais para onde ir”* (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Os seringais acabam por movimentá-los para a beira do grande rio. Mas *“havia uma tensão constante em relação aos Apurinã que dominavam as margens do Purus e empreendiam incursões mata a dentro para atacar as aldeias Jamamadi. Os cronistas do século XIX e das primeiras décadas do XX registram este dado e reforçam a idéia de uma superioridade guerreira que os Apurinã ostentavam, amedrontando os Jamamadi”* (RANGEL, 1994: 142). O território atual é construído sobre território inimigo. No entanto, na luta atual, os inimigos do passado se tornam aliados na conquista da legitimação de um território pelo Estado Nacional, como será visto na territorialidade reivindicada.

A depopulação, causada pelas epidemias do contato, é fator importante na história do grupo e nas suas motivações ao movimento, *“a ameaça de morte pairou sobre os Jamamadi como uma possibilidade iminente (...), forçando-os a lidar com ela para restaurar continuamente sua vida social”* (RANGEL, 1994: 146), pois desorganiza a vida social e pode comprometer a reprodução do grupo. *“Em verdade, o efeito fatal da depopulação colocou para os Jamamadi do Capana a alternativa de encontrar parceiros em diferentes grupos de denominação. Deste modo, os remanescentes minoritários Aptori, Sirori, Zomahi e Zoazoa fornecem parceria conjugal adequada aos Tano e Anopi. Aqueles formam o grupo majoritário em termos populacionais, mas os Anopi possuem uma chefia forte, o que os torna capazes de incorporar aliados, através das relações de afinidade, na localidade onde vivem.”* (RANGEL, 1994: 89). Vicente Anopideni, do grupo do Lourdes, desempenha o papel dessa liderança forte no processo.

Seguindo a especificidade necessária no tratamento do grupo, enquanto diferenciado etnicamente e vinculado à tradição, não há como fugir dos mitos que são por eles relatados quando querem nos fazer entender alguma coisa importante de sua vida. Segundo Lévi-Strauss *“qualquer que seja nossa ignorância da língua e da cultura da população onde foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo inteiro. A substância do mito não se encontra no estilo, nem no modo de*

narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada” (LÉVI-STRAUSS, 1975: 242).

Assim, aventuramo-nos na cosmologia para analisar o mito de origem dos Jamamadi, segundo contado pelo Senhor Olavo, anotado em entrevista em junho de 2004, que é exemplificador da relação com a natureza, em um perspectivismo ameríndio como desenvolvido por Viveiros de Castro (1996). O Senhor Olavo, 69 anos, é um dos primeiros moradores do Lourdes, tendo seguido com o grupo de Vicente Anopideni desde a saída do Capanã até a passagem por Boca do Acre e a chegada no Lourdes. O relato deste mito está bastante truncado, mas não o encontrando em nenhum outro lugar, o descrevemos com algumas interrupções para deixá-lo mais claro, conforme anotações de campo:

“[Esta é a] história de um índio no começo do índio. Malhadeira de índio. Toda vez que ele ia, a onça tinha pêgo, ele tornava por a malhadeira, a onça despedaçava. 4 horas foi ver a malhadeira, chegou a onça do céu, tirou a capa pôs em cima do pau. O dono da malhadeira pega a capa da onça como pajé. A onça olhou para trás: cadê minha capa? Perto da aldeia usou a capa da onça. Vestia para caçar e matou muito macaco. A mulher cismou dele matar muito macaco. Ele foi na frente caçar e a mulher seguiu e viu ele vestir a capa. Chegou de volta sem a capa. [a mulher insistiu] Ele mostrou a capa da onça [e disse] para não dizer para os irmãos. A mulher contou até que mostrou. Os irmãos usaram também. Cada um usa a sua. Cortaram a capa em pedacinhos. Ele usou o chapéu e aí ficaram panema – todo mundo ficou panema. Por lá foram caçar escutou longe caindo uxi [fruta] a onça virou pé de uxi. No outro dia foram juntar uxi convidaram pessoas da outra aldeia. O dono da capa encontrou a onça [que quis vir junto para aldeia] eu já ia mesmo convidar. Assim 6 horas fizeram festa a onça começou matar as pessoas. Daí tiraram a música. Ficou um gato da outra aldeia. Chega gato explica tudinho tocaram fogo nas onças. Sobraram onça pintada e onça preta. Das onças que vêm do céu esta a história do começo dos Jamamadi.” (Sr. Olavo, depoimento de junho de 2004).

O que este mito nos relata sobre o “*começo dos Jamamadi*”, é de um tempo em que homens e animais se comunicavam e as onças, que no princípio são caçadas sem sucesso porque tem uma capa protetora, ao final de uma longa batalha, as que vêm do céu são as constituintes do próprio grupo. Em uma continuidade entre animais e homens mas também entre o que vem do céu com o que está na terra.

Assim, um grupo que mantinha na contigüidade espacial e na continuidade social homem/natureza, segundo a categoria de animismo ou perspectivismo ameríndio, a construção de sua territorialidade se vê na contingência de reconstruí-la em um espaço

não tradicional, disputado pelos antigos seringueiros e seringalistas mas também por outro grupo indígena tradicionalmente da região, os Apurinã.

Para entender essas discontinuidades e a construção de novas territorialidades do grupo, seguindo a proposição de Giddens de que as ações dos sujeitos estariam submetidas/facilitadas (a dualidade da estrutura) pelas modalidades estruturais de significação, dominação e legitimação, caminharemos no sentido de entender as ações dos sujeitos como agentes reflexivos que buscam na reconstrução territorial uma forma de poderem continuar a ser índios ainda que se relacionando de forma intensa com as estruturas sociais modernas e fazendo uso dessas mesmas estruturas quando lhes convém. Podemos encontrar a ação reflexiva do grupo tanto no que se relaciona com a tradição, quanto naquilo que se relaciona com a modernidade, sem com isso estarmos estabelecendo graus de qualquer natureza sobre a vinculação do grupo com esta ou aquela estrutura. Apenas identificando quais elementos compõem as estratégias do grupo em cada uma das situações e como se configuram espacialmente essas relações.

A **primeira territorialidade** que vamos tratar é a da roça, pois é nela que ainda se mantém o mais tradicional do grupo. Habitantes das cabeceiras dos igarapés ficaram conhecidos como agricultores de terra firme: sua preferência é derrubar mata alta pois a roça produz mais. A tradição agrícola está expressa no mito da origem das roças segundo relatado pelo tuxaua Henrique Sivakoedeni para Lúcia Rangel.

Na interpretação desse mito, Lúcia Rangel, seguindo vários autores, destaca elementos que, revisados aqui, esclarecem sobre essa territorialidade essencialmente feminina. Essa territorialidade vincula-se com o feminino, mas também com a identidade Jamamadi. No contato histórico ficaram conhecidos como índios agricultores de terra alta e é assim até hoje que gostam de ser reconhecidos. Contam com facilidade esse mito, que também foi relatado no Lourdes em junho de 2004, revelando “*o modo como se inseriram na história recente*” (RANGEL, 1994: 102). Assim, a significação dada a essa territorialidade está vinculada à identidade Jamamadi, na sua inserção na comunidade nacional, como no mito:

“Zaboeni e Inikuri Kahi eram casados e viviam com seu filho e com duas irmãs de Zaboeni, Sinamá biriharu (cotia grande) e Sinamá putaharu (cotia pequena). Neste tempo não havia bichos, só nambu e sapo (giam e tamacuaré) por isso, quase não havia caça; também não havia roça, apenas palmito e batata do mato; nem peixe havia. Arco e flecha já havia. Inikuri Kahi estava grávida e ficou imaginando; imaginou, imaginou, imaginou e resolveu acabar com a penúria. Foi para o mato com o marido e pediu para ele arrancar os pedaços do

seu corpo, pernas, braços, cabeça etc e jogar nos paus grandes. Avisou que não tinha perigo e que ia fazer um grande fogaréu. Era para ele correr para a água e não assustar-se porque ela não iria morrer. Ele não queria matar a mulher mas acabou por fazer o que ela pedia; foi tirando os pedaços do seu corpo, tirou um braço e jogou e assim por diante. Cada pedaço que caía num pau pegava fogo e assim fez-se o fogaréu. Zaboeni correu para a água e foi para casa às seis horas da tarde. Quando chegou, suas irmãs perguntaram pela cunhada e ele disse a elas para dormirem. No outro dia, pela manhã, elas voltaram a perguntar pela cunhada. Mais tarde, Zaboeni voltou ao local do fogaréu e lá encontrou uma roça muito bonita; tinha mandioca (po'o), abacaxi, abóbora, melancia, milho. Tinha também uma casa grande, com redes, pau de paxiuba, massa de po'o, coripi, peneira. Nesta roça bastava arrancar o produto que ele nascia de novo. Zaboeni chamou pela mulher e disse que sentia falta dela. Ela então respondeu, não chore pois estou aqui; fiz roça, casa, rede, tudo, eu sou tudo isso. Numa outra ocasião zaboeni pegou banana brava do mato e colocou na água do igarapé; daí veio peixe, matrinchã, e comeu a ponta da banana. Zaboeni afundou a banana e o peixe entrou dentro dela. Assim começou a pesca.” (RANGEL, 1994: 95-96)

Suas roças, grandes e muito diversificadas, mantém a diferenciação do grupo em relação aos demais, inclusive a outros grupos étnicos da região. Porém, o domínio é feminino, evidenciado quando em campo houve uma iniciativa de fazerem uma grande quantidade de caiçuma (bebida) de cará (*Dioscorea* sp.) e todas as mulheres se dirigiram a uma única roça, da Dona Carmina, viúva com 68 anos, também do grupo inicial de Vicente Anopideni. Dona Carmina comandou a retirada de produtos determinando o local, o tipo e a quantidade a ser retirada (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). Assim, a roça não é somente uma tarefa feminina, mas a roça é da mulher, pois a escolha da retirada do produto se deu em relação a opções de roça entre as de todas as mulheres, cabendo a decisão a elas sobre a qual roça recairia a retirada e à sua dona aos detalhes da extração do produto. Esse domínio fica legitimado pelo mito. “*Mesmo sendo comum entre os diversos povos indígenas que a colheita seja tarefa feminina, a diferença entre os Jamamadi é a ênfase que dão à roça da mulher, como se estivessem, assim, atribuindo significação à vida e ao mito, o que parece ensejar os paradigmas da atividade feminina.*” (RANGEL, 1994: 102)

A preparação da roça é uma atividade masculina, já que o homem escolhe o local onde há árvores grandes (pois preferem a mata alta de capoeiras antigas ou de floresta nativa), mas o plantio e a colheita são femininos, e a roça é vinculada à sua dona. “*De um ponto de vista, o mito mostra o papel da mulher na passagem da natureza à cultura: a natureza fecundada pelo homem, transforma-se em cultura*

fertilizada pelo corpo da mulher, cuja natureza é essencialmente fértil” (RANGEL, 1994: 102).

A roça mantém também uma continuidade espacial da territorialidade feminina, a roça e a moradia. Formada por apenas uma grande casa, a aldeia era construída próxima ao roçado, formando um conjunto casa e roça, tal como o descrito no mito de origem das roças (KROEMER, 1985). “*Com o tempo esgotavam-se as áreas próximas à antiga casa, para feitura de novos roçados. A casa também envelhecia. Desse modo, escolhia-se um novo lugar para a nova construção, faziam derrubada para roça e construíam pequenos tapiris que serviam de moradia provisória para as famílias nucleares*” (RANGEL, 1994: 135). Na aldeia do Lourdes, isto está em movimento. As casas atuais foram construídas mais próximas ao rio Purus, numa estratégia de dar proteção ao território no sentido de evitar invasões, e isto deixou as roças um pouco mais distantes. No entanto, há uma conversa geral em retornarem as suas casas para o ponto alto mais distante das margens do grande rio e mais próximas das roças atuais.

As mulheres também são responsáveis pela manutenção da língua. Se a entendemos como principal forma de dar significado ao mundo, entendemos quão importante está sendo o papel feminino na aldeia do Lourdes, dos Jamamadi.

Além disso, as atividades agrícolas têm grande vínculo com as festas de fartura, pois a “*tradição Jamamadi é composta por um conjunto de rituais que tem seu auge nos meses de junho, julho e agosto. Passam estes três meses, praticamente em festas ininterruptas*”. (RANGEL, 1994: 117). A fartura tem um significado especial para o grupo, no sentido de que em solos pobres da Amazônia, altamente ácidos, com a presença de níveis tóxicos de alumínio, aliado à baixa fertilidade por falta de nutrientes, a obtenção de bons resultados denota uma boa escolha do local e uma boa queima, que impeça a regeneração da vigorosa sucessão secundária e para liberação das altas taxas de fósforo e nitrogênio (MORÁN, 1990). A produtividade, no entanto, tem vida curta, em um a três anos o local se esgota e a roça tem que ser deslocada para outro lugar.

Adaptada a estes solos, a mandioca (*Manihot sp.*) é o principal produto da roça e fornece elevadas taxas de calorias e carboidratos; no entanto, pobre em proteínas, tem que ser completada com proteína animal, obtida pela caça e pesca, bem como pelo consumo de animais invertebrados encontrados por toda a floresta. Os animais, como visto anteriormente, não estão separados como natureza, mas são sociais em continuidade à condição de humanidade e, como atestam os mitos, em especial o mito

de origem, a condição inicial de uns e outros (humanos, animais e plantas) é cultural, não natural.

Diferentemente da sociedade capitalista moderna, ninguém, nenhum membro do grupo, ignora como um ser vivo se torna alimento. Como os animais são caçados, pescados e mortos para a sobrevivência do grupo. Desde pequenos são familiarizados com as histórias de caça e de pesca, com o que acontece com os animais no momento da morte, a tentativa de fuga, o medo, as reações, o sofrimento (DESCOLA, 1998). Com isso também se familiarizam com o comportamento da caça, isto é, seus ambientes de reprodução, suas frutas preferenciais, com a localização e concentração destas fruteiras, com as rotas de circulação dos animais, definidas pelos hábitos alimentares e de acasalamento, bem como com as relações com outras espécies, isto é, com a territorialidade dos animais que se configura também como sazonal. Tempo e espaço presentes.

Assim, se define uma **segunda territorialidade**, essencialmente masculina, e, da continuidade entre homem e natureza, que são os espaços da caça e da pesca, que se conformam como pontos privilegiados definidos pela localização reconhecida da presença de espécies animais conectados por linhas de deslocamento que são as trilhas na mata. O que define essa territorialidade é a distribuição e tendências territoriais e as limitações a certos habitats das espécies de preferência do grupo. A concentração de certas espécies vegetais, que são alimentos dos animais, em ilhas de recursos, é comumente associada a área de manejo humano, indicadora de sítios arqueológicos (MORÁN, 1990), o que permite articular essas duas territorialidades iniciais.

A prática de manejo de capoeiras, resultantes do abandono das roças, com a limpeza seletiva da área, permite a permanência de árvores frutíferas que reduzem a invasão pelas gramíneas e proporcionam sombreamento às espécies mais sensíveis. Também atraem os principais agentes de dispersão da floresta, os morcegos e os pássaros, que depositam sementes da floresta primária. O ambiente embaixo das frutíferas torna-se mais adequado em termos de temperatura, nutrientes e iluminação, facilitando assim a germinação das espécies mais sensíveis e a concentração de espécies que, na Amazônia, são caracteristicamente de dispersão, caso não haja a intervenção humana. (MORÁN, 1990).

Os grupos indígenas habitantes das florestas, aqui incluídos os Jamamadi, preferem as antas (*Tapirus terrestris*) e os porcos-do-mato (queixada - *Tayassu pecan* ou caaitu - *Tayassu tacaju*) que pelo seu porte podem manter elevados níveis de

proteína animal. No entanto, a anta e os porcos-do-mato são caçados com menor frequência, em função de sua baixa incidência, e isso leva os caçadores a se concentrarem em animais menores, que têm taxas reprodutivas mais altas e tornam-se uma fonte mais estável de proteína animal, como os roedores, os macacos e as aves (MORÁN, 1990).

Essa preferência, no entanto, não os libera de certos cuidados e de uma certa ética da caça, pois matam apenas o suficiente para suprir suas necessidades de alimento, nada a mais, não fazem sofrer os animais, os matam com rapidez, e como “*medida compensatória*” (DESCOLA, 1998), criam como animais de estimação os órfãos da caça. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Essa territorialidade configura-se em pontos de espera, locais privilegiados, a depender do tipo e da estratégia de caçada empreendida, articulados por caminhos abertos na mata. No tempo das chuvas, a caça é encontrada nos pontos mais elevados da terra alta, em barreiros (locais de argila exposta), “*onde as antas vêm lamber sal*” (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, 2004). As trilhas abertas na mata articulam os igarapés pelo alto da terra firme. No tempo da seca, os igarapés maiores, Preto e Matrinxã, bem como o rio Purus, são os locais para onde os animais se dirigem em busca de água e então são facilmente caçados. Outro local preferido é no caminho da aldeia para o igarapé Matrinxã onde pode ser observado um grande número de macacos de várias espécies. Acampamentos de caça estão presentes ao longo dos dois igarapés, Preto e Matrinxã, e constituem habitação temporária para os períodos exclusivos de caça e pesca.

Uma mudança significativa em relação à caça foi a introdução da espingarda, que substituiu o artefato tradicional, a gravatana (zarabatana), feita de taboca de paxiuba (*Iriartella* sp.), haste oca de tucumã (*Astrocaryum aculeatum*) e flecha de talo de patauá (*Oenocarpus bataua* Mart.), principalmente utilizada para caçar macacos de várias espécies, e que não é mais utilizada pelo grupo do Lourdes.

“Os homens caçam, pescam, derrubam mato, queimam, constroem casas, escolhem o melhor terreno para o roçado. São trabalhadores e engenhosos, uns mais outros menos, e deixam à mostra suas qualidades. Em geral são desenvoltos, expressam-se bem em português e comandam as relações externas ao grupo. Alguns mais tímidos e mais submissos nas relações comerciais; descobrem agora que é bom aprender a fazer conta para não serem enganados. O maior desejo de todos é possuir uma espingarda nova e muita munição”. (RANGEL, 1994: 118-119).

A caça também significou a manutenção de uma certa alteridade do grupo frente aos contatos com os regionais, como nos conta o Senhor Euclides, 67 anos, antigo morador do igarapé Capana mas que só chegou recentemente no Lourdes. Uma das formas de se manterem foi como fornecedores da carne de caça aos seringueiros, que desconheciam a mata e não mantinham animais domésticos como suprimento de proteína animal (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). Assim, o seringal, como ambiente inclusivo para o seringueiro (RANGEL, 1994), mantinha a ligação com o índio também como “*força psíquica e instrumental que servia de suporte à vida na mata*” (RANGEL, 1994: 49)

A pesca por sua vez se define no tempo e no espaço, seguindo a subida e descida das águas. Aliás, a água no ambiente Amazônico é o principal fator definidor dos tempos das atividades, mas também definidor de espaços novos, que se constroem com a deposição sedimentar dos cursos d’água, que conformam novas praias a cada ano, ou que desmontam barrancos imensos nos meandros dos rios, vagando para um e outro lado, tornando o espaço instável. A lógica da propriedade privada tem sérios problemas na beira dos rios como o Purus, o proprietário pode perder ou ganhar terras em um único ano.

No tempo das secas, principalmente em agosto, a pesca é privilegiada nos igarapés, onde é utilizado o veneno de tingui de folha ou timbó de cipó (*Derris sp.*) para a captura dos peixes. Nos meses de junho e julho, é comum acontecer a friagem no rio Purus e então os peixes são “caçados” com flecha. De julho a setembro, um outro fenômeno mantém a pesca no Purus. É a piracema, chamada de migração dispersiva, que faz com que peixes de várias espécies subam o rio Purus para, em seguida, no início das cheias, em outubro, buscarem locais de reprodução realizando a chamada migração reprodutiva.

No tempo das cheias, os locais privilegiados para a pesca constituem-se dos sangradouros dos lagos para o rio Purus que ocorrem na outra margem do grande rio, margem direita, oposta ao Seringal do Lourdes. Uma extensa planície encontra-se nesta margem formada pela área de inundação do rio Purus que, possuindo um curso bastante sinuoso, com suas nascentes nas encostas Andinas, carrega grande quantidade de sedimentos que vão sendo depositados ao longo do canal, mudando o curso do rio, e comumente, abandonando meandros, que formam os lagos com ou sem comunicação com este mesmo rio.

Assim, a pesca e a caça definem uma territorialidade essencialmente masculina que manteve na sua parcela de comercialização para os seringueiros a possibilidade de continuidade e de sobrevivência do grupo frente à ocupação capitalista monoextrativista dos seringais. Uma territorialidade conformada em espaços descontínuos interligados por redes de comunicação, as trilhas abertas na mata. Mas também uma territorialidade fora dos limites definidos como do território indígena a ser demarcado, pois a pesca avança pelo rio Purus até onde possam encontrar maior abundância tanto em número de indivíduos quanto em diferentes espécies, assim como percorrem os lagos da região, especialmente na outra margem do rio. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Nesta mesma lógica de espaços descontínuos interligados por caminhos está a **terceira territorialidade**, a da coleta de materiais tais como de fibras para o artesanato, frutos, sementes, materiais de construção, para artefatos de caça e pesca, ervas e seivas medicinais, que é executada tanto por homens como por mulheres.

O conhecimento ecológico do espaço habitado é fundamental. Não saem a esmo para coletar o que aparecer mas saem com objetivos definidos em relação a qual recurso coletar, dependendo da época do ano e da intenção de suas atividades. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

O artesanato é essencialmente uma atividade feminina, de confecção de cestos, mas a coleta das fibras é realizada pelos homens. O artesanato tem sido uma fonte de renda para o grupo estimulado pela UNI-Acre – União das Nações Indígenas de Rio Branco. Neste sentido, esta territorialidade articula elementos da tradição com a inserção do grupo na economia regional, enquanto fornecedor de um produto especializado, o seu artesanato típico, isto é, as peças utilitárias tradicionais transformadas em objetos de arte para uso comercial. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Outra questão posta na transformação desta territorialidade em relação às tradições do grupo é que, com a dispersão e as acusações de arabani, muitos dos pajés foram mortos. Como eram os guardiões do conhecimento de cura, que inclui o uso de produtos naturais da floresta como remédio, este conhecimento não pode ser identificado no grupo. Considerando as mortes dos pajés, a possibilidade de identificação como feiticeiro pode ser fator de ocultamento do conhecimento medicinal do grupo, ainda que ele não tenha sido perdido. Quando ficam doentes buscam a cura,

primeiro na pajelança regional, entre curandeiros “brancos” (cariús), e se isto não traz resultados, buscam o hospital em Boca do Acre.

A **quarta territorialidade** é a do vínculo com o território do passado, do igarapé Capana, atualmente demarcado como Terra Indígena Capana. Pelo menos uma vez ao ano, no período de janeiro a abril, um grupo de homens sai de barco pelo rio Purus em direção à Terra Indígena Capana, em um dia de viagem, para a quebra da castanha. Lá, há o encontro com outros grupos de denominação que também residem fora, nas outras localidades, e com o grupo que permaneceu no Capana que é quem autoriza a retirada. São realizadas reuniões entre os homens e são acertados os pormenores da coleta, da quebra, do armazenamento e da retirada e venda da castanha. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

O retorno ao Capana sempre foi aventado como possibilidade pela FUNAI, que esperava que uma vez demarcado este território, os grupos espalhados voltariam a habitar o local. No entanto, as razões da dispersão, originadas em grande parte por fatores externos da ocupação regional, são fortes o suficiente para manter o grupo espalhado. Até hoje se mantêm as ameaças de morte ainda em decorrência das mortes do passado. Segundo Lúcia Rangel *“é de supor que a tradição Jamamadi já prescrevesse o assassinato de pajés fundamentado na acusação de outro pajé. No entanto, a incidência com que passam a ocorrer tantos assassinatos, chegando mesmo à extinção ou ao obscurecimento de sua figura, só pode ser compreendida como resposta à desordem que se instaura no interior da sociedade”* (RANGEL, 1994: 161-162).

Esses assassinatos, que dispersam o grupo, são entendidos por Lúcia Rangel como vingança, que por sua vez *“não pode ser contida, pois ela restitui a diferenciação entre os sujeitos sociais, necessária à paz e à ordem. Ela permite reconstruir a reciprocidade entre grupos, porque exige o posicionamento a favor ou contra o vingador ou o vingado”* (RANGEL, 1994: 171).

A dispersão e os assassinatos constituem sim um mecanismo de reorganização social dos Jamamadi. Permite aos grupos optarem por novas alianças em novos locais, e retomarem o equilíbrio social ainda que com perdas, como no caso dos Jamamadi do Lourdes, sem o pajé ou zopinehe. São taxativos no Lourdes quando dizem que *“não voltam para o Capana e isto nunca foi uma coisa que quisessem”* (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). No entanto, segundo relatos de Lúcia Rangel, houve sim uma mobilização liderada pelo grupo do Lourdes para que todos os

grupos de denominação espalhados voltassem ao antigo território, mas acusações de proveito próprio teriam abortado a iniciativa.

Assim, o que pode estar determinando objetivamente a manutenção do vínculo com o território do passado pode ser a qualidade e a quantidade da castanha lá encontrada. Além disso, a comercialização da castanha tem sido estimulada pela instalação em Boca do Acre de uma cooperativa de beneficiamento do produto. A modalidade de domínio econômico mantém a relação com o território do passado, mas traz oportunidades de embates com as outras questões envolvidas na reorganização social Jamamadi, na medida que proporciona o encontro entre os homens de vários grupos de denominação. Da manutenção do domínio econômico sobre o território do passado poderão emergir outras formas de relacionamento com este espaço, na medida em que forem reelaboradas as razões da saída do Capana.

A **quinta territorialidade**, a do urbano, não é exclusiva dos Jamamadi. Muitos outros grupos a experimentam, como no caso de índios do Alto Rio Negro:

“Muito embora, boa parte da população indígena da área já tivesse experimentado a vida urbana, empurrados a ela sobretudo após passar pelas escolas missionárias, o que mais os atrai são as possibilidades de conseguir empregos, na sua maior parte temporários e pouco rentáveis, vender seus produtos e obter mais mercadorias, continuar estudando, ter maior acesso ao atendimento médico e hospitalar, e, talvez o mais importante, imaginarem-se modernos. Configura-se na modernidade um novo ‘descimento’, caracterizado pelo fetiche urbano” (OLIVEIRA, 1995: 185, grifos meus).

O imaginarem-se modernos lhes assegura um pensar moderno, aquele que não é sancionado pela tradição, mas pela reflexão à luz de um conhecimento renovado. Assim posicionam-se os Jamamadi, quando insistem na permanência no Lourdes, não só, mas também porque fica próximo ao urbano e com isto há facilidades no deslocamento para o recebimento da aposentadoria, na comercialização de seus produtos com preço melhor do que do regatão, no acesso à assistência à saúde, no reencontro com outros grupos de denominação ou parentes em território “neutro”, mas também nas disputas com grupos indígenas rivais em outra dimensão diferente da do passado, em que os Apurinã faziam incursões dentro da mata para atacar as aldeias Jamamadi: *“... especialmente na cidade, onde Apurinã e Jamamadi enfrentam-se nos bares e bailes de fim de semana. Todos bebem e brigam, chegando mesmo a esfaquear-se, como que querendo provar ao outro maior valentia”* (RANGEL, 1994: 166).

A inclusão de uma territorialidade urbana no universo das concepções do grupo Jamamadi é parte da modernidade em que estão inseridos e à qual não recusam, antes a procuram, especialmente na assistência governamental. A aposentadoria tem sido uma entrada significativa de recursos financeiros para comunidades rurais e especialmente para sociedades indígenas. É com o dinheiro da aposentadoria que Dona Cacilda, 71 anos, viúva de Vicente Anopideni, mãe da atual liderança, compra seu fumo, tão apreciado, o açúcar e o café, além de outros produtos industrializados. É também com o dinheiro da aposentadoria que o Senhor Olavo, já citado, compra de pescadores vizinhos o peixe pescado com malhadeira, objeto que não faz parte dos artefatos de pesca dos Jamamadi do Lourdes. Assim, a aposentadoria se apresenta como uma entrada regular de recursos que lhes assegura o fornecimento de produtos de consumo da modernidade ou obtidos com tecnologia não tradicional.

Para os Jamamadi, que até 30 anos atrás não conheciam o dinheiro, com as relações comerciais baseadas tradicionalmente na troca e no sistema de aviamento com o regatão ou com o patrão do seringal, a manipulação do dinheiro ainda não é completamente dominada pelo grupo: *“os Jamamadi do Capana contam que passaram a conhecer o dinheiro apenas em 1972, quando vieram morar no Piquiá. Até hoje eles têm dificuldade em compreender o valor das notas e a operação de troco: freqüentemente são enganados pelos comerciantes da cidade, que fazem seu dinheiro desaparecer e não ser suficiente para as compras que planejavam fazer.”* (RANGEL, 1994: 124).

A territorialidade urbana se expressa também no encontro com parentes que se distanciaram. O Senhor Paixão, residente no Piquiá, onde mantém uma pequena bodega com alguns produtos para a venda, descendente de uma família de pajés (zopinehe) é irmão de Dona Cacilda, que foi casada com Vicente Anopideni, líder dos Jamamadi do Lourdes e responsável por liderar a eliminação de um poderoso zopinehe Tano, empreendendo uma emboscada quando estavam circulando no Seringal São Miguel, Laranjal e adjacências. *“Um dos últimos episódios, ocorrido por volta de 1970, foi o que motivou a saída de quase todas as famílias da área do Capana. (...) liderados por Vicente Anopideni”* (RANGEL, 1994: 163-164). Em entrevista, o Senhor Paixão conta que seu pai era zopinehe no tempo de Manuel Rodrigues, pai de Vicente Anopideni, que também era líder no Capana. Assim, com o seu afastamento, é conferida ao grupo de Vicente Anopideni uma certa proteção da possibilidade de feitiços; além disso, os pajés

passam a não assumir mais tal condição, ainda que pela linhagem de sucessão hereditária ser esperado como o mais provável e preparado para assumi-la.

Nos encontros com o Senhor Paixão, o grupo Jamamadi do Lourdes tem a oportunidade de recordar antigas canções. Dona Ernestina, 64 anos, mulher do Senhor Olavo, sempre se refere ao Senhor Paixão como cantador. Mas também podem exercer sua territorialidade urbana no sentido de que ali há um espaço de poder Jamamadi.

“Nos últimos anos, além das brigas, ocorreu apenas um caso de vingança. O caso Zoazoa, Luiz versus Paixão (Jamamadi), funciona como estimulação constante em conversas e todos acompanham atentamente a movimentação dos dois protagonistas: Paixão casou-se com uma Apurinã e mora na cidade, fazendo desta seu território. Isto impede que Luiz até vá ao médico, pois se adentrar o território de Paixão já estará em desvantagem e está pronto para executar a vingança que lhe cabe. De vez em quando Paixão visita o Goiaba, o Iquirema, ou o Lourdes, mas nunca o Maracaju, se lá for terá que matar, mas corre o risco de morrer no território do parceiro.” (RANGEL, 1994: 166).

A perda do pajé, no entanto, representa para o grupo a perda de conhecimentos tradicionais na área da cura, especialmente ritualística. Se o pajé é capaz de executar os feitiços, é ele também que pode curar as pessoas desses feitiços. O tratamento das doenças dos Jamamadi fica completamente dependente da assistência médica encontrada em Boca do Acre, aqui numa inserção compulsória ao status da modernidade. A primeira providência ainda é procurar um curandeiro branco na região e, se isto não surte efeito, como citado acima, deslocam-se para o hospital em Boca do Acre em busca de assistência. Não foi possível identificar, durante o trabalho de campo, nenhum tipo de medicamento ou prática curativa tradicional entre os Jamamadi do Lourdes.

O atual líder dos Jamamadi, filho de Vicente Anopideni, Valdimiro Souza Mendonça, reside em Boca do Acre, no segundo distrito, local na outra margem do rio, em frente à “Rua”. Casado com uma branca, comenta sobre a vida diferente dos brancos, embora estes casamentos sempre tenham sido valorizados pelo grupo (Anotações de Campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004). As razões do seu afastamento físico da área do Lourdes são justificadas pela necessidade de se proteger das ameaças dos brancos seus vizinhos, que temem perder suas terras com a demarcação do território Jamamadi reivindicado, o qual Valdimiro lidera. No entanto, o casamento com branca aproxima-o das necessidades criadas pelo universo moderno. *“Trabalha nas fazendas por todo canto, em roçados, desmatando, pois os ‘brancos’* [leia-se: sua

mulher] *exigem muito sabão*” (Valdimiro, depoimento de junho de 2004). Mas entre alguns grupos de denominação Jamamadi, recorrendo a mecanismos do início do contato e da sua inserção ao mundo dos brancos, as mulheres são incentivadas a buscar parceiros entre os brancos: “*ainda hoje algumas famílias valorizam o casamento com brancos*” (RANGEL, 1994: 107).

A residência de Valdomiro também serve como ponto de referência ao grupo nas suas idas à “Rua” em busca dos benefícios citados. É lá que permanecem quando as viagens duram mais que um dia. Levam sempre produtos da roça ou da criação de pequenos animais para suprimento alimentar ou para a venda em Boca do Acre. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

Um último elemento desta territorialidade urbana está no cemitério em Boca do Acre. Muitos Jamamadi foram ali enterrados ou na sua passagem pelo urbano ou porque as mortes aconteceram na cidade quando foram levados em busca de assistência médica. Dona Ernestina, já citada, pergunta se “*lá pode ser terra Jamamadi?*” (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

A **sexta territorialidade**, a do território reivindicado, tem como substrato o que vamos chamar de conexão política com o mundo dos brancos, envolvendo uma série de ações voltadas especialmente para a relação com o outro, o não indígena. De certa forma, esse tipo de relação foi construído desde o início do movimento migratório dos Jamamadi a partir do Capana até permanecerem no Seringal do Lourdes e reconstruírem ali as territorialidades mais tradicionais, mas é também nesta conexão que a territorialidade urbana se faz e a territorialidade política do território reivindicado como base da delimitação pelo GT de identificação destacado pela FUNAI.

A construção desta territorialidade tem como princípio a construção do poder político em contexto de fricção interétnica. “*Os Jamamadi afirmam que a chefia é transmitida de pai para filho (...). No Lourdes mora Vicente o último chefe do Capana. Seu pai Manuel Rodrigues foi chefe Anopi, grupo que morava no São Miguel.*” (RANGEL, 1994: 137), assim, seu filho Valdimiro, 37 anos, herda do pai a condição de líder, não antes deste poder político ter sido estimulado por Vicente Anopideni para ser assumido pelo seu segundo filho, Lauro Rodrigues da Silva, já que seu primogênito Raimundo Rodrigues da Silva não domina o português, condição essencial da liderança em contexto de fricção.

Também nesta construção está a intencionalidade de Vicente, reconhecido como grande líder, em que ao falar dele e de sua morte todos os membros do grupo indígena

se emocionam, na preparação de sua filha caçula, Rosa Souza Mendonça (Rosinha), para assumir papéis que não são os tradicionais da mulher indígena Jamamadi.

Outros grupos indígenas em contexto de fricção interétnica vivenciam essas mesmas necessidades:

“Deparam-se com a necessidade de aprender bem o ‘regulamento’ (como eles mesmos falam) da nova ordem, isto é, como proceder e comportar-se nas novas condições de existência, para que o compadre ‘civilizado’ será melhor orientador que seus patrícios, mesmo os mais urbanizados. Além do aprendizado de um sem número de procedimentos sociais, formas de etiqueta etc., o Terêna migrante encontra no compadre civilizado um apoio inestimável na obtenção de documentos – como carteiras de identidade, de trabalho, muitas vezes certidão de nascimento obtida por testemunho de pessoas influentes locais.” (OLIVEIRA, 1976: 66-67)

A primeira providência de Vicente Anopideni no Lourdes é “contratar” uma professora branca para ensinar seus filhos homens e Rosinha a ler e escrever em português. Assim, inicia-se uma certa definição de papéis entre os membros do grupo de forma a incorporar necessidades da relação com o mundo moderno ao mesmo tempo em que se mantêm os papéis tradicionais. As mulheres Jamamadi continuam a falar na sua língua e a ensinar seus filhos enquanto os filhos do líder são preparados para assumir a liderança interna e externa. *“Nas civilizações pré-modernas, contudo, a reflexividade está ainda em grande parte limitada à reinterpretação e esclarecimento da tradição, de modo que nas balanças do tempo o lado do ‘passado’ está muito mais abaixo, pelo peso, do que o do ‘futuro’. Além disso, na medida em que a capacidade de ler e escrever é monopólio de poucos, a rotinização da vida cotidiana permanece presa à tradição no antigo sentido”* (GIDDENS, 1991: 44).

Assim, mantêm-se as duas possibilidades: a da manutenção da tradição pela sua reinterpretação na manutenção da língua tradicional com a qual são relatados os mitos, e a da modernidade, no aprendizado da língua portuguesa, uma vez que *“a escrita expande o nível de distanciamento tempo-espço e cria uma perspectiva de passado, presente e futuro onde a apropriação reflexiva do conhecimento pode ser destacada da tradição designada”* (GIDDENS, 1991: 44)

Em um depoimento, Rosinha, 22 anos, filha de Vicente Anopideni e de Dona Cacilda, conta como foi preparada desde criança, sem mesmo saber o que estava acontecendo, e de como hoje participa da Associação das Mulheres Indígenas, uma iniciativa da UNI-Acre:

“Como eu nasci no meio dos brancos comecei a falar a língua dos portugueses (sic). Comecei no ano 2001. Eles vieram até aqui e depois mandaram passagem. Pegaram nosso nome no Acre escolhido no tempo que eu era pequena que eu não sabia de nada, pegaram meu nome. Meu pai parece que já sabia. Que me mandava estudar português com meus irmãos. Eu já fui em reunião. Eu já disse falei até pro Chico Preto que L. quer enganar seu povo sobre o preço do artesanato. Se ainda tivesse máquina mas é tudo na mão. Quem não tem marido vai só tirar arumã, chega uma hora dessa. É muito trabalho. Das mulheres Jamamadi só eu que vou. De outras aldeias ninguém não vai. Já preparei documento da associação das 15 famílias do Lourdes, mas não tive resposta.” (Rosinha, depoimento de junho de 2004).

Aqui mais do que ler e escrever é a capacidade de ler e escrever na língua portuguesa que os credencia a participar do mundo de fora, e especialmente credencia a mulher na esfera das discussões do artesanato, atividade essencialmente feminina. Na volta das reuniões, Rosinha conta que sempre conversa com as mulheres e explica o que é associação mas que elas não entendem. Ela fica muito sozinha. A liderança atual do Lourdes, exercida pelo Valdimiro e de certa forma com a participação de seus dois irmãos, Rosinha e Sebastião, 38 anos, também filho de Vicente Anopideni, têm um papel muito mais de embaixadores do grupo para o mundo externo seja com o universo da sociedade branca, e isto inclui o Estado, seja com as organizações indígenas e de apoio ao grupo como UNI-Acre e CIMI – Conselho Indígena Missionário da Igreja Católica.

Assim, fica difícil a manutenção de uma liderança nos moldes tradicionais. O momento atual exige muito mais um agir para fora, para o mundo moderno, no sentido de garantir um território mínimo de *“sobrevivência dos mais velhos”* (Entrevista com Valdimiro, junho de 2004). Esta sobrevivência faz sentido como sobrevivência cultural do grupo. Mas a liderança tradicional também está transformada: *“é difícil recuperar o padrão de organização tradicional pois, hoje em dia, conta-se apenas, praticamente, com a memória dos mais velhos. Esta dificuldade provém do fato de que a memória já está impregnada pela experiência dos deslocamentos e da depopulação. Mesmo assim, os Jamamadi afirmam que cada casa possuía um chefe e congregava um grupo de denominação”* (RANGEL, 1994: 136).

Os mais velhos do grupo se ressentem da ausência do líder Valdimiro nas rotinas cotidianas, das iniciativas para o início das roças *“quando a cigarra começa a cantar”*, mas reconhecem que sem o seu trabalho fora, o território no Seringal do Lourdes não estaria assegurado. A liderança tradicional quando exercida na relação com outros

grupos manifestava-se nas festas, *“do que se pode observar, a liderança é exercitada em função de certas iniciativas tais como encontrar local de moradia, optar por novas atividades econômicas, fomentar disputas e promover festas. Estas últimas constituem, ao lado de seu caráter ritual, oportunidades exemplares para o exercício do poder. O chefe, como anfitrião, reafirma-se pela fartura que exhibe e pelo prestígio que renova”* (RANGEL, 1984: 140), atualmente esta se exercita na luta pelo território reivindicado. Esta tem sido a principal função do exercício de liderança entre os Jamamadi do Lourdes.

Com a participação nas reuniões na UNI-Acre, com as informações sobre os direitos constitucionais, começa a chegar e tomar forma a iniciativa de solicitar à FUNAI a demarcação do território atual. Nesse processo, uma nova aliança vai se formando. A região, como citado anteriormente, é domínio do grupo indígena Apurinã, que tem várias terras demarcadas, mas uma família Apurinã está isolada e misturada a uma comunidade ribeirinha um pouco abaixo no rio Purus, na Comunidade do Cajueiro, formada por antigos seringueiros, que se mantém no local na expectativa de regularização fundiária pelo INCRA. (Anotações de campo, Aldeia do Lourdes, junho de 2004).

A disponibilidade de Valdimiro em participar das reuniões e estar bem informado sobre as questões relativas aos direitos constitucionais credencia-o junto a esta família para incluir a área ocupada, como parte de uma futura terra a ser demarcada. Assim, de inimigos tradicionais, e apesar de ainda manterem um certo distanciamento, como nas brigas “urbanas”, unem-se para solicitar à FUNAI um território único. Se para esta família Apurinã é interessante a união no sentido de viabilizar um território com dimensão apropriada, uma vez que está completamente comprimida entre os habitantes da Comunidade do Cajueiro, para os Jamamadi este apoio também interessa, pois os Apurinã são conhecidos como guerreiros e os parentes de outras áreas Apurinã já manifestaram disposição em deslocar-se até a área reivindicada para defender os interesses dos índios diante das investidas dos ocupantes não índios ao longo da margem do rio Purus, no interior do território reivindicado.

Além do território do inimigo estar incluído, também estão muitas das ocupações de antigos seringueiros e seringalistas como parte do território agora identificado como tradicional. A inclusão de antigos seringais atualmente ocupados nas margens do rio, e utilizados para a criação de gado, justifica-se pela constante pressão

que estes exercem sobre o território Jamamadi, especialmente sobre a territorialidade da caça e da pesca nos igarapés internos à terra.

No caso Jamamadi, há que distinguir territorialidades e limites da terra indígena. Segundo João Pacheco Oliveira, para os índios em geral, e no caso aplica-se aos Jamamadi, *“a demanda sobre a terra não é fixada a priori na constituição da própria unidade política, mas pode sofrer grandes mudanças em decorrência da convergência circunstancial de interesses e da capacidade de mantê-la face à pressão de outras sociedades vizinhas, também portadoras de características análogas”* (OLIVEIRA, 1998: 292) ou no caso da pressão da ocupação capitalista sobre as terras que ocupam. A necessidade de demarcar limites para legitimar seu território é para garantir exclusividade de uso deste território e assim estabelecer regulações de acesso com as quais possam exercer livremente a possibilidade de manutenção da tradição.

Uma **sétima territorialidade**, a do território em rede, é resultado da participação das lideranças dos Jamamadi na rede de organizações de apoio que viabilizam o contato com a modernidade, mas também resultado do tipo de ocupação histórica da região da qual os Jamamadi não se excluem. A análise e compreensão das territorialidades resultantes do processo histórico de ocupação dos seringais tradicionais na Amazônia, em especial no Médio Purus, nos estados do Acre e sul do Amazonas, envolvendo como agentes índios e seringueiros, exige a utilização de um método que consiga elucidar uma territorialidade diferenciada que se conforma não na propriedade da terra, mas na exploração direta de recursos florestais.

O território, enquanto categoria de análise fundamentalmente geográfica, no espaço dos seringais, pode ser um bom exercício para a rede enquanto expressão territorial. Rede enquanto forma física de distribuição espacial das estradas de seringa que seguem a ocorrência da espécie, mas também das relações sociais que se constroem na medida em que os agentes se isolam na floresta, são os nós que precisam das conexões com o mundo do escoamento e da comercialização.

Em declínio, a exploração da seringueira deixa suas marcas no espaço e nas relações sociais. Entre os índios do Médio Purus, a reconquista de territórios perdidos no processo histórico da ocupação da região, a luta pela exclusividade de poder sobre territórios que se conformaram em redes, superpondo poderes e saberes, os faz construir uma outra rede. Não mais no espaço concreto das estradas de seringa, mas no espaço das relações. A conexão agora não se dá mais pelo regatão, mas por uma bem instalada rede de comunicação via radiofonia amadora que os faz manter contato com o mundo

dito civilizado e entre si na conquista de seus direitos constitucionais e de sua alteridade enquanto etnicamente diferenciados.

O aumento da capacidade de ação pela instalação dessa rede é significativo entre esses povos, que precisavam de vozes alheias para que os abusos e as violências cometidas contra eles tivessem alguma visibilidade no mundo dito civilizado. Suas próprias vozes podem agora ser ouvidas como resultado da comunicação rápida de suas demandas às instituições e poderes públicos responsáveis pela sua proteção. Segundo dados da UNI-Acre são setenta e oito pontos de rádio exclusivos da instituição, instalados em cinquenta e cinco terras indígenas que atendem a cento e setenta e seis aldeias somente no Estado do Acre e sul do Amazonas.

Mas também se conforma uma nova territorialidade. Da ação e da organização política. A conexão permite a circulação de idéias, de informação, a todos os recantos. A “sociedade em rede”, segundo autores como Manuel Castells, pode não ser uma condição para a existência dessas sociedades indígenas, mas é certo que, sem estar em rede, conformada em territorialidades ilhadas entremeada pela ocupação do modelo capitalista nacional, estariam em risco muito maior de extinção. *“Apesar de nunca ter existido organização social sem redes (sejam sociais em sentido estrito ou físicas), é sob a globalização que elas dominam, com novas ‘capacidades’ e ritmos, fazendo com que ocorra uma difusão crescente de fluxos imateriais que, através da conexão na descontinuidade, introduzem aspectos geopolíticos novos e sublinham a necessária atualização da própria noção de território”*. (HAESBAERT, 2004: 295)

À territorialidade das terras que lhes são delimitadas pelo Estado Nacional, conformada pela ocupação permanente e pelos recursos ambientais necessários à manutenção de seus usos tradicionais, superpõe-se a territorialidade da conexão entre etnias muito diferenciadas entre si, mas, que reconhecidas pelo nome genérico de índios, têm assim garantidos direitos constitucionais como os habitantes originários do território nacional. Assim, ainda que simbolicamente, as redes territorializam o espaço das conexões entre eles, permitido pela rede de comunicação, viabilizando a defesa dos territórios tradicionais e *“não devemos confundir redes territoriais, em sentido próprio, e redes no sentido mais específico de redes físicas ou técnicas. (...) utilizamos o termo para enfatizar o papel das redes em processos (re) territorializadores, ou seja, na construção de territórios em seu sentido de controle ou domínio material e/ou apropriação simbólica.”* (HAESBAERT, 2004: 294).

A rede homogêneiza, mas também viabiliza a manutenção da diversidade. Contraditório, entretanto é assim que se processa. A conexão os faz descobrir aquelas competências que devem ser desenvolvidas para uma relação de igualdade com a sociedade nacional e também os faz descobrir a riqueza de suas diferenças, de suas manifestações culturais, de seus saberes sobre os recursos da mata, e que têm valor num mundo em transformação, no qual as questões ambientais são colocadas em pauta. Milton Santos com razão leva-nos a pensar a rede como híbrido e a analisar na sua aparente dualidade a existência de realidades complexas que assim podem ser compreendidas na sua totalidade (SANTOS, 1997).

A rede pode ser um recurso na compreensão, sob o ponto de vista geográfico, de territórios de populações tradicionalmente estudadas pela antropologia. O isolamento lhes permite manter e revitalizar suas tradições, enquanto as conexões lhes permitem processar novos elementos incorporando-os culturalmente no processo histórico que lhes dá a capacidade de sobreviver enquanto etnia diferenciada. Nenhuma generalização sobre esse processo histórico entretanto é possível, mas no caso das populações indígenas do Médio Purus, as redes estão postas como recursos a essa possibilidade.

As várias territorialidades (formas de relações com o território) que puderam ser identificadas para o grupo, conferem seu resultado em territórios múltiplos, não necessariamente exclusivos, mas necessariamente materializados em espaços contínuos, como zonas, ou descontínuos, conectados pelas relações, formatados também como redes, que podem assim ser considerados: as territorialidades do **território tradicional**, tais como, a roça, a capoeira, as moradias, as áreas de caça e de pesca, as ilhas de recurso, a classificação do meio ambiente, a castanha no Capana; as do **território da assistência governamental**, a escola, o urbano da aposentadoria e da assistência à saúde; o **território das relações econômicas**: o regatão e o centro urbano, incluído o lazer; as do **território reivindicado**, tais como, a ocupação “branca”, a articulação com a ocupação do grupo Apurinã; o **território político**, manifestado também no território reivindicado, mas que tem sua maior expressão na participação nas redes de apoio não governamentais, o CIMI, a UniAcre e o CTI.

Como substrato dessas territorialidades e seus correspondentes territórios, estão as formas de dar significado, de dominar e de legitimar o espaço ocupado fazendo uso dos mitos, dos ritos, da língua, do Estado, dos embates com os regionais, das redes de conexão política, das relações econômicas, dos direitos constitucionais. *“Na realidade o universo conhecido (e explorado materialmente) pelos índios virtualmente não tem*

limites, incorporando áreas periféricas ao seu habitat e tendencialmente abarcando até mesmo pontos míticos, sem possibilidades de traçar uma fronteira precisa entre geografia e a sua cosmologia” (OLIVEIRA, 1998: 90) e, complementando, sem limites entre a tradição e a modernidade, incorporando aquilo que lhes traga bem-estar e liberdade.

PERSPECTIVAS TERRITORIAIS – UMA CONCLUSÃO

As territorialidades indígenas dos Jamamadi acima descritas, não se fecham no território zona com exclusividade de acesso e de poder do território demarcado pelo Estado Nacional com vistas a atender direitos constitucionais, mas se inserem na modernidade da complexidade de formas possíveis em um tempo dinâmico, de ação reflexiva. Simultâneo ao território zona das territorialidades fundadas na tradição, há o território rede da conexão com o universo da modernidade, com suas características de flexibilidade, mobilidade e descontinuidade.

A lógica que preside a constituição dessas territorialidades pode ser conferida por duas formas de territorialização: *“uma, pela lógica zonal, de controle de áreas e limites ou fronteiras, outra, pela lógica de fluxos e pólos de conexão ou redes. A diferença entre zonas e redes tem origem (...) em duas concepções e práticas distintas do espaço, uma que privilegia a homogeneidade e a exclusividade, outra que evidencia a heterogeneidade e a multiplicidade no sentido de admitir as sobreposições espaço-temporais” (HAESBAERT, 2004: 290).*

O território zona da tradição atende aos preceitos legais para a demarcação de terras pelo Estado Nacional. Os direitos constitucionais são garantidos e com isso a tradição poderá ser mantida. A liberdade de ser índio tem seu espaço privilegiado, ou seja, o território demarcado para uso exclusivo do grupo garante a reprodução deste enquanto diferente étnico. A constituição da identidade tem seu substrato espacial na forma de um território em que o poder é exercido exclusivamente pelo grupo. Dessa maneira, o grupo tem a liberdade de manter suas formas tradicionais de existência e organização social, pode “refugiar-se” e escapar da inserção como mão-de-obra desqualificada no mercado regional.

Na segunda forma, pela lógica dos fluxos, as características das territorialidades Jamamadi, de mobilidade, descontinuidade e conexão em rede, típicas da modernidade, foram desenvolvidas desde o processo inicial de inserção do grupo na economia regional. As frentes de ocupação regional expressas pela empresa seringalista, tanto na

figura do patrão seringalista (o “bom patrão”) quanto do seringueiro, forjam uma nova territorialização indígena, inicialmente de mais interiorização e, quando não lhes resta outra alternativa, de acomodação nos interstícios do que sobrou da ocupação regional, fazendo uso da mesma forma de ocupar o espaço – as redes de estradas de seringa.

No entanto, essas territorialidades rede somente têm chance de existir e se constroem porque uma territorialidade zona da tradição mantém o grupo conectado ao que o diferencia etnicamente, o que lhe assegura determinados direitos sobre um território de exclusividade que garante a sua sobrevivência cultural e física. Mas, como foi visto, desde a migração para o Capana, o território Jamamadi tem sido caracterizado pela descontinuidade espacial, mesmo quando se trata de uma territorialidade tradicional.

Assim, não existe de fato uma separação entre as territorialidades. A tradição e a modernidade se completam na realização do grupo, no atendimento de suas necessidades territoriais. Entendemos que mais do que a separação entre território zona e território rede devemos abordar o tema como sendo da construção de uma multiterritorialidade no sentido de que essas territorialidades, ainda que tenham sido tratadas individualmente para efeito de compreensão, *“não continuam mantendo suas individualidades, como um novo ‘todo’ produto do somatório das partes, mas entram na construção de uma experiência ou construção efetivamente nova, flexível e mutável que não uma simples reunião ou justaposição de ‘múltiplos’ territórios, mas efetivamente, uma ‘multiterritorialidade’”* (HAESBAERT, 2004: 345).

Multiterritorialidade como vivência da possibilidade efetiva de estar e de manter relações com espaços fora do tradicional, mas também de relações simultâneas com espaços que estão em escalas além da local. Em graus diversos para os diferentes membros do grupo, mas como uma experiência que é comunicada a todo o grupo, na medida em que são relatadas e solicitadas novas demandas de participação a cada nova reunião de que participam suas lideranças, a vivência da rede pode estar presente no cotidiano tanto quanto as outras formas. O conceito de multiterritorialidade busca dar novo formato às relações com o espaço na maneira como essas relações são exercidas pelos diversos agentes sociais, sejam grupos ou indivíduos, que não se conformam mais como de exclusividade do território do Estado Nacional:

“O que entendemos por multiterritorialidade é, assim, antes de tudo, a forma dominante, contemporânea ou ‘pós-moderna’, da reterritorialização, a que muitos autores, equivocadamente, denominam desterritorialização. Ela é consequência direta da

predominância, especialmente no âmbito do chamado capitalismo pós-fordista ou de acumulação flexível, de relações sociais construídas através de territórios-rede, sobrepostos e descontínuos, e não mais de territórios-zona, que marcaram aquilo que podemos denominar modernidade clássica territorial-estatal. O que não quer dizer, em hipótese alguma, que essas formas mais antigas de território não continuem presentes, formando um amálgama complexo com as novas modalidades de organização territorial.” (HAESBAERT, 2004: 338).

Ainda que as discussões sobre território-rede, ou território em rede, e a possibilidade de multiterritorialidades, enquanto vivência integrada de espaços descontínuos, ainda deva ser mais amplamente discutida e suas características aprofundadas; no entanto, esses novos conceitos ajudam a esclarecer o que acontece com o território Jamamadi, que não faz sentido tratado exclusivamente como zona do território tradicional, pois inclui espaços que ficam fora mas também dominados pelo grupo em um outro tipo de relação de poder. *“O efeito mais importante desta perspectiva conceitual é de natureza política, pois permite superar a noção de poder ‘exclusivista’ presente na noção clássica de território, admitindo assim visualizar diferentes formas territoriais, superpostas e descontínuas, de articulação do poder – ou de diferentes tipos de relação de poder.”* (HAESBAERT, 2004: 297).

O território indígena Jamamadi, mais que uma fronteira com regulações de acesso, especialmente para controlar fluxos de recursos e pessoas, cuja existência está na parcela tradicional, é também um conjunto de lugares hierarquizados, conectados por uma rede de itinerários, sendo que tanto o enraizamento quanto a mobilidade e seus caminhos são territórios. Não necessariamente exclusivos, mas da relação de poder do grupo com o espaço.

Essa relação, por outro lado, não é absolutamente apenas uma forma de conexão física com diferentes territórios, mas a perspectiva de conexão, de ação à distância. A conexão que viabiliza a manutenção do território tradicional na medida em que por ela o grupo se torna visível para o Estado e suas reivindicações são atendidas. Assim, a rede está sendo pensada não somente como forma física, *“no sentido de um ‘conjunto de pontos e linhas’, numa perspectiva euclidiana, mas como o componente territorial indispensável que enfatiza a dimensão temporal-móvel do território e que, conjugada com a ‘superfície’ territorial, ressalta seu dinamismo, seu movimento, suas perspectivas de conexão (‘ação à distância’, como destaca Machado, 1998) e profundidade...”* (HAESBAERT, 2004: 286).

As garantias constitucionais, em um momento em que os casos de territórios ainda não demarcados na região do Acre e sul do Amazonas podem ser considerados como “*residuais*” (FUNAI, 2001: 45), na medida em que estas áreas apresentam elevado índice de terras regularizadas, em comparação com outras regiões, ficam mais difíceis, pois a sua solução dificilmente será objeto de atenção espontânea da instituição estatal, visto que zonas de conflitos mais evidentes tomam todo o tempo de um grupo de funcionários sempre aquém das necessidades de atendimento da população indígena (OLIVEIRA, 1998). Assim, “*territorializar-se significa também, hoje, construir e/ou controlar fluxos/redes e criar referenciais simbólicos num espaço em movimento, no e pelo movimento*” (HAESBAERT, 2004: 180), sob pena de não se tornarem visíveis para a instituição responsável por efetivar os seus direitos constitucionais que viabilizam o território da tradição.

O território que será demarcado fisicamente e onde será estabelecida uma regulação de acesso que torna o espaço de uso exclusivo do grupo indígena Jamamadi é a territorialidade tradicional, não necessariamente nos limites da territorialidade do território reivindicado, pois o processo de definição de terras indígenas pelo Estado Nacional passa também por instâncias políticas e a possibilidade do contraditório abre espaço para que as demandas das forças locais dos grupos econômicos, os fazendeiros e os ocupantes, sejam atendidas e possam alterar a proposta preliminar do GT de identificação. No entanto, isto não elimina a vivência de multiterritorialidades pelo grupo; ao contrário, quanto maior a intensidade desta vivência, maior será a capacidade do grupo em ver atendidas as suas reivindicações de demarcação do território tradicional.

Se a ação à distância do território rede é fundamental para a viabilidade do território zona é por sua vez este território zona que viabiliza o território rede. O território zona protege e a rede articula a vivência da liberdade de ser índio, aprofundando sua autonomia. “*O espaço social, delimitado e apropriado politicamente enquanto território de um grupo, é suporte material da existência e, mais ou menos fortemente, catalisador cultural-simbólico – e, nessa qualidade, indispensável fator de autonomia.*” (SOUZA, 2001: 108).

O território indígena, para o Estado Nacional, está na concessão de um direito, na obrigação de proteção do Estado a uma população etnicamente diferenciada da “sociedade nacional”, demarcando uma área de terra contínua para seu uso exclusivo. Para o grupo, o território, em sua multiterritorialidade, está na liberdade de ser e

permanecer índio, na manutenção das suas tradições sem abdicar de benefícios da sociedade nacional, especialmente ao bem estar na saúde, o prolongamento da expectativa de vida, o domínio da linguagem do outro, para se comunicar, para não ser enganado pelo outro nas relações econômicas que lhes tragam bens industrializados aos quais se habituaram e não conseguem produzir (o fumo, o sal, o açúcar, o café, o vestuário).

As quatro territorialidades iniciais (da roça, da caça e pesca, da coleta e do vínculo com o território do passado) são de um território contínuo que é uma superfície, e sua estrutura espacial interna foi considerada, ainda que configurado por zonas conectadas por trilhas ou pelo rio, no caso da vinculação com o território do passado. Somente nas três primeiras poderá haver exclusividade de poder com a demarcação do território pelo Estado. Nas outras situações ou territorialidades, há superposição com territórios de outros agentes.

Esses agentes são os mesmos das ideologias do crescimento da década de 1960, que contribuíram para a ocupação definitiva da região do médio Purus, e, assim, para o deslocamento e a descontinuidade sem volta da população indígena e seu espaço na região. É esse mesmo modelo de desenvolvimento que está sendo posto à prova no período atual da modernidade ou pós-modernidade ou das conseqüências da modernidade. Modelo de desenvolvimento originado do período de planejamento estatal sob a égide de um governo militar. No entanto, na modernidade em tempos de globalização *“ao mesmo tempo em que as relações sociais se tornam lateralmente esticadas e como parte do mesmo processo, vemos o fortalecimento de pressões para a autonomia local e identidade cultural regional”* (GIDDENS, 1991: 70).

É assim que os Jamamadi têm suas demandas reveladas pela mais atual preocupação ou demanda da modernidade. Independentemente da Constituição Brasileira reconhecer aos índios de maneira genérica *“sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”*, a efetividade e consolidação dos direitos é dependente da articulação que o grupo seja capaz de realizar com a modernidade. A tradição, em tempos de globalização, por si só não garante a sobrevivência enquanto grupo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYRES, S. 2000. "Viagem de Supervisão a Terras Indígenas demarcadas pelo PPTAL - um relato." In KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia (org.): *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de uma parceria*, 167-193. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília.
- BECKER, Berta. 2001. *Amazônia*. São Paulo: Ática, (Série Princípios).
- DESCOLA, Philippe. 1998. Estrutura ou Sentimento: A Relação com o Animal na Amazônia. In *MANA: Estudos de Antropologia Social*, volume 4 número 1, abril de 1998, PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Rio de Janeiro: Contra-Capa. P. 23-45
- GIDDENS, Anthony. 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.
- GIDDENS, Anthony. 2003. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- HAESBAERT, Rogério. 1999. Identidades Territoriais. In: *Manifestações da Cultura no Espaço*. Org: Zeny Rosendahl e Roberto L. Correa. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. Série Geografia Cultural.
- HAESBAERT, Rogério. 2004. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 400p.
- KROEMER, Gunter. 1985. *CUXIUARA: O Purus dos Indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MORÁN, Emílio F. 1990. *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- OLIVEIRA, Ana Gita. 1995. *O Mundo Transformado: Um estudo de "culturas de fronteira" no Alto Rio Negro*. Belém/Pará, Museu Paraense Emílio Goeldi, 230 p. (Coleção Eduardo Galvão).
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998. Apresentação. In *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Org. OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 7-14.
- RAFFESTIN, Claude. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- RANGEL, Lúcia Helena Vitalli 1994. Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico. (Tese de Doutorado). São Paulo: PUC-SP.
- SANTOS, Milton. 1997. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Editora Hucitec. 2ª edição.
- SOUZA, Marcelo José Lopes. 2001. Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: *Geografia: Conceitos e Temas*. Org.: Iná Elias de Castro, Paulo

César da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 3ª edição.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In *MANA: Estudos de Antropologia Social*, volume 2 número 2, 1996, PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Rio de Janeiro: Contra-Capa. P. 115-144.

OUTRAS REFERÊNCIAS

Relatórios de campo:

AYRES, Sandra. 2004. Anotações de Campo. Aldeia do Lourdes, de 06 de junho a 13 de julho de 2004. Boca do Acre/AM.

FUNAI, 2001. Relatório de Viagem. Instrução Executiva nº 67/DAF/2001.

Depoimentos gravados e/ou anotados em junho de 2004:

Olavo

Ernestina

Valdimiro

Rosinha

Sebastião

Margarida

Euclides